

COLLEGIUM CIVITAS

Piotr Toczyński

Jak mit jednoczy Europę?

Analiza arturiańskich elementów
kultury symbolicznej jako czynników
spajających współczesną Europę

W a r s z a w a 2 0 1 3

COLLEGIUM CIVITAS

Publikacja finansowana ze środków własnych Collegium Civitas.

Redakcja: Marek Gawron

Korekta: Magdalena Kopacz

Opracowanie typograficzne i skład: Marek W. Gawron – Collegium Civitas

Projekt okładki: Marek W. Gawron i Studio Komar, <http://www.komar.com.pl>

Zdjęcie na okładce: Marek W. Gawron

Zdjęcia autora na skrzydełku: Jan Dąbkowski

Na zdjęciu okładkowym znajdują się figurki rycerzy z kolekcji klocków „Grunwald” i „Knights” firmy **Cobi**.



Wydawca dziękuje firmie **COBI** za wielką życzliwość i pomoc okazaną podczas realizacji projektu graficznego okładki.

© Copyright by Collegium Civitas Press

Warszawa 2013

Przedruk fragmentów lub całego tekstu, cytowanie oraz wykorzystywanie danych empirycznych zawartych w niniejszej publikacji dozwolone jest tylko z podaniem źródła.

ISBN 978-83-61067-18-4

Wydawca:

Collegium Civitas Press

Pałac Kultury i Nauki, XI piętro, p. 1105/1106

00-901 Warszawa, Plac Defilad 1

tel. 22 656 71 96

e-mail: wydawnictwo@collegium.edu.pl

<http://www.civitas.edu.pl>

Druk i oprawa: Elpil

08-110 Siedlce, ul. Artyleryjska 11

tel. 025 643 65 51

e-mail: info@elpil.com.pl

Spis treści

Wprowadzenie	7
Zastosowania pojęcia europeizacji	15
Europejskie źródła kultury zachodniej	51
Mediewalizm i metafora neośredniowieczna	61
Mit i myślenie mityczne w zasobach kultury symbolicznej	79
Tradycja a mit	113
Próba podsumowania	131
Bibliografia	137
Aneks	
Krótkie streszczenie głównych wątków arturiańskich treści mitycznych	149
Publikacje Collegium Civitas	155

Podziękowania

Niniejsza książka powstała w oparciu o znaczną część rozprawy doktorskiej *Europeizacja kultury zachodniej na przykładzie tradycji arturiańskiej*, którą obroniłem w lipcu 2012 roku w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Dziękuję promotorowi pracy, prof. Józefowi Niżnikowi, za wnikliwą lekturę kolejnych wersji pracy i za sformułowanie licznych uwag, które pomogły w jej ukształtowaniu.

Cenne były dla mnie również uwagi recenzentów, prof. Zbigniewa Mikołejki i prof. Stanisława Tokarskiego. Kierując powyższe podziękowania pragnę podkreślić, iż za wszelkie mankamenty tekstu odpowiadam wyłącznie ja. Tym niemniej podziękować również chciałbym wielu osobom i instytucjom, które w odpowiednim miejscu i czasie zainspirowały bądź wsparły proces powstawania rozprawy i książki, zwłaszcza prof. Edmundowi Wnuk-Lipińskiemu i uczestnikom seminarium doktorskiego w Collegium Civitas, prof. Annie Wieczorkiewicz, prof. Howardowi H. Davisowi, prof. Peterowi J.C. Fieldowi, Halinie Bortnowskiej, prof. Januszowi Grzelakowi, Arkadiuszowi Kustrze, Berenice Anders oraz Jerzemu i Grażynie Toczyskim.

Wartościowy był dla mnie także krytyczny wgląd w tekst ze strony prof. Barbary Szackiej. Dziękuję również organizatorom, uczestnikom i publiczności konferencji w Polsce, Wielkiej Brytanii, Holandii i Stanach Zjednoczonych, na których prezentowałem fragmenty powstającej książki, poddając je ich krytycznej ocenie, zwłaszcza podczas „Medievalism Transformed” w University of Wales Bangor w roku 2005, sesji International Congress on Medieval Studies w Western Michigan University w roku 2006 i 2009 („What, in the World, is Medievalism?”) oraz 25th International Conference on Medievalism „Transatlantic Dialogues/Speaking of the Middle Ages” w roku 2010 w University of Groningen.

Ponadto za udzielone w różnej formie wsparcie dziękuję Szkole Nauk Społecznych IFiS PAN, Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Ministerstwu Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Urzędowi Marszałkowskiemu Województwa Mazowieckiego, British Council i Western Michigan University oraz wydawcy: Collegium Civitas Press.

Pracując obecnie w Ośrodku Przetwarzania Informacji, Instytucie Badawczym, chciałbym zaznaczyć, że treści zawarte w niniejszej książce, jakkolwiek zbieżne m.in. z refleksją, jaką rozwijam w codziennej pracy, w żadnym stopniu nie muszą odzwierciedlać stanowiska dyrekcji Instytutu ani innych wymienionych powyżej osób, instytucji i placówek.

Piotr Toczyski

Wprowadzenie

W książce tej poruszam zagadnienia z pogranicza dwóch dużych tematów: wyobrażeń zbiorowych i całości cywilizacyjnych. Co i rusz przywołuję przy tym legendy o królu Arturze. Świadom, że może to sprawiać wrażenie chaosu, spróbuję je zniwelować poniższymi uwagami wstępnymi.

W Polsce legendy arturiańskie i krytyczny namysł nad nimi rozpowszechniły się dopiero w dwudziestym wieku. Jeszcze pięćdziesiąt lat temu używano więc raczej przymiotnika „arturski”, co brzmiało w sposób bardziej poprawny, choć jednocześnie z dzisiejszej perspektywy dużo bardziej dziwaczny niż rozpowszechniona obecnie kalka z angielszczyzny – „arturiański” – którą przyjmuję jako upowszechnioną.

Za słownikowym rozumieniem przymiotnika „arturiański” uznaję jego sens szeroki. „Arturiańskie” jest to, co nawiązuje do postaci króla Artura, jego rycerzy i jego dworu. zamiennie z pojęciem „tego, co arturiańskie” lub „tematyki arturiańskiej” posługuję się pojęciem „mitu arturiańskiego” bądź po prostu „arturianizmu”. Nie jest to wyłącznie przejawem intencji udogodnienia lektury tego tekstu. Używając dość swobodnie słowa arturianizm, celowo uwypuklam mityczny charakter tradycji arturiańskiej, ale i powiązanie treści arturiańskich ze sferą *sacrum*.

Europeizacja kultury zachodniej na przykładzie tradycji arturiańskiej odnosi się do uwspólniania dokonującego się w obrębie kultury symbolicznej. Proces ten zachodzi zwłaszcza w przestrzeni kulturalnej kontynentu europejskiego, ale także w poszerzonej do łacińskiego świata zachodniego przestrzeni kulturalnej Europy. Europeizacja ujawnia się w tych wyobrażonych związkach teraźniejszości z przeszłością, które zawierają nawiązania do postaci króla Artura, jego rycerzy i dworu.

Antycypując dyskusję prowadzącą do takiej redefinicji europeizacji, zauważyć od razu należy, iż w powszechnym odbiorze europeizacja w powiązaniu ze współczesny-

mi procesami politycznej, prawnej i gospodarczej integracji europejskiej wiąże się przeważnie z „nakładaniem warunków”, lepiej ujętym w angielskim terminie *conditionality*. „Warunki” nakładane są na te państwa i społeczeństwa, które chcą do Unii Europejskiej dołączyć.

Jednym z warunków jest przyjęcie do porządku prawnego wspólnego prawa unijnego, *acquis communautaire*. Polityczna integracja europejska oczywiście dostarcza kontekstu dla oglądu europeizacji kultury i jest ważnym czynnikiem regulującym także w niektórych ważnych aspektach kulturowych, jak na przykład kwestiach rozumienia i interpretowania europejskiej historii.

Ten wątek ujawnia się zwłaszcza w pojęciu *acquis historique communautaire*, proponowanym na gruncie studiów europejskich. Jest to jedna z propozycji skonceptualizowania wspólnej historii i jej roli w praktyce ponadnarodowego rządzenia, proponowana przez Fabrice’a Larata¹. Wspólny europejski dorobek prawny, którego przyjęcie jest koniecznym warunkiem akcesji do Unii Europejskiej, określa się mianem *acquis communautaire*. Toteż proponowany przez Larata na zasadzie analogii *acquis historique* ma charakter aksjonormatywny i być może nawet quasi-prawny, jako że opiera się na addytywnym, akumulacyjnym rozumieniu tekstów pięciu preambuł, deklaracji i traktatów europejskich: Deklaracji Schumana z 9 maja 1950 oraz traktatów z lat 1951, 1957, 1992 i 2004.

Jak powiada Fabrice Larat, „Narracje na temat historii europejskiej zawarte w zakumulowanych preambułach – wraz z ich intertekstualnym otoczeniem – kodyfikują to, co zaprezentowane jest jako podzielane przeświadczenie o historycznym celu wspólnego systemu rządzenia jakim jest obecnie UE. Ze względu na połączenie moralnego zobowiązania wobec tych celów jako wyniku odpowiedzialności Europy za swoją przeszłość, oraz ze względu na legalny charakter traktatów, w których wyrażone są fundamentalne zasady Unii, normatywne otoczenie jakie wynika z preambuł traktatów może być uznane za budujące »Acquis historique communautaire«. Pod tym abstrakcyjnym konceptem rozumiemy konstytucyjną moc podstawowych wartości, norm i przekonań oraz ich przełożenie na konkretne reguły rządzące politycznym zachowaniem państw członkowskich Unii”². Nie poddając na razie koncepcji Larata krytyce, zaznaczę jedynie, iż w literaturze jest ona kontestowana.

¹ Fabrice Larat, *Present-ing the Past: Political Narratives on European History and the Justification of EU Integration*, „German Law Journal” 2005, Vol. 6, No. 2, tekst dostępny także na stronie internetowej o adresie: http://www.germanlawjournal.com/pdfs/Vol06No02/PDF_Vol_06_No_02_273-290_Art_SI_Larat.pdf.

² Ibidem, s. 287-288.

W książce tej opowiadam się za tezą obejmującą inny obszar kultury. Mianowicie europeizacja kultury dokonuje się także w sferze mitu i dzieje się to bez bezpośredniego związku z Unią Europejską. Jest to więc „miękkie” i może nawet „minimalistyczne” pojęcie europeizacji kultury w obrębie Europy, a nawet Zachodu, ograniczone do sfery mitu, nie wkraczające w sferę historii. Proponuję określać wspólny zasób treści mitycznych terminem *acquis mythologique*. Według tej propozycji podmiot nie musi, lecz może przyjąć wspólne elementy kulturowe, a czyni to ze względu na ich atrakcyjność, adekwatność do potrzeb podmiotu, nie zaś ze względu na zewnętrzny nacisk. Łatwiej z pewnością zaakceptować europeizację w odniesieniu do sfery treści mitycznych niż w odniesieniu do treści uznawanych za historyczne i jako takie stosowanych często w reprezentowaniu zbiorowych interesów etnicznych lub narodowych.

Wykazanie na przykładzie tradycji arturiańskiej możliwości zredefiniowania europeizacji i stosowania tego pojęcia w odniesieniu do kultury zachodniej odbędzie się według struktury zakładającej dyskusję poszczególnych pojęć. Zaprezentowana zostanie między innymi teza neośredniowieczna stosowana w odniesieniu do integracji europejskiej. Zgodnie z jej założeniami, podstawę europeizacji kultury stanowią wielorakie i nakładające się na siebie lojalności – wobec poziomu narodowego i ponadnarodowego.

Przedmiotem rozważań będzie również pojęcie kultury zachodniej, rozumianej jako poszerzona przestrzeń kulturalna Europy. Z kolei europeizacja kultury odnosi się do integracji wyobrażeń zbiorowych, co prowadzić będzie do dyskusji różnych wyobrażeń związków teraźniejszości z przeszłością i różnych form ujmowania wyobrażonej przeszłości: szeroko rozumianej tradycji i wężiej pojmowanej tradycji „wytwarzanej”, mitu oraz utopii. Jako pojęcie łączące owe wyobrażone związki teraźniejszości z przeszłością przedstawiony zostanie medievalizm, pojęcie wskazujące na przedmiotowy i podmiotowy charakter źródła treści mitycznych. Przedmiotem medievalizmu jest „wyobrażone średniowiecze”, a czynnością zbiorowego podmiotu wyobrażanie sobie średniowiecza i selekcja treści wchodzących w zakres tego wyobrażenia.

Medievalizm okazuje się elementem *acquis mythologique*. Owo szerzej omówione pojęcie wzorowane na terminie wspólnego europejskiego dorobku prawnego – *acquis communautaire* – wyraża proces europeizacji, w którym dokonuje się synteza pewnych elementów symbolicznych z południowego, śródziemnomorskiego kręgu kulturowego, i z kręgu północnego. To dopuszcza addytywność, pozornie nieakceptowalną syntezę mitów Południa i Północy. Zasada się na założeniu, że umysł skory do myślenia mi-

tycznego łatwiej „negocjuje” symbole, nie wnikając w szczegóły, tak jak w wypadku dochodzenia w detalach prawdy historycznej. Logika mitu jest więc warunkiem koniecznym zaistnienia europeizacji zbiorowych wyobrażeń, zwłaszcza zaś pamięci mitycznej.

Rozważanym w różnych częściach pracy elementem tego zasobu treści jest arturianizm osadzony na tle innych nawiązań do mitycznego średniowiecza, czyli arturianizm na tle medievalizmu. Przyswajanie i akceptacja treści takich jak arturianizm, a w konsekwencji ich ulokowanie w pamięci, wymaga szczególnego myślenia mitycznego, czasem w literaturze określanego „myślą mityczną” (por. znaczenie terminu *mythical thought* użyte w tytule angielskiego tłumaczenia *Filozofii form symbolicznych*³).

Arturianizm, rozumiany nawet szeroko jako tematyka arturiańska, też jest wskaźnikiem europeizacji. Dla dopełnienia obrazu współczesna obecność mitycznej tradycji arturiańskiej wykazana zostanie na podstawie występujących w mediach i kulturze popularnej wersjach mitu. Jako że zaproponowana struktura pracy nie wyjaśnia zawiloci proponowanego modelu teoretycznego, poniżej przedstawiam dwie tabelarycznie skonstruowane prezentacje, przybliżające charakterystykę europeizacji oraz relacje między prezentowanymi pojęciami.

Podjęmowane zadanie wglądu w arturianizm związane jest z istotnym wyzwaniem poszukiwania i uzasadniania europejskiej wspólnoty duchowej, a więc wspólnoty wyobrażeń, symbolicznej. Poszukiwanie to dokonywane bywa w obrębie „wspólnej” europejskiej historii, lecz w tym zakresie bardzo trudno o zgodę między podmiotami „wspólnoty”. Innym zakresem poszukiwań jest wspólnota wartości, lecz ten zakres jest z kolei zbyt ogólny. Tymczasem owa poszukiwana europejska wspólnota zrealizowana jest we wspólnym zasobie treści mitycznych. Prześledzenie funkcjonowania arturiańskiego rysu kulturowego w różnych kulturach narodowych czy etnicznych wskazuje na powstanie elementu wspólnego, złożonego z elementów powstałych w różnych kulturach, wyeksportowanych do kultury europejskiej.

Dla lepszego przybliżenia takiego ujęcia teoretycznego, w tabeli 2 proponuję zaprezentowanie go również w bardziej formalnym języku relacji wskazującej kierunek wpływu. Czynnikiem zmiany są treści kulturowe „centrum” europejskiego ujawniające się za pomocą medievalizmu i arturianizmu. Efekt zmiany w proponowanym modelu stanowią zaś teksty kultury zachodniej pozostającej w granicach kultury łacińskiej.

³ Ernst A. Cassirer, *The philosophy of symbolic forms. Volume two: Mythical thought*, New Haven 1955: Yale University Press.

Tabela 1. Charakterystyka europeizacji

Typ europeizacji ze względu na przedmiot	Efekt europeizacji	Podmiot	Ramy czasowe	Sposób dokonywania się europeizacji	Wskaźniki europeizacji
Europeizacja państwa i prawa oraz kultury prawnej	<i>Acquis communautaire</i> (dorobek prawny)	Państwo kandydujące do UE (musi przyjąć <i>acquis</i> do systemu prawnego: nieprzyjęcie <i>acquis</i> oznacza niedopuszczenie do akcesji)	Od czasu instytucjonalizacji Wspólnot Europejskich	Nie w pełni „organicznie” powstała wspólna tradycja prawna wzmacniana negocjowanymi decyzjami, czasem przyjmowana przez kraj członkowski wbrew własnej tradycji	Zmiany dokonywane w systemie prawnym oraz ich akceptacja na poziomie kultury prawnej
Europeizacja treści mitycznych	<i>Acquis mythologique</i>	Podmiotem nie jest państwo, lecz społeczeństwo	Proces tworzenia się wspólnej tradycji mitycznej od czasów starożytnych (Południe) i średniowiecznych (Północ)	„Organicznie” powstałe wspólne zasoby treści mitycznych, wspierane uniwersalnością logiki mitu	Wspólne zasoby mityczne takie jak mitologia grecko-rzymska, mediewalizm i arturianizm

Źródło: opracowanie własne.

Tabela 2. Model teoretyczny europeizacji

	Typ europeizacji ze względu na przedmiot	Czynniki zmiany	Efekty zmiany w Europie	Efekty zmiany poza Europą
Europeizacja systemu aksjornormatywnego	Europeizacja państwa i prawa oraz kultury prawnej	Wspólne prawo, <i>acquis communautaire</i>	Prawo państwa kandydackiego dostosowane do <i>acquis communautaire</i>	Prawo tworzone poza Europą w oparciu o europejskie wzorce
Europeizacja kultury symbolicznej Zachodu	Europeizacja mitu (pamięci mitycznej)	Wspólne mitologie „centrum” (np. grecko-rzymska, karolińska, arturiańska – a w niej gralowa, percewalowa, tristańska i inne)	Przyswojona przez społeczeństwo mitologia	Pozaeuropejski akces do europejskich mitologii, np. brazylijski sebastianizm, amerykański arturianizm

Źródło: opracowanie własne.

Efekty zmian operacjonalizowane są z jednej strony przez treści mityczne zachodnio-europejskiego „centrum” w kulturze popularnej, które ujawniają się w tekstach me-

dialnych, głównie prasowych. Stanowią one argument za istnieniem proponowanego zasobu treści mitycznych, *acquis mythologique*. Wykraczając poza kontynent europejski, efekty zmian zoperacjonalizuję za pomocą medialnych wersji mitu arturiańskiego w popularnej kulturze amerykańskiej. Przede wszystkim będą to mityczne treści audiowizualne. Relację między zmiennymi w tak zarysowanym modelu opisać można jako „neośredniowieczny” proces europeizacji, wspomagany przez anglicyzację. Europeizację tę z jednej strony opisuję jako proces kulturowej integracji kontynentu od „centrum” do „peryferii” i wytwarzanie się w efekcie *acquis mythologique*. Z drugiej zaś strony europeizację widzę jako proces wpływania treści kultury europejskiej na kultury pozaeuropejskie w obrębie kultury zachodniej.

Z punktu widzenia efektywności projektu integracji europejskiej idealnie byłoby móc powiedzieć, że europeizacja kultury zachodniej przejawia się w akceptowaniu i podzieleniu wizji historii, a więc we wspólnej świadomości historycznej. Tego jednak nie można stwierdzić. Byłoby to zbyt optymistyczne, choć integracja europejska, będąca potężnym czynnikiem regulującym rzeczywistość społeczną, wywiera z pewnością przynajmniej ograniczony wpływ na pojmowanie historii.

Można jednak próbować bronić słabszej wersji tezy o europeizacji, polegającej na podzieleniu niektórych zbiorowych wyobrażeń, zwłaszcza wyobrażenia sobie przez Europejczyków wspólnych treści mitycznych, przyswajanych według logiki mitu. Tezę tę wzmacnia adaptowanie wątków średniowiecznej kultury europejskiej w kulturach peryferyjnych Europy i w kulturach pozaeuropejskich, a zwłaszcza w kulturze euro-amerykańskiej.

W nawiązaniu do integracji europejskiej proponuję postrzegać *acquis mythologique* jako istotny element procesu europeizacji. Konsekwencją pojęcia *acquis* jest z jednej strony zasób mitów dopuszczający inną logikę niż logika myślenia o faktach historycznych. Z drugiej strony *acquis* stanowi wzór dla myślenia o wydarzeniach historycznych w sposób negocjowalny, dialogiczny – a więc jako o zasobie wyobrażonym i bliskim sferze mitu. Uniwersalistyczne interpretacje historii, skupione na ogólnoludzkich wartościach, a nie na poszukiwaniu kryteriów podziału – na przykład etniczności, narodowości czy orientacji politycznej – łatwiej zaakceptować, uznając ich przynależność do sfery bliskiej mitowi, nie zaś do sfery jednoznacznych faktów.

Pojęcie europeizacji w proponowanym w niniejszej pracy modelu teoretycznym skłania do stosowania narzędzi teoretycznych różnego rodzaju. Szczególnie istotne jako teoretyczna podbudowa niniejszej pracy jest pojęcie tradycji według analizy Jerze-

go Szackiego⁴ i analiza transmisji etosu rycerskiego w kulturze euro-amerykańskiej, autorstwa Marii Ossowskiej⁵. Zasygnalizować tu warto komplementarność tych koncepcji wobec późniejszych teoretycznych rozważań Erica Hobsbawma⁶, Benedicta Andersona⁷ i Anthony'ego D. Smitha⁸ oraz innych teoretyków nacjonalizmu.

Nie wolno też zapomnieć o koncepcji nieśmiertelności jako życiowej strategii autorstwa Zygmunta Baumana⁹. Jest ona na tyle ogólna, iż siłą rzeczy stanowi w zasadzie podporę dla wyżej wymienionych zunifikowanych pomysłów. Na gruncie koncepcji nieśmiertelności jako życiowej strategii wytłumaczyć można także zjawisko mediewalizmu, czyli licznych odwołań do średniowiecza we współczesnej kulturze. Mediewalizm jako fenomen współczesnej świadomości zbiorowej i współczesnej kultury symbolicznej wpisuje się w problematykę podlegającą analizie z perspektywy socjologicznej. Poszerzając perspektywę, zwłaszcza w aspekcie podmiotowym, wyjaśniać można mediewalizm koncepcją mitu Ernsta Cassirera¹⁰.

Poza wyżej wymienionymi zunifikowanymi podejściami nie można pominąć również dwóch innych ważnych kierunków socjologicznego myślenia, które nawet jeśli nie zostają omówione szczegółowo, to inspirowały rozważania nad europeizacją.

Pierwszym z nich jest mianowicie zainteresowanie globalnymi aspektami wpływu centro-peryferijnego, datujące się przynajmniej od czasu teorii systemu światowego formułowanej w pracach Immanuela Wallersteina publikowanych od lat 60. zeszłego wieku¹¹.

Drugą, znacznie starszą próbą ujęcia zagadnień wpływu kulturowego, jakie będą przedmiotem opisu w dalszych częściach, jest teoria dyfuzji kulturowej najczęściej wiązana z nazwiskiem Edwarda B. Tylora i jego pracą z roku 1871, mimo oddzielenia się pojęcia dyfuzji kultury od nazwiska tego autora¹². Nurt dyfuzjonistyczny w namyśle nad kulturą, choć z czasem uznany za kiepską teorię¹³, w obecnych rozważaniach nad

⁴ Jerzy Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa 1971: PWN.

⁵ Maria Ossowska, *Etos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 2000: Wydawnictwo Naukowe PWN.

⁶ Eric Hobsbawm, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, w: *Tradycja wynaleziona*, (red.) Eric Hobsbawm, Terence Ranger, Kraków 2008: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 9-23.

⁷ Benedict Anderson, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, London – New York 2006: Verso.

⁸ Anthony Smith, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford 1999: Oxford University Press.

⁹ Zygmunt Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, Warszawa 1998: PWN.

¹⁰ Ernst A. Cassirer, *The philosophy of symbolic forms. Volume two: Mythical thought*, op. cit.

¹¹ Patrz przykładowo: Immanuel Wallerstein, *Analiza systemów–światów. Wprowadzenie*, Warszawa 2007: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”.

¹² Patrz: Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, New York 2010: Cambridge University Press.

¹³ Jerzy Szacki, *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa 2007: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 636.

europizacją ponownie może okazać się przydatną koncepcją. Wsprzeć go jednak warto perspektywą centro-peryferijną. Przynajmniej jeden z tych kierunków myślenia wydaje się pojawiać w wykorzystywanej do opisu współczesnej Europy „tezie neośredniowiecznej”, mającej ambicje opisu złożonych całości cywilizacyjnych.

Zastosowania pojęcia europeizacji

Pojęcie europeizacji występuje w literaturze najczęściej w znaczeniu odnoszącym się do rzeczywistości wewnątrz europejskiej. Jednak choć stosowane przeważnie do opisu procesu modernizacji Europy w aspekcie gospodarczym i polityczno-prawnym¹⁴, zyskało już także zastosowania odwołujące się do procesów odległych w czasie, sięgających średniowiecza¹⁵, w tym szerzej pojmowanego systemu aksjonormatywnego, tożsamości i idei europejskiej¹⁶.

Bliski tego właśnie sposobu rozumienia pojęcia i wart wyróżnienia jest sens europeizacji rozszerzony o niezwiązane bezpośrednio z powojennymi procesami integracji europejskiej budowanie przez wieki wspólnego zasobu treści między, innymi poprzez wzajemną wymianę kulturową. Proces kulturowego integrowania Europy trwa znacznie dłużej niż powojenna dwudziestowieczna integracja europejska i wyraża się w treściach symbolicznych przenikających kontynent. To, że europeizacja w niniejszej pracy rozumiana jest właśnie jako proces kulturowej integracji kontynentu, służy wykazaniu, że dokonuje się również za pośrednictwem symbolicznej sfery kultury. Poważna część tej sfery kultury związana jest z transmisją treści mitycznych.

Mówiąc o europeizacji, odwołuję się do nurtów rozważań, według których „europeizowanie” jest swoistym „integrowaniem Europy”. Zgodnie z tym rozumieniem „europeizacja kultury” jest zatem kulturową integracją kontynentu europejskiego. Rozpatruję europeizację jako kulturową integrację kontynentu na przykładach wy-

¹⁴ Rafał Riedel, *Podejścia i teorie w badaniach nad europeizacją*, w: *Europeizacja – mechanizmy, wymiary, efekty*, (red.) Anna Pacześniak, Rafał Riedel, Oslo – Toruń – Wrocław 2010: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 38-57.

¹⁵ Stanisław Piekarczyk, *W średniowiecznej rzeczywistości*, Warszawa 1987: Iskry, s. 17; Robert Bartlett, *The Making of Europe. Conquest, Colonization, and Cultural Change, 950-1350*, Princeton 1993: Princeton University Press, s. 269-291.

¹⁶ Piotr Mazurkiewicz, *Europeizacja Europy. Tożsamość kulturowa Europy w kontekście procesów integracyjnych*, Warszawa 2001: Studium Generale Europa, s. 9-24.

obrażonych związków teraźniejszości z przeszłością, takich jak arturiańska tradycja oraz bliskoznaczne jej arturiański mit i arturiańska protoutopia. Toteż „europeizacja kultury” w moim rozumieniu odnosi się wyłącznie do wycinka kultury symbolicznej, którą można rozumieć jako związaną z formami symbolicznymi.

Jak jednak rozumieć europeizację kultury zachodniej? Zestawienie pojęć europeizacji i kultury zachodniej sugeruje włączenie w proces kulturowej integracji przestrzeni kulturowej Zachodu, a nie tylko Europy. W konsekwencji europeizacja kultury zachodniej znaczy tyle, co europeizacja kultury symbolicznej Zachodu. Według bliskiego mi ujęcia Zachód rozumieć można jako poszerzoną przestrzeń europejską. Europeizacja kultury zachodniej jest w konsekwencji powyższych stwierdzeń integracją w zakresie kultury symbolicznej, zachodzącą w przestrzeni kulturowej kontynentu europejskiego, a w pewnym stopniu również poszerzonej europejskiej przestrzeni kulturowej.

Przywoływane przykłady ekspresji arturiańskiej z Polski, Wielkiej Brytanii, Francji, Niemiec czy Stanów Zjednoczonych i Australii odnoszą się właśnie do poszerzonej przestrzeni kulturowej Europy, czyli do przestrzeni kulturowej Zachodu: kultury zachodniej. Rozpatrując relację między kulturą europejską i amerykańską, posługuję się również terminem kultury „euro-amerykańskiej”, który uwypukla zbieżność kulturową i pewne wspólne zasoby kulturowe zwłaszcza między Europą i Ameryką Północną.

Antycypując zarysowaną poniżej charakterystykę europeizacji kultury, proponuję postrzegać europeizację jako proces kulturowej integracji kontynentu, na który składa się przybliżanie i włączanie we wspólny zasób zbiorowych wyobrażeń z zakresu kultury symbolicznej. Proces ten trwa z różną dynamiką od czasów przynajmniej przedśredniowiecznych, objawiając się zbliżaniem tożsamości europeizującego się zbiorowego podmiotu do konstelacji specyficznie europejskich wartości. Europeizacja dokonuje się raczej ze względu na wewnętrzną atrakcyjność rozprzestrzenianych treści oraz mechanizm i logikę percepcji tych treści, niż ze względu na siłę medium bądź postawiony przez nadawcę treści warunek ich akceptacji. Proces ten przekraczać może granice Europy. Również wówczas europeizacja – pojmowana jako kulturowa integracja kontynentu i szerszej przestrzeni – przejawia właściwości takie jak przybliżanie tożsamości Europejczyków do specyficznie europejskiego katalogu wartości.

Mówiąc o europeizacji kultury jako o procesie kulturowej integracji, odnoszę się do uwspólniania wyobrażeń dokonującego się w obrębie kultury symbolicznej. W procesie europeizacji kultury kluczowe są więc wyobrażenia zbiorowe. Europeizacja rozumiana jako integracja zbiorowych wyobrażeń, przedstawiona na przykładzie średniowiecznego mitu arturiańskiego, ma charakter analogiczny do procesu europeizacji, jaki

miał miejsce przez czas średniowiecza, a zakończył się przed rokiem 1300. To jeden z punktów widzenia, który próbuję inkorporować do rozumienia europeizacji kultury jako kulturowej integracji kontynentu, twierdząc iż europeizacja jest procesem wielowiekowym.

Współcześnie europeizacja rozpatrywana jest co prawda i na gruncie mediewistyki, ale pojęciem tym posługują się głównie badacze prowadzący studia europejskie i studia nad Unią Europejską. Stąd wynika potrzeba przyjrzenia się stosowaniu tego terminu w różnych obszarach refleksji i próba połączenia odmiennych punktów widzenia. Rozumiejąc bowiem europeizację jako kulturową integrację kontynentu europejskiego, zachowuję świadomość definiowania europeizacji w literaturze przedmiotu na różne sposoby.

Idąc dalej, sprecyzowanie wybranego przeze mnie rozumienia europeizacji – jako kulturowej integracji kontynentu – wręcz wymaga rozpatrywania pojęcia europeizacji z uwzględnieniem jego częstego wykorzystywania w literaturze. Równocześnie odnotowuję posługiwanie się tym terminem przez różnych autorów w bardzo indywidualny sposób, co jest zresztą dla nauk społecznych symptomatyczne. Dotychczasowych, w tym także niedawnych prób uporządkowania sposobów rozumienia europeizacji¹⁷ nie można bowiem uznać za ukończone.

Natomiast niezależnie od obszaru rzeczywistości obejmowanego przez różnych autorów pojęciem europeizacji, z punktu widzenia międzynarodowych i ponadnarodowych stosunków kulturowych istotne jest przywrócenie pojęcia europeizacji na grunt socjologicznej wiedzy o kulturze i socjologicznych analiz kultury współczesnej, nie zaś pozostawianie go do wyłącznej dyspozycji nauk prawnych i ekonomicznych.

Ważną tezą, na której chcę oprzeć pojęcie europeizacji, jest twierdzenie o ciągłym wpływie europejskiej kultury na świat zachodni, który chcę rozumieć jako poszerzoną przestrzeń europejską. Wpływ ten ujawnia się w sferze kultury, będącej między innymi zasobem i nośnikiem mitu, a więc w kulturze symbolicznej.

Istotne jest również to, iż – paradoksalnie – utrwalanie owego wpływu kultury centrum europejskiego za pomocą ekspansji audiowizualnych następuje za pomocą mediów amerykańskich, szerzej zaś – za sprawą językowej dominacji anglofonii.

Europeizację kultury zachodniej ujmuję również w aspekcie relacji między zagadnieniami z proponowanego przeze mnie modelu teoretycznego. Europeizacja kultury jest więc procesem związanym z relacją pomiędzy kulturą symboliczną centrum euro-

¹⁷ Patrz: Rafał Riedel, *Podjęcia i teorie w badaniach nad europeizacją*, w: *Europeizacja – mechanizmy, wymiary, efekty*, (red.) Anna Pacześniak, Rafał Riedel, op. cit., s. 38-57.

pejskiego i innymi – z tej perspektywy peryferyjnymi wobec niej – kulturami symbolicznymi. Zachodzenie relacji tej, dodać trzeba, zawarte jest i odbywa się w obrębie kultury symbolicznej Zachodu.

Mimo dostępnej literatury o europeizacji i z drugiej strony, literatury o mediewalizmie, prawdopodobnie dopiero w niniejszej książce i dla potrzeb bieżącej analizy proces europeizacji zoperacjonalizowany został w postaci mediewalizmu, a w jego obrębie – arturianizmu. Arturianizm w jeszcze większym stopniu niż mediewalizm jest zjawiskiem transnarodowym i transkulturowym, charakterystycznym dla Europy i świata zachodniego. Mechanizmy i formy europeizacji kultury zachodniej egzemplifikowane są przez tradycję arturiańską obecną w wielu europejskich kulturach i podlegającą nadal dyfuzji w obrębie kultury zachodniej. Właśnie na przykładzie tradycji arturiańskiej przedstawiam mechanizmy i formy europeizacji kultury, ograniczając pole badawcze do świata zachodniego.

Zaproponowawszy powyżej własne rozumienie europeizacji chcę bardziej szczegółowo przybliżyć zawartość tego pojęcia na tle jego funkcjonowania w literaturze z zakresu różnych dyscyplin. Choć termin europeizacja służy różnym autorom do określania procesów z różnych obszarów rzeczywistości społecznej, politycznej, gospodarczej i znacznie rzadziej kulturowej, to jego stosowanie jest częste zwłaszcza w obrębie studiów europejskich i studiów na Unię Europejską. Dyscypliny zwane „studiami europejskimi” (*European studies*) i „studiami nad Unię Europejską” (*EU studies*) nie są tożsame. Niespójny dorobek teoretyczny obu tych dyscyplin uprawnia do samodzielnego zdefiniowania terminu europeizacji. Punktem wyjścia rozważań są różnice między stosunkami międzynarodowymi a studiami nad UE i studiami europejskimi, którym poświęcona jest analiza Alexa Warleigha¹⁸, a w dalszej kolejności obszary zainteresowania studiów europejskich i studiów nad Unię Europejską powiązane z zaproponowanym przeze mnie rozumieniem europeizacji.

Studia europejskie mają konotację bardziej humanistyczną niż osadzoną w dziedzinie nauk społecznych czy ekonomicznych. Z kolei studia nad UE, których reprezentanci postrzegają Europę w kontekście systemu globalnego, Warleigh określa jako następstwo studiów europejskich. Studia nad UE nie koncentrują się wyłącznie na jednej dziedzinie, ale sięgają do zagadnień z zakresów historii, tożsamości, polityki, prawa, ekonomii, socjologii i antropologii. Badacze prowadzący studia nad Unię Europejską czynią je więc dyscypliną wszechstronną, co może zresztą być właśnie wyni-

¹⁸ Alex Warleigh, *Learning from Europe? EU Studies and the Re-thinking of "International Relations"*, "European Journal of International Relations" 2006, Vol. 12, No. 1.

kiem ich genezy tkwiącej w obrębie studiów europejskich. Podczas gdy studia nad UE były konsekwentnie interdyscyplinarne, naukowcy zajmujący się stosunkami międzynarodowymi – jak pisze Warleigh o trzeciej z analizowanych przez siebie dyscyplin – postrzegają swoją dziedzinę jako osobną gałąź nauk politycznych.

Warleigh stwierdza, że narracyjna historia studiów nad UE nie przystaje do stosunków międzynarodowych ze względu na epistemologiczne różnice między tymi dwoma obszarami studiów. Dominujący w nauce o stosunkach międzynarodowych paradygmat jest bardziej teoretyczny niż empiryczny. Natomiast studia nad UE skutkują najczęściej twierdzeniami średniego zasięgu, tworzonymi raczej indukcyjnie niż dedukcyjnie. Zawężanie pola badawczego stosunków międzynarodowych ma być jednak wynikiem dominacji jednej orientacji intelektualnej w obrębie tej dziedziny, a nie wskaźnikiem realnych ograniczeń stosunków międzynarodowych. Ograniczenia w analizie międzynarodowych i ponadnarodowych procesów, które wynikać mają z braku interdyscyplinarności, prowadzą w konkluzji właśnie do postulatu interdyscyplinarności.

Warleigh przywołuje obserwację, że to, co krajowe i międzynarodowe, nie może być rozdzielone jako przedmiot analiz, bo istnieje wzajemny wpływ między obiema sferami. Niemniej, w jego własnym oglądzie, stosunki międzynarodowe są polem rozważań koncentrujących się na interakcjach międzypaństwowych, ale też – szerzej – na transakcjach ponadgranicznych. Obejmują zatem studia nad formalnymi i nieformalnymi praktykami, procesami i aktorami, zarówno państwowymi, jak i pozapaństwowymi.

Tego typu spostrzeżenie może być interesujące dla analiz europejskiej kultury i europeizacji kultury zachodniej, gdzie współwystępują właśnie brak formalizacji i transgraniczność. W przypadku tematyki arturiańskiej, ze względu na dynamikę zjawisk trudniej o wyodrębnienie elementów charakterystycznych wyłącznie dla poziomu narodowego bądź wyłącznie ponadnarodowego. Uprawnione wydaje się więc sięgnięcie również do literatury o europeizacji publikowanej przez badaczy i intelektualistów zajmujących się stosunkami międzynarodowymi.

Europeizacja definiowana w oderwaniu od Unii Europejskiej nie daje podstaw do zupełnego pominięcia w rozważaniach UE, stanowiącej wszak silny czynnik regulujący rzeczywistość społeczną. Błędem jest, według Warleigha, uznanie, że organizacja może być międzyrządowa bądź ponadnarodowa. Jak powiada, to właśnie z powodu uświadomienia sobie przez badaczy przemieszania i niemożności rozdzielenia państw członkowskich od Unii zrodziła się potrzeba stosowania w analizach terminu „europeizacja”. Jednym z najważniejszych aspektów europeizacji ma być zdaniem Warleigha nakładanie warunków na państwa trzecie.

W szerszej perspektywie przywoływane przez Warleigha ujęcie europeizacji odnosi się do wpływu integracji kontynentu na państwa członkowskie UE i na państwa znajdujące się na unijnej orbicie: państwa włączone do wspólnego rynku oraz państwa kandydackie UE. Tak zarysowane pole europeizacji może być przydatne przy próbach analizowania wspólnej europejskiej kultury o tyle, o ile choć częściowo zasadny i akceptowalny wydaje się pomysł swoistego dorobku kulturowego Europy, który społeczeństwa aspirujące do wspólnoty akceptują jako specyficzny warunek integracji.

Warto zwrócić uwagę na istnienie takiego warunku w koncepcji *acquis historique* Fabrice'a Larata¹⁹, wedle której akceptowany ma być głównie dorobek historyczny europejskiej wspólnoty, nazwany przez niego w drodze trawestacji terminu *acquis communautaire* terminem *acquis historique communautaire*. Warunek ów sprowadza się, znacznie upraszczając wywód Larata, do zaakceptowania wspólnej wizji historii przez Europejczyków.

W myśl rozważań Warleigha w dyskusji pojęcia europeizacji nie może zabraknąć miejsca dla obserwacji, że to, co krajowe, wraz z tym, co międzynarodowe, stanowi współcześnie dwa przeplatające się porządki. Pojęcie europeizacji wpisuje się w owo przemieszanie porządków i zawiera w sobie kryterium określane w anglojęzycznej literaturze przedmiotu jako *conditionality*, co można rozumieć jako nakładanie warunków. Czasem warunki te są warunkami koniecznymi, jak związane z akcesją zaakceptowanie porządku prawnego przyjętego uprzednio przez państwa i społeczeństwa dołączające do europejskiej wspólnoty. Nieraz jednak są to warunki niewypowiedziane, jak domyślna akceptacja określonej interpretacji historii, zawartej w preambułach traktatów. Nigdzie nie stawia się natomiast warunku akceptacji określonych zasobów kultury symbolicznej.

Nie ma więc oczywiście wymogu – owego warunku – akceptacji treści mitycznych. Mimo to również w rozważaniach nad europeizacją kultury symbolicznej warto mieć na uwadze podstawę tej analogii: zawarty w analizie Warleigha aspekt nakładania warunków w procesie europeizacji państwa i prawa. Studia nad UE prowadzą, zdaniem Warleigha, do uznania, że struktury i procesy międzyrządowe mogą przynieść efekty ponadnarodowe. Wpływ ten może być widoczny nawet wówczas, gdy nie ma na poziomie ponadnarodowym mechanizmu katalizującego doprowadzenie do ponadnarodowego efektu. To twierdzenie może mieć implikacje dla stosowania terminu „europeizacja” w badaniach kultury.

¹⁹ Fabrice Larat, *Present-ing the Past: Political Narratives on European History and the Justification of EU Integration*, op. cit., s. 287-289.

Powyższe stwierdzenia Warleigha zestawić warto z oddolnie trwającymi arturiańskimi wątkami w kulturze zachodniej. Przede wszystkim jednak warto mieć je w pamięci, rozważając obecność w politycznym dyskursie UE wątków karolińskich. Treści te są odgórne, podejmowane na poziomie niemal właśnie międzyrządowym, a ich nadawcy w zasadzie oczekują akceptacji od społeczeństw Unii Europejskiej.

Zgodnie więc z rozróżnieniem proponowanym w stosowanym tu modelu teoretycznym, publiczna obecność wątków karolińskich bliższa jest tak zwanemu „euro-medievalizmowi”, sugerowaniu pewnych treści przez elity władzy, niż tak zwanemu *acquis mythologique*, które jest zestawem pozostających w syntezie treści ze sfery mitu faktycznie akceptowanych społecznie i kulturowo w toku oddolnego procesu konstituowania się wspólnej europejskiej kultury.

W rozwinięciu refleksji Warleigha zauważam zatem, że będący wyrazem europeizacji *acquis mythologique* uwypukla, w odróżnieniu od euromedievalizmu, składające się często na kulturę zjawiska oddolne. Europeizacja dotyczyć zaś może społeczeństw i ich zbiorowych wyobrażeń, a nie tylko państw i ich systemów prawno-ekonomicznych.

W podsumowaniu nakreślonych i rozwiniętych powyżej spostrzeżeń Warleigha na temat europeizacji w kontekście studiów europejskich oraz studiów nad Unią Europejską zauważyć trzeba, że oba te konteksty mają zastosowanie w proponowanym modelu europeizacji kultury. Model ilustrowany jest nawiązaniem do europejskiego średniowiecza – z jednej strony zarówno takimi jak treści wpisujące się w tradycję arturiańską, a z drugiej treściami wpasowującymi się w „wytwarzaną” tradycję karolińską.

Poza aspektem warunku, czyli *conditionality*, europeizacja ma dwa jeszcze kluczowe aspekty: terytorialny i przedmiotowy. Terytorialny przejaw europeizacji idzie w parze z aspektem przedmiotowym, ale właśnie z uwagi na różne przedmioty, a nie na różną terytorialność europeizacji, tworzone są różne definicje tego procesu. Jak wiadomo, pojęcie europeizacji nie jest w studiach europejskich ani w studiach nad UE jednoznaczne. Z perspektywy europeizacji kultury istotne są natomiast pewne wzorce posługiwania się tym pojęciem, które wskazują na zagadnienia badawcze dobrze rokujące pod względem możliwości uzyskania wyników wnoszących nową wiedzę lub nową ramę interpretacyjną. Wzorce te znaleźć można w oparciu o dostępne przeglądy posługiwania się terminem europeizacja, jeden opublikowany przez Kevina Featherstone’a

i Claudio Radaelli'ego²⁰, a drugi, poprzedzający i nieco mniej systematyczny, autorstwa Johana Olsena²¹.

Jak zauważają Featherstone i Radaelli, artykuły naukowe posługujące się pojęciem europeizacji, opublikowane w latach 1981-2000, można zaklasyfikować ze względu na podejmowane w nich zagadnienia do pięciu kategorii. I tak najliczniejszą grupę artykułów stanowią te, które ujmują europeizację jako związaną z polityką i procesem politycznym (33,3%). Drugą kategorią są artykuły traktujące europeizację jako koncentrującą się wokół stosunków międzynarodowych (16,7%). W trzecim znaczeniu europeizacja wiąże się z dyfuzją kulturową (12,5% artykułów). Kolejne hasła związane z europeizacją wskazują na władze regionalne i lokalne, czyli subnarodowe bądź podnarodowe (11,1%), rząd centralny i organizacje pozarządowe (obie kategorie po 8,3%), a także proces historyczny (5,6%) i partie polityczne (4,2%)²². Tak pojęte punkty ciężkości poszczególnych definicji europeizacji pozwalają zatem na wybór bądź zsyntetyzowanie tych kontekstów i samodzielne opracowanie rozumienia pojęcia europeizacji, pozostawiając w zasadzie tylko jedno kryterium: w każdym wypadku europeizacja bezsprzecznie i choćby pośrednio związana być musi z Europą.

Johan P. Olsen wyróżnia inne pięć znaczeń terminu europeizacja. Po pierwsze, mają to być zmiany w zewnętrznych granicach terytorialnych UE. Każdorazowe rozszerzenie Unii Europejskiej o nowe państwa członkowskie jest terytorialnym poszerzeniem UE, a zatem przejawem europeizacji. W drugim znaczeniu europeizacja ma stanowić rozwój instytucji rządzenia na poziomie europejskim. Budowanie centrum zdolnego do kolektywnego podejmowania decyzji, tworzenie wspólnego porządku normatywnego to zatem europeizacja w tym sensie. Trzeci sens to centralna, odgórna, penetracja narodowych i regionalnych lub lokalnych (pod-narodowych) systemów rządzenia. Europeizacja będzie tu oznaczać podział kompetencji między różne szczeble, wypracowywanie równowagi między centrum a lokalną autonomią w zakresie kompetencji, adaptację elementów do wspólnego systemu²³.

Kolejne znaczenie europeizacji zakłada eksport typowych dla Europy form organizacji politycznej i rządzenia poza granice UE, która to definicja dotyczy odnajdywania

²⁰ Kevin Featherstone, Claudio M. Radaelli, *In the Name of 'Europe'*, w: *The Politics of Europeanization*, (eds.) Kevin Featherstone, Claudio M. Radaelli, Oxford 2003: Oxford University Press.

²¹ Johan P. Olsen, *The Many Faces of Europeanization*, ARENA Working Paper 02/2002, tekst dostępny na stronie internetowej o adresie: http://www.sv.uio.no/arena/english/research/publications/arena-publications/workingpapers/working-papers2002/wp02_2.htm.

²² Kevin Featherstone, Claudio M. Radaelli, *In the Name of 'Europe'*, w: *The Politics of Europeanization*, (eds.) Kevin Featherstone, Claudio M. Radaelli, op. cit., s. 6.

²³ Johan P. Olsen, *The Many Faces of Europeanization*, op. cit.

miejsca Europy w światowym porządku. Według tego rozumienia o europeizacji można mówić wtedy, gdy następuje dyfuzja, której centrum jest Europa. W tak definiowanym procesie europeizacji bilans wymiany z zagranicą różnego typu dóbr jest korzystny dla Europy, zaś rozwiązania europejskie są bardziej wpływowe na forum światowym. W piątym, ostatnim przywołanym przez Olsena znaczeniu, europeizacja to projekt polityczny, którego celem jest zjednoczona i politycznie silniejsza Europa²⁴. Europeizacja rozumiana jako projekt polityczny wiąże się oczywiście z pozostałymi czterema proponowanymi przez Olsena znaczeniami tego pojęcia, przy czym, jak twierdzi, korelacja między nimi a politycznie silniejszą Europą wcale nie musi być pozytywna.

Powyższe zdefiniowanie pola znaczeniowego europeizacji ze względu na przedmiot, dokonane według dwóch tylko ujęć – Featherstone’a i Radaelli’ego oraz Olsena – daje aż czterdzieści możliwych obszarów, w których poszukiwać można przejawów europeizacji. Nie zawsze będzie to eksploracja sensowna, ale każdorazowo uprawniona przez dotychczasowe użycia omawianego terminu.

Aby unaocznić potencjalną rozległość i wieloznaczność obecnego w literaturze pojęcia europeizacji, w tabeli 3 spośród czterdziestu potencjalnie możliwych do zbadania segmentów europeizacji, zaznaczone zostały dwadzieścia cztery przecięcia definicji prezentowanych powyżej podejść do europeizacji według pracy Featherstone’a i Radaelli’ego (w wierszach) z podejściami prezentowanymi w pracy Olsena (w kolumnach). Zaciemnione dwadzieścia cztery przecięcia są z perspektywy europeizacji kultury symbolicznej Zachodu prawdopodobnie najlepiej rokującymi kryteriami definicyjnymi, choć kwestię tę pozostawiam otwartą do dyskusji.

Zestawienie to, przygotowane na podstawie dwóch szerokich przeglądów użycie pojęcia europeizacji, uwidacznia większy nacisk autorów – najchętniej posługujących się pojęciem europeizacji w zestawieniu głównie z procesem integracji europejskiej – kładziony na zagadnienia prawne, ekonomiczne i polityczne niż na zagadnienia kulturowe. Pojęcie europeizacji jest używane najczęściej w znaczeniu wpływu wywieranego przez część Europy zaawansowaną w procesie integracji europejskiej na państwa aspirujące do Europy zintegrowanej. Porządek prawny i ekonomiczny państw kandydackich musi zostać dostosowany do wspólnotowego, i w tym sensie musi zostać zeuropeizowany. Gdyby chcieć uogólnić te pojęcia europeizacji, należałoby powiedzieć o upowszechnieniu norm, a w odniesieniu do czasów współczesnych zwłaszcza norm wymienionych w dorobku prawnym Wspólnoty, czyli *acquis communautaire*. To do tego

²⁴ Ibidem.

pojęcia nawiązuje koncepcja *acquis historique communautaire*, sugerująca na podstawie tekstów prawno-normatywnych możliwość jednolitego interpretowania historii.

Tabela 3. Zestawienie kryteriów definicyjnych europeizacji według prac Featherstone'a i Radaelli'ego oraz Olsena. Zaciemnione komórki tabeli oznaczają obszary uznane w drodze refleksji teoretycznej za warte szczególnej uwagi

	Zmiany w zewnętrznych granicach terytorialnych Unii Europejskiej	Rozwój instytucji rządzenia	Centralna penetracja narodowych oraz regionalnych i lokalnych systemów rządzenia	Eksport typowych dla Europy form organizacji politycznej i rządzenia poza granice UE	Projekt polityczny w celu zjednoczenia i stworzenia politycznie silniejszej Europy
Polityka i proces polityczny					
Stosunki międzynarodowe					
Dyfuzja kulturowa					
Władze regionalne i lokalne					
Rząd centralny					
Organizacje pozarządowe					
Proces historyczny					
Partie polityczne					

Źródło: opracowanie własne. Termin „regionalne i lokalne” odnosi się do obecnego w oryginalnych pracach terminu *subnational*.

Także sygnalizowana już koncepcja *acquis mythologique* odnosi się do szeroko rozumianego systemu aksjonormatywnego. W obrębie kultury symbolicznej i szeroko rozumianej pamięci – nie tyle historycznej, co mitycznej – również upowszechniają się pewne normy. Internalizacja wspomnianych norm wydaje się związana z umacnianiem się europejskiej tożsamości. Gdy mowa o systemie aksjonormatywnym, siłą rzeczy następuje wskazanie nie tylko na normy, ale także na wartości. W odniesieniu do ist-

nienia wspólnych europejskich wartości emanujących z kultury symbolicznej wątpliwości jest mniej niż w odniesieniu do norm, ale też stanowią one zakres zbyt szeroki, by móc uznawać je same w sobie za wyraz europeizacji. Tak czy inaczej, miejsce zagadnień związanych z europeizacją tkwi w zestawieniu z systemem aksjornormatywnym, i to nawet wtedy, gdy rozważa się europeizację w ekonomii i w prawie, a nie w kulturze symbolicznej.

Zestawienie zaprezentowane w tabeli 3 wskazuje również, iż pojęcie europeizacji w odniesieniu do współczesnej Europy występuje przede wszystkim w dwóch kontekstach.

O europeizacji mówi się po pierwsze jako o zaangażowaniu w proces integracji europejskiej w dziedzinie państwa, prawa, ekonomii i, rzadziej, kultury. W tym sensie europeizacja odnosi się do dostosowywania wspomnianych dziedzin w krajach negocjujących przystąpienie do Unii Europejskiej do tych obowiązujących państwa członkowskie. Zdaniem niektórych autorów jest to proces analogiczny względem procesu historycznego, który doprowadził do powstania jedności europejskiej w średniowieczu – o czym szerzej piszą mediewiści tacy jak Christopher Dawson²⁵ i Robert Bartlett²⁶. W procesie europeizacji państwa kandydujące do UE przyjmują między innymi *acquis communautaire*, wspólny dorobek prawny.

Drugim, mniej powszechnym znaczeniem europeizacji, jest dyfuzja europejskich systemów państwowych, prawa i kultury poza kontynent, do krajów pozaeuropejskich.

Oba te znaczenia słowa europeizacja można, jak już zostało wspomniane, przyporządkować nie tylko do zagadnień prawnych i ekonomicznych, ale także do kwestii kultury. Można mówić zatem o europeizacji kultury jako o przenikaniu do kultury pan-europejskiej elementów z kultur poszczególnych społeczeństw i o szerszym akceptowaniu tych elementów. Akceptacji owej dokonują zarówno już zeuropeizowane społeczeństwa, jak i społeczeństwa aspirujące do integracji europejskiej, czyli europeizujące się, bądź europeizowane, a w każdym razie decydujące się spełnić warunki akcesji na gruncie prawno-ekonomicznym. Lecz również mówić można o europeizacji kultury jako o analogicznym w znacznej mierze wpływie kultury europejskiej na inne kultury, zwłaszcza zaś te pozostające w zbiorowości określanej powszechnie mianem Zachodu.

Skoro do sfery kultury można stosować zarówno pojęcie europeizacji w sensie wewnątrz europejskim, jak i pojęcie europeizacji w rozumieniu wpływu wywieranego

²⁵ Christopher Dawson, *Tworzenie się Europy*, Warszawa 2000: Instytut Wydawniczy „Pax”.

²⁶ Robert Bartlett, *The Making of Europe. Conquest, Colonization, and Cultural Change, 950-1350*, Princeton 1993: Princeton University Press.

na zakorzenioną w kulturze europejskiej rzeczywistość poza Europą, pojawia się pytanie o zestawienie europeizacji z amerykańizacją. Kwestią wartą przywołania przy dyskusji europeizacji kultury jest relacja europeizacji kultury wobec amerykańizacji kultury.

Przede wszystkim nasuwa się pytanie: na ile współczesna europeizacja kultury po drugiej wojnie światowej jest zjawiskiem zbieżnym z amerykańizacją kultury? Utartym twierdzeniem jest uznawanie Stanów Zjednoczonych za wpływowe mocarstwo także w sferze kultury. Charles William Maynes przedstawia tezę o kulturowej hegemonii Stanów Zjednoczonych, zwłaszcza w sferze kinematografii, jako silniejszej od amerykańskiej hegemonii politycznej²⁷. Wskazuje na masową popularność północnoamerykańskiej kultury i na przeciwstawianie się tej dominacji przez elity krajów, których społeczeństwa eksponowane są na amerykańskie treści, zwłaszcza zaś – można sądzić, bo Maynes terminu tego nie stosuje – treści z zakresu kultury popularnej.

Obraz ten jest jednak bardziej skomplikowany. Robert Donovan pisze o „euro-amerykańskiej tradycji” i „Euro-Amerykanach”, w odróżnieniu od Amerykanów „Afro-” i „Latyno-”, sugerując wspólny wymiar kultury europejskiej i kultury „białej Ameryki”²⁸.

Rafał Degiel stwierdza, że popularność amerykańskiej kultury popularnej w Europie świadczy o potrzebie, którą kultura ta zaspokaja, konkludując: „Ciągłe zapominamy, że kultura amerykańska jest odmianą kultury europejskiej, tworzoną w oparciu o wzór tradycji europejskiej i często przy aktywnym udziale Europejczyków”²⁹.

Johan P. Olsen zauważa, że o europeizacji mówi się – podobnie jak o amerykańizacji – szczególnie wówczas, gdy prawdopodobne jest przesunięcie relacji dominacji³⁰. Wola oraz zdolność rzucenia wyzwania przyjętej amerykańskiej hegemonii i przywrócenia Europie bardziej centralnej roli na światowej scenie, to zdaniem Olsena prawdopodobne powody, dla których w sferze języka wzrasta używanie słowa „europeizacja”. Stąd konieczność zainteresowania się również aspektem wpływu procesu europejskiej integracji na pozycję Europy w świecie. Z analogii między pojęciami europeizacji i amerykańizacji wynika skłonność Olsena do traktowania integracji europejskiej jako nie unikalnej i nie swoistej, czyli – wbrew częstemu twierdzeniu – nie *sui generis*. Dynamika europejska, jak pisze Olsen, jest porównywalna z dynamiką innych systemów rządzenia. Można z tą tezą polemizować, jednak z punktu widzenia skupionego na

²⁷ Charles William Maynes, *The Perils of (and for) an Imperial America*, „Foreign Policy” 1998, Vol. 111, s. 36-48.

²⁸ Robert Donovan, *E pluribus unum*, „Polis. Pismo o sztuce życia publicznego” 1996, nr 17-18, s. 44-49.

²⁹ Rafał Degiel, *Qui pro quo amerykańizacji*, „Polis. Pismo o sztuce życia publicznego” 1996, nr 17-18, s. 106.

³⁰ Johan P. Olsen, *The Many Faces of Europeanization*, op. cit.

europeizacji sfery kultury i aplikowania pojęcia europeizacji do tej sfery – jako kulturowej integracji kontynentu – nie jest to niezbędne.

Każdorazowo mechanizmem europeizacji kultury jest dyfuzja określonych treści kulturowych, jak na przykład mitu arturiańskiego, dokonująca się w różnym stopniu za pomocą różnych środków. Wśród tych środków rozróżnić warto, jako pochodzące z różnych porządków logicznych, język angielski czy francuski oraz tekstowe i audiowizualne media, jak na przykład druk, film czy Internet. W tak szeroko rozumianej kategorii mechanizmów europeizacji mieścić mogą się zatem z jednej strony ideologie, a z drugiej strony treści środków przekazu.

Również każdorazowy odbiór treści odwołującej się do tematyki arturiańskiej rozumieć należy jako przejaw europeizacji dokonującej się przy pomocy rzeczonych mechanizmów. Tym samym, w świetle zestawienia i nawet sporu o europeizację oraz amerykanizację kultury, jedyną chyba kwestią podważającą stosowalność pojęcia europeizacji do treści kulturowych, może być bilans wymiany treści produkowanych w Europie. Bilans ten jest niekorzystny dla Europy i w zamierzeniu chroniony przez politykę Unii Europejskiej, choć z uwagi na nieformalny obieg treści w internetowych nowych mediach i decentralizację nowych mediów skuteczność tej ochrony dokonywać może się w stopniu coraz mniejszym.

Jednak argument o amerykanizacji mierzonej bilansem treści jest w większym stopniu argumentem ekonomicznym niż kulturowym. Gdy oddzielić samo medium od treści przekazywanych za jego pomocą, to rzeczywiście europeizacja zapewne nie dokonuje się w sferze globalnej – a nawet w sferze wewnątrz europejskiej – w zakresie tak zwanej konsumpcji zawartości europejskich mediów. Ową konsumpcję mierzy się bowiem zasobem treści odebranych przez adresatów. Filmy produkowane w Stanach Zjednoczonych przeważają na światowym rynku produkcji kulturalnej i jej odbioru. Jednocześnie wszakże nie można pominąć argumentu o kulturze amerykańskiej jako odmianie kultury europejskiej, tworzonej w oparciu o wzory tradycji europejskiej. Brakuje analiz treści i dyskursu, które w znacznej części amerykańskich filmów mogłyby wykazać zbieżność zawartości z europejskością.

Przekazywane przez amerykańskie filmy, tekstowe czy audiowizualne zawartości mediów, coraz częściej w literaturze określane szerokim anglojęzycznym pojęciem *content*, są europejskie, a więc właśnie zeuropeizowane. Tak jest na przykład w przeważającej liczbie przypadków wtedy, gdy filmy poruszają tematykę średniowieczną albo odwołują się do średniowiecza, każdorazowo wówczas prezentując treści europejskie. O ile więc amerykanizacja dokonuje się wtedy w sferze mediów, to transmitowane za

pomocą takiego medium treści mityczne, wymagające do ich przyswojenia posługiwania się przez odbiorców określoną logiką, jak i szerzej niż mit pojmowane treści symboliczne, okazują się właśnie europejskie.

To rozróżnienie na medium i *content* pozwala bronić tezy o europeizacji. Nawiązawszy już do treści poruszających tematykę średniowieczną albo odwołujących się do średniowiecza, warto nadmienić, że zgodne z założeniem o niesprzeczności europejskości i amerykańskości jest to, iż na poziomie akademickim, jak pisze Frits van Oostrom, amerykańskie studia średniowieczne kultywowane są częstokroć w sposób bardziej europejski aniżeli w Europie³¹. Relacja między amerykańską a europejską kulturą wydaje się więc synergiczna, a w każdym razie europeizacja nie jest po prostu zaprzeczeniem amerykańskiej.

Mówiąc o amerykańskiej i europejskiej pamięta trzeba również o jednym z ilustracyjnych mechanizmów europeizacji, a następnie również amerykańskiej, mianowicie właśnie języku angielskim. Stanowi on bowiem zarówno czynnik europeizacji, jak i ilustrację europeizacji. Współcześnie proces europeizacji w znacznej mierze dokonuje się przy zastosowaniu języka angielskiego, a jednocześnie właściwe jest określenie upowszechnienia języka angielskiego mianem europeizacji.

Pozornie sprawa jest kłopotliwa i należy wyjść raczej od pytania, na ile anglofonia i anglicyzacja mogą ilustrować proces europeizacji. Jest oczywiście anglicyzacja formą europeizacji w sensie wielowiekowej dyfuzji elementu europejskiego dokonującej się w obrębie kontynentu europejskiego, a także na terytoria pozaeuropejskie, pozostające w obrębie Zachodu. Celowo w opisie tym pomijam ramy czasowe dyfuzji języka angielskiego, bo ważny czynnik anglicyzacji stanowiła i stanowi międzynarodowa ekspansja polityczna i gospodarcza Stanów Zjednoczonych. W myśl podziału na treść i medium proponuję zachować dla tego typu ekspansji miano europeizacji, gdy chodzi o specyficzną treść przywoływaną każdorazowym użyciem angielskiego sformułowania. Niekoniecznie zaś europeizacji upatrywać można w użyciu po prostu języka jako medium. Wówczas może to być bowiem przejaw europeizacji w sferze treści symbolicznych, ale równie dobrze i amerykańskiej w sferze tych treści, przy czym nie można pominąć oczywiście też użycie języka angielskiego pozostających zupełnie poza omawianymi procesami.

Problem europeizacji wobec amerykańskiej rozwiązany jest w jakimś stopniu przez rozumienie kultury zachodniej jako kultury euro-amerykańskiej, gdzie nie wyróżnia się

³¹ Frits van Oostrom, *Spatial Struggles: Medieval Studies between Nationalism and Globalization*, "Journal of English and Germanic Philology" 2006, Vol. 105, No. 1, s. 5-24.

Europy i Ameryki Północnej pod względem innym niż terytorialny, geograficzny. Uogólnienie takie jest uprawnione, skoro zarówno amerykanizacja jak europeizacja przynależy do nadrzędnej kategorii westernizacji i jest nią w każdym chyba przypadku. Wartość informacyjna pojęcia westernizacji jest jednak mniejsza niż pojęcia europeizacji, bo właśnie choćby relacji między europeizacją a amerykanizacją opisać się z użyciem terminu westernizacja raczej nie da. Stanowi to argument za posługiwaniem się pojęciem europeizacji jako adekwatnym do opisu określonego, unikalnego procesu związanego z kulturą symboliczną Zachodu.

Kulturowa integracja kontynentu europejskiego zachodząca w sferze form symbolicznych oraz szerzej widziana integracja kultury symbolicznej Zachodu są sposobem pojmowania europeizacji wymagającym bardziej szczegółowego scharakteryzowania. Zasadne wydaje się wyodrębnienie z definicji europeizacji jako kulturowej integracji kontynentu trzech głównych składowych oraz odpowiedzenie na pytanie, co w tym zestawieniu znaczą „kulturowa”, „integracja” i „kontynent”.

Obiektem kulturowej integracji jest kontynent europejski, toteż słuszne jest rozpoczęcie tej dyskusji od zagadnień z nim właśnie związanych. Jak spostrzeża Johan Olsen³², powstawanie definicji ograniczających europeizację do kontynentu europejskiego jest zjawiskiem dwudziestowiecznym. Historycznie bowiem europeizację rozumiano jako „rozprzestrzenianie się poza terytorium europejskie form życia i produkcji, zwyczajów jedzenia i picia, religii, języka, zasad politycznych, instytucji i tożsamości typowych dla Europy, a nieznanych w pozostałej części świata”³³.

Przykładem europeizacji jest zatem przyjęcie w skali globalnej systemu państw terytorialnych. Również model państwa narodowego, niejako wyeksportowany z Europy w świat, może być przykładem takiego właśnie znaczenia pojęcia europeizacji. Europeizacja w tym potocznym już dziś sensie, przywołanym za Olsenem, dokonywać się mogła oczywiście wyłącznie od momentu rozpoczęcia w XV wieku podboju kolonialnego przez niektóre państwa europejskie.

Obecnie rzadziej niż kiedyś mówi się o europeizacji jako o europejskim wpływie na świat. Każdorazowo jednak gdy to, co paneuropejskie, staje się uniwersalne, mówić można o dokonywaniu się europeizacji w sensie dyfuzji poza kontynent. Dziś jest to sens dość oczywisty, choć zarazem przywoływany rzadziej niż znaczenie europeizacji jako procesu zamkniętego w obrębie kontynentu europejskiego.

³² Johan P. Olsen, *The Many Faces of Europeanization*, op. cit.

³³ Ibidem, tłumaczenie tego i innych tekstów niemających polskich wydań – autora.

Tym łatwiej wybierać jako wskaźnik europeizacji przykłady tych rysów kulturowych i większych kulturowych kompleksów „eksportowanych” poza Europę, które związane są ze średniowieczem. Średniowiecze było bowiem paneuropejskie. Tym samym atrakcyjność poza Europą pewnych jego rysów, takich jak tradycja rycerska, ilustruje właśnie proces europeizacji: stawania się uniwersalnym tego, co paneuropejskie, a wcześniej lokalne. Z tego punktu widzenia zasadny jest przykład arturianizmu, zjawiska nie ograniczonego do narodowego kontekstu brytyjskiego i do anglicyzacji, ale obrazującego stawanie się uniwersalnym tego, co wcześniej stało się europejskim.

Jednak nie można przyjąć za Olsenem ram czasowych europeizacji zaczynających się w XV stuleciu, owej historycznej definicji europeizacji jako „rozprzestrzeniania się poza europejskie terytorium”. Przeciwnie, należy od razu zasygnalizować niedostrzeżenie przez używających jej w tym znaczeniu, iż dyfuzja wspomnianych elementów dokonywała się również w obrębie kontynentu europejskiego, i to zarówno przed ich eksportem poza Europę, jak i równoległe z nim. Imperialna przeszłość Europy z okresu przed wielkimi odkryciami geograficznymi i przedkolonialnego oraz ówczesne wzajemne wpływy między europejskim centrum i europejskimi peryferiami o bilansie dodatnim dla centrum stanowiły również przejaw europeizacji. Tyle że najczęściej przejawów europeizacji w ten sposób nie nazywano ani wówczas, ani nie określa się ich tym terminem często nawet obecnie.

Można zatem powiedzieć, że historycznie europeizacja w sensie procesu ograniczonego terytorialnie do Europy dokonywała się wraz ze wszelką wymianą kulturową, w ramach antycznych i średniowiecznych form imperialnych, a także – co już jest zgodne z myślą Olsena – w okresie późniejszym niż średniowiecze. Takim przejawem europeizacji może być najpierw rozprzestrzenienie się łaciny, a następnie francuszczyzny z centrum imperialnego do peryferii, a wraz z nimi idei wyrażanych w danym języku.

Umieszczając tu odwołania do modelu centro-peryferyjnego, sięgam do kategorii obecnych w refleksji nad stosunkami międzynarodowymi przynajmniej od upowszechnienia się myśli Immanuela Wallersteina³⁴ i jego interpretatorów, takich jak Janet Abu-Lughod³⁵, choć korzystam raczej z potocznego rozumienia pojęć, oderwanego od tej tradycji intelektualnej. Owym centrum już z samej definicji europeizacji

³⁴ Immanuel Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, op. cit., s. 26-27.

³⁵ Janet L. Abu-Lughod, *Before European hegemony. The World System A.D. 1250-1350*, New York – Oxford 1989: Oxford University Press, s. 3-32.

kultury jest kontynent europejski, przez większość autorów widziany zwłaszcza jako zachodnia Europa, co stanowi oczywiście obraz uproszczony.

Koncentracja na kontynencie europejskim podkreśla terytorialny aspekt europeizacji. Warto przede wszystkim zauważyć – nie mając ambicji dokonania syntezy wobec zbieżnych, lecz niepokrywających się kategoryzacji zastosowań tego terminu – że niezależnie od rozpatrywanego wariantu przeważająca grupa sposobów stosowania pojęcia europeizacji to rozumienie jej jako procesu ograniczonego terytorialnie do Europy. Mówi się nawet o europeizacji Europy³⁶, świadomie ograniczając wybieganie myślą poza Europę, różnie zresztą definiowaną.

Druga grupa użyć wyodrębnia europeizację właśnie jako eksport bądź dyfuzję określonych treści poza terytorium Europy, przy czym treści te mogą wywodzić się z różnych porządków. Najczęściej pochodzą w postaci norm, z porządku prawnego bądź obyczajowego, ale też z szerszej rozumianego zakresu kultury. Wówczas przedmiotem takiego eksportu są na przykład idee³⁷.

Opowiadam się za stosowaniem pojęcia europeizacji próbującym połączyć oba sensory. Nie do pominięcia jest bowiem średniowieczna europeizacja Europy, odzwierciedlana przecież współcześnie w medievalizmie. Na gruncie mediewistyki skonceptualizowano już europeizację, co uprawnia do rozumienia tego procesu jako wielowekowej kulturowej integracji kontynentu. Z kolei przesuając się do drugiej grupy użyć tego pojęcia, medievalistyczne przykłady w kulturze aż do czasów współczesnych przeczą zarówno częstym opiniom, że nie istnieje wspólna europejska kultura, jak i opiniom, że europejska kultura nie promieniuje na świat. Przypadki europeizacji kultury zachodniej w obu znaczeniach są więc dobrze udokumentowane, a europeizacja dokonuje się w obu wspomnianych obszarach: zarówno wewnątrz europejskim (z europejskiego centrum do europejskich peryferii), jak i w formie sięgania europejskiej kultury poza kontynent europejski (w obrębie – przynajmniej – świata zachodniego).

Poza atrakcyjną kulturowo fasadą medievalizmu istnieją również wskazania na medievalizm przenikający myślenie w sposób mniej mierzalny, ale zarazem o bardziej doniosłych konsekwencjach. Sugestią taką może być dzisiejsza nośność średniowiecznej sztuki czy trwałość średniowiecznej chrystianizacji Europy i pojęcia *Christianitas* – wobec braku poręcznego polskojęzycznego odpowiednika warto wskazać na funkcjonowanie tego łacińskiego pojęcia we współczesnej anglojęzycznej mediewistyce częściej jako *Christendom* niż w postaci łacińskiego pierwowzoru.

³⁶ Piotr Mazurkiewicz, *Europeizacja Europy. Tożsamość kulturowa Europy w kontekście procesów integracyjnych*, op. cit.

³⁷ Johan P. Olsen, *The Many Faces of Europeanization*, op. cit.

Rozważania o mediewalizmie sprzyjają nakreśleniu procesu, w którym to, co lokalne, staje się paneuropejskie, a następnie uniwersalne. To spostrzeżenie pozwala przejść do drugiego z trzech członów definicji europeizacji jako kulturowej integracji kontynentu, a mianowicie do odpowiedzi na pytanie, co znaczy termin „kulturowa” i jaki zakres kultury symbolicznej oznacza.

Rozpatrując pojęcie europeizacji w odniesieniu do kultury, nie można pominąć pracy Marii Ossowskiej, zawierającej wyrazy świadomości procesu integracji kulturowej. Fundamentalną inspiracją dla niniejszych rozważań o europeizacji kultury na przykładzie tradycji arturiańskiej jest wiele myśli zawartych w pracy Marii Ossowskiej o ethosie rycerskim i jego odmianach. Ossowska sugeruje, że „orientacja rycerska odegrała rolę w kulturze euro-amerykańskiej”³⁸, choć pozostawia jednak pole dla dalszych na ten temat rozważań pisząc, że jednak nie zamierza zgłębić jąką.

Mimo wymijającego charakteru tego stwierdzenia, powyższe zdanie można odczytać jako podkreślenie silnego związku między kulturą europejską i amerykańską oraz zaznaczenie obecności w obu tych kulturach rycerskiego ethosu. Kultura zachodnia pojęta jako m.in. euro-amerykańska niemalże nie wymaga dodatkowego pojęcia europeizacji. Używane przez mnie pojęcie europeizacji w znaczeniu dyfuzji europejskich treści poza kontynent wpisane jest w stosowane przez Ossowską pojęcie euro-amerykańskości i dodaje temu ostatniemu właściwie tylko cechę dynamiczności. Europeizacja oznacza proces wywierania wpływu w określonym kierunku: od kultury europejskiej ku kulturom innym. Z tego punktu widzenia częste obecnie pojęcie amerykanizacji jest obok europeizacji składową dynamicznego procesu prowadzącego do upowszechnienia euro-amerykańskości.

Pamiętając stosowane przez Ossowską pojęcie kultury euro-amerykańskiej, warto przywołać jej sformułowanie odnośnie ethosu rycerskiego w Stanach Zjednoczonych, gdzie autorka pisze, iż „uzasadnianie poglądu, że ethos rycerski przeniknął i do Nowego Świata, jest w nieporównanie lepszej sytuacji niż uzasadnianie, że go tam nie ma”³⁹. Teza o europeizacji zyskuje więc tu dość istotne miejsce, choć nieczęsto przywoływana jest przez cytujących tę klasyczną w polskiej socjologii analizę rycerskiego ethosu.

Mimo że Ossowska nie używa hasła „europeizacja”, podaje przykłady przeniknięcia rycerskiego ethosu z Europy do Stanów Zjednoczonych. Przykładem takim są według autorki pisma Ralpa Waldo Emersona, który „znał Europę i (...) przemówiły

³⁸ Maria Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, op. cit., s. 162.

³⁹ Ibidem, s. 146.

do niego jej szlacheckie wzory”, a z racji „licznych kontaktów z Europą nie dziw, że mógł przejąć pewne jej wzory, znane mu już zresztą na pewno z Bostonu, w którym się urodził i z Uniwersytetu Harvarda”⁴⁰. Ossowska podaje również przykłady literackie postaci amerykańskich, które mają w swoich rodzinnych legendach „rycerskich przedstawicieli, których brawurowe czyny mogłyby się znaleźć i u Sienkiewicza”⁴¹.

Przywołane wyżej urywki wywodu Marii Ossowskiej ilustrują szereg tez doprecyzowujących stosowane przeze mnie pojęcie europeizacji kultury, zarówno w odniesieniu do kontynentu europejskiego, jak i do wpływu kultury centrum europejskiego na rzeczywistości pozaeuropejskie. Myśli te będą jeszcze rozwijane w dalszej części książki. Mimo bowiem zwartości pracy Marii Ossowskiej o odmianach rycerskiego ethosu, mogącej skutkować pewną pobieżnością, niewątpliwą zasługą autorki jest szerokie zarysowanie szeregu problemów, które wymagają dalszych analiz, w tym zwłaszcza takich kwestii jak medievalizm, czyli nawiązywanie w czasach współczesnych do średniowiecznych treści mitycznych, zwłaszcza zaś do treści zawartych w europejskiej tradycji rycerskich wzorów osobowych.

Dalej wśród poruszonych przez Marię Ossowską zagadnień pojawia się dyfuzja tradycji rycerskiej na terytorium Stanów Zjednoczonych. Z tym wiąże się kolejna myśl autorki, czyli stwierdzenie istnienia „kultury euro-amerykańskiej”. Ossowska zauważa także proces wywierania wpływu kulturowego w kierunku od kultury europejskiej ku kulturom innym.

Spoza tez Marii Ossowskiej potrzebnych do dyskusji pojęcia europeizacji warto już w tym miejscu – jako zagadnienie piąte – wymienić domniemanie istnienia mitu w legendach związanych z królem Arturem. Szóstym punktem jest przywołanie medievalistycznych wyobrażeń ilustrujących współczesne procesy europeizacyjne, czyli karolińsko-arturiańską dychotomię dostrzegalną w mitycznym kanonie średniowiecza. Ostatnie cztery zjawiska świadczą o nośności tradycji rycerskiej, a są to: istnienie idealów rycerskich w socjalistycznej Polsce, podobieństwo między elitami rządzącymi się ethosem rycerskim a grupami przestępczymi, amerykańska analogia między kowbojami a rycerzami oraz wzór gentlemana jako spadkobiercy rycerza-krzyżowca.

Powyższe tezy wskazują, że Marii Ossowskiej nieobcy był proces, który określilibyśmy dziś z użyciem pojęcia europeizacji, zarówno w odniesieniu do kulturowej integracji kontynentu europejskiego w średniowieczu, jak i do dyfuzji elementów owego

⁴⁰ Ibidem, s. 147-148.

⁴¹ Ibidem, s. 151.

średniowiecznego dziedzictwa z zakresu kultury symbolicznej w obrębie kultury zachodniej, zwłaszcza na terytorium Stanów Zjednoczonych. Ilustracją zaś europeizacji jest tradycja rycerska, czyli zasoby mieszczące się w zakresie medievalizmu. Tak więc na gruncie polskiej socjologii kultury sformułowane już twierdzenia na temat denotatów związków europeizacji i medievalizmu, w tym arturianizmu.

Rozpatrując europeizację jako kulturową integrację kontynentu, podkreślić należy również ujęcie europeizacji w odniesieniu do tego zakresu kultury symbolicznej, który wiąże się z tożsamością i wartościami europejskimi. Integracja europejska wywiera wpływ nie tylko na sytuację polityczną i ekonomiczną, ale także na tożsamości, którymi charakteryzują się europejskie zbiorowości. Zmiany te na poziomie europejskim mogą być identyfikowane w studiach empirycznych, takich jak Europejski Sondaż Społeczny czy – pozostając wśród publicznie dostępnych badań ilościowych – prowadzony w ramach Eurobarometru bilans członkostwa Polski w Unii Europejskiej, gdzie pod hasłem „tożsamości” ocenie respondentów poddawane są między innymi skutki integracji dla obszarów życia ujmowanych przez badaczy jako związane z kulturą.

Badania integracji europejskiej w odniesieniu do kultury nie są jednak zaplanowane jako pomiar efektów europeizacji kultury. Wzmiankuję je wszakże dla wskazania, że kwestie związane z tożsamością europejską i europejską kulturą poddają się badaniom w obrębie socjologii ilościowej i badań opinii pod hasłem badań kultury. Na tej wzmiance poprzestane, podtrzymując stanowisko, iż w kontekście kultury nie sposób jednak pominąć kwestii stosowalności pojęcia europeizacji także do obszaru związanego z tożsamością i aksjologią. Uzupełnienie to wskazane zostało w definicji europeizacji autorstwa Piotra Mazurkiewicza⁴².

Poruszając się w zakresie przedmiotowego raczej niż terytorialnego aspektu europeizacji, Mazurkiewicz uznaje, że w ujęciu historycznym, ale i współcześnie, z europeizacją Europy mamy do czynienia wówczas, gdy tożsamość europejska zbliża się do idei europejskiej opartej na określonych wartościach. Proces przeciwny nazywa Mazurkiewicz „de-europeizacją”⁴³.

W poszukiwaniu typowo europejskich wartości odwołać się warto do listy proponowanej przez Piotra Mazurkiewicza i rozszerzonej przez Edmunda Wnuk-Lipińskiego, który do cech wyznaczających europejskość, łącznie tworzących specyficzną europejską aksjologię, zalicza „grecką racjonalność, sprzyjającą pragmatyzmo-

⁴² Piotr Mazurkiewicz, *Europeizacja Europy. Tożsamość kulturowa Europy w kontekście procesów integracyjnych*, op. cit., s. 9-45.

⁴³ Ibidem, s. 75-86.

wi, rzymskie rządy prawa, legitymizujące używanie siły wobec przestępców oraz zapewniające obliczalność relacji społecznych (w tym – transakcji na rynku), pluralizm, który jest sojusznikiem konkurencji, samokwestionowanie, sprzyjające twórczemu poszukiwaniu nowych rozwiązań, chrześcijańską podmiotowość osoby ludzkiej czy wreszcie oświeceniową podmiotowość społeczeństw⁴⁴. Poza dodanym przez Edmunda Wnuk-Lipińskiego samokwestionowaniem, czyli „poddawaniem w wątpliwość nawet najbardziej podstawowych wartości konstytuujących europejską tożsamość”⁴⁵, wspomniane wartości wyróżnione są w pracy Piotra Mazurkiewicza jako *logos, ethos, nomos, Deus, persona, i societas*⁴⁶. Zawartość treściowa tej listy zdecydowanie przeczy stwierdzeniu, że „istnienie wartości europejskich jest chciejstwem, a nie rzeczywistością”⁴⁷.

Przyjmując to uzupełnienie definicji europeizacji, można uznać że medievalizm – choć nie wspomniany w obrębie katalogu wartości europejskich – jest wskaźnikiem europeizacji, a więc wskaźnikiem opierania się na wymienionej konstelacji wartości konstytuujących europejską tożsamość. Tradycje rycerskie, ów „kluczowy wyznacznik kultury średniowiecznej”⁴⁸ z pewnością dotyczą głównie ethosu, czyli tradycji etycznych.

Wnuk-Lipiński przywołuje za Mazurkiewiczem definicję pojęcia *ethos* rozumianego jako „tradycje etyczne Grecji, przepuszczone przez filtr aksjologii chrześcijańskiej”⁴⁹, ale zjawisko trwałości arturianizmu wykazuje, iż także średniowieczne tradycje rycerskie, mające swoje źródło zarówno na Południu, w Grecji, jak i na Północy, wśród Germanów⁵⁰, w syntezie z chrześcijańskimi wzorami osobowymi⁵¹ współtworzą ów *ethos*. Jeśli średniowieczne tradycje rycerskie nie są właściwością konstytutywną europejskiej tożsamości, to jako właściwość konsekwentna zachowują charakter specyficzny dla Europy. Poza Europą nie było bowiem kultury rycerskiej identycznej z europej-

⁴⁴ Edmund Wnuk-Lipiński, *System wartości UE wobec nyzwań globalizacji*, w: *Czy wartości społeczne są barierą reform UE?*, (red.) Jan Szomburg, Gdańsk 2004: Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową, s. 36.

⁴⁵ Ibidem, s. 34.

⁴⁶ Piotr Mazurkiewicz, *Europeizacja Europy. Tożsamość kulturowa Europy w kontekście procesów integracyjnych*, op. cit., s. 9-45.

⁴⁷ Paweł Dobrowolski, *Wartości społeczne w Ameryce i w Europie*, w: *Czy wartości społeczne są barierą reform UE?*, (red.) Jan Szomburg, Gdańsk 2004: Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową, s. 48.

⁴⁸ Maik Oergel, *The Return of King Arthur and the Nibelungen: National Myth in Nineteenth Century English and German Literature*, Berlin 1998: Walter de Gruyter & Co., s. 173.

⁴⁹ Edmund Wnuk-Lipiński, *System wartości UE wobec nyzwań globalizacji*, w: *Czy wartości społeczne są barierą reform UE?*, (red.) Jan Szomburg, op. cit., s. 34-35.

⁵⁰ Por. Maria Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, op. cit., s. 22-62.

⁵¹ Patrz: Christopher Dawson, *Szkice o kulturze średniowiecznej*, Warszawa 1966: Instytut Wydawniczy „Pax”, s. 282-283.

ską, nawet jeśli kultura feudalnej Japonii wydaje się bliska tradycji europejskiej. Jako że pojęcie średniowiecza poszerza zakres i zaczyna być stosowane do opisu tysiąclecia od końca piątego do końca szesnastego wieku w skali globu, również w odniesieniu do Chin, to w konsekwencji dla odróżnienia specyfiki Europy tego okresu mówi się o „europejskim średniowieczu”, odróżnialnym od charakterystyk tego okresu poza Europą. Mediewalizm i arturianizm, odnoszące się do średniowiecza europejskiego, wnoszą do europejskiej tożsamości ugruntowanie swoistej etyki, opartej na rycerskich cnotach.

Włączając w definicję europeizacji kwestię tożsamości europejskiej, warto odnieść się do zagadnienia rozwoju tożsamości europejskiej. Rozwój ów nie wydaje się zmierzać w kierunku narodowym bądź analogicznym do narodowego. W zasadzie nie stosuje się pojęcia narodu europejskiego. Jeśli bywa ono rozważane, to jedynie jako narzędzie opisu potencjalnej, a nie aktualnej kondycji tożsamości europejskiej. David McCrone pisze z użyciem terminologii narodoznawczej, że Europa nie rozwinie się w wyobrażoną wspólnotę i nie zbuduje tradycji, która byłaby konkurencyjnym komponentem tożsamości wobec tożsamości państwowych czy narodowych⁵². Przeszkodą jest, jak twierdzi autor, brak wspólnego języka i religii europejskich zbiorowości.

Nie są to argumenty w pełni przekonujące, zważywszy choćby na tezę Görana Therborna, który jednak dopatruje się wspólnych elementów w europejskich kulturach⁵³. Wspólne elementy pozostają takimi nawet wtedy, gdy nie są wyrażane w jednym języku, i nawet wtedy, gdy pochodzą z tradycji narodowych, a nie transnarodowych.

Na przeciwnym niż McCrone'a krańcu omawianego spektrum patrzenia na ewentualny naród europejski sytuuje się pogląd, wedle którego Europa bywa widziana jako obszar istnienia swobodnego makronarodu. W *Encyklopedii nacjonalizmu* Louisa Snydera można przeczytać o makronacjonalizmach, czyli ideologiach takich jak panslawizm, pangermanizm, panislamizm, panarabizm, panafrorykanizm, panazjatyzm, panamerykanizm, panluzytanizm czy paniberyzm⁵⁴.

Makropoleczości uznające i stosujące te ideologie próbowały bądź próbują pozyskać jednostki i grupy na bazie różnych kategorii, takich jak religia, język, wspólnota kontynentalna, wspólnota kolonialna czy wspólnota celów politycznych. Niezależnie od tych celów, jak pisze Snyder, makronacjonalizmy przeważnie posługują się ideą

⁵² David McCrone, *The sociology of nationalism: tomorrow's ancestors*, London 1998: Routledge, s. 184-187.

⁵³ Göran Therborn, *Drogi do nowoczesnej Europy: społeczeństwa europejskie w latach 1945-2000*, Warszawa – Kraków 1998: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 316.

⁵⁴ Louis L. Snyder, *Encyclopedia of Nationalism*, New York 1990: Paragon House, s. 200-202.

tradycyjnej wspólnej kultury zakorzenionej w przeszłości⁵⁵. Koncepcja „Paneuropy” jest dla Snydera również przypadkiem makronacjonalizmu. To oryginalny punkt widzenia, wart odnotowania w dobie integracji europejskiej i rozważań na temat możliwości wyłonienia się europejskiego narodu. Pozwala na postawienie pytania, czy europeizacja pojmowana jako kulturowa integracja kontynentu jest procesem narodotwórczym bądź do narodotwórczego analogicznym.

Niezależnie od odpowiedzi na pytanie o potencjał wyłonienia się europejskiego narodu, uwzględnić należy uwagę Franciszka Golemskiego, by nie „abstrahować od dziedzictwa kultury europejskiej, rozwijającej się w okresie co najmniej dwu tysięcy lat, i jej wpływu na stan świadomości Europejczyków, a także od roli instytucji życia zbiorowego, pojmowanych zarówno w kategoriach aksjologicznych, jak też politycznych, gospodarczych i społecznych”⁵⁶. Stanowią one mają o ciągłości Europy w sensie aksjologicznym i w sensie instytucjonalnym. Są też podstawą stawiania pytań o możliwość kształtowania się tożsamości i jedności europejskiej⁵⁷.

Te dwa ostatnie pojęcia, zauważa Golemski, „są nierozłącznie związane z procesem kształtowania się kultury europejskiej”⁵⁸. Zestawienie tożsamości i jedności europejskiej, bliskie skonceptualizowanemu przez Mazurkiewicza⁵⁹ zbliżaniu się tożsamości Europejczyków do europejskich wartości, pozostaje więc w ujęciu Golemskiego związane z procesem kształtowania się europejskiej kultury.

Niektórzy spośród innych cytowanych wcześniej autorów widzieliby zaś w relacjach między europejską tożsamością, jednością i kulturą raczej proces tworzenia się europejskiego narodu niż europeizacji.

Wbrew sugestiom Johana Olsena, iż datowana od czasów kolonialnych europeizacja poza Europą jest procesem wcześniejszym niż europeizacja Europy, zauważyć wypada równoległość obu form europeizacji. Europeizacja pojmowana jest przez Olsena jako różnorodna dyfuzja sposobów rządzenia, ale także elementów kultury.

Do myśli Olsena dodać trzeba, iż tak widziana europeizacja, zarówno wewnątrzkontynentalna, jak i poza kontynentem europejskim, dokonywała się równoległe bądź naprzemiennie, choć nie wszyscy badacze zgodzą się, że rozpoczęła się od ekspansji pozakontynentalnej.

⁵⁵ Ibidem, s. 200-202.

⁵⁶ Franciszek Golemski, *Kulturowe aspekty integracji europejskiej*, Warszawa 2008: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, s. 203.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Piotr Mazurkiewicz, *Europeizacja Europy. Tożsamość kulturowa Europy w kontekście procesów integracyjnych*, op. cit., s. 9-45.

Mediewistyka posługuje się – choć z niepełnym przekonaniem, przy głosach osobnych – pojęciem europeizacji Europy w odniesieniu do procesu zakończony przed rokiem 1300. Robi to między innymi Robert Bartlett, stosując pojęcie *Europeanization of Europe*⁶⁰. Dyskusyjna europeizacja Europy rozumiana przez niego jako proces, który „zjednoczył” Europę przed rokiem 1300, co z pewnością jest wcześniejszym chronologicznie procesem niż europeizacja kolonialna, zapoczątkowana wielkimi odkryciami geograficznymi. Bartlett krytykowany jest przez część mediewistów za przeniesienie do opisu przeszłości pojęcia odnoszącego się do współczesnych procesów. Owa średniowieczna europeizacja jest kwestionowana jako przenoszenie kategorii współczesnych, związanych z integracją europejską dokonującą się po drugiej wojnie światowej, do rzeczywistości średniowiecznej.

Trzeba jednak zauważyć, że z użyciem podobnego argumentu kwestionować można by europeizację kolonialną, czego jednak się nie czyni. Niekwestionowanie europeizacji kolonialnej oczywiście nie przesądza o trafności określenia europeizacją owego procesu wcześniejszego, zwieńczonego około roku 1300. Znamienny jest jednak niezastosowany w tej dyskusji przykład akceptowania tradycji arturiańskiej w wielu kulturach protonarodowych średniowiecznej Europy. Pojęcie arturianizmu jako tradycji zeuropeizowanej wydaje się do opisu tego zjawiska adekwatne i stanowić może argument za średniowieczną europeizacją Europy.

Najwcześniejszym okresem, do jakiego odwołują się nauki historyczne z użyciem pojęcia procesu europeizacji, jest właśnie średniowiecze. Europeizacją nazywa się wtedy proces, który zjednoczył Europę do roku 1300, a poza Robertem Bartлетtem pisał o tym również Sverre Bagge⁶¹ i znacznie wcześniej także Christopher Dawson⁶², choć ten ostatni bez użycia pojęcia europeizacji. Stanisław Piekarczyk pisze wręcz o europeizacji Europy jako o europeizacji kultury, choć bez użycia terminu kultura symboliczna: w sensie „przenikania do najdalszych jej krańców, które nigdy nie zostały objęte granicami cesarstwa rzymskiego, tej samej kultury”⁶³. Tak rozumiana europeizacja dokonywała się „właśnie w średniowieczu w ciągu długich wieków”⁶⁴.

Rozumienie zatem średniowiecznej europeizacji jako procesu dotyczącego kultury, zapewne również kultury symbolicznej, sprawia, że współcześnie sensowne staje się

⁶⁰ Patrz: Robert Bartlett, *The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change 950-1350*, op. cit., s. 269-291.

⁶¹ Sverre Bagge, *Receiving, Importing or Producing Culture? Periphery and Centre in Medieval Europe*, cyt. za Elinor Bartle, *CoE: the Europeanisation of Europe*, <http://meldinger.uib.no/engelsk.php?id=280102110346>.

⁶² Christopher Dawson, *Tworzenie się Europy*, op. cit.

⁶³ Stanisław Piekarczyk, *W średniowiecznej rzeczywistości*, op. cit., s. 17.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 17.

eksplorowanie powiązań europeizacji z medievalizmem, pośredniowiecznymi nawiązaniami do średniowiecza. Proces europeizacji wiąże się z dyfuzją średniowiecznych mitów, które według słów Kristiana Gnera po dziś dzień ubarwiają percepcję integracji europejskiej⁶⁵, czyniąc zasadnym postrzeganie europeizacji i medievalizmu jako pozostających we wzajemnych związkach.

Mimo że niektóre obserwacje Kristiana Gnera na temat karolińsko-arturiańskiej dychotomii wydają się przejawskrawione, daleki jestem od podważania idei europeizacji średniowiecznej. Proponuję wręcz pojmowanie medievalizmu jako pośredniowiecznego nawiązywania do symboli średniowiecznego procesu europeizacji Europy. W ten sposób rozbudowuje się rozumienie medievalizmu, istotnego wyrazu europeizacji, o dostrzegane w nim utrwalanie znaczeń dawnych symboli.

Zredefiniowanie tego wyrazu kulturowej integracji kontynentu w zakresie kultury symbolicznej pozostaje zbieżne z twierdzeniem Clare Simmons, która uważa, że nie jest medievalizmem jedynie użycie formy, bez odniesienia do „systemu wartości, o którym wierzy się, że pochodzi ze średniowiecza”⁶⁶. Mówiąc o kulturowej integracji kontynentu, w pewnym stopniu artykułuję wielowiekowe integrowanie silnie związanej z aksjologią sfery treści mitycznych, transferowanych poprzez stulecia w postaci pośredniowiecznych nawiązań do średniowiecza. A kulturę symboliczną sytuuję zwłaszcza w medievalizmie: medievalnym micie oraz jego dalszym medievalistycznym funkcjonowaniu.

Użycie wątków średniowiecznych jako wyobrażonej podbudowy pod pan-europejską tożsamość jest symptomem szerszego zjawiska, mianowicie używania kategorii pojęciowych charakterystycznych dla ładów przed zmianą do opisywania ładów po zmianie. Ogólnym problemem bezprecedensowego zjawiska obecnej wielowarstwowej integracji europejskiej jest brak języka, którym można ją opisywać. Stąd używanie pojęć, metafor i analogii charakterystycznych dla zjawisk sprzed okresu integracji.

To spostrzeżenie pozwala przejść do rozważenia trzeciego po „kontynencie” i „kulturze” kryterium definicyjnego europeizacji jako kulturowej integracji kontynentu, a mianowicie „integracji”, którą pojmuję znacznie szerzej niż to, co określa się dziś mianem integracji europejskiej.

Kulturowy wpływ Europy, najlepiej widoczny w świecie zachodnim, dokonuje się za pomocą migracji i innych form mobilności Europejczyków lub osób spoza Europy

⁶⁵ Kristian Gerner, *King Arthur, Charlemagne and Soros: Aggression and Integration in Europe*, „Yearbook of European Studies” 1999, Vol. 11, s. 61.

⁶⁶ Patrz: Louise D’Arcens, *Deconstruction and the Medieval Indefinite Article: The Undecidable Medievalism of Brian Helgeland’s A Knight’s Tale*, „Parergon” 2008, Vol. 25, No. 2, s. 84.

odwiedzających Europę, dla których atrakcyjne stają się wzorce europejskie. Jednakże instrumenty wykreowane przez globalizację, a zarazem globalizację współkreujące – mam tu na myśli przede wszystkim media masowe (zwłaszcza transmisje audiowizualne) – są nośnikami treści europejskich. Pochodzący z zachodniej Europy, a obecny w kulturach symbolicznych wschodnioeuropejskich czy amerykańskiej, mit arturiański skłania do uznania, iż we współczesnej kulturze zachodniej nadal istnieją przejawy europeizacji.

Popularność europejskich elementów kulturowych jest efektem hellenizacji kultury, które to pojęcie Marek Ziółkowski uznaje za warte stosowania „w odniesieniu do tych wartości i wzorów kulturowych, które rozpowszechniają się bardziej dzięki swoim wewnętrznym przymiotom, a mniej dzięki fizycznej potędze ich społecznych nośników i propagatorów”⁶⁷.

Warto jednak przywołać również inne pojęcia, które dostarczają dalszych charakterystyk europeizacji widzianej jako integracja. Istotne będą zwłaszcza takie częściowo zbieżne terminy jak uniwersalizacja, unifikacja, ekspansja, akulturacja, homogenizacja i dyfuzja. Rozpatrywanie powyższych terminów jako wymiarów europeizacji i skonfrontowanie z nimi tego pojęcia dostarcza bardziej precyzyjnego wglądu w integrację, o którą idzie w kulturowej integracji kontynentu widzianej na przykładzie przestrzennej i czasowej transmisji arturianizmu.

Abstrahując od europeizacji jako zbliżania się tożsamości Europejczyków do katalogu europejskich wartości, należy zauważyć, iż w humanistyce powszechnie przyjęty jest uproszczony i uogólniony pogląd na temat owego katalogu. Mianowicie Europa w sensie kulturowym ma być zbudowana na greckiej filozofii, prawie rzymskim i religii chrześcijańskiej⁶⁸. Katalog przejawów zakorzenienia wspólnej kultury w przeszłości, bardziej potocznie zwanego „europejskimi korzeniami”, można rozwinąć również o mitologię, które przenikały Europę i w czasach antyku, i późniejszych.

Wskazaniem przez Kristiana Gernerera⁶⁹ karolińsko-arturiańskim analogiom z czasów średniowiecznej europeizacji Europy i czasu po drugiej wojnie światowej warto poświęcić więcej miejsca w kontekście pojawiających się w obu tych procesach zasobów symbolicznych. Współcześnie przywołania legend arturiańskich funkcjonują jako pewne idee na równi z nawiązaniem do starożytnej mitologii grecko-rzymskiej oraz,

⁶⁷ Marek Ziółkowski, *Człowiek jako twórca wiedzy. Podmiotowość a uwarunkowania kulturowe i społeczne*, w: *Socjologia humanistyczna Floriana Znanieckiego. Przesłanie dla współczesności*, (red.) Elżbieta Halas, Andrzej Kojder, Warszawa 2010: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 172.

⁶⁸ Witold Wołodkiewicz, *Prawo rzymskie. Instytucje*, Warszawa 1999: C.H. Beck, s. 27.

⁶⁹ Kristian Gerner, *King Arthur, Charlemagne and Soros: Aggression and Integration in Europe*, op. cit., s. 42.

w mniejszym zakresie, równoległe z odwołaniami do innej średniowiecznej mitologii, wyrosłej wokół historycznej postaci Karola Wielkiego. Zostało to dostrzeżone przez dwunastowiecznego poetę Jeana Bodela, który znacznie rzecz upraszczając dzielił wszystkie wielkie opowieści swoich czasów na trzy kategorie: antyczne, arturiańskie i karolińskie. Co znamienne, mity średniowieczne wymieniał w pierwszej kolejności przed starożytnymi.

Owa dychotomia antyczno-średniowieczna pozostaje tutaj w zbieżności z podziałem dostrzeżonym przez dziewiętnastowiecznego historyka Johna Emericha Actona, który w antyku i średniowieczu upatrywał dwóch wielkich zasad rządzących światem⁷⁰. Zdaje się, że od Bodela po Actona namysł dotyczył nie wyłącznie mitologii widzianych jako zbiory opowieści, ale i szerszej formy, związanej z percepcją opowieści. Specyficzną logikę mitu opisał dopiero Ernst Cassirer w drugim tomie *Filozofii form symbolicznych*⁷¹.

Gdy zatem o europeizacji wnioskować na podstawie właśnie uwspólnionych treści mitycznych, takich jak arturianizm obecny w europejskich kulturach od ponad tysiąca i dwustu lat, uznać trzeba, że arturiańska tradycja mityczna stanowi sensytywny wskaźnik procesów europeizacyjnych. Poszerzając perspektywę o rozległej widziany zasób treści mitycznych, datujący się przynajmniej od czasów antycznych, poszukiwać można wspólnego rysu narodowych mitologii. Ów wspólny zasób można by konceptualizować jako mitologię europejską, mogącą sprzyjać i współczesnym procesom integracyjnym w Europie.

Niezależnie od dróg i mechanizmów dyfuzji, rozprzestrzenianie się kulturowych treści w dorobku Europy wskazuje, iż z integracji elementów mających swoje ojczyzny tworzyły się w istocie ponadnarodowe kulturowe kompleksy w obrębie kultury europejskiej. Europeizacja widziana na przykładzie zasobu takiego jak arturianizm ma więc zakres zbieżny częściowo z problematyką uniwersalizacji mitu. Pytanie o to, jak lokalna legenda staje się europejska, a następnie uniwersalna, dotyczy mitu szerszej akceptowanego, może nawet uniwersalnego, a nie tylko legendy będącej elementem większego kompleksu mitycznego.

Abstrahując od uniwersalności mitu jako formy symbolicznej, składającej się wraz z innymi formami symbolicznymi na kulturę symboliczną, z perspektywy europeizacji kultury można próbować wskazać różne powody europeizacji mitu arturiańskiego.

⁷⁰ Patrz: John Emerich Acton, (b.t.), *Appendix V*, w: Herbert Butterfield, *Man On His Past: The study of the History of Historical Scholarship*, Cambridge 1955: Cambridge University Press, s. 212.

⁷¹ Ernst A. Cassirer, *The philosophy of symbolic forms. Volume two: Mythical thought*, New Haven 1955 [1925]: Yale University Press, s. 27-70.

Jednym z powodów przyjęcia arturianizmu w kulturach europejskich jest to, iż desygnaty arturianizmu – na przykład tradycje rycerskie – istnieją w różnych narodowych kulturach symbolicznych, stanowiąc „grunt” pod arturianizmem.

Inne wyjaśnienie powodów europeizacji arturianizmu sprowadza się do problematycznej hipotezy wskazującej, iż jest on źródłem aksjologii, a pojęcia dobra i zła w zakresie prezentowanym w micie arturiańskim bywają tak samo definiowane w świecie. Charakterystyczna dla kultury europejskiej definicja dobra i zła, gdyby upowszechniała się w świecie zachodnim, zmuszałaby do zastanowienia nad problemem uwspólniania się moralności. Przykładem zbliżonej, choć częściowej, uniwersalizacji mogą być zrytualizowane emocje, takie jak choćby obrażanie się – prowadzące do pojęć dumy czy honoru – istniejące w różnych kręgach kulturowych. Zrytualizowane emocje nie występują wszędzie w świecie, ale ich obecność odnotować można nie tylko w obrębie świata zachodniego.

Trzecim po hellenizacji i uniwersalizacji wymiarem charakteryzującym europeizację jest wymiar unifikacji i ekspansji. Kristian Gerner, choć nie używa pojęcia europeizacji, pisze właśnie o europeizacji, i to w podwójnym sensie: „unifikacji i ekspansji europejskiej”⁷². Pojęcie europeizacji jako procesu wpływu zachodniej Europy na pozostałą część kontynentu łączy się tu z ideałem jednorodności, narzucanej peryferiom przez centrum, choć nie jest to przez autora wypowiedziane w tej terminologii.

Na marginesie też Kristiana Gnera warto zauważyć, że ideał jednorodności kontynentu może zbliżać europeizację do utopii. W kontekście dwóch charakterystyk pojęcia europeizacji, unifikacji i ekspansji, oryginalną obserwacją poczynioną przez badacza – będącą zresztą sformulowaniem przejawiającym medievalizm, bo pomijającym w rozważaniach epokę starożytną – jest uwaga, że „średniowieczny projekt unifikacji i ekspansji europejskiej może być powiązany z mitologicznymi postaciami Karola Wielkiego i króla Artura”⁷³.

Gerner wie, że we współczesnych stosunkach międzynarodowych trudno jest oczekiwać bezpośrednich odwołań do tych postaci, ale jest przekonany o ich ważności dla procesów europeizacji: „UE jako aktor jest abstrakcją i pomimo użycia mitologicznych parafernaliów nikt nie użyłby świadomie mitów Karola Wielkiego i króla Artura jako wskazówek działania. Ich ważność polega na tym, że ubarwiają percepcje i dają poczucie sensu lub nawet przeznaczenia”⁷⁴. Karolińska i arturiańska literatura, mająca

⁷² Kristian Gerner, *King Arthur, Charlemagne and Soros: Aggression and Integration in Europe*, op. cit., s. 43.

⁷³ Ibidem, s. 43.

⁷⁴ Ibidem, s. 61.

te same korzenie kulturowe i nieraz w przeszłości podlegająca wzajemnemu wpływowi reprezentuje w konsekwencji dwie strony medalu, „janusową twarz ekspansji średniowiecznej cywilizacji europejskiej”⁷⁵: zarówno budowanie państwa, prawa i handlu, jak i prowadzenie wojen, misję, podbój.

Oba metaforyczne modele służyć więc mogą do określenia sposobu, w jaki wyobrażana jest aktywność Europy. Obecnie w kontekście integracji europejskiej nie jest widoczne „arturiańskie podążanie za czystością w imię krwi”⁷⁶, natomiast karolińskie integrowanie kontynentu przedostaje się ze sfery milczących i może nawet nieświadomych wyobrażeń do oficjalnego dyskursu. Przy tym warto zauważyć, że obie metafory upatrują centrum w Zachodniej Europie, zaś na Wschodzie peryferii podlegających europeizacji.

Gerner pisze, że oba te wyobrażone typy jedności – arturiański i karoliński – są dwoma sposobami, poprzez które cywilizacja zachodnioeuropejska kontaktuje się ze światem zewnętrznym, a zwłaszcza ze wschodnią częścią kontynentu europejskiego. Co istotne, mają wspólny mianownik medievalizmu, a badacz potwierdza użyteczność średniowiecznych metafor w odniesieniu do integracji europejskiej z racji idei uniwersalnej misji: „średniowieczne chrześcijaństwo może zatem służyć jako metafora współczesnej europejskości”⁷⁷.

W koncepcji Gnera, jak i zresztą w potocznym odbiorze karolińskiej tematyki w zestawieniu z integracją europejską, dużą rolę odgrywa średniowieczna koronacja Karola Wielkiego na cesarza. Autor ten znajduje analogię między średniowiecznym projektem unifikacyjnym Europy i projektem współczesnym. Zauważa, że koronacja była pierwszym etapem, po którym nastąpił dynamiczny etap okresu pierwszej krucjaty (1095-1096). Współcześnie odpowiadać miałby tym wydarzeniom traktat rzymski (z roku 1957) i jego dynamiczne następstwo w postaci upadków socjalistycznych reżimów Europy Środkowej w roku 1989. Początkiem etapu karolińskiego miałby być kraj Franków Pepina Krótkiego (ósmy wiek), zaś współcześnie początków UE poszukiwać należałoby na przełomie lat 40. i 50. zeszłego wieku we Francji Jeana Monneta i Roberta Schumana. Oba projekty miały mieć swoje centrum w dolinie Renu, a ich kierunkami ekspansji były południe i północ, dopiero zaś na końcu wschód kontynentu.

⁷⁵ Ibidem, s. 45.

⁷⁶ Ibidem, s. 58.

⁷⁷ Ibidem, s. 41.

Rozważając te dwa uznane przez siebie za przełomowe momenty integracji Europy, Gerner zauważa, że po dwunastu stuleciach Słowenia i Węgry nie są zupełnie nowe we współczesnym procesie integracji europejskiej, natomiast Polska i kraje bałtyckie stanowią „nowe akwizycje”. Wyspy Brytyjskie i Skandynawia stanowią z kolei terytoria uplasowane poza średniowiecznym imperium Karola Wielkiego i obecnie w Unii Europejskiej też nie zajmują centralnej politycznej pozycji. Cytując komentarze prasowe – zapewne po to, by zaświadczyć o przeniknięciu tego wyobrażenia do szerszej społecznej świadomości – Gerner dostrzega strukturalne podobieństwo imperium karlońskiego i UE.

Średniowiecze pojawia się przy definiowaniu europeizacji również przy okazji charakteryzowania tego procesu jako akulturacji. Będące obiektem szczególnego dalej zainteresowania mechanizmy związane z rozwojem mitu arturiańskiego oraz z rozwojem legend stanowiących nośnik mitu, a także z fluktuacją zainteresowania określonymi elementami mitu, oprócz warto na przemyśleniach Czesława Deptuły o legendzie miejsca i micie początku w średniowiecznej Polsce⁷⁸.

Tak jak autor przygląda się funkcjom pełnionym przez „świat smoczy”, podobnie można postawić pytanie o funkcje pełnione przez „świat arturiański”. Przemiany mentalności, które są tłem jego rozważań o tych funkcjach, zdaniem Deptuły wiązać miały się z akulturacją Polski do chrześcijańskiego kręgu cywilizacyjnego. Tym samym na europeizację spojrzeć można jako na proces wielokrotnej akulturacji, gdzie określone motywy kulturowe zmieniają swoje natężenie występowania w kulturze regularnie, wraz z przebiegiem procesów europeizacyjnych.

W przypadku Polski przyspieszenie tych procesów ma miejsce na przełomie XX i XXI wieku w związku z politycznymi decyzjami o akcesji do Unii Europejskiej. Po raz pierwszy analogiczny proces akulturacji Polski miał miejsce w średniowieczu, a bywał aktualizowany po okresach izolacji części terytoriów, powodowanej na przykład przy okazji rozbiorów włączeniem różnych obszarów państwa do różnych kręgów kulturowych, czy później w okresie PRL-u.

Także na tym tle, uwzględniającym różne etapy wielowiekowego procesu europeizacji i posługującym się wymiarem akulturacji, można mówić o mechanizmach związanych ze średniowiecznymi mitologiami. Przy czym, w odniesieniu zwłaszcza do części ziem polskich, obraz ten komplikowany jest dodatkowo przez dokonywany

⁷⁸ Czesław Deptuła, *Archanioł i smok. Z zagadnień legendy miejsca i mitu początku w Polsce średniowiecznej*, Lublin 2003: Werset, s. 8-46.

w dziewiętnastym stuleciu fakt językowej, a więc i ideowej, germanizacji, a w konsekwencji zapewne i szerzej rozumianej westernizacji.

W przeciwieństwie do utopijnych projektów takich jak germanizacja i poboczny względem niej efekt modernizacji na sposób zachodni, europeizacja niekoniecznie oznaczać musi ujednoczenie czy homogenizację kultury symbolicznej. W tak szerokim polu jak kultura, dodanie, odnalezienie czy wyeksponowanie wspólnych motywów może dokonać się bez szkody dla kultury dotychczasowej. Rzecz odbywa się raczej według modelu rekonfiguracji, poprzez eksponowanie – często zresztą ponowne – pewnych wątków odpowiadających na potrzeby zbiorowości.

Uproszczeniem byłoby stwierdzić, że dzieje się to jedynie na zasadach wytworzenia bądź ponownego odnalezienia tradycji, zgodnie z anglojęzycznym *inventing* bądź *re-inventing* w sensie opartym na szeroko spopularyzowanej pracy Erica Hobsbawma⁷⁹ z roku 1983, a opisywanym już dwanaście lat wcześniej przez Jerzego Szackiego⁸⁰. Zagadnienie europeizacji wobec różnorodności, która w przeciwieństwie do homogenizacji stanowi charakterystykę kulturowej integracji kontynentu, lepiej ujmować z użyciem rozprzestrzeniania się rysów kulturowych i łączenia ich w nowe – choć w istocie oparte o dawne – kompleksy kulturowe. Zarysowuje się tu więc możliwość wykorzystania pojęcia dyfuzji do opisu poszerzającej się przez stulecia akceptacji arturianizmu w kulturze symbolicznej różnych europejskich zbiorowości. Pojęcia tego używano zwykle w odniesieniu do innowacji.

Choć dyfuzja mitu nie jest dyfuzją innowacji, warto przypomnieć ujęcie Everetta M. Rogersa⁸¹ – dyfuzji jako procesu dziejącego się nie tylko w określonej przestrzeni, ale i w czasie, w którym innowacja jest przekazywana poprzez określone kanały komunikacji pomiędzy członkami systemu społecznego. Gdy innowację opisać za Rogersem jako ideę, zwyczaj, zachowanie czy przedmiot postrzegany przez jednostkę przyjmującą jako nowy, to rama dyfuzji innowacji okazać może się częściowo przydatna do rozważania na przykład recepcji mitu. Przydatność ta ujawnia się zwłaszcza wówczas, gdy recepcja tradycji mitycznej dokonuje się wraz z jej uznawaniem za nową przez podmiot recypujący.

Mimo to w odniesieniu do kulturowej integracji kontynentu właściwsze wydaje się użycie pojęcia dyfuzji kulturowej. Wskazuje ono, iż dyfuzja dotyczy nie innowacji, lecz transmisji społecznej rozumianej przestrzennie, a więc terytorialnie. Dyfuzja nie wy-

⁷⁹ Eric Hobsbawm, *Wprowadzenie. Wymagdywanie tradycji*, w: *Tradycja wynaleziona*, (red.) Eric Hobsbawm, Terence Ranger, op. cit., s. 9-23.

⁸⁰ Jerzy Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, op. cit., s. 248-249.

⁸¹ Everett M. Rogers, *Diffusion of Innovations*, New York 1983: Free Press, s. 12.

czerpuje jednak zakresu pojęcia europeizacji, ale stanowi kolejny wymiar, na którym można proces ten scharakteryzować. Mówiąc o integracji, dyfuzję zestawiać należy wraz z hellenizacją, uniwersalizacją, unifikacją i ekspansją, akulturacją, homogenizacją i zachowaniem różnorodności lub wręcz dalej idącą dywersyfikacją nowo powstających kompleksów kulturowych. Takie ujęcie zgodne jest z treścią hasła „jedność w różnorodności”, przyjętego w roku 2000 za oficjalne motto Unii Europejskiej, a ukutego przynajmniej kilkadziesiąt lat wcześniej.

Ilustratywnym zjawiskiem ujawniającym część wymienionych charakterystyk europeizacji – zwłaszcza wymiary dyfuzji, ekspansji i unifikacji, ale do pewnego stopnia również uniwersalizacji czy akulturacji oraz, wbrew częstym opiniom, różnorodności – jest funkcjonowanie języka angielskiego.

Z punktu widzenia arturianizmu nie jest to zjawisko bez znaczenia. Zarówno medievalizm, jak i język angielski są elementami europejskiego dziedzictwa i nawet osobno mogą być dobrymi „wskaźnikami” europeizacji. Ich współwystępowanie w formie medievalizmu wyrażanego za pośrednictwem języka angielskiego lub związanego z kulturą krajów anglojęzycznych tym bardziej więc należy traktować jako taki wskaźnik.

David Graddol⁸² opisał ostatnie zmiany, którym podlega język angielski. W jego przekonaniu tradycyjne ujmowanie historii języka angielskiego sprowadza rozwój tego języka do trzech podokresów, w których tak zwany staroangielski, *Old English*, miał przysłużyć się budowie anglosaskiej tożsamości narodowej, średnioangielski, *Middle English*, był językiem pod silnym czy wręcz przemożnym wpływem języka francuskiego, a nowoangielski, *Modern English*, reprezentować miałby finalny triumf języka angielskiego.

Taka narracja, opowieść o historii języka, skonstruowana została w dziewiętnastym wieku i podkreślała germańskie korzenie języka angielskiego. Obecny, nieuwzględniony w tamtej narracji i ją komplikujący, czwarty etap historii języka angielskiego to okres, który David Graddol określa jako *Global English*. Przestrzega jednak przed patrzaniem na ten dalszy ciąg historii języka angielskiego z etnocentrycznego punktu widzenia. Proponuje w zamian szerszy kontekst, w którym angielski obserwowany jest w ramach światowego systemu językowego.

W szerszym globalnym kontekście język angielski ma zbliżoną liczbę użytkowników, dla których jest pierwszym językiem, do języka hiszpańskiego i hinduskiego

⁸² David Graddol, *English Next. Why global English may mean the end of “English as a Foreign Language”*, Plymouth 2006: British Council.

(Hindi/Urdu). Pierwszą pozycję zajmuje oczywiście język chiński. Graddol cytuje opinie, według których obecna czwarta lokata języka angielskiego w połowie stulecia zajęta może zostać przez język arabski. Niemniej angielski pozostaje na drugim miejscu, gdy pod uwagę bierze się nie tylko liczbę osób, dla których jest pierwszym, ale również tych, dla których jest drugim językiem. Dla rozważań o arturianizmie istotne wydaje się spostrzeżenie Graddola, że owa podwójna rola angielskiego – jako pierwszego i jako drugiego języka – sprawia, iż język ten postrzegany jest jako reprezentujący szczególne kulturowe, ekonomiczne, a nawet religijne wartości.

David Graddol w swojej diagnostycznej syntezie i prognozie dla języka angielskiego opisuje pięć modeli jego funkcjonowania: angielski jako język obcy (*English as a Foreign Language*, EFL), jako drugi język (w dwóch odmianach, „a” oraz „b”, *English as a Second Language*, ESL), jako język młodych uczniów (*English for Young Learners*, EYL) oraz jako język globalny (*Global English*, GE). Tych pięć modeli języka angielskiego to „złożone ramy, które zawierają zagadnienia metodologii i odmiany języka, ale wychodzą poza nie, włączając też inne wymiary kontekstu i praktyki uczenia się angielskiego”⁸³. Jednym z takich wymiarów jest stosunek danego modelu nauczania języka do wartości. Szczegółowo owe pięć modeli prezentuje tabela 4.

Modele EFL i ESL reprezentują bliźniacze tradycje nauczania języka angielskiego, których korzenie sięgają dziewiętnastego wieku. Różnica między EFL i ESL jest taka, że w modelu ESL zwraca się uwagę na wartości lokalne, związane z uczniem. Natomiast EFL traktuje uczenie języka angielskiego tak, jak uczenie języków klasycznych: w modelu tym podkreśla się wagę uczenia o kulturze i społeczeństwie *native speakers* języka angielskiego. Uczeń ma naśladować zachowanie rodowitych użytkowników języka, przy czym nie zdoła nigdy naśladować go w pełni. Mimo jednakże swojej cudzoziemskości może zostać zaakceptowany w społeczności anglofońskiej.

Nadal funkcjonują z powodzeniem wspomniane dwa modele nauczania języka angielskiego dla obcokrajowców: datowany od dziewiętnastego wieku EFL (angielski jako język obcy) i ESL (angielski jako drugi). Oba, jak pisze Graddol, podkreślają wagę znajomości kultury i społeczeństwa angielskiego w przyswajaniu języka, przy czym model EFL wyznacza dla ucznia pozycję zawsze niedoskonałego przybysza, a model ESL uprawomocnia niedoskonałość i promuje dwujęzyczność, dążąc jednak do tego, by wyposażyć uczącego się w anglojęzyczną tożsamość narodową.

⁸³ Ibidem, s. 82

Tabela 4. Modele nauczania języka angielskiego, a wartości transmitowane w procesie nauczania

	Angielski jako język obcy EFL	Angielski jako drugi język (a) ESL a	Angielski jako drugi język (b) ESL b	Angielski jako język młodych uczniów EYL	Angielski jako język globalny GL
Wartości	Liberalne: umacniają tolerancję i zrozumienie innych kultur	Wartości społeczeństwa przyjmującego osobę uczącą się (np. wartości brytyjskie, amerykańskie, australijskie)	Lokalne wartości społeczne, ale z możliwą orientacją zachodnią	Edukacja w młodym wieku zazwyczaj odzwierciedla wartości lokalne, a nie anglosaskie	Materiały do nauki mogą zawierać globalną tematykę – prawa człowieka, środowisko, bieda, nierówność płci (<i>gender inequality</i>)

Źródło: David Graddol, *English Next. Why global English may mean the end of “English as a Foreign Language”*, op. cit., s. 90.

Model ESL w odmianie „a” wyrósł z potrzeb imperium brytyjskiego uczenia rdzennych mieszkańców kolonii języka w takim stopniu, by można było administrować koloniami z jak najmniejszą liczbą brytyjskich urzędników i żołnierzy. Opis ten łączy aspekt terytorialny oraz przedmiotowy, zwłaszcza iż Graddol pisze, że imperialna strategia zakładała kształcenie lokalnych elit zarówno poprzez nauczanie języka, jak i brytyjskich (oraz szerzej – zachodnich) wartości i kultury. W ten sposób anglicyzacja jako swoiste „medium” stawała się nośnikiem europeizacji: integrowania wyobrażeń z użyciem określonych treści specyficznych dla kultury paneuropejskiej. Istotnym elementem nauki języka była angielska poezja i proza. Nie można przy tym zapominać, iż kształcąc tylko elity, pogłębiano istniejące podziały w lokalnej społeczności; przykładowo w Indiach, mimo ważnej roli języka angielskiego, nie więcej niż 5 proc. populacji władało tym językiem.

W modelu ESL typu „b”, który powstał w Stanach Zjednoczonych, rozszerzając później swój zasięg do Kanady, Australii i Nowej Zelandii – a w XX wieku także paradoksalnie do Zjednoczonego Królestwa – nacisk kładzie się na asymilację nowych pokoleń imigrantów i wyposażenie ich w nową narodową, a zwłaszcza obywatelską, dwujęzyczną tożsamość. Model ten charakteryzuje zrozumienie, że niektórzy imigranci mogą nie mieć potrzeby używania języka angielskiego w codziennym życiu, stąd akceptacja dla dwujęzyczności i lokalnych odmian języka angielskiego (np. takiej jak odmiana londyńskiej społeczności Jamajczyków). Stąd już blisko do modeli EYL i *Global English*, oderwanych od anglofońskich kultur narodowych.

Tradycje arturiańskie są jednym z kluczowych w Europie zestawów tekstów kultury, do dziś obecnym w kulturze, a więc wpływającym na myślenie, a przywołując tezę Denisa de Rougemonta, nawet na zachowanie⁸⁴. Dyfuzja języka angielskiego po części tłumaczy mechanizm, według którego związany niegdyś w sposób szczególny z brytyjską tradycją narodową świat arturiański zyskał szczególną szansę zaistnienia w zbiorowej świadomości. Przy czym, osłabiając tę myśl, zdystansować się należy od wspomnianej szansy zauważając, iż *Global English* może też oddalić język angielski od pierwotnie transmitowanych przezeń wartości. Słowa arturiański, angielskiego *Arthurian*, czy też prostszych odwołań do legendy arturiańskiej, próżno bowiem szukać w podręcznikach do nauki języka angielskiego.

Na tym tle uprawnione wydaje się więc również założenie, iż dalsza dyfuzja anglojęzycznych składników mediewalizmu i arturianizmu będzie utrudniona w sytuacji, gdy nauczanie, a tym samym rozprzestrzenianie się, języka angielskiego zmienia swój charakter z dwóch tradycyjnych modeli na model globalnego angielskiego. W konsekwencji szerokiego i dynamicznego spopularyzowania język angielski traci przeważający związek z brytyjską kulturą. Tak więc nowy model funkcjonowania języka angielskiego może sprawić, że przydatność upowszechniania języka angielskiego jako wskaźnika europeizacji stanie się mniejsza. Mniejsza będzie bowiem wartość analityczna i informacyjna każdego pojedynczego użycia języka angielskiego jako przejawu europeizacji związanej z przybliżaniem tożsamości użytkownika do wartości europejskich. Zarazem stosowanie konceptu europeizacji w sferze kultury wciąż pozostawia dobrym wskaźnikiem mediewalizm, zjawisko odwoływania się do europejskiego średniowiecza, a zwłaszcza do średniowiecznej bądź quasi-średniowiecznej tradycji rycerskiej.

Omówione sposoby dyfuzji języka angielskiego są w pewnej mierze analogiczne względem dyfuzji postśredniowiecznych odwołań do średniowiecza, czyli mediewalizmu. Związek anglicyzacji i arturianizmu może jednak być więcej niż analogią. Wyrażający europeizację arturianizm, jako jeden z anglojęzycznych fenomenów w obrębie mediewalizmu, wskazuje iż europeizacja kultury dokonywała się częściowo za pomocą języka angielskiego jako języka obcego (EFL) i jako drugiego języka (ESL).

W pewnym stopniu europeizacja, zarówno w formie wpływu na świat pozaeuropejski, jak i w znaczeniu procesu zachodzącego we współczesnej Europie, związana jest z okresem ekspansji języka angielskiego i zakorzenionej w tym języku kultury lokalnej czy narodowej, którą określa się mianem anglofonii. Niektóre elementy tej kul-

⁸⁴ Patrz: Denis de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, Warszawa 1999: Instytut Wydawniczy „Pax”, s. 135-136.

tury przechodzą drogę ujednoczenia, ale język angielski jest również sam w sobie czynnikiem europeizacji, a nie tylko jej ilustracją. Rozumienie anglofonii jako podłoża anglicyzacji może w pewien sposób wyjaśniać zjawisko arturianizmu. Anglofonia jako zasób treści przez stulecia szczególnie podatnych na uwspólnienie prowadzi z kolei do pojęcia kultury zachodniej, ostatniego ogniwa definicji europeizacji kultury zachodniej.

Europejskie źródła kultury zachodniej

Pojęcie „kultury zachodniej” sytuuje się na styku terminów „kultura” i „Zachód”. W potocznym rozumieniu Zachód stanowi całość cywilizacyjną, a więc związaną według słów Samuela Huntingtona⁸⁵ z najszerszymi ramami określania przez ludzi własnej tożsamości. Cywilizacyjnych całości, poza Zachodem, istnieje według Huntingtona jeszcze siedem⁸⁶. Dalej idące określenie własnej tożsamości wiązać się może jedynie z takimi pojęciami jak człowieczeństwo czy tożsamość „uniwersalna”. Nie są to oczywiście kierunki refleksji bezzasadne dla analiz arturianizmu i europeizacji, niemniej większą zawartość informacyjną niesie ograniczenie pola badawczego do obszaru sytuującego się na styku pojęć Zachodu i kultury.

Pozostając w obrębie rozważań nad kulturą, zwłaszcza zaś odnoszącą się do symbolicznie wyrażanych wartości, można mówić o „kulturze symbolicznej Zachodu”, łącząc w tej frazie dwa zakresy pojęcia kultury: symboliczną i zachodnią. Piotr Sztompka⁸⁷ wskazuje kilka różnych pól w socjologii, w których obrębie teoretycy i badacze zajmują się zagadnieniami doprecyzowującymi kulturę jako obszar tradycji, ewentualnych powszechników i dyfuzji kulturowej. Innymi słowy, socjologiczne pojęcie kultury pozwala na wgląd zarówno z perspektywy tematycznej, dotyczącej samych treści kulturowych, jak i zasięgowej, czyli zakresu tych treści.

Na gruncie problematyki socjologicznego pojęcia kultury Sztompka wskazuje zwłaszcza kwestie uniwersaliów kulturowych i tego, co przywołuje jako „tradycję kulturową”⁸⁸. Poza Sztompką pojęciem „tradycji kultury” posługuje się – już na gruncie

⁸⁵ Samuel P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2004: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, s. 51.

⁸⁶ Ibidem, s. 46-76.

⁸⁷ Piotr Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2007: Znak, s. 242-251.

⁸⁸ Ibidem, s. 248-251.

innym niż socjologiczny – m.in. Władysław Kopaliński⁸⁹, umieszczając nawet to pojęcie w tytule wielokrotnie wznawianego erudycyjnego *Słownika mitów i tradycji kultury*. Tradycja może być oczywiście widziana jako treść kulturowa, ale stosuje po prostu pojęcie „tradycji”, a nie „tradycji kultury”, zgodnie z klasyczną w polskiej socjologii pracą na ten temat Jerzego Szackiego⁹⁰.

Wyobrażone związki teraźniejszości z przeszłością, takie jak tradycja, mit czy protoutopia, sytuują się jednak w obrębie kultury nazywanej kulturą symboliczną i ten właśnie wycinek zawęża pole badawcze z perspektywy tematycznej. Ograniczenie atrakcyjności i funkcjonalności określonych treści kulturowych bywa jednak charakterystyczne właśnie dla kręgu kulturowego. Problematyka poddawana ekspresji i percepcji w jednym kręgu kulturowym nie musi nawet wchodzić w zasób innych kręgów kulturowych. Dla perspektywy badawczej skupionej na treści istotne jest więc zarówno socjologiczne pojęcie kultury z punktu widzenia tematycznego, jak i zasięgowego, czyli odnoszącego się do całości cywilizacyjnej takiej jak Zachód.

Są dwa podejścia do istnienia między kręgami kulturowymi elementów wspólnych⁹¹. Zwolennicy pierwszego twierdzą, że uniwersalia kulturowe pojawiają się wzajemnie niezależnie, odpowiadając w każdej społeczności, gdzie występują, na uniwersalne potrzeby lub imperatywy – obejmujące swoim zasięgiem więcej niż pojedyncze społeczności, bo wręcz cały świat. Drugie podejście mówi natomiast o dyfuzji kulturowej, której skutkiem są partykularyzmy kulturowe podlegające uniwersalizacji i z czasem zuniwersalizowane. Owe podobieństwa kulturowe mogą brać się z trzech źródeł, mianowicie z podboju (za którym idzie przemoc bądź perswazja), z mieszania się kultur w społeczeństwach wielonarodowych albo też z przepływu treści czy produktów bez kontaktu fizycznego.

Nie rozstrzygając na temat większej zasadności jednego z tych ujęć, posługuję się zarówno modelem dyfuzji wybranych elementów kultury centrum europejskiego w obrębie kontynentu europejskiego i kultury zachodniej, jak i twierdzeniem o uniwersalnych potrzebach. Wydaje się, że oba punkty widzenia łączyć może spostrzeżenie, iż w razie nieobecności lokalnych elementów kultury realizujących potrzeby zbiorowości, zaspokajane są one z użyciem elementów napływowych, atrakcyjnych ze względu na swe właściwości. Sformułowanie zagadnienia europeizacji na przykładzie tradycji mitycznej prowadzi do potrzeby rozstrzygnięć w kwestiach takich jak powyższa.

⁸⁹ Władysław Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1988: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 5-6.

⁹⁰ Jerzy Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, op. cit.

⁹¹ Piotr Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, op. cit., s. 242-244.

Inna ważna z zasięgowego punktu widzenia kultury kwestia dotyczy zakresu europeizacji elementów kultury symbolicznej. Skoro europeizacja jest kulturową integracją kontynentu europejskiego, to czym jest europeizacja kultury zachodniej? Pojęcie europeizacji dotyczące integracji w sferze kultury symbolicznej zawiera już w swojej definicji wskazanie obszaru, na którym zachodzi: kontynentu europejskiego. Odniesienie europeizacji do zachodniego kręgu kulturowego, a ściślej do kultury symbolicznej Zachodu, może ujawniać pewien nadmiar kryteriów definicyjnych zawartych w pojęciu europeizacji. Posługiwanie się przeze mnie terminem europeizacji kultury zachodniej służy jednak podkreśleniu, iż proces europeizacji przekracza granice kontynentu europejskiego i zachodzi także w poszerzonej przestrzeni kulturalnej Europy, czyli w odniesieniu do kultury zachodniej.

Pisząc o europeizacji kultury zachodniej, nie można pominąć kwestii zakorzenienia kultury zachodniej w kulturze europejskiej. Słowo kultura we frazie europeizacja kultury zachodniej niesie zatem dwa sensy: kultury, po pierwsze, symbolicznej, a po drugiej, obejmującej świat zachodni. Ujęcia te łączą się w jednym pojęciu kultury zachodniej rozumianej jako kultura symboliczna Zachodu.

O Zachodzie mówić można, że jest laciński, czyli w uproszczeniu: ograniczony do obszaru posługującego się alfabetem łacińskim. Uproszczenie to jest szczególnie widoczne w przypadku greckiej kolebki kultury europejskiej. Przy tym Zachód nie jest wspólnotą we wszystkich zakresach, a wręcz wcale nie musi być wspólnotą cywilizacyjną, wbrew niemal oczywistemu mówieniu o cywilizacji zachodniej i tezie Huntingtona. Jest jednak łaciński Zachód wspólnotą kultury, a więc kulturą zachodnią. Poprzez korzenie europejskie Zachodu i oddziaływanie na świat zachodni symbolicznych treści wywodzących się z kultury europejskiej, zakres europeizacji kultury rozszerza się do kultury nie tylko europejskiej, ale właśnie zachodniej. Kultura zachodnia jest jednak zakorzeniona w kulturze europejskiej i poszerza jej przestrzeń kulturową, odnosząc się do przestrzeni kulturowej, której sięgają wpływy kulturowe centrum europejskiego, niezależnie od ich umocowania cywilizacyjnego.

Obie formy europeizacji – zarówno kulturowa integracja kontynentu, jak i poszerzone promieniowanie kultury centrum europejskiego poza Europę – dokonują się w obrębie kultury zachodniej. Stąd też stosowanie pojęcia kultury zachodniej zwiększa zakres twierdzeń na temat europeizacji kultury symbolicznej. Europeizowanie kultury zachodniej dotyczy nie tylko kulturowego integrowania kontynentu, ale i szerszej przestrzeni.

Jest to jednak ten sam proces integracji w zakresie kultury symbolicznej, co zachodzący w przestrzeni kulturowej kontynentu europejskiego, tyle że obejmujący również poszerzoną europejską przestrzeń kulturową. Wyraża się on na przykład w ekspresji arturiańskiej, której ślady dotyczą takich obszarów Zachodu jak leżące na kontynencie europejskim Wielka Brytania, Francja, Niemcy czy Polska, a poza kontynentem choćby Stany Zjednoczone i Australia. Poszerzona przestrzeń kulturowa Europy jest przestrzenią kulturową Zachodu, a więc kulturą zachodnią.

Do określenia relacji między Europą a Zachodem można stosować metaforę zakorzenienia kultury zachodniej w kulturze europejskiej lub promieniowania kultury europejskiej do kultury zachodniej. Jeśli konceptualizować tę relację jako promieniowanie, to jedynie promieniująca forma europeizacji może dokonywać się nie wyłącznie w obrębie kultury zachodniej i nawet przekraczać jej granice. Trudno bowiem mówić o zakorzenieniu w kulturze europejskiej na przykład kultur bliskowschodnich i dalekowschodnich.

Udokumentowane w postaci ekspresji i percepcji arturianizmu są jednak przypadki promieniowania elementów kultury symbolicznej z Europy na przykład do Japonii, choć nie można powiedzieć o umasowieniu japońskiej kultury symbolicznej w europejskich kulturowych treściach symbolicznych. Właśnie zakorzenienie kultury zachodniej w kulturze europejskiej jest więc podstawową charakterystyką kultury zachodniej.

Podsumowując tę kwestię, europeizacja dokonująca się poza obrębem kultury zachodniej pozostaje poza obrębem pola badawczego. Nie oznacza to jednak, że przejawy tej formy europeizacji, ilustrowanej dyfuzją mitu arturiańskiego, nie występują w kulturach pozałacińskich. Elementy mitu arturiańskiego odnaleźć można wszak na przestrzeni dziejów w różnych formach nawet w kulturach takich krajów jak Białoruś, będąca krajem europejskim, lecz pozostającym poza granicą wyznaczoną stosowaniem alfabetu łacińskiego.

Kwestia przynależności przynajmniej części Białorusi do Zachodu pozostaje dyskusyjna, niemniej nadużyciem byłoby uznanie granic dyfuzji arturianizmu za dobry wyznacznik granic Zachodu. Nie jest bowiem częścią Zachodu zwesternizowana być może pod pewnymi względami Rosja, niepozbawiona elementów arturiańskich – a więc efektów europeizacji – w swoich zasobach symbolicznych. Inne kraje to w dużej mierze zwesternizowana Japonia czy Brazylia, w różnym stopniu związane z Europą relacją kolonialną lub quasi-kolonialną. Europeizacja dokonuje się oczywiście również na obszarach pozałacińskich lub niezakorzenionych w kulturze europejskiej, ale w zakresie mniejszym niż w obrębie kultury zachodniej.

Pogłębienie analiz w odniesieniu do kultury zachodniej, a zwłaszcza w odniesieniu do Europy oraz posługiwanie się sformulowaniem europeizacji kultury zachodniej, a nie europeizacji kultury europejskiej czy po prostu europeizacji kultury pozwala eksplorować zjawisko przekraczania granic Europy przez arturianizm, będący ilustracją europeizacji.

Wprawdzie zamierzeniem książki nie jest włączanie się w szeroką akademicką dyskusję nad pojęciem Zachodu, cywilizacji zachodniej i kultury zachodniej, lecz chciałbym wskazać kilka przekonujących kierunków myślenia o kulturze zachodniej. Uwagę zwraca, iż autorzy przywoływanych prac nie zawsze używali pojęcia kultury zachodniej. Stosowane ujęcia odznaczają się podejściem dynamicznym, podkreślającym stanie się kultury raczej niż jej trwanie. Przede wszystkim, podobnie jak w pracy Marii Ossowskiej o odmianach ethosu rycerskiego, europejska i amerykańska kultura traktowana jest przeze mnie jako kultura wspólna, choć oczywiście nie jak monolit. Jest to zgodne ze stanowiskiem przywoływanych przez Ossowską psychoanalityków, którzy „uważają, że stosunek Nowego Świata do Starego Świata przypomina stosunek syna do ojca, stosunek, w którym łączy się miłość i wrogość, odrzucanie wzorów i jednocześnie ich naśladowanie”⁹². Takie podejście wypukla myślenie o kulturze zachodniej co najmniej jako o kulturze euro-amerykańskiej.

Z nieco innej perspektywy, międzynarodowych stosunków kulturalnych, Franciszek Golebski stwierdza, że wartości europejskie uznaje się obecnie „za homogeniczne w tym, co określane jest mianem kultury Zachodu, a co wskazuje na poszerzenie europejskiej przestrzeni kulturalnej”⁹³. Zdaniem Golebskiego wpływ wartości europejskich przybrał charakter globalny zwłaszcza w zakresie nauki i techniki. Jednak nie wyklucza, że i w sferze mitu wartości europejskie się rozprzestrzeniają, skoro uznaje, że trzy zespolone ze sobą i „ściśle europejskie” tradycje (grecko-rzymska, chrześcijańska i nowożytna) współtworzą „ogólne ramy europejskiego systemu wartości i wywierają nadal istotny wpływ na kształtowanie się kultury europejskiej”⁹⁴.

W swych rozważaniach Golebski bliski jest wręcz myśli o kulturze euro-amerykańskiej, gdy zauważa: „Jak dalece Stany Zjednoczone są europejskie, pozostaje pytaniem otwartym. Niewątpliwie jednak rozwój amerykańskiej przestrzeni kulturalnej jest bezpośrednio związany z jej europejskim wzorcem. Jest sprawą oczywistą, że każ-

⁹² Maria Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, op. cit., s. 156.

⁹³ Franciszek Golebski, *Kulturowe aspekty integracji europejskiej*, op. cit., s. 96.

⁹⁴ Ibidem.

de ekspandowanie przestrzeni kulturalnej oznacza dyfuzję pierwiastków przynależnych do wzorca pierwotnego (w tym przypadku kultury europejskiej)”⁹⁵.

Trzecie inspirujące ujęcie przestrzeni kulturowej – zachodniej, z naciskiem na europejską – zawarte jest we wcześniejszej o dziesięć lat niż publikacja spostrzeżeń Golebskiego analizie, w której Göran Therborn zarysowuje poszerzone pole kultury europejskiej⁹⁶. Czyni to co prawda w sposób niepełny, z jeszcze niewielką precyzją specyfikując wymiary europejskiej kultury. Jego praca, opisując głównie proces kształtowania się europejskich wzorców kultury, dostarcza jednak argumentów dla idei kultury i cywilizacji europejskiej oraz argumentów dla dostrzegania pozakontynentalnego funkcjonowania transmisji kulturowej.

Z punktu widzenia kultury Therborn definiuje Europę jako obszar charakteryzujący się „geologiczną strukturą przestrzennie usytuowanych historycznych osadów kulturowych, które wzajemnie się nawarstwiają, przecinają, przenikają, częściowo na siebie nachodzą i wśród wzajemnych zderzeń wytwarzają rozmaite kulturowe kombinacje”⁹⁷. Europejska przestrzeń kulturowa jest zatem uformowana przez „układ systemów kulturowych, z których każdy jest źródłem określonej tożsamości i zarazem reprodukującym ją mechanizmem, źródłem wiedzy, norm i wartości”⁹⁸.

Współczesną europejską kulturę, powiada Therborn, ukształtowała niewielka liczba owych systemów kulturowych. Te systemy to po prostu znaczące typy tradycji kulturowej, które łączą narody w nieformalne związki, a mianowicie: władza, religia, język, prawo i komunikowanie audiowizualne. Przy czym autor nie neguje możliwości, iż także inne systemy mają w procesie kształtowania Europy znaczenie. W uzupełnieniu owego układu systemów kulturowych warto więc wymienić problematykę mitu i uwspólniania się w skali europejskiej treści mitycznych.

Pokrótkie rekonstruując omówiony przez Therborna układ systemów kulturowych kształtujący europejską przestrzeń kulturową, należy wskazać następujące obszary. Po pierwsze, wieloogniskowe promieniowanie władzy dostępne w formie „dziedzictwa instytucji i stosunków międzyludzkich”⁹⁹, które trwa przez pokolenia czasem w formie uchwytej, a czasem bez „zasadniczo żadnego ogniwa łączącego bezpośrednio nowoczesne formy polityczne z dawnymi”¹⁰⁰.

⁹⁵ Ibidem, s. 90.

⁹⁶ Göran Therborn, *Drugi do nowoczesnej Europy: społeczeństwa europejskie w latach 1945-2000*, op. cit.

⁹⁷ Ibidem, s. 316.

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Ibidem, s. 322.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 323.

Po drugie, religia chrześcijańska, unifikująca kontynent, ale też z czasem dzieląca go poprzez tworzenie granic wyznaniowych, współlistniejąca na kontynencie europejskim z judaizmem oraz islamem. Następnie więzi językowe, które przejawiają się w formie ponadgranicznych wspólnot językowych na zachodzie Europy, i podziały językowe widoczne zwłaszcza na wschodzie kontynentu, a także lingwistyczna nierównowaga. Dalej – rodziny praw, czyli już istniejące ponadnarodowe tradycje „w zakresie konceptualizacji prawa i prawniczego rozumowania oraz podziału kompetencji sądów”¹⁰¹ oraz dopiero tworzące się relacje między porządkami prawnymi państw członkowskich UE.

Szczegółnej uwagi wymaga ostatni, piąty wymieniany przez Therborna system kulturowy, czyli komunikowanie audiowizualne, łączące kultury europejskie z nieeuropejskimi, przez co „prowadzi do przekształcenia Europy w kulturalnego satelitę krążącego po orbicie północnoamerykańskiej – a w jakimś stopniu w ogóle anglosaskiej – kultury masowej”¹⁰².

Stawiana przez Therborna diagnoza odnośnie tej ostatniej kwestii kończy się prognozą wskazującą, że efekt podziałów kulturowych wzmagany będzie przez pozaeuropejskie produkcje audiowizualne: „Do wewnętrznych kulturowych podziałów występujących w Europie i związanych z władzą, religią, językiem i prawem dochodzi dodatkowe pozakontynentalne centrum kultury współczesnej Europy, związane z jej audiowizualnym wymiarem. Można oczekiwać, że taka orientacja telewizji, radia, kina i muzyki wpłynie na obraz świata postrzegany przez publiczność tych mediów, nawet jeśli wciąż nie bardzo wiemy, w jaki sposób i w jakim stopniu”¹⁰³.

Interesujące, że Therborn nie skupia się na treści przekazu, a jedynie na kraju jego produkcji jako na źródle piątego aspektu kulturalnej przestrzeni Europy. Tę tezę Therborna osłabiają wspomniane ujęcia. Wcześniejsze ujęcie Marii Ossowskiej oraz późniejsze ujęcie Franciszka Golebskiego uzupełnić można przywołaniem podziału na medium i treść: zawartość audiowizualnych mediów komunikacyjnych może być zakorzeniona w wartościach europejskich lub wymienianych przez Therborna innych systemach kulturowych Europy, nawet jeśli producent zlokalizowany jest poza Europą. Dobitym przykładem tego mechanizmu jest właśnie odwoływanie się do europejskiego średniowiecza, czyli medievalizm i w jego obrębie arturianizm.

¹⁰¹ Ibidem, s. 340.

¹⁰² Ibidem, s. 344.

Na tle nieoczywistych i złożonych związków Ameryki z Europą rozpatrywać można nawet dość istotne zjawiska w amerykańskiej kulturze popularnej, takie jak kategoria superbohaterów. Jest ona przejawem transkontynentalnego dialogu z użyciem treści mitycznych, pozostającego w obrębie kultury zachodniej, zakorzenionego w Europie. Genezę superbohaterów, którą stworzyła kultura amerykańska, odnaleźć można również dobrze w starożytnych postaciach herosów, jak i w średniowiecznej tradycji rycerskiej. Chronologia wydarzeń pozwala mniemać, że powodem stworzenia przez amerykańskich twórców nowej kategorii była potrzeba odpowiedzi na nadużywanie przez propagandę niemieckiego nazizmu konceptu podczłowieka.

Amerykańska kultura masowa, której globalna dyfuzja w okresie przedaudiowizualnym była nieco bardziej powolna, rozpatrywana winna być prawdopodobnie jako odpowiedź na nazistowską ideologię, wyrosłą również na gruncie kultury zachodniej. Wskazuje to na mechanizmy systemu kulturowego należącego do układu systemów kształtujących europejską przestrzeń kulturową. Jednak jeszcze lepszą egzemplifikacją tego systemu kulturowego należącego do układu systemów kształtujących europejską przestrzeń kulturową jest mit arturiański, którego ujawnione występowanie w świadomości, jeśli nie potocznej, to elit, można datować na terytorium Europy przynajmniej od dziewiątego wieku. Dziewiętnasto- i dwudziestowieczne arturiańskie „odrodzenie”, na które w anglojęzycznej literaturze używa się sformułowania *Arthurian revival*, miało miejsce zarówno w europejskim, jak i amerykańskim kręgu kulturowym, czy też, jak o tym pisała Maria Ossowska, po prostu w kulturze euro-amerykańskiej.

W trzech przywołanych ujęciach – Ossowskiej, Golemskiego i Therborna – ujawniają się częściowo zbieżne sposoby widzenia relacji Europy z poszerzoną przestrzenią kulturalną. Autorzy konsekwentnie nie stosują pojęcia Zachodu czy kultury zachodniej, ale o niej właśnie piszą. Z kolei Samuel Huntington, choć wzmiankuje euro-amerykańskość i kulturę europejską¹⁰⁴, nie wyróżnia cywilizacji europejskiej, posługując się dla celów analitycznych wyłącznie pojęciem Zachodu.

Książka niniejsza jest pracą socjologiczną, osadzoną zwłaszcza w ramach socjologii kultury, chociaż korzysta także z ustaleń innych dyscyplin, jak stosunki międzynarodowe, studia europejskie i studia nad UE, antropologia kultury czy psychologia. W nieco interdyscyplinarnym ujęciu kulturę zachodnią proponuję zatem rozumieć jako poszerzoną kulturę europejską, łacińską przestrzeń kulturową, pozostającą pod wpływem kultury centrum europejskiego przynajmniej w zakresie treści symbolicznych.

¹⁰⁴ Samuel P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, op. cit., s. 58-59.

Stosowane w tekście pojęcie „kultury zachodniej” wskazuje na poszerzenie zasięgu twierdzeń zawartych w niniejszej pracy o obszar pozaeuropejski, a jednocześnie na zawężenie tego zasięgu względem świata, zwłaszcza zaś, pozostając na osi wschodnio-zachodniej, względem tak zwanego Wschodu. Nie jest precyzyjnie określone, gdzie zasięg stawianych tez się kończy, lecz pojęcie „kultury zachodniej” wskazywać ma na przekraczanie przez proces europeizacji umownych geograficznych granic terytorium Europy lacińskiej i ostrożnie wyznaczonej tymi granicami całości cywilizacyjnej.

Rozważane mechanizmy i formy europeizacji kultury, widziane na przykładzie tradycji arturiańskiej, ograniczone są więc do świata Zachodu w rozumieniu bliskim enumeracyjnemu niemal rozumieniu Huntingtona, gdzie „Zachód to Europa, Ameryka Północna oraz inne obszary zasiedlone przez Europejczyków, jak Australia i Nowa Zelandia”¹⁰⁵. W obszarze tym udokumentować można wspólnotę niektórych treści w zakresie kultury symbolicznej.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 57.

Mediewalizm i metafora neośredniowieczna

Dla zrozumienia kontekstu europeizacji kultury zachodniej na przykładzie treści kojarzonych ze średniowieczem przydatne jest pojęcie neośredniowiecza, stosowane wobec współczesnej integracji europejskiej. Pojęcie to wiąże się z terminem mediewalizm, opisującym funkcjonowanie i popularność treści średniowiecznych bądź quasi-średniowiecznych w pośredniowiecznej kulturze symbolicznej. Jak pisze Maïke Oergel, dziewiętnaste stulecie było okresem, w którym nowo powstające europejskie państwa narodowe posługiwały się założycielskimi mitami, sięgając w tym celu do różnych mitycznych tradycji znanych kulturom danego obszaru już wcześniej, a zwłaszcza w wiekach średnich¹⁰⁶. Średniowieczny francusko-angielski mit arturiański został ponownie odkryty dla potrzeb brytyjskiego imperium, a średniowieczna „matryca mitologiczna”¹⁰⁷ o pochodzeniu nordyckim i starogermańskim – dla potrzeb jednoczącego się państwa niemieckiego.

W obu wypadkach było to dzieło twórców docenianych już przez współczesne sobie elity państwowotwórcze jako wybitnych, mianowicie Alfreda Tennysona i Richarda Wagnera. Taktyka sięgania do europejskich średniowiecznych zasobów kulturowych wpisuje się w zjawisko, które określam, za Leslie Workmanem¹⁰⁸, mediewalizmem. Mediewalizm jest wskaźnikiem kilkusetletniego procesu europeizacji, a zwłaszcza europeizacji kultury. Jednak w nowej koncepcji z pogranicza analizy stosunków między-

¹⁰⁶ Maïke Oergel, *The Return of King Arthur and the Nibelungen: National Myth in Nineteenth Century English and German Literature*, op. cit., s. 110-121.

¹⁰⁷ Andrzej Lam, *Przedmowa*, w: *Pieśń o Nibelungach*, (red.) Andrzej Lam, Warszawa 1999: Unia Wydawnicza „Verum”, s. 12.

¹⁰⁸ Leslie Workman, *Editorial*, w: *Medievalism in Europe*, (ed.) Leslie Workman, Cambridge 1994: Boydell and Brewer, s. 1-4.

narodowych i szerzej rozumianych studiów europejskich medievalizm w odniesieniu do dwudziestowiecznej europeizacji ma inny charakter.

Obok bowiem definiowania medievalizmu w roli wskaźnika europeizacji, nie można pominąć dokonywanego przez niektórych autorów opisu globalizacji i europeizacji jako zjawisk czy procesów analogicznych do budowania neośredniowiecznego imperium. Tę neośredniowieczną tezę w odniesieniu do Unii Europejskiej głosi Jan Zielonka, pod hasłem „Europa jako imperium”¹⁰⁹. Istotą analogii średniowiecznego imperium do neośredniowiecznego imperium, jakim staje się Unia Europejska, jest – w terminologii cytowanego autora – szereg kryteriów: „płynne i półotwarte granice”, „koegzystencja różnych tożsamości kulturowych”, „nieostry, ale bardzo istotny podział na europejskie centrum i peryferie” czy też „różnicowane zakresy suwerenności w poszczególnych obszarach funkcjonalnych i terytorialnych”¹¹⁰.

Jest to wariant rozwoju UE inny niż superpaństwo typu westfalskiego, które charakteryzowałby taki zestaw kryteriów jak „ustalone i szczelne granice”, „dominacja paneuropejskiej tożsamości kulturowej”, wyraźna i istotna różnica między członkami i nieczłonkami UE” oraz „pełna suwerenność”¹¹¹. Za Janem Zielonką pojęcia neośredniowiecze używa się ostatnimi czasy w kontekście integracji europejskiej, ale sam autor tego pomysłu twierdzi, że zamiast stosowanego przez siebie terminu *neomedieval* mógłby użyć *cosmopolitan*. Tyle że – co zauważa Zielonka – pojęcie „kosmopolityczne” zostało już w naukach społecznych użyte przez Ulricha Becka do opisu zbliżonej koncepcji¹¹².

Tego typu wyjaśnienie pomija konotację medievalistyczną stosowanego terminu. Nawet jeśli to, co kosmopolityczne, miałyby być równoważne temu, co neośredniowieczne, to nie są to jednak pojęcia równoznaczne. Wspólny zakres obu pojęć to w myśl odróżnienia zakresu pojęcia od jego treści za mało, żeby uznać, iż termin neośredniowiecze jest po prostu synonimem kosmopolitycznego świata czy kosmopolitycznej Europy.

Abstrahując od kwestii merytorycznych opisanych przez Zielonkę z użyciem terminu neośredniowiecze, zauważyć trzeba, że posługiwanie się tym pojęciem samo w sobie świadczy o większej dostępności w kontekście integracji europejskiej pojęcia

¹⁰⁹ Jan Zielonka, *Europa jako Imperium. Nowe spojrzenie na Unię Europejską*, Warszawa 2007: Polski Instytut Spraw Międzynarodowych.

¹¹⁰ Ibidem, s. 16.

¹¹¹ Ibidem, s. 16.

¹¹² Ulrich Beck, Edgar Grande, *Europa kosmopolityczna: społeczeństwo i polityka w drugiej nowoczesności*, Warszawa 2009: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, s. 11-16.

średniowiecze, aniżeli dostępność na przykład określenia antyk. Nie używa bowiem autor pojęcia imperium neoantyczne, mimo że w pewnym stopniu starożytne imperium rzymskie charakteryzowało się zbliżonymi właściwościami co imperium średniowieczne przezeń przywoływane.

Nie włączając się na razie w dyskusję o treści tezy neośredniowiecznej, należy więc podkreślić iż samo jej pojawienie się na gruncie analiz integracji europejskiej jest przejawem mediewalizmu. Jest to oczywiście mediewalizm akademicki, odwołujący się do historii Europy, będący diametralnie innego rodzaju dziedziną aniżeli mediewalizm w kulturze popularnej czy atrakcyjne wśród niektórych grup młodzieży bractwa rycerskie, opisywane już nawet na gruncie psychologii¹¹³.

Niemniej poprzez wybór odwołań do średniowiecza i imperium średniowiecznego (a nie choćby wspomnianego antyku i antycznego imperium) teza ta staje się przejawem mediewalizmu. Jeżeli dostępność średniowiecznego odniesienia była dla posługujących się tą tezą większa aniżeli dostępność antyku, to jest to właśnie przejaw powierzchownie rozumianego mediewalizmu. Można wręcz uznać, że Zielonka sięgając po pojęcie neośredniowiecza i aplikując je do opisu dynamiki integracji europejskiej, niemal utożsamia europeizację z mediewalizmem.

Na tym można by w zasadzie tę wzmiankę o neośredniowieczu zakończyć, gdyby nietrudne do zignorowania spostrzeżenie Ronalda J. Deiberta, który stwierdza, iż odwoływanie się w dziedzinie stosunków międzynarodowych do średniowiecza stanowi „terapeutyczną redeskrpcję”¹¹⁴. Jego zdaniem nie umniejsza to wagi neośredniowiecznej metafory.

Można rozwinąć tę myśl i spostrzec, że choć teza neośredniowieczna Zielonki dotyczy geopolitycznej i gospodarczej sytuacji jednoczącej się Europy, to może też stanowić grunt dla zrozumienia szczególnego miejsca wątków mediewalistycznych w kulturze.

Kultura europejska, będąca między innymi nośnikiem idei, wartości i mitu, nasycona jest bowiem wątkami nawiązującymi do średniowiecza. To w średniowieczu Europejczycy upatrują ważnych dla siebie treści, które przyswajają za pomocą szczególnej logiki myślenia mitycznego. Przypadkowo twierdzenie o współczesnym świecie jako o epoce neośredniowiecznej, twórczo przywołane przez Jana Zielonkę w odniesieniu do współczesnej Europy, sprzyja zrozumieniu mediewalizmu w kulturze centrum

¹¹³ Patrz: Wanda Zagórska, *Uczestnictwo młodych dorosłych w rzeczywistości wykreowanej kulturowo. Doświadczenie, funkcje psychologiczne*, Kraków 2004: Universitas, s. 193-196.

¹¹⁴ Ronald J. Deibert, *“Exorcismus Theoriae”: Pragmatism, Metaphors and the Return of the Medieval in IR Theory*, *“European Journal of International Relations”* 1997, Vol. 3, No. 2, s. 183-188.

europiejskiego promieniującej na europejskie peryferia, a nawet przekraczającego granice Europy.

Poniżej związki te zostaną zarysowane nieco szerzej. Ich głównym zwornikiem jest spostrzeżenie, że charakterystyczne dla „nakładających się” na siebie lojalności wobec różnych poziomów rządzenia (krajowego i ponadkrajowego) mogą być właśnie „nachodzące” na siebie społeczne wyobrażenia, które choć wydawałoby się, że sprzeczne, to współlistnieją. Ich funkcjonowanie w zbiorowej świadomości (czy zbiorowej nieświadomości) lepiej tłumaczy myślenie mityczne przebiegające według specyficznej „logiki mitu” niż racjonalne reguły wnioskowania o rzeczywistości.

Unia Europejska w aspekcie przestrzennym jest konkretnym i mierzalnym terytorium o poszerzających się stopniowo granicach. W odniesieniu właśnie do zmieniającej się terytorialności koncept neośredniowiecza użyty został wcześniej przez Jamesa Andersona, na którego również Jan Zielonka powołuje się stosując pojęcie neośredniowiecza w odniesieniu do UE. Anderson uznaje, że „globalizacja i UE stopniowo zmieniały i zmieniają tradycyjne i uznane formy terytorialności”, co konceptualizuje użyta przez niego metafora „nowego medievalizmu”, która „ma podkreślić, że obecny system terytorialny charakteryzuje się nachodzącymi na siebie władzami i lojalnościami”¹¹⁵.

Anssi Paasi uznaje to za przykład „redefiniowania konceptów przestrzennych, będących ważnymi elementami obecnych dyskursów o Europie, często powiązanych z ideami tożsamości”¹¹⁶, a ponadto – co istotne – łączy ów proces z konstruowaniem nowych symboli. Nie idealizując neośredniowiecza – a zwłaszcza nie idealizując średniowiecza – warto, jak przypomina Rory Miller, zwrócić uwagę, że metafora ta jako opis współczesnych procesów dobrze opisuje także problemy generowane z racji choćby płynności granic dla bezpieczeństwa wewnętrznego¹¹⁷.

Koncept neośredniowiecza w dziedzinie polityki międzynarodowej pojawił się stosunkowo wcześniej. Jörg Friedrichs przywołuje wyimek z pracy – niecytowanego przez Zielonkę – Arnolda Wolfersa z roku 1962, w którym (jeszcze przed uznawaniem za początek tej tradycji intelektualnej użyciem terminu neośredniowiecza przez Heddleya Bulla w roku 1977) Wolfers stwierdzał: „Nawet już dziś nie jest fantazjowaniem mówić o niedawnych zmianach na arenie międzynarodowej wskazujących na rodzaj »nowego medievalizmu«. Trend wydawałby się iść w stronę złożoności, które narusza-

¹¹⁵ Cytaty za: Anssi Paasi, *Europe As A Social Process And Discourse. Considerations of Place, Boundaries and Identity*, „European Urban and Regional Studies” 2001, Vol. 8, No. 1, s. 25.

¹¹⁶ Ibidem, s. 25.

¹¹⁷ Rory Miller, *Review “Networks, Terrorism and Global Insurgency”* (ed.) Robert J. Bunker, Lia Brynjar, „Globalisation and the Future of Terrorism”, „Journal of Contemporary History” 2009, Vol. 44, No. 2, s. 375.

ją linie dzielące politykę krajową i międzynarodową. Stoimy raz jeszcze przed podwójnymi lojalnościami i nakładającymi się na siebie królestwami władzy”¹¹⁸.

Wolfers uznawał to za wizję przyszłości, przewidując, że w świecie zimnej wojny i dwóch hegemonów nie uda się tej wizji doświadczyć. Dopiero w latach 90. zeszłego stulecia, m.in. Pierre Hassner, Alain Minc i Robert D. Kaplan wrócili do średniowiecznej metafory, ale rozwinął ją właśnie Friedrichs, i później niezależnie od niego, na gruncie studiów europejskich w odniesieniu jedynie do dynamiki integracji europejskiej, Jan Zielonka.

Hedley Bull wskazał na pięć wyróżników neośredniowiecza¹¹⁹ i dwie dekady po sformułowaniu ich przez Bulla, wszystkie pięć okazało się być w coraz większym stopniu spełnianych. Są to następujące cechy: regionalna integracja, rozpad państw, prywatna przemoc międzynarodowa w różnorodnych aspektach, transnarodowe organizacje i – ostatnia lecz nie najmniej ważna – technologiczna unifikacja.

Bull definiował neośredniowiecze jako „system nachodzącej na siebie władzy i wielorakiej lojalności”¹²⁰, do czego Friedrichs dodaje: „utrzymywany razem przez dwoistość konkurujących uniwersalizmów”¹²¹. Owe konkurujące uniwersalizmy to z jednej strony system państw narodowych jako odpowiednik zapewniającego jednolitość feudalnego ethosu, a z drugiej strony transnarodowa gospodarka rynkowa. Te dwie siły, podobnie jak imperialna i religijna władza w średniowieczu, zapewniają dziś według Friedrichsa fundamentalną spójność, pozostając wszelako w ciągłym napięciu¹²².

Oczywiście taka wizja świata jest kwestionowalna i Friedrichs jest tego świadom, niemniej przynajmniej do pewnego stopnia neośredniowieczna analogia znajduje uzasadnienie. Koncepcja Zielonki, zarysowana z większym stopniem szczegółowości, jest zapewne lepszą ilustracją tej zasadności niż przywołana interpretacja Friedrichsa.

Warto zauważyć, że metafora neośredniowieczna funkcjonowała jeszcze zanim posłużyła cytowanym wyżej autorom do opisanego porządku związanego z globalizacją czy europeizacją. W kontekście nakładających się lojalności związanych z metaforą średniowiecznego imperium warto wspomnieć o „postkolonialnej” analogii okresu

¹¹⁸ Arnold Wolfers, *Discord and collaboration. Essays on international politics*, Baltimore – London 1962: Johns Hopkins University Press, cytat za: Jörg Friedrichs, *The Meaning of New Medievalism*, “European Journal of International Relations” 2001, Vol. 7, No. 4, s. 476.

¹¹⁹ Hedley Bull, *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*, New York 1977: Columbia University Press, s. 254-255.

¹²⁰ Ibidem, s. 255.

¹²¹ Jörg Friedrichs, *The Meaning of New Medievalism*, op. cit., s. 490.

¹²² Ibidem, s. 492.

powojennego, po drugiej wojnie światowej, do okresu średniowiecznego, który nastąpił po upadku zachodniego cesarstwa rzymskiego.

Jak pisze Laurie Finke, pojęcie „średniowiecznego postkolonializmu” rodzi pytania, z których jedno dotyczy „sposobów, w jaki ten postkolonializm różni się od tego, który nastąpił po końcu europejskich imperiów”¹²³ w XX wieku. A także wskazuje na „używanie średniowiecznej Anglii jako analogii z imperialnymi brytyjskimi Indiami”¹²⁴ przez brytyjskich urzędników. Tym samym metafora neośredniowieczna ujawnia się w działaniu jeszcze zanim posłużyła do opisanego porządku globalnego, lub – jak w tezie neośredniowiecznej Jana Zielonki – porządku europejskiego.

Jak zauważa Petr Drulak, podejście neośredniowieczne do opisu UE mieści się w obrębie „wpływowej grupy podejść” próbujących „przekroczyć podział między ponadnarodowym i międzyrządowym”¹²⁵, a przy tym neośredniowiecze na tle innych metafor stanowi metaforę niekonwencjonalną¹²⁶. W istocie, konwencjonalne metafory skategoryzowane przez Drulaka należą do kategorii pewnych stanów – jak metafora ruchu czy metafora równowagi – oraz do kategorii pewnych obiektów. „Nowe średniowiecze” na tym tle ma dość niejasny zakres, zwłaszcza w języku polityki, a nie analizy społeczno-politycznej. I jest, jak wykazuje empiryczna analiza Drulaka, kategorią metafor nieobecną w szerszym dyskursie politycznym na temat UE¹²⁷.

Dla prezentowanej koncepcji europeizacji kultury na przykładzie mediewalizmu, w tym zwłaszcza arturianizmu, kluczowym pojęciem tezy neośredniowiecznej jest pojęcie nakładających się na siebie wielorakich lojalności, w anglojęzycznej literaturze określanych jako *multiple loyalties*. Mogą one stanowić, z jednej strony, efekt wielowiekowego współlistnienia zbiorowych podmiotów owych lojalności wśród wspólnych wątków kultury symbolicznej. Z drugiej strony, mogą one tworzyć podstawę dla przyswajania dalszych nakładających się na siebie zbiorowych wyobrażeń. Wyobrażenia te stanowią wspólny zasób mityczny, czyli zasób treści przyswajanych wedle określonej logiki. Być może sięgają nawet „wielorakich pamięci”, analogicznych względem wielorakich lojalności, co sytuowałoby tezę neośredniowieczną jako pomoc w rozwiązaniu dylematu obserwowanej współcześnie niezgody Europejczyków na swoiste uspojnienie historii.

¹²³ Laurie Finke, *Review "Postcolonial Approaches to the European Middle Ages: Translating Cultures"*, (eds.) Ananya Jabanara Kabir, Deanne Williams, "Arthuriana" 2006, Vol. 16, No. 2, s. 106.

¹²⁴ Ibidem, s. 106.

¹²⁵ Petr Drulak, *Motion, Container and Equilibrium: Metaphors in the Discourse about European Integration*, "European Journal of International Relations", 2006, Vol. 12, No. 4, s. 511.

¹²⁶ Ibidem, s. 514.

¹²⁷ Ibidem, s. 516.

Neośredniowiecze Jana Zielonki opiera się na różnorodności, ale wspólna podbudowa, taka jak wspólny zasób mityczny, zwany tu *acquis mythologique*, nie stoi w sprzeczności z tezą Zielonki. Nie stoi z tą tezą w sprzeczności także ewentualny efekt zaistnienia szerszej wspólnoty pamięci, wykraczający poza mit. Co więcej, to właśnie do opisu tożsamości Europejczyków koncept neośredniowiecza Zielonki nadaje się lepiej niż do opisu stanu prawnego projektu europejskiego, związanego z niejasnością nieustannie poszerzających się granic, a więc i płynną kwestią członkostwa. Jak słusznie zauważa w odniesieniu do metafory neośredniowiecznej Michael Hoenicke-Moore (autor pojęcia euromediewalizm), „impet integracji europejskiej zmienił obiekt skoncentrowania uwagi z regionu i narodu na większą polityczną i kulturalną przestrzeń Europy”¹²⁸.

Neośredniowiecze, będące na nowo w użyciu za sprawą Jana Zielonki, można rozciągnąć na wspólnotę mnemoniczno-mityczną i mówić o uwspólnianiu pamięci, mitu, kultury, a z czasem być może również historii. O historii w czasach nakładających się na siebie współlistniejących wielorakich lojalności David Blackbourn pisze w odniesieniu do „zeuropeizowanej, jak i zglobalizowanej, niemieckiej historii”¹²⁹ – mając póki co na myśli historię europeizującą się, tudzież globalizującą – iż kluczową jej kategorią będzie hybrydowość.

Antycypując dyskusję o *acquis mythologique*, zauważyć warto, że właśnie akceptacji hybrydowości dotyczy kontestowana propozycja Fabrice’a Larata¹³⁰ rozpatrywania procesu integracji europejskiej za pośrednictwem tego, co autor w analogii do wspólnego unijnego prawa, *acquis communautaire*, proponuje nazywać *acquis historique communautaire*. Niemniej to hybrydowa pamięć jest tym, co może być wygenerowane w sferze zbiorowych wyobrażeń przez zróżnicowane społeczeństwo europejskie, rozumiane jako ogół mieszkańców terytorium UE, czy nawet wężej – jako ogół obywateli UE.

Oczywiście możliwa jest krytyka koncepcji takiego *acquis* z innych pozycji. Stefan Auer, w odniesieniu do empirycznie przecież podbudowanej (na podstawie tekstów preambuł) koncepcji *acquis historique communautaire* Larata, zauważa że „leżące u jej podłoża założenie, iż wszystkie spory o historię mogą być ostatecznie rozwiązane

¹²⁸ Michael E. Hoenicke-Moore, *Euro-Medievalism. Modern Europe and the Medieval Past*, “Collegium” 2002, No. 24, s. 70.

¹²⁹ David Blackbourn, *Europeanizing German History: Comment on the Eighteenth Annual Lecture of the GHI, November 18, 2004*, “German Historical Institute Bulletin” 2005, No. 36, s. 28.

¹³⁰ Fabrice Larat, *Present-ing the Past: Political Narratives on European History and the Justification of EU Integration*, op. cit., s. 287-288.

poprzez racjonalizujący dyskurs, jest błędnie przyjęte i głęboko apolityczne¹³¹, tym bardziej iż „zjednoczona europejska pamięć nie jest ani wykonalna, ani pożądana”¹³².

Niezależnie od takiej krytyki *acquis mythologique* jako zasób wytworzony w toku przenikania się kultur przemawia za redefiniowaniem pojęcia europeizacji poprzez stosowanie go do sfery kultury, a zatem także mitu i pamięci (oraz innych „meandrów myśli ludzkiej” będących zbiorowymi wyobrazeniami przeszłości i związków przeszłości z teraźniejszością).

Poza przywołaną relacją europeizacji i medializmu wylaniającą się z koncepcji „neośredniowiecza” nadmienić trzeba, że proces kulturowej integracji kontynentu skorelowany jest z aprecjacyjnymi nawiązaniem do średniowiecza. Innymi słowy, proces europeizacji wiąże się z dyfuzją średniowiecznych mitów. Co ciekawe, najwcześniejszy okres, do jakiego odwołują się nauki historyczne w opisie procesu europeizacji, to właśnie średniowiecze, zaś europeizacją nazywa się wtedy proces, który „zjednoczył” Europę do roku 1300.

Mediewalizm czy arturianizm nie jest jedynie użyciem formy. Odnosi się także do systemu wartości uważanego za pochodzący ze średniowiecza w przypadku mediewalizmu, bądź z mitu arturiańskiego w przypadku arturianizmu. Mitotwórcza prezentacja średniowiecznych wartości, które miały dostarczyć moralnego wzoru dla teraźniejszości, zbiega się z metaforą neośredniowiecza, czyli w języku niektórych autorów, nowego mediewalizmu. Metafora ta obecna jest w myśleniu na temat stosunków międzynarodowych przynajmniej od roku 1962, a skoncentrowana na nachodzącej na siebie władzy (w literaturze anglojęzycznej *overlapping authority*) i wielorakiej lojalności (w literaturze anglojęzycznej *multiple loyalties*) wobec dwoistości konkurujących uniwersalizmów.

Podsumowując, metafora neośredniowieczna stanowi terapeutyczną redeskrypcję i ma dość niejasny zakres, co wyklucza ją z języka polityki rozumianej jako uzgadnianie interesów, ale właśnie za sprawą wielorakich lojalności, stanowić może podstawę dla podobnie wielorakich wyobrażeń społecznych. Innymi słowy, neośredniowiecze wydaje się podłożem takiej jedności w różnorodności, która zakłada wspólną podbudowę *acquis mythologique*. Konsekwencją powyższego jest więc zwłaszcza stwierdzenie, że do opisu tożsamości Europejczyków koncept neośredniowiecza Zielonki nadaje się nie gorzej niż do opisu stanu prawnego projektu europejskiego, związanego z niejasnością nieustannie poszerzających się granic i płynnością członkostwa. Zastanawiając się nad

¹³¹ Stefan Auer, 'New Europe': between Cosmopolitan Dreams and Nationalist Nightmares, "Journal of Common Market Studies" 2010, Vol. 48, No. 5, s. 1175.

¹³² Ibidem, s. 1175.

wątkami quasi-średniowiecznymi w kulturze symbolicznej, warto mieć na uwadze sprzyjający tym wątkom kontekst neosredniowiecznego przebiegu współczesnego projektu integracji europejskiej.

Kwestia mediewalizmu rozumianego jako po prostu pośredniowieczne nawiązania do średniowiecza prowadzi do refleksji nad narodowymi i kosmopolitycznymi funkcjami wyobrazonego średniowiecza. Definicja mediewalizmu jest szeroka: terminem tym określa się przeważnie po prostu nawiązywanie do średniowiecza ze współczesnej perspektywy. Owa współczesna perspektywa pozwala wyodrębnić mediewalizm od mediewistyki. Przedstawiciele tej ostatniej starają się dokonywać ustaleń historycznych na temat średniowiecza, a więc w oderwaniu od naleciałości interpretacyjnych pochodzących na przykład z kultury dziewiętnastowiecznej. Natomiast badacze posługujący się pojęciem mediewalizmu i obierający za przedmiot badań mediewalizm obecny we współczesności skupiają się właśnie na owych naleciałościach, które są szeroko obecne w treściach średniowiecznych lub uważanych za średniowieczne, występujących we współczesnej kulturze.

Warto zaznaczyć, że leżące u podłoża zjawiska mediewalizmu pojęcie średniowiecza rozszerza swoje znaczenie. Praca Janet L. Abu-Lughod mówi o światowym systemie trzynasto- i czternastowiecznym, określając niektóre pozaeuropejskie formacje społeczno-ekonomiczne mianem „feudalnych”, z zastrzeżeniem wszakże, iż w żadnym innym miejscu na świecie nie zaistniały owe specyficzne warunki syntezy dziedzictwa prawa rzymskiego z germańskim obyczajem¹³³. Można sądzić, że niektóre wzory europejskiego średniowiecza są podobne do wzorów odnajdywalnych w kulturach innych niż kultura zachodnia.

Akademicka dyskusja o stosowalności pojęcia średniowiecza do dziejów krajów pozaeuropejskich skłania więc do określenia kulturowo-przestrzennego rozumienia średniowiecza. Chcąc uniknąć formułowania odpowiedzi na pytanie o stosowalność pojęcia średniowiecza do rzeczywistości pozaeuropejskiej zaznaczam, iż rozważania o mediewalizmie ograniczam do mediewalizmu rozumianego jako nawiązania do średniowiecza europejskiego. Posługując się pojęciem średniowiecza w niniejszej książce, odnoszę je konsekwentnie do średniowiecza europejskiego, choć wyobrażanego sobie oczywiście również przez zbiorowości poza Europą. Rozumienie średniowiecza jako europejskich wieków średnich zbieżne jest z anglojęzycznym sposobem posługiwania się tą nazwą – *European Middle Ages*.

¹³³ Janet L. Abu-Lughod, *Before European hegemony. The World System A.D. 1250-1350*, New York – Oxford 1989: Oxford University Press, s. 49.

Najkrócej można zdefiniować medievalizm po prostu jako pośredniowieczne nawiązania do średniowiecza. Dla potrzeb osadzenia arturianizmu w kontekście innych odwołań do wyobrażeń wieków średnich podzielanych przez kultury społeczeństw akceptujących *acquis mythologique* taka definicja w zasadzie jest wystarczająca. Bardziej szczegółowo można definiować medievalizm albo jako zespół odwołań do średniowiecznej rzeczywistości historycznej bądź mitycznej, albo też do dziewiętnastowiecznych wyobrażeń na temat europejskiego średniowiecza.

Jednak definicji może być i więcej, jako że istnieje już wart uwagi dorobek w dziedzinie studiów nad medievalizmem, które od powstania pisma „*Studies in Medievalism*” w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku stanowią osobną, względnie wąską, dyscyplinę w obrębie nauk społecznych i humanistycznych. Studia nad medievalizmem nazywa się czasem w sposób tożsamy z przedmiotem owych studiów, czyli po prostu słowem medievalizm. Twórcą czasopisma będącego zwornikiem medievalizmu rozumianego jako szkoła w amerykańskiej humanistyce jest brytyjski imigrant Leslie Workman, który rozpoczął wydawanie go po tym, jak przeniósł się z Wielkiej Brytanii do Stanów Zjednoczonych. Mottem pisma jest stwierdzenie z niepublikowanego w całości rękopisu brytyjskiego historyka Lorda Actona, iż „dwie wielkie zasady dzielą świat, antyk i średniowiecze”¹³⁴.

Medievalizm wywodzi się zarówno personalnie, jak i ideowo ze studiów nad średniowieczem, czyli z mediewistyki. O ile mediewiści zajmują się historią czy literaturą samego średniowiecza, to ci badacze, których nazwać należałoby „medievalistami”, parają się nawiązaniem do średniowiecza w wiekach późniejszych. Najczęściej zresztą to sami mediewiści oddają się refleksji nad pośredniowiecznymi użyciami średniowiecza. Jak krytycznie pisze Stephanie Trigg, stopień identyfikacji przedstawicieli tej szkoły z analizowanymi przez nich materiałami jest bardzo duży¹³⁵. O czym zresztą świadczą może określanie studiów nad medievalizmem słowem „medievalizm”, analogicznie do studiowania na uniwersyteckim kierunku „dziennikarstwo”, nie zaś „medioznawstwo” czy „studia nad dziennikarstwem”.

Pojęcie medievalizmu wykracza jednak poza określenie dyscypliny, zdefiniowanej jak widać głównie ze względu na przedmiot badań, a nie metodę czy teorię. Jego pozostałe znaczenia będące w użyciu nie są jednak równie oczywiste. Poza samą dyscypliną funkcjonuje bowiem zjawisko medievalizmu, wobec którego narzędzia teore-

¹³⁴ John Emerich Acton, (b.t.), Appendix V, w: Herbert Butterfield, *Man On His Past: The study of the History of Historical Scholarship*, op. cit., s. 212.

¹³⁵ Stephanie Trigg, *Review Studies in Medievalism 2000*, „Prolepsis: The Tubingen Review of English Studies” 2001.

tyczne i metodologie stosowane przez mediewistykę mogą być mniej przydatne niż teorie i metody dostępne w szerszej pojętych naukach społecznych.

Badacze publikujący na łamach „Studies in Medievalism” próbowali sklasyfikować różne rodzaje medievalizmu. David E. Barclay wyróżnił kilka różnych rodzajów medievalizmu w odniesieniu do dziewiętnastowiecznych Niemiec¹³⁶. Jako pierwszy wymienił kosmopolityczny medievalizm przednacionalistyczny, zaś jako późniejszy – medievalizm chrześcijańsko-niemiecki, utożsamiany przezeń z medievalizmem narodowo-konserwatywnym. Kolejny typ medievalizmu określił mianem medievalizmu narodowo-liberalnego, zauważając również jego wariant narodowo-demokratyczny. Poza medievalizmem związanym z wymienionymi wyżej postawami kosmopolitycznymi bądź narodowymi, autor wskazał również na istnienie medievalizmu eskapistycznego oraz oficjalnego medievalizmu. Jak widać na przykładzie klasyfikacji Barclaya, różni aktorzy życia społecznego w różnych celach sięgają do wyobrazonego średniowiecza jako zasobu relewantnego dla zaspokajania ich potrzeb i realizowania przez nich celów.

Stephanie Trigg¹³⁷ próbuje zaklasyfikować różne odmiany medievalizmu do trzech klas: medievalizmu tradycyjnego, nowoczesnego i ponowoczesnego. Medievalizm tradycyjny stanowią według tego podziału wszelkie nawiązania wprost do średniowiecza, podczas gdy medievalizm nowoczesny to procesy rekonstruowania średniowiecza, nowoczesne w formie. Ponowoczesny medievalizm ma być z kolei z gruntu ahistoryczny, a nieraz nawet ironizujący. Właśnie ta ostatnia odmiana medievalizmu przeważa zdaniem Trigg we współczesnej kulturze symbolicznej Zachodu.

Przykład takiego ironizującego podejścia omawia Trigg szerzej w pracy o komediowym filmie *A Knight's Tale*, który dystansuje się od Chaucerowskiego pierwowzoru już choćby tytułem, ale przy tym twórczo rozwija myśl o średniowieczu w kulturze popularnej¹³⁸.

Louise D'Arcens pisze, że medievalizm nie jest definiowany jednorodnie¹³⁹. Różnicę należy medievalizm popularny, często o sympatiach imperialnych, od akademickiego, bardziej kosmopolitycznego. W jej przekonaniu odwołania do średniowiecza

¹³⁶ David E. Barclay, *Medievalism and Nationalism in Nineteenth-Century Germany*, w: *Medievalism in Europe*, (ed.) Leslie Workman, Cambridge 1993: Boydell and Brewer, s. 7-9.

¹³⁷ Stephanie Trigg, *Once and Future Medievalism*, „antiTHESIS forum” 2005, No. 3, tekst dostępny na stronie internetowej o adresie: <http://pandora.nla.gov.au/pan/66374/20070301-0000/www.english.uni.melb.edu.au/antithesis/new2005/forum-3/01-StephanieTrigg.html>.

¹³⁸ Stephanie Trigg, *Medievalism and Convergence Culture: Researching the Middle Ages for Fiction and Film*, „Parergon” 2008, Vol. 25, No. 2, s. 99-118.

¹³⁹ Louise D'Arcens, *From Holy War to Border Skirmish: The Colonial Chivalry of Sydney's First Professors*, „Journal of Medieval and Early Modern Studies” 2000, Vol. 30, No. 3, s. 519-545.

od dziewiętnastego wieku służyły uzasadnianiu zarówno ideologii konserwatywnej, jak i liberalnej, pozostając przy tym najczęściej antyutylitarne, a w niektórych wydaniach zromantycyzowane. Mówi się także czasem, jak przypomina D’Arcens, o medievalizmie „pozytywnym”, czyli o czerpaniu wskazówek dla współczesnego społeczeństwa ze średniowiecznej przeszłości. Choć medievalizm miał głównie charakter retoryczny, opierając się na atrakcyjnych odwołaniach do średniowiecza, w niektórych tekstach znaleźć można zgoła utopijne propozycje neośredniowiecznej teorii społecznej, oparte na wyidealizowanej wizji średniowiecza jako wzoru dla współczesności.

Niezależnie od powyższego, wyobrażone średniowiecze stanowi składnik tożsamości narodowych i tożsamości ponadnarodowej. Dla budowania tożsamości narodów europejskich ważne, a momentami niemal kluczowe były i są mitologie. Znamienne, że w wielu krajach składnikiem tożsamości jest medievalizm. Niemal oczywiste w narodowych narracjach jest szukanie odległej historii własnego państwa i narodu w średniowieczu. Kristian Gerner twierdzi nawet, że współczesne zainteresowanie średniowieczem jest dziś większe niż w ubiegłych stuleciach¹⁴⁰. Podkreśla przy tym, że jest to zainteresowanie obrazem średniowiecza, a nie samym średniowieczem, gdyż „romantyzm dostarcza obrazowości współczesnemu medievalizmowi”¹⁴¹.

Mimo to quasi-średniowieczne festiwale w Skandynawii nie są już nacjonalistyczne, ale lokalistyczne i jednocześnie europejskie. Konotują tożsamość regionalną, a nie etniczną. Motywacja za nimi stojąca to nie „wyrażenie nordyckiego narcyzmu, ale życzenie by wyłonić się jako silny i wiekowy składnik Unii Europejskiej”¹⁴².

Kristian Gerner sugeruje, że współcześnie w krajach skandynawskich nostalgia za średniowieczem ma charakter lokalistyczny – aprecjacyjny wobec lokalności – oraz europejski, nie zaś nacjonalistyczny. Cytując opublikowane w roku 1997 stwierdzenie szwedzkiego publicyisty, iż historyczne wcielenia mają system reguł gwarantujący uczestnikom „bezpieczeństwo”, a zainteresowanie średniowieczem jest rodzajem eskapizmu, Gerner zauważa, że to co quasi-średniowieczne jest zarówno egzotyczne, jak i bliskie współczesnym Europejczykom¹⁴³.

¹⁴⁰ Kristian Gerner, *King Arthur, Charlemagne and Soros: Aggression and Integration in Europe*, “Yearbook of European Studies” 1999, Vol. 11, s. 37.

¹⁴¹ Ibidem, s. 38.

¹⁴² Ibidem, s. 39.

¹⁴³ Ibidem, s. 40.

David E. Barclay zauważa z perspektywy historycznej, że mediewalizm nie jest niezbędnym składnikiem nacjonalizmu. Przed rokiem 1806 w Niemczech mediewalizm wiązał się z wartościami kosmopolitycznymi i uniwersalistycznymi¹⁴⁴.

Istnieje zatem zasób „kosmopolitycznego mediewalizmu”, oparty na ekspozycji wątków wspólnych w różnych kulturach narodowych. Można sądzić, że mediewalizm już jest także składnikiem łączącym poszczególne tożsamości i integrującym je w ramach jednej wspólnej tożsamości europejskiej. Jest to tym łatwiejsze do wyobrażenia, że na przykład średniowieczny ethos rycerski ma charakter uniwersalny dla całej Europy. Postacie i ideały średniowiecznych królów i rycerzy są składnikami wielu kultur państw europejskich i, co znamienne, bywają to te same postacie dla wielu kultur.

Przykładem może być wiele lokalnych tradycji karolińskich i arturiańskich, czyli odniesień do mitów o Karolu Wielkim i o królu Arturze¹⁴⁵. Dla budowania tożsamości paneuropejskiej, oczywiście w odległej czasowo perspektywie, mitologie powiązane z tymi tradycjami mogą być istotne. Istotność trzeba uznać za tym większą, że powstanie wspólnej tożsamości na poziomie europejskim miałyby doniosłe skutki dla spójności społecznej.

Z punktu widzenia efektywności projektu europejskiego, dokonywany już wybór symboliki quasi-średniowiecznej jest dla integracji europejskiej o tyle dobrym posunięciem, że pozwoli na zmierzenie się kosmopolitycznej wizji Europy z wizjami narodowymi. Wraz ze spektrum możliwości pomiędzy nimi, porównanie dokonywałoby się z użyciem wspólnego quasi-średniowiecznego mianownika. Gdyby próby wytworzenia trwałej paneuropejskiej mediewalistycznej tradycji okazały się nieskuteczne, to przyczynią się do pogłębienia istniejących w obiegu kulturowym rozbieżnych wizji Europy. Co najmniej uzupełnią obraz, który mógłby wydawać się jednostronny.

Średniowieczne elementy zasobów mitycznych wspólnoty ponadnarodowej nie zmieniają faktu, że odkąd zaistniały nacjonalizmy, mediewalizmy są przeważnie korelatami nacjonalizmów. Nacjonalizmy sięgają do wyobrażeń średniowiecza, czyli do treści mediewalistycznych. Na przykład współcześni włoscy nacjonałiści chętniej sięgają do wizerunków quasi-średniowiecznych rycerzy niż etruskich wojowników czy rzymskich legionistów¹⁴⁶. Myślenie mityczne lub chęć kierowania takim myśleniem u innych kie-

¹⁴⁴ David E. Barclay, *Medievalism and Nationalism in Nineteenth-Century Germany*, w: *Medievalism in Europe*, (ed.) Leslie Workman, Cambridge 1993: Boydell and Brewer, s. 7-9.

¹⁴⁵ Kristian Gerner, *King Arthur, Charlemagne and Soros: Aggression and Integration in Europe*, op. cit., s. 61-67.

¹⁴⁶ Tommaso di Carpegna Falconieri, *Political medievalisms*, wystąpienie na sesji *What, in the World, is Medievalism?*, 44th International Congress on Medieval Studies, 8 maja 2009 r., Kalamazoo: Western Michigan University.

ruje uwagę ideologów państw narodowych ku średniowieczu. Spośród wielu możliwych przeszłości wybierają przeszłość średniowieczną. W konsekwencji „narodowe mity” są w Europie często podszyte medializmem¹⁴⁷.

Otwarte pozostaje przy tym pytanie, czy nacjonalizm zawsze kieruje się primordialistyczną wizją powstawania narodów. Można próbować wskazać nacjonalistów wierzących w przeciwną wizję kształtowania się narodów czy też inkorporujących pewne elementy konstruktywizmu do swojej wizji świata. Jednakże mityczne zaplecze nacjonalizmu w dużej mierze leży w wyobrażeniach quasi-średniowiecznych, przy czym średniowieczność ta jest ekstemporalna, poza czasem, który można by jednoznacznie wskazać. C. Stephen Jaeger pisze, że „w dziewiętnastym stuleciu zarówno Parzival, jak i Faust byli regularnie przywoływani w procesie tworzenia mitu przez niemiecki nacjonalizm poszukujący definicji niemieckiej tożsamości”¹⁴⁸. Medializm ma więc istotnie charakter mityczny.

Z kolei Lisbet Koerner uważa, że medializm wyczerpał się wraz z końcem drugiej wojny światowej¹⁴⁹, co z pewnością nie może dotyczyć powojennej Polski i wschodniej części Europy czy nawet Włoch, gdzie nawiązania do średniowiecza wciąż stanowią siłę więcej znaczącą niż jedynie opisywane przez wielu autorów quasi-średniowieczne parady i wcielenia.

Również przejawy medializmu polegające na wcielaniu się w średniowieczne czy rzekomo średniowieczne postaci uznać należy za wyraz głębszej formy świadomości związanej z myśleniem mitycznym. Świadczą o tym badania kwestionariuszowe prowadzone na gruncie polskim z perspektywy psychologicznej przez Wandę Zagórką wśród współczesnych bractw rycerskich¹⁵⁰. Zakres świadomości związanej ze średniowieczem przekracza młodzieżowe przeżywanie średniowiecza w formie rekonstrukcyjnej, na której określenie w odróżnieniu od angielskiego *re-enactment* brakuje klarownego polskiego terminu (najbliższe byłoby mówienie o wcielaniu się, a więc o medializmie wcieleniowym).

Medializm, pośredniowieczne nawiązywanie do średniowiecza, stanowi wyraz europeizacji: zarówno w Europie, jak i w sytuacji przekraczania jej granic. Jak zauważa Frits van Oostrom, prehistorie europejskich państw narodowych osadzone są w śre-

¹⁴⁷ Patrz: Stefan Berger, *National Myths in Europe*, „European History Quarterly” 2007, Vol. 37, No. 2, s. 291-300.

¹⁴⁸ C. Stephen Jaeger, *Odysseus, Parzival and Faust*, „Arthuriana” 2006, Vol. 16, No. 1, s. 8.

¹⁴⁹ Lisbet Koerner, *Nazi Medievalist Art and the Politics of Memory*, w: *Medievalism in Europe*, (ed.) Leslie Workman, Cambridge 1993: Boydell and Brewer, s. 67.

¹⁵⁰ Wanda Zagórska, *Uczestnictwo młodych dorosłych w rzeczywistości nymkreowanej kulturowej. Doświadczenie, funkcje psychologiczne*, op. cit.

dniowieczu¹⁵¹. Można by w tym miejscu wskazać na opisywaną przez psychologów społecznych heurystykę dostępności¹⁵² i zauważyć, że średniowiecze jest po prostu bardziej „dostępne” w kontekście państwa narodowego.

Dostępność tradycji średniowiecznych i ich przywoływanie przy jednoczesnym pomijaniu tradycji antycznych jest przejawem tego, co Marcin Kula określa „wyborem tradycji” i jej „wybiórczym odrzuceniem”¹⁵³. Europejskim zbiorowościom narodowym najłatwiej jest tradycji dokonać wyboru eksplorując średniowiecze, skoro to ono, a nie antyk, jest wspomnianą przez Fritsa Van Oostroma¹⁵⁴ prehistorią własnego państwa. Większość europejskich państw narodowych nie nawiązuje do korzeni z czasów antycznych – nawet jeśli je ma – ze względu zapewne na związek mitów narodowych z wiekami średnimi. Przy czym wybór takiego zasobu mitów narodowych również dokonywał się w sposób przynajmniej częściowo uświadomiony, nieraz po dyskusji¹⁵⁵.

Na tym gruncie nie dziwi, że Unia Europejska w poszukiwaniu swojego mitu założycielskiego sięgnęła do dobrze osadzonej w świadomości Europejczyków mitologii i historii średniowiecznej. Okazało się ona bogatym zasobem symboli, z którego można „wytworzyć” potrzebną dla komunikacji projektu europejskiego postać założyciela Europy. To mediewalizm wyjaśnia zatem pomysł europejskich elit, by wskazać Karola Wielkiego jako symbolicznego protoplastę ruchu paneuropejskiego. Później zresztą, zgodnie z tym kierunkiem myślenia, z okazji 1500-lecia chrztu Francji w interpretację paneuropejską wpisywano także wcześniejszego króla Franków, Chlodwiga, nie posuwając się jednak do określenia go jako protoplasty Unii Europejskiej¹⁵⁶.

Taktyka podważania narodowego charakteru motywów średniowiecznych i próba prezentowania ich jako kosmopolityczne sprzyja zapewne kształtowaniu paneuropejskiej tożsamości. Intencją wytwarzania tradycji jest w tym wypadku przyspieszenie procesu budowania europejskiej tożsamości, z zaznaczeniem jednak wkładu państw narodowych. Na tak określonym płytkim poziomie, związanym z lepiej bądź gorzej uzasadnionym wytwarzaniem tradycji, zbiór nawiązań do średniowiecza we współczesnej Europie określane może więc być euromediewalizmem. Często stanowi

¹⁵¹ Frits van Oostrom, *Spatial Struggles: Medieval Studies between Nationalism and Globalization*, op. cit., s. 6-7.

¹⁵² Maria Lewicka, *Myślenie i rozumowanie*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki. Tom 2*, (red.) Jan Strelau, Gdańsk 2001: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, s. 275-316.

¹⁵³ Marcin Kula, *Wybór tradycji*, Warszawa 2003: Wydawnictwo DiG, s. 314-319.

¹⁵⁴ Frits van Oostrom, *Spatial Struggles: Medieval Studies between Nationalism and Globalization*, op. cit., s. 6.

¹⁵⁵ Maria Janion, *Estetyka średniowiecznej Północy*, w: Maria Janion, *Czas formy otwartej. Tematy i media romanetyczne*, Warszawa 1984: Państwowy Instytut Wydawniczy.

¹⁵⁶ Michael E. Hoenicke-Moore, *Euro-Medievalism. Modern Europe and the Medieval Past*, op. cit.

on praktykę odwoływania się do quasi-średniowiecznych zasobów głębiej osadzonych w samoidentyfikacjach Europejczyków, czyli do *acquis mythologique*.

Euromedievalizm jest wyrazem odgórnego dążenia do politycznej, a w dalszej perspektywie, kulturowo-społecznej integracji kontynentu. Proces zgłaszania i przyjmowania akcesu do europejskiej wspólnoty wymaga uzasadnienia owego akcesu w sposób symboliczny, poprzez odniesienie do przeszłości. W tym sensie europeizacja zgodna wydaje się z teorematem Benedicta Andersona, Zygmunta Baumana, Erica Hobsbawma i Anthony'ego D. Smitha.

Natomiast w *acquis mythologique* zawarty jest również zespół odwołań do średniowiecznej sfery mitycznej oraz do późniejszych, zwłaszcza dziewiętnastowiecznych, wyobrażeń na temat europejskiego zmitologizowanego średniowiecza. Zasób ten stanowi konsekwencję procesu europeizacji, którego pierwsza faza miała miejsce w Europie już przed rokiem 1300. Tak rozumiany medievalizm wydaje się wyrazem europeizacji i tym samym jej trafnym wskaźnikiem. Nawet powierzchownie rozumiany medievalizm – po prostu jako odwoływanie się do pozanarodowego średniowiecza, a niekoniecznie jako zachowania wynikające z tych odwołań – służyć może jako wskaźnik europeizacji.

Odwołania do wizerunku średniowiecza i do wywodzącej się z tego okresu tradycji rycerskiej są w zasadzie wspólnym wzorcem dla całego europejskiego obszaru kulturowego. Stanowią zatem nie tylko wskaźnik europeizacji, za pomocą którego obserwacji można wnioskować o tym procesie, ale również wyraz procesu europeizacji i podłoże pod jego dalsze etapy. Medievalizm zapewnia wspólną kulturową podstawę w postaci systemu odwołań rozumianego podobnie w zapewne niemal każdym miejscu i wśród zdecydowanej większości społeczności dzisiejszej Europy.

Drugie wyodrębnione ze względu na terytorium rozumienie europeizacji – jako eksport bądź dyfuzja pewnych treści poza Europę – każe poszukiwać medievalizmu także poza granicami kontynentu europejskiego. I również tu, w obrębie kultury zachodniej, widoczne są odwołania do europejskich wieków średnich. Średniowiecze jest okresem historii europejskiej i tylko europejskiej, unikalnym elementem europejskiej historii, z niepowtarzalnymi dziejami tego okresu w innym miejscu na świecie. Wszelkie nawiązania do średniowiecza widoczne poza Europą należy uznać za europeizację w znaczeniu kształtowania przez Europę przestrzeni pozaeuropejskiej w zakresie kultury symbolicznej. Postrzegać tak trzeba nawet nawiązania przesączone przez współczesne interpretacje wieków średnich bądź spłycone i prezentowane w formie zbanalizowanej.

Przykładem używania mediewalizmu w procesie europeizacji poza kontynentem europejskim jest opisany przez Louise D'Arcens mediewalistyczny dyskurs pierwszych profesorów Uniwersytetu w Sydney¹⁵⁷. Dziewiętnastowieczni profesorowie nauk humanistycznych w Australii posługiwali się odwołaniami do tradycji rycerskiej, w tym arturiańskiej, uzasadniając przebieg procesu kolonizacyjnego i ideologię imperialną.

Z punktu widzenia obu zarysowanych wcześniej znaczeń europeizacji interesujące może okazać się przede wszystkim priorytetyzowanie przez wspomnianych australijskich profesorów „przywrócenia zgody i jedności między europejskimi narodami”¹⁵⁸, uznawane przez nich za istotniejsze zarówno od „anglosaksonizmu”, jak i od etnicyzowania powiązanego z nacjonalistycznym dyskursem. Nie zmienia to faktu, iż pojęcia średniowieczne wykorzystywane były do budowania australijskiej kolonii – D'Arcens pisze wręcz o quasi-arturiańskiej kolonii, wyobrażanej sobie przez kolonistów o brytyjskich korzeniach jako miejsce związane z legendą. Powszechna wówczas w wiktoriańskiej Brytanii wizja z arturiańskiej poezji Tennysona była atrakcyjnym i relewantnym punktem odniesienia dla intelektualistów sprowadzających się do Sydney.

Eurocentryczna wizja Australii, polegająca na uznawaniu jej przez wykształconych przybyszy z imperialnej Europy za „Obcego” względem Starego Kontynentu, sprzyjała konceptualizacji procesu kolonialnego w kategoriach średniowiecznej tradycji rycerskiej. Osadnictwo kolonialne i określanie się przybyszów jako lepszych od rdzennej ludności Australii wyobrażane było jako rycerska wyprawa. Średniowieczna tradycja rycerska dostarcza według D'Arcens symboli, które estetyzują, romantyzują i mają potencjał uzasadniania co brutalniejszych operacji w procesie kolonizowania dalekich lądów.

Przykład dziewiętnastowiecznej Australii pozostaje w zbieżności z północnoamerykańską adaptacją mediewalizmu i z jego obecnością w europejskim centrum. D'Arcens wspomina także, za pracą Theresy Ann Sears z roku 1993, rolę mediewalizmu w hiszpańskim podboju kolonialnym Ameryki Południowej, gdzie średniowieczna historia stała się podłożem pod proces budowania imperium dzięki dostępnym metaforom wypraw krzyżowych¹⁵⁹.

Wśród innych przykładów mediewalizmu poza Europą wymienić można brazylijski „sebastianizm” wzorowany na portugalskim, którego recepcja w Brazylii dokonała się

¹⁵⁷ Louise D'Arcens, *From Holy War to Border Skirmish: The Colonial Chivalry of Sydney's First Professors*, op. cit., s. 519-545.

¹⁵⁸ Ibidem, s. 540.

¹⁵⁹ Ibidem, s. 535.

w różnych wariantach, w tym także w zestawie z wątkami arturiańskimi i karolińskimi¹⁶⁰.

Przykład takiej kompilacji brzmi szczególnie przekonująco w zestawieniu z koncepcją *acquis mythologique*. Najlepiej naświetlony przykład północnoamerykańskiej recepcji arturianizmu obfitującej w setki woluminów i dziesiątki filmów wydaje się jednak najbardziej doniosłym, przynajmniej w aspekcie ilościowym, przykładem europeizacji – zoperacjonalizowanej w podejściu teoretycznym tu prezentowanym z użyciem medievalizmu.

¹⁶⁰ Wolf-Dietrich Sahr, *Religion and scientificism in Brazil: towards a regional geography of knowledge; a geographical essay*, "Revista de História Regional" 2001, Vol. 6, No. 2, s. 43-74.

Mit i myślenie mityczne w zasobach kultury symbolicznej

W książce tej przywołuję dzieła powstałe w różnych okresach w obrębie wielu kultur etnicznych i narodowych, z inspiracji twórców wywodzących się z różnorodnych miejsc struktury społecznej. Mimo zmieniającego się kontekstu społecznego przyjmuje założenie o trwałości mitu. Trwałość w czasie treści rycerskich i ich znaczeń oraz sposobów rozumienia stwierdziła między innymi Maria Ossowska w wielokrotnie wspomnianej już pracy o *ethosie rycerskim*¹⁶¹.

Gdy rozważamy dzieła średniowieczne, powstałe w ustroju feudalnym w obszarze francusko-angielskim (*Perceval* z *Walii* Chrétiena de Troyes z końca XII wieku¹⁶², *Sir Gawain i Zielony Rycerz*¹⁶³ z około 1400 roku, *Le Morte Darthur*¹⁶⁴ z roku 1485), kontekst feudalny nie musi być przedmiotem rozważań. Podobnie wzmianki o uznawanych za narodowe dziewiętnastowiecznych anglojęzycznych tekstach Alfreda Tennysona i niemieckojęzycznych tekstach Richarda Wagnera nie muszą być opatrywane odniesieniami do kontekstu społecznego, w jakim dane dzieło powstało.

Bez komentarza dotyczącego kontekstu społecznego pozostawić również można teksty z końca XX i początku XXI wieku z różnych obszarów w Europie i Stanach Zjednoczonych. O tekstach myślę w znaczeniu bliskim tekstom kultury, a więc obejmującym poza literaturą również teksty audiowizualne: filmy, sztuki teatralne i operowe czy wypowiedzi. Określenie takie uzasadnione jest tym bardziej, że wzmiankując

¹⁶¹ Maria Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, op. cit.

¹⁶² Chrétien de Troyes, *Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal. Édition critique d'après tous les manuscrits*, (ed.) Keith Busby, Tübingen 1993: Max Niemeyer Verlag.

¹⁶³ *Sir Gawain and the Green Knight*, (eds.) John Ronald Reuel Tolkien, Eric Valentine Gordon, Oxford 1925: Clarendon Press.

¹⁶⁴ Sir Thomas Malory, *Le Morte Darthur. The Seventh and Eighth Tales*, (ed.) Peter J.C. Field, London 1978: Hodder and Stoughton; idem, *Le Morte Darthur or The Hoole Book of Kyng Arthur and His Noble Knyghtes of The Rounde Table*, (ed.) Stephen H.A. Shepherd, New York – London 2004: W.W. Norton & Company.

opery, odwołuję się w zasadzie jedynie do ich librett, a pisząc o filmach czy sztukach teatralnych – prawie wyłącznie do scenariuszy. Wśród przywoływanych współczesnych tekstów znajdują się więc np. *Gwiezdne wojny*¹⁶⁵ George’a Lucasa powstające od lat 70. zeszłego wieku, *Excalibur*¹⁶⁶ Johna Boormana z roku 1981, *Pyj*¹⁶⁷ czy *Ja, Gelerth*¹⁶⁸ Władysława Pasikowskiego oraz *Merlin*¹⁶⁹ Tadeusza Słobodzianka z lat 90., liczne wzmianki prasowe z okresu 20 lat wydawania „Gazety Wyborczej”¹⁷⁰ albo wypowiedź deputowanej Lorraine Barrett wygłoszona w roku 2001 w trakcie obrad Walijskiego Zgromadzenia Narodowego¹⁷¹.

Niemal wszystkie wzmiankowane teksty łączy pośredniowieczny moment powstania, i stąd przydatny okazuje się zamysł mediewalizmu. Inny możliwy do zastosowania koncept – trwającego po dziesięć stulecie „długiego średniowiecza”, naszkicowany przez Jacquesa Le Goffa¹⁷² – również uznaję za wpisujący się w mediewalizm.

Mediewalizm odwołuje się do trwałości symbolicznej treści średniowiecznych i jedynie tym pojęciem będę się posługiwał. Społeczne konteksty używania symboli mediewalistycznych nie będą natomiast szczegółowo rozważane, nawet wtedy gdy brane będą przeze mnie pod uwagę. Podejście takie wymaga wyjaśnienia.

Otóż – jak pisze Elżbieta Tarkowska – istnieją trzy stanowiska teoretyczne dotyczące badań nad mitem¹⁷³. Wedle stanowiska „symbolistów”, w które wpisują się inspirowane poniższe rozważania prace Ernsta Cassirera wcześniejsze niż *Mit państwa*, analiza mitu może ograniczać się do niego samego i jego wewnętrznej struktury, zaś rozumienie mitu nie wymaga jakichkolwiek odniesień do odpowiedniego kontekstu

¹⁶⁵ *Star Wars, Episode IV: A New Hope*, reż. i scen. George Lucas, USA 1977.

¹⁶⁶ *Excalibur*, reż. John Boorman, scen. John Boorman, Rospo Pallenberg, USA, Wielka Brytania 1981.

¹⁶⁷ *Pyj*, reż. i scen. Władysław Pasikowski, Polska 1992.

¹⁶⁸ Władysław Pasikowski, *Ja, Gelerth*, Warszawa 1993: Wydawnictwo Zebra.

¹⁶⁹ *Merlin. Inna historia*, reż. i scen. Tadeusz Słobodzianek, Teatr Wierszalin 1990.

¹⁷⁰ Przykładowo patrz: Wanda Zwinogrodzka, *Trzy piętra znaczeń*, „Gazeta Wyborcza” 8 grudnia 1993 r.; Tadeusz Komendant, *Gru z Graalem*, „Gazety Wyborcza”, dodatek „Książki” nr 2, 23 lutego 1994 r.; Tadeusz Komendant, *Szklana klatka nieba*, „Gazety Wyborcza”, dodatek „Książki” nr 6, 14 czerwca 1995 r.; Zbigniew Mikołajko, *Nowe życie Jezusa*, „Gazeta Wyborcza” 23 kwietnia 1994 r.; Piotr Tomaszuk, *Małgorzata Jurczak (rozm.)*, *Naiwni rycerze Okrągłego Stołu*, „Gazeta Wyborcza” 1 września 1994 r.; Zbigniew Mikołajko, *Nienidomy w Jassach: Eliade i faszyzm*, „Gazeta Wyborcza” 14 sierpnia 1998 r.; Eric Rohmer, Tadeusz Sobolewski (rozm.), *Happy end*, „Gazeta Wyborcza” 31 marca 2000 r.; Paweł Wroński, *Czy to było orędzie, czy drugie expose*, „Gazeta Wyborcza” 24 grudnia 2005 r.; Jacek Hawryluk, *Znykły kubek zamiast Graala*, „Gazeta Wyborcza” 19 marca 2008 r.

¹⁷¹ Lorraine Barrett, *Some people think of branding Wales as a symbol...*, Cynulliad Cenedlaethol Cymru (Y Cofnod Swyddogol). The National Assembly for Wales (The Official Record), Dydd Mercher 27 Mehefin 2001, 27 czerwca 2001 r., s. 27-28.

¹⁷² Jacques Le Goff, *Długie średniowiecze*, Warszawa 2007: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

¹⁷³ Elżbieta Tarkowska, *Ciągłość i zmiana socjologii francuskiej. Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss*, Warszawa 1974: PWN, s. 233-237 i 252.

społecznego. Zestawiane czasem z myślą symbolistów – właśnie Cassirera, ale też Jamesa George’a Frazera czy Zygmunta Freuda – strukturalistyczne stanowisko Claude’a Lévi-Straussa¹⁷⁴ opierało się na przesunięciu wobec programu „funkcjonalistów” (Émile’a Durkheima, Bronisława Malinowskiego, Marcela Maussa) i powrotu do niezajmowania się kontekstem społecznym mitu. Nie ma bowiem związku przyczynowego między mitem a działaniem społecznym, mimo że mit zakorzeniony jest w kontekście społecznym i historycznym, a jego twórcy również należą do określonego społeczeństwa.

Jak bowiem stanowiło oddalające się od programu Durkheimowskiego stanowisko „szkoły socjologii francuskiej” ujmowane przez Lévi-Straussa: „Choć mit jest wytworem określonego społeczeństwa, zajmuje się sprawami podstawowymi dla całej kultury i z tego względu może być ujmowany niezależnie od kontekstu społecznego i historycznego”¹⁷⁵. Poza Cassirerowskim podejściem do problematyki mitu, w książce tej stosują również mitoznawcze kategorie analityczne proponowane przez Lévi-Straussa. Mając świadomość powinowactwa tych narzędzi teoretycznych, warto też pamiętać, iż „starsza o około trzydzieści lat koncepcja Cassirera stanowi lepszy punkt wyjścia do dyskusji na temat współczesnych przejawów mitu niż koncepcja Lévi-Straussa”¹⁷⁶, a obu koncepcjom przyświecały inne cele: Cassirer pytał o to, jak kształtuje się ludzki obraz świata, a Lévi-Strauss o to, jakim jest człowiek¹⁷⁷.

Założenie o niezależności mitu od kontekstu społecznego i historycznego może wydać się sprzeczne z celem, jakim jest zilustrowanie poprzez opis funkcjonowania arturianizmu procesu europeizacji kultury. Jeśli jednak perspektywa europeizacji w połączeniu z analizami mitycznych treści medievalistycznych wymaga przywołania kontekstu społecznego, to kontekstu z innego poziomu rozważania całości społecznych.

Otóż przydatny tu wydaje się opis europejskiej całości cywilizacyjnej w kategoriach ujmowanych przez Witolda Morawskiego jako „konfiguracje globalne”¹⁷⁸, a zwłaszcza w świetle koncepcji bliskich opisowi ponadnarodowego ładu kosmopolitycznego.

¹⁷⁴ Józef Niżnik, *Wokół formalno-strukturalnej koncepcji mitu*. E. Cassirer i C. Lévi-Strauss, „Człowiek i Światopogląd” 1972, nr 5; Elżbieta Tarkowska, *Ciągłość i zmiana socjologii francuskiej*. Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss, op. cit.

¹⁷⁵ Elżbieta Tarkowska, *Ciągłość i zmiana socjologii francuskiej*. Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss, op. cit., s. 236-237 (omówienie myśli zawartej w pracy: Claude Lévi-Strauss, *Le problème de l'Invariance en anthropologie*, „Diogenès” 1960, No. 31).

¹⁷⁶ Józef Niżnik, *Wokół formalno-strukturalnej koncepcji mitu*. E. Cassirer i C. Lévi-Strauss, op. cit., s. 126.

¹⁷⁷ Ibidem, s. 123-124.

¹⁷⁸ Witold Morawski, *Konfiguracje globalne. Struktury, agencje, instytucje*, Warszawa 2010: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 326-348.

Podjęcie przywoływane przez Morawskiego jako „nowy medievalizm” uznaję za zarys bardzo ogólnego kontekstu politycznego i społecznego przydatny – przynajmniej w umiarkowanym stopniu – do zrozumienia podłoża europeizacji wyobrażeń zbiorowych. Nowy medievalizm, który wolę nazywać neośredniowieczem, wydaje się właściwym kontekstem dla analiz kosmopolitycznej tradycji arturiańskiej. W myśl przywoływanych stanowisk symbolistów i strukturalistów nie będę poddawał analizie szczegółowych kontekstów społecznych niższego rzędu, w jakich występują arturiańskie treści mityczne. W zakresie niniejszej książki nie leży bowiem problematyka zmienności społecznej i mitu wobec działania społecznego.

Rozważanym mitem jest mit zawarty w legendach o królu Arturze i rycerzach Okrągłego Stołu¹⁷⁹. Poglębiona treść tegoż mitu wymaga zaangażowania owej specyficznej, uchwyconej przez Cassirera „logiki”. Stąd właśnie sięgnięcie do teorii mitu tego właśnie autora, ostatniego reprezentanta neokantyzmu, twórcy również *Eseju o człowieku*¹⁸⁰ – autorskiego skrótu *Filozofii form symbolicznych*, uchodzącego za ostatni dokument szkoły marburskiej.

Posłużenie się narzędziami teoretycznymi powstałymi w pierwszej połowie dwudziestego wieku może wymagać wyjaśnienia. O nieustającej relewantności znacznej części myśli Ernsta Cassirera do współczesnych problemów w naukach humanistycznych świadczyć może na przykład przejście od Cassirera przez Małgorzatę Czarnocką kategorii symbolu i relacji symbolizowania dla sformułowania tezy o symbolicznym charakterze relacji korespondencji i symbolicznym charakterze prawdy korespondencyjnej¹⁸¹. Koncepcja Cassirera przywołana jest także przez Bo Stråtha w pracy na temat mitu i pamięci w kontekście integracji europejskiej¹⁸². Z kolei Chiara Bottici i Benoit Challand¹⁸³ używają niektórych aspektów teorii mitu zawartej w pośmiertnie wydanym *Micie państwa* Cassirera.

Zbiegającą się współcześnie w czasie ekranową popularność Tolkienowskiego *Władcy Pierścieni*¹⁸⁴ z będącymi, zdaniem Josepha Campbella¹⁸⁵, także rycerską opowie-

¹⁷⁹ Patrz: *Aneks – Krótkie streszczenie głównych wątków arturiańskich treści mitycznych* w niniejszym tomie, s. 149.

¹⁸⁰ Ernst Cassirer, *Esej o człowieku*, Warszawa 1971: SW „Czytelnik”.

¹⁸¹ Małgorzata Czarnocka, *Druga do koncepcji prawdy symbolicznej*, Warszawa 2009: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 226-235.

¹⁸² Bo Stråth, *Methodological and Substantive Remarks on Myth, Memory and History in the Construction of a European Community*, “German Law Journal” 2005, Vol. 6, No. 2, s. 255-271.

¹⁸³ Chiara Bottici, Benoit Challand, *Rethinking Political Myth. The Clash of Civilizations as a Self-Fulfilling Prophecy*, “European Journal of Social Theory” 2006, Vol. 9, No. 3, s. 315-336.

¹⁸⁴ *Władca Pierścieni: Drużyna Pierścienia*, reż. Peter Jackson, scen. Frances Walsh, Philippa Boyens, Peter Jackson, Nowa Zelandia, USA 2001.

¹⁸⁵ Joseph Campbell, *Potega mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, Kraków 2009: Znak, s. 165-168.

ścią *Gwiezdnyimi wojnami*¹⁸⁶, uznać można za dobitne ilustracje powracającej atrakcyjności uwspółcześnionych mitycznych bohaterów. Masowa publiczność wydaje się poszukiwać przeżyć czy wzorów postępowania związanych z odbiorem treści tego typu. Mit bywa obecny też w oprawie muzycznej pozornie odległych od mitologii filmów, jak rozbrzmiewający w *Czasie Apokalipsy*¹⁸⁷ Francisa Forda Coppola w słynnej scenie naltu Wagnerowski *Cwał Walkirii*.

Oparte na mitach filmy czerpią nie tylko z fantasty, ale i z kultury klasycznej, jak *Troja*¹⁸⁸, której scenariusz poza przetworzeniem *Iliady*¹⁸⁹ zawiera wątki z *Odysei*¹⁹⁰ i *Eneidy*¹⁹¹. Kinowe wersje opowieści o królu Arturze również powracają z regularnością. Publicystyka doszukuje się w przywołanych tekstach kultury – słusznie zresztą – właśnie mitu¹⁹².

Mit przyjęło się upatrywać w europejskich starożytnych mitologiach, rozumianych jako zbiory mitycznych opowieści. Jest to uproszczeniem, bo sama opowieść, bądź to starożytna grecko-rzymska, bądź też lokowana na północ od kultury śródziemnomorskiej (na przykład w średniowiecznych kulturach skandynawskich, brytyjskich czy słowiańskich) niewiele różni się w swojej formie od średniowiecznych legend. Mimo to raczej nieczęste jest używanie pojęcia mitu w odniesieniu do średniowiecznych opowieści. Tymczasem średniowieczne legendy również są opowieściami mitycznymi, zawierającymi nieraz więcej treści mitycznych niż niektóre antyczne mity-opowieści.

W niniejszej książce pojęcia legendy i mitu są zdecydowanie rozróżniane. Żeby w sposób najprostszy wykazać, czym mit nie jest, sięgnąć można właśnie do pojęcia legendy. Mit stanowić będzie kategorię szerszą niż legenda i prezentującą treści w sposób bardziej pogłębiony niż legenda, co pozostaje w zbieżności z pojęciem „mitu jako kategorii metodologicznej”¹⁹³.

Ewa Nowicka, omawiając sporne problemy w badaniach nad mitem, proponuje następujące „zbiorcze określenie” zjawiska, uwzględniające rozważania Cassirera i Lévi-Straussa: „Mit jest opowieścią narracyjną, posługującą się symbolami i obrazami, ignorującą zasady logiki formalnej, dla opowiadających i odbiorców absolutnie praw-

¹⁸⁶ *Gwiezdne wojny: część I – Mroczne widmo*, reż. i scen. George Lucas, USA 1999.

¹⁸⁷ *Czas Apokalipsy*, reż. Francis Ford Coppola, scen. Francis Ford Coppola, Michael Herr, John Milius, Nowa Zelandia, USA 1979.

¹⁸⁸ *Troja*, reż. Wolfgang Petersen, scen. David Benioff, USA, Wielka Brytania, Malta 2004.

¹⁸⁹ Homer, *Iliada*, Warszawa 2004: Świat Książki.

¹⁹⁰ Homer, *Odyseja*, Warszawa 1981: SW „Czytelnik”.

¹⁹¹ Publius Vergilius Maro, *Eneida*, Warszawa 1987: Państwowy Instytut Wydawniczy.

¹⁹² Przykładowo patrz: Marek Rapacki, *Gilgamesz z dziecinnego pokoju*, „Gazeta Wyborcza” 23 lutego 2002 r.

¹⁹³ Józef Niżnik, „Mit” jako kategoria metodologiczna, „Kultura i Społeczeństwo” 1978, nr 3, s. 168.

dziwą, dosłowną, operującą swoistym poczuciem czasu i przestrzeni, mówiącą o sprawach wielkiej wagi (subiektywnej i obiektywnej) dla jednostki i zbiorowości, ignorującą problemy zbiorowości obcych. Tak rozumiany mit w postaci czystej występuje w społeczeństwie określanym modelowo jako sakralne, a w kulturze społeczeństw rozwiniętych posiada pewne analogie, z których najbliższa jest ideologia¹⁹⁴. Nie jest więc mit tożsamy z legendą.

Eksploracja tego, jak funkcjonuje w literaturze odnośnienie pojęcia mitu do tematyki arturiańskiej, nie sugeruje, jakoby arturianizm miał być mitem. Częściej mówi się o legendzie, co oczywiście nie wyklucza obecności mitu w legendzie. Odnośnie nośników tradycji arturiańskiej Maria Ossowska ogranicza się do wzmianki o „legendach związanych z królem Arturem”¹⁹⁵, zwracając uwagę, iż legendy rozumie jako „wszelką opowieść zawierającą element fikcji”¹⁹⁶, czyli w sensie bliskim potocznemu.

Patrząc jednak z szerszej perspektywy, Maria Ossowska zasadnie sugerując tym sformulowaniem, iż opowieści arturiańskie zawarte były – i zresztą nadal są zawierane – w więcej niż jednym gatunku literackim. Jak z historycznego punktu widzenia precyzuje Czesław Deptuła¹⁹⁷, treść mityczna może być zawarta w legendach.

I rzeczywiście, szczególnie prawie każda legenda o królu Arturze może być uznawana za nośnik mitu. Żadna nie stanowi bowiem pojedynczej opowieści, ale właśnie spoiwo, bądź po prostu element pewnego systemu wyobrażeń, gdzie postać, rycerze i dwór króla Artura stanowią „najmniejszy wspólny mianownik” dla wielu opowieści, w tym oczywiście dla legend. Także Norris J. Lacy określa legendy arturiańskie mianem *mythopoeia*, w nawiązaniu do greckiego pojęcia tworzenia mitu, *mythopoesis*¹⁹⁸. Stąd zasadne jest pojęcie „mitu arturiańskiego”.

Zauważyć warto również, że zasadne byłoby nazwanie zawartości tych opowieści (a przynajmniej znacznej ich części) właśnie mitem z racji treści i wpływu jaki wywierają na rzeczywistość¹⁹⁹. Z pewnością więc pojęcia legendy i mitu są rozróżnialne i rozróżnienia wymagają, ale nie ulega wątpliwości ich związek.

Poza samym pojęciem mitu istotne wydaje się również myślenie mityczne oraz – zważywszy na składnik poznawczy i emocjonalny – może nawet postawa mityczna.

¹⁹⁴ Ewa Nowicka, *Sporne problemy w badaniach nad mitem*, „Kultura i Społeczeństwo” 1984, nr 3, s. 96.

¹⁹⁵ Maria Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, op. cit., s. 84.

¹⁹⁶ Ibidem, s. 70.

¹⁹⁷ Czesław Deptuła, *Archanioł i smok. Z zagadnień legendy miejsca i mitu początku w Polsce średniowiecznej*, op. cit., s. 69.

¹⁹⁸ Norris J. Lacy, *Mythopoeia in Excalibur*, w: *Cinema Arthuriana. Twenty Essays*, (ed.) Kevin J. Harty, Jefferson 2002: McFarland, s. 34.

¹⁹⁹ Denis de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, op. cit., s. 11-15.

Uznawszy legendy arturiańskie za nośnik mitu, należy zastanowić się nad proponowanym przez Ernsta Cassirera (w pracach publikowanych od roku 1925, kiedy to ukazał się w Niemczech poświęcony mitowi tom *Filozofii form symbolicznych*) postrzeganiem różnorodnych zachowań czy działań społecznych w określony sposób ze względu na tkwiące w kulturze (a więc w zbiorowej umysłowości i sferze emocjonalnej) mitologie. Myślenie mityczne odznacza się specyficznymi cechami, swoistą logiką mitu. Mit w rozumieniu proponowanym przez Cassirera nie jest opowieścią, ale aktualizowanym przez powszechne, bądź jednostkowe zachowania wzorcem. Takim mitem może być na przykład treść opowieści o Tristanie i Izoldzie, włączona zresztą już w średniowieczu do korpusu arturiańskiego, która jest wedle interpretacji szwajcarskiego myśliciela, autora m.in. *Listu otwartego do Europejczyków*, stale aktualizowana przez ludzi szukających ideału miłości romantycznej²⁰⁰.

Interesujące jest założenie Chiara Bottici i Benoit Challanda, zgodnie z którym badają funkcjonowanie mitów na podstawie standardowej definicji postawy, czyli w obrębie trzech komponentów: afektywnego, poznawczego i behawioralnego²⁰¹. Skoro mowa o działaniach, o emocjonalnych przeżyciach oraz o percepcji, można pokusić się o przyjęcie, iż te trzy klasyczne komponenty postawy tworzą nieraz swego rodzaju postawę mityczną. Postawa ta zawierałaby w pierwszej kolejności poznawanie mitu dokonywane w procesie wychowania poprzez edukację bądź szerzej rozumianą socjalizację, a w wypadku osób starszych poprzez media. Najszerza grupa odbiorców mitu poznaje mit przynajmniej pobieżnie. Nieco węższa grupa przeżywa poznany uprzednio mit w sferze afektywnej. Najwęższa natomiast grupa odbiorców mitu angażuje się w działanie zgodne z mityczną wykładnią, a więc uwewnętrznia również behawioralny komponent postawy.

Współcześnie na styku psychologii i antropologii zdefiniowane są zachowania quasi-mityczne. Wspominając aspekt behawioralny mitycznej postawy, warto w tym miejscu wspomnieć pojęcie zachowań quasi-mitycznych, które z użyciem pojęciowej i metodologicznej aparatury nauk psychologicznych bada Wanda Zagórska²⁰². Wywodząca się z neokantyzmu Cassirerowska koncepcja mitu jest do pewnego stopnia rozwinięta w tych badaniach psychologicznych, prowadzonych na próbach osób zaangażowanych

²⁰⁰ Ibidem, s. 106; por. Józef Niżnik, *Symbole a adaptacja kulturowa*, Warszawa 1985: Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, s. 121-122.

²⁰¹ Chiara Bottici, Benoit Challand, *Rethinking Political Myth. The Clash of Civilizations as a Self-Fulfilling Prophecy*, op. cit., s. 315-336.

²⁰² Wanda Zagórska, *Uczestnictwo młodych dorosłych w rzeczywistości wykreowanej kulturowo. Doświadczenie, funkcje psychologiczne*, op. cit., s. 125-203.

zowanych w wolnym czasie w zbiorową – behawioralną – aktywność quasi-mityczną. Nierozzerwalny do dziś związek tych zachowań z ludzką umysłowością i emocjonalnością sugeruje, iż i w czasach krystalizowania się modelu państw narodowych szczególnie wówczas widoczne myślenie mityczne miało swoje przełożenie na sferę emocji i zachowań.

Reasumując, tak zarysowany model mitycznej postawy opierałby się na trzech czynnikach: po pierwsze, mające duży zasięg poznawanie mitu; po drugie, mające zasięg nieco mniejszy, przejawiane względem mitu emocje, wymagające wcześniej poznawania mitu; po trzecie wreszcie, najwięcej przejawiane zachowanie quasi-mityczne, wymagające uprzedniego poznawania mitu i przejawiania względem mitu emocji. Jest to jedna z możliwości zdefiniowania postawy mitycznej.

Jednak Cassirerowska koncepcja mitu w zasadzie nakazywałaby sądzić, że proporcje osób przejawiających poszczególne komponenty postaw są odwrotne. To znaczy, po pierwsze, iż większość ludzi należących do danej kultury uobecnia określony mit nie uświadamiając sobie tego; po drugie zaś, mniejsza część osób objętych oddziaływaniem mitu także przeżywa to, co mityczne, w sferze emocjonalnej; po trzecie wreszcie, niektórzy dodatkowo próbują mit, wedle którego nieświadomie działają, a wobec którego przejawiają emocje, zgłębić także w warstwie poznawczej. Nie jest celem niniejszej pracy przesądzanie prawdziwości powyższych modeli. Ich przedstawienie tutaj jest jedynie ilustracją złożoności związanej z pojęciem mitu. I tak zarówno tradycja, jak i po części „tradycja wynaleziona” jest oczywiście zazwyczaj mitem według drugiego przedstawionego powyżej modelu. Innymi słowy: poza innowacyjnymi mitotwórczymi jednostkami mało kto świadom jest istnienia tradycji, przeważnie po prostu żyje się zgodnie z nią.

Wokół przywołanych wcześniej teorii, stosowanych głównie do badań nad nacjonalizmem, przewija się pojęcie mitu. Gdy Eric Hobsbawm pisze o „wynalezionej” tradycji²⁰³, jest o krok od mitu. Jeszcze bliżej mitu jest natomiast pojęcie tradycji w przywołanym zarysie przedstawionym przez Jerzego Szackiego²⁰⁴. Zestawienie mitu i tradycji doprecyzowane jest przez Józefa Niżnika na podstawie Cassirerowskiej koncepcji mitu, rozumianej jako nadrzędna kategoria metodologiczna, dotycząca różnorodnych zjawisk wynikających ze specyficznego sposobu myślenia: „Tradycja w sensie podmiotowym to zasadniczo wyobrażenia przeszłości, które rzutują na mechanizmy

²⁰³ Eric Hobsbawm, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, w: *Tradycja wynaleziona*, (red.) Eric Hobsbawm, Terence Ranger, op. cit.

²⁰⁴ Jerzy Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, op. cit.

ludzkich działań i przeżyć, a także określają spojrzenie na rzeczywistość teraźniejszą. (...) Tradycja jest mitem z uwagi na mechanizmy jej oddziaływania i reakcje, jakie wywołuje u człowieka”²⁰⁵.

Do zagadnienia mitu jako treści mitycznej dodać zatem trzeba wykraczające poza samą zawartość opowieści rozumienie mitu w aspekcie podmiotowym. Aby zatem mówić o micie, potrzeba zarówno określonej treści, jak i mitycznej postawy, a przynajmniej komponentu tej postawy. Stosowane również na gruncie socjologii pojęcie mitu, a z nim myślenia mitycznego, będzie więc użyteczne do zrozumienia wyobrażonych związków teraźniejszości z przeszłością.

Myślenie mityczne jako powszechny wzór myślenia wiąże się w socjologii z pojęciem systemu aksjonormatywnego²⁰⁶. Już w tytule pracy Marii Ossowskiej z dziedziny socjologii kultury zawarte jest pojęcie ethosu, ściśle związane z normami i wartościami²⁰⁷. Wartości wydają się nierozdzielnie związane z mitem, nieodległą od tradycji formą wyobrażonych związków teraźniejszości z przeszłością. Jerzy Szacki pisze: „Postawa wobec przeszłości, która bywa charakteryzowana jako tradycja czy pamięć zbiorowa” wychodzi „niejako poza historię rozumianą jako następstwo epok i zdarzeń: przeszłość okazuje się tu jak gdyby równoczesna teraźniejszości”²⁰⁸.

Wprowadzone w tym kontekście przez cytowanego autora słowo „mit” określa więc swoiste ujęcie przeszłości – wyróżnione w odróżnieniu od potocznego rozumienia tego pojęcia „nie ze względu na swoją fałszywość, lecz ze względu na brak poczucia dystansu między tym, co dzieje się dzisiaj, a tym, co działo się kiedyś”²⁰⁹. Zawarta w micie możliwość uczestniczenia w wartościach udostępniana jest zatem z przekroczeniem linearnego, chronologicznego następstwa epok.

Istotną właściwością mitu jest jego adekwatność do danego kręgu kulturowego. Mówiąc o obecności danego mitu w obrębie kultury zachodniej można sądzić, że treści mityczne leżą w przestrzeni zeuropeizowanej i transkontynentalnej. Za sprawą dyfuzji treści mitycznych dochodzi do przekroczenia przez te treści terytorium Europy, co ilustruje mit arturiański. Jak wykazała w swojej pracy Maria Ossowska, bardziej odległe w czasie wątki europejskiej kultury – sięgające czasów średniowiecznych – okazują się promieniować na kontynent amerykański.

²⁰⁵ Józef Niżnik, „Mit” jako kategoria metodologiczna, op. cit., s. 168.

²⁰⁶ Piotr Szompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, op. cit., s. 257.

²⁰⁷ Maria Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, op. cit.

²⁰⁸ Jerzy Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, op. cit., s. 263-264.

²⁰⁹ Ibidem, s. 264.

Autorzy późniejszych prac pomijają tezę Marii Ossowskiej, jak Göran Therborn, który skupia się nie na zawartości przekazu, a jedynie na kraju jego produkcji. Konsekwencją takiego podejścia jest uznanie, iż dochodzi do transformowania się Europy w „kulturalnego satelitę krążącego po orbicie północnoamerykańskiej – a w jakimś stopniu w ogóle anglosaskiej – kultury masowej”²¹⁰.

Poszerzając ten obraz o rozważania Marii Ossowskiej, należałoby uznać Europę za „satelitę” w sferze mediów. Rzeczywiście bowiem bilans wymiany treści nie kształtuje się korzystnie dla europejskich produkcji audiowizualnych. Jednocześnie dostrzec jednak trzeba europejskie pochodzenie tych treści. Therborn zdaje się nie zauważać wewnętrznej sprzeczności w sformułowaniu przez siebie metafory Europy jako satelity krążącego po orbicie amerykańskiej kultury masowej, gdy wtrąca „a w jakimś stopniu w ogóle anglosaskiej”²¹¹.

Odnoszące się do współczesnych Stanów Zjednoczonych pojęcie „pozakontynentalnego centrum kultury współczesnej Europy”²¹² nie wyklucza wszakże wspólnego mitu europejskiego jako zawartości audiowizualnego przekazu pochodzącego z owego centrum. Między wspomnianymi przez Therborna pięcioma systemami współczesnej kultury (przypomnijmy – władza, religia, język, prawo i komunikowanie audiowizualne) istnieje asymetryczny, jak twierdzi autor, łańcuch oddziaływań, zaczynający się na władzy, a kończący na komunikowaniu audiowizualnym. Wspomniane pięć elementów nie zawiera, jak dostrzeża sam badacz, systemu wartości. Umieszczenia go w tym łańcuchu autor sam nie jest bowiem pewien²¹³. I choć całość może służyć do definiowania europejskich korzeni kultury zachodniej, lecz brakuje w tym pojęcia mitu.

Posługując się dalej metaforą łańcucha, można próbować wyobrazić sobie, że wartości mogą być spoiwem dla jego ogniw. Zatem pięć systemów współczesnej kultury łączyłby wówczas przewodni zestaw wartości. Niezależnie jednak od tego, czy to wartości łączą ogniwa tego łańcucha, czy też ogniwem łańcucha miałby być system wartości, wartości wiążą się ściśle z pojęciem mitu. Wspólna tradycja mityczna różnych europejskich kultur powinna więc uzupełniać model europejskiej przestrzeni kulturowej zaproponowany przez Therborna.

Dziesięć lat po opisanu przez Therborna modelu europejskiej przestrzeni kulturalnej, do sfery wartości i do kwestii europeizacji kultury zachodniej poprzez dyfuzję

²¹⁰ Göran Therborn, *Drogi do nowoczesnej Europy: społeczeństwa europejskie w latach 1945-2000*, op. cit., s. 344.

²¹¹ Ibidem, s. 344.

²¹² Ibidem, s. 347.

²¹³ Ibidem, s. 322.

pierwiastków europejskich na gruncie amerykańskim sięgnął Franciszek Golebski²¹⁴. Miał na myśli co prawda zwłaszcza tradycję oświeceniową, pewne zgeneralizowane przesłanie projektu oświeceniowego. Nie wątpił wszak, że to przesłanie stanowi trzon kultury amerykańskiej, choć twórczo rozwinięty²¹⁵.

Uwzględniając rozważania Golebskiego o sferze aksjologii w procesie kształtowania się poszerzonej kultury europejskiej, można w drodze analogii zaproponować postrzeganie sfery oddziaływania mitu arturiańskiego w kulturze zachodniej jako wytworzenia się zeuropeizowanej, transkontynentalnej, euro-amerykańskiej przestrzeni funkcjonowania mitu: treści mitycznych, dla których przyswojenia niezbędne jest przejawianie myślenia mitycznego.

Myślenie mityczne wydaje się tu stanowić reakcję na wydzielenie *sacrum* z życia publicznego. Bliskość sfery *sacrum* jest jednym z ważnych kryteriów definicyjnych mitu. Treści mityczne stają się nieraz obiektem postaw bliskich postawom religijnym. Umownie wyodrębniony z dziejów okres sekularyzacji, zapoczątkowany rewolucją francuską, jest czasem zainteresowania treściami mitycznymi i postawami akceptacji dla mitu, stanowiącego substytut przeżyć religijnych. U źródeł tego typu postaw religijnych czy quasi-religijnych leżą zaś niejednokrotnie mitologie ponownie odkrywane w dziewiętnastym stuleciu.

Jak pisze na gruncie badań nad recepcją literatury Maïke Oergel, „impet mythopoeiczny”²¹⁶ – czyli swoisty popęd do twórczości i odbioru twórczości opartej na mitach – w dziewiętnastowiecznym myśleniu wziął się z potrzeby ustanowienia nowych źródeł myślenia metafizycznego w miejsce chrześcijaństwa tracącego znaczenie w procesie, którego punktem kulminacyjnym był okres rewolucji francuskiej. Racjonalizm nie przyniósł bowiem odpowiedzi na ludzkie wątpliwości. Wobec tego status literatury i historii wzniesiony został do poziomu wręcz quasi-religijnego. Oergel w swojej obszernej książkowej analizie opisuje, jak narodowe mity zaistniały w niemieckiej i brytyjskiej zbiorowej świadomości.

W innej pracy Oergel wychodzi od sformułowania „kulturowej konwergencji”²¹⁷ między arturiańskimi *Idyllami królewskimi* Alfreda Tennysona i germańskim *Pierścieniem Nibelunga* Ryszarda Wagnera, które w odniesieniu do tych dwóch dzieł autorka zapoży-

²¹⁴ Franciszek Golebski, *Kulturowe aspekty integracji europejskiej*, op. cit.

²¹⁵ Ibidem, s. 96.

²¹⁶ Maïke Oergel, *The Return of King Arthur and the Nibelungen: National Myth in Nineteenth Century English and German Literature*, op. cit., s. 11, 121, 208, 236.

²¹⁷ Maïke Oergel, *Myth in the Nineteenth Century: Tennyson's Idylls and Wagner's Ring des Nibelungen*, w: *Myth and the Making of Modernity. The Problem of Grounding in Early-Twentieth-century Literature*, (eds.) Michael Bell, Peter Poellner, Amsterdam – Atlanta 1998: Rodopi, s. 35.

cza od Clyde'a de L. Ryalsa. Jak jednak twierdzi Oergel, niemiecki *Ring* oraz angielskie *Idylls* nie są jedynie zwykłym przejawem zbieżności pod względem tematyki. Są przede wszystkim wynikiem podobnych warunków intelektualnych uformowanych między rokiem 1770 a 1830: z natury mythopoeicznych, czyli mitotwórczych, sprzyjających tworzeniu – czy też ujawnianiu się – mitów.

Zarysowane przez Oergel podłoże pod proces mitotwórczy – którego znaczną część stanowi proces mitoodtwórczy, zapoczątkowany w dziewiętnastym stuleciu metafizycznym kryzysem w niemieckim i angielskim kręgu kulturowym, jest trwale zapewne także dzisiaj. Jego przejawem mogą być zarówno ruchy neopogańskie odwołujące się w niemieckim i anglosaskim kręgu kulturowym do mitologii, jak i próba włączenia uwspółcześnionej anglosaskiej tradycji rycerskiej do spisu religii i nadania jej takiegoż oficjalnego statusu.

Podłożem pod deklarowanie jako religii postawy związanej z filmowymi „rycerzami Jedi” jest mit arturiański umiejscowiony na pograniczu sfery sacrum i jego obecność w obrębie kultury zachodniej²¹⁸. Trwale obecny w kulturze zachodniej arturianizm nie tylko poprzedzał kampanię deklarowania w spisie powszechnym „religii Jedi”, ale też właśnie tworzył pod nią podłoże. Zagadnienie związków mitu arturiańskiego z sacrum rozwinę dalej, zaś w tym miejscu zauważyć warto, że według interpretacji szukającej napędu dla treści mitycznych w szczególnych warunkach intelektualnych, arturianizm i neopoganizm znajdowałyby się w jednym porządku i oba te zjawiska byłyby napędzane „impetem mythopoeicznym”, intensywnym procesem skupionym na twórczości związanej z mitem.

Można w odniesieniu do mitu mówić o zjawisku wręcz quasi-religijnym. Jednak z punktu widzenia przepisów prawa nie mówi się o religii odnośnie wspomnianych idei mitologicznych czy kultów pogańskich, choć zdarzało się, że szkolne lektury fantasy na drodze sądowej oskarżano właśnie o sprzyjanie religii pogańskiej²¹⁹. Funkcjonuje zatem w społecznym odbiorze postrzeganie treści mitycznych i ich recepcji jako fenomenów o charakterze religijnym, mimo że nie wyczerpują one prawnie przyjętych kryteriów definicyjnych religii. Można sądzić, że nawet dla dialogu międzyreligijnego, w tym też dialogu między przedstawicielami religii a ludźmi postrzeganymi jako niewierzący, może mieć pewne znaczenie rozpoznanie kontekstów takich zjawisk, jak

²¹⁸ Jon M. Sweeney, *Jedi "Religion" Sees Dramatic Growth (we're not kidding)*, portal [explorefaith.org](http://www.explorefaith.org), zakładka In the News, http://www.explorefaith.org/news/05_17_05.html.

²¹⁹ Christopher Thomas Anglim, *Religion and the law: a dictionary*, Santa Barbara 1999: ABC-CLIO.

odradzanie się mitu czy próby podniesienia rangi mitu do innej, związanej z *sacrum* formy symbolicznej, mianowicie religii.

Problematyka myślenia mitycznego jest jednak szersza niż bliskość *sacrum*. Na uwagę zasługuje na przykład współwystępowanie myślenia mitycznego z myśleniem utopijnym. Opisując społeczne wyobrażenia związków teraźniejszości z przeszłością, mające zastosowanie w odpowiedzi na pytanie, w jakim zakresie arturianizm jest formą tradycji, mitu i utopii oraz będącą formą ich przetrwania pamięci, należy przyjrzeć się również hipotezie o związku między myśleniem mitycznym a myśleniem utopijnym.

Na wstępie warto zauważyć, że poza związkiem istnieje podstawowa różnica pomiędzy funkcjami myślenia utopijnego i mitycznego. Mit implikuje specyficzną logikę, zaś utopia posługuje się w większym stopniu myśleniem racjonalnym. Zaistnienie utopii ma bowiem związek z określonym momentem historycznym, podczas gdy mit istnieje nieprzerwanie, a w określonym momencie historycznym bywa przywoływany. Wydaje się wszelako, że obecność mitu w kulturze jest napędem retrospektywnego i prospektywnego utopijnego myślenia. Retrospektywne idealizowanie czasów przeszłych do granic nierealności i prospektywne utopijne projekty idealnych przyszłych społeczeństw katalizowane są poprzez funkcjonowanie mitu w kulturze.

Relację między mitami a utopiami retrospektywnymi porządkuje pojęcie „proto-utopii”. Tym samym mityczne prezentacje minionego złotego wieku – jak wątki mitu arturiańskiego skupione na okresie świetności Camelotu – mają wobec utopijnego myślenia charakter protoplastyczny. Można także mówić o „protoantyutopii”, której najbardziej narzucającym się przykładem w kulturze zachodniej jest Apokalipsa, zaś której rysem w micie arturiańskim jest upadek Camelotu i upadek królestwa.

Niespodziewanie protoutopia może stać się protoantyutopia, na co wskazują arturiańskie porównania towarzyszące amerykańskim politykom drugiej połowy XX wieku. Gdy w roku 1999 w tajemniczym wypadku zginął syn zabitego wcześniej prezydenta Johna F. Kennedy’ego, Ameryka przypomniała sobie arturiański mit końca szczęśliwego państwa. Stworzyła go Jacqueline, wdowa po prezydencie Johnie F. Kennedym, udzielając wywiadu niedługo po śmierci męża w roku 1963. Nawiązując do musicalu inspirowanego działaniem jej męża, mówiła dziennikarzowi, że „będą jeszcze wielcy prezydenci (...), ale nie będzie ponownie Camelotu”²²⁰. Amerykańska prasa podchwyciła to porównanie do szczęśliwego zamku króla Artura, sentymentalizując

²²⁰ Cytat za: Theodore H. White, *For President Kennedy. An Epilogue*, “Life” 6 grudnia 1963 r., s. 159.

„utraconą niewinność”²²¹ i „arturianizując” prezydenta²²². Metaforę Camelotu uzupełniały spiskowe teorie na temat śmierci prezydenta i plotki o rzekomej rekonwalescencji na sekretnej wyspie, gdzie miał popłynąć statkiem nowego męża Jacqueline. Zupełnie jak król Artur z legendy, który śmiertelnie raniony kazał wrzucić swój miecz Excalibur do jeziora i został przewieziony łodzią na wyspę Avalon.

John F. Kennedy jakoby wskazujący – wedle słów wdowy po nim – na zainspirowanie swoich rządów Camelotem, sięgałby więc do protoutopii. Protoutopia zamienia się w protoantyutopię, gdy rozpatruje się ją z perspektywy końca Camelotu i jego przeminięcia. Tym samym protoutopia i protoantyutopia staje się mitem, nie zaś utopią. Traci bowiem swoją orientację prospektywną, nastawienie na przyszłość. Kształtuje jednak myślenie nadal w oparciu o treść dotyczącą przeszłości.

Warto rozważyć przynajmniej niektóre związki między myśleniem utopijnym a myśleniem mitycznym. Szczególnie istotne wydaje się zagadnienie retrospektywnego i prospektywnego myślenia antyutopijnego, które wpisane jest w różne formy użycia tematyki arturiańskiej. Znamienne, że pojęcia „mitu” i „utopii” nabrały potocznych, prostych znaczeń. Istnieje bowiem między mitem i utopią charakterystyczna relacja.

Obecność mitu w kulturze jest czynnikiem prowokującym myślenie utopijne. Jeśli nawet nie można tu mówić o współzależności, a tylko o współwystępowaniu, to i tak jest to współlistnienie godne odnotowania i analizy. Najprostszym punktem styczonym mitu i utopii jest chyba wzmiankowane przez Ernsta Blocha „ubajkowanie”²²³.

Mityczne i utopijne myślenie różni to, że celem utopii jest przyszłość, podczas gdy mit skoncentrowany jest na przeszłości (rozumianej szeroko, nieraz w sposób wykraczający poza przeszłość możliwą do jednoznacznego wskazania; „onego czasu”). Owa intencja odróżnia utopię od mitu, choć pojęcia protoutopii i protoantyutopii nieco ten podział skomplikują.

Optymizm i pesymizm są zaś z pewnością tym, co różni między sobą i różne mity, i dwa dychotomiczne hasła: utopię i dystopię. Interesujące może być jednak spostrzeżenie, że po wpisaniu do popularnych internetowych wyszukiwarek hasła „anty-utopia” i zsumowaniu częstości jego występowania z częstością występowania hasel „contra-utopia”, „dystopia” i „kakotopia”, suma określeń antyutopijnych i tak będzie

²²¹ Robert J. Blanch, Julian N. Wasserman, *Judging Camelot: Changing Critical Perspectives in Sir Gawain and the Green Knight*, w: *New Directions in Arthurian Studies*, (ed.) Alan Lupack, Cambridge 2002: D.S. Brewer, s. 75.

²²² James Piereson, *Camelot and the Cultural Revolution: How the Assassination of John F. Kennedy Shattered American Liberalism*, New York 2007: Encounter Books, s. 277-279.

²²³ Ernst Bloch, *The utopian function of art and literature. Selected essays*, Cambridge – London 1988: MIT Press, s. 168-177.

wyłącznie ułamkiem częstości występowania hasła „utopia”. Nie jest to wynik, na którego podstawie można wyciągać daleko idące wnioski, ale na pewno dość dobitnie sugeruje, że antyutopijne myślenie jest rzadsze niż myślenie utopijne. W sferze mitu trudno o jednoznaczność, która umożliwiałaby stwierdzenie, czy określony mit jest optymistyczny czy pesymistyczny. Przyjmując, że oba nastawienia są w mitcie równie obecne, uznać trzeba, że mit dotyczyć może obu stron utopijno-dystopijnej dychotomii.

Innym istotnym wymiarem myślenia mitycznego i myślenia utopijnego jest czas. Na uwagę zasługują zwłaszcza retrospektywne elementy utopii i ich podobieństwa, bądź różnice względem mitu. Większość utopii przywodzi na myśl pojęcie „złotego wieku”. Powrót owego szczęśliwego okresu jest w niektóre z nich niejako wpisany. Jolanta Szarlej przypomina za Jerzym Szackim, że można wyróżnić utopie retrospektywne i prospektywne²²⁴. Niegdysejszy „złoty wiek” jest paralełą utopii retrospektywnej. Z kolei apokaliptyczny mit „zmięzchu bogów” należałoby nazwać prospektywnym. W obu wypadkach mowa jest o mitcie, tyle że odwrotnie nacechowanym. Ten drugi należałoby zatem zaklasyfikować jako paralelny wobec antyutopii. Właśnie owo nacechowanie jest w mitach odpowiednikiem różnych właściwości utopii i antyutopii.

Warto ponownie zauważyć, że w mitcie arturiańskim zawarty jest zarówno „złoty wiek” (okres prosperowania Camelotu), jak i „zmięzch bogów” (całkowity rozpad królestwa i śmierć niemal wszystkich bohaterów). To pełne spektrum zawartych w mitcie treści może być zresztą główną przyczyną popularności mitu arturiańskiego.

Zarówno utopia, jak i jej odwrotność, posługują się mitem i mitologizacją. Czy zatem w utopii bądź antyutopii jest miejsce na demitologizację? Wydaje się, że nie. Demitologizacja wiązać się bowiem może z realizmem myślenia i postępowania, choć realizm myślenia i postępowania nie definiuje jej. Natomiast utopia i antyutopia są od realizmu dalekie. Tworzenie mitów i sięganie po nie jest cechą obu zjawisk, podczas gdy odrzucanie wszelkich mitów nie charakteryzuje żadnego z nich.

Dariusz Wojtczak spogląda na utopię nie tyle jako na meandry ludzkiej myśli, ale również jako na gatunek przynależny do świata literatury i sztuki²²⁵. Wspomina o przeciwstawieniu antyutopii i *science fiction* oraz o ewolucji gatunku od tradycyjnej utopii, przez klasyczną antyutopię, po *science fiction*. Antyutopię określa jednak jako prezentację ideału jednorodności, co zdecydowanie wykracza już poza sferę literatury

²²⁴ Joanna Szarlej, *Wątki protoutopijne w Biblii*, w: *Utopia w językach, literaturach i kulturach Słowian*, tom 3: *Z zagadnień struktury artystycznej i świadomości kulturowej*, (red.) Emil Tokarz, Katowice 1997: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 93-103.

²²⁵ Dariusz Wojtczak, *Siądmy krąg piekła. Antyutopia w literaturze i filmie*, Poznań 1994: Dom Wydawniczy „Rebis”.

i sztuki. Trudno nie zgodzić się z obecnością ideału jednorodności w myśleniu utopijnym nawet w odniesieniu do świata poza literaturą i sztuką. Idee i czyny ze sfery politycznej, które umieszcza się dziś w zbiorze antyutopii, miały za cel właśnie zaprowadzenie jednorodności. Co więcej, owa jednorodność miała mieć nie tylko wymiar ideowy, czyli wprowadzenie podobnych poglądów, ale też ich uzewnętrznienie w postaci bądź to architektonicznej, bądź też w wymiarze cielesnym.

Utopijne wizje polityczne XX wieku miały za cel spowodowanie jednorodności cielesnej wśród członków projektowanego przyszłego społeczeństwa. Dążenie to przejawiało się w nadawaniu ciałom przedstawicieli określonych grup (społecznych, etnicznych, rasowych) charakterystyk niezwykłości. Według takich utopii projektowane ciała przedstawicieli grupy własnej postrzegane bywały jako nadzwyczajne. Ciała członków grup wrogo postrzeganych były zaś prezentowane jako podrzędne względem akceptowanej normy. Cieleśność kształtowana była przez utopie planowo.

W XX wieku oczywistym było dla twórców utopii, że społeczna kontrola rozciągać się ma na ludzkie ciało. W Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich zdrowe ciało zapewniać miała wieś i państwowe wychowanie. W Niemieckiej III Rzeszy wrogów masowo eliminowano na podstawie kryteriów etniczno-rasowych, czyli na podstawie fizyczności. Prowadziła do tego specjalnie skonstruowana ideologia.

Wizualność stalinizmu i użycie w sowieckiej sztuce ideału męskości jako nadludzkiego ciała i bohaterskich konotacji jest zaskakująco podobne do nazistowskiego. Mąskulinizm i kult umięśnionego ciała różniły się jedynie w znaczeniowych detalach – głównie tym, że w radzieckiej wersji przedstawiano głównie umięśnionych robotników, a nie wojowników. Z pewnością nazistowska wizja świata posługiwała się jednak zasobem mitycznym, o czym z różnych perspektyw czasowych pisali Ernst Cassirer²²⁶ i Rosa Sala Rose²²⁷. Naziści chętnie sięgali do legend i zawartych w legendach mitów, nie tylko germańskich. Marcin Kula pisze, że tworząc duńską dywizję SS, nazwali ją „Viking”, francuską „Charlemagne”, a kosowską „Skanderbeg”²²⁸. Nawiązania faszystwu niemieckiego do średniowiecza i odnośnych legend czy mitologii przejawiały się choćby w tym, że hitlerowskie egzekucje wzorowano na rzekomych starogermańskich, ścinając ludzi toporem²²⁹.

Utopia wykorzystywała więc mityczne treści, często przynależne do mediewalizmu, celem zrealizowania określonego – i zbrodniczego – projektu.

²²⁶ Ernst Cassirer, *Mit państwa*, Warszawa 2006: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 211-330.

²²⁷ Rosa Sala Rose, *Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu*, Warszawa 2006: Wydawnictwo Sic!, s. 31-302.

²²⁸ Marcin Kula, *Wybór tradycji*, Warszawa 2003: Wydawnictwo DiG, s. 218.

²²⁹ Ibidem, s. 41-42.

Myślenie w swej intencji antyutopijne – czyli świadome projektowanie i prezentowanie antyutopii – występuje chyba jedynie w literaturze i sztuce. Ta moda przywodzi na myśl znane z psychologii społecznej zjawisko reaktancji, czyli najprościej mówiąc przekornego zaprzeczania dowolnemu twierdzeniu. Gdy mówi się o myśleniu utopijnym, w geście przekory mówić też można o myśleniu antyutopijnym. Charakteryzuje ono pesymistycznych twórców kultury, jak na przykład w dziewiętnastym wieku właśnie kompozytora Richarda Wagnera czy obecnie rysownika i reżysera, Enkiego Bilala.

Antyutopie opierają się również na treściach mitycznych. Richard Wagner pokazał w czteroczęściowym cyklu operowym *Pierścień Nibelunga* pradawną Germanię. Apokaliptyczna tetralogia powstawała przez około dwadzieścia lat. Sto lat później mieszkający we Francji autor komiksów, Enki Bilal, narysował równie posepną wizję świata, tyle że przyszłego. Jego *Trylogia Nikopola*²³⁰, choć nieobszerna, rodziła się w kilkuletnich odstępach. W dwadzieścia cztery lata po wydaniu pierwszego tomu Bilal nakręcił inspirowany tą trylogią film *Immortal*²³¹. Opowieść o Nikopolu jest więc dla niego życiowym, można by rzec, projektem, tak jak dla Wagnera tetralogia. Oba wielkie dzieła mają poza niektórymi motywami wspólne postacie różnych bóstw, germańskich i egipskich, charakterystyczne dla świata mitów.

Wybór przez daną utopię (bądź parodię utopii) konkretnej tradycji i mitów leżących w jej obrębie nie jest zjawiskiem wydumany. Czy konkretna idea (a także tekst lub inne dzieło do niej się odnoszące) uznana zostanie za utopię, czy za dystopię, zależy od intencji twórcy²³² oraz od percepcji odbiorców. Włodzimierz Pianka wspomina, że określenie czegoś utopią dokonuje się często dopiero z późniejszej perspektywy²³³.

Nazizm sięgał do mitów germańskich, a rzadziej do postaci arturiańskich, oba zasoby przefiltrowując przez twórczość Wagnera. Z perspektywy czasu wagnerowską muzykę i libretta można określić jako mit, który niekoniecznie zgodnie z intencją twórcy służył do tworzenia nazistowskiej utopii – która to utopia z kolei dziś jest przykładem dystopii. Trudno nie zadać pytania, w jakim stopniu twórczość Wagnera była inspirowana budzącymi nieraz odrazę poglądami kompozytora, a w jakiej części jest po prostu wynikiem jego pogłębianych studiów nad mitologią i wyrazem zachwycenia się starogermańskimi legendami. Faktem jest kult Wagnera żywiony przez Hitle-

²³⁰ Enki Bilal, *Targi nieśmiertelnych*, Warszawa 2002: Egmont; Enki Bilal, *Kobieta pułapka*, Warszawa 2002: Egmont; Enki Bilal, *Zimny równik*, Warszawa 2003: Egmont.

²³¹ *Immortal*, reż. Enki Bilal, scen. Enki Bilal, Serge Lehman, Francja 2004.

²³² Dariusz Wojtczak, *Siądmy krąg piekła. Antyutopia w literaturze i filmie*, op. cit., s. 21.

²³³ Włodzimierz Pianka, *Słowiańskie języki literackie – utopie pozytywne i negatywne w skutkach*, w: *Utopia w językach, literaturach i kulturach Słowian*, tom 1: *Ze świadomości utopijnej w refleksji językowej*, (red.) Emil Tokarz, Katowice 1997: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 88.

ra i szacunek, jakim niektórzy potomkowie Wagnera do dziś otaczają twórcę Trzeciej Rzeszy. Kompozytor bywa charakteryzowany jako prekursor nazizmu, głoszący potrzebę wyeliminowania Żydów niemieckich na pół wieku przed dojściem nazistów do władzy. Być może jego publikacje (np. *Żydostwo w muzyce*) inspirowały Hitlera²³⁴. To właśnie Wagner przepowiedział – czy wręcz zapowiedział – Holocaust.

To, co było utopią dla ceniących wagnerowską mitologię nazistów, jednocześnie uznać należy za dystopię dla ofiar nazizmu. Projekt jednorodnego rasowo państwa, zamieszkiwanego przez „nowych ludzi”, już w myśli Willibalda Hentschela i jego idei „Mittgartu” był utopią, mającą dla wielu znamiona antyutopijne²³⁵. Uznanie idei za utopijną bądź dystopijną należy bowiem do obserwatorów. Autor idei, w przeciwieństwie do autora na przykład powieści utopijnej, jej tak nie postrzega. Projektowany nowy człowiek, nowe społeczeństwo i nowe relacje mogą być symptomem utopii, ale autorzy utopijnych koncepcji wierzą w swą postępowość i nie widzą potencjału antyutopijności. Zdaniem Honoraty Cyrzan, w człowieku tkwi potrzeba utopii²³⁶. Odpowiedzią na wyraźną ludzką potrzebę jest też, z definicji, mit. To mitotwórcze wizje przyszłości – czyli oparte o *mythopoesis* – prowadzić mogą do twórczości utrzymanej w konwencji utopijnej lub antyutopijnej.

Koncentrując się jednak na relacji między mitami a utopiami, wspomnieć trzeba o porządkującym dotychczasowe rozważania pojęciu protoutopii, rozwiniętym przez Jolanę Szarlej na przykładzie *Biblii*, która powstawszy nim narodziła się konwencja utopii, zawiera zdaniem autorki także treści dla niej charakterystyczne²³⁷. Biblijne obrazy Królestwa Bożego, Nowego Jeruzalem, Ziemi Obiecanej oraz ewangelicznego chrześcijaństwa należą do prospektywnych protoutopii, podczas gdy obraz Raju jest protoutopią retrospektywną. Treść *Biblii* poddaje się zaś opisowi w kategoriach utopii eskapicznych (miejsca, czasu, ładu wiecznego) i utopii heroiczych (zakonu, polityki).

Autorka o tym nie wspomina, ale obraz Apokalipsy trzeba by w tej sytuacji nazwać protoantyutopią. To ostatnie pojęcie nie tylko opisuje, ale i prowadzi do uporządkowania wiedzy o relacji między tym, co mityczne, a tym, co utopijne. Tak też przypo-

²³⁴ Jens Malte Fischer, *Richard Wagners 'Das Judentum in der Musik': Eine kritische Dokumentation als Beitrag zur Geschichte des Antisemitismus*, Frankfurt am Main 2000: Insel.

²³⁵ Edmund Dmitrów, *Mittgart nad Wołgą. O nazistowskiej mitologii Wschodu*, „Mówią Wieki” 2003, nr 11, s. 28-33.

²³⁶ Honorata Cyrzan, *O potrzebie utopii. Z dziejów utopii stosowanej XX wieku*, Toruń 2004: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 95.

²³⁷ Joanna Szarlej, *Wątki protoutopijne w Biblii*, w: *Utopia w językach, literaturach i kulturach Słowian*, tom 3: *Z zagadnień struktury artystycznej i świadomości kulturowej*, (red.) Emil Tokarz, op. cit., s. 93-96.

rządkowane zostało przeze mnie do tematyki arturiańskiej. Twórcy utopii i antyutopii dokonują bowiem wyboru konkretnej tradycji i mitów leżących w obrębie tej tradycji.

Tradycja arturiańska, będąca transmisją elementów złożonego kompleksu mityczno-podaniowego, wymagającego do przyswojenia określonych warunków podmiotowych, łączy elementy z zasobu protoutopii i protoantyutopii. Przeważnie są retrospektywne, odwołujące się do odległej przeszłości, ale niektóre wpisują się w utopijno-mityczne myślenie prospektywne, jak na przykład zapowiedź powrotu króla Artura z wyspy Avalon w chwili, kiedy jego kraj – jakkolwiek kraj miałby to być – znajdzie się w potrzebie. Nieraz elementy protoutopijne i protoantyutopijne przeplatają się w jednych elementach kompleksu, prezentowanych postaciach i wydarzeniach, jak choćby zawile i niejednoznaczne prorocтва Merlina na temat upadku królestwa Artura, wygłoszone nim królestwo owo zostało założone. Mityczne treści – a często jedynie fragmenty owych treści, co lepiej oddaje angielskie sformułowanie z zakresu współczesnego medioznawstwa: *pieces of content* – są więc napędem różnie zabarwionych procesów utopijnych i nieraz jedynie na poziomie analitycznym mogą być nich oddzielone.

Przed przybliżeniem rozumienia mitu arturiańskiego jako treści współcześnie zawartej i percypowanej w obrębie przekazu wtórnego, ujętej w ramy kompleksu mityczno-podaniowego, warto usystematyzować miejsce arturianizmu w europejskich mitologiach. Otóż w Europie powstało takich kompleksów wiele i można je umiejscowić w obrębie wielkich mitologii europejskich, takich jak grecko-rzymska, germańsko-nordycko-skandynawska, słowiańska, celtycka czy anglosaska.

Inny podział, jaki można zaproponować z uwagi na przykład arturianizmu, to podział po prostu na treści mityczne grecko-rzymskie i treści mityczne germańsko-celtyckie. Opowieści zawierające odniesienia do mitu arturiańskiego należą do tej drugiej sfery europejskich mitologii. Szerzej o napięciach między tymi dwiema sferami w dziewiętnastowiecznej Europie pisze Maria Janion w pracy poświęconej „estetyce średniowiecznej Północy”²³⁸. Choć mit arturiański bliższy jest sferze celtycko-germańskiej, w której obrębie sam zaistniał, to zdaniem niektórych badaczy²³⁹ zawiera również pewne inspiracje grecko-rzymskie. Może więc być mit arturiański postrzegany jako zestawienie, a zapewne i uspojnienie, nawarstwiających się elementów

Abstrahując od wydzielania dla celów analitycznych stref europejskiej mitologii, wydaje się, że spośród mitologii zmediewalizowanych, czyli nawiązujących nie do an-

²³⁸ Maria Janion, *Estetyka średniowiecznej Północy*, w: Maria Janion, *Czas formy otwartej. Tematy i media romanetyczne*, Warszawa 1984: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 7-84.

²³⁹ Przykładowo patrz: Graham Anderson, Alfred P. Smyth, *The Earliest Arthurian Texts: Greek and Latin Sources of the Medieval Tradition*, Lewiston 2007: Edwin Mellen Press.

tyku, lecz do średniowiecza (bądź quasi-średniowiecza), to zwłaszcza mitologia zawarta w legendach arturiańskich wydaje się wciąż wywierać wpływ na świat zachodni. Sądzić tak można po częstoci odwołań do tej mitologii i wielości kontekstów użycia.

Oczywiście przypisaną sobie właściwość mobilizowania ludzkich emocji mają przede wszystkim takie polityczne symbole jak wydarzenia, ludzie, teksty, mowy czy pomniki. We współczesnej kulturze polityczne symbole nieczęsto nawiązują bezpośrednio do mitu arturiańskiego, ale zjawisko arturianizmu może być oddziałujące nawet będąc marginalnym na gruncie dyskursu politycznego. „Zaszyte” jest bowiem w licznych tekstach kultury.

Podejście do mitu arturiańskiego reprezentowane przez jedną z uznanych badaczek tematyki graalowej, Jessie L. Weston, która prowadziła badania komparatystyczne, wnikliwie rozróżniając poszczególne wersje opowieści arturiańskich, zmusza do położenia silnego akcentu na szczegóły²⁴⁰. Wiąże się z tym podejściem konieczność pogłębionej refleksji nad poszczególnymi wersjami legend.

Rozwiązaniem bardziej użytecznym z perspektywy niniejszej pracy jest raczej łączne traktowanie różnych przekazów, osnute wszakże wokół jednego z nich, który pełni rolę punktu odniesienia. Mit arturiański można wtedy rozumieć jako treść poszczególnych legend, opowieści czy romansów, tworzących łącznie pewien system mityczny, a bardziej szczegółowo – kompleks mityczno-podaniowy.

Mit arturiański tłumaczy w pewnym stopniu, jak każdy mit, istotne zjawiska, więc cokolwiek dodając bądź ujmując z którejkolwiek arturiańskiej opowieści, trudno nie naruszyć jednocześnie zasadniczej racji istnienia mitu. To ukazuje stopień komplikacji, z którym trzeba się zmierzyć, przystępując do analizy mitu.

Funkcjonują wykluczające się niekiedy wersje. Tym samym za tradycję uznać można samą tylko wersję „klasyczną” opowieści – w czasach nowożytnych przyjęło się odwoływać do piętnastowiecznej obszernej kompilacji *Le Morte Darthur*²⁴¹, ale można też zaakceptować jako elementy tradycji łączny zestaw wersji legendy, jej poszczególnych wątków. Kwestię tę różni twórcy, interpretatorzy i analitycy rozstrzygają rozmaicie, co można zaobserwować w poszczególnych przejawach współczesnej recepcji mitu.

Mechanizm narastania kolejnych warstw w systemie mitycznym Anna Wieczorkiewicz wyjaśnia, powołując się na konkluzję Ericha Auerbacha, że w romansie rycerskim

²⁴⁰ Jessie L. Weston, *Graal – od starożytnego obrzędu do romansu średniowiecznego*, Wrocław 1998: Wydawnictwo Wrocławskie Stanley.

²⁴¹ Sir Thomas Malory, *Le Morte Darthur or The Hoole Book of Kyng Arthur and His Noble Knyghtes of The Rounde Table*, op. cit.

zagubiono początkowo wymiar mityczny, lecz w wyniku rozwoju tego gatunku ponownie odnaleziono głębię, nową wartość: „Opisywane przez wiele opowieści przygody bohaterów przeplatają się w ramach jednej struktury i w tym celu musiały zostać opracowane tak, by tworzyły powiązaną wewnątrznie historię. Rzeczywistość przedstawiona nie staje się przez to szersza w sensie geograficznym (nadal można ją umiejscowić na terenach dzisiejszej Wielkiej Brytanii, Irlandii i Bretonii). Ulega natomiast swoistemu pogłębieniu, umacnia się jej wewnętrzne umotywowanie. Pojawiają się nowe przygody i nowi bohaterowie, ustala się chronologię wydarzeń, uszczegóławia i precyzuje całość”²⁴².

Odnosnie mitów mówi się o warstwach przekazu pierwotnego i wtórnego. Przekaz pierwotny to te fenomeny świadomości zbiorowej i komunikacji społecznej, które transmitowane były drogą ustną jako świadectwa wydarzeń realnych. Z kolei przekaz wtórny, pisemny, odnosiłby się do tych treści, wartości i struktur, na które oddziaływały na przykład religie, a więc w wypadku mitu arturiańskiego chrześcijaństwo zanurzone w dziedzictwie judeochrześcijańskim, grecko-rzymskim i orientalnym. Poza religiami, czynnikami oddziałującymi na przekaz wtórny mogą być na przykład ideologie. Przekaz wtórny kształtuje się nawet setki lat po zaistnieniu mitu, także współcześnie²⁴³.

Dyskursy używające tematyki arturiańskiej są przykładami przekazów wtórnych, w których jednakże istnieje pewne *archaicum*, które uznawać należy za mit transmitowany w formie przekazu wtórnego, na przykład legendy. Uzasadnione jest zatem „dekonstrukcyjne” podejście do mitu arturiańskiego, które może pozwalać na wydzielenie *archaicum*. Z pewnością zaś warto rozróżnić swoiste człony arturiańskich treści mitycznych.

Czesław Deptuła przywołuje pojęcie „kompleksu mityczno-podaniowego”²⁴⁴ i tak właśnie traktować należy pojęcie mitu arturiańskiego. Jest mit arturiański właśnie kompleksem, całością złożoną z dużej liczby elementów. Stąd też do opisanego cyklu arturiańskiego zdecydowanie lepiej nadaje się pojęcie mitu, nie zaś legendy, sugerujące bowiem raczej linearną, jednowątkową opowieść. Konsekwentnie, używając pojęcia mitu arturiańskiego, odnosić je należy do owego kompleksu.

²⁴² Anna Wiczorkiewicz, *Wędrownicy fikcyjnych światów. Pielgrzym, rycerz i włóczęga*, Gdańsk 1996: Słowo/Obraz/Terytoria, s. 92.

²⁴³ Czesław Deptuła, *Archaniol i smok. Z zagadnień legendy miejsca i mitu początku w Polsce średniowiecznej*, op. cit., s. 38-39.

²⁴⁴ Ibidem, s. 37.

Deptuła używa również pojęcia „wielozłonowego mitu”²⁴⁵, które znajduje zastosowanie wobec mitu arturiańskiego. Legendy zawierać mogą jedynie niektóre składowe elementy mitu, podobnie jak mogą próbować zmieścić przekrój wszystkich elementów.

Znamienne, że opracowania dla najmłodszych kończą się przeważnie na momencie chwały Camelotu, pomijając dalsze wydarzenia zawarte w micie (takie jak rozłam królestwa, niewierność małżeńską, kazirodztwo i ojcobójstwo).

Odnosnie mitu arturiańskiego można wskazać także na czony pozornie poboczne, mianowicie mit percewalowy (Claude Lévi-Strauss pisał nawet w *Spojrzeniu z oddali* o „mitach typu percewalowego”²⁴⁶) i szerzej pojmowany mit graalowy, a także mit tristański, opisany przez Denisa de Rougemont²⁴⁷ jako prawzór miłości w świecie zachodnim.

Motyw Graala i ogólnie graalowy człon korpusu arturiańskiego rozumieć można – za Michaelem D. Ameyem – jako „poszukiwanie zapewniające epistemologię dla zidentyfikowania najlepszego rycerza. Ta epistemologia nie tylko tworzy hierarchię poprzez ujawnienie przewagi jednego rycerza nad innymi; ona również staje się czynnikiem regulującym w tym sensie, że od wszystkich rycerzy Okrągłego Stołu oczekuje się naśladowania życia tego z rycerzy Graala, który go zdobył”²⁴⁸.

Podobnie jak polski kronikarz Jan Długosz zebrał w obrębie swojej kroniki dość rozbieżne tradycje, i następnie zmodyfikował je (czyniąc na przykład z Kraka odnowiciela, a nie założyciela monarchii²⁴⁹), tak w powstałym w tym samym XV stuleciu dziele sir Thomasa Malory’ego pojawiły się echa wielu źródeł i jego *Le Morte Darthur* kształtujące zbiorowe wyobrażenia jest po prostu możliwie uspojnioną kompilacją wielu wersji treści mitycznych.

Treści tristańskie czy graalowe mogłyby zapewne funkcjonować także poza mitem arturiańskim. Jednak skoro dzieje się inaczej, wnioskować można, iż użycie konotacji arturiańskiej okazywało się pożądane. Te wybrane charakterystyczne człony unaczyniają złożoność mitu arturiańskiego, który jest poprzez postać króla Artura pewnym spoiwem i być może również „marką”, pod którą występują szczegółowe treści mityczne. Aktualnie funkcjonujące angielskie pojęcie *branding* wydaje się dobrze charakte-

²⁴⁵ Ibidem, s. 37.

²⁴⁶ Claude Lévi-Strauss, *Od Chrétiena de Troyes do Richarda Wagnera*, w: idem, *Spojrzenie z oddali*, Warszawa 1993: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 378-379.

²⁴⁷ Denis de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, op. cit.

²⁴⁸ Michael D. Amey, *Constructing a Perilous Chapel: Contesting Power Structures in Naomi Mitchinson’s “To The Chapel Perilous”*, “Arthuriana” 2004, Vol. 14, No. 3, s. 72.

²⁴⁹ Czesław Deptuła, *Archanioł i smok. Z zagadnień legendy miejsca i mitu początku w Polsce średniowiecznej*, Lublin 2003: Werset, s. 35.

ryzować przebiegający od średniowiecza proces tworzenia i do pewnego stopnia uspójniania tematyki arturiańskiej.

Współcześnie marka produktu – czy lepiej wytworu – arturiańskiego przekładać się może zresztą na wymierny sukces finansowy. Zapewnia o tym Joseph M. Sullivan pisząc, że w roku 1954 sama wzmianka o królu Arturze i Okragłym Stole, bez odwoływania się do nazwiska twórcy *Le Morte Darthur*, Thomasa Malory’ego, wystarczyła do przyciągnięcia masowej amerykańskiej widowni²⁵⁰.

Ważnym tropem wydaje się również bliskość tematyki arturiańskiej sferom religii i *sacrum*. Znamienne jest wręcz spoglądanie niekiedy na tematykę arturiańską jako na rodzaj religii. Sam „arturianizm” w oksfordzkim słowniku języka angielskiego zdefiniowano jako „formę doktryny, teorii lub praktyki bazującej na czynach i wierzeniach legendarnego króla Artura”²⁵¹, co daje sensowne podstawy do przyjrzenia się zjawisku kultury opartej na ethosie rycerskim, w kontekście religii, *sacrum* i zachowań quasi-mitycznych.

W tym samym słowniku znaleźć można również wzmiankę o prawdopodobnie pierwszym użyciu słowa „arturianizm”, dokonany w 1908 roku przez Alfreda Noyesa w biografii Williama Morrisa, która brzmi: „jedyń prawdziwy Kościół Arturianizmu”²⁵². Nie wyklucza możliwości poważnego traktowania przez Noyesa arturianizmu jako zjawiska o charakterze religijnym.

Sam fakt zestawienia hasel „Kościół” i „Arturianizm” w tej konfiguracji przed niemal stu laty prowadzić może do zadawania pytań o legendę arturiańską w kategoriach religioznawczych. Do tego skłania też spojrzenie na praktyki o charakterze sakralnym, mające związek z opactwem Glastonbury, ściśle – jak zauważa James Carley – związanym z „tradycją arturiańską”²⁵³. Deborah Crawford przywołuje artykuł Marion Bowman o „procesji i posiadaniu w Glastonbury”, wskazujący, że do Glastonbury, miejsca zarówno opactwa, jak i megalitycznych kamieni Stonehenge, utożsamianego także z arturiańskim Avalonem, ściągają corocznie pielgrzymki: anglikańska i katolicka oraz procesja związana z neopogańską „duchowością Bogini”²⁵⁴.

²⁵⁰ Joseph M. Sullivan, *MGM’s 1953 “Knights of the Round Table” in its Manuscript Context*, “*Arthuriana*” 2004, Vol. 14, No. 3, s. 61.

²⁵¹ Hasło „*Arthurianism*”, *Oxford English Dictionary, OED Online*, Oxford University Press, dostępny na stronie internetowej o adresie: <http://dictionary.oed.com>.

²⁵² Alfred Noyes, *William Morris*, London 1908: Macmillan, s. 22.

²⁵³ James Carley, *Introduction*, w: *Glastonbury Abbey and the Arthurian Tradition*, (ed.) James Carley, Cambridge, Rochester 2001: D.S. Brewer, s. 8-10.

²⁵⁴ Deborah Crawford, *Review Lewis Lionel Smithett “St. Joseph of Arimathea at Glastonbury or the Apostolic Church of Britain”*, “*Arthuriana*” 2006, Vol. 16, No. 2, s. 108.

Nawet na gruncie polskim zwrócono uwagę na związki między religią a literaturą arturiańską. Przywołać tu można sformułowania autorstwa Tadeusza Komendanta z trzech felietonów publikowanych przezeń w wysokonakładowej prasie. Pierwsze odnosi się do zainteresowania Richarda Wagnera i odbiorców jego twórczości arturianizmem: „Bo opowieści o rycerzach Okrągłego Stołu to niedoszła religia (wiedział o tym Wagner i ci, którzy go instrumentalizowali). Literatura zdolana przechwycić ich mitotwórczą moc”²⁵⁵.

Druga wzmianka każe poszukiwać w zchrystianizowanych elementach arturianizmu swego rodzaju prawzoru dla rzymskiego chrześcijaństwa w ujęciu Jana Pawła II: „Niekiedy mam pewność, że religia Merlina – jedyna zrodzona w Europie religia – istnieje. Czyż podróży papieża nie wspiera legenda o poszukiwaniu Graala? Czyż jego ekumenicznymi pomysłami nie rządzi wyobrażenie Okrągłego Stołu, gdzie na Niebezpiecznym Miejsu, gdy rozpadnie się, jak tarcza zegara, szklana klatka nieba, zasiądzie w dniu ostatnim... Kto? Już czas, nasze serca płoną jak wrzosowiska”²⁵⁶.

Trzecie odniesienie zestawia zaś Biblię z literaturą arturiańską, wskazując na ich zbliżone funkcje i zarazem rozbieżną treść: „Gdybym, jak Wdowa z Walii, wyprawiał swoje dziecko – Percewala – w obcy, nieprzyjazny i dorosły świat, dałbym mu na drogę nie *Biblię*, rzecz o początku świata, lecz *Opowieści Okrągłego Stołu*”²⁵⁷.

Są to sformułowania, jak po latach podkreślał autor²⁵⁸, czysto retoryczne.

Niezależnie od intencji, z jaką zostały użyte, wskazane fragmenty tekstów Tadeusza Komendanta wpisują się jednak w szersze zjawisko, egzemplifikowane na przykład takimi ideami wyrosłymi na gruncie kultury popularnej, jak tekst o „Kościele Artura”, będący rodzajem rozważań, co by było, gdyby legenda arturiańska stała się religią. W tekście tym, we względnie pogłębiony sposób analizującym funkcjonowanie mitu arturiańskiego, pojawiają się słowa wskazujące na porównania między Chrystusem, a królem Arturem²⁵⁹.

Przyglądając się takim tekstom, zauważyć trzeba – nie sięgając nawet do oksfordzkiego słownika języka angielskiego – iż imiona postaci mitycznych i religijnych bywają w podobny sposób źródłosłowami. Postaci Chrystusa odpowiada Artur, chrześcijaństwu arturianizm, zaś z terytorialnie wskazaną zbiorowością chrześcijan (łacińskie

²⁵⁵ Tadeusz Komendant, *Szklana klatka nieba*, op. cit.

²⁵⁶ Ibidem.

²⁵⁷ Tadeusz Komendant, *Gra z Graalem*, „Gazeta Wyborcza”, dodatek „Książki” nr 2, 23 lutego 1994 r.

²⁵⁸ W rozmowie z autorem w redakcji „Twórczości” w 2006 r.

²⁵⁹ Bill Kte’pi, *Playing Dice With The Universe. The Church of Arthur*, portal *Rpg.net*, 7 października 2004 r., <http://rpg.net/news+reviews/columns/dice07oct04.html>.

Christianitas, angielskie *Christendom*) korespondowałby *Arthuriad*. Z pojęciem chrześcijanina (angielskie *Christian*) korespondowałby skonstruowany w ten sam sposób angielski rzeczownik *Arthurian*, któremu brak polskiego odpowiednika. Do pewnego stopnia analogiczny byłby także inny rzeczownik obecny czasem w opisach funkcjonowania mitu arturiańskiego – *Arthurianist*.

Obecność w języku tych sformułowań jest stosunkowo wyjątkowym zjawiskiem, ograniczonym w zasadzie do religii. Niewiele można wskazać podobnych przykładów utrwalonych w słownikach. Wśród nielicznych wyjątków spoza wielkich religii mono-teistycznych nasuwa się zwłaszcza oparte na mitologii słowo prometejski, obecne także w języku angielskim jako *Prometheian*.

Dwa wspomniane powyżej teksty autorstwa Tadeusza Komendanta, opublikowane w mediach przeznaczonych dla szerszej grupy odbiorców, wskazują na chrześcijańskie i arturiańskie powiązania określonych treści. Istnieją wszak interpretacje mitu arturiańskiego zarówno chrześcijańskie, jak i niechrześcijańskie – czy wręcz antychrześcijańskie. Najczęściej wykorzystują motywy, które nazwać można graalowymi, dotyczące poszukiwań przez rycerzy Graala. Przy czym warto mieć świadomość wieloznaczności postaw twórców takich tekstów.

Jedna z obszerniejszych i bardziej wpływowych powieści arturiańskich dwudziestego wieku, *Mgły Avalonu* autorstwa Marion Zimmer Bradley²⁶⁰, wspomniana jest przez Johna B. Marino jako powieść neopogańska i wyraźnie antychrześcijańska – co recenzent, Andrew E. Mathis, na łamach pisma „*Arthuriana*” krytykuje jako zbyt powierzchowne i sam przywołuje inne stwierdzenie autorstwa Marino, w którym autor jednak uznawał dzieła Bradley za chrześcijańskie²⁶¹. Zasadne jest więc stwierdzenie religijnego umiejscowienia legendy arturiańskiej.

Jak zauważa Henryk Samsonowicz, jedną z inspiracji mitu arturiańskiego było chrześcijaństwo²⁶². Jednym z konstytutywnych elementów arturiańskiego kompleksu mityczno-podaniowego, postrzeganego jako całość, jest postać Mordreda, bazująca na przedstawieniach Judasza. Jest ona obecna w micie arturiańskim od ponad tysiąca lat i dowodzi, jak biblijny wątek zdrady Judasza wywierał znaczący wpływ na rozumowanie ludzi w kręgu kultury chrześcijańskiej. W tradycjach arturiańskich Mordred był jednym z rycerzy króla Artura, czasem też jego nieślubnym synem, prawie zawsze

²⁶⁰ Marion Zimmer Bradley, *Mgły Avalonu*, Poznań 2010: Zysk i S-ka.

²⁶¹ Andrew E. Mathis, *Review John B. Marino “The Grail Legend in Modern Literature”*, „*Arthuriana*” 2006, Vol. 16, No. 1, s. 79.

²⁶² Henryk Samsonowicz, *Dziedzictwo średniowiecza. Mity i rzeczywistość*, Wrocław 2009: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, s. 98-99.

zdrajcą. Wedle różnych tekstów zdrada Mordreda miała różne formy, poczynając od nieuczciwej rywalizacji z Lancelotem, ulubionym rycerzem Artura, poprzez udane bądź nieudane uwiedzenie żony króla, a kończąc na współpracy z wrogami królestwa.

W średniowiecznej szkockiej tradycji kronikarze tacy jak John of Fordun, Hector Boece i William Stewart „przepisali legendę Artura tak, iż król, widziany przez nich jako »angielski« monarcha, jest przedstawiany jako niegodziwiec, podczas gdy Mordred podniesiony jest do statusu złowieszczego szkockiego bohatera”²⁶³. Arturiańska postać Mordreda utrwała jednak w zbiorowej świadomości przede wszystkim religijny wątek, jako że tworzono ją właśnie na podstawie przedstawień biblijnego Judasza.

Swoją drogą, dla religioznawców współczesne przedstawienia tego „arturiańskiego Judasza” mogą być szczególnie cenne w rozważaniach nad postacią Judasza w ogóle. Zaś z perspektywy skupionej na arturianizmie, inspiracja ta stanowi argument za częściowo religijnym czy sakralnym charakterem tematyki arturiańskiej, a więc uzasadnia przynależność arturianizmu do tego obszaru wyobrażonych związków teraźniejszości z przeszłością, którą określa się pojęciem mitu.

Jak zwraca uwagę Czesław Deptuła²⁶⁴, trudno o jednoznaczne określenie, co w legendach będących nośnikiem mitu odbierano w okresie ich pierwszych pisemnych redakcji na serio, a co nie. Odnośnie mitu arturiańskiego rozróżnienie to przychodzi tym bardziej z trudem, że do dziś trwają poważne dyskusje w kwestii istnienia bądź nieistnienia króla Artura.

Archaiczny mit (rozumiany i jako opowieść, i jako jej rdzeń przenikający do innych form) oraz „chrześcijańska historia święta”²⁶⁵ przynależą do wspólnej kategorii problematyki sakralnej. Ta zaś przenikać może także do podań historycznych, w których występują również postaci niewątpliwie historyczne. A zatem istnieć mogą pewne stany pośrednie – w ujęciu podmiotowym – wykraczające poza binarne rozróżnienie wiary i niewiary w treść mitu. Mogą to być stany przejściowe, zmieniające się w czasie. Co więcej, opowieści zawierające mit podlegają obiegowi międzyetniczemu i międzykulturowemu, sama zaś ich geneza także bywa mieszana.

Współczesnego religijnego ujęcia mitu arturiańskiego dostarcza przykład z krajów anglofońskich. W spisie powszechnym z roku 2001 około pół miliona ludzi w świecie anglosaskim zadeklarowało w odpowiedzi na pytanie o wyznawaną religię, że wyznają

²⁶³ Michael D. Amey, *Constructing a Perilous Chapel: Contesting Power Structures In Naomi Mitchinson's "To The Chapel Perilous"*, „*Arthuriana*” 2004, Vol. 14., No. 3, s. 73.

²⁶⁴ Czesław Deptuła, *Archanioł i smok. Z zagadnień legendy miejsca i mitu początku w Polsce średniowiecznej*, op. cit., s. 6.

²⁶⁵ *Ibidem*, s. 6.

„religię Jedi” (z czego większość licząca 390 tys. w Wielkiej Brytanii; po 10 latach w spisie z roku 2011 było to ponad 176 tys. respondentów)²⁶⁶. Przyczyniła się do tego promocyjna kampania prowadzona za pomocą poczty elektronicznej i telefonicznych wiadomości tekstowych przez pomysłodawców takiego wskazania.

Poza wyjaśnieniem, że był to rodzaj zbiorowego żartu, można wyobrazić sobie wiele motywów, dla których pojedynczy respondenci zdecydowali się zadeklarować religię o nazwie „Jedi”. Z pewnością udzielenie na otwarte pytanie kwestionariusza odpowiedzi o „religii Jedi” świadczy o choćby pobieżnej znajomości świata przedstawionego w filmach z serii *Gwiezdne wojny*, zapoczątkowanej w roku 1977.

Jest to również dowodem akceptacji dla przedstawionych w tej serii postaci, określanych właśnie jako Jedi. Filmowi Jedi są nazywani *Jedi Knights*, a zatem rycerze Jedi, a nie na przykład wojownicy Jedi, co sprawia, że źródeł tych postaci należy szukać w anglosaskiej tradycji rycerskiej.

I rzeczywiście, z inspiracji niezującego już popularnego mitografa Josepha Campbella, *Gwiezdne wojny* są treścią arturiańską²⁶⁷. Przywołanie wpływu Campbella może być o tyle istotne, że był on inspiratorem i doradcą dla twórcy *Gwiezdnych wojen*, filmowca George’a Lucasa. Faktem jest też fascynacja Campbella legendą o królu Arturze. Legenda arturiańska była dla niego z pewnością jednym z istotnych punktów odniesienia. Źródeł lucasowskich rycerzy Jedi należy zatem poszukiwać w różnych tradycjach arturiańskich, a zainteresowanie tą kategorią bohaterów przy okazji spisu powszechnego postrzegać można jako ciąg dalszy zainteresowania respondentów tematyką arturiańską.

Odpowiedzi na pytanie o przyczynę popularności deklaracji religii Jedi szukać trzeba także w pojęciu mitologii. Aidan A. Kelly pisze, że na przykład dla członków grup nurtu New Age mitologia stanowi „zasób dla samozrozumienia”²⁶⁸. Idea neopogańska zdaniem tego autora rozwinęła się pod koniec XIX wieku. Przy tej okazji wspomina prerafaelitów, których malarstwo – o czym akurat milczy – miało wśród wiodących tematów legendę arturiańską. W latach 60. zeszłego wieku pojawił się zaś neopogański

²⁶⁶ *Census 2001 Summary theme figures and rankings – 390,000 Jedi There Are*, Office for National Statistics, 13 February 2003, http://www.ons.gov.uk/ons/dcp171780_225970.pdf; *2011 Census: Key Statistics for local authorities in England and Wales*, Office for National Statistics, 11 December 2012, <http://www.ons.gov.uk/ons/rel/census/2011-census/key-statistics-for-local-authorities-in-england-and-wales/rft-table-qs210ew.xls>.

²⁶⁷ Mildred Leake Day, *Joseph Campbell and the Power of Arthurian Myth*, w: *Popular Arthurian Traditions*, (ed.) Sally K. Slocum, Bowling Green 1992: Bowling Green State University Popular Press, s. 80-84.

²⁶⁸ Aidan A. Kelly, *Mythology*, w: *The encyclopedia of cults, sects, and new religions*, (ed.) James R. Lewis, New York 2002: Prometheus Books, s. 519.

kult wiedzóm o nazwie Wicca, którego wyznawców może być, jak szacuje Kelly, pomiędzy 50 a 300 tysięcy.

Wzajemna relacja pomiędzy tym kultem a legendą o królu Arturze sugerowana jest przez polskiego pisarza fantasy, Andrzeja Sapkowskiego, gdy wspomina on twórczość wpływowej amerykańskiej pisarki, Marion Zimmer Bradley²⁶⁹.

W neopogańskich katalogach internetowych można znaleźć odnośniki do stron takich grup, jak (z pewną dozą humoru walczące za sprawę ekologiczną) „Loyal Arthurian Warband” czy (w pełni poważne i jednoznacznie odwołujące się do wiary, religii i duchowości) „Sisterhood of Avalon”. Obie grupy czerpią inspirację z legend o królu Arturze i rycerzach Okrągłego Stołu.

Dla uzupełnienia neopogańskiego kontekstu funkcjonowania mitu arturiańskiego nie można jednak pominąć interpretacji Friedricha-Wilhelma Haacka zawartej w pracy *Neopoganizm w Niemczech* z lat 80. poprzedniego wieku (opublikowanej po polsku dopiero w roku 1999)²⁷⁰. Haack proponuje patrzeć na niemiecki neopoganizm jako na korelat dziewiętnastowiecznego nacjonalizmu, który – jak pisze – zajął „puste miejsce” po religii chrześcijańskiej²⁷¹. W XIX wieku, po zjednoczeniu Niemiec i „wskrzeszeniu kultów” o niespotykanych rozmiarach, z chrześcijaństwem konkurować zaczął tam neogermanizm, który od początku nie dawał się z nim pogodzić. Militarystyczno-ekspansjonistyczny czy rasistowski wariant ruchu neopogańskiego trudno byłoby rzeczywiście łączyć z religią chrześcijańską. „Kościoły chrześcijańskie będą musiały kiedyś doprowadzić do konfrontacji z tą religijnością i jej narodowymi wyobrażeniami”, powiada Haack, przestrzegając że współcześnie „między wyznawcami religii neogermanińskich i niemieckonarodowych można dzisiaj szukać najbardziej aktywnych działaczy antydemokratycznych i neorasistowskich ruchów prawicowo-radykalnych”, którzy „walczą z taką gorliwością, jakiej udzielić może tylko religijna wiara”²⁷².

Aidan A. Kelly przede wszystkim podkreśla jednak neopogańskie użycia mitologii, uznając że współczesne ich znaczenie dla nowych ruchów religijnych nie ogranicza się do zainteresowania dziedziną studiów klasycznych i studiów nad folklorem przejawianym przez neopogan²⁷³. Sześć mitologii (grecko-rzymska, celtycka, hinduistyczna, egipska, mezopotamska i sumeryjska) stanowią, jego zdaniem, „zasób dla tworzenia

²⁶⁹ Andrzej Sapkowski, *Świat króla Artura*, Warszawa 1995: superNOWA, s. 83-85.

²⁷⁰ Friedrich-Wilhelm Haack, *Neopoganizm w Niemczech: powrót Wotana, religia krwi, ziemi i rasy*, Kraków 1999: Nomos.

²⁷¹ Ibidem, s. 12-17.

²⁷² Ibidem, s. 12-17.

²⁷³ Aidan A. Kelly, *Mythology*, w: *The encyclopedia of cults, sects, and new religions*, (ed.) James R. Lewis, op. cit., s. 519-520.

nowoczesnych wersji starych religii pogańskich”²⁷⁴. Nieco rzadziej neopaganie sięgają do mitologii nordyckich, zaś mitologii amerykańskich Indian nie używają z uwagi na sprzeciw ze strony potomków Indian. Kelly podkreśla, że takie użycie mitologii stanowi twórczy wysiłek dążenia do zaspokojenia bieżących ludzkich potrzeb religijnych.

Niewykluczone, że to właśnie sposób używania mitologii zbliżony do neopogańskiego przeważa w próbie skonstruowania religijnego charakteru tradycji rycerskich (tej z *Gwiezdnych wojen* czy też tej z będących ich podłożem legend arturiańskich). Wydaje się, że to ujęcie *sacrum* i mitologii w zestawieniu z neopogaństwem jest inne od ujęcia budzącego niepokój Haacka, a mianowicie ma bardziej otwarty charakter.

Tym samym, w podsumowaniu argumentu za stosowaniem w odniesieniu do tradycji arturiańskiej pojęcia mitu jako związanego z tematyką *sacrum*, poruszyć należy kwestię różnych zastosowań mitu, zależnie od intencji aktorów procesu komunikacyjnego. Intencje owe mogą być rozpostarte na wielu płaszczyznach, ale w świetle rozważania mitu arturiańskiego jako przykładu europeizacji szczególnie ciekawe wydaje się analizowanie ich na osi między nacjonalistycznymi a kosmopolitycznymi.

Zagadnienie to warto rozpatrywać wychodząc od spostrzeżenia, iż jednocześnie z komunikowaniem kosmopolitycznej wizji dziejów nie zanika koncentrowanie się badaczy na historiach narodowych. Oba podejścia koegzystują. Rozważania o relacji mitu do procesów zjednoczeniowych w Europie warto poprzedzić uznaniem konkluzji na temat istnienia relacji między religią i symboliką religijną a tymi procesami. Skoro przestrzeń polityczna jednoczącej się Europy wykorzystuje refleksję wypracowaną w przestrzeni religijnej²⁷⁵, można zadać pytanie o wykorzystanie przez przestrzeń polityczną także mitów pochodzących spoza wielkich religii. Przejawy relacji chrześcijaństwa i polityki w toku integracji europejskiej odnaleźć można nie tylko w wyartykułowanych zasadach prawnych, na których opierać się ma zjednoczona Europa, ale także w sferze symboliki, która dociera w formie „banalnego europeizmu” choćby do wspólnych europejskich praw jazdy.

Wśród symboli Europy, wedle jednej z poważnie rozważanych w latach 50. dwudziestego wieku koncepcji²⁷⁶, znaleźć miała się średniowieczna karolińska flaga – sztandar Karola Wielkiego. Ostatecznie zdecydowano się na dwanaście gwiazd, które

²⁷⁴ Ibidem, s. 520.

²⁷⁵ Michał Gierycz, *Chrześcijaństwo i Unia Europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej*, Kraków – Warszawa 2008: Wydawnictwo WAM w koedycji z Instytutem Politologii UKSW, s. 375-380.

²⁷⁶ *Lettre d'Arsène Heitz à Filippo Caracciolo (Strasbourg, 5 janvier 1952)*, Archives historiques du Conseil de l'Europe Strasbourg, F-67075, Strasbourg Cedex, Le drapeau 2191, http://www.cvce.eu/obj/lettre_d_arsene_heitz_a_filippo_caracciolo_strasbourg_5_janvier_1952-fr-6b758d67-f606-4ac9-90fc-339fe66a76c.html.

interpretowane dzisiaj bywają jako symbol maryjny. Jak powiada hierarcha Kościoła katolickiego, „symbol jest na tyle ogólny, że każdy Europejczyk może się z nim identyfikować”²⁷⁷, przy czym jednak u jego podłoża leży maryjny wymiar tego symbolu, który został obecnie „zapomniany lub zatarty”²⁷⁸. W konkluzji abp Henryk Muszyński dodaje jednak, iż „jest to wyraźny znak jedności i ciągłości chrześcijańskiej kultury w Europie, której patronuje Niepokalana”²⁷⁹.

Nie pomniejszając znaczenia chrześcijańskich korzeni Europy, wyrażonego zresztą i w dostrzeżeniu wpływu chrześcijaństwa na trwałą popularność arturianizmu, można jednak pytać o taki wspólny europejski zasób treści mitycznych, który prowadziłby do zaistnienia europejskiego narodu. Pytanie to, w nawiązaniu do tez Etienne Balibara²⁸⁰ i niejako na ich marginesie, brzmiałoby: skoro możliwe jest istnienie wspólnych europejskich mitów, to czy możliwe byłoby zaistnienie na tej bazie także europejskiego narodu?

Na poziomie analitycznym, w ostrożny sposób, możliwość taka rysuje się realnie. Ludzka skłonność do myślenia mitycznego jest „gotowa do użycia”. W zestawieniu z globalnym zasięgiem współczesnych mitów politycznych i nieraz obecnością mitów niemalże w codziennym życiu, teza o kolektywnym działaniu budowanym na mitycznym myśleniu wydaje się szczególnie sprzyjająca wizji wylaniającego się europejskiego narodu. Naród ów pojmować należałoby raczej w sensie politycznym niż etnicznym, jednakże z zachowaniem przez tworzącą go zbiorowość wspólnej tożsamości. Wielość tradycji mitycznych świadczy o tym, że potencjał mitycznego myślenia nie wyczerpał się. Jak piszą Chiara Bottici i Benoit Challand o wizjach reprezentowanych przez tak różnych autorów jak Cassirer i Sorel – to kontekst decyduje o tym, jaki będzie mit²⁸¹.

Przeszłość bywa obecnie przedstawiana w świetle jedności i solidarności, ale mit karoliński ujawniający się przeważnie w kontekście pokojowym i „proeuropejskim” – używając sformułowania charakterystycznego dla Polski sprzed akcesji do UE – mógłby równie dobrze być stosowany w celach integracji niepokojowej, a nawet w celach zbrodniczych. Historycznym przykładem może być wsparcie tradycją rycerską związaną z medievalistycznym mitem wojennej propagandy zaciągu do francuskiej

²⁷⁷ Henryk Muszyński, Dorota Maciejewska, *Nie samym chlebem... Kościół w rodzinnej Europie*, Warszawa 2003: Wydawnictwo Studio Emka w koedycji z Prymasowskim Wydawnictwem Gaudentium, s. 60.

²⁷⁸ Ibidem, s. 60.

²⁷⁹ Ibidem, s. 61.

²⁸⁰ Etienne Balibar, *Fictive Ethnicity and Ideal Nation*, w: *Ethnicity*, (eds.) John Hutchinson, Anthony D. Smith, Oxford 1996: Oxford University Press, s. 164-168.

²⁸¹ Chiara Bottici, Benoit Challand, *Re-thinking Political Myth. The Clash of Civilizations as a Self-Fulfilling Prophecy*, op. cit., s. 321.

armii kolaborującej z nazistami, a także nazwanie dywizji hitlerowskiej słowem „Charlemagne”, francuskojęzycznym imieniem Karola Wielkiego.

Aktorzy i analitycy życia społecznego, zarówno ci skoncentrowani na kosmopolitycznej wizji dziejów, jak i ci skupiający się na wizji narodowej, posługują się odwołaniami do średniowiecza jako środkiem wzmocnienia swoich argumentów. Trzeba zauważyć, że świadczy to o żywotności średniowiecza jako kulturowego punktu odniesienia, ale z drugiej strony – że owo „średniowiecze” nie jest precyzyjnie zdefiniowane. Stanowi na tyle pojemny zasób treści, do których można się odwołać, że zarówno kosmopolityczna, jak i nacjonalistyczna ideologia są w stanie z niego korzystać jednocześnie.

Mitami założycielskimi dziewiętnastowiecznych państw narodowych są – o czym pisze szerzej Maïke Oergel²⁸² w pracach na temat tych dwóch mitów narodowych – w Niemczech legenda Nibelungów (w dużej mierze w ujęciu Richarda Wagnera), a w Brytanii właśnie legenda o królu Arturze (przypominana przez królewskiego poetę, Alfreda Tennysona). Co ciekawe, w związku z zawłaszczeniem tematyki arturiańskiej przez brytyjski mit dziewiętnastowieczny, w Walii lokalna legenda arturiańska ustępować zaczęła przejściowo mitom odnoszącym się do historii i legendy średniowiecznej rebelii walijskiej. Jednym z czynników takiej trajektorii zainteresowania arturianizmem w społecznym odbiorze mitów jest, jak się wydaje, występowanie na pewnym etapie rozwoju tożsamości walijskiej zapotrzebowania na mity propagujące sprzeciw wobec władzy, nie zaś poparcie dla władzy.

Zastanawiające, że w Polsce nie było typowego dla Niemiec i Wielkiej Brytanii medievalistycznego odrodzenia mitu bohaterskiego. Polska romantyczna narodowa epopeja nie aż tak często sięga do medievalizmu, mimo dostępności odpowiednich motywów i używania ich w dziewiętnastowiecznej kulturze polskojęzycznej²⁸³. Zinterpretowanie tego faktu zamknąć można w stwierdzeniu, iż wiąże się on zapewne ze statusem Polski w XIX stuleciu i nieadekwatnością ówczesnego zachodnioeuropejskiego trendu wobec braku polskiego państwa. Nośnikiem tradycji rycerskiej stała się z końcem XIX wieku sienkiewiczowska trylogia, osadzona jednak fabularnie w okresie zdecydowanie późnośredniowiecznym i niemogąca mieć statusu mitu założycielskiego. Tak czy inaczej, ugruntowywaniu się dziewiętnastowiecznych państw narodowych

²⁸² Maïke Oergel, *The Return of King Arthur and the Nibelungen: National Myth in Nineteenth Century English and German Literature*, op. cit.

²⁸³ Małgorzata Turczyn, *Mickiewicz i średniowiecze: zarys problematyki*, Słupsk 2007: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej.

służyło myślenie mityczne, a być może nawet mityczna postawa, na którą poza samym myśleniem składałyby się także komponenty afektywny i behawioralny.

Problematykę mitu na gruncie nauk społecznych zauważa się i docenia także w kontekście integracji europejskiej. Przykładem może być zbiorowa publikacja *Symbolle Europy. Integracja jako proces psychologiczny i kulturowy*, której redaktorzy piszą o „mitologiczno-archetypowych źródłach kultury europejskiej”²⁸⁴. Trzy artykuły różnych autorów (w kolejności publikacji: Jerzy Tomasz Bąbel²⁸⁵, Mirosław Piróg²⁸⁶, Marta Cywińska-Dziekońska²⁸⁷) zawarte w przywoływanym zbiorze tekstów o „źródłach europejskości”²⁸⁸ wzmiankują postać króla Artura i legendę arturiańską zawierającą mit arturiański. W centrum uwagi wymienionych autorów pojawia się zwłaszcza motyw Graala. Graal obecny jest w świadomości przynajmniej części Europejczyków od czasu dwunastowiecznej opowieści o Graalu autorstwa Chrétiena de Troyes i następnie trzynastowiecznej opowieści Roberta de Boron²⁸⁹.

Odtąd pojawia się w licznych arturiańskich tekstach kultury. Autorzy prac zawartych w „Symbolach Europy” nie piszą oczywiście tylko o Graalu, ale osadzają mit arturiański w pewnym mitologicznym spektrum. Ich pole refleksji nad arturianizmem zapoczątkowane jest wcześniejszą mitologią grecką czy wręcz kultami paleolitycznymi a z drugiej strony wiąże się ściśle z mitologiami średniowiecznymi.

Alina Motycka przypomina, iż stosowność myślenia mitycznego w procesie twórczym jest szczególnie częsta w sytuacji kryzysu powodowanego upadkiem aktualnego paradygmatu i brakiem nowego²⁹⁰. Można przywołać tę myśl w kontekście integracji europejskiej, będącej niewątpliwie przejściem z jednego do drugiego zespołu przekonań. Przejście owo sprzyja uruchomieniu myślenia mitycznego, i stąd relewantne staje się sięganie do zasobu mitów – zwłaszcza zaś tych, które są w obrębie Europy możliwie powszechnie akceptowalne.

²⁸⁴ Krzysztof Maurin, *Mit Europy*, w: *Symbolle Europy. Integracja jako proces psychologiczny i kulturowy*, (red.) Alina Motycka, Krzysztof Maurin, Warszawa 2004: Eneteia. Wydawnictwo Psychologii i Kultury, s. 9-11.

²⁸⁵ Jerzy Tomasz Bąbel, *Smoki Europy*, w: *Symbolle Europy. Integracja jako proces psychologiczny i kulturowy*, (red.) Alina Motycka, Krzysztof Maurin, op. cit., s. 21-38.

²⁸⁶ Mirosław Piróg, *Duchowe korzenie Europy*, w: *Symbolle Europy. Integracja jako proces psychologiczny i kulturowy*, (red.) Alina Motycka, Krzysztof Maurin, op. cit., s. 39-46.

²⁸⁷ Marta Cywińska-Dziekońska, *W poszukiwaniu świętego Graala*, w: *Symbolle Europy. Integracja jako proces psychologiczny i kulturowy*, (red.) Alina Motycka, Krzysztof Maurin, op. cit., s. 47-58.

²⁸⁸ Alina Motycka, *Nota redakcyjna*, w: *Symbolle Europy. Integracja jako proces psychologiczny i kulturowy*, (red.) Alina Motycka, Krzysztof Maurin, op. cit., s. 7.

²⁸⁹ Norris Lacy, “The Da Vinci Code”: Dan Brown and The Grail That Never Was, “Arthuriana” 2004, Vol. 14, No. 3, s. 87.

²⁹⁰ Alina Motycka, *Kulturotwórcza rola mitu*, w: *Symbolle Europy. Integracja jako proces psychologiczny i kulturowy*, (red.) Alina Motycka, Krzysztof Maurin, op. cit., s. 98.

W rozważaniach o relewantności pojęcia mitu nie powinno zabraknąć także wskazania na współczesne formy jego ekspresji. Ważne dla dyfuzji wydają się zarówno drukowane czy audiowizualne, jak i jeszcze bardziej „banalne” nośniki wspólnego mitu. Bottici i Challand doceniają rolę mediów drukowanych i elektronicznych w dyfuzji mitycznych wzorców²⁹¹, podobnie jak w niemal klasycznej już tezie Benedicta Andersona o dyfuzji wzorców nacjonalistycznych za sprawą druku²⁹².

Natomiast w przekonaniu Laury Cram siłą napędową integracji europejskiej ma być opisywane – i postulowane – przez nią zjawisko „banalnego europeizmu”²⁹³. Polegać ma ono nie tyle na budowaniu tożsamości europejskiej poprzez wspólne symbole i mity, co poprzez umacnianie tożsamości codziennymi przejawami wspólnej przynależności obywateli UE. Ów banalny europeizm, oparty jak można sądzić o wzmiankowaną przez Cram koncepcję „banalnego nacjonalizmu” Michaela Billiga²⁹⁴, ma się mieścić na drugim biegunie europeizmu „heroicznego”, przy czym jednak Cram zdaje się nie zauważać, że „banalne” przejawy nacjonalizmu czy europeizmu są osadzone na silnym fundamencie symboli większych. Za „banalną” flagą w europejskim prawie jazdy kryje się głęboko osadzona w zbiorowej umysłowości koncepcja religijnego symbolu czy choćby „wytworzona tradycja”, niosąca jednakowoż określone znaczenie. Kwestią otwartą pozostaje oczywiście ewentualna niespójność „banalnych” i „heroicznych” symboli, która jak się zdaje mogłaby być problemem. Natomiast nawet najmniej świadomie przejawiane nawiązania do mitu w mediach masowych stanowią dowód jego żywotności.

Roger Simpson zajął się okresem świetności radia i sztuki radiowej w latach 1935-1960 i tym, jak brytyjskie radio publiczne British Broadcasting Corporation (BBC) przyczyniało się w owym przed-audiowizualnym czasie do dyfuzji – i ewolucji – legend arturiańskich. W swojej konkluzji badacz zauważa, że zarówno pod względem ilości, jak i jakości swoich audycji, BBC miało istotny wkład w zachowywanie, odzyskiwanie, rozprzestrzenianie, popularyzowanie, wytwarzanie i odtwarzanie mitu arturiańskiego²⁹⁵.

²⁹¹ Chiara Bottici, Benoit Challand, *Rethinking Political Myth. The Clash of Civilizations as a Self-Fulfilling Prophecy*, op. cit., s. 331.

²⁹² Benedict Anderson, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, London – New York 2006: Verso, s. 39-48.

²⁹³ Laura Cram, *Identity and European integration: diversity as a source of integration*, „Nations and Nationalism” 2009, Vol. 15, No. 1, s. 117, 124-125.

²⁹⁴ Ibidem, s. 113.

²⁹⁵ Roger Simpson, *Camelot Calling: BBC Radio's Role in the Diffusion and Evolution of the Arthurian Legends, 1935 to 1960*, „Arthuriana” 2004, Vol. 14, No. 3, s. 23-52.

W kontekście rozpiętości między nacjonalistycznymi i kosmopolitycznymi ujęciami mitu interesujące jest podsumowanie analizy Simpsona, z którego wynika, że to nie brytyjski – czy uwzględniając ówczesną sytuację wewnętrzną Wielkiej Brytanii wówczas jeszcze głównie angielski – wątek narodowy był najistotniejszy. Simpson powiada: „Podsumowując, trzy główne motywy odzwierciedlają muzyczną dominację *Króla Artura* Henry’ego Purcella oraz *Tristana i Parsifala* Ryszarda Wagnera. Po pierwsze, w całym okresie istnieje ciągle wątek świadomości Artura jako narodowego symbolu, o patriotycznym skupieniu w czasach kryzysu lub świętowania, przywoływany lub okazjonalnie kwestionowany. Lecz choć ten wątek nie może być ignorowany, nie powinien też być nadmiernie doceniany, bo silniejsze wątki skupiają zamiast niego uwagę na sprawach, które leżą głębiej i w szerszym zakresie niż narodowa świadomość: ciemne złożoności miłości i wymagające wysiłku podążanie za duchowym spełnieniem”²⁹⁶.

Wydaje się, że ta obserwacja ugruntowuje zasadność posługiwania się pojęciem mitu w odniesieniu do nawet najbardziej potocznych przejawów tego, co arturiańskie. Ugruntowuje również kosmopolityczną, uniwersalistyczną wymowę arturianizmu, wykraczającą poza to, co narodowe.

²⁹⁶ Ibidem, s. 49.

Tradycja a mit

Tradycja i mit są wyobrażonymi – i wyobrażeniowymi – związkami teraźniejszości z przeszłością. Mówienie o tradycji arturiańskiej jest w pewnym sensie umowne, bowiem pojęciem „tradycji” nawiązuję do wyobrażeń społecznych dotyczących przeszłości niehistorycznej, będącej w zależności od przyjętej perspektywy przeszłością mityczną, protoutopijną, protoantyutopijną – zawsze jednak ulokowaną w pamięci.

Wskazując na bliskość tych trzech wyobrażonych związków teraźniejszości z przeszłością – mitu, utopii i tradycji oraz wspólnej formy ich przetrwania, jaką jest pamięć – decyduję się użyć terminu o najszerszym zakresie i najszerzej występującego w pracach z dziedziny humanistyki. Nie mówi się bowiem powszechnie o pamięci arturiańskiej, choć mówi się o pamięci średniowiecza. Nie ma także w akademickim użyciu pojęcia utopii arturiańskiej. Mówi się natomiast dość powszechnie o arturiańskiej tradycji i arturiańskim micie. O ile pojęcie tradycji sugeruje neutralne zabarwienie związków teraźniejszości z przeszłością, to użycie słowa mit podkreślać ma wyobrażeniowy ich charakter. Zaznaczyć chcę, że liczne współczesne odwołania do średniowiecza miewają cechy każdego z tych trzech wyobrażonych związków teraźniejszości z przeszłością.

Pojęciem pomocnym w ujęciu nawiązań do średniowiecza jest mediewalizm oraz określenie występujących w obrębie mediewalizmu współczesnych użyci tematyki arturiańskiej – arturianizm. Decydując się na wyeksponowanie w odniesieniu do arturianizmu zwłaszcza pojęcia tradycji, nie pomijam jednak pozostałych wyobrażonych związków teraźniejszości z przeszłością. Stosowane poza pojęciem tradycji bliskoznaczne mu do pewnego stopnia pojęcie mitu i utopii zawężają czasem zakres rozważań, ale jednocześnie poszerzają perspektywę. Wskazują między innymi, że uwspólnia-

nie się wyobrażeń mitycznych być może stanowi model dla uwspólniania się także innych pamiętanych treści.

Określenie tradycji arturiańskiej bliskie jest w moim rozumieniu pojęciom mitu i utopii (odnoszącym się do form zobiektywizowanych) oraz terminowi bardziej subiektywnemu – pamięci. Dlatego określeń „mit arturiański” i „tradycja arturiańska” używam naprzemiennie. Nie stosuję sformułowań takich jak „utopia arturiańska” ani „pamięć arturiańska”, choć tradycja, mit, utopia i pamięć są czterema bardzo bliskimi perspektywami spoglądania na przeszłość w relacji do terażniejszości.

Znając jednak pracę, w której opis relacji między utopią a mitem zarysował Bronisław Baczko, uwzględnić trzeba uwagę, którą autor *Wyobrażeń społecznych* zakończył swój wywód: „Prosimy więc czytelnika, aby opatrzył wszystkie te wywody łącznym zastrzeżeniem: we wszystkich powyższych rozważaniach, nawet kiedy posługiwaliśmy się trybem oznajmującym, wyrażaliśmy w istocie pytania i formułowaliśmy zdania przypuszczające”²⁹⁷.

Gdy mowa o europeizacji kultury zachodniej na przykładzie tradycji arturiańskiej, rozumieć należy to sformułowanie jako europeizację symbolicznej kultury Zachodu na przykładzie integrowania się – uwspólniania – wyobrażonych związków terażniejszości z przeszłością. Przy czym przeszłość ta nie jest przeszłością historyczną, ale właśnie mityczną, z definicji więc raczej wyobrażoną niż faktyczną, nawet jeśli obiektywny fakt i subiektywne wyobrażenie bywa czasem tożsame.

Uwspólnianie się wyobrażeń mitycznej przeszłości ilustruje przykład funkcjonowania paneuropejskich treści mitycznych, szeroko akceptowanych w narodowych kulturach krajów europejskich elementów arturiańskich – wpisanych w medievalizm, aprecjacyjne wyobrażenie średniowiecza. Pojęcie tradycji wydaje się najszerzej ujmować owe zbiorowe wyobrażenia przeszłości zawarte także w pojęciach mitu, utopii i pamięci. Stąd też ich dyskusję wspierają odwołania do funkcjonowania tematyki arturiańskiej.

Za Louise D’Arcens przywołać warto uwagę Johna Nilesa, że pomimo intencji i ogólnie postulatu bycia dokładnym w opisie przeszłości i doceniania dokładności w oglądzie przeszłości, nie jest ważne, co faktycznie wydarzyło się w historii, ale „w co ludzie wierzą, że wydarzyło się w historii”²⁹⁸. Niles czyni oczywiście rozróżnienie między udowodnionymi historycznymi twierdzeniami, nieintencjonalnym mijaniem się

²⁹⁷ Bronisław Baczko, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, Warszawa 1994: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 135.

²⁹⁸ Louise D’Arcens, *Deconstruction and the Medieval Indefinite Article: The Undecidable Medievalism of Brian Helgeland’s A Knight’s Tale*, “Parergon” 2008, Vol. 25 No. 2, s. 82-83.

z prawdą oraz kłamstwami. „Etyczne użycie przeszłości”²⁹⁹ opiera się więc na dokładności, ale – jak wykazują przykłady takich relacji terażniejszości z przeszłością jak tradycja, mit, utopia czy forma ich przechowania, jaką jest pamięć – w rzeczywistości ustępuje zapewne uogólnionym zbiorowym wyobrażeniom.

Jednym z takich wyobrażeń jest społeczne wyobrażenie średniowiecza. Wyobrażenie średniowiecza, owo „myślenie średniowieczem”, a zwłaszcza „mitotwórcze przedstawianie tych średniowiecznych wartości, które miały dostarczyć moralnego wzoru dla terażniejszości”³⁰⁰ i związane z tym pojęcie utopii retrospektywnej są właściwościami zarówno narodowych, jak i paneuropejskich odwołań do średniowiecza. Odwołań – warto dodać – do okresu w historii Europy, w którym dokonała się „europeizacja Europy” w rozumieniu proponowanym przez Roberta Bartletta³⁰¹, a wcześniej Stanisława Piekarczyka³⁰².

Nie można przy tym nie dostrzec, że po quasi-średniowieczne tradycje rycerskie sięgali zarówno naziści, jak i komuniści, co świadczy o powszechnym przekonaniu o ich nośności. Dla przykładu, jak pisze Anna Nasilowska o dostrzeganej także przez Marię Ossowską tradycji rycerskiej w PRL-u: „wciąż królował Sienkiewicz, a władza jak ognia bała się szargania świętości”, a „oficjalna linia sprzymierzyła się z tradycyjną patriotyczną sztafą”³⁰³.

W literaturze anglojęzycznej mówi się często o tradycji arturiańskiej. Skojarzenie pojęcia tradycji z tematyką arturiańską nie jest nowe. Władysław Somerville Lach-Szyrma już pod koniec XIX stulecia zauważał, że opowieści arturiańskie są ciekawym przykładem tradycji gromadzących się wokół osoby, a wręcz wokół swoistej epoki historycznej, przy czym nie jest wcale udowodnione istnienie króla Artura³⁰⁴. Robert Blanch i Julian Wasserman analizując funkcjonowanie postaci rycerza Gawaina w różnych filmach arturiańskich piszą, iż każdy reżyser „zakłada, że jego publiczność jest świadoma tej tradycji”³⁰⁵. Autorzy mają na myśli tradycję przedstawiania Gawaina jako rycerza w szczególny sposób związanego z królem Arturem.

²⁹⁹ Ibidem, s. 83.

³⁰⁰ Małgorzata Turczyn, *Mickiewicz i średniowiecze: zarys problematyki*, op. cit., s. 17.

³⁰¹ Robert Bartlett, *The Making of Europe. Conquest, Colonization, and Cultural Change, 950-1350*, Princeton 1993: Princeton University Press.

³⁰² Stanisław Piekarczyk, *W średniowiecznej rzeczywistości*, Warszawa 1987: Iskry.

³⁰³ Anna Nasilowska, *Żywy pamiętnik*, „Polityka” 28 lutego 2009 r.

³⁰⁴ Władysław Somerville Lach-Szyrma, *Folk-lore traditions of historical events*, “The Folk-Lore Record” 1880, Vol. 3, No. 2, s. 157-168.

³⁰⁵ Robert J. Blanch, Julian N. Wasserman, *Gawain on Film (The Remake): Thames Television Strikes Back*, w: *Cinema Arthuriana. Twenty Essays. Revised Edition*, (ed.) Kevin. J. Harty, New York 2002: McFarland, s. 188.

Współcześnie niektórzy twórcy zakładają znajomość wybranych elementów tradycji arturiańskiej, zwłaszcza w obrębie skrótowych z konieczności audiowizualnych form ekspresji arturiańskiej (na przykład fabularnego kina arturiańskiego, na którego określenie stosuje się często ukute przez Kevina J. Hartya pojęcie „Cinema Arthuriana”³⁰⁶). Czynią tak zwłaszcza dlatego, że nie mają możliwości pozyskania jednorazowo wystarczająco dużo uwagi i czasu odbiorców, by poświęcić część realizowanego materiału na wyjaśnienie podstawowych pojęć, symboli czy założeń arturiańskiej tradycji.

W drugiej kolejności motywacją twórcy do czynienia założeń o uprzedniej znajomości przez odbiorcę elementów tradycji arturiańskiej jest artystyczny wybór zwracania się do odbiorcy o określonej wiedzy. Tak można sytuować hermetyczne w gruncie rzeczy arturiańskie dzieło brytyjskiego reżysera Johna Boormana³⁰⁷, czy wcześniejsze, francuskiego reżysera Roberta Bressona³⁰⁸, oba filmy zrealizowane w drugiej połowie XX wieku w różnych lokalizacjach w Europie.

Co ciekawe, z punktu widzenia tezy o europeizacji, mimo realizacji filmu w Europie, w odniesieniu do filmu Boormana mówi się o produkcji amerykańskiej w związku z łatwiejszym pozyskaniem potrzebnego zaangażowania finansowego z Hollywood, choć – jak pisze reżyser – udało się to finansowanie osiągnąć dopiero w powiązaniu z zaangażowaniem dystrybutora niemieckiego³⁰⁹. Paradoksalnie, odnotowuje się w literaturze fakt słabej recepcji dzieła Boormana w Niemczech zachodnich³¹⁰. Według interpretacji autora tej obserwacji, *Excalibur* został źle przyjęty w tym kraju właśnie z powodu powszechnej tam znajomości treści mitycznej i uznania jej za zbieżną w zbyt dużym stopniu z treścią instrumentalizowaną dekady wcześniej przez nazistów³¹¹.

Niektórzy autorzy, jak uczynił to na gruncie literatury poradniczej Robert Johnson³¹², opierają swoje analizy na jednym tylko zapisie mitu. Takie podejście jest z pewnością dużym ułatwieniem ze względów analitycznych, ale nie w pełni przystaje do szeroko rozumianej tradycji arturiańskiej. Choć Johnson deklaruje, że skupi się na samej wersji opowieści arturiańskiej o Percewalu autorstwa Chrétiena de Troyes, to

³⁰⁶ Kevin J. Hart, *Cinema Arthuriana: An Overview*, w: *Cinema Arthuriana. Twenty Essays. Revised Edition*, (ed.) Kevin J. Hart, op. cit., s. 7.

³⁰⁷ *Excalibur*, reż. John Boorman, scen. John Boorman, Rospo Pallenberg, USA, Wielka Brytania 1981.

³⁰⁸ *Lancelot Du Lac*, reż. i scen. Robert Bresson, Francja 1974.

³⁰⁹ John Boorman, *Adventures of a Suburban Boy*, London – New York 2003: Faber and Faber, s. 239.

³¹⁰ Ray Wakefield, *Excalibur – Film Reception and Political Distance*, w: *Politics in German Literature*, (ed.) Beth Bjorklund, Mark E. Cory, Columbia 1998: Camden House.

³¹¹ *Ibidem*, s. 172-173.

³¹² Robert A. Johnson, *On – być mężczyzną we współczesnym świecie*, Warszawa 1996: Jacek Santorski & Co. Wydawnictwo.

jednak przytacza zakończenie opowieści o Graalu z którejś z później powstałych wersji (Chrétienowski *Perceval z Walii*³¹³ nie został bowiem przez autora ukończony i funkcjonuje kilka jego kontynuacji). W samym opisie dziejów Graala pojawiają się u Roberta Johnsona szczegóły, których próżno szukać u Chrétiena de Troyes. Wskazuje to, że skoncentrowanie się na jednym tylko wariantcie legendy jest często pomysłem zbyt dalece ograniczającym horyzont interpretacyjny.

C. Scott Littleton pisze o proveniencji mitu arturiańskiego i jednego z japońskich mitów, wskazując na ich prawdopodobne pochodzenie ze wspólnego zachodnioazjatyckiego źródła³¹⁴. Zauważa też zbieżności między mitologiami starojapońskimi i nordyckimi. Owe współwystępowania, choć stwierdzone na gruncie antropologii, nie stanowią jednak wspólnej tradycji. Lecz legendy o królu Arturze i jego najlepiej bodaj rozpoznawalnym rycerzu, Lancelocie, choć niezwiązane wspólnym źródłem, to około roku 1100 połączyły się w jedną wspólną tradycję. Starożytne rozłączenie motywów mających wspólne korzenie jest więc dopiero na gruncie nauki odkrywane, podczas gdy dobrze udokumentowane jest już owo połączenie odmiennych tradycji w okresie średniowiecznym. Brak postrzeganej tradycji mimo istnienia historycznie wspólnych elementów spowodowany jest najpewniej migracjami i odległością geograficzną. Analogicznie, elementy zawarte w różnych początkowo opowieściach łączą się we wspólną tradycję między innymi za sprawą geograficznej bliskości.

Sklania to do mówienia niekiedy o różnych tradycjach arturiańskich. Używanie uogólnionego pojęcia „tradycja arturiańska”, sugerującego istnienie jednej kompleksowej, wielowątkowej tradycji ma niekiedy małą wartość informacyjną i do realizacji niektórych celów badawczych mogłoby okazać się niewystarczające. Podobnie małą wartość może w zasadzie mieć słowo „arturiański”, którego słownikowe definicje sugerują bardzo ogólne znaczenia, z konieczności są każdorazowo doprecyzowywane przez autorów posługujących się tym terminem. Tym bardziej zatem niejednoznaczne może być pojęcie „tradycji arturiańskiej”. Dopiero porównanie różnych arturiańskich tradycji, czyli różnych konfiguracji elementów zawartych w treściach arturiańskich – bądź to transmitowanych przez pokolenia, bądź też uznanych za mające odległą genealogię niezgodnie z prawdą – pozwala mówić o konkretnej arturiańskiej tradycji.

³¹³ Chrétien de Troyes, *Perceval z Walii*, w: *Arzydziela francuskiego średniowiecza*, (red.) Zygmunt Czerny, Warszawa 1968: PIW.

³¹⁴ C. Scott Littleton, *Yamato-takeru: An "Arthurian" Hero in Japanese Tradition*, "Asian Folklore Studies" 1995, No. 54, s. 259-274.

Dla celów analitycznych można takich tradycji wyodrębnić wiele. Kontynuując rozważanie wymienionego wyżej przykładu należałoby wyodrębnić przynajmniej dwie: te zawierające odniesienie do postaci Lancelota i te, które owego odniesienia nie zawierają. Jednak pojęcie „tradycji arturiańskiej” jest bardziej ogólne. Stąd warto przyjąć się tematyce tradycji jako takiej oraz jej związkom z innymi związkami teraźniejszości z wyobrażoną przeszłością.

Pojęcie tradycji stosowane jest na gruncie nauk społecznych do określenia kilku typów zjawisk. Socjologia używa pojęcia tradycji³¹⁵, bądź tradycji kulturowej³¹⁶, a w jego obrębie zjawiska konstruowania, tworzenia i wręcz, zdaniem Piotra Sztompki, „pozorowania” tradycji. Zabiegi wspomniane w drugiej części poprzedniego zdania określałam w niniejszej pracy raczej terminem „wynajdywania” i „wytwarzania” tradycji.

Sztompka przywołuje głośną pracę pod redakcją Erica Hobsbawma³¹⁷, która zawiera egzemplifikacje przypisywania odległej genealogii obiektom, ideom lub współczesnym wzorom. Na gruncie niniejszej książki zjawisko to prezentowane jest w odniesieniu do genealogii mitycznej, a zatem więcej niż po prostu dawnej: w jakimś sensie ekstemporalnej, istniejącej poza czasem możliwym do sprecyzowania na gruncie historycznym. Rozróżniam tradycję bliską mitowi i utopii, a w pewnym sensie także pamięci, od tradycji wytwarzanej. Ta druga może oczywiście czerpać z pierwszej, i często czerpie, ale jest już innym zjawiskiem.

Jak już wcześniej wspomniano, pionierskiej systematyzacji zagadnienia tradycji dokonał Jerzy Szacki w wydanej w roku 1971 książce *Tradycja. Przegląd problematyki*. Praca ta, opublikowana wówczas jedynie w języku polskim, nie upowszechniła się w myśli światowej, choć zakresem podejmowanych zagadnień i sformułowanymi tezami wyprzedza późniejsze, bardziej powszechnie znane publikacje na temat tradycji. Tradycja to według Szackiego „te wzory odczuwania, myślenia i postępowania, które ze względu na swą rzeczywistą lub domniemaną przynależność do społecznego dziedzictwa grupy są przez jej członków wartościowane dodatnio lub ujemnie”³¹⁸.

Tak sprecyzowana definicja obejmuje swoim zakresem niemal całość zagadnienia, jednak na pojęcie tradycji w naukach społecznych proponuję spoglądać szerzej. Z jednej strony bowiem ilustracją europeizacji kultury jest funkcjonowanie tematyki arturiańskiej, która nie budzi zastrzeżeń jako w sposób rzeczywisty przynależąca do społecznego dziedzictwa europejskiej wspólnoty kulturowej. Jednakowoż istnieje także

³¹⁵ Jerzy Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, op. cit.

³¹⁶ Piotr Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2007: Znak, s. 248-251.

³¹⁷ *Tradycja wynaleziona*, (red.) Eric Hobsbawm, Terence Ranger, op. cit.

³¹⁸ Jerzy Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, op. cit., s. 187.

sytuacja posługiwania się mediewalistycznym arturianizmem (a zwłaszcza inną mediewalistyczną tematyką: karolińską) w sposób opisywany jako postawa dodatniego wartościowania nie rzeczywistej, a domniemanej przynależności do społecznego dziedzictwa wspólnoty, w sposób „konstruowany”. Ten drugi mechanizm wymaga omówienia w szerszym kontekście.

Mówiąc o sposobach używania historycznej bądź mitologicznej przeszłości dla celów politycznych i ekonomicznych, należy wziąć pod uwagę szereg koncepcji, które łączą się we względnie spójny system. W tym celu próbuję zrekonstruować i zaprezentować niektóre teoretyczne perspektywy patrzenia na intencjonalne używanie przez elity współczesnych zachodnich społeczeństw prawdziwej, bądź wyobrażonej, przeszłości. Główne założenia opieram na koncepcji Zygmunta Baumana, mówiącej o nieśmiertelności jako życiowej strategii³¹⁹.

Zasadniczy pomysł stanowi wynajdywanie tradycji według Erica Hobsbawma³²⁰. Kontekst dla prac Baumana i Hobsbawma stanowią tezy Anthony’ego Smitha³²¹ i Benedicta Andersona³²². W ten sposób powstaje rama teoretyczna, służąca do analizowania współczesnego dyskursu odnoszącego się do przeszłości: zarówno nacjonalistycznego, jak i kosmopolitycznego. Niniejsze wyliczenie w zasadzie zarysowuje ujęcie teoretyczne, w które wpisywać mogą się aktualnie dokonywane odniesienia do przeszłości, zwłaszcza do przeszłości wyobrażonej, domniemanej.

Warto zauważyć, że znaczna część koncepcji składających się na proponowaną teoretyczną ramę powstała celem opisu i analizy postaw nacjonalistycznych. Josep Llobera wylicza cztery duże paradygmaty, według których zwykle się spoglądać w naukach społecznych na nacjonalizm: teorie primordialistyczne i socjobiologiczne, teorie instrumentalistyczne, teorie modernizacji oraz teorie ewolucyjne³²³.

Poniżej zaproponowane podejście, zgodnie z klasyfikacją autorstwa Llobera, mieści się w paradygmacie modernizacji. Oczywiście w szczegółach narzędzia teoretyczne różnią się. Przynależć mogą na przykład do subkategorii związanej z komunikacją społeczną, jak koncepcja Benedicta Andersona. Mogą być też teoriami „ekonomicznymi” o inspiracji marksowskiej i jako takie pozostawać w jakimś sensie bliskie

³¹⁹ Zygmunt Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, Warszawa 1998: Wydawnictwo Naukowe PWN.

³²⁰ Eric Hobsbawm, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, w: *Tradycja wynaleziona*, (red.) Eric Hobsbawm, Terence Ranger, op. cit.

³²¹ Anthony D. Smith, *Myths and Memories of the Nation*, op. cit.

³²² Benedict Anderson, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, op. cit.

³²³ Josep R. Llobera, *Recent Theories Of Nationalism*, „Institut de Ciències Polítiques i Socials Barcelona Working Paper” 1999, No. 164.

innym wzmiankowanym już teoriom nurtu. W tym sensie koncepcja Erica Hobsbawma okazać może się pod pewnymi względami bliska Wallersteinowskiej teorii systemów-światów, zwanej także teorią systemu światowego³²⁴, powstałej jednak w innym celu niż objaśnianie nacjonalizmu.

Wreszcie, wspomniane narzędzia teoretyczne należeć mogą do teorii „ekonomicznych” powstałych bez inspiracji marksowskiej, jak koncepcja Anthony’ego Smitha. Mimo przywołanych szczegółów wspomniane teorie nie wykraczają poza paradygmat modernizacyjny. Klasyfikacje Llobery – ani chyba żadne inne klasyfikacje narzędzi teoretycznych – nie są jednak sprowadzeniem tych teorii do pojęć podstawowych, a jedynie podkreślają pewne ich aspekty.

Wydaje się, że z perspektywy współczesnych teorii socjologicznych Hobsbawmowskie „wynajdywanie tradycji”³²⁵ może być także postrzegane jako przykład teorii krytycznej, jednego z wielkich paradygmatów. Wśród teorii mniejszego zasięgu koncept ten może być natomiast z powodzeniem postrzegany jako bliski konstruktywistycznemu pogładowi Benedicta Andersona.

Spostrzeżenie o powinowactwie tych teorii i szczególnym momencie ich kształtowania się podsumowała krótko Cati Coe: „Od lat osiemdziesiątych [XX wieku] konstruktywistyczne studia nad etnicznością, w których »etniczność« uważana jest za wynajdywaną i wyobrażaną, katalizowane były przez *Imagined Communities* (1983) Benedicta Andersona oraz *The Invention of Tradition* (1983) Erica Hobsbawma i Terence’a Ramera. Konstruktywistyczne teorie etniczności i nacjonalizmu zaczynały coraz bardziej podobać się akademikom w tym samym czasie, gdy coraz więcej lokalnych populacji zgłaszało roszczenia większych politycznych i ludzkich praw pod sztandarem etniczności bądź tradycji”³²⁶.

Koncepcje Hobsbawma i Andersona przywołuje zatem łącznie, używając dla zilustrowania proponowanego podejścia unikalnego, politycznego odwołania do tematyki arturiańskiej. Jest to jedno z nielicznie występujących w XXI wieku takich odwołań politycznych, mające miejsce w sferze publicznej: mowa, którą w roku

³²⁴ Immanuel Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, Warszawa 2007: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”.

³²⁵ Eric Hobsbawm, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, w: *Tradycja wynaleziona*, (red.) Eric Hobsbawm, Terence Ranger, op. cit., s. 9.

³²⁶ Cati Coe, *Ethnicity and Nationalism in Africa: Constructivist Reflections and Contemporary Politics (review)*, „Africa Today” 2000, Vol. 47, No. 2, s. 223. Wspomniane dzieło *The Invention of Tradition* (1983) pod redakcją Erica Hobsbawma i Terence’a Ramera to wielokrotnie w niniejszej książce przywoływany tom *Tradycja wynaleziona*.

2001, w trakcie sesji Walijskiego Zgromadzenia Narodowego, wygłosiła deputowana Lorraine Barrett³²⁷.

Odwołanie do tekstu ze stenogramu debaty Walijskiego Zgromadzenia Narodowego pozwala na wykazanie, iż zarysowana rama teoretyczna ma zastosowanie do prowadzenia analiz również współcześnie dziejących się procesów. Jednocześnie przykład ten stanowi przejaw myślenia zawierającego wątki zaczerpnięte z wyobrazonego średniowiecza, swoistego mitycznego quasi-średniowiecza przywoływanego z intencją bliską nacjonalistycznej.

Z kolei przykładu „kosmopolitycznego” wytwarzania tradycji dostarcza odwoływanie się w oficjalnym dyskursie prowadzonym wokół integracji europejskiej do mitu karolińskiego³²⁸. Mit karoliński pojawia się w unijno-europejskim kontekście zarówno w postaci historyczowanego mitu, jak i mitologizowanej historii: Karol Wielki był wszak postacią historyczną.

Warto zauważyć, że oba te dyskursy, nacjonalistyczny i kosmopolityczny, wpisują się w kategorię mediewalizmu. Współczesna recepcja mitu arturiańskiego, w tym także ta zawarta w przemówieniu walijskiej deputowanej, może być rozumiana jako nawiązywanie do osadzonej w średniowieczu treści mitycznej. Pani poseł, co w tekście stenogramu widoczne jest na pierwszy rzut oka, wyraziła w przemówieniu swoją wolę zmiany stereotypu Walii i Walińczyków poprzez zastąpienie popularnego obrazu zabawnej, lecz głupawej osoby obrazem o legendarnej (czy wręcz mitycznej) konotacji: arturiańskiego miecza Excalibura. Ten mediewalizm wydaje się być dokładnie przykładem „wynajdywania tradycji”, przy czym nowo stwarzana walijska tradycja miałaby pochodzić z zasobu już wcześniej istniejących w Walii wyobrażeń – jako jedna z licznych lokalnych tradycji arturiańskich byłaby częścią szerszego zbioru nawiązań do legend arturiańskich, szerszej arturiańskiej tradycji.

Jak zauważa Benedict Anderson, narracje pozwalają na substytucję w pamięci tego, co po prostu nie może być pamiętane. Doświadczenie ciągłości nie może być osiągnięte przez naród. Stanowi on bowiem zbiorowość, której zbiorowa biografia pisana jest na podstawie przeszłości niepamiętanej przecież bezpośrednio przez żyjących członków narodu zgodnie z przebiegiem czasu, *down time*. Wobec tego układa się ją w odwrotnej kolejności, wbrew czasowi, *up time*³²⁹. Oznacza to, że pisana, bądź nadpisywana jest

³²⁷ Lorraine Barrett, *Some people think of branding Wales as a symbol...*, op. cit.

³²⁸ Robert Morrissey, *Charlemagne*, w: *Rethinking France: Les Lieux de Mémoire*, Vol. 1. *The State*, (ed.) Pierre Nora, Chicago: University of Chicago Press, s. 175.

³²⁹ Benedict Anderson, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, op. cit., s. 205.

ona z użyciem wyobrażeńowych zasobów bliższych mitologii. „Niepamiętana przeszłość”³³⁰ oraz „nieograniczona przyszłość”³³¹ są częścią tych narracji.

W przypisie Anderson sugeruje, że takie mitologie mogą być używane jako marka w udanym procesie przyciągania kapitału. Dla unaocznienia tego zjawiska podaje przykład tureckiego banku kojarzonego z przodkami narodu oraz komercyjnego sukcesu jednej z zachodnich mitografii. Wydaje się to spójne z polityczną agendą Walii, a precyzyjniej – z jednym z „narodowych” celów tego kulturowo-geograficznego obszaru, o których wnioskować można z mowy walijskiej deputowanej³³².

Proponowane użycie dobrze znanej nazwy (tu: miecza Excalibura) jako marki dla nowego zjawiska (tu: nowego wizerunku Walijszyków) można ująć w kategoriach teoretycznych bliskich tym, które zaproponował Benedict Anderson. Anderson podawał przykłady nazywania nowo odkrytych przestrzeni geograficznych jako „nowych”: poza wymienioną przez niego „Nową” Anglią wpisuje się w tę obserwację „Nowy” Jork czy „Nowy” Amsterdam. Dzięki tym nazwom, powielanym za pośrednictwem drukowanych mediów, nowo zasiedlone terytoria i zasiedlające je populacje osadnicze zyskiwały atrybut bycia paralełą oryginału. Życie w nowym miejscu stawało się życiem równoległym wobec tego, które wiedli ludzie pozostali na Starym Kontynencie. Jest to więc zjawisko myślenia o nowym terytorium oraz jego odkrywca i nowych mieszkańcach jako o będących odpowiednikiem pierwowzoru. Owa chęć poczucia, że jest się paralełą oryginału, prowadzić może do nazewnictwa i działania „procedującego wzdłuż tej samej trajektorii”³³³, wedle której podąża wcześniej ukonstytuowana zbiorowość, pozostająca w oddaleniu.

Wracając do zbliżonej idei Erica Hobsbawma, warto zauważyć, jak on definiuje „wynajdywanie tradycji”. Otóż jest to dla niego „procesem formalizacji i rytualizacji, określonym przez odniesienie do przeszłości – choćby tylko w formie powtarzania”³³⁴. „Wynalezione tradycje” mogą być aktem poczynionym zarówno przez pojedynczego inicjatora czy przez grupę nieformalną, jak i oficjalnie zinstytucjonalizowanym. „Wynajdywanie tradycji”, powiada Hobsbawm, powinno być spodziewane częściej w okresie transformacji, czyli wtedy, gdy stare tradycje stają się niekompatybilne z osłabionymi, a nawet zniszczonymi wzorcami społecznymi. Powstające w okresie transforma-

³³⁰ Ibidem, s. 11.

³³¹ Ibidem, s. 12.

³³² Lorraine Barrett, *Some people think of branding Wales as a symbol...*, op. cit.

³³³ Benedict Anderson, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, op. cit., s. 188.

³³⁴ Eric Hobsbawm, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, w: *Tradycja wynaleziona*, (red.) Eric Hobsbawm, Terence Ranger, op. cit., s. 12.

cji nowe instytucje, ruchy i grupy są czasem niespodziewane aż do tego stopnia, że historycznej ciągłości autentycznie nie widać i musi zostać „wynaleziona”.

Może się to odbyć na dwa sposoby: poprzez „stworzenie starożytnej przeszłości sięgającej o wiele dalej niż rzeczywista ciągłość (...), bądź przez fałszerstwo”³³⁵. Pomocne w procesie „wynajdywania tradycji” mogą być narzędzia, takie jak flaga narodowa, narodowy hymn czy personifikacja narodu. Hobsbawm czyni kilka uwag odnośnie różnicy między starymi tradycyjnymi praktykami a tymi wynalezionymi w trakcie opisywanego przez siebie procesu. Pierwsze są, jak zauważa, „silnie wiążącymi praktykami społecznymi”³³⁶, podczas gdy te drugie – wynalezione – mają jeden kluczowy element: „raczej wynalezienie emocjonalnie i symbolicznie nacechowanych znaków przynależności klubowej, niż stworzenie statutu i określenie celów klubu”³³⁷.

Ta obserwacja zdaje się być zgodna z wysiłkiem walijskiej deputowanej, aby odnaleźć „symbol Walii”. Jednak owa raczej epizodyczna forma pojawienia się tego tematu w pracach Walijskiego Zgromadzenia Narodowego uprawdopodobnia obserwację Hobsbawma, iż „XIX- i XX-wieczne wymyślone tradycje zajmowały lub zajmują o wiele mniejszą przestrzeń niż stare tradycje, powiedzmy, w dawnych społecznościach rolniczych”³³⁸. Są one wciąż jednak używane jako „środek legitymizacji działania” i „cementowania więzi grupowych”³³⁹ nawet przez ruchy rewolucyjne, nieunikające przecież odwołań do przeszłości³⁴⁰.

Hobsbawm jest pewien, że wynalezione tradycje są wskaźnikiem (i dowodem na istnienie) problemów, które inaczej trudno byłoby zidentyfikować i umiejscowić w czasie³⁴¹. Wśród konsekwencji tego procesu, jak pisze, jest poczucie wyższości tych, którym nie zostało ono przypisane na przykład poprzez tak zwane szlachetne urodzenie³⁴². Niemniej ciągłość może oznaczać nie tylko wyższość, ale i poczucie bezpieczeństwa, co widać w podejściu reprezentowanym przez Anthony’ego D. Smitha.

Przywoływana tu mowa walijskiej deputowanej skłania do rozwinięcia koncepcji Erica Hobsbawma. O ile „wynajdywanie tradycji” odnosiło się do tradycyjnych nacjonalizmów, to w słowach pani poseł widoczna jest również pewna otwartość wobec świata zewnętrznego, wyrażona zwłaszcza w deklaracji przyciągnięcia turystów (i ich

³³⁵ Ibidem, s. 15.

³³⁶ Ibidem, s. 18.

³³⁷ Ibidem.

³³⁸ Ibidem, s. 19.

³³⁹ Ibidem, s. 20.

³⁴⁰ Ibidem.

³⁴¹ Ibidem.

³⁴² Ibidem, s. 18.

kapitału ekonomicznego) jako jednego ze strategicznych celów Walii³⁴³. Rozmyślnie „wynaleziona tradycja” byłaby zatem narzędziem uczynienia zewnętrznego wizerunku Walii poważniejszym, będąc nie tylko wyrazem tradycyjnej postawy nacjonalistycznej.

Taki dość merkantylny typ nacjonalizmu skłania do zauważenia zmieniającego się kontekstu, w jakim teoretyczny koncept Hobsbawma powinien być odbierany obecnie. Warto przypomnieć, że od pierwszej publikacji jego książki upłynęło już ćwierć wieku. Pojęcie *invented tradition*, popularyzowane następnie także jako *reinvented tradition*, sformułował Eric Hobsbawm w zredagowanym przez siebie wpływowym zbiorze prac, opublikowanym po raz pierwszy w roku 1983. W tym samym roku Benedict Anderson ogłosił koncepcję *imagined communities*. Hobsbawmowskie pojęcie „wynajdywania tradycji” i Andersonowskie pojęcie „wyobrażonych wspólnot”, a z nimi omawiany fragment walijskiej debaty parlamentarnej, poddaje się opisowi w kategorii „nieśmiertelności jako życiowej strategii”, ukutej przez Zygmunta Baumana w roku 1992, a więc w dziewięć lat po publikacji Hobsbawma.

Nim jednak zaproponuję przytoczenie Baumanowskiej odpowiedzi na pytanie o celowość owego wytwórczego procesu w odniesieniu do tradycji, warto spojrzeć na pozornie odległą w swych założeniach koncepcję etnosymbolizmu Anthony’ego Smitha, rozwijaną przez tego autora zwłaszcza w pracach publikowanych od roku 1987. Wydaje się, że w późniejszej pracy Smitha poświęconej „mitom i wspomnieniom” (z roku 1999) nastąpiło zbliżenie jego etnosymbolicznego poglądu do poglądu konstruktywistycznego³⁴⁴. Jednym z istotnych pytań autorów koncepcji wytwarzanych tradycji i wspólnot pozostaje pytanie, dlaczego wynajdywane tradycje są w użyciu, nawet jeśli zazwyczaj nie są częścią prywatnego życia jednostek. Otóż, powiada Smith, są trzy powody budowania i używania „mitów temporalnego początku”³⁴⁵. Niektóre z tych motywacji dostrzec można w mowie walijskiej deputowanej.

Jedna motywacja kryjąca się za mitologiami temporalnego początku to poczucie własnej wartości. Drugi wspomniany przez Smitha powód budowania w ten sposób ciągłości to bezpieczeństwo. Ta motywacja wydaje się być zawarta w tekście, ale oczywiście trudno zacytować tu cokolwiek bezpośrednio wyrażającego potrzebę bezpieczeństwa narodu walijskiego. Można jedynie zakładać, bazując na koncepcji Smitha, że za tym poszukiwaniem czegoś w przeszłości (historycznej bądź mitologicznej) leży wysilek na rzecz poczucia bezpieczeństwa – co, zwłaszcza wobec historii walijskiego

³⁴³ Lorraine Barrett, *Some people think of branding Wales as a symbol...*, op. cit.

³⁴⁴ Anthony D. Smith, *Myths and Memories of the Nation*, op. cit.

³⁴⁵ Ibidem, s. 69.

podporządkowania Anglikom, mogłoby uzasadnić walijskie podmiotowe istnienie i prawo do egzystencji także w przyszłości. Gdy zaś mowa o uzasadnianiu, dochodzi do trzeciej motywacji wspomnianej przez Anthony'ego Smitha, a mianowicie „zewnątrznego uznania”.

Mowa deputowanej Lorraine Barrett zawiera duży ładunek tej właśnie motywacji. Jednym z fragmentów wskazujących na to jest wzmianka na temat wizyt w Walii, organizowanych dla operatorów wycieczek i prasy, a której konkluzją jest stwierdzenie o nakazie promowania swojego kraju³⁴⁶.

Lokując objaśnienia Smitha w kontekście innego ważnego pojęcia – tożsamości – należy pamiętać, iż najczęściej prawdziwa, bądź wyobrażona przeszłość (jak za Martinem Krygierem powtarza Wojciech Sadurski) konstruowana lub rekonstruowana jest w określonych celach³⁴⁷. Zatem na pytanie, co dokładnie społeczność robi, gdy z użyciem przeszłości konstruuje zbiorową tożsamość, Sadurski odpowiada, że po pierwsze dokonuje wyborów, po drugie usiłuje podnieść własną samoocenę odrzucając to, co niebezpieczne bądź bezużyteczne, zaś po trzecie próbuje skontrastować swoją tożsamość z innymi zbiorowymi tożsamościami³⁴⁸.

Odpowiadawszy pojęciami Smitha na pytanie o celowość zabiegów wyobrażania przeszłości, proponuję zakończyć te rozważania myślą Zygmunta Baumana, zawartą w jego książce z roku 1992. Otóż według niego, nieśmiertelność jest potężnym czynnikiem różnicującym. Pośmiertne nagrody w postaci manifestacji pamiętania o zmarłym są nierównomiernie dystrybuowane w społeczeństwach, na podstawie śmiertelnego życia, o ile było właściwie przeżyte.

Zatem „wynalezioną tradycję” z koncepcji Hobsbawma w każdym chyba przypadku uznać można za publicznie manifestowaną formę swojej pamięci, a zatem w kategoriach „nieśmiertelności jako życiowej strategii” byłaby ona dla podmiotu wskazówką, jak żyć w sposób właściwy (a dla obserwatora wskaźnikiem, na ile to się udaje). Śmiertelnik ma szansę stać się, według słów Baumana, mniej śmiertelny. Taką szansę daje przede wszystkim przeszłość. Nieśmiertelność – powiada autor – jest często ściśle połączona z rodowodem, a negocjowanie wyobrażonej przyszłości odbywa się poprzez zabiegi czynione na polu wyobrażonej przeszłości³⁴⁹. Autor wspomina także

³⁴⁶ Lorraine Barrett, *Some people think of branding Wales as a symbol...*, op. cit.

³⁴⁷ Wojciech Sadurski, *European Constitutional Identity?*, “Sydney Law School Research Paper” grudzień 2006 r., No. 06/37, tekst dostępny też na stronie internetowej o adresie: <http://ssrn.com/abstract=939674>, s. 5.

³⁴⁸ Ibidem, s. 7.

³⁴⁹ Zygmunt Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, op. cit., s. 66-69.

„bohaterskie czyny, długie rodowody, eksploatację władzy”³⁵⁰, z których powstawać ma siła zdolna utrwalić zbiorowe wyobrażenia i w pespektywie ponadczasowej zachować je w tym utrwalonym stanie.

Warunkiem ponadczasowej tradycji i ciągłości istnienia jest dla Baumana ponadczasowy umysł, związany – jak się zdaje – z myśleniem mitycznym. Znaczenie „tradycji” i „ciągłości” jest podkreślone przez autora jako warunek nieśmiertelności³⁵¹. Szanse narodu i kultury narodowej na tak rozumianą nieśmiertelność mogą być zwiększone poprzez odwołania do przeszłości.

Wyrażane przez walijską deputowaną poszukiwanie właściwego symbolu narodowego jest takim właśnie wysiłkiem zapewnienia Walii możliwości uzyskania „nieśmiertelności” w sensie ukutym przez Baumana. Proces „wynajdywania tradycji”, widoczny w mowie parlamentarzystki, jest nawet więcej niż poszukiwaniem w przeszłości symbolu odpowiedniego z punktu widzenia obecnych interesów Walii. Przywołany przez deputowaną symbol Excalibura (miecza, który mógł nigdy nie istnieć) odnosi się do zawartego w legendzie mitu, a zatem nie wyłącznie do przeszłości, lecz wręcz do czasu mitycznego, który jest czymś więcej niż po prostu przeszłością. Walijski rodowód implikowany przez tego rodzaju odniesienie miałby nawet większą moc z punktu widzenia Baumanowskiego konstruktu nieśmiertelności, aniżeli po prostu odwołanie do udokumentowanego historycznie przeszłego wydarzenia.

Uczyniona powyżej próba zaprezentowania spójnej perspektywy teoretycznego spoglądania na używanie historycznej i mitologicznej przeszłości dla celów politycznych i ekonomicznych wskazuje wspólne elementy cytowanych koncepcji. Można obawiać się krytyki takiego podejścia jako eklektycznego, niemniej zintegrowane do pewnego stopnia koncepcje Baumana, Hobsbawma, Smitha i Andersona potraktowane razem stanowią względnie wszechstronne i poręczne narzędzie służące do analizy współczesnych zjawisk odwoływania się do przeszłości. Wydają się zwłaszcza dobrze służyć do opisu i analizy tych przejawów odwoływania się do przeszłości, których celem jest osiągnięcie bieżących przewag i realizowanie aktualnych zadań – politycznych, ekonomicznych i kulturowych. Trzeba zaznaczyć, że przykład arturianizmu najczęściej nie poddaje się opisowi w tych właśnie kategoriach. Lecz na poziomie ponadnarodowym dość szczegółowa, „arturiańska” mowa deputowanej, ilustrująca przedstawione poglądy, ma swoje medievalistyczne analogie, mimo że ich źródłem nie jest arturianizm.

³⁵⁰ Ibidem, s. 75.

³⁵¹ Ibidem.

Nie bez znaczenia jest tu zagadnienie mitycznego podłoża wytwarzanych tradycji. Wspomniana koncepcja Baumana, ujmowana w oderwaniu od pozostałych cytowanych teorii, zachowuje status narzędzia wyjaśniającego, dobrze służącego także opisowi i analizie zbiorowych celów długofalowych. Wśród nich zawierają się zapewne również i te nieuświadomiane, a więc niewyrażane wprost w tekstach (takich jak na przykład przywoływane wcześniej odniesienia do przeszłości w debacie mającej miejsce w Walijskim Zgromadzeniu Narodowym w połowie 2001 roku).

Podany przykład jednak dobrze ilustruje to, że kombinacja różnych podejść teoretycznych może być stosowana do opisu i częściowego wyjaśnienia w pełni świadomie i w jasno określonym celu wypowiedzianych współcześnie słów o przeszłości pozostającej poza historią. Pojęcie tradycji wytworzonej, wynalezionej bądź wynajdywanej, wyjaśnia zatem jedynie część przypadków współczesnego funkcjonowania w kulturze zachodniej tematyki arturiańskiej. Stosuje się ono do nawiązań karolińskich używanych w dyskursie zwanym nieco złośliwie „euromediewalistycznym”³⁵². Znaczna zaś część współczesnej obecności mitu arturiańskiego może być określana mianem „tradycji arturiańskiej”. Jednak to już wykracza poza omawiany sens z łącznie traktowanych prac Hobsbawma, Andersona, Smitha i Baumana, zilustrowany arturiańskim fragmentem przemówienia z walijskiej legislatury.

Wypada tu powrócić do cytowanej już pracy Jerzego Szackiego z roku 1971, poprzedzającej skrytykowanie się wszystkich przywołanych narzędzi teoretycznych dotyczących tradycji³⁵³. Z książki tej jako istotne dla omawianych zagadnień jawi się zwłaszcza pojęcie tradycji w sensie podmiotowym, które zestawić warto z innym już omawianym pojęciem – mitu. Aby w pełni zrozumieć ich wzajemną relację, należy przywołać wywód Szackiego, w którym wyróżnił on trzy najważniejsze sposoby podchodzenia do problemu związków teraźniejszości z przeszłością, czyli trzy komplementarne pojęcia tradycji: czynnościowe, przedmiotowe i podmiotowe. Pierwsze określa Szacki mianem transmisji społecznej, drugie jako dziedzictwo społeczne, a trzecie chciałby nazywać po prostu właśnie tradycją.

Transmisja społeczna dotyczyć miałaby „czynności przekazywania z pokolenia na pokolenie takich lub innych, przeważnie duchowych, dóbr danej zbiorowości”³⁵⁴. Zajmując się tradycją arturiańską w ujęciu transmisji społecznej należy zatem skupić się na tym, jakimi sposobami owe dobra (czyli tematyka arturiańska) są przekazywane.

³⁵² Michael E. Hoenicke-Moore, *Euro-Medievalism. Modern Europe and the Medieval Past*, op. cit.

³⁵³ Jerzy Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, op. cit.

³⁵⁴ Ibidem, s. 97.

Innymi słowy: jak w okresie od końca średniowiecza komunikują się pokolenia i jak oznajmniają sobie tematykę arturiańską. Z kolei dziedzictwo społeczne jest kolportowanym przedmiotem, tym, „co podlega przekazywaniu”³⁵⁵. Analizowana zawartość przekazywanej tematyki arturiańskiej (a więc obserwacja tego, co jest na poszczególnych etapach transmitowane, a co pomijane) stanowiłaby zatem właśnie analizowane dziedzictwo społeczne. W centrum pojęcia trzeciego, czyli tradycji w sensie podmiotowym, znajduje się „stosunek danego pokolenia do przeszłości, jego zgoda na dziedziczenie lub protest przeciwko niemu”³⁵⁶. Obserwacja i analiza tego, jak postrzegana jest tematyka arturiańska i jakie postawy są wobec niej przejawiane, stanowi zatem analizę tradycji w sensie podmiotowym.

W świetle późniejszej koncepcji Erica Hobsbawma szczególnie warto przywołać wspomniane przez Jerzego Szackiego „wypadki tradycji zmyślonych, a w każdym razie takich, które nie mają prawie nic wspólnego z faktycznym dziedzictwem grupy, która się do nich przyznaje”³⁵⁷. Szacki podaje przykład niepodległej Ghany odwołującej się do przeszłości rzymskiej i republiki Mali nawiązującej do średniowiecznego państwa o tej nazwie.

Warto zaznaczyć, że przykłady te mogą, podobnie jak arturianizm, ilustrować proces europeizacji. Dodatkowo jeden z nich należy do wspomnianej już kategorii mediewalizmu, rozumianej jako przywoływanie europejskich wieków średnich. W takich przypadkach Szacki określa relację między tradycją a dziedzictwem jako „proces tworzenia tradycji w sferze ideologii bez możliwości wykorzystywania realnego dziedzictwa populacji owego obszaru”³⁵⁸, gdzie tradycja pojawia się „obok dziedzictwa, może działać przeciwko niemu, jest czynnikiem nie utrwalania kultury zastanej, ale raczej jej zmiany”³⁵⁹. Tak ujęty proces tworzenia tradycji odrębny jest oczywiście od pojęcia tradycji ściśle związanej z realnie występującą ciągłością.

Sięgając do innych przykładów, relewantnych z punktu widzenia namysłu nad europeizacją, tradycją i mitem, emocjonalne przywiązanie do starożytnych „korzeni” jest od stulecia wzbudzone w Turcji³⁶⁰, kraju mającym w perspektywie członkostwo w Unii Europejskiej. Ten proces konstrukcji tradycji (bądź rekonstrukcji, zależnie od ustaleń

³⁵⁵ Ibidem, s. 97.

³⁵⁶ Ibidem, s. 98.

³⁵⁷ Ibidem, s. 179.

³⁵⁸ Ibidem.

³⁵⁹ Ibidem.

³⁶⁰ Gerard Baldwin Brown, *The care of ancient monuments: an account of the legislative and other measures adopted in European countries for protecting ancient monuments and objects and scenes of natural beauty, and for preserving the aspect of historical cities*, Cambridge 2010: Cambridge University Press, s. 222-224.

historycznych wykraczających poza pole niniejszych rozważań) jest być może dobrą podstawą do ułatwiania propagowania europeizmu w Turcji. Wyobrazenie odległych czasów – antyku czy średniowiecza – towarzyszy przecież także Europejczykom poszukującym w odległych czasach korzeni nie tylko swoich państw i narodów, ale także korzeni wspólnej Europy. Świadczą o tym raczej rzadkie w oficjalnych materiałach instytucji europejskich wzmianki o cesarstwie rzymskim i Europie Śródziemnomorskiej oraz częste wzmianki o Karolu Wielkim.

Innym przykładem europeizacji nakładającej się na takie wytwarzanie tradycji może być poszukiwanie korzeni antycznych imperium amerykańskiego poprzez propagowanie dyskusyjnego stwierdzenia, że Rzym nie upadł³⁶¹.

Można zatem zauważyć, że wtedy, gdy tradycja nie polega na posługiwaniu się dziedzictwem zastanym, ale na przedstawianiu jako dziedzictwa tych wzorów kulturowych, które nie funkcjonują społecznie, obiektem takiej tworzonej (a nie zastanej) tradycji mogą być trzy rodzaje przeszłości:

- wyobrażona,
- zapomniana i ponownie przywołana,
- należąca do innej grupy.

Jerzy Szacki ujmuje to następująco: „Tak więc fenomen tradycji jest w niejednakowym stopniu związany z tym, co w danej grupie już i jeszcze istnieje; może występować również jako zespół wzorów, o których powiada się wprawdzie, że mają oparcie w przeszłości, ale jest to przeszłość bądź wymaginowana, bądź kompletnie przez grupę zapomniana, bądź, wreszcie, należąca do jakiejś zupełnie innej grupy społecznej”³⁶².

Jednocześnie zauważa, że tworzenie tradycji jest zjawiskiem stosunkowo rzadkim. Nie może być ono aktem arbitralnym, bo po to, by dało się „stworzyć” tradycję, muszą istnieć odpowiednie psychospołeczne uwarunkowania. Dawność musi być „względnie samoistną wartością”³⁶³, a elementy wskazywane przez ideologów jako składnik dziedzictwa muszą być w tej roli akceptowane społecznie.

Właśnie owa zbiorowa akceptacja prowadzić może do pojęcia mitu. Przecież w swych rozważaniach nad pojęciem tradycji wprowadza Szacki również skojarzenie tradycji i mitu. „We wszystkich bowiem wypadkach – powiada autor – mamy do czynienia niejako z wyjściem poza historię rozumianą jako następstwo epok i zdarzeń: przeszłość okazuje się tu jak gdyby równoczesna teraźniejszości. Rzec można, że czas

³⁶¹ Cullen Murphy, *Are We Rome? The Fall of an Empire and the Fate of America*, New York 2007: Houghton Mifflin Company.

³⁶² Jerzy Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, op. cit., s. 179.

³⁶³ Ibidem, s. 183.

właściwy tego rodzaju postawom wobec przeszłości, jest czasem nie historycznym, lecz mitologicznym, ponieważ mit – jak to wielokrotnie podkreślano – zaspokaja nie tyle potrzebę wiedzy o tym, jak kiedyś rzeczywiście było, ile potrzebę uczestniczenia w wartościach, które były, są i będą”³⁶⁴.

Złożoność pojęcia tradycji pozwala stosować je więc w różny sposób, w tym także w sensie bliskim mitu i w wyrastającym z niego sensie bliskim tradycji wynalezionej czy pozorowanej. Oba znaczenia terminu czynią zeń kategorię pojęciową wartą stosowania w analizie funkcjonowania treści mediewalistycznych w kulturze zachodniej oraz w analizie procesu ich europeizacji.

³⁶⁴ Ibidem, s. 263-264.

Próba podsumowania

W niniejszej książce podjąłem zadanie wglądu we współczesne arturiańskie treści mityczne celem zasygnalizowania ich żywotności i egzemplifikowania przez nie europejskiej wspólnoty symbolicznej. Treści te współtworzą zasób, który określam mianem *acquis mythologique*, będący wyrazem europeizacji kultury symbolicznej Zachodu. Podobne zadania eksploracji europejskiej wspólnoty wyobrażeń dokonywane bywają w obrębie potencjalnie istniejącej wspólnej europejskiej historii, lecz z mniejszym powodzeniem.

Z kolei europejska wspólnota wartości, choć niewątpliwie istnieje, jest zbyt ogólna, by stać się podstawą wspólnej tożsamości w Europie, zróżnicowanej w wielu wymiarach. Natomiast wspólnota zrealizowana we wspólnym zbiorze treści mitycznych mieści się pomiędzy tymi dwoma sferami: z jednej strony partykularnymi oglądami „historii”, z drugiej strony – wartościami aspirującymi do uniwersalności.

Właśnie funkcjonowanie rysu arturiańskiego w różnych kulturach narodowych czy etnicznych pozwala na stwierdzenie istnienia elementu wspólnego, złożonego z połączonych treści arturiańskich wyeksportowanych w wielowiekowym procesie do kultury europejskiej. Za pośrednictwem amerykańskiej globalnych mediów europejskie treści powracają także na Stary Kontynent, ale funkcjonują również w szerszym euro-amerykańskim kręgu kulturowym. W tym sensie można mówić o kulturowej integracji kontynentu oraz o europeizacji przekraczającej granice Europy.

W zaprezentowanych rozważaniach starałem się wykazać, że tematyka arturiańska w kulturze symbolicznej Zachodu sytuuje się wśród wyobrażonych związków teraźniejszości z przeszłością, takich jak tradycja i mit. Zasadne jest również rozważanie ich w kontekście utopii skierowanej na przeszłość i dawność, a więc protoutopii i protoantytopii. Powiązana z powyższymi jako sposób oddziaływania – a więc przynależna

innemu porządkowi ontologicznemu – jest pamięć społeczna, o której mówię jako o pamięci mitycznej, nie historycznej.

Zasadnym jest mówienie o zbiorowych arturiańskich wyobrażeniach nie jako o legendzie arturiańskiej, będącej jedynie formą opowieści, lecz jako o arturiańskim micie, aktywizującym dla przyswojenia treści myślenie mityczne – czy „myśl mityczną” – wraz z pewną logiką. Zaaplikowanie do analizy mitu arturiańskiego koncepcji mitu Ernsta Cassirera³⁶⁵ wskazuje, że arturianizm ujawnia się na przykład w „banalnych” medialnych wzmiankach o Graalu. Są one nieraz pogłębione, jak we wzmiankowanym przykładzie audiowizualnym, *Excaliburze* Johna Boormana, który dostarcza jungowskiej analizy arturianizmu i autorskiej refleksji nad mitem jako takim. Nieraz jednak są to wzmianki dość powierzchowne, jak w znacznej części tekstów prasowych zawierających np. słowo „Graal”, które można znaleźć w archiwach gazet brytyjskich czy polskich.

Arturiańska tradycja mityczna o rysach utopijnych i antyutopijnych wciąż przenika kulturę symboliczną Zachodu, zarówno jej euro-amerykańskie centrum, jak i wschodnioeuropejskie peryferia. Dyfuzja arturianizmu dostarcza przykładu nie zawsze uświadomianej uwspólnionej (choć nie w każdym przypadku uspołnionej) pamięci mitycznej, skoncentrowanej na ponadczasowych wartościach. Tak funkcjonujące europejskie treści mityczne, których zasób jest większy niż wyłącznie medievalizm, są wyrazem europeizacji kultury zachodniej. Przypadki europeizacji kultury zachodniej wewnątrz i poza terytorium Europy poddają się obserwacji choćby w przekazach medialnych. W odległej perspektywie można sądzić, iż arturianizm, ilustrujący europeizację, może wskazać wspólny rys narodowych mitologii, pozwalając na zdefiniowanie mitologii europejskiej, sprzyjającej dalszym procesom europeizacyjnym. To z integracji elementów mających swoje ojczyzny tworzyła się bowiem kultura europejska. Funkcjonowanie arturianizmu odzwierciedla europejską wspólnotę treści mitycznych, jeden z wyinków wspólnoty symbolicznej.

Zgodnie z tym kierunkiem myślenia, w sposób zaplanowany i przemyślany, w oparciu o medievalizm, odgórnie bywają „wytwarzane” tradycje, mające objąć zasięgiem europejską przestrzeń kulturową. Zjawisko to rzadko jednak ilustruje arturiańska tradycja mityczna, częściej tradycja karolińska. Sukces wytwarzanej tradycji okazuje się jednak mniejszy aniżeli sukces tradycji mitycznej. Wobec tych dwóch wyobrażonych związków teraźniejszości z przeszłością można mówić o dwóch przeciwstawnych działaniach: rozmyślnie wytwarzanym „euromedievalizmie” i w sposób bardziej

³⁶⁵ Ernst Cassirer, *The philosophy of symbolic forms. Volume two: Mythical thought*, op. cit.

spontaniczny powstałym, w toku znacznie bardziej długotrwałego procesu transmisji treści mitycznych, *acquis mythologique*.

Euromedievalizm pozostaje – mówiąc metaforycznie – czymś na kształt górnej części góry lodowej, której większość stanowi zasób *acquis mythologique*, nie zawsze w pełni widoczny. O wspólnym zasobie treści mitycznych wnioskować można na podstawie funkcjonujących w obiegu medialnym trwałych, niekontestowanych, umiędzynarodowionych i skosmopolityzowanych odwołań do mitu, których przykładem są arturiańskie treści symboliczne. Ich częsta niegdyś percepcja w kategoriach partykularystycznych współcześnie zachowała trwałość medievalistyczną i kosmopolityczną, co dobrze określa pojęcie trwałości neośredniowiecznej. Neośredniowieczna charakterystyka arturianizmu obejmuje właśnie medievalizm i kosmopolityzm.

Pojęcie neośredniowiecza dostarcza kontekstu dla medievalizmu i arturianizmu w kulturze symbolicznej Zachodu. Mit arturiański stanowi jednak również uwspólnioną treść z zakresu pamięci mitycznej, sugerując iż zeuropeizowana pamięć jest możliwa o tyle, o ile zaakceptuje się jej przynależność do zasobu mitycznego, proponowanego jako *acquis mythologique*, nie zaś do „historii”. Treści wchodzące w skład tego zasobu transmitują ethos – wartości, które były, są i będą – nie zaś fakty. *Acquis mythologique* jest podłożem, ale zarazem też efektem europeizacji: odwołuje się do czasów dostatecznie odległych, wręcz pozaczasowych, by nie narzucać konotacji partykularystycznych. Być może trwała obecność w europejskiej kulturze mitu arturiańskiego stanowi model rozwiązania problemu europeizacji pamięci.

Europeizację operacjonalizuje także medievalizm rozumiany jako odwołania do europejskiego średniowiecza, niepowtarzalnego okresu w historii Europy. Przykład medievalizmu, a w jego obrębie zwłaszcza arturianizmu, przeczy opiniom, że nie istnieje wspólna europejska kultura. Zadaje także kłam poglądom dopuszczającym jej istnienie, lecz odmawiającym uznania jej promieniowania na świat.

Przykład tradycji arturiańskiej pozwala zredefiniować pojęcie europeizacji w odniesieniu do kultury zachodniej. Arturianizm jest przejawem europeizacji kultury symbolicznej Zachodu. Wskazuje na ciągły wpływ europejskiej kultury na świat zachodni, tworząc poszerzoną europejską przestrzeń kultury symbolicznej. Utrwalanie wpływu kultury centrum europejskiego dokonywać może się nawet za pomocą audiowizualnych mediów amerykańskich i językowej dominacji anglofonii, nieczęsto prezentowanych w tej roli.

Uważam, że myśl o tak pojętej europeizacji bliska była Marii Ossowskiej, która w polskiej socjologii zainicjowała analizę funkcjonowania w kulturze zachodniej trady-

cji rycerskiej, w tym arturiańskiej. Rozważania zaprezentowane w niniejszej książce mieszczą się w perspektywie, jaką wyznaczyła w roku 1973 publikacja polskiej socjolożki *Ethos rycerski i jego odmiany*, uzupełniając ją o niestosowane wcześniej pojęcia europeizacji i medievalizmu.

Z perspektywy projektu integracji europejskiej w sferze wyobrażeń społecznych istnieje we współczesnej Europie wyraźna potrzeba uwspólnionych wyobrażeń. Aleida Assmann³⁶⁶ proponuje widzieć to w sposób dychotomiczny. Jedną stroną tej dychotomii byłaby ujednoczona europejska metanarracja. Jej celowość jest znacznie mniejsza niż drugiej strony dychotomii – tego, co autorka nazywa dialogicznymi odwołaniami i wzajemną komunikatywnością narodowych obrazów przeszłości. W ujęciu autorki rzeczzone wyobrażenia dotyczą pamięci: „Zjednoczona Europa nie potrzebuje ujednoczonego obrazu europejskiej historii, lecz obrazu uzgodnionego”³⁶⁷. Pamięć dialogiczna zakotwiczona ma być w narodowej, ale dzięki transnarodowej perspektywie przekraczać ma horyzont narodu. Bowiem istnieje „szczególny potencjał, który przed państwami członkowskimi otwiera kontekst kulturowy Unii Europejskiej”³⁶⁸. Innymi słowy: „potencjał europejskiego kontekstu pamięciowego (...) jak dotąd został wykorzystany jedynie częściowo”³⁶⁹.

Karolińsko-arturiańska dychotomia wydaje się ilustrować ten sam problem. Dyfuzja treści arturiańskich bliższa jest wyobrażeniom „dialogicznym” niż „monologiczne” karolińskie propozycje z zakresu perswazyjnych komunikatów generowanych przez UE. Wytworzony przez dwanaście wieków zasób treści arturiańskich może posłużyć do odpowiedzenia – z użyciem takich konstrukcji jak mit, tradycja i utopia – na pytanie o możliwość zaistnienia wspólnej europejskiej pamięci. Proponowane są więc przede mną dwa pojęcia: „oddolnego” *acquis mythologique* w nawiązaniu do terminu proponowanego przez Fabrice’a Larata³⁷⁰ i „odgórnego” euromedievalizmu w nawiązaniu do terminu wprowadzonego przez Michaela E. Hoenicke-Moore’a³⁷¹.

Odnosnie do opozycji pomiędzy propozycją teoretyczną Fabrice’a Larata i *acquis mythologique* – z którego po namyśle wyeliminowałem trzeci człon, *communautaire* – to jest ona jedynie częściowa. Tę skonstruowaną w analogii do koncepcji Larata kategorię widzę przede wszystkim jako jej uzupełnienie. Do pewnego stopnia opozycję dostrze-

³⁶⁶ Aleida Assmann, *Ku europejskiej kulturze pamięci*, „Kultura Współczesna” 2010, tom 63, nr 1.

³⁶⁷ Ibidem, s. 48.

³⁶⁸ Ibidem, s. 48.

³⁶⁹ Ibidem, s. 47.

³⁷⁰ Fabrice Larat, *Presenting the Past: Political Narratives on European History and the Justification of EU Integration*, op. cit., s. 287.

³⁷¹ Michael E. Hoenicke-Moore, *Euro-Medievalism. Modern Europe and the Medieval Past*, op. cit., s. 70.

gam natomiast właśnie pomiędzy odgórnym euromediewalizmem, ujawniającym się w powierzchownych odwołaniach elit do tematyki karolińskiej, a *acquis mythologique*, związanym z „oddolną” recepcją, nie tylko przez elity.

Acquis mythologique ilustrowany jest przez współczesne funkcjonowanie arturiańskich treści mitycznych. Natomiast przykładem euromediewalizmu są treści karolińskie, ułożone „między historią a mitem”³⁷², stosowane jako symboliczna podbudowa współczesnych odgórných działań z zakresu integracji europejskiej. Europeizacja na przykładzie treści arturiańskich jest zatem sformulowaniem problemu szerszego niż średniowieczna wędrówka motywów literackich. Dotyczy trwającego po dzień dzisiejszy procesu uwspólniania się wyobrażonych związków teraźniejszości z przeszłością.

Popularność karolińskich treści – choćby *Pieśni o Rolandzie* – w poprzednich stuleciach okresowo dużo większa niż treści arturiańskich, pozostaje obecnie w swoistym uśpieniu, co dostrzegł Jacques Le Goff zarówno w pracy z roku 2010, jak i we wcześniejszym zbiorze tekstów o średniowiecznych bohaterach, opublikowanym we Francji w 2004 roku³⁷³. Karol Wielki uchodzi – według terminologii Michaela E. Hoenicke-Moore’a – za euromediewalistycznego patrona Europy³⁷⁴. Kategorię tę pojmuję jako bliską kategorii wytwarzanych czy wynajdywanych tradycji. Jednak euromediewalizm funkcjonuje na bazie pewnego typu tradycji, tak jak „wytwarzana tradycja” bywa przede wszystkim oparta na pewnym podłożu czyniącym ją akceptowalną. Mimo powierzchowności odgórných nawiązań euromediewalistycznych, są one zapewne również próbą odwoływania się do *acquis mythologique*. W tym sensie dostrzegam oparcie dla tradycji w euromediewalizmie.

Wskazany przykład arturianizmu sytuuje się na styku problemu współczesnej trwałości treści średniowiecznych (zasygnalizowanego przez Jacquesa Le Goffa) oraz potrzeby generowanej przez społeczeństwa jednoczącej się Europy (omawianej przez Aleidę Assmann). Dla egzemplifikowanych przez arturianizm rozważań o europeizacji kultury dobrym punktem wyjścia okazały się wypracowane na gruncie nauk społecznych narzędzia teoretyczne. Z uwagi na wybrany przykład tradycji arturiańskiej zwłaszcza fundamentalne są rozważania Marii Ossowskiej o trwałości ethosu rycer-

³⁷² Jacques Le Goff, *Karol Wielki: między historią a mitem*, w: *Świat średniowiecza. Studia ofiarowane prof. Henrykowi Samsonowiczowi*, (red.) Agnieszka Bartoszewicz, Grzegorz Myśliwski, Jerzy Pysiak, Paweł Żmudzki, Warszawa 2010: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 619.

³⁷³ Jacques Le Goff, *Karol Wielki: między historią a mitem*, w: *Świat średniowiecza. Studia ofiarowane prof. Henrykowi Samsonowiczowi*, (red.) Agnieszka Bartoszewicz, Grzegorz Myśliwski, Jerzy Pysiak, Paweł Żmudzki, op. cit.; idem, *Niezwykli bohaterowie i cudowne budowle średniowiecza*, Warszawa 2011: Oficyna Naukowa.

³⁷⁴ Michael E. Hoenicke-Moore, *Euro-Medievalism. Modern Europe and the Medieval Past*, op. cit.

skiego, zawarte w pracy z roku 1973. Trwałość i dyfuzja wyobrażeń na temat postawy rycerskiej są ilustracją europeizacji.

Raz jeszcze przypomnieć należy, że Maria Ossowska nie stosowała pojęcia „europeizacji”. Termin ten upowszechnił się dopiero w ostatnich latach, nabierając wielu znaczeń związanych zwłaszcza z prawnym i ekonomicznym aspektem współczesnej integracji europejskiej. Jednym z celów tej książki jest próba przesunięcia refleksji o europeizacji na obszar zasobów symbolicznych, pochodzących z zachodnioeuropejskiego kręgu kulturowego. Tak skonstruowane pojęcie wydaje się pomocne zarówno do wyjaśnienia obserwacji poczynionej przez Jacquesa Le Goffa, jak i do wsparcia postulatu „dialogiczności” sformułowanego przez Aleidę Assmann.

Zaproponowane w książce kategorie pojęciowe stanowią punkt wyjścia do badania kultury symbolicznej Zachodu z perspektywy wyobrażonych związków teraźniejszości z przeszłością i ich europeizacji. Poszukiwanie treści symbolicznych łączących europejską wspólnotę wyobrażeniową można zacząć właśnie od arturianizmu, medievalnego, a następnie medievalistycznego mitu. Przez tekst przewijał się przykład arturiańskiej tradycji mitycznej ulokowanej w pamięci mitycznej i mającej rys protoutopijny. Mit arturiański należy do zasobu treści symbolicznych, o którym w analogii do *acquis historique* warto myśleć jako o *acquis mythologique*.

I to właśnie *acquis mythologique* jest propozycją odpowiedzi na wyeksponowane w tytule pytanie: jak mit jednoczy Europę? Koncepcję *acquis mythologique* warto rozwijać w poszukiwaniu nieobecnego w dyskursie namysłu nad europejską wspólnotowością wykraczającą poza prawo i gospodarkę. Historycznie przecież – i paradoksalnie jest to jedno z niewielu odwołań wprost do historii w książce opracowanej z myślą o serii studiów historycznych – to europejska wspólnota symboliczna poprzedzała tę prawno-ekonomiczną. Zakorzenie w wspólnotie mitycznej poprzedza inne przejawy współczesnej europejskiej wspólnotowości i zapewne umacnia je w odległym kosmopolitycznym medievalizmie. Znaczenie medievalizmu i dziedzictwa średniowiecza dla europejskiej tożsamości, w tym także tożsamości politycznej związanej z neośredniowiecznym ładem, zapewne wykracza poza prostą metaforę neośredniowieczną. Natomiast wspólne treści mityczne chronologicznie i dziejowo poprzedzające średniowieczny arturianizm jedynie uwydatniają myśl o *acquis mythologique*, będąc przecież jego częścią.

Bibliografia

Teksty naukowe i prasowe

- 2011 Census: Key Statistics for local authorities in England and Wales, Office for National Statistics, 11 December 2012, <http://www.ons.gov.uk/ons/rel/census/2011-census/key-statistics-for-local-authorities-in-england-and-wales/rft-table-qs210ew.xls>
- Abu-Lughod J.L., *Before European hegemony. The World System A.D. 1250-1350*, New York – Oxford 1989: Oxford University Press
- Acton J.E., (b.t.), Appendix V, w: Butterfield H., *Man On His Past: The study of the History of Historical Scholarship*, Cambridge 1955: Cambridge University Press
- Amey M.D., *Constructing a Perilous Chapel: Contesting Power Structures in Naomi Mitchinson's "To The Chapel Perilous"*, "Arthuriana" 2004, Vol. 14, No. 3
- Anderson B., *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, London – New York 2006: Verso
- Anderson G., Smyth A.P., *The Earliest Arthurian Texts: Greek and Latin Sources of the Medieval Tradition*, Lewiston 2007: Edwin Mellen Press
- Anglim Ch.Th., *Religion and the law: a dictionary*, Santa Barbara 1999: ABC-CLIO
- Assmann A., *Ku europejskiej kulturze pamięci*, „Kultura Współczesna” 2010, tom 63, nr 1
- Auer S., 'New Europe': between Cosmopolitan Dreams and Nationalist Nightmares, "Journal of Common Market Studies" 2010, Vol. 48, No. 5
- Baczko B., *Wymagania społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, Warszawa 1994: Wydawnictwo Naukowe PWN

- Balbernie R., *Deception and conception in the Arthurian cycle*, "Harvest: Journal for Jungian Studies" 1998, Vol. 44, No. 2
- Balibar E., *Fictive Ethnicity and Ideal Nation*, w: *Ethnicity*, (eds.) Hutchinson J., Smith A.D., Oxford 1996: Oxford University Press
- Barclay D.E., *Medievalism and Nationalism in Nineteenth-Century Germany*, w: *Medievalism in Europe*, (ed.) Workman L., Cambridge 1993: Boydell and Brewer
- Barrett L., *Some people think of branding Wales as a symbol...*, Cynulliad Cenedlaethol Cymru (Y Cofnod Swyddogol), The National Assembly for Wales (The Official Record), Dydd Mercher 27 Mehefin 2001, 27 czerwca 2001 r., <http://www.assembly.wales.org/bus-home/bus-first-assembly/bus-chamber-first-assembly/bus-chamber-first-assembly-rop/3b458e7700001667000042f800000000.pdf?langoption=3&ttl=The%20Record>
- Bartlett R., *The Making of Europe. Conquest, Colonization, and Cultural Change, 950-1350*, Princeton 1993: Princeton University Press
- Bartle E., *CoE: the Europeanisation of Europe*, <http://meldinger.uib.no/engelsk.php?id=280102110346>
- Bauman Z., *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, Warszawa 1998: Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN
- Babel J.T., *Smoki Europy*, w: *Symbole Europy. Integracja jako proces psychologiczny i kulturowy*, (red.) Motycka A., Maurin K., Warszawa 2004: Eneteia. Wydawnictwo Psychologii i Kultury
- Beck U., Grande E., *Europa kosmopolityczna: społeczeństwo i polityka w drugiej nowoczesności*, Warszawa 2009: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”
- Berger S., *National Myths in Europe*, "European History Quarterly" 2007, Vol. 37, No. 2
- Blackbourn D., *Europeanizing German History: Comment on the Eighteenth Annual Lecture of the GHI, November 18, 2004*, "German Historical Institute Bulletin" 2005, No. 36
- Blanch R.J., Wasserman J.N., *Gawain on Film (The Remake): Thames Television Strikes Back*, w: *Cinema Arthuriana. Twenty Essays. Revised Edition*, (ed.) Harty K.J., New York 2002: McFarland
- Blanch R.J., Wasserman J.N., *Judging Camelot: Changing Critical Perspectives in Sir Gawain and the Green Knight*, w: *New Directions in Arthurian Studies*, (ed.) Lupack A., Cambridge 2002: D.S. Brewer
- Bloch E., *The utopian function of art and literature. Selected essays*, Cambridge – London 1988: MIT Press
- Boorman J., *Adventures of a Suburban Boy*, London – New York 2003: Faber and Faber

- Bottici Ch., Challand B., *Rethinking Political Myth. The Clash of Civilizations as a Self-Fulfilling Prophecy*, "European Journal of Social Theory" 2006, Vol. 9, No. 3
- Bradley M.Z., *Mgły Avalonu*, Poznań 2010: Zysk i S-ka
- Brown G.B., *The care of ancient monuments: an account of the legislative and other measures adopted in European countries for protecting ancient monuments and objects and scenes of natural beauty, and for preserving the aspect of historical cities*, Cambridge 2010: Cambridge University Press
- Bull H., *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*, New York 1977: Columbia University Press
- Campbell J., *Potega mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, Kraków 2009: Znak
- Carley J., *Introduction*, w: *Glastonbury Abbey and the Arthurian Tradition*, (ed.) Carley J., Cambridge, Rochester 2001: D.S. Brewer
- Carpegna Falconieri di T., *Political medievalisms*, wystąpienie na sesji *What, in the World, is Medievalism?*, 44th International Congress on Medieval Studies, 8 maja 2009 r., Kalamazoo: Western Michigan University
- Cassirer E., *Mit państwa*, Warszawa 2006: Wydawnictwo IFiS PAN
- , *Esej o człowieku*, Warszawa 1971: SW „Czytelnik”
- , *The philosophy of symbolic forms. Volume two: Mythical thought*, New Haven 1955: Yale University Press
- Census 2001 Summary theme figures and rankings – 390,000 Jedi There Are*, Office for National Statistics, 13 February 2003, http://www.ons.gov.uk/ons/dcp171780_225970.pdf
- Coe C., *Ethnicity and Nationalism in Africa: Constructivist Reflections and Contemporary Politics (review)*, "Africa Today" 2000, Vol. 47, No. 2
- Cram L., *Identity and European integration: diversity as a source of integration*, "Nations and Nationalism" 2009, Vol. 15, No. 1
- Crawford D., *Review Lewis Lionel Smithett "St. Joseph of Arimathea at Glastonbury or the Apostolic Church of Britain"*, "Arthuriana" 2006, Vol. 16, No. 2
- Cyrzan H., *O potrzebie utopii. Z dziejów utopii stosowanej XX wieku*, Toruń 2004: Wydawnictwo Adam Marszałek
- Cywińska-Dziekońska M., *W poszukiwaniu świętego Graala*, w: *Symbole Europy. Integracja jako proces psychologiczny i kulturowy*, (red.) Motycka A., Maurin K., Warszawa 2004: Eneteia. Wydawnictwo Psychologii i Kultury
- Czarnocka M., *Droga do koncepcji prawdy symbolicznej*, Warszawa 2009: Wydawnictwo IFiS PAN

- D'Arcens L., *Deconstruction and the Medieval Indefinite Article: The Undecidable Medievalism of Brian Helgeland's A Knight's Tale*, "Parergon" 2008, Vol. 25, No. 2
- D'Arcens L., *From Holy War to Border Skirmish: The Colonial Chivalry of Sydney's First Professors*, "Journal of Medieval and Early Modern Studies" 2000, Vol. 30, No. 3
- Dawson Ch., *Tworzenie się Europy*, Warszawa 2000: Instytut Wydawniczy „Pax”
- Dawson Ch., *Szkiełce o kulturze średniowiecznej*, Warszawa 1966: Instytut Wydawniczy „Pax”
- Day M.L., *Joseph Campbell and the Power of Arthurian Myth*, w: *Popular Arthurian Traditions*, (ed.) Slocum S.K., Bowling Green 1992: Bowling Green State University Popular Press
- Degiel R., *Qui pro quo amerykanizacji*, „Polis. Pismo o sztuce życia publicznego” 1996, nr 17-18
- Deibert R.J., "Exorcismus Theoriae": Pragmatism, Metaphors and the Return of the Medieval in IR Theory, "European Journal of International Relations" 1997, Vol. 3, No. 2
- Deptuła C., *Archaniol i smok. Z zagadnień legendy miejsca i mitu początku w Polsce średniowiecznej*, Lublin 2003: Werset
- Dmitrów E., *Mittgart nad Wołgą. O nazistowskiej mitologii Wschodu*, „Mówią Wieki” 2003, nr 11
- Dobrowolski P., *Wartości społeczne w Ameryce i w Europie*, w: *Czy wartości społeczne są barierą reform UE?*, (red.) Szomburg J., Gdańsk 2004: Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową
- Donovan R., *E pluribus unum*, „Polis. Pismo o sztuce życia publicznego” 1996, nr 17-18
- Drulak P., *Motion, Container and Equilibrium: Metaphors in the Discourse about European Integration*, "European Journal of International Relations", 2006, Vol. 12, No. 4
- Featherstone K., Radaelli C.M., *In the Name of 'Europe'*, w: *The Politics of Europeanization*, (eds.) Featherstone K., Radaelli C.M., Oxford 2003: Oxford University Press
- Finke L., *Review "Postcolonial Approaches to the European Middle Ages: Translating Cultures"*, (eds.) Ananya Jabanara Kabir, Deanne Williams, "Arthuriana" 2006, Vol. 16, No. 2
- Fischer J.M., *Richard Wagners 'Das Judentum in der Musik': Eine kritische Dokumentation als Beitrag zur Geschichte des Antisemitismus*, Frankfurt am Main 2000: Insel
- Friedrichs J., *The Meaning of New Medievalism*, "European Journal of International Relations" 2001, Vol. 7, No. 4
- Gerner K., *King Arthur, Charlemagne and Soros: Aggression and Integration in Europe*, "Yearbook of European Studies" 1999, Vol. 11

- Gierycz M., *Chrześcijaństwo i Unia Europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej*, Kraków – Warszawa 2008: Wydawnictwo WAM w koedycji z Instytutem Politologii UKSW
- Golembki F., *Kulturowe aspekty integracji europejskiej*, Warszawa 2008: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne
- Graddol D., *English Next. Why global English may mean the end of "English as a Foreign Language"*, Plymouth 2006: British Council
- Haack F.-W., *Neopoganizm w Niemczech: powrót Wotana, religia krwi, ziemi i rasy*, Kraków 1999: Nomos
- Harty K.J., *Cinema Arthuriana: An Overview*, w: *Cinema Arthuriana. Twenty Essays. Revised Edition*, (ed.) Hartly K.J., New York 2002: McFarland
- Hawryluk J., *Znysły kubek zamiast Graala*, „Gazeta Wyborcza” 19 marca 2008 r.
- Hobsbawm E., *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, w: *Tradycja wynaleziona* (red.) Hobsbawm E., Ranger T., Kraków 2008: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
- Hoenicke-Moore M.E., *Euro-Medievalism. Modern Europe and the Medieval Past*, „Collegium” 2002, No. 24
- Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2004: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA
- Jaeger C.S., *Odysseus, Parzjwal and Faust*, „Arthuriana” 2006, Vol. 16, No. 1
- Janion M., *Estetyka średniowiecznej Północy*, w: Janion M., *Czas formy otwartej. Tematy i media romantyczne*, Warszawa 1984: Państwowy Instytut Wydawniczy
- Johnson R.A., *On – być mężczyzną we współczesnym świecie*, Warszawa 1996: Wydawnictwo Jacek Santorski & Co.
- Kelly A.A., *Mythology*, w: *The encyclopedia of cults, sects, and new religions*, (ed.) Lewis J.R., New York 2002: Prometheus Books
- Koerner L., *Nazi Medievalist Art and the Politics of Memory*, w: *Medievalism in Europe*, (ed.) Workman L., Cambridge 1993: Boydell and Brewer
- Komendant T., *Szklana klatka nieba*, „Gazety Wyborcza”, dodatek „Książki” nr 6, 14 czerwca 1995 r.
- Komendant T., *Gra z Graalem*, „Gazety Wyborcza”, dodatek „Książki” nr 2, 23 lutego 1994 r.
- Kopaliński W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1988: Państwowy Instytut Wydawniczy
- Kte’pi B., *Playing Dice With The Universe. The Church of Arthur*, portal Rpg.net, 7 października 2004, <http://rpg.net/news+reviews/columns/dice07oct04.html>

- Kula M., *Wybór tradycji*, Warszawa 2003: Wydawnictwo DiG
- Lach-Szyrma W.S., *Folk-lore traditions of historical events*, "The Folk-Lore Record" 1880, Vol. 3, No. 2
- Lacy N.J., "The Da Vinci Code": Dan Brown and The Grail That Never Was, "Arthuriana" 2004, Vol. 14, No. 3
- Lacy N.J., *Mythopoeia in Excalibur*, w: *Cinema Arthuriana: Twenty Essays*, (ed.) Harty K.J., Jefferson 2002: McFarland
- Lam A., *Przedmowa*, w: *Pieśń o Nibelungach*, (red.) Lam A., Warszawa 1999: Unia Wydawnicza „Verum”
- Larat F., *Present-ing the Past: Political Narratives on European History and the Justification of EU Integration*, „German Law Journal” 2005, Vol. 6, No. 2, http://www.germanlawjournal.com/pdfs/Vol06No02/PDF_Vol_06_No_02_273-290_Art_SI_Larat.pdf
- Le Goff J., *Niezwykli bohaterowie i cudowne budowle średniowiecza*, Warszawa 2011: Oficyna Naukowa
- , *Karol Wielki: między historią a mitem*, w: *Świat średniowiecza. Studia ofiarowane prof. Henrykowi Samsonowiczowi*, (red.) Bartoszewicz A., Myśliwski G., Pysiak J., Żmudzki P., Warszawa 2010: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
- , *Długie średniowiecze*, Warszawa 2007: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
- Lettre d'Arsène Heitz à Filippo Caracciolo (Strasbourg, 5 janvier 1952)*, Archives historiques du Conseil de l'Europe Strasbourg, F-67075, Strasbourg Cedex, Le drapeau 2191, http://www.cvce.eu/obj/lettre_d_arsene_heitz_a_filippo_caracciolo_strasbourg_5_janvier_1952-fr-6b758d67-f606-4ac9-90fc-3339fe66a76c.html
- Lévi-Strauss C., *Od Chrétiena de Troyes do Richarda Wagnera*, w: Lévi-Strauss C., *Spojrzenie z oddali*, Warszawa 1993: Państwowy Instytut Wydawniczy
- Lewicka M., *Myślenie i rozumowanie*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, tom 2 (red.) Strelau J., Gdańsk 2001: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne
- Littleton C.S., *Yamato-takeru: An "Arthurian" Hero in Japanese Tradition*, "Asian Folklore Studies" 1995, No. 54
- Llobera J.R., *Recent Theories Of Nationalism*, „Institut de Ciències Polítiques i Socials Barcelona Working Paper” 1999, No. 164
- Mathis A.E., *Review John B. Marino "The Grail Legend in Modern Literature"*, "Arthuriana" 2006, Vol. 16, No. 1
- Maurin K., *Mit Europy*, w: *Symbole Europy. Integracja jako proces psychologiczny i kulturowy*, (red.) Motycka A., Maurin K., Warszawa 2004: Eneteia. Wydawnictwo Psychologii i Kultury

- Maynes Ch.W., *The Perils of (and for) an Imperial America*, "Foreign Policy" 1998, Vol. 111
- Mazurkiewicz P., *Europeizacja Europy. Tożsamość kulturowa Europy w kontekście procesów integracyjnych*, Warszawa 2001: Studium Generale Europa
- McCrone D., *The sociology of nationalism: tomorrow's ancestors*, London 1998: Routledge
- Mikolejko Z., *Niewidomy w Jassach: Eliade i faszyzm*, „Gazeta Wyborcza” 14 sierpnia 1998 r.
- Mikolejko Z., *Nowe życie Jezusa*, „Gazeta Wyborcza” 23 kwietnia 1994 r.
- Miller R., *Review "Networks, Terrorism and Global Insurgency" (ed.) Robert J. Bunker, Lia Brynjar, "Globalisation and the Future of Terrorism"*, "Journal of Contemporary History" 2009, Vol. 44, No. 2
- Morawski W., *Konfiguracje globalne. Struktury, agencje, instytucje*, Warszawa 2010: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Morrissey R., *Charlemagne*, w: *Rethinking France: Les Lieux de Mémoire*, Vol. 1. *The State*, (ed.) Nora P., Chicago: University of Chicago Press
- Motycka A., *Nota redakcyjna*, w: *Symbole Europy. Integracja jako proces psychologiczny i kulturowy*, (red.) Motycka A., Maurin K., Warszawa 2004: Eneteia. Wydawnictwo Psychologii i Kultury
- Murphy C., *Are We Rome? The Fall of an Empire and the Fate of America*, New York 2007: Houghton Mifflin Company
- Muszyński H., Maciejewska D., *Nie samym chlebem... Kościół w rodzinnej Europie*, Warszawa 2003: Wydawnictwo Studio Emka w koedycji z Prymasowskim Wydawnictwem Gaudentium,
- Nasiłowska A., *Żywy pamiętnik*, „Polityka” 28 lutego 2009 r.
- Niżnik J., *Symbole a adaptacja kulturowa*, Warszawa 1985: Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury
- , *„Mit” jako kategoria metodologiczna*, „Kultura i Społeczeństwo” 1978, nr 3
- , *Wokół formalno-strukturalnej koncepcji mitu. E. Cassirer i C. Lévi-Strauss*, „Człowiek i Światopogląd” 1972, nr 5
- Nowicka E., *Sporne problemy w badaniach nad mitem*, „Kultura i Społeczeństwo” 1984, nr 3
- Noyes A., *William Morris*, London 1908: Macmillan
- Oergel M., *Myth in the Nineteenth Century: Tennyson's Idylls and Wagner's Ring des Nibelungen*, w: *Myth and the Making of Modernity. The Problem of Grounding in Early-Twentieth-century Literature*, (eds.) Bell M., Poellner P., Amsterdam – Atlanta 1998: Rodopi

- , *The Return of King Arthur and the Nibelungen: National Myth in Nineteenth Century English and German Literature*, Berlin 1998: Walter de Gruyter & Co.
- Olsen J.P., *The Many Faces of Europeanization*, ARENA Working Paper 02/2002, http://www.sv.uio.no/arena/english/research/publications/arena-publications/workingpapers/working-papers2002/wp02_2.htm
- Oostrom van F., *Spatial Struggles: Medieval Studies between Nationalism and Globalization*, "Journal of English and Germanic Philology" 2006, Vol. 105, No. 1
- Ossowska M., *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 2000: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Oxford English Dictionary*, OED Online, Oxford University Press, <http://dictionary.oed.com>
- Paasi A., *Europe As A Social Process And Discourse. Considerations of Place, Boundaries and Identity*, "European Urban and Regional Studies" 2001, Vol. 8, No. 1
- Pasikowski W., *Ja, Gelehrth*, Warszawa 1993: Wydawnictwo Zebra
- Pianka W., *Słowiańskie języki literackie – utopie pozytywne i negatywne w skutkach*, w: *Utopia w językach, literaturach i kulturach Słowian*, tom 1: *Ze świadomości utopijnej w refleksji językowej*, (red.) Tokarz E., Katowice 1997: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
- Piekarczyk S., *W średniowiecznej rzeczywistości*, Warszawa 1987: Iskry
- Piereson J., *Camelot and the Cultural Revolution: How the Assassination of John F. Kennedy Shattered American Liberalism*, New York 2007: Encounter Books
- Piróg M., *Duchowe korzenie Europy*, w: *Symbole Europy. Integracja jako proces psychologiczny i kulturowy*, (red.) Motycka A., Maurin K., Warszawa 2004: Eneteia. Wydawnictwo Psychologii i Kultury
- Rapacki M., *Gilgamesz z dziecinnego pokoju*, „Gazeta Wyborcza” 23 lutego 2002 r.
- Riedel R., *Podejścia i teorie w badaniach nad europeizacją*, w: *Europeizacja – mechanizmy, wymiary, efekty*, (red.) Pacześniak A., Riedel R., Oslo – Toruń – Wrocław 2010: Wydawnictwo Adam Marszałek
- Rogers E.M., *Diffusion of Innovations*, New York 1983: Free Press
- Rohmer E., Sobolewski T. (rozm.), *Happy end*, „Gazeta Wyborcza” 31 marca 2000 r.
- Rose R.S., *Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu*, Warszawa 2006: Wydawnictwo Sic!
- Rougemont de D., *Miłość a świat kultury zachodniej*, Warszawa 1999: Instytut Wydawniczy „Pax”
- Sadurski W., *European Constitutional Identity?*, "Sydney Law School Research Paper" grudzień 2006 r., No. 06/37, <http://ssrn.com/abstract=939674>
- Sahr W.-D., *Religion and scientificism in Brazil: towards a regional geography of knowledge; a geographical essay*, "Revista de História Regional" 2001, Vol. 6, No. 2

- Samsonowicz H., *Dziedzictwo średniowiecza. Mity i rzeczywistość*, Wrocław 2009: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo
- Sapkowski A., *Świat króla Artura*, Warszawa 1995: superNOWA
- Scaparelli M. *Il simbolismo del Santo Graal*, "Giornale Storico di Psicologia Dinamica" 1991, Vol. 15, No. 30
- Simpson R., *Camelot Calling: BBC Radio's Role in the Diffusion and Evolution of the Arthurian Legends, 1935 to 1960*, "Arthuriana" 2004, Vol. 14, No. 3
- Sir Gawain and the Green Knight*, (eds.) John Ronald Reuel Tolkien, Eric Valentine Gordon, Oxford 1925: Clarendon Press
- Smith A.D., *Myths and Memories of the Nation*, Oxford 1999: Oxford University Press
- Snyder L.L., *Encyclopedia of Nationalism*, New York 1990: Paragon House
- Stráth B., *Methodological and Substantive Remarks on Myth, Memory and History in the Construction of a European Community*, "German Law Journal" 2005, Vol. 6, No. 2
- Sullivan J.M., *MGM's 1953 "Knights of the Round Table" in its Manuscript Context*, "Arthuriana" 2004, Vol. 14, No. 3, s. 61.
- Sweeney J.M., *Jedi "Religion" Sees Dramatic Growth (we're not kidding)*, portal explorefaith.org, zakładka In the News, http://www.explorefaith.org/news/05_17_05.html
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa 2007: Wydawnictwo Naukowe PWN
- , *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa 1971: PWN
- Szarlej J., *Wątki prototypowe w Biblii*, w: *Utopia w językach, literaturach i kulturach Słowian*, tom 3: *Z zagadnień struktury artystycznej i świadomości kulturowej*, (red.) Tokarz E., Katowice 1997: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2007: Znak
- Tarkowska E., *Ciągłość i zmiana socjologii francuskiej. Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss*, Warszawa 1974: PWN
- Therborn G., *Drogi do nowoczesnej Europy: społeczeństwa europejskie w latach 1945-2000*, Warszawa – Kraków 1998: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Tomaszuk P., Jurczak M. (rozm.), *Najinni rycerze Okrągłego Stołu*, „Gazeta Wyborcza” 1 września 1994 r.
- Trigg S., *Medievalism and Convergence Culture: Researching the Middle Ages for Fiction and Film*, "Parergon" 2008, Vol. 25, No. 2
- , *Once and Future Medievalism*, "anti'THESIS forum" 2005, No. 3, <http://pandora.nla.gov.au/pan/66374/20070301-0000/www.english.unimelb.edu.au/antithesis/new2005/forum-3/01-StephanieTrigg.html>

- , *Review Studies in Medievalism 2000*, "Prolepsis: The Tubingen Review of English Studies" 2001
- Turczyn M., *Mickiewicz i średniowiecze: zarys problematyki*, Słupsk 2007: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej
- Tylor E.B., *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, New York 2010: Cambridge University Press
- Wakefield R., *Excalibur – Film Reception and Political Distance*, w: *Politics in German Literature*, (ed.) Bjorklund B., Cory M.E., Columbia 1998: Camden House
- Wallerstein I., *Analiza systemów–światów. Wprowadzenie*, Warszawa 2007: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”
- Warleigh A., *Learning from Europe? EU Studies and the Re-thinking of "International Relations"*, "European Journal of International Relations" 2006, Vol. 12, No. 1
- Weston J.L., *Graal: od starożytnego obrzędu do romansu średniowiecznego*, Wrocław 1998: Wydawnictwo Wrocławskie Stanley
- White Th.H., *For President Kennedy. An Epilogue*, "Life" 6 grudnia 1963 r.
- Wieczorkiewicz A., *Wędrowcy fikcyjnych światów. Pielgrzym, rycerz i włóczęga*, Gdańsk 1996: Słowo/Obraz/Terytoria
- Wnuk-Lipiński E., *System wartości UE wobec wyzwania globalizacji*, w: *Czy wartości społeczne są barierą reform UE?*, (red.) Szomburg J., Gdańsk 2004: Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową
- Wojtczak D., *Siódmy krąg piekła. Antyutopia w literaturze i filmie*, Poznań 1994: Dom Wydawniczy „Rebis”
- Wołodkiewicz W., *Prawo rzymskie. Instytucje*, Warszawa 1999: C.H. Beck
- Workman L., *Editorial*, w: *Medievalism in Europe*, (ed.) Workman L., Cambridge 1994: Boydell and Brewer
- Wroński P., *Czy to było orędzie, czy drugie expose*, „Gazeta Wyborcza” 24 grudnia 2005 r.
- Zagórska W., *Uczestnictwo młodych dorosłych w rzeczywistości nykreowanej kulturowo. Doświadczenie, funkcje psychologiczne*, Kraków 2004: Universitas
- Zielonka J., *Europa jako Imperium. Nowe spojrzenie na Unię Europejską*, Warszawa 2007: Polski Instytut Spraw Międzynarodowych.
- Ziółkowski M., *Człowiek jako twórca wiedzy. Podmiotowość a uwarunkowania kulturowe i społeczne*, w: *Socjologia humanistyczna Floriana Znanieckiego. Przesłanie dla współczesności*, (red.) Hałas E., Kojder A., Warszawa 2010: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
- Zwinogrodzka W., *Trzy pietra znaczeń*, „Gazeta Wyborcza” 8 grudnia 1993 r.

Teksty literackie

- Bilal E., *Zimny rónnik*, Warszawa 2003: Egmont
- Bilal E., *Kobieta pułapka*, Warszawa 2002: Egmont
- Bilal E., *Targi nieśmiertelnych*, Warszawa 2002: Egmont
- Homer, *Iliada*, Warszawa 2004: Świat Książki
- Homer, *Odyseja*, Warszawa 1981: SW Czytelnik
- Malory Th., *Le Morte Darthur or The Hoole Book of Kyng Arthur and His Noble Knyghtes of The Rounde Table*, (ed.) Shepherd S.H.A., New York – London 2004: W.W. Norton & Company
- Malory Th., *Le Morte Darthur. The Seventh and Eighth Tales*, (ed.) Field P.J.C., London 1978: Hodder and Stoughton
- Troyes de Ch., *Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal. Édition critique d'après tous les manuscrits*, (ed.) Busby K., Tübingen 1993: Max Niemeyer Verlag
- Troyes de Ch., *Perceval z Walií*, w: *Arcydzięła francuskiego średniowiecza*, (red.) Czerny Z., Warszawa 1968: PIW
- Vergilius Maro P., *Eneida*, Warszawa 1987: Państwowy Instytut Wydawniczy

Filmografia

- Excalibur*, reż. Boorman J., scen. Boorman J., Pallenberg R., USA, Wielka Brytania 1981
- Star Wars, Episode IV: A New Hope*, reż. i scen. Lucas G., USA 1977
- Psy*, reż. i scen. Pasikowski W., Polska 1992
- Lancelot Du Lac*, reż. i scen. Bresson R., Francja 1974
- Władca Pierścieni: Drużyna Pierścienia*, reż. Jackson P., scen. Walsh F., Boyens Ph., Jackson P., Nowa Zelandia, USA 2001
- Gwiezdne wojny: część I – Mroczne widmo*, reż. i scen. Lucas G., USA 1999
- Czas Apokalipsy*, reż. Coppola F.F., scen. Coppola F.F. Herr M., Milius J., Nowa Zelandia, USA 1979
- Troja*, reż. Petersen W., scen. Benioff D., USA, Wielka Brytania, Malta 2004
- Immortal*, reż. Bilal E., scen. Bilal E., Lehman S., Francja 2004

Przedstawienia teatralne

Merlin. Inna historia, reż. i scen. Słobodzianek T., Teatr Wierszalin 1990

Aneks

Krótkie streszczenie głównych wątków arturiańskich treści mitycznych

Istnieje wiele wersji opowieści arturiańskich, często sprzecznych. Ich treść zazębia się, ale uniemożliwia jednoznaczne linearne opowiedzenie „jak to było” czy też raczej: „jak to mogłoby być”. Co więc jest zwornikiem arturiańskich treści mitycznych? Łączą je niektóre symbole: miecz, stół, kielich, wyjałowiona ziemia, cios, ostatnia bitwa... Ten, kto opowiada mit arturiański, zazwyczaj odwołuje się przynajmniej do kilku z nich.

Wyciągnięty z kamienia miecz Excalibur symbolizuje dojście Artura do władzy, a po wrzuceniu do jeziora definitywne zakończenie jego rządów. Jezioro, angielskie *the Lake*, jest jedno i należy do zamieszkującej w nim Pani Jeziora. Należałoby więc pisać – wielką literą – o Jeziorze, z którego wywodzi się miecz i do którego miecz wraca. Jeśli miecz daje władzę, a Jezioro daje miecz, to i ono symbolizuje sprzyjanie władzy królewskiej. Gdy w trakcie sprawowania władzy miecz ulega zniszczeniu, to zostaje naprawiony lub wymieniony przez Panią Jeziora, *Lady of the Lake*.

Okrągły Stół, dla podkreślenia jego unikalności też przywoływany wielką literą, symbolizuje próbę podkreślenia równości zasiadających wokół niego rycerzy. Kielich nazywany Graalem, z którego miał pić Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy, a w który po ukrzyżowaniu zebrana miała być Jego krew, symbolizuje szczególną moc. Moc ta ujawnia się, gdy rycerz odnajdujący Graala uzdrawia Króla Rybaka. Rana tego króla, powstała wskutek uderzenia – zwanego po angielsku *Dolorous Stroke*, Ciosem Boleści – pozwalała mu jedynie łowić ryby. Stąd Król Rybak – *Fisher King*.

Nie jest to dopowiedziane, ale pewnie rybactwo wynika po części z tego, że wskutek Ciosu Boleści ucierpiała płodność władcy, a wraz z nią płodność jego ziemi. Stąd też symbol nieurodzajnej *Wasteland*, Ziemi Jałowej, której żyzność powróci z uleczeniem Króla Rybaka. Wszystko to brzmi na początku tajemniczo i niezrozumiale, ale dopiero znając symbole można poznawać opartą na nich narrację mityczną.

Mit uważa się za przekaz prosty i jednoznaczny. Wbrew temu pogładowi, zawarty w licznych legendach mit arturiański nie jest prosty ani jednoznaczny. Najlepiej to widać opowiadając go od końca. *Śmierć króla Artura* – częsty tytuł tekstów arturiańskich już od średniowieczaⁱ – kończy opowieść długą i skomplikowaną, tragiczną w skutkach, wieloznaczną i w wielu miejscach złowieszczą. Owa finałowa śmierć jest wzajemnym ojcobójstwem i synobójstwem. Wraz ze wcześniejszym kazirodztwem stanowi ciemną stronę legend o Arturze. Reżyser fundamentalnej arturiańskiej ekranizacji z 1981 roku, John Boorman, umieszcza pod koniec swojej wersji również matkobójstwoⁱⁱ. Po ciemnej stronie znajduje się i niewierność żony Artura, królowej Ginewry. Królowa cudzołoży z czołowym rycerzem arturiańskiego dworu, Lancelotem. Ich romans to zapewne początek końca Camelotu, zamku i dworu króla Artura – ale być może tylko jeden z wielu początków tego końca.

Uwzględniając powyższe treści, można patrzeć na zawarty w rycerskich przeciecz legendach arturiańskich mit o końcu jako na pokazanie konsekwencji naruszania tabu i niekultywowania wartości. A jednocześnie jako na jaskrawe ujawnienie ludzkiej niedoskonałości, trudności sprostania idealowi, być może skłonności do zła. Koniec, choć złowieszczy, zawiera jednak i nadzieję: nie jest wcale jasne, czy Artur umarł. Pojawia się przepowiednia, że teraz leczy rany i powróci jako „król niegdyś, król przyszły”, co rymuje się po łacinie w *Arthurus, rex quondam, rexque futurus*. W roku 1958 Terence H. White użył tej kilkusetletniej frazy w tytule swojej powieści *The Once and Future King*ⁱⁱⁱ.

Artur może i ma wrócić, ale w końcowej bitwie wyginęli prawie wszyscy jego rycerze. Masową bratobójczą bitwę poprzedzały walki między rycerzami Okragłego Stołu: pojedynki, ale i skrytobójstwa czy otrucia. Bywały pojedynki prominentnych rycerzy: arturowego siostrzeńca Gawaina z najlepszym rycerzem, królewskim przyjacielem

ⁱ Por. piętnastowieczny tekst *Le Morte Darthur*, czternastowieczny *Morte Arthur*, czternasto- lub trzynastowieczny *Morte Arthure*, trzynastowieczny *La Mort le Roi Artu*.

ⁱⁱ *Excalibur*, reż. John Boorman, scen. John Boorman, Rospo Pallenberg, op. cit.

ⁱⁱⁱ Terence H. White, *The Once and Future King*, New York 1958: Putnam; wydanie polskie ukazywało się w częściach, np. w 1999 roku: Terence H. White, *Miecz dla króla. Wiedźma z lasu*, Warszawa 1999: Świat Książki; Terence H. White, *Rycerz spod ciemnej gwiazdy*, Warszawa 1999: Świat Książki; Terence H. White, *Świeca na wietrze. Księga Merlina*, Warszawa 1999: Świat Książki.

Lancelotem. Pierwszy z dawnych towarzyszy ginie z ręki drugiego. Przedtem w tragicznej sytuacji z ręki Lancelota zginęli rodzeni bracia Gawaina.

Zakończone śmiercią Gawaina długotrwałe napięcie między nim i Lancelotem, widoczne nawet wtedy, gdy byli przyjaciółmi, poprzedza finałową bitwę. Napięcie to jest jednym z rozpoznawalnych tematów legend arturiańskich, bo dotyczy prominentnych rycerzy. Z legendy na legendę w tę rolę arturiańskiego „prominenta” wchodzi też inni rycerze: poza Lancelotem i Gawainem także Bors, Percewal, Galahad, a po włączeniu do korpusu arturiańskiego legendy o Tristanie, także ten ostatni. W inny sposób wyróżnia się również rycerz-zdrajca, którego w finale bitwy zabija król Artur.

Ów rycerz, Mordred, główny przeciwnik Okrągłego Stołu, to syn króla Artura, ale nie królowej Ginewry. Artur miał nieślubnego syna, ale para królewska wspólnych potomków nie miała. Mordred urodził się w konsekwencji uwiedzenia Artura przez przyrodną siostrę. Najpierw sam zasiadał przy Okrągłym Stole, ale później doprowadził do jego rozpadu.

Mimo przypisywanych mu często przez narratorów nikczemnych intencji, dziś powiedzielibyśmy, że to on i jego poplecznicy w zasadzie wzywali do przestrzegania pewnego standardu. Nie budzą dziś chyba odrazy nawet ich metody: chcąc wykazać wiarołomność i cudzołóstwo, zasadzali się skrycie na Lancelota uchodzącego za wzór rycerskich cnót. Trudno o jednoznaczne oceny, bo postawy bohaterów tekstów arturiańskich są do dziś reinterpretowane przez literaturoznawców^{iv}. Rozważają je też niektórzy psychologowie^v. Na działania Mordreda patrzy się więc także jako na utrudnianie rozkwitu miłości dworskiej, cenionej nawet wtedy, gdy jest pozaślubną. Można dyskutować, ale z przekazów to przeważnie Mordred wylania się z utrwaloną etykietą zdrajcy.

Ten z rycerzy, który zostaje przy życiu po wielkiej bitwie, wrzuca do jeziora arturowy miecz, Excalibur. Najpierw nie chce tego zrobić i próbuje oszukać umierającego króla, a miecz zachować na lądzie. Artur wie jednak, że wpadający do jeziora miecz chwycić powinna dłoń Pani Jeziora. Demaskuje więc kłamstwo ostatniego rycerza – najczęściej Bedivere’a – i ten za trzecim podejściem wrzuca w końcu miecz do wody. Wraca, jednak króla już nie spotyka. Rannego Artura wiezie na wyspę Avalon Łódź,

^{iv} Dobrym źródłem prac literaturoznawczych jest kwartalnik „Arthuriana” wydawany przez północnoamerykańską sekcję Międzynarodowego Towarzystwa Arturiańskiego.

^v Por. Robin Balbernie, *Deception and conception in the Arthurian cycle*, “Harvest: Journal for Jungian Studies” 1998, Vol. 44, No. 2, s. 75-91; Massiliano Scaparelli, *Il simbolismo del Santo Graal*, “Giornale Storico di Psicologia Dinamica” 1991, Vol. 15, No. 30, s. 71-80.

a na łodzi trzy opiekujące się królem kobiety. Wśród nich zazwyczaj jest i siostra Artura, matka właśnie zabitego przezeń ich wspólnego syna.

Te wszystkie paradoksy są trudno zrozumiałe i wręcz tajemnicze. Pewnie i dlatego fascynują odbiorców od ponad 1200 lat, wielokrotnie w tym czasie nadpisywane i w mniejszym lub większym stopniu aktualizowane do potrzeb nowych publiczności. Odbiorców nowych, lecz jednak niezmiennie poszukujących podobnych treści mitycznych.

Rycerze zasiadający wcześniej wspólnie przy Okrągłym Stole giną. Co zasiało niezgodę? Nie wiadomo. Może powodem była zdrada Lancelota i Ginewry, a może pretekstem do ujawnienia już istniejących podziałów.

Zanim zaczął się etap schyłku królestwa, trwał jego rozkwit. Ta faza opiera się na opowieściach o rycerskich przygodach Lancelota, Gawaina, Borsa, Percewala. W schyłkowym jej etapie, zanim dojdzie do rozłamu, rycerze wyruszają na poszukiwanie Graala, najczęściej przedstawianego jako kielich. Są i pogańskie, przedchrześcijańskie interpretacje, ale dość powszechnie przyjmuje się, że z tego poszukiwanego przez rycerzy kielicha w czasie Ostatniej Wieczery miał pić Jezus. Graal jest znajdowany tylko przez jednego z rycerzy. W chrześcijańskiej wersji legendy jest to Galahad, syn Lancelota. Sam Lancelot jest o krok, udawało mu się tylko w niektórych wersjach legendy. Często zdobywcą czy znalazcą Graala jest też Percewal, „syn wdowy”. Szukając Graala dojrzeża, mądrzeje, ociera się o Ziemię Jalową i o zamek Króla Rybaka. Będąc na dworze cierpiącego od rany Króla Rybaka, widząc procesję z Graalem, najpierw nie zadaje właściwego pytania. A to pytanie mogło uzdrowić króla. Opowieść o Percewale pokazuje jego przemianę: za drugim razem stawia już właściwe pytanie, a w tym świecie zadać pytanie oznacza tyle, co poznać odpowiedź.

W danym tekście arturiańskim rycerz znajdujący Graala jest zazwyczaj jeden. Po dotarciu do Graala już nie wraca na dwór Artura. Bywa – jak Galahad – żywcem wzięty do nieba albo wkrótce umiera. Po powrocie pozostałych przy życiu rycerzy z poszukiwania Graala, często nazywanego „świętym Graalem”, królestwo Artura jednak już nie rozkwita. Zbliża się ku upadkowi. Istnieje więc pewien kontrast i niejako odwrotna zależność między dworem Artura a dworem Króla Rybaka, zamkiem Camelot i zamkiem Graala.

Przed wyprawą po Graala rycerze przeżywali też inne przygody, ale one są mniej powszechnie rozpoznawalne. Najszerzej znaną jest chyba swoisty zakład Gawaina i Zielonego Rycerza, nasłanego przez wrogą Arturowi jego siostrę Morganę. W odpowiedzi na wyzwanie Gawain ścina głowę przybysza, a ten mimo dekapitacji odjeżdża.

Po roku Gawain zgodnie z umową wyrusza go szukać, żeby pozwolić na odpłatę: by tym razem to jemu ścięto głowę. Z pokus wychodzi zwycięsko, bo odznacza się rycerskimi cnotami. Gawain w nagrodę zachowuje więc głowę, zostaje tylko draśnięty za pomniejsze przewinienie, a Morgana nie osiąga celu. Jakaś siła czuwa nad równowagą. Może to Merlin?

Merlin – czarnoksiężnik, czarownik czy czarodziej – jest doradcą Artura i chroni go, czy to rozsądną radą, czy to magią. Mimo niezwyklej, bo przecież nieludzkiej mądrości, zakochuje się w kobiecie i zostaje przez nią na zawsze uwięziony w drzewie. Największy mędrzec mitu arturiańskiego ulega banalnemu zauroczeniu i pozwala odebrać sobie moc: już nie potrafi powrócić do Camelotu. Jeśli powraca, to w snach.

Śmierć Artura, a wcześniej śmierć Merlina – o ile umarł – oraz rozłam i odnalezienie Graala, poprzedzone są wyprawami i rycerskimi przygodami. Przygody ujawniają prawość, dzielność, ofiarność, rycerskie cnoty i kunszt.

Opowieści o przygodach poprzedza dojście Artura do władzy. Tę część często opowiada się dzieciom, na przykład w kreskówkach. Niepozorny giermek imieniem Artur dokonuje tego, czego nikt inny nie potrafi: wyciąga miecz z kamienia (po łacinie to *ex calce liberare*, czyli „ze skały uwalniać”, stąd ponoć nazwa miecza – Excalibur). Później ten miecz co prawda łamie Artur w walce, ale od Pani Jeziora dostaje drugi. A może i ten sam, tylko już naprawiony.

W dojściu Artura do władzy miał swój udział Merlin. W zasadzie nie byłoby Artura bez Merlina. Uter, ojciec Artura, uwiódł cudzą żonę, Igrenę. W uwiedzeniu pomagał właśnie Merlin: z użyciem magii na jedną noc zmienił zewnętrzny wygląd Utera. Dzięki ingerencji Merlina przez tę jedną noc Uter wyglądał identycznie jak nieobecny mąż Igreny, który zresztą wkrótce zginął. Uter ożenił się z Igreną, a Merlinowi zgodnie z umową przekazał poczęte pamiętnej nocy dziecko. Ten przekazał je dalej, na wychowanie skromnemu małżeństwu.

Artur wychowywał się z przyrodnim bratem Kay'em, a gdy został królem, uczynił go zarządcą dworu. Drugie z arturowego rodzeństwa to siostra Morgana. Jest córką Igreny, ale ma innego ojca, (nieżyjącego męża Igreny, którego udawał Uter). Może to już w tym punkcie pojawia się napięcie między Arturem i Morganą? I zaczyna się upadek Okrągłego Stołu, chociaż samego Stołu jeszcze nie ma?

Istnieją wersje odnoszące się tylko do fragmentów legend. Przez to często trudno określić, na którym etapie legendy mieści się opowiadane wydarzenie. Istnieją i kompilacje, ale kolejne pokolenia twórców znają coraz więcej wersji legend arturiańskich, czasem sprzecznych. Dostrzegają wiele niedopowiedzeń, nie wszystkiego mogą być

pewnymi. Od nowa stawiają pytanie: jak to było? Co zawiera się w opowieściach arturiańskich i co jest ich kanonem?

Przed takimi dylematami stanął w 1978 roku brytyjski reżyser John Boorman, kiedy dane mu było zacząć realizować film arturiański. Za sprawą wytwórni Orion Pictures mógł to robić w konwencji, którą opisuje jako filmowanie mitu wprost^{vi}. Jego film *Excalibur* miał premierę w kwietniu 1981 roku. Do dziś, choć trwa tylko dwie godziny, jest najpełniejszym filmowym zbiorem treści arturiańskich. Boorman spróbował opowiedzieć rzecz o Arturze, dodając do piętnastowiecznej kompilacji Thomasa Malory'ego także inne teksty arturiańskie. Z pomocą Rospo Pallenberga przepracował swoją wizję mitu arturiańskiego. Korzystał nie tylko z dzieł średniowiecznych, ale i dzieł poprzedników tworzących sto lat przed nim: niemieckiego twórcy librett i muzyki operowej Richarda Wagnera oraz angielskiego poety Alfreda Lorda Tennysona. Nie zabrakło też odwołań do dwudziestowiecznej prozy arturiańskiej.

Filmowy Artur jest świadomy swojej symbolicznej funkcji. Pod koniec obrazu mówi o sobie: „Nie zostałem zrodzony, żeby żyć ludzkim życiem, ale by być wypełnieniem przyszłej pamięci”^{vii}. Jak powiada, musi „bronić tego, co było, i marzeń o tym, co być mogło”^{viii}. A sam – dodaje – marzy o sytuacji, „kiedy nic już nie będzie dłużny przyszłości i będzie mógł być po prostu człowiekiem”^{ix}.

^{vi} John Boorman, *Adventures of a Suburban Boy*, op. cit., s. 236-247.

^{vii} *Excalibur*, op. cit., cytata ze ścieżki dialogowej filmu w tłumaczeniu autora.

^{viii} Ibidem.

^{ix} Ibidem.

Collegium Civitas jest wydawcą lub współwydawcą następujących książek:

The European Value System, (ed.) Jadwiga Koralewicz, Warsaw 1999: Collegium Civitas Press/
Instytut Studiów Politycznych PAN

Marek Ziółkowski, Jadwiga Koralewicz, *Mentalność Polaków. Sposoby myślenia o polityce, gospodarce i życiu społecznym 1988-2000*, Warszawa 2003: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”/
Collegium Civitas Press

Edmund Wnuk-Lipiński, *Granice wolności, pamiętnik polskiej transformacji*, Warszawa 2003:
Wydawnictwo Naukowe „Scholar”/Collegium Civitas Press

Leszek Chajewski, *Monitoring of Polish Visa Policy*, Policy paper, Warsaw 2004: Stefan Batory
Foundation/Economic Sociology Department Collegium Civitas

Cywilizacja europejska. Wykłady i eseje, (red.) Maciej Koźmiński, Warszawa 2004: Wydawnictwo
Naukowe „Scholar”/Collegium Civitas Press

Cywilizacja Europejska. Wykłady i eseje, wydanie II rozszerzone, (red.) Maciej Koźmiński, War-
szawa 2005: Instytut Historii PAN/Collegium Civitas

Dziennikarstwo, media, społeczeństwo, (red. naukowa) Stanisław Mocek, Warszawa 2005:
Instytut Studiów Politycznych PAN/Collegium Civitas Press

Tomasz Płudowski, *American Politics, Media and Elections. International Perspectives on US
Presidency, Foreign Policy and Political Communication*, Toruń/Warszawa 2005: Wydawnictwo
Adam Marszałek/Collegium Civitas Press

Spojrzenia. Pałac Kultury i Nauki w socjologicznym kalejdoskopie, (red.) Anna Wyka, Katarzy-
na Iwińska, Warszawa 2005: Collegium Civitas Press

New Europe. The Impact of the First Decade. Vol. 1: Trends and Prospects, (eds.) Teresa
Rakowska-Harmstone, Piotr Dutkiewicz, Warsaw 2006: Institute of Political Studies Polish Aca-
demy of Sciences/Collegium Civitas Press

Eugeniusz Cezary Król, *Polska i Polacy w propagandzie narodowego socjalizmu w Niemczech
1919-1945*, Warszawa 2006: Oficyna Wydawnicza „Rytm”/Collegium Civitas Press/ISP PAN

Stanisław Mocek, *Dziennikarze po komunizmie. Elita mediów w świetle badań społecznych*, War-
szawa 2006: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”/Collegium Civitas Press

JP II. Pokolenie czy mozaika wartości?, (red.) Paweł Ruskowski, Jacek Bieliński, Agnieszka
Figiel, Poznań/Warszawa 2006: Zysk i S-ka/Collegium Civitas Press

Terroryzm. Anatomia zjawiska, (red. naukowa) Krzysztof Liedel, Warszawa 2006: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”/Collegium Civitas Press

New Europe. The Impact of the First Decade. Vol. 2: Variations on the Pattern, (eds.) Teresa Rakowska-Harmstone, Piotr Dutkiewicz, Warsaw 2006: Institute of Political Studies Polish Academy of Sciences/Collegium Civitas Press

Terrorism, Media, Society, (ed.) Tomasz Płudowski, Toruń 2006: Wydawnictwo Adam Marszałek/Collegium Civitas

Jacek Adamski, *Nowe technologie w służbie terrorystów*, Warszawa 2007: Wydawnictwo „Trio”/Collegium Civitas

Waldemar J. Dziak, Jerzy Bayer, *Mao. Zwycięstwa, nadzieje, klęski*, Warszawa 2007: Instytut Studiów Politycznych PAN/Wydawnictwo „Trio”/Collegium Civitas

Barbara Stępniewska-Holzer, Jerzy Holzer, *Współczesna historia Egiptu*, Warszawa 2007: Dialog/ Collegium Civitas Press

Jacek Czaputowicz, *Teorie stosunków międzynarodowych. Krytyka i systematyzacja*, Warszawa 2007: PWN/Collegium Civitas

O życiu publicznym, kulturze i innych sprawach, (red. naukowa) Bogdan W. Mach, Edmund Wnuk-Lipiński, Warszawa 2007: Collegium Civitas Press/Instytut Studiów Politycznych PAN

Krzysztof Liedel, Paulina Piasecka, *Jak przetrwać w dobie zagrożeń terrorystycznych. Elementy edukacji antyterrorystycznej*, Warszawa 2008: Wydawnictwo „Trio”/Collegium Civitas Press

Anna Czekanowska, *Kultury tradycyjne wobec współczesności. Taniec, poezja, muzyka*, Warszawa 2008: Wydawnictwo „Trio”/Collegium Civitas Press

Jakub Ferenc, *Sport w służbie polityki*, Warszawa 2008: Wydawnictwo „Trio”/Collegium Civitas Press

Kuba Jałoszyński, *Współczesny wymiar antyterroryzmu*, Warszawa 2008: Wydawnictwo „Trio”/Collegium Civitas Press

Tomasz Płudowski, *Komunikacja polityczna w amerykańskich kampaniach wyborczych*, Warszawa 2008: Wydawnictwo Naukowe PWN/Collegium Civitas Press

Bohdan Szklarski, *Mity, symbole i rytuały we współczesnej polityce*, Warszawa 2008: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”/Collegium Civitas Press

- Ameryka: społeczeństwo, kultura, polityka. Tom 1: Społeczeństwo, tom 2: Kultura, tom 3: Polityka i stosunki międzynarodowe***, (red.) Tomasz Płodowski, Toruń–Warszawa 2008: Wydawnictwo Adam Marszałek/Collegium Civitas Press
- Jadwiga Koralewicz**, *Autorytaryzm, lęk, konformizm*, wyd. 2 zmienione, Warszawa 2008: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”/Collegium Civitas Press
- Gra w przywództwo. Jak zdobyć i utrzymać władzę?***, (red.) Bohdan Szklarski, Warszawa 2008: Centrum Kreowania Liderów/Collegium Civitas Press
- Lider, manager, oportunist – współczesne koncepcje przywództwa***, (red.) Krzysztof Kasianiuk, Warszawa 2008: Centrum Kreowania Liderów/Collegium Civitas Press
- John Horgan**, *Psychologia terroryzmu*, Warszawa 2008: Wydawnictwo Naukowe PWN/Collegium Civitas Press
- Aleksander Manterys**, *Sytuacje społeczne*, Warszawa 2009: Wydawnictwo NOMOS/Collegium Civitas Press
- Islandia. Wprowadzenie do wiedzy o społeczeństwie i kulturze***, (red.) Roman Chymkowski, Włodzimierz Karol Pessel, Warszawa 2009: Wydawnictwo „Trio”/Collegium Civitas Press
- Paweł Dobrowolski**, *Szkotka w Paryżu. Pamiętnik Grace Elliott*, Warszawa 2009: Instytut Historii PAN/Collegium Civitas Press
- Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów***, (red.) Andrzej Szpociński, Warszawa 2009: Instytut Studiów Politycznych PAN/Wydawnictwo Naukowe „Scholar”/Collegium Civitas Press
- Budowanie partnerstw lokalnych. Projekt Razem dla Regionu***, (red.) Katarzyna Iwińska, Warszawa 2009: Collegium Civitas Press
- Rok 1956 w Polsce i jego rezonans w Europie***, (red.) Joanna Szymoniczek, Eugeniusz Cezary Król, Warszawa 2009: Instytut Studiów Politycznych PAN/Fundacja Współpracy Polsko-Niemieckiej/ Collegium Civitas Press
- Włodzimierz Karol Pessel**, *Antropologia nieczystości. Studia z historii kultury sanitarnej Warszawy*, Warszawa 2009: Wydawnictwo „Trio”/Collegium Civitas Press
- Francja ta sama czy inna? Jean-Yves Potel w rozmowie z Markiem Rapackim i Marcinem Frybesem***, Warszawa 2009: Wydawnictwo „Trio”/Collegium Civitas Press
- Pokolenie JPII: dylematy światopoglądowe młodzieży***, (red.) Paweł Ruszkowski, Warszawa 2009: Wyd. Zysk i S-ka/Collegium Civitas Press

- Stosunki transatlantyczne z perspektywy polskiej polityki zagranicznej**, (red.) Agnieszka Orzel-ska, Warszawa 2009: ISP PAN /Collegium Civitas Press
- Adam Burakowski, Aleksander Gubrynowicz, Paweł Ukielski**, *1989 – Jesień Narodów*, Warszawa 2009: Wydawnictwo „Trio”/Collegium Civitas Press
- Paulina Codogni**, *Okrągły stół, czyli polski Rubikon*, Warszawa 2009: Prószyński i S-ka/Collegium Civitas
- Waldemar J. Dziak**, *Korea Północna. U źródeł rodzinnej sukcesji władzy*, Warszawa 2009: Instytut Studiów Politycznych PAN/Collegium Civitas Press
- Koncepcje polityki**, (red.) Włodzimierz Wesołowski, Warszawa 2009: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”/Collegium Civitas
- Nowe krytyki Kościoła**, (red.) Cezary Kościelniak, Kraków 2010: AUREUS/Collegium Civitas Press
- Maria Dunin-Wąsowicz**, *Suwerenność i pieniądz w Europie 1870-2002*, Warszawa 2010: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego/Collegium Civitas
- Cywilizacja europejska. Szkice i eseje z dziejów cywilizacji i dyplomacji**, (red.) Maciej Koźmiński, Warszawa 2010: Instytut Historii PAN/Collegium Civitas Press
- Konsultacje społeczne wokół inwestycji infrastrukturalnych**, (red. naukowa) Katarzyna Iwińska, Warszawa 2010: Collegium Civitas/Klub Myśli Społecznej Inicjatywy
- Katarzyna Pachniak**, *Nauka i kultura muzułmańska i jej wpływ na średniowieczną Europę*, Warszawa 2010: Wydawnictwo „Trio”/Collegium Civitas Press
- Piotr Mańkowski**, *Cyfrowe marzenia. Historia gier komputerowych i wideo*, Warszawa 2010: Wydawnictwo „Trio”/Collegium Civitas Press
- Małgorzata Budyta-Budzyńska**, *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*, Warszawa 2010: Wydawnictwo Naukowe PWN/Collegium Civitas Press
- Piotr Łossowski**, *Ultimatum polskie do Litwy 17 marca 1938. Studium z dziejów dyplomacji*, Warszawa 2010: Instytut Dyplomacji Collegium Civitas/Wydawnictwo „Trio”
- Wojciech Krzysztof Szalkiewicz, Wiesław Gałązka**, *Żądza rządzenia. O władzy, polityce i politykach*, Warszawa 2010: Collegium Civitas/Wydawnictwo „Trio”
- Waldemar J. Dziak**, *Pjongjang rok 1956*, Warszawa 2010: Instytut Studiów Politycznych PAN/Collegium Civitas Press

- Profesjonalny menedżer w NGO**, (red.) Katarzyna Iwińska, Warszawa 2010: Collegium Civitas Press/Klub Myśli Społecznej Inicjatywy
- Andrzej Wierzbicki**, *Spory o polską duszę. Z zagadnień charakterologii narodowej w historiografii polskiej XIX i XX wieku*, Warszawa 2010: Muzeum Historii Polski/Collegium Civitas/Wydawnictwo „Trio”
- Krzysztof Liedel**, *Zarządzanie informacją w walce z terroryzmem*, Warszawa 2010: Wydawnictwo „Trio”/Collegium Civitas
- Das Jahr 1956 in Polen und seine Resonanz in Europa**, (red.) Eugeniusz Cezary Król, Joanna Szymoniczek, Warszawa 2010: ISP PAN/Collegium Civitas/Stiftung für Deutsch-Polnische Zusammenarbeit
- Terroryzm w medialnym obrazie świata. Terroryści, dziennikarze, administracja w epoce walki informacyjnej**, (red.) Krzysztof Liedel, Stanisław Mocek, Warszawa 2010: ISP PAN/Wydawnictwo „Trio”/Collegium Civitas
- Zagadnienia fizycznej walki z zagrożeniami terrorystycznymi**, (red.) Kuba Jałoszyński, Warszawa 2010: Wydawnictwo „Trio”/Collegium Civitas
- Marcin Gawrycki, Natalia Bloch**, *Kuba*, Warszawa 2010: Wydawnictwo „Trio”/Collegium Civitas
- Grażyna Szelągowska**, *Dania*, Warszawa 2011: Wydawnictwo „Trio”/Collegium Civitas
- Józef Łapos**, *Belgia*, Warszawa 2010: Wydawnictwo „Trio”/Collegium Civitas
- Dariusz Kołodziejek**, *Turcja*, Warszawa 2011: Wydawnictwo „Trio”/Collegium Civitas
- Afryka w Warszawie. Dzieje afrykańskiej diaspory nad Wisłą**, (red. naukowa) Barbara Stępniewska-Holzer, Warszawa 2011: Fundacja Afryka Inaczej/Urząd m.st. Warszawy/Collegium Civitas
- Michał Fiszer**, *Lotnictwo w osiąganiu celów strategicznych operacji militarnych*, Warszawa 2011: Collegium Civitas/Wydawnictwo „Trio”
- Ideologie – państwa – społeczeństwa**, (red.) Ryszard Żelichowski, Biblioteka Prac Doktorantów nr 2, Warszawa 2011: ISP PAN/Collegium Civitas
- Leszek Jesień**, *Prezydencja Unii Europejskiej*, Warszawa 2011: PISM/Collegium Civitas
- Profesjonalny menedżer w NGO cz. 2**, (red.) Katarzyna Iwińska, Anna Radiukiewicz, Warszawa 2011: Klub Myśli Społecznej „Inicjatywy”/Collegium Civitas

- Lech Królikowski**, *Warszawa – dzieje fortyfikacji*, Warszawa 2011: Collegium Civitas/Wydawnictwo „Trio”
- Czas totalitaryzmu. Stalinizm, faszyzm, nazizm i pokrewne systemy polityczne w XX wieku**, (red.) Joanna Szymoniczek, Eugeniusz Cezary Król, Warszawa 2011: Collegium Civitas/ISP PAN
- Zamach w Norwegii – nowy wymiar zagrożenia terroryzmem w Europie**, (red.) Krzysztof Liel, Paulina Piasecka, Tomasz R. Aleksandrowicz, Warszawa 2011: Wydawnictwo „Difin”/Collegium Civitas
- Waldemar J. Dziak, Grażyna Strnad**, *Republika Korei. Zarys ewolucji systemu politycznego*, Warszawa 2011: ISP PAN/Collegium Civitas
- Quo vadis America?**, (ed.) Bohdan Szklarski, Frankfurt am Main, Warszawa 2011: Peter Lang/ASC UW/Collegium Civitas
- Kamil Zubelewicz**, *Finanse publiczne*, Warszawa 2011: Collegium Civitas Press/Instytut Jagielloński
- Aleksandra Niżyńska**, *Streetart jako alternatywna forma debaty publicznej w przestrzeni miejskiej*, Warszawa 2011: Collegium Civitas/Wydawnictwo „Trio”
- Andrzej Wielowiejski**, *Na rozdrożach dziejów. Historie prawdziwe i alternatywne*, Warszawa 2012: Collegium Civitas/Europejskie Centrum Solidarności/Wydawnictwo „Trio”
- Dominik Smyrgała**, *Oś naftowa. Latynoamerykańskie imperium Hugo Chaveza*, Warszawa 2012: Wydawnictwo „Difin”/Collegium Civitas
- Katarzyna Lidia Kuklińska**, *Polskie singelki. Płeć kulturowa. Feminizm. Ponowoczesność. Internet*, Warszawa 2012: Wydawnictwo „Difin”/Collegium Civitas
- Katarzyna Joanna Kozłowska**, *Psychologia w zawodzie trenera piłki nożnej. José Mourinho kontra Josep Guardiola*, Toruń 2012: Wydawnictwo Adam Marszałek/Collegium Civitas
- Michał R. Węsierski**, *Problemy integracji wiedzy a badanie zjawisk politycznych. W stronę idei jedności nauki*, Warszawa 2012: Wydawnictwo Naukowe „Semper”/Collegium Civitas
- Profesjonalny menedżer w NGO. Wydanie drugie poprawione**, (red.) Katarzyna Iwińska, Warszawa 2012: Klub Myśli Społecznej „Inicjatywy”/Collegium Civitas
- Waldemar J. Dziak, Małgorzata K. Citko**, *Porywacze Yodogo. Działalność japońskiej Frakcji Armii Czerwonej w latach 1969-1972 w kontekście porwań obywateli Japonii do Korei Północnej*, Warszawa 2012: ISP PAN/Collegium Civitas

Można, koncepcja, opracowanie i red. merytoryczna Jadwiga Koralewicz, współpraca Karina Wielomska, Piotr Komorowski, Warszawa 2012: Collegium Civitas Press

Krzysztof Liedel, Andrzej Mroczek, *Terror w Polsce – analiza wybranych przypadków*, Warszawa 2013: Wydawnictwo „Difin” / Collegium Civitas

Stanisław Faliński, *Warszawski samorząd terytorialny w latach 1990-2002. Geneza, ustrój, idee ustrojowe, aktywność*, Warszawa 2013: Wydawnictwo „Difin” / Collegium Civitas

Państwo i polityka w Ameryce Łacińskiej. Zarys ewolucji systemów politycznych państw latynoamerykańskich, (red.) Piotr Łaciński, Warszawa 2013: Wydawnictwo „Difin” / Collegium Civitas

Seria wydawnicza **Zeszyty Naukowe Collegium Civitas**

Zeszyt nr 1: Intelktualiści a komunizm i inne eseje, (red.) Andrzej Paczkowski, 2002

Zeszyt nr 2: Płórk w socjologicznym kalejdoskopie. Raporty z badań studenckich, 2002

Zeszyt nr 3: Świat instytucji i organizacji społecznych, (red.) Włodzimierz Pańków, 2002

Zeszyt nr 4: Panorama ruchów społecznych w Polsce, (red.) Marcin Frybes, Paweł Kuczyński, 2002

Zeszyt nr 5: Kaszuby: Prawdy i mity. Raporty z badań studenckich, 2004

Zeszyt nr 6: Być cudzoziemcem w Polsce, (red.) Hanna Malewska-Peyre, 2004

Zeszyt nr 7: Lobbying w praktyce: doświadczenia polskie, (red.) Małgorzata Mołęda-Zdziech, 2004

Zeszyt nr 8: Polacy XXI wieku. Nowe style życia, (red.) Stanisław Mocek, 2005

Zeszyt nr 9: Bezpieczeństwo narodowe i międzynarodowe, (red.) Jacek Czaputowicz, 2005

Zeszyt nr 10: Europejskie prawo gospodarcze. Nowe tendencje, (red.) Aleksander Gubrynowicz, 2006

Zeszyt nr 11: Lobbying w praktyce: doświadczenia polskie, wydanie drugie poprawione i rozszerzone, (red.) Małgorzata Mołęda-Zdziech, 2006

Zeszyt nr 12: Europejskie prawo gospodarcze. Nowe tendencje – część 2, (red.) Aleksander Gubrynowicz, 2008

- Zeszyt nr 13:** *Płeć współczesnej kultury*, (red.) Marta Zimniak-Hańajko, 2008
- Zeszyt nr 14:** *Antropologia wizualna*, (red.) Joanna Tokarska-Bakir, 2008
- Zeszyt nr 15:** *Polacy XXI wieku. Nowe ruchy religijne*, (red.) Marta Zimniak-Hańajko, 2009
- Zeszyt nr 16:** Joanna Aleksandra Janas, *Funkcjonowanie swobody przepływu kapitału i jej miejsce na rynku wewnętrznym Unii Europejskiej*, 2009
- Zeszyt nr 17:** *Polacy XXI wieku. Praca Polaków w kulturze współczesnego kapitalizmu*, (red.) Marta Zimniak-Hańajko, 2011
- Zeszyt nr 18:** *Patologie życia społecznego*, (red.) Jadwiga Koralewicz, 2011
- Zeszyt nr 19:** *Surowce energetyczne w polityce wielkich mocarstw*, (red.) Dominik Smyrgała, 2011
- Zeszyt nr 20:** „Wartością sołectwa są ludzie” – raporty ze studenckich badań terenowych w gminach śląskich, (red.) Katarzyna Iwińska, Anna Radiukiewicz, 2012
- Zeszyt nr 21:** *Mediatyzacja – analiza zjawiska i wybranych studiów przypadków*, (red. naukowa) Małgorzata Mołęda-Zdziech, 2012
- Zeszyt nr 22:** *Wokół niepodległości Kosowa: historia i pierwsze reakcje*, (red. naukowa) Dominik Smyrgała, 2012

Seria wydawnicza **Studia i Analizy Collegium Civitas**

- tom 1:** *Cóż po antropologii? Prace Katedry Antropologii Kulturowej Collegium Civitas*, (red. naukowa) Joanna Tokarska-Bakir, 2006
- tom 2:** *5 lat Karty Praw Podstawowych UE*, (red. naukowa) Aleksander Gubrynowicz, 2006
- tom 3:** *EURO 2012. Mistrzostwa Europy w cieniu terroryzmu*, (red. naukowa) Krzysztof Liedel, 2007
- tom 4:** *Umowy zawarte przez Wspólnoty Europejskie w orzecznictwie sądowym państw członkowskich*, (red. naukowa) Aleksander Gubrynowicz, 2008
- tom 5:** Kuba Jałoszyński, Janusz Skosolas, *Media wobec współczesnego zagrożenia terroryzmem*, 2008
- tom 6:** *Rola mediów w przeciwdziałaniu terroryzmowi*, (red. naukowa) Krzysztof Liedel, Paulina Piasecka, 2009

tom 7: *Nowe technologie w zwalczaniu terroryzmu. Projekt PROTEUS*, (red. naukowa) Kuba Jałoszyński, Krzysztof Liedel, 2009

tom 8: *Kształtowanie się nowej europejskiej polityki wschodniej – ocena Partnerstwa Wschodniego*, (red. naukowa) Kerry Longhurst, 2009

tom 9: *Forging a new European Ostpolitik – An Assessment of the Eastern Partnership*, (ed.) Kerry Longhurst, 2009

tom 10: *Autorytaryzmy iberyjskie – Hiszpania Franco i Portugalia Salazara*, (red. naukowa) Bohdan Szklarski, Maciej Słęcki, 2010

tom 11: *Polska racja stanu*, (red. naukowa) Szymon Hatłas, 2010

tom 12: *Latynoameryka u progu trzeciego stulecia niepodległości: przywództwo, idee i systemy polityczne*, (red. naukowa) Piotr Łaciński, 2011

Seria wydawnicza **Studia i Analizy Historyczne Collegium Civitas**

tom 1: Eugeniusz Cezary Król, *Polska kultura 1956*, 2007

tom 2: *Rzeczpospolita wielokulturowa – dobrodziejstwo czy obciążenie?*, (red. naukowa) Jerzy Kłoczowski, 2009

Seria wydawnicza **Studia i Analizy Dyplomacji Kulturalnej i Publicznej Collegium Civitas i Instytutu Adama Mickiewicza**

tom 1: *Promocja Polski w świecie: kultura – dyplomacja – marka narodowa*, 2010

tom2: *Wymiana i konkurencja. Środowisko i formy promocji Polski w świecie*, 2011

Seria wydawnicza **Zeszyty Gospodarki Społecznej**

tom 1: *Z teorii i praktyki gospodarki społecznej*, (red. naukowa) Ewa Leś, Małgorzata Ołdak, 2006

tom 2: *Przedsiębiorstwo społeczne w rozwoju lokalnym*, (red. naukowa) Ewa Leś, Małgorzata Ołdak, 2007

tom 3: *Nowa gospodarka społeczna w rozwoju regionalnym i lokalnym*, (red. naukowa) Ewa Leś, Małgorzata Ołdak, 2008

Collegium Civitas jest także współwydawcą „Rocznika Polsko-Niemieckiego” (wspólnie z ISP PAN), pisma o charakterze społeczno-politycznym „Studia Polityczne” (od roku 2003) oraz począwszy od numeru 50., kwartalnika „Polska w Europie”.

Collegium Civitas w ramach Centrum Badań Społeczności i Polityk Lokalnych od roku 2010 jest współwydawcą zeszytów „Animacja Życia Publicznego” i rocznika naukowego „Zoon Politikon”.

W przygotowaniu:

Studia i Analizy Historyczne Collegium Civitas tom 4: **Kamil Popowicz**, *Mme de Staël*

Oyungerel Tangad, *Przemiany ustrojowe w Mongolii a kategorie tradycyjnego myślenia w kulturze*. Collegium Civitas/ Wydawnictwo „Trio”

Katarzyna Lidia Kuklińska, *Singlizm. Nowy styl życia w ponowoczesnym świecie*. Collegium Civitas/ Wydawnictwo „Trio”

Małgorzata Mołęda-Zdziech, *Czas celebrytów. Mediatyzacja życie publicznego*. Wydawnictwo „Difin”/ Collegium Civitas

Analiza informacji w działaniu, (red.) Krzysztof Liedel, Paulina Piasecka, Tomasz R. Aleksandrowicz: Wydawnictwo „Difin”/ Collegium Civitas

„To oni są wszystkim winni...”. Analiza języka wrogości w polskim dyskursie prasowym Czwartej Rzeczypospolitej, (red.) Xymena Bukowska, Barbara Markowska: Collegium Civitas/ Wydawnictwo „Trio”

Dominik Smyrgała, *Dyplomacja naftowa wybranych państw Ameryki Łacińskiej na początku XXI wieku*. Collegium Civitas/ Wydawnictwo „Trio”

Monika Michaliszyn, Andrzej Mankowicz, *Łotwa*: Collegium Civitas/ Wydawnictwo „Trio”

Barbara Stępniewska-Holzer, *Piękni i Prości. Studium z dziejów Żydów na Białorusi w XIX w.*: Collegium Civitas/ Wydawnictwo „Dialog”

Krzysztof Iwanek, Adam Burakowski, *Indie*. Collegium Civitas/ Wydawnictwo „Trio”

Andrzej Zybala, *Polityki publiczne. Państwo i społeczeństwo w działaniu*. Wydawnictwo „Difin”/ Collegium Civitas

Cywilizacja europejska, tom 3, (red. naukowa) Maciej Koźmiński: Wydawnictwo „Universitas”/ Collegium Civitas

Michał Fiszer, Jerzy Gotowała, Jerzy Gruszczyński, *Siła militarna w stosunkach międzynarodowych. Studia strategiczne dla studentów kierunku Stosunki Międzynarodowe*. Collegium Civitas/ Wydawnictwo „Trio”

Marta Kosmala-Kozłowska, *Dialog Zachód–Azja Wschodnia w dziedzinie praw człowieka*. Wydawnictwo Adam Marszałek/Collegium Civitas

Jakość naszej demokracji. Społeczno-kulturowe podstawy życia publicznego, (red.) Bogdan W. Mach: ISP PAN/Collegium Civitas

