

Wiktor Werner

*Historyczność i środki jej wyrazu. Przeszłość, terażniejszość i perspektywy przyszłości.* [w:] B. Płonka-Syroka, M. Staszczak [red.] „E-Kultura, e-nauka, e-społeczeństwo.” Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2008, s. 15-28.

Wojciech Wrzosek w swoim artykule „Czy historia ma przyszłość?”<sup>1</sup> twierdzi, że historyczność jest nierozzerwalnie związana z kulturą.

Historyczność kultury polega na tym, nasza kultura, istnieje dzięki pamięci i dzięki ciągłości pamięci – jej „naturalnym” środowiskiem jest czas historyczny, który akcentuje ciągłość i ciągłą obecność zjawisk oraz ich znaczeń (sensów). Historyczny charakter kultury ma być efektem zbiorowego wysiłku nastawionego na zapamiętywanie i utrwalanie informacji w czasie. Informacyjne continuum tworzy „pamięć kultury”, którą Wrzosek postrzega jako fundament zarówno akademickiej historii jak i wszelkich historycznych opisów świata<sup>2</sup>.

Intuicyjnie zgadzam się z Wojciechem Wrzoskiem co do głównej tezy, że odwrót od historyczności wymagałby tak głębokich przemian w kulturze, że nie byłaby to już TA kultura.

Uważam jednak, że historyczność pojmowana jako zbiór kategorii przy pomocy których interpretujemy dostępną nam rzeczywistość i siebie samych w tej rzeczywistości, podlegała już tak dynamicznym i głębokim przemianom, że także i wkrótce może ulec zmianie wiele kryteriów rozróżniania zjawisk historycznych od ahistorycznych. Tym samym zmieniają się formy historycznych i ahistorycznych opowieści o świecie.

Historyczność bowiem sama w sobie ma również charakter historyczny a zatem czasowo i kulturowo zmienny – podatna jest na aktualny stan rozwoju kultury i wraz z nią przyjmuje różne i nierzadko różniące się od siebie wzajemnie formy.

Problem historyczności kultury związano w XX wiecznej refleksji antropologicznej z zagadnieniem postrzegania zmienności w czasie jako konkluzywnej cechy rzeczywistości. W tzw. kulturach zimnych według określenia Levi-Straussa czy też kulturach archaicznych lub jak je nazywa Eliade kulturach „homo religiosus” zmienność prawdopodobnie była postrzegana, lecz ignorowana. Społeczny wysiłek skierowany był do konserwowania ponadczasowego wzorca mitycznego - od strony psychologicznej rytualnym „unieważnieniem” liniowych kumulujących się zmian mogło być święto Nowego Roku żywo obchodzone jeszcze w kulturze starożytnej Mezopotamii, które rytualnie „unieważniało” stary zużyty rok i wprowadzało nowy oparty na uniwersalnym mitycznym wzorcu<sup>3</sup> – jest kwestią nadal dyskusyjną czy mit funkcjonujący w niezapisanej tradycji ulegał modyfikacjom w okresie

<sup>1</sup> [w:] Grzegorz A. Dominiak, Janusz Ostojka-Zagórski, Wojciech Wrzosek (red.) „Gra i Konieczność. Zbiór rozpraw z historii historiografii i filozofii historii.”, Bydgoszcz 2005, s. 11-16

<sup>2</sup> W. Wrzosek, *ibidem*, s. 13

<sup>3</sup> Mircea Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. Krzysztof Kocjan, Warszawa 1998, s. 61 - 86

między recytowaniami – jeżeli tak to zmienność ta w dostrzegalny od wewnątrz sposób nie modyfikowała sposobu życia społeczeństw „zimnych”.

Jednak nie tylko z przeżywaniem upływu czasu można powiązać problem ahistoryczności kultur antycznych i archaicznych co więcej stawianie świadomości czasu w centrum refleksji nad historycznością i ahistorycznością wydaje się być znamienne dla kultury typowo historycznej.

Dla problemu ahistoryczności kultur archaicznych i antycznych równie ważny jak kwestia świadomości czasu a być może nawet ważniejszy wydaje się problem indywidualnej tożsamości jednostek.

Zjawisko minimalizowanie świadomości własnej wyjątkowości i indywidualności uniemożliwia zaistnienie w szerszej perspektywie społecznej refleksji nad wyjątkowością indywidualnej pamięci – nad niepowtarzalnymi historiami przemijających jednostek. Rytualne malowanie bądź tatuowanie ciała czy jego skaryfikacja integrują jednostkę z społecznością sprzyjając myśleniu o sobie w kategoriach greckiej *persony* a zatem maski znaczącej miejsce w strukturze klanu, rodu, plemienia. Miejsca, które syn przejmował po ojcu by przekazać swojemu potomkowi – śmierć indywidualna mogła się wydawać faktem mało ważnym wobec wieczności odnawiającej się struktury społeczeństwa. Śmierć jednostki przychodziła niespodziewanie na polowaniu, wojnie w wyniku choroby. „Homo religiosus” spodziewał się jej, lecz świadomość jej nieuchronności nie zaburzała mu poczucia ładu o ile miał potomków, którzy zajmą przynależne mu w społeczeństwie miejsce<sup>4</sup>. Dopiero bezdzietność traktowano jako śmierć znaczącą – gdyż brak potomków przecinał continuum życia, od śmierci gorsza również była hańba gdyż wyrzucała poza nawias społeczeństwa czyniąc nie-człowiekiem a wilkołakiem, zwierzęciem.

Pierwotna historyczność powstaje wraz z pismem i świadomością jednostkową - świadomością własnego początku i strachem przed indywidualnym końcem życia – autorzy eposu o Gilgameszu – znają to uczucie, które opisują u tytułowego bohatera rozpaczającego nad ciałem przyjaciela, bojącego się śmierci i pragnącego przedłużyć własną historię w nieskończoność.

Historyczność przejawia się tam gdzie władcy pragną unieśmiertelnienia własnych, indywidualnych czynów i dokonań – na starożytnym Bliskim Wschodzie (szczególnie w Egipcie) ten wczesny instynkt historyczny łączy się z mitycznym uniwersalizmem gdy rzeźbiarze nie przedstawiają indywidualnych rysów twarzy faraonów a ich osiągnięcia polityczne i militarne są opisywane jak aktualizacje ponadczasowych wydarzeń mitycznych: zwycięstwa Horusa nad Setem czy Marduka nad potworem chaosu – Tiamat. W takim ujęciu władca jest nie tyle historyczną jednostką co obecnością wiecznego boga lub bohatera na Ziemi<sup>5</sup>. Dlatego w bogatym piśmiennictwie rocznikarskim i kronikarskim starożytnego Bliskiego Wschodu często mityczna, uniwersalizująca ahistoryczność dominuje nad indywidualizującą historycznością.

<sup>4</sup> Claude Levi-Strauss, *Rodzina*, tłum. Maria Kolankiewicz, „Odra” 1987, nr. 3 s. 19-27, nr.4 s. 42-49

<sup>5</sup> Por. Erik Hornung, *Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie*, tłum. Andrzej Niwiński, Warszawa 1991, s. 119 - 124

Historyczność jednak już jest gdy podkreśla się konkluzywny charakter dokonań władców – wyryte w skałach stelle, gigantomania grobowców, pomniki chwały należy rozumieć w kategoriach tak mnemotechnicznych jak i już indywidualizujących – człowiek nawet gdy znajduje się na szczycie społecznej hierarchii nie czuje się w pełni jednostką i potrzebuje kamienia, cegły, złota i krwi a także unieśmiertelniającej mocy pisma by poczuć swoją odrębność, wyjątkowość, historyczność.

To archaiczne odczucie historyczności jako zachowanie cech indywidualnych wyraża się także w greckiej mitologii: Achilles wybiera szybką śmierć w chwale, która zapewni mu przetrwanie w pamięci nad życie długie spokojne, lecz zakończone dezindywidualizującą śmiercią. W greckiej krainie umarłych tylko herosi zachowują pamięć pozostałych czeka zapomnienie: ostateczna dezintegracja bycia.

Powstanie alfabetu i jego rozpowszechnienie się na Bliskim Wschodzie oraz w starożytnej Grecji stwarza nową sytuację dla rozwoju myśli. Ta forma pisma nie próbuje naśladować rzeczywistości tak jak czynią to piktogramy, lecz oddaje dźwięki, który mają sens tylko po ich połączeniu w słowa. Ten proces zbliża pismo do mowy a zatem do potocznej, intuicyjnej, „naturalnej” praktyki językowej na tyle by wytworzyć wrażenie, że słowo jest zdolne zawrzeć w sobie myśl.

Wcześniej pismo piktograficzne a następnie ideograficzne sprawiało wrażenie władzy nad rzeczywistością materialną. Towarzyszyła mu najpierw magiczna a następnie święta moc. Proces rysowania czy malowania ideogramów utożsamiano z tworzeniem rzeczy i zdarzeń. Ideogramy nie kłamały, lecz zaklinały rzeczywistość<sup>6</sup>. Kłamstwo jest bowiem aktywnością narracyjną związaną z mową a ideogramy miły charakter symboli gdyż nie opisywały świata, lecz go oznaczały, wyrażały znaczenia rzeczy i zdarzeń z pominięciem ich opisu<sup>7</sup>.

Pismo ideograficzne było zatem narzędziem władzy zarezerwowanym dla polityki i religii, narzędziem na tyle cennym by dostęp do niego ograniczyć do wąskich grup licencjonowanych skrybów a bardzo rzadko wykorzystywanym prywatnie co nie do końca można wytłumaczyć stopniem jego komplikacji.

Pismo alfabetyczne oddając system znaków wokalnych systemem znaków graficznych oddala nas od świata znaczeń – stwarza dystans dla narracji, przestrzeń namysłu i opisu, w której lubi zagościć myślenie krytyczne<sup>8</sup>. Stwarza wreszcie wrażenie, że możemy zapisać to co myślimy.

Odczytywanie piktogramów i ideogramów było samo w sobie procesem translacji zachodzącym między dwoma różnymi językami gdyż ideogramy nie naśladowały wypowiedzianych słów, lecz ich rzeczowe i zdarzeniowe desygnaty<sup>9</sup>.

Natomiast w przypadku pisma alfabetycznego jego użytkownik zazwyczaj nie ma wrażenia, że zapisując jakąś wypowiedź używa innego języka niż ją wypowiadając.

<sup>6</sup> por. Erik Davis, *TechGnoza. Mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*, tłum. Jerzy Kierul, Poznań 2002, s. 37 -39

<sup>7</sup> por. Andrzej P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań 1999, s. 10-25.

<sup>8</sup> Por. Marshall McLuhan, *Understanding media. The Extensions of Man*, New York; Toronto; London 1964, s. 81 - 88

<sup>9</sup> por. Karol Myśliwiec, *Święte znaki Egiptu*, Warszawa 1990, s. 57 - 100

Pismo ideograficzne stworzyło zatem pierwsze narracje, pismo alfabetyczne wykreowało narratorów, czyli ludzi, którzy opisują świat z swojej subiektywnej perspektywy będąc świadomymi istnienie jeszcze innych jego opisów. Ta świadomość subiektywności, odrębności punktów widzenia zachęca do porównań i refleksji. Pochodzący z jednego z pierwszych pokoleń greckich chłopców wykształconych na piśmie alfabetycznym reflektuje nad różnorodnością zmiennych światoglądów i doszukuje się pod nią świata niezmiennych idei. Herodot szuka w swych *Historiach* odpowiedzi na pytanie dlaczego ludzie różnie świat widzą i w tak różny sposób żyją?

Kolejny aspekt historyczności silnie związany z kulturą grecką to świadomość związku przyczynowo-skutkowego – dla myślenia historycznego istotne jest tutaj pośrednictwo czasowe między przyczyną i skutkiem. W naszej kulturze takie konceptualizowanie zmienności jest rzeczą oczywistą – stałym elementem myślenia, potocznego od co najmniej 300 lat, a zatem aberracją wydaje się być inny sposób postrzegania rzeczywistości.

W myśleniu magicznym przyczyna zachodzi równocześnie ze skutkiem a gwoli ścisłości przyczyna JEST skutkiem. Ponieważ skuteczność zabiegu magicznego jest związana z jego zakorzeniem w tej samej Mocy, którą przepełniona jest rzeczywistość modyfikowana przez zabieg – podział na rzeczywistość zabiegu magicznego i rzeczywistość modyfikowaną przez zabieg magiczny jest wtórny i nieadekwatny – rytuał magiczny zapewniający powodzenie na łowach nie odgrywa polowania, lecz jest polowaniem. Niszczona figurka wroga nie przedstawia nieprzyjaciela, lecz nim jest<sup>10</sup>.

Oczywiście powyższy opis dotyczy myślenia magicznego niejako „w stanie czystym” w swoich historycznych przejawach magia funkcjonuje w powiązaniu z myśleniem religijnym a także z historycznością.

Współwystępowanie (synchronia) przyczyny i skutku w historii cywilizacji nie była zjawiskiem marginalnym – przez wiele stuleci funkcjonowała na uprzywilejowanym miejscu w kulturze chińskiej - przykładem myślenia synchronicznego już nie o charakterze magicznym, lecz religijno-symbolicznym jest praktyka społeczna związana z I-Ching świętą księgą wróżb w oparciu, o którą obywatele Państwa Środka od ubożego chłopca po najpotężniejszego mandaryna i cesarza podejmowali wiele swoich decyzji matrymonialnych, handlowych, politycznych czy nawet militarnych<sup>11</sup>.

Także w myśleniu religijnym Bliskiego Wschodu kondycja człowieka i różne wydarzenia dziejowe miały przyczynę w ponadczasowo-teraźniejszej (mityczny międzyczas według terminologii Eliadego) równowadze w świecie. Jahwe jest już Bogiem historii jak to często podkreśla Eliade, ale sam znajduje się poza historią i jego pozaczasowe decyzje modyfikują wydarzenia historyczne w ten sposób, że skutek jest obecny w dziejach, lecz przyczyna jeszcze poza nimi<sup>12</sup>. Dopiero rozwój refleksji etycznej, która doprowadzi do podkreślenia personalnej odpowiedzialności przed Bogiem zbliży nas do

<sup>10</sup> Por. Michał Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993, s. 57 -74

<sup>11</sup> por. Marie Louise von Franz, *Wróżenie a zjawisko synchroniczności*, tłum. Jerzy Korpanty, Warszawa 1994, s. 5 – 32

<sup>12</sup> por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, tłum.. Anna Tatariewicz, Warszawa 1970, s. 190-196

diachronicznego schematu przyczynowo – skutkowego. Gdy bowiem działania Boga względem człowieka stają się reakcją na wcześniejsze działania człowieka przyczyna uhistorycznia się na równi ze skutkiem.

Ten przełom myślowy dokonuje się zarówno w kulturze judejskiej jak i w greckiej gdzie np. w tragedii Edypa dostrzegamy poszukiwanie w przeszłości przyczyn aktualnych klęsk, które spadły na Teby. Idea klątwy rodu Atrydów jest już w dużym stopniu ideą historyczną przynajmniej w sensie diachronicznego ujęcia relacji przyczynowo-skutkowej.

Kultura śródziemnomorska i europejska wcześniej zaczęły dostrzegać zmienność i przyczynowo-skutkowy charakter tej zmienności. Zmienność jednak wplątano w strukturę koła – była raczej rewolucją w pierwotnym sensie tego słowa – a więc ruchem po okręgu niż ewolucją czyli zmiennością konkluzywną. U Hezjoda świat się starzeje i psuje, lecz proces ten jest przebiega nad ludzkimi głowami (nie jest powiązany z koncepcją przyczynowości) i jest w wymiarze globalnym odwracalny. 400 lat później Arystoteles – dokładny i sumienny obserwator zmienności zjawisk cywilizacyjnych interpretuje je zgodnie z dominującymi kategoriami swojej kultury jako stany potencjalnie przynajmniej odtwarzalne i powtarzalne twierząc np. że ludzie wielokrotnie wymyślali i zapominali formy ustrojowe, rozwiązania techniczne itp.<sup>13</sup> Chociaż w jego pracach interpretacja zjawisk jako cykliczne i odtwarzalne zdaje się być „w cieniu” niemalże współczesnego ujęcia historycznego to nie zmieniało to generalnie ahistorycznego charakteru kultury antycznej, w której znajomość Arystotelesa była raczej dość znikoma – a dominujący typ myślenia był mityczny i słabo różnicujący zmienność zjawisk w czasie oraz związek przyczynowo-skutkowy. Jednak w tekstach elitarnych sformułowano już postulaty myślenia historycznego.

Wraz z rozprzestrzenieniem chrześcijaństwa, upadkiem zachodniej części Imperium Rzymskiego, kryzysem kultury miejskiej i wieloma innymi ważkimi przemianami kulturowymi jakie miały miejsce między V a VIII wiekiem naszej ery dokonała się pewna zmiana w formie przekazywania informacji, której znaczenie dla sposobu myślenia przez wiele stuleci było niezauważalne, lecz tak jak kropla draży skalę tak nieznaczące z pozoru zmiany w formie informacji zmieniają powoli sposób myślenia jej twórców i odbiorców. U schyłku antyku uległ zanikowi zwój jako forma książki a rozpowszechnił się kodeks.

Zwój preferował odczytywanie na głos zawartego na nim tekstu – wymagał od czytelnika/słuchacza pamięciowego opanowywania materiału gdyż jego struktura uniemożliwiała szybkiego przeglądania zawartości – ta sama informacja umieszczona w kodeksie (czyli takiej książce jaką znamy podzieloną na odrębne karty) staje się bardziej dostępna dla odbiorcy, który łatwiej sięga do wybranych fragmentów np. dla ich dokładniejszego porównania. Oznacza to, że ta sama informacja może być inaczej interpretowana a tym samym może mieć dla interpretatora już inne znaczenie.

Psychiczny odbiór tekstu ulega subtelnej modyfikacji – mniej liczy się spójność i wierność konwencji oraz niespieszna konsekwencja „rozwijania” opowieści, większe znaczenie uzyskuje umiejętność silnego akcentowania kwestii kluczowych, cenna staje się umiejętność zaskakiwania

<sup>13</sup> por. G. J. Whitrow, *Czas w dziejach. Poglądy na czas od prehistorii po dzień dzisiejszy*, tłum. Bolesław Orłowski, Warszawa, s. 79

odbiorcy, komplikowanie wyводу (bądź fabuły) staje się bardziej dopuszczalne – opowieści nabierają tempa.

Wreszcie forma kodeksu umożliwiająca bardziej precyzyjne rozdzielanie zawartych w nim treści lepiej umożliwiała zestawianie z sobą różnych, nierzadko konkurencyjnych obrazów świata – była to forma w pewnym sensie zachęcająca do sporządzania słowników, encyklopedii, zbiorów cytatów i przykładów wyizolowanych od siebie paginacją, strukturą rozdziałów i akapitów umożliwiających korzystanie z pewnych części dzieła bez konieczności przeglądania całości. Forma ta umożliwia łatwiejszą niż w przypadku zwoju syntezę różnorodnej informacji bez konieczności umieszczania jej w jednym spójnym systemie pojęciowym. Efektem tej rewolucji medialnej może być niechlujstwo, ale także wzrost tendencji synkretycznych, łączenie z sobą różnych rodzajów wiedzy i wizji świata bez konieczności jednoznacznego orzekania o ich wzajemnej relacji.

Synkretyczny charakter średniowiecznego katolicyzmu umożliwiał stworzenie złożonej struktury wiedzy, w której centrum znajdowała się scholastyczna teologia mianująca się „mathesis uniwersalis” nauką dedukcyjną o uniwersalistycznych i ponadhistorycznych ambicjach. Jako jej „zewnętrzne” komentarze królowała natomiast „Biblia pauperum” od homiletycznej interpretacji Pisma Św. do żywotów świętych i exemplów, w których akcentowano wiele aspektów historycznych takich jak indywidualna odpowiedzialność za dobre i złe uczynki zapamiętane i ocenione na Sądzie ostatecznym, lecz również ahistorycznych: oczyszczająca a więc „unieważniająca” moc sakramentu skruchy, uobecniający charakter eucharystii. Równocześnie w sferze religijności ludowej niezmiennie dominowało ahistoryczne przeżywanie cyklicznych Świąt i powtarzalnych rytuałów, mityczny „międzyczas” Świętych mających moc ingerowania w teraźniejszość<sup>14</sup>. Autonomicznymi elementami tej struktury wiedzy były zaczerpnięte z starożytności: medycyna, astronomia i prawo, w których do pewnego stopnia obecna była kosmologia Arystotelesa zawierająca w sobie tak elementy linearne jak i cykliczne<sup>15</sup>.

Jednak w generalnym charakterze kultury zmienność powoli nabiera charakteru niepowtarzalnego – świat został tylko raz stworzony a po jego likwidacji na sądzie ostatecznym nie będzie już drugiego takiego świata – to znaczy świata, którego atrybutem byłaby zmienność. Zmienność i czas są tu powiązane z światem doczesnym, sens zmienności jest jednak ponadczasowy gdyż trwanie w czasie przybliża Sąd Ostateczny a charakter zmian (rozwój moralny jednostki i postępy chrześcijaństwa) wpływają na ostateczny los ludzkości. Zmienność uzyskuje tu charakter konkluzyjny gdyż rozwój moralny jednostki jest nagradzany zbawieniem a jej odejście od boskich przykazań – potępieniem. Idea zmienności staje się postępowaniem, rozwojem – gdyż wprowadzone zmiany są nieodwracalne gdyż tak dobre jak i złe uczynki zostaną zapamiętane i wyznaczą kondycję człowieka na Sądzie Ostatecznym<sup>16</sup>.

Ponieważ jednak miarą wyznaczającą ostateczność zmienności pozostaje zatem rzeczywistość transcendentalna – niezmienna i pozaczasowa. Mamy zatem sytuację, w której kryterium czasowej

<sup>14</sup> por. M. Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. Piotr Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 169 - 176

<sup>15</sup> por. Edward Grant, *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej*, tłum. Tadeusz Szafranski, Warszawa 2003, s. 78 -98

<sup>16</sup> por. Joseph Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. Marek Węclawski, Warszawa 200, s. 187 - 191

zmienności ulokowane jest poza czasem – umożliwia to sformułowanie propozycji zamiany historyczności w teleologię jaka dokonuje się w myśli Kalwina i jego licznych kontynuatorów. Zdaniem szwajcarskiego reformatora i teologów prezbiteriańskich to nie zbawienie jest skutkiem dobrego życia jednostki, lecz dobre życie człowieka jest skutkiem jego zbawienia. Zbawienie dokonuje się bowiem w Bogu, nie można więc powiedzieć, że jest późniejsze od ludzkich działań gdyż dla wszechwiedzącego, wszechmocnego i wszechobecnego Boga nie może być przeszłości ani przyszłości - istnieje tylko wieczna terażniejszość, w której ON JEST<sup>17</sup>. Chociaż teologia katolicka i część wyznań protestanckich odrzuciło koncepcję Kalwina to jednak wpłynęła ona na powstrzymanie procesu uhistoryczniania chrześcijańskiej myśli religijnej. Reformacja w duchu kalwińskim i wcześniejsze odrzucenie millenaryzmu spowodowały, że do początku XX wieku teolodzy generalnie nie będą się zbyt interesować ideą postępu – lecz zainteresują się ją filozofowie i naukowcy.

Granice historyczności w starożytności stanowił mit, który wąską perspektywę terażniejszości pogłębiał o wymiar uniwersalny – był zatem przeskokiem od subhistoryczności chwili do ponadhistorycznej wieczności. W kulturze europejskiej od późnego antyku do XVI wieku granice między historycznym a niehistorycznym wyznaczały przede wszystkim: uniwersalizm religijny oraz estetyka związana z sztukami pięknymi. W czasach nowożytnych historyczność zaczęła graniczyć z nowym uniwersalizm a mianowicie krytyczną filozofią i nauką.

Religia chrześcijańska w znacznie większym stopniu niż religie politeistyczne ma historyczny charakter – jednak nie wyrzeka się oczywiście perspektywy uniwersalistycznej ignorującej kryterium czasu, zmienności i przyczynowości.

Ferment XVI wieku wprowadza historyczność do religii zarówno w aspekcie merytorycznym przez przesunięcie punktu ciężkości w teologii z metafizyki na filologiczną krytykę biblijną oraz w aspekcie metodologicznym przez zakwestionowanie autorytetu tradycji, które otworzyło drogę do jej historycznej krytyki.

Przełom nowożytny jaki dokonuje się w sztuce wprowadza do dominującej w kulturze siatki eksplanacyjnej wiele elementów ahistorycznych. Wzrost wrażliwości estetycznej umożliwia pojawienie się kryterium piękna pojmowanego ponadczasowo. Sztuki plastyczne oczywiście eksploatują tematy historyczne równie często jak biblijne i mitologiczne, lecz nie czynią tego w sposób historyczny starając się ukazać ponadczasowe piękno postaci, zachowań i emocji. Portrety i martwe natury a później także pejzaże są takim połączeniem dwóch ahistoryzmów: chwilowości i wieczności. Ukazują stan ulotny tak chwilowy, że informacyjnie niemalże bez znaczenia a z drugiej strony wydobywają z niego piękno nieredukowalne do jakiegokolwiek procesu historycznego<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> por. Benjamin B. Warfield, Calvinism. The Meaning And Uses Of The Term [w:] The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, New York 1908, s. 359-364.

<sup>18</sup> Por. Hans Georg Gadamer, Aktualność piękna, tłum. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 1993, s. 34 - 41

Również literatura korzystając z motywów historycznych czyni to w sposób ahistoryczny lekceważąc to, co partykularne na rzecz wzorcowego. Dramaty Szekspira są tu narzucającym się przykładem. Także w poezji triumfuje ahistoryczność – podobnie jak w malarstwie ukazując ulotny stan uczuć, którego historyczna wartość jest znikoma – ukazuje się wieczność wykraczającą poza historię.

Nawet sama historiografia stając się filozofią moralną, polityką i sztuką wojenną wykładaną na historycznych przykładach – opiera się na idei uniwersalności ludzkich doświadczeń – dlatego politycy i wojskowi za przykładem Machiavelliego studiują dzieła Liwiusza, Polibiusza i Tacyta a moralisci sięgają do Diogenesa, Plutarcha i Swetoniusza – zasłona dziejów zostaje uchylona a upływ czasu wydaje się być iluzją skoro z łatwością daje się przezwyciężyć problem adaptowalności doświadczeń historycznych na współczesne realia<sup>19</sup>.

Jednocześnie pisarstwo historyczne wraz z rozwojem piśmiennictwa drukowanego wkracza na drogę, która wiedzie od prywatnych zapisków do zobiektywizowanego dyskursu, od wąskiej perspektywy obserwatora wydarzeń historycznych do przedstawiciela instytucji.

Instytucjonalizacja ludzkiej refleksji, jej swoista materializacja byłaby trudna bez rozwoju nowego medium – książki drukowanej. Proces dystrybucji tekstów nie staje się (wbrew pozorom) prostszy. Przeciwnie, komplikuje się, lecz również jest coraz bardziej wydajny! Ten wzrost wydajności i jednocześnie profesjonalizacja powoduje, że tekst jest bardziej dostępny (tańszy!), a za to mechanizmy jego powstania bardziej odległe. Tworzący się w ten sposób dystans pomiędzy tekstem a jego czytelnikiem umożliwia rozwój myśli krytycznej: filozoficznej, przyrodoznawczej, filologicznej i historycznej.

Rozwój filozofii krytycznej w wielu XVII i XVIII uruchamia jednakże proces demistyfikacji kultury - proces w swoim charakterze historyczny gdyż zakładający zmienność i dążący do zmienności. Tendencja do reinterpretacji czy nawet odrzucenia zastanej wiedzy i zastąpienia ją wiedzą lepszą gdyż bardziej rozumną stanowi w kulturze historyczna przeciwwaga dla pragnienia wiedzy pewnej i uniwersalnej. W fizyce Newtona czas staje się iluzją a świat uzyskuje ponadhistoryczną stabilizację. Natura „rzeczy” jest niezmienna gdyż jej prawa są niezienne i niezmiennie kształtują świat<sup>20</sup>.

Bez względu jak bardzo filozofowie tacy jak John Locke czy myśliciele społeczni tacy jak Adam Smith byliby zapatrzeni w dzieło Newtona to ich własny krytycyzm względem zastanej wiedzy o człowieku utrudniał im refleksją uniwersalistyczną. Kartezjusz wzorem scholastyki usiłował znaleźć odpowiedź na pytanie kim jest człowiek w jego nieziennej konstrukcji. Od czasów Hobbesa refleksja nad naturą człowieka coraz częściej łączy się z refleksją nad historią społeczeństwa, państwa, religii, prawa i języka jako zjawisk, które nie tylko są przez ludzi wytwarzane, ale również tworzą Człowieka.

Niewątpliwie wiedza o fizycznej konstrukcji człowieka pozostaje ważnym wyposażeniem refleksji o jego naturze, jednak coraz częściej dostrzega się fundamentalną rolę społeczeństwa. Hobbes

<sup>19</sup> Por. Alois Riklin, Niccolo Machiavelliego nauka o rządzeniu, tłum. Henryk Olszewski, Poznań 2000, s. 86 - 106

<sup>20</sup> Por. Peter Coveney, Roger Highfield, Strzałka czasu, tłum. Piotr Amsterdamski, Poznań 1997, s. 49 - 53



dopuszcza istnienie człowieka „przed” istnieniem zorganizowanego społeczeństwa, lecz zaznaczał także, że jego egzystencja była „krótka”, „zwierzęca” i „pełna strachu” a zatem jeszcze nie w pełni „ludzka”<sup>21</sup>.

Historyczność ludzkiej natury jest zaznaczona przez Locke w jego odrzuceniu istnienia „idei wrodzonych”, które miałyby w sposób przyrodzony kształtować instytucje społeczne i zasady etyczne<sup>22</sup>. Locke uważał, że człowiek kształtowany jest przez pamięć własnych doświadczeń, przez własną przeszłość – przez osobistą historię, która jest zawsze elementem historii społeczeństwa<sup>23</sup>.

Odrzucenie uniwersalizmów w refleksji nad naturą człowieka nie zawsze prowadziło jednak do postrzegania go jako istoty historycznej – krytyka metafizyki w przypadku Hume’a wprowadza do refleksji nad istotą ludzką problem chwilowości jako wymiaru istnienia nie ponad-, lecz raczej pod-historycznego – na taki charakter filozoficznej refleksji Hume’a wpływa specyfika jego antropologii. Szkocki myśliciel postrzega człowieka jako istotę, której świadomość rzeczywistości i świadomość siebie nie opiera się jak u Locke’a na pamięci, lecz na aktualnej percepcji rzeczywistości<sup>24</sup>. Przeciwnicy Hume’a zarzucali mu wielokrotnie, że sprowadza każdego człowieka do poziomu wariata z zanikami pamięci i choć te zarzuty opierały się często na dość powierzchownej interpretacji pism autora „Traktatu o naturze ludzkiej” to jednak nie sposób przeoczyć faktu, że pamięć w koncepcji Hume’a faktycznie nie jest „szufladą”, w której spoczywają opisy zdarzeń co aktywnym interpretatorem terażniejszości nastawionym na realizację aktualnych potrzeb. Ten wątek refleksji Hume’a podejmuje później James a za nim twórcy naukowej psychologii ignorujący historyczny aspekt ludzkiego bytowania. Sam Hume – krytyk fundamentalnych kategorii historycznych takich jak pamięć odtwórcza czy związek przyczynowo-skutkowy był wszelako także historykiem i to historykiem znanym i twórcą klasycznej już Historii Anglii – jego pogląd na wiedzę historyczną był typowo pragmatyczny: nie jest to pewna, lecz wiedza społecznie, etycznie i estetycznie użyteczna a zatem potrzebna<sup>25</sup>.

Rola Hume’a i całej krytycznej filozofii oświecenia nie sprowadza się wszelako do tego co pisano, lecz również jak odnoszono się do wiedzy zastanej – obrazoburczy charakter nawoływania Hume’a do palenia ksiąg, które nie zawierają ani użytecznych faktów ani pewnych i logicznie spójnych analiz – oddziaływał na wyobraźnię ludzi wykształconych i choć byli oni grupą bardzo nieliczną to potrafili wprowadzić historyczną w swej istocie „modę na reformowanie i zmienianie rzeczywistości”. Ich zapal spowodował zamianę dominującej metafory „złotego wieku” na metaforę „rozwoju” oraz reinterpretację metafory „rewolucji” rozumianej jako powtarzalny ruch kołowy na linearne przyspieszenie rozwoju.

<sup>21</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury: Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, London, 1839-45, s. 72-73

<sup>22</sup> Por. Bertrand Russell, *The History of Western Philosophy And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, New York 1945, s. 604 - 609

<sup>23</sup> John Locke, *Essay concerning Human Understanding*, [w:] Works of John Locke in Nine Volumes, Vol, I, s. 13 - 54

<sup>24</sup> Jeffrey K. McDonough, Hume’s Account Of Memory, “British Journal for the History of Philosophy”, 2002, 10(1), s. 83

<sup>25</sup> Kelly G. Wilson, William T. O’Donohue, Steven C. Hayes, *Hume’s psychology, contemporary learning theory, and the problem of knowledge amplification*, “New Ideas in Psychology”, 2001, nr.19, s. 1-25

Historyzacja świata w wieku „żelaza i pary” splata się z osiągnięciami „stulecia rozumu” – dynamizacja nauk o przyrodzie miała miejsce wiele dziesięcioleci przed pracami Darwina – jednak to jego koncepcja ewolucji zaczęła aspirować do nowej i historycznej „mathesis universalis” co stało się w dużej mierze za sprawą nałożenia się na siebie dwóch metafor, które mniej więcej w tym samym czasie pojawiły się w różnych dziedzinach wiedzy.

Metafora rozwoju ludzkości – jej cywilizacyjnego doskonalenia się przy pomocy zmiany a nawet odrzucenia sytuacji zastanej oraz metafora ewolucji czyli doskonalenia się natury. Co ciekawe harmonistyczna koncepcja ewolucji Lamarcka ustępuje miejsca koncepcji Darwina, która akcentuje negatywny aspekt rozwoju - rozwój to wymieranie gorzej dostosowanych i przetrwanie lepszych. Teoria Darwina staje się metaforą Darwina<sup>26</sup> poprzez popularyzację na fundamencie uprzedniego przyzwolenia społecznego na krytykę stanów zastanych i niewiary w polepszanie się rzeczywistości bez zagłady tego co gorsze.

Oczywiście abstrahuje w tym, miejscu od fachowej dyskusji zwolenników obu modeli ewolucji i koncentruje się na ich obecności w całokształcie wiedzy kulturowej.

XIX wieczny romantyzm zwraca się przeciwko uniwersalizmowi „rozumu” korzystając z metod ukutych przez oświeceniową krytyczną filozofię – neguje, demitologizuje zastaną wiedzę. Hume – co warto zaznaczyć „budzi z metafizycznej drzemki” nie tylko Kanta, ale i antyracjonalistów niemieckich – protoplastów romantyków<sup>27</sup>. Romantycy odkrywając pojęcie *narodu* deklarują odrzucenie uniwersalizmu oświecenia na rzecz historyzmu – romantyczny naród jest jednak kategorią wykraczającą poza ramy historycznej interpretacji – jest wieczny, wszechogarniający i niepodzielny – kamieniem węgielnym rozwoju nauk historycznych staje się kategoria ponadhistoryczna. Romantyzm i romantyczny nacjonalizm są pierwszymi w historii kultury europejskiej ideami korzystającymi z „dobrodziejstwa” środków masowego rozpowszechniania informacji. Oświecenie było jeszcze „republiką listów”, idee romantyczne rozpowszechniane są w masowych jak na owe czasy nakładach „Cierpień młodego Wertera” i powieści grozy Poe’go, rozprzestrzeniają się wreszcie korzystając z prędkości telegrafu i kolei oraz energii oświetlenia gazowego.

Nowożytna państwa europejskie co najmniej od połowy tamtego stulecia angażowały się w budowanie systemów powszechnej edukacji. Piśmienność wada u poddanych staje się zaletą u obywateli. Jednocześnie słowo drukowane staje się coraz bardziej powszechne tak ze względu na cenę (tanie książeczki i czasopisma) jak i treść. Rodzi się „kultura masowa” czy raczej ma miejsce unifikacja różnych rodzajów potoczności, które zyskują masowy środek wyrazu i ekspresji. W tej eksplozji potoczności, której tak bardzo obawiał się Jose Ortega y Gasset<sup>28</sup> krytycyzm ustępuje miejsca naiwności, indywidualizm – stadnemu konformizmowi a świadoma refleksja nad czasem: „zabijaniu czasu”.

<sup>26</sup> Robert M. Young, *Darwin's Metaphor: Nature's Place in Victorian Culture*, Cambridge 1985, s. 2 -21

<sup>27</sup> por. Isaiah Berlin, *Pod prąd*, tłum. Tomasz Biedroń, Poznań 2002, s. 255 - 285

<sup>28</sup> por. Jose Ortega Y Gasset, *Bunt mas*, tłum. Piotr Niklewicz, Warszawa 1995, s. 67 - 88

Historyczność jako sposób myślenia wykształcony w świecie tekstów dostosowuje się do wrogiemu mu z początku świata radia, kina i telewizji

Wiek XIX uważany za wiek Historii, jednak w drugiej jego połowie wraz z powstaniem kultury masowej do świadomości historycznej wkradają się pojęcia ahistoryczne. Wymowne jest tutaj zestawienie XVIII wiecznego pojęcia społeczeństwa, kategorii historycznej i konkretnej z pojęciem narodu: ponadhistorycznym, mitycznym i mistycznym pozwalającym na łączenie w opisach świata zjawisk odległych i różnych np. klęskę legionów rzymskich w lesie teutoborskim z procesem zjednoczenia Niemiec w II połowie XIX wieku.

Mistyczne staje się również pojęcie rasy, które połączone z ideą narodu daje początek destrukcyjnemu w swym mistycyzmie stylowi myślenia – nazizmowi<sup>29</sup>.

Mistycyzacja dotyka także pojęcia powstałe w wyniku refleksji krytyczno-historycznej jak w przypadku pojęć tworzących historiozofię materializmu historycznego, który z systemu jakim był w wieku XIX staje się w kolejnym stuleciu totalitarną eschatologią.

Mistycyzm oznacza osłabienie historycznego aspektu kultury na rzecz mistycznego sprzężenia zwrotnego jakie powstaje pomiędzy kategoriami subhistorycznymi (emocjonalnymi i sensualnymi) a ponadhistorycznym estetyzmem mitu.

Efektom tego sprzężenia zwrotnego jest euforia jaka towarzyszyła wybuchowi wojny w 1914 roku i jej nawrót po dojściu do władzy nazistów<sup>30</sup>. Pierwsza połowa XX wieku upływa w cieniu zapowiadanego przez filozofów z Bergsonem<sup>31</sup> na czele i psychologów takich jak Gustaw Le Bon<sup>32</sup>, triumfu irracjonalizmu i ahistoryczności opartej na estetyzmie, sensualizmie i emocjonalnym resentymencie. Te kategorie pomimo poddania ich wtórnej racjonalizacji czy też racjonalnym i quasi-racjonalnym uzasadnieniom ukazują się w swej pełni w zjawiskach tłumnych i wizualnych.

Ahistoryzm XX wieku przejawia się zdarzeniowo w eksplozjach wojennych i powstaniu państw totalitarnych zaś swój medialny wyraz znajduje w kulturze masowej.

Środki masowego przekazu powstałe w początku XX wieku stają się narzędziem powstania i rozwoju systemów totalitarnych – budują zunifikowane świadomości mieszkańców – niewolników państw totalitarnych, umożliwiają zawłaszczanie społecznej pamięci przez urzędy propagandy. Rzeczą godną uwagi jest audiowizualna, medialna forma ubiegłowiecznych totalitaryzmów. Masowe wiece, marsze z pochodniami, festyny, transmitowane w radio przemówienia i filmy, filmy, filmy<sup>33</sup>.

Oddziaływanie dźwiękami i obrazami na wyobraźnię będące psycho- i socjotechniczną metodą zawłaszczenia pamięci. Piętą achillesową totalitaryzmów było słowo drukowane, którym przekazuje się

<sup>29</sup> por. Wiktor Werner, *Od „małpiego procesu” do mechanizmów władzy. Metafora „mniejszości” jako narzędzie ideologizacji świata.* [w:] Dorota Mroczkowska, Marek Troszyński, *Raport mniejszości. Głosy spoza dyskursu dominującego*, Poznań 2004, s. 127-137

<sup>30</sup> por. Modris Eksteins, *Święto wiosny. Wielka wojna i narodziny nowego wieku*, Warszawa 1996, tłum. Krystyna Rabińska, s. 97 – 112, 235 – 243, 351 - 368

<sup>31</sup> por. B. Russell, *ibidem* s. 791 - 810

<sup>32</sup> por. Gustaw Le Bon, *Psychologia tłumu*, tłum. Bolesław Kaprocki, Warszawa 1986, s. 41 - 48

<sup>33</sup> Richard Grunberger, *Historia społeczna Trzeciej Rzeszy*, tłum. Witold Kalinowski, Warszawa 1994, s. 92 – 113, 433 - 502

pojęcia i idee. Zarówno faszyzm i nazizm jak i pozornie oparty na założeniach teoretycznych komunizm charakteryzowały się znaczącą niechęcią w rozważaniu własnej koncepcji od strony budujących je pojęć i idei. Z drugiej strony skuteczną bronią wymierzoną zwłaszcza przeciwko komunizmowi był przenośny powielacz umożliwiający powstanie „literatury drugiego obiegu” w Polsce i samizdat w ZSRR. Walka jaka toczyła się między aparatami propagandy i terroru a grupkami dysydentów była walką człowieka historycznego – pamiętającego przeszłość i pragnącego przyszłości z człowiekiem roku 1984 żyjącym jedynie aktualną i oficjalną wersją rzeczywistości.

Historyczność jest kategorią konceptualizowania świata i jego opisywania czyli czynności wymagających pewnego dystansu. Ahistoryczność natomiast żywi się uczestnictwem, które uniemożliwia krytyczny dystans względem rzeczywistości. Historyczności służy zatem pismo alfabetyczne, książka drukowana, teatr i opera. Ahistoryczność korzysta z form praktyki społecznej wymuszającej uczestnictwo oraz z psychiczną integrację. Konsolidacja tłumów następuje na manifestacjach, zawodach sportowych i wreszcie na wojnie. Wiek XX obfitował w wszystkie te trzy formy przejawów ahistorycznej partycypacji – ich medialnym odpowiednikiem są kino i telewizja oraz w nieco mniejszym stopniu radio.

Obecnie wielką zagadką jest relacja cyfrowych technologii rozprzestrzeniania informacji do interesującego nas problemu historyczności i ahistoryczności?

Zagadnienie to rozpatrzmy w odniesieniu internetu czyli sieci powiązanych z sobą dokumentów HTML.

Internet do pewnego stopnia jest jedynie narzędziem przekazu informacji, która powstaje niezależnie od jego istnienia, czyli takiej która powstałaby w podobnej formie gdyby internet nie istniał oraz byłaby także w ten czy w inny sposób rozpowszechniona – jako taki nie modyfikuje w zasadniczy sposób sposobu myślenia obecnego w kulturze. Jednak internet to także zjawisko cywilizacyjne stwarzające nie tylko formy przekazu informacji, ale modyfikujące i selekcjonujące pojęciową treść informacji.

Struktura informacji zawarta na stronie www jest odmienna od struktury informacji umieszczonej na kartach książki drukowanej, tak samo jak ta różniła się od książki w postaci zwoju. Przede wszystkim odbiorca informacji sam ustala kolejność jej odczytywania (pod tym względem najbardziej ograniczał czytelnika zwój). Łatwość kopiowania i modyfikowania informacji zaciera różnicę między twórcą i odbiorcą informacji, utrudniony jest także podział na informacje oryginalną i wtórną<sup>34</sup>.

Ponadto tak jak książka istnieje (a przynajmniej może istnieć) niejako niezależnie od innych książek tak strona www zazwyczaj funkcjonuje w połączeniu z innymi. Odbiór informacji w sieci oznacza zatem ciągłą wędrówkę pomiędzy różnymi stronami a zatem ciągłą zmianę tak tematów jak i punktów widzenia. Zwój zatem stwarzał informacje linearną – spójną i konsekwentną, kodeks umożliwiał powstanie informacji synkretycznej i globalizującej a zatem multilinearnej, sieć z kolei stwarza informację fraktalną preferującą synchronię wzajemnie się dopełniających i konfrontujących opowieści.

<sup>34</sup> por. Lawrence Lessig, *Wolna kultura*, tłum. Przemek Białokozowicz et al., Warszawa 2005, s. 27 -46

Kolejnym problemem jest ciągła zmienność informacji zawartej w sieci, oraz jej ciągły przyrost w postępie geometrycznym który jest implozją czyli przyrostem niejako „w głąb” w kierunku coraz to większej złożoności<sup>35</sup>. W konsekwencji znacząco komplikuje się tradycyjna konceptualizacja historyczna w kategoriach „etapów”, „faz rozwojowych”, „głównych nurtów”, „tendencji dominujących i pobocznych” a wreszcie „genezy”, „rewolucji” i „ewolucji”. Kategorie te wymagają dostosowania do sposobów indeksowania, analizowania i archiwizowania informacji sieciowej, w których największym problemem nie jest zresztą dostępność informacji (bo ta ponoć nie znika w internecie), lecz jej selekcja – wyłowienia z tetrabajtów szumu informację, która będzie miała znaczenie<sup>36</sup>.

Jakie może to wszystko mieć znaczenie dla historyczności i także dla historiografii? O ile możemy zaryzykować twierdzenie, że na zwojach umieszczano historie pisane z perspektywy ściśle etnocentrycznej, w formie kodeksu pojawiły się już historiografie, w których niewątpliwie etnocentryzm jest nieco zmodyfikowany perspektywą globalną (choćby w ujęciach encyklopedycznych i słownikowych) to z pandemonium sieci może wyłonić się historia globalna przy czym nie należy się spodziewać jej zaistnienia w tradycyjnych (książkowych) formach narracyjnych. Historyczność pojmowana jako zbiór kategorii myślowych zawiera w sobie tak elementy diachroniczne jak i multilinearną synchronię – sieć stwarza jednak nowe warunki dla konceptualizowania związków przyczynowo-skutkowych i nowe formy przeżywania upływu czasu, który zostaje chyba po raz pierwszy w historii człowieka oddzielony od kwestii pokonywania odległości czy wręcz znajdowania się w jakiejś określonej przestrzeni. Zdarzenia, które mają miejsce w sieci nie dzieją się w żadnym określonym miejscu, nawet jeżeli zakładamy sobie konto na serwerze „google.com”, który ma jakąś określoną lokalizację przestrzenną, to jednak lokalizacja nie determinuje specyfiki zdarzeń sieciowych i może zostać bez wpływu na ich przebieg zmieniona. Jednak skutki zdarzeń sieciowych mają miejsce w „realnej” przestrzeni materialnej tam na przykład wydajemy zarobione „w sieci” pieniądze, tam dostarczają nam zamówione w sklepach internetowych towary – choć z drugiej strony coraz więcej produktów i usług zlokalizowanych jest wyłącznie w sieci. Trudno także stwierdzić ilu zdarzeniom sieciowym nie można już przypisać „real-owych” odpowiedników? Czy hackerski atak na estoński system bankowości elektronicznej był wtargnięciem rosyjskich służb specjalnych na „terytorium” tego nadbałtyckiego kraju? W sieci mają zatem miejsce włamania, wojny, tworzą się społeczności nie mające swoich odpowiedników w świecie „poza”.

Oczywiście wciąż nam daleko do świata opisywanego w futurystycznych powieściach Williama Gibsona w których ludzkość dzieli się na „jeźdźców” czyli tych którzy są w stanie przenieść w cyberprzestrzeń (pojęcie po raz pierwszy użyte w tej książce) swoją psychikę i żyć tam nawet po utracie swojego ciała oraz „mięso” czyli tych, którzy muszą zadowalać się „wyłącznie” cielesną egzystencją<sup>37</sup>. Jednak w świecie, w którym istnieje internet a sieciowe zdarzenia mają poważne społeczne i prawne

<sup>35</sup> M. McLuhan, *The Electronic Age – The Age of Implosion*, [w:] idem, *Essays*, Amsterdam 1996, s. 16 - 38

<sup>36</sup> por. Charles Jonscher, *Życie okablowane*, tłum. Lech Niedzielski, Warszawa 2001, s. 219 - 222

<sup>37</sup> por. W. Gibson, *Neuromancer*, tłum. Piotr W. Cholewa, Poznań 1996

Wiktor Werner *Historyczność i środki jej wyrazu. Przeszłość, teraźniejszość i perspektywy przyszłości.* [w:] B. Płonka-Syroka, M. Staszczak [red.] „E-Kultura, e-nauka, e-społeczeństwo.” Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2008, s. 15-28.

konsekwencje postrzeganie historii staje się także postrzeganiem ciągle zmiennej, ciągle implodującej i transformującej się informacji cyfrowej.