

numer 4 (1/2011)

perspektywy **kultury**

Dostojeństwo uniwersytetu?

Pismo Instytutu Kulturoznawstwa
Akademii Ignatianum w Krakowie

Wydawca: Akademia Ignatianum w Krakowie

Zespół: Tomasz Gąsowski, Dorota Heck (UWr), Tomasz Homa SJ
Krzysztof Koehler, Ewa Kosowska (UŚ), Kazimierz Kuczman
Danuta Quirini-Popławska, Henryk Pietras SJ, Jan Prokop, Stanisław Stabryła
Stanisław Sroka, Paweł Taranczewski, Krzysztof Wałczyk SJ

Redaktor Naczelny: Andrzej Waśko

Sekretarz Redakcji: Monika Stankiewicz-Kopeć

Projekt graficzny: Joanna Panasiewicz

Opracowanie techniczne: Jacek Zaryczny

Pismo recenzowane

Recenzent: dr hab. Maciej Urbanowski, prof. UJ

Publikacja dofinansowana ze środków
przeznaczonych na działalność statutową
Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum
w 2011 roku

ISSN 2081-1446

Adres redakcji: ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków
e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl
www.perspektywykultury.pl

Druk: Drukarnia Wydawnictwa WAM, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków
Nakład 300 egz.

Redakcja zastrzega sobie prawo skracania tekstów i zmiany tytułów. Materiałów nie zamówionych nie zwraca.

spis treści numer 4

Od redakcji

5

Forum. Dostojeństwo uniwersytetu?

Tomasz Gąsowski, Bohdan Szlachta

Lucjan Pielą, Aldona Ciborowska

7

Kazimierz Korab – *Szkoła i uniwersytet we władaniu technokratyzmu*

25

Studenci sprzed lat

Monika Stankiewicz-Kopeć – *W kręgu kultury literackiej*

dziewiętnastowiecznego Lwowa: „filomaci lwowscy”

oraz ich zapomniane archiwum

41

Jerzy Gizella – *Niepokorni, kontrowersyjni, różnorodni.*

O kulturze studenckiej lat 1956-1981

57

Artykuły i rozprawy

Stanisław Stabryła – *Rzymska kultura literacka*

w świetle Listów I 3 i II 2 Horacego

71

Dorota Heck – *Ateny, Oksford i Jerozolima.*

Dyskusje teoretycznoliterackie na przełomie XX i XXI w. a perspektywy

hermeneutyki literaturoznawczej

85

Spotkania

Zdzisław Krasnodębski – *Rozumienie zachowań społecznych*

95

Czas teraźniejszy

Damian Tomik – *DINKS – rodzina skonsumowana*
107

Sylwetki

Edyta Gracz-Chmura – *Wincenty Lutosławski (1863-1954). Na ścieżkach humanistycznych poszukiwań*
119

Recenzje

Andrzej Gielarowski – *W poszukiwaniu mądrości i sacrum*
143

Justyna Chłap-Nowakowa – *Mosty z papieru. O (nie)zbędności słowa drukowanego*
153

Tomasz Tisończyk – *Od Tarnowskiego do Kotta*
161

Klaudia Ozdrowiały-Grzegorzczak – *Pansemiotyczna perseweracja? Rosja i znaki Jurija Łotmana*
167

Agnieszka Kowalczyk – *Pomiędzy klasycyzacją i romantycznością, czyli o nieznanym obliczu literatury przedlistopadowej*
173

Paweł Taranczewski, *Nietoperz w świątyni. Biografia Jerzego Nowosielskiego*
179

Jacek Popiel – *Globalizacja w kulturze. Upowszechnienie czy uproszczenie?*
185

Sprawozdania

Renata Szczepaniak – *„Konwergencja mediów – media convergence – Medienkonvergenz”
Kraków, 17-18 marca 2011*
187

Pół żartem, pół serio

Paweł Taranczewski – *Kryzys sztuki*
195

Noty o autorach

199

Od redakcji

Polski filozof, Kazimierz Twardowski w słynnym wykładzie *O dostojęństwie uniwersytetu*, wygłoszonym w roku 1932 we Lwowie, zdefiniował swoistą misję instytucji akademickich jako niezależne poszukiwanie prawdy naukowej w badaniach, powiązane z przekazywaniem młodemu pokoleniu umiejętności dochodzenia do prawdy. Dziś coraz częściej powracamy do tej koncepcji uniwersytetu, pytając, w jaki sposób mamy bronić jego „dostojęństwa” wobec ekspansji modelu uczelni jako swoistego zakładu usługowego oferującego dydaktykę oderwaną od badań, samofinansującego się i zarządzanego przez menedżerów?

W dyskusjach o tym, jak pogodzić interes nauki z wymaganiami rynku pracy, i jaką rolę powinno w tym procesie odgrywać państwo, pojawiają się też kontrowersje natury zasadniczej, na przykład dotyczące stosunku między naukami ścisłymi i humanistycznymi. Czy można jeszcze mówić o jedności nauki, czy aktualny jest raczej antypozytywistyczny pogląd o istnieniu dwóch odrębnych dziedzin wiedzy? Czy system organizacji nauki w Polsce w wystarczającym stopniu uwzględnia specyfikę nauk humanistycznych?

Istotnym uwarunkowaniem sporów o codzienną praktykę wydaje się postępująca specjalizacja badań. Rodzi ona potrzebę wytworzenia wspólnego języka, w którym mogliby się porozumiewać reprezentanci różnych dyscyplin, aby specjalizacja, jak ostrzegał przed laty José Ortega y Gasset nie obracała się przeciw ideałowi poznania. W tym kontekście szczególna rola zdaje się przypadać kierunkom interdyscyplinarnym, do których należy kulturoznawstwo.

Skoro więc jest to nasze zadanie, do debaty nad misją i przyszłością uniwersytetu zapraszamy przedstawicieli różnych nauk. W niniejszym numerze publikujemy pierwsze refleksje zaproszonych gości – wybitnych

uczonych i aktywnych organizatorów życia naukowego. Do problematyki tej, która stanowi wiodący blok niniejszego numeru z pewnością będziemy jeszcze powracać. Otwierając Forum „Perspektyw Kultury” zapraszamy również do zapoznania się ze wszystkimi zamieszczonymi poniżej rozprawami, esejami i innymi stałymi rubrykami naszego pisma.

Forum.

Dostojeństwo uniwersytetu?

Tomasz Gąsowski

Przywołany przez redakcję „Perspektyw Kultury” wykład Kazimierza Twardowskiego *O dostojeństwie uniwersytetu*, rodzaj wyznania wiary w uniwersytet tego wielkiego uczonego, należy rozważać nie tracąc z oczu kontekstu, w jakim został wygłoszony. Otóż filozof nie mówił o tym, jaki uniwersytet jest, ale jaki był i być powinien. Był to zatem już wówczas głos humanisty mocno zatroskanego pogarszającą się kondycją uniwersytetów i to nie tylko w II Rzeczpospolitej. Wniosek stąd płynie taki, że kłopoty z realizacją uniwersyteckiej misji w czystej postaci istnieją nie od dziś. Obecnie nabrały tylko pewnych nowych znamion, istotnie niebezpiecznych dla jego przyszłości.

Uniwersytet to jeden z bardzo istotnych składników europejskiej kultury i tożsamości. Warto jednak pamiętać, że w czasie dziewięciu wieków swego istnienia przeszedł głębokie przeobrażenia, zresztą już w fazie początkowej występował w dwu modelach. Przy tak długim istnieniu, biorąc pod uwagę zmieniające się otoczenie kulturowe zachodziły, zachodzą i zachodzić muszą poważne zmiany w jego strukturze, sposobie funkcjonowania czy ujmując rzecz nieco staroświecko – właśnie misji. W związku z tym nasuwa się fundamentalne pytanie: gdzie leżą granice owych zmian lub też nieco inaczej ujmując tę kwestię: czy istnieje jakiś twardy rdzeń uniwersytetu, który pozostać musi niezmienny, trwale wpisany w jego istotę, w przeciwnym bowiem razie przestanie on istnieć, a jego miejsce zajmie jakaś inna instytucja, np. wyższa szkoła zawodowa.

Na ocenę współczesnego uniwersytetu składają się moim zdaniem trzy podstawowe czynniki:

1. Misja (a skromniej rzecz ujmując cel, główne zadanie);
2. Organizacja i struktura;
3. Sposób funkcjonowania i jego efekty.

I teraz jeśli przyjąć definicję Twardowskiego jako nadal obowiązującą wykładnię istoty uniwersytetu, swoiste *non possumus*, to wydaje się, że w każdym z tym trzech punktów zostało ono już co najmniej naruszone. Snując takie refleksje trzeba jednak pamiętać o daleko idącym zróżnicowaniu współczesnych uniwersytetów pod wieloma względami. Oceny formułowane na podstawie pewnej ich grupy nie muszą mieć od razu wartości uogólniającej.

Postępująca i tu globalizacja działa bowiem dwojako. Z jednej strony spopularyzowała tę instytucję z drugiej zaś znacząco zróżnicowała jej postać. Najbardziej czytelna tendencja niesiona przez globalizację w tym przedmiocie polega na zasadniczej zmianie wzorców. Pierwotnie były nimi uniwersytety zachodnioeuropejskie, a model ten oddziaływał zarówno na wschodnią część naszego kontynentu, wyznaczając niejako granice europejskiej cywilizacji, jak też na inne kontynenty. Zmierzch Europy sprawił, że obecnie działa tendencja odwrotna, wzorcem stają się uniwersytety amerykańskie, który to model z lepszym a częściej chyba gorszym skutkiem próbuje się powielać w Europie, nie zważając na istotne różnice w kontekście kulturowym. Jeśli idzie o najbliższe nam uniwersytety polskie A.D. 2011, będące w trakcie kolejnego, odgórnego i daleko posuniętego reformowania, to warto odwołać się do opinii sformułowanych kilka lat wcześniej przez najmłodszych członków akademickiej wspólnoty, wówczas studentów i doktorantów UJ skupionych w Klubie Jagiellońskim. Być może to właściwa młodości skłonność do prowokacji nakazała im zatytułować pierwszą tekę czasopisma „Pressje” (Kraków, zima 2002) w znamienny sposób: „Dlaczego w Polsce nie ma uniwersytetu?”.

Aby nie powtarzać zawartych tam ocen konkludując:

1. Misja. Nie została ona oficjalnie nigdy zakwestionowana, ale raczej stopniowo ulega zatarciu, inna sprawa, że nie całkiem przypadkowemu. W nowoczesnej korporacji (tradycyjny uniwersytet był również korporacją, tyle że innego typu) nie może być wszak mowy o czymś takim jak „misja”, której cel – postrzegany jako wyłącznie idealistyczny – góruje nad środkami, nie zaś odwrotnie.

2. Organizacja i struktura zostały w znaczący sposób zmodyfikowane w trzech istotnych punktach dotyczących:

- a) liczby wydziałów – następuje tu coraz dalej idące rozczłonkowanie podważające praktyce wymiar wspólnotowy. Inną konsekwencją coraz węższej specjalizacji jest też tworzenie tzw. uniwersytetów „przymiotnikowych”,
- b) proporcji między profesorami a studentami, która utrudnia a w praktyce coraz częściej uniemożliwia osobisty kontakt, a więc klasyczną akademicką relację mistrz – uczeń,
- c) proporcji między nauczycielami akademickimi a teoretycznie obsługującymi ich pracownikami administracji. Zmieniają się nie tylko

zresztą proporcje, ale też sam rodzaj tych relacji. Coraz dalej posunięta instytucjonalizacja, a w praktyce wymuszona odgórnie biurokratyzacja sprawia, że to oni coraz częściej decydują o tym jak wygląda kształcenie oraz badania naukowe na uniwersytecie. Kanclerz i Kwestor mają już większy udział w realnym zarządzaniu uniwersytetem od Rektora i Senatu. Ponadto można też mieć obawy co do następstw rosnącego wpływu studentów na tok studiów (program i zwłaszcza wymagania etc.) łącznie z pewnymi nowymi formami relacji, nie koniecznie bezpośrednich ale za to coraz częściej dość obcesowych między studentami a nauczycielami akademickimi, do czego zachęca Internet. Dotyczy to również doboru stroju na egzamin, zwłaszcza ustny etc.

3. Sposób funkcjonowania determinuje kilka najważniejszych dziś dla każdego uniwersytetu wskaźników, które mają ułatwić ich ocenę, zapewnić porównywalność, a w ślad za tym prowadzić do daleko posuniętej unifikacji wszelkich instytucji tego typu w Polsce i Europie. Są to więc: liczba wydanych (uzyskanych) dyplomów ukończenia studiów wyższych, szybkość karier akademickich i wreszcie wielkość kwot pozyskanych w systemie grantowym. Do tego trzeba jeszcze dołączyć ilość publikacji, ale tylko pewnego typu (artykuły, najlepiej w języku angielskim drukowane w tzw. punktowanych czasopismach). Nie ma tu więc miejsca (i czasu) na tworzenie dzieł. Wszystkie wskaźniki mają charakter wielkościowy, a ten rzadko chadza w parze z jakością.

Na pytanie czy należy bronić chwiejącego się mocno już dostojęństwa uniwersytetu, czy też może raczej dążyć do jego odbudowy, odpowiedź wydaje się oczywista. Jeśli jednak nie będziemy jej traktować wyłącznie jako deklaracji ideowej wypływającej z konserwatywnego ducha, ale jako program rzeczywistych działań, to nasza deklaracja nie zabrzmi już tak optymistycznie. Coś jednak zrobić trzeba i można w tym zakresie.

Po pierwsze więc każdy członek akademickiej wspólnoty, bez względu na miejsce hierarchii, może zawsze coś w tej materii zdziałać sam, w takim zakresie w jakim realnie wpływa na rzeczywistość, na przykład egzekwując wymagania uznawane za słuszne i konieczne, tak względem samego siebie w wypełnianiu obowiązków w zgodzie z doktorską przysięgą, jak i względem swoich studentów. I czynić tak powinien niekoniecznie w przekonaniu, że odmieni w ten sposób całkowicie i natychmiast funkcjonowanie uczelni.

Odnosi się to również do kolegialnych struktur zarządzających uniwersytetem. Niewątpliwie większymi możliwościami w tym zakresie dysponuje państwo. Ono bowiem, nawet przy minimalizowaniu swoich obowiązków, ma nadal istotny wpływ na warunki w jakich działają „jego” uniwersytety. O ile dawniej państwo było bez wątpienia zainteresowane

obroną ich godności, bo w takim celu bywały one zazwyczaj kreowane przez monarchów, o tyle dziś wymusza całkiem inną ich postać, coraz bardziej oddalającą się od pierwotnych założeń. Z pewnością całkowity powrót do pierwotnej (ale też jakiej – scholastycznej, oświeceniowej, pozytywistycznej?) formuły nie jest możliwy za sprawą kolejnej, choćby najbardziej gruntownej reformy, ale rozumna korekta polityki państwowej, nie abstrahująca całkowicie od uniwersyteckiego etosu mogłaby sporo zmienić na lepsze.

Dzisiejszy świat nauki, a tym także edukacji uniwersyteckiej podlega coraz większej specjalizacji, w wyniku której nawet badacze sąsiadujących z sobą dyscyplin mają trudności z porozumiewaniem się. Dla jedności nauki szczególnie groźne jest stale postępujące rozchodzenie się dróg między humanistyką (różnie zresztą pojmowaną, np. gdzie zaliczyć nauki medyczne?) a pozostałymi dziedzinami wiedzy. Wydaje się jednak, że w zakresie badań naukowych jest to proces nieunikniony. Inaczej rzecz się ma natomiast z edukacją. Ta nie musi mechanicznie niejako odwzorowywać coraz węższej specjalizacji badaczy i odkrywców. Przeciwnie, winna ona dawać młodym ludziom, w tym przyszłym adeptom nauki, możliwe szerokie podstawy czerpiące z dorobku humanistyki, od filozofii poczynając. Jednak biorąc pod uwagę czytelny od dłuższego już czasu a obecnie znacząco wyostrzony kierunek zmian w sferze studiów wyższych można odnieść wrażenie, że najnowsza reforma została dostosowana przede wszystkim do potrzeb nauk ścisłych, względnie stosowanych. Humanistyka w tym projekcie jest wyraźnie zepchnięta na drugi plan, jeśli nie na margines. Dostyc oryginalną formą wymuszonej odpowiedzi na tę sytuację są inicjatywy w zakresie przemodelowania klasycznych dyscyplin humanistycznych pod kątem oczekiwań mitycznego rynku, a przede wszystkim władz finansujących edukację. Za przykład (nie jedyny) może posłużyć uniwersytecka „psychologia stosowana” jako samodzielna dyscyplina czy też, idąc dalej, działające w myśl tej formuły nowe szkoły wyższe. Istotna próba powstrzymania tej tendencji polegać by mogła na rezygnacji z jednej tylko, uniwersalnej formuły organizacji i zasad funkcjonowania, w tym finansowania i rozliczania instytucji naukowych, zwłaszcza akademickiego typu. Książka, monografia nie może być traktowana równoważnie z dwoma czy trzema artykułami. Badaczom kultury czy historii Polski nie jest też łatwo znajdować partnerów za granicą dla wspólnych przedsięwzięć finansowanych ze środków innych niż budżet państwa.

W dzisiejszej sytuacji podstawą istnienia wspólnoty akademickiej nie może być sama nauka, bo nawet bardzo popularnie i przystępnie zreferowane wyniki badań w jednej dyscyplinie mogą okazać się zupełnie nieczytelne dla przedstawiciela innej. I nie idzie tu nawet o istniejące niewątpliwie poważne zróżnicowanie na nauki humanistyczne i ścisłe. Znajomość

logiki okazuje się niewystarczająca, filozofia, niegdyś „królowa nauk” również nie jest w stanie i udźwignąć i scalić różnorodnych, stale mnożących się dyscyplin i specjalności. Pewnym lekarstwem łagodzącym skutki tej tendencji jest podejmowany, a jeszcze częściej deklarowany wysiłek na rzecz interdyscyplinarności. Pojawiają się na tym polu niekiedy bardzo oryginalne próby, nie zawsze udane ale to rzecz inna, stosowania metodologii zaczerpniętych z odległych nieraz dziedzin nauki. Inna droga osłabiania skutków tej tendencji, postrzeganej najwyraźniej jako negatywna, polega na wprowadzaniu do programów edukacyjnych na uczelniach technicznych przedmiotów humanistycznych w różnej formie a nawet tworzeniu tam całych instytutów czy wydziałów o takim właśnie profilu. Te godne ze wszechmiar pochwały inicjatywy nie są w stanie jednak zrównoważyć postępującej separacji. Cóż więc pozostaje dla ratowania jedności nauki? Otóż jakąś szansę stanowić mogą i mam nadzieję, że nadal mimo wszystko stanowią dwie kwestie. Pierwsza, czy nam się to podoba czy nie, to właśnie łączność instytucjonalna jako pewna nadrzędna wartość, której trzeba bronić, wbrew opiniom specjalistów od zarządzania. A więc zamiast bez końca dzielić instytuty, wydziały i wreszcie całe uniwersytety (Paris I-V zamiast jednej Sorbony) na samodzielne kolegia, utrzymać ich łączność organizacyjną. Druga to uznanie prymatu wartości podstawowych, na czele z misją. Może być ona interpretowana w sposób dostosowany do okoliczności czasu i miejsca, jednak jej podstawowe składniki nie mogą zostać zastąpione innymi, a takie właśnie narzuca dziś państwo. Zasłania się zresztą przy tym ustaleniami ponadnarodowymi tzw. procesu bolońskiego, co doskonale zwalnia z ponoszenia odpowiedzialności. I dzieje się tak mimo że mankamenty tego systemu są już nie od dziś doskonale widoczne i rozpoznane, a poszczególne kraje europejskie nie poddają się bynajmniej biernie wszystkim jego wymogom. Przeciwnie, wiele z nich stosuje tu rozsądną selekcję nie oglądając się na wymagowane represje.

Bogdan Szlachta

Dostojęństwo? uniwersytetu

Tytuł przedstawianego Państwu tekstu nie jest „przewrotny”, nie jest też „złośliwy”, jest natomiast z jednej strony znakiem nawiązania do pamiętnego, niedawno odpomnianego przez pismo „Kronos” tekstu Profesora Kazimierza Twardowskiego z 1932 roku, z drugiej zaś znakiem zatroskania o dzisiejszy stan tych polskich uczelni, które od dawna noszą miano uniwersytetów, a są poddane – jak większość uczelni – nie tylko resortowi

o nazwie Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego, ale również ustawom i rozporządzeniom regulującym działalność szkolnictwa wyższego. Już ostatnie stwierdzenie wprowadza nas w pewne zakłopotanie: wspólny jest bowiem resort i wspólne regulacje dla szkolnictwa wyższego, bez względu na to, czy idzie o uniwersytety, czy o państwowe wyższe szkoły zawodowe, o uniwersytety czy o tzw. szkoły niepubliczne lub prywatne, o „dawne” uniwersytety czy o tzw. uniwersytety przymiotnikowe. To tylko stwierdzenie faktu, które nie stanowi „zawołowanej krytyki” rozwiązania przyjętego przez ustawodawcę, choć może (i tak jest w istocie) różnie oceniać zarówno podporządkowanie wszystkich wymienionych grup uczelni (szkół wyższych) temu samemu resortowi, jak i – choć nie zawsze w tym samym stopniu – aspirowanie przez nie do tej samej pozycji budżetowej. Nie o pieniądzech jednak ani o podporządkowaniu jednemu resortowi chcę powiedzieć słów kilka, chociaż i problem szczupłości środków na naukę i szkolnictwo wyższe jest w Polsce palący (dość porównać nakłady w drugiej dekadzie XXI wieku na te cele w naszym kraju i krajach sąsiednich należących do Unii Europejskiej), i problem odmienności źródeł finansowania, na przykład wyższych szkół medycznych i nie-medycznych pojawiający się choćby na Uniwersytecie Jagiellońskim, w którego strukturze pozostaje Collegium Medicum, finansowane inaczej niż tzw. stara część UJ. Rzecz będzie o zagadnieniach znacznie poważniejszych, choć ich „powaga” może wcale nie być wielka, gdy spojrzy na nie specjalista w zakresie zarządzania zasobami ludzkimi lub ktoś, komu dane jest mierzyć się z problemami finansowymi lub kadrowymi współczesnej polskiej uczelni.

Mówił Twardowski, że uniwersytet ma „jedno tylko zadanie: dochodzenie należycie uzasadnionych sądów prawdziwych albo przynajmniej jak najbardziej prawdopodobnych” i że służąc temu celowi istotnie promieniuje on dostojeństwem, „spływającym na niego z olbrzymiej doniosłości funkcji, którą pełni. Wszak niesie ludzkości światło czystej wiedzy, wzbogaca i pogłębia naukę, zdobywa coraz to nowe prawdy i prawdopodobieństwa – tworzy jednym słowem najwyższe wartości intelektualne, które przypaść mogą człowiekowi w udziale”¹. Tworzenie „najwyższych wartości intelektualnych” wiąże międzywojenny polski filozof z „niesieniem czystej wiedzy”, „wzbogacaniem i pogłębianiem nauki”, „zdobywaniem coraz to nowych prawd i prawdopodobieństw”. Nie jest to już jednak obecnie udziałem tylko uniwersytetów. Badania naukowe prowadzone są również poza nimi, niekiedy w znacznie lepszych warunkach niż dostępne dawnym uniwersytetom; „czysta wiedza”, niekiedy nawet nie wiązane z jej przekazywaniem studentom, zdobywana jest także w ośrodkach

1 K. Twardowski, *O dostojeństwie Uniwersytetu*, „Kronos” 2011, nr 1(16), s. 268.

naukowych, które nie prowadzą dydaktyki. Dotyczy to nie tylko instytucji prowadzących badania w zakresie tzw. szeroko rozumianego przyrodoznawstwa, ale także instytucji prowadzących badania w zakresie dziedzin nazywanych naukami społecznymi i naukami humanistycznymi.

W tych ostatnich dziedzinach pojawia się jednak problem dodatkowy: czymże są w nich owe „najwyższe wartości intelektualne”, czymże jest niesienie „światła czystej wiedzy”, czymże „wzbogacanie nauki” przez zdobywanie „nowych prawd i prawdopodobieństw”? Wszak wciąż przekonuje się tzw. publiczność, że nauki społeczne i humanistyczne zdominowane być winny – w imię „naukowości” – przez podejście empiryczne, że powinny się zajmować rozpoznawaniem faktów dostępnych oglądowi, dążyć do ich uporządkowania i ewentualnie z nich wyprowadzać uogólnienia, że prawnik zajmować się powinien rozpoznawaniem norm (a raczej przepisów) prawnych ustalonych przez ustawodawcę, socjolog rozpoznawaniem treści opinii wyrażanych przez poszczególne jednostki lub grupy (jakby miały one własne opinie) lub zjawisk jawiących nam się w naoczności, a filozof rozpoznawaniem w polu dostępnym empirycznie ukontekstowanie znaków językowych. Są to osobliwości, o których ongiś, w związku z uwagami o stanie współczesnej politologii, zdarzyło mi się pisać szerzej². Są one znamiem dominujących dzisiaj oglądów teoretycznych, zwłaszcza metodologicznych, które wciąż zakorzenione są w szeroko rozumianym i często nadmiernie upraszczanym tzw. podejściu pozytywistycznym; ale są one również powodem wypierania namysłu, który na użytek tego tekstu można nazwać „normatywnym”, dostarczającym ewentualnie miar dla oceny danych uzyskiwanych w polu dostępnym empirycznie. Takich miar dostarczać musi również nauka, są to bowiem miary istotne dla niej samej. Gdy miar tych zabraknie, istotnie pozostanie tylko opis, lecz opis ten stosować się będzie do dowolnie kształtujących się opinii i zjawisk; opinii i zjawisk, które mogą prowadzić w kierunkach niebezpiecznych dla człowieka i poszczególnych grup. Oczywiście, konieczne jest wnikliwe, rzetelne, a zatem możliwie wielostronne rozpatrzenie tych miar uwzględnianych przez naukę, uchylających ewentualnie pewne niebezpieczeństwa, idzie jednak o to, by namysłu nad tymi miarami nie wyrzucać poza granice refleksji naukowej, by nie czynić ich „nienaukowymi”, w końcu, by nie kształtować ich poza granicami nauki, choćby w tzw. debacie publicznej postrzeganej niekiedy jako jedyne pole pozwalające ustalać wspólne jakoby wszystkim lub możliwie wielu jednostkom miary poprawności intelektualnej.

2 *O problematyczności filozofii polityki*, w: *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, Wydawnictwo Dante, Kraków 2003, s. 7-59 (wraz z D. Pietrzyk-Reeves).

To problem niezwykle istotny; problem, z którym zmagał się już Twardowski przed osiemdziesięcioma laty, gdy pytał znacząco: „komuż na tej obiektywnej prawdzie zależy? Kole ona w oczy, staje na przeszkodzie niezmiernie licznym dążeniom, więc śmiało się ją fałszuje, w najlepszym razie się ją przemilcza”. Autorowi nie szło zapewne o fałszowanie lub milczenie o faktach, szło – zwłaszcza w związku z naukami społecznymi i humanistycznymi – o stosowanie „metody naukowej” do rozpoznawania i usuwania racji ewentualnych sporów dzielących ludzkość „na zwalczające się namiętnie obozy”; szło nie tylko o możliwe niekiedy jednoznaczne („obiektywne”) rozstrzygnięcia w tych sporach, nie tylko o wykazywanie braku uzasadnienia dla (pojawiających się w polu empirycznym) opinii, szło także – a może nade wszystko w dziedzinach dwakroć już wskazanych – o usuwanie tego, „co ludzi przeciw sobie podnieca”³. Usuwanie nie polegające na uwydatnianiu któregośkolwiek z rozstrzygnięć, chyba że stoi za nim „prawda obiektywna” (czy taki jednak walor ma choćby istnienie człowieka od chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci?), lecz na wskazywaniu metody, naukowej właśnie, wskazywanej przez uniwersytet, poszukiwania wszelkich rozstrzygnięć w sprawach, które wywołują wzajemne podniecenie.

Oczywiście można spekulować, czy przedkładając taką propozycję nie jest się w roli naiwnego niekiedy zwolennika deliberatywnej demokracji, wizji zakładającej możliwość dyskusowania rozstrzygnięć przy użyciu włącznie „racjonalnych” argumentów. Spekulować można, idzie jednak nie tyle o to, by podawać na uniwersytetach „rozstrzygnięcia ostateczne”, lecz o to, by poszukiwać ich bez emocji, „chłodnym umysłem”, by – mówiąc inaczej – stronić od emocjami podbudowywanych partykularyzmów albo od tego, co z emocjonalnością ma wielki związek nie tylko w naszym kraju, mianowicie od „partyjniactwa”. Można jednak również spekulować inaczej, bo przecież dzisiaj partyjniactwo znajduje przeciwwagę w tzw. politycznej poprawności, która – wulgaryzowana – uzasadniać ma stronienie od wszelkiego zaangażowania w obronę własnego stanowiska w imię tolerancji dla wszelkiej odmienności (pomijamy kluczową w tym zakresie kwestię żądania wyrzeczenia się nawet własnej tożsamości grupowej jako uzasadniającej ograniczenia tolerancji).

Ani zatem partyjniactwo, ani poprawność; ani partykularność, ani jednolitość w imię poszanowania wszelkiej odrębności czy inności. Ani brak wiedzy lub przeświadczenie o niemożności jej osiągnięcia, ani „wiedza poprawna”. Uniwersytet ma to rozumieć, ma uczyć myśleć, ma być uczelnią, w której nie uczy się zawodu jak w szkołach zawodowych, lecz w której – znów przywołajmy Twardowskiego – służy się „prawdą naukową,

3 *O dostojństwie Uniwersytetu*, s. 268-269.

wiedzy obiektywnej, doskonalili metody badania oraz, co szczególnie ważne, uczy się myślenia naukowego jako tego właśnie sposobu myślenia, który do owej wiedzy i prawdy prowadzi”. Taka rola może być wypełniana przez uniwersytet tylko o tyle, o ile zachowuje on niezależność, o ile nikt, żadna instancja, w szczególności żadna siła polityczna, nie wpływa nań z zewnątrz, ale też o ile on ze swego wnętrza nie zbliża się zanadto, lecz zachowuje należyty dystans wobec „ścierających się prądów społecznych, ekonomicznych, politycznych i wszelakich innych”⁴.

I w tym zakresie Twardowski ma rację: idzie nie tylko o obronę autonomii uniwersytetu (tak w zakresie administracji, jak i przekazywania treści), ale również o uchronienie go przed zbliżaniem się do rozlicznych czynników i zjawisk, które kłębią się wokół niego. Jest to zarówno problem relacji ze „światem politycznym”, jak i kwestia stosunków z tzw. światem biznesu. Problem nie w tym, by się od obu tych światów odcinać, lecz w tym, by zachować należyty wobec nich dystans, by – inaczej mówiąc – zachować autonomię, by być od obu tych światów odrębnym, z drugiej zaś strony, by przedstawiciele obu tych światów dostrzegli istnienie względnie niezależnej „instytucji”, która zwie się „uniwersytet”.

To niezwykle złożony problem szczególnie w okresie, w którym dominować zaczyna wgląd w wyniki badań opinii społecznej i w wyniki rozmaitych rankingów. Wpierw należy nie narażać się opinii, lecz raczej starać się o to, by podziwiała ona nasze dokonania lub ich nie oceniała negatywnie. Fakt, że ów podziw lub unikanie krytycznych ocen coraz częściej wiążą się z pomniejszaniem wysiłku, a nawet z możliwie tanim zdobywaniem wykształcenia przez poszczególne jednostki, to osobliwy kontekst, z którym wiąże się również dyskusja o finansowaniu badań naukowych i szkolnictwa wyższego, a nawet aspekt ewentualnej odpłatności za studia (zwane stacjonarnymi, częściej zaś „bezpłatnymi”). Najważniejsze atoli w tym zakresie to nie narażać się, nie wychylać, nie wołać o miarkowanie emocji, a jeszcze lepiej coś odkryć, wygrać, wykrzyzczyć „opinię dominującą”, zaprosić noblistę, itd., byle było to odnotowane przez media i odebrane zostało przez opinię. Co jednak nierównie częściej podnoszone, należy tak rozwijać uniwersytet, by piął się on coraz wyżej w rankingach, w których na pierwszych miejscach są wprawdzie znacznie młodsze uczelnie, ale znakomicie wyposażone, a przy tym blisko związane ze „światem biznesu” albo – co uchodzi za bardziej kontrowersyjne – ze „światem polityki”, słowem: ze źródłami finansowania. Czy „oba światy” nie wskazują uniwersytetom, jakie rezultaty są od nich oczekiwane? Czy, wobec tego, ich niezależność jest pewna? Czy, w szczególności, nie oczekuje się od nich, że nie będą już zachęcać do krytycznego myślenia, odwozдить

4 O dostojęństwie Uniwersytetu, s. 269.

od ślepego zaufania osobliwym niekiedy, a popularnym dzisiaj autorytetom publicznym nazywanym nawet moralnymi? Czy nie odwołuje się ich pracowników od porzucania popularnych (lub pożądaných przez pozostałych poza murami uniwersytetów) „nawyczek intelektualnych”, jak rzekłby Twardowski?

Uniwersytet jest dobrem nas wszystkich; jest szansą, bo jest miejscem wychowującym – wciąż mam tę nadzieję – na to, co wspólne, odwołującym od partykularyzmów, służącym nam wszystkim, bo kształtującym ludzi rozsądnych, dzięki możliwie rzetelnemu i głębokiemu wykształceniu zdolnych myśleć krytycznie także o sprawach publicznych, stroniących od wszelkiego „dogmatyzmu”, nawet, jeśli miałby on fundament pozytywistyczny. Jeśli nie będzie on taki, jego dostojeństwo upadnie, utraczone zostanie skutkiem naszej miałkości lub nieświadomości istotne dobro albo – jeśli ktoś woli – odejdzie ważny aktor społeczny o własnej, a nie przypisanej mu tylko lub wyznaczonej roli.

Lucjan Piel

W szczytkowym w naszym kraju dyskursie publicznym, a także w decyzjach władz edukacyjnych przynajmniej werbalnie „stawia się na wiedzę”. Ta zbitka słów pełni rolę pewnego wytrycha (typowego dla nowomowy), który odciąga uwagę od istoty rzeczy. Wiedza oznacza tylko kolekcję wiadomości, a to tylko wstępny etap do czegoś dużo ważniejszego: do zrozumienia mechanizmów działania, potem do mądrości czyli do uogólniającej refleksji, a dopiero potem do skutecznego i dalekowzrocznego działania; skutecznego, bo opartego na Prawdzie czyli na zgodności sądu z rzeczywistością. Nawiasem mówiąc, uniwersytecka przysięga doktorska w zasadzie mówi tylko o jednym: o Prawdzie „...nie dla brudnych zysków, ani dla zdobycia częściej sławy, lecz aby bardziej krzewić się mogła prawda i zablysło jaśniej jej światło, od którego szczęście rodzaju ludzkiego zależy¹”. Tak więc zwątpienie w istnienie Prawdy to już bycie poza uniwersytetem.

O tej podrzędności samej wiedzy wiedzano już w starożytności. Może wobec tego jest to już całkowicie zwietrzałe i trzeba nadążać za wymaganiami szybko zmieniającej się techniki? Nie sądzę. Oto przykład: przemysł potrzebuje wysokokwalifikowanych specjalistów w dziedzinie chromatografii gazowej, umiejących wykrywać zanieczyszczenia i toksyny,

1 *non sordidi lucri causa, nec ad vanam captandam gloriam, sed quo magis veritas propagetur et lux eius, qua salus humani generis continetur, clarius effulgeat.*

a to ważne dla zdrowia społeczeństwa. Otóż problem polega na tym, że można pracować na chromatografie gazowym, można uzyskiwać na nim przydatne w przemyśle wyniki pomiarów, i nie mieć pojęcia o właściwościach wykrywanych substancji chemicznych, ani o tym, skąd się biorą pory roku. Te słowa to nie efektowny *bon mot*, tylko wynik dokonanego przeze mnie sprawdzenia wiadomości studentów chemii (o porach roku wie ok. 10%). Do tego prowadzi nadmierna specjalizacja. Właściwie wykształcony absolwent uniwersytetu ma być przede wszystkim rozumną istotą, czyli inteligentem („rozumiejącym”). Taki jednak powinien umieć odpowiedzieć dziecku albo sobie na pytanie, dlaczego w lecie jest ciepło, a w zimie zimno, i to niezależnie od tego, czy jest historykiem, czy chemikiem. On w zasadzie nie ma tego „wiedzieć”. On ma *rozumieć* przyczynę i po namyśle odpowiedzieć. Ma mieć wdrukowane przez szkołę i utrwalone przez uniwersytet żelazne zasady logiki wspartej przez znajomość głównych mechanizmów (materii, społeczeństw, itp.). Ma szczególnie dobrze znać podstawy swojej dziedziny wiedzy, aby rozsądzać, co się może zdarzyć (a więc może być prawdą), a co na pewno nie może się zdarzyć (i na pewno jest fałszem). Taki absolwent może zmieniać później swoją specjalizację wiele razy, adaptując się do zmieniających się warunków, do postępu techniki, itd. Jeśli absolwent jest tylko depozytariuszem wiedzy o obsłudze chromatografu gazowego, będzie miał problemy ze wszystkim, także i z nowszym chromatografem gazowym.

W uniwersytecie rodzi się relacja mistrz-uczeń. Obaj mają pytania bez odpowiedzi, mistrz ma doświadczenie i mądrość, uczeń (student, doktorant) zapał i śmiałość myśli. W tym kontekście, wyższe szkoły zawodowe, bez badań naukowych, to uczelnie z potencjalnym defektem. Może się w nich dziać wiele dobrego, wiele solidnej pracy, nauki fachu, ale najpewniej z ich absolwentów będą odczuwali niedosyt, bo nie dotarli do granic poznania.

Nie ma odrębnych dziedzin wiedzy. Z jednością nauki nie ma problemu, jeśli spostrzeżemy, jak bardzo szerokie mamy pole badając Wszechświat, a na każdym kawałku pola próbujemy zastosować adekwatne do niego, na danym etapie, narzędzia badawcze po to, by zrozumieć rzeczywistość. I tak, w naukach społecznych można z powodzeniem stosować modele matematyczne. Konieczność jasnych definicji wymusza rygor rozumowania również w obszarze humanistyki, zaś analogie humanistyczne mogą odgrywać rolę inspirującą w matematyce stosowanej (zapewne także abstrakcyjnej) i naukach przyrodniczych. Dobrym przykładem takiej współpracy jest termodynamika nierównowagowa – gałąź chemii i fizyki. Przy dostatecznie silnych przepływach materii i energii przez układ otrzymujemy pojawienie się, zależnych od intensywności tych przepływów, struktur przestrzennych zmiennych w czasie (np. fal stężeń

substancji chemicznej) zwanych strukturami dyssypatywnymi. Tę samą ideę podejmuje się w naukach ekonomicznych i społecznych – pojawiają się społeczne struktury dyssypatywne (osiedla, społeczności, specjalizacje) uzależnione np. od transportu drogowego (a więc najczęściej w pobliżu dróg) i strumieni środków materialnych (nawet niematerialnych, jak np. nowe idee, nowe techniki, itp.).

Zmiany w systemie organizacji nauki nie podobają mi się. Byłem jednym z pierwszych, którzy wdrożyli jasny system finansowania badań (w Wydziale Chemii Uniwersytetu Warszawskiego). System ten działa nieprzerwanie i w zasadzie bez zmian od 18 lat i jest jednym z filarów Wydziału Chemii, czołowego wydziału chemii w Polsce. Stałość systemu jest stabilnością polityki naukowej. System miał swój rezonans w kraju, także na szczeblach centralnych. Pod wprowadzonymi zmianami nigdy bym się jednak nie podpisał z powodu nieprzemyślnych i nieżyciowych, woltarystycznych ustaleń, które na dodatek zmieniały się, niemal zawsze w złym kierunku. Nauka jest jedna, dziedziny są bardzo różne. Wadą dotychczasowych pomysłów w kraju jest pójście w kierunku mechanicznego ujednociania. Moim zdaniem, sens ma jedynie oparcie się na promowaniu wysokiej jakości, bez mechanicznego przenoszenia sposobu ocen z jednej dziedziny do drugiej. W największym skrócie mogłoby to wyglądać w następujący sposób. W każdej dziedzinie da się uszeregować instytucje według jakości (w odniesieniu do skali światowej), choćby metodą *peer review*. Jeśli tego nie potrafilibyśmy zrobić, to nie wiedzielibyśmy, co jest wysoką jakością a co nie. A więc, musimy to umieć robić już teraz i to robimy. Potem wystarczy wprowadzić inkrementalny, powolny i stały (wszystkie cechy ważne) system promowania wyższej jakości przez jej nieco lepsze finansowanie. Różnice będzie widać już po paru latach, a damy wszystkim czas na dostosowanie się przez wyindukowanie reorganizacji wewnętrznej.

Intelektualną podstawę jedności nauki stanowi, tak jak zawsze stanowiło, poszukiwanie Prawdy. W praktyce oznacza to żmudne „zbliżanie się i tylko zbliżanie się” do Prawdy. Gdyby nie było do czego się zbliżać, moglibyśmy tylko niezobowiązująco „sobie pogadać”, moglibyśmy coś komuś nakazać, że tak będzie lepiej, bo tak mówi większość, itp. Spotkałem się ze stwierdzeniem w jednej z replik² na nasz artykuł *Misja uniwersytetu – aspekt dzisiejszy*³, że Prawdy ...nie ma. Zwolennicy takiej tezy myślą aproksymanty Prawdy (te przybliżenia są czasem dotkliwie różne, na przykład w historii) z Prawdą. Bardzo starannie przeanalizowaliśmy ten artykuł

2 Janusz A. Majcherek, *Kręte ścieżki prawdy*, „Gazeta Wyborcza”, 2.03.2011, <http://wyborcza.pl/1,75515,9185643,Krete_sciezki_prawdy.html>.

3 L. Piela et al., „UW”, nr 1 (2011), s. 36.

szukając argumentów. Znaleźliśmy wszystko (i o Hitlerze, i o muzułmanach, i o chrześcijanach, i o niedouczeniu, w ogólności bardzo dużo słów), brak było tylko konkretnych argumentów. Ciągłe na nie czekamy, gotowi jesteśmy dokonać ponownej tak samo starannej analizy. Jeśli Prawdy nie ma, to *czego* w zasadzie chciał dowieść nasz adwersarz w swoim artykule? Oparcie się na Prawdzie to jedyny trwały fundament.

Specjalizacja nie obraca się przeciw ideałowi poznania. Tak działałoby się, gdyby specjalista uważał, że swoimi narzędziami jest w stanie opisać całość. Dobry specjalista nigdy tak nie pomyśli, bo dobry specjalista wie, że nie powinien być specjalistą, tylko uczonym, a uczony chce wiedzieć, jak wygląda całość. Do tego zaś potrzebne są inne dyscypliny, dialog, dociekanie, spory. Właśnie uniwersytet (choćby przez swoją nazwę) ma to gwarantować. Specjalizacja daje tylko pewien aspekt Prawdy, ułomne, bo jednostronne jej przedstawienie. Badania interdyscyplinarne pozwalają na ujrzenie tej samej Prawdy z kilku stron jako inną, pełniejszą, ale „ciągle niekompletną jej aproksymację”. Jestem przekonany, że reprezentanci różnych dyscyplin mogą mówić wspólnym językiem, jeśli zdadzą sobie sprawę z tego, że każdy z nich ogląda tylko jedną stronę tej samej Prawdy, a celem jest nie jedna strona Prawdy tylko Prawda.

Aldona Ciborowska

Aktualnie warto jest mówić o potrzebie powrotu do nauki – suwerennej. Warto jest działać w tym celu, zanim rzesze dowartościowanych tytułami udowodnią, że nie potrafią myśleć – tam, gdzie życie tego wymaga (choćby przecież uzyskany dyplom owo umiejętnie myślenie powinien potwierdzać). Chodzi o zachowanie suwerenności nauki wobec wielorakich, płynących z różnych stron nacisków. Po pierwsze, ze strony postmodernistycznych, nowo-lewicowych utopistów – dla których z założenia to, co rewolucyjne, ma być poparte tzw. autorytetem nauki – np. studia *gender*. I konsekwentnie owa ideologia chce determinować formę myśli również przez akademicki wykład. Po wtóre, ze strony innej utopii – tzw. potrzeb „rynku pracy” i „przemysłu”. W tej z kolei optyce uniwersytet podporządkowany wyłącznie celom niby pragmatycznym zatracca tożsamość i zostaje przeistoczony tzw. reformami w usługodawcę opłacanego przez państwo. Oznacza to przeorientowanie z działalności o charakterze misji (wartości uniwersalne) na aktywność polegającą na pozyskiwaniu funduszy (cele ekonomiczne) na utrzymanie pracowników, budynków, wyposażenia, w zamian za usługę przetrzymania studenta przez 5-6 lat tzn. przełożenie w czasie w momencie konfrontacji młodego człowieka z realną sytuacją na rynku pracy.

W nauce chodzi o poszukiwanie prawdy rozumianej jako zgodność sądów z rzeczywistością. Nauka bowiem, nie może być przestrzenią kompromisów, tubą i stemplem dla jakiegokolwiek ideologii oraz polityki¹. Historia zna fakty realizowania takiej pokusy przez aktywistów i teoretyków tzw. rewolucyjnej nauki, która tym się różni od nauki klasycznie rozumianej, że jest podporządkowana celom utopii. Przykładem może tu być znany Instytut Himmlera².

Tylko wspólny stosunek do prawdy jest przestrzenią, która łączy ludzi nauki i ludzi w ogóle. Z tego powodu uniwersytet powinien być spichlerzem prawdy ożywiającym ducha narodu oraz zasilającym swymi absolwentami instytucje państwa. Punktem wyjścia poznania oraz relacji wzajemnej ufności w każdej dziedzinie są prawdziwe filozoficzne pytania tj. pytania o prawdę. Tylko one oraz udzielanie na nie prawdziwych odpowiedzi zdolne są przenosić każdą osobę ludzką w przygodę odkrywania świata oraz w szlachetną sprawę organizowania życia wznoszonego na fundamencie prawdy. Przeciż – *questiones*³ – zawsze były punktem wyjścia poznania bytu, o którym najpierw się stwierdza – *ż e j e s t*, a potem go się bada, by opisać – *c z y m j e s t*?

Te podstawowe zdania – prawdziwie filozoficzne, realistyczne – w każdym czasie uruchamiają myślenie suwerennych intelektualnie umysłów, nie zdeformowanych półprawdami niesionymi ideologią, kulturą, polityczną poprawnością lub pragmatyczną spekulacją. Z tego powodu fundamentalnym i zarazem wspaniałym wyzwaniem dla każdej osoby ludzkiej jest przede wszystkim praca nad stosunkiem do prawdy

1 W przeciwieństwie do tego, co twierdzi Richard Rorty: „Powiedzenie, że powinniśmy porzucić ideę prawdy, która czeka na zewnątrz, abyśmy mogli ją odkryć, nie oznacza, że odkryliśmy, że na zewnątrz prawdy nie ma. Równa się to stwierdzeniu, że ze względu na cele, o które nam chodzi, najlepiej będzie, gdy prawdę przestaniemy uważać za głęboką materię, za przedmiot filozoficznego zainteresowania, a «prawdziwy» za wart analizy. «Natura prawdy» to nieopłacalne zagadnienie, przypominające pod tym względem «naturę człowieka» i «naturę Boga»(...) Ale z kolei powyższe twierdzenie jest jedynie zaleceniem, byśmy w praktyce mówili niewiele na te tematy i zobaczyli jak nam idzie. (...) ciekawa filozofia rzadko bywa rozpatrywanym za i przeciw jakiejś tezy. Zazwyczaj jest ukrytym bądź jawnym starciem pomiędzy mocno zakorzenionym słownikiem, który stał się zawadą, a na wpół ukształtowanym słownikiem nowym, który mgliście obiecuje wspaniałe rzeczy. Ta druga «metoda» uprawiania filozofii tożsama jest z «metodą» utopijnej polityki lub rewolucyjnej nauki (przeciwstawionych polityce parlamentarnej lub nauce normalnej) Polega ona na opisywaniu na nowo i w nowy sposób mnóstwa rzeczy, aż stworzymy wzorec zachowania językowego, który zechce przyjąć dorastające pokolenie, co z kolei skłoni je do poszukiwań odpowiednich nowych form zachowania pozajęzykowego...”. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. WJ. Popowski, Warszawa 1996, s. 27, *passim*.

2 Pisze o tym H.A. Pringle w książce, *The Master Plan: Himmler's Scholars and the Holocaust*, New York, Hyperion 2006.

3 Od łac. *quero, ere, situm* – szukam, błędzę, pytam.

(klasycznie rozumianej – jako zgodność sądów z rzeczywistością), do Boga, do uniwersalnych wartości, do osoby ludzkiej oraz do dobra wspólnego. I właśnie od tego, czy na poszczególnych etapach rozwoju osoby ludzkiej kształtuje się umysł oraz ludzką wolę, zależy, czym będzie w rzeczywistości uniwersytet. Czy miejscem, w którym prawdę odkrywa się z najrzetelniejszymi osobami, czy miejscem, w którym spędza się pięć lat życia oddalając moment konfrontacji z rynkiem pracy, lub zarabia na utrzymanie, działając pod dyktando zewnętrznych wytycznych, z towarzyszącą temu działaniu frustracją, płynącą z odkrywania sprzeczności między prawdziwym celem uniwersytetu a celami zewnętrznym określonym pod dyktando utopii. Uniwersytet o tyle jest na rozdrożu o ile, albo odda walkowerem swoją tożsamość, albo ją zachowa. Jeżeli odda, będzie uniwersytetem *de nomine*, jeżeli zawałczy – będzie uniwersytetem *de facto*. Sprawa wymaga kontrrewolucji w myśleniu o uniwersytecie.

Dostrzegany brak wspólnego języka w przestrzeni wymiany myśli, wynika z wyeliminowania filozofii realistycznej (klasycznej) z całego procesu kształcenia umysłu. A przecież to właśnie filozofia klasyczna jest ponadczasowym kluczem. Dzięki niej każda osoba może rozumować „z busołą”, a więc być zdolną, jeśli zajdzie taka potrzeba, próbować zrozumieć jeszcze więcej. Wartym podkreślenia jest fakt, że tutaj nie chodzi o studium historii filozofii, ale o wykład filozofii realistycznej, która systematycznie uporządkowuje myślenie.

O tym, że umysł ludzki, umiejętnie i systematycznie kształtowany do prawdy, zdąży do syntezy wiedzy, zaświadcza biografia wybitnych Polaków na przykład Adama Mickiewicza czy Alfreda Tarskiego. Mickiewicz studiował nauki humanistyczne na Uniwersytecie Wileńskim – czołowej uczelni dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Natomiast początkowo studia podjął na Wydziale Nauk Fizycznych i Matematycznych, uczęszczając jednocześnie na wykłady Wydziału Nauk Moralnych i Politycznych oraz Literatury i Sztuk Wyzwolonych. Alfred Tarski z kolei w 1918 roku, w dopiero co ponownie otwartym Uniwersytecie Warszawskim zaczął studiować biologię. Tam został dostrzeżony przez Stanisława Leśniewskiego, który wówczas kierował na UW katedrą filozofii matematyki. Leśniewski przekonał Tarskiego, by ten porzucił studia biologiczne na rzecz filozoficznych.

Ponadto warto zauważyć, że wielu Polaków różnych fal emigracji po 1945 roku potrafiło zdobyć pozycje zawodowe na Zachodzie nie tylko w dziedzinach, w których się wykształcili – dzięki temu, że byli zdolni uczyć się nowych specjalności. Ich umysły były do tego przygotowane. Warto byłoby przeprowadzić badania, które zweryfikowałyby te prywatnie czynione obserwacje. Warto również byłoby przeprowadzić badania, ilu naukowców – na przykład w USA, Francji, Niemczech – jest

pozyskanych w wyniku drenażu mózgów, a ilu jest tam absolwentów rodzimych uczelni.

Trudno więc zgodzić się z opinią Ortegi y Gasset, że specjalizacja zagraża ideałowi poznania, ponieważ zgłębianie prawdy jest sensem nauki, a to wiąże się ze specjalizacją. W mojej opinii, problemem współczesnego uniwersytetu nie jest specjalizacja nauki – bo ona jest konsekwencją wnikania w głąb istoty rzeczy, czyli wspólnej istotom rozumnym docieklivosti w tym, co je fascynuje. Problemem współczesnego uniwersytetu jest wyeliminowanie z procesu kształcenia filozofii realistycznej oraz utrata przez środowiska akademickie tożsamości.

Filozofia klasyczna jest kluczem myślenia zdroworoządkowego – ono zabezpiecza umysły przed ich deformacją, pozwala suwerennie myśleć, odróżniać rzeczywistość od utopii i rozwiązywać problemy naukowe i życiowe dzięki umysłowi dobrze ukształtowanemu. Taki umysł potrafi wychwytywać sprzeczności, miejsca wspólne, łączyć fakty, poszukiwać odpowiedzi, korzystać ze źródeł, analizować w tekście i kontekście. Doczuć się, syntetyzować. Pokora, jaką zdobywa się przy opanowaniu jednej dziedziny pomaga w zgłębianiu innych dziedzin i pozwala dostrzegać powiązania między nimi. Ideał poznania nie polega przecież na posiadaniu wszechwiedzy przez jedną osobę, lecz na prawidłowym stosunku do prawdy umysłu wykształconego do jej dociekania. Odwaga i prawdziwe umiłowanie mądrości są płaszczyzną, na której z zaufaniem i pokorą reprezentanci nauk szczegółowych działają wobec siebie komplementarnie. Jeżeli ludzi łączy prawda – to każdy z zaufaniem, że zostanie uczciwie pouczony, może konsultować swoje wątpliwości ze specjalistą z konkretnej dziedziny.

Inną jest sprawą, że współczesne uniwersytety odrywają się od służby integralnemu rozwojowi osoby ludzkiej i uniwersalnym wartościom. Odchodzą od wspólnego klucza, jaki stanowi filozofia klasyczna, od rozumienia człowieka jako osoby oraz od rozumienia prawdy jako zgodności myśli z rzeczywistością. Modny stał się relatywizm. Ma on na uczelniach swoich wyznawców, odważnie i bezkompromisowo wyśmiewających prawdę, wartości tradycyjne i ludzką potrzebę transcendencji. Współczesne uniwersytety nie mają miłować prawdy. Mają zagospodarować przyjęte hurtowo masy studenckie w zamian za przypisany do każdego studenta pieniądź. Tak skorumpowane – w tym przypadku korumpuje państwo – zabiegają o ilość „głów” i muszą rezygnować z jakości. Tracą własną tożsamość i odrębność. Stają się zakładami usługowymi – im większy przerób, tym większy zysk. W ten sposób uniwersytety zamiast mobilizować maksimum wysiłków w poszukiwaniu prawdy, realizują cele pragmatyczne pomijając prawdę o tym, kim jest w rzeczywistości człowiek i w konsekwencji – czemu służy uniwersytet. Służą celom przeciwnym do

pierwotnej idei uniwersytetu, która jest ponadczasowa i polega na poszukiwaniu odpowiedzi na pytania oraz kształceniu ludzi zainteresowanych i zdolnych w określonej dziedzinie do jej poznania.

Wielu profesorów skarży się na brak czasu na pogłębione, naukowe dyskusje. A przecież to właśnie pytania – *questiones* – są początkiem suwerennej wymiany myśli. Tak było już za Platona. Współcześnie wychodzi się z błędnej antropologii, w której człowiek nie jest osobą a jedynie jednostką gatunku, częścią masy pozbawioną transcendentnych odniesień i dążeń. Taki obraz człowieka nie może służyć człowiekowi jako osobie. Przez wieki ludzkie myślenie spotykało się tam, gdzie prawda była celem poznania i aktywności. Tymczasem w sposób myślenia i między ludzi wbijany jest ideologiczny klin i to właśnie on odpowiada za chaos w edukacji i oświacie. Ideologie deformujące realistyczne myślenie zmierzają do podporządkowania sobie nauki i podpisania się „naukowością”. Używają nauki, ale jej nie służą. Używają jedynie tradycyjnych pojęć – w tym pojęcia uniwersytetu i zawłaszczają je, dekonstruując jego tradycyjne funkcje i cele. W rzeczywistości ich cele są rewolucyjne. Bo rewolucja dekonstruuje świat wartości i pojęć nadal trwa. Jak pisał Francois Fourret – jej prawdziwy koniec jeszcze nie nastąpił. I jak słusznie twierdziła Hannah Arendt, jej istotą nie jest gwałt – ale „odwrócenie” porządku.

W takiej rewolucyjnej perspektywie wspólną płaszczyzną dla naukowców różnych dziedzin: rozmiłowanie w mądrości – poszukiwanie prawdy obiektywnej – jest zastępowana zagospodarowaniem mas, którym obiecuje się „gruszki na wierzbie”, bo tym przecież jest coraz bardziej zawłaszczony przez globalne koncerny – rynek pracy. W tej perspektywie edukacja urabia nowych niewolników. Ponadto, pracownicy naukowi reorientują się na działanie w gąszczu biurokratycznych zaleceń. W ten sposób środowiska naukowe tracą tożsamość i odrębność. Stają się niesuwerenną zabawką politycznych fluktuacji.

Uniwersytet powinien być miejscem szlifowania myślenia realistycznego, którego wykład powinien rozpoczynać się już od pierwszej klasy szkoły podstawowej. Z kolei rekrutacja na uniwersytet podporządkowana projektowi zagospodarowania mas (zarządzanie zasobami ludzkimi), która ma charakter masowy, powinna ustąpić miejsca sprawiedliwej konkurencji najlepiej przygotowanych do podjęcia studiów absolwentów szkół średnich. Egzamin powinien być sprawą wydziału. Przecież egzaminatorzy, podczas egzaminów (na powrót personalizowanych) potrafili by ocenić – bez klucza zewnętrznego – jakość odpowiedzi. Pod warunkiem, że prawda nadal pozostaje dla nich wartością.



Kazimierz Korab

Szkoła i uniwersytet we władaniu technokratyzmu

Uwagi wstępne

Swoją wypowiedź poświęcę analizie systemu oświaty i szkolnictwa wyższego widzianego nie od środka, ale z zewnątrz. Należąc bowiem do środowisk oświaty i szkolnictwa wyższego, znamy poszczególne elementy systemu edukacji. Mam natomiast wrażenie, że w niewystarczającym stopniu wyposażeni jesteśmy w szerszą, teoretyczną wiedzę, dzięki której dysponowalibyśmy narzędziami opisu, rozumienia i oceny zachodzących zmian. Ten problem można zilustrować w oparciu o następujący eksperyment myślowy. Wyobraźmy sobie, że zapanowała wielomiesięczna noc. Grupa osób dowiedziała się, że gdzieś w oddali znajduje się pożywienie, ale nie wiadomo, jaka do niego prowadzi droga. Otaczający teren jest nieznany i trudny do pokonania. Komuś jednak udało się znaleźć drogę. Wiedzie przez wertepy, tunele i dziwne zakola, wymaga szczególnych sprawności, ale prowadzi do celu. Odkrywca drogi ogłosił, że to jedyna droga, innej nie ma. I przekonał o tym każdego bez wyjątku. W efekcie, co zasługuje na konstatację, brak krytycyzmu doprowadził tu do braku poszukiwań innych rozwiązań i wynalazczości. Dopiero kiedy po paru miesiącach słońce znowu zaświeciło, wszyscy spojrzeli na całą okolicę i stwierdzili, że do celu można było dojść na kilkadziesiąt sposobów: inaczej, prościej, bez haraczy i strat. Odpowiednikami tego słońca są teorie, w świetle których można nie tylko krytycznie oceniać dotychczasowe schematy, ale szukać nowych rozwiązań. A zatem przeprowadzane obecnie reformy edukacyjne należy umieszczać na szerokiej mapie teorii, ponieważ tylko taki zabieg jest warunkiem krytycznej i twórczej zarazem refleksji w tej dziedzinie.

Poniżej przedstawię maleńką cząstkę tego obrazu, która dotyczy technokratyzmu jako jednego z głównych czynników ideologicznych, leżących u podstaw współczesnych reform edukacyjnych. Szersza analiza teoretycznej mapy, na której zostaną umieszczone te reformy, zostanie przedstawiona w książce przygotowanej do druku w tym roku.

Mit technokratyczny źródłem zagrożenia dla edukacji

Powodzenie wszelkich reform zależy w zasadniczym stopniu od krytycznej oceny skutków nie tylko zamierzonych, ale – co równie ważne – także niezamierzonych. W Polsce reformy edukacji rozpoczęły się dwadzieścia lat temu. Analizy krytyczne odnosiły się głównie do polskiej reformy oświaty i dotyczyły w przeważającej mierze określonych jej składników. Nie do końca jest to odpowiednia metoda, ponieważ polskie reformy stanowią do pewnego stopnia kopię reform realizowanych w całej Europie, a ich słabość dotyczy nie szczegółów, ale całości, a szczególnie ich ducha.

Spoglądając na te reformy z ogólnej perspektywy, łatwo dostrzeżemy ich grzech główny, czyli fakt, że podporządkowane są mitowi technokratyzmu, który edukację bierze w swoje władanie i staje się jednym z istotnych czynników dehumanizacji współczesnego świata. Nowa koncepcja reformowanej edukacji jest definiowana w kategoriach technokratycznych. Jej zmiany, funkcje i istota są formułowane w języku zarządzania. Głównym dla niej punktem odniesienia stały się „umiejętności”. Są one nie tylko swoistym filarem programowym, ale i znakiem firmowym nowego podejścia. „Umiejętności” narzucają edukacji swoisty minimalizm, skoro zostały zredukowane do tzw. kompetencji kluczowych, których liczba jest z reguły niższa od dziesięciu. Owe umiejętności mają charakter techniczny, określają metody, narzędzia i sposoby działania (UE wydała w 2002 roku dokument tp. *Kompetencje kluczowe. Realizacja koncepcji na poziomie szkolnictwa obowiązkowego*, (ang. *Key Competencies. A developing concept in general compulsory education*, Bruksela, Europejskie Biuro Europejskie, 2002), gdzie czytamy:

W następstwie cyklu posiedzeń, które odbyły się jesienią 2001 roku oraz wiosną 2002 roku, grupa robocza ds. umiejętności podstawowych proponowała osiem podstawowych obszarów skupiających kompetencje kluczowe (European Commission 2002c): komunikacja w języku ojczystym, komunikacja w językach obcych, technologie informacyjne i komunikacyjne, alfabetyzm matematyczny i kompetencje w zakresie matematyki,

nauk ścisłych i techniki, przedsiębiorczość, kompetencje interpersonalne i obywatelskie, umiejętność uczenia się oraz kultura ogólna.

Dopóki ujmujemy obecny kształt edukacji w kategoriach zmiany, reformy, nadajemy jej pozytywny wydźwięk i nazwę traktujemy jako formę promocji. Przywykliśmy przecież, swoją drogą niesłusznie, do tego, że zmiana świadomie wprowadzana musi być zmianą na lepsze. Zakładamy naiwnie, że nikt nie chce reformować po to, aby coś zepsuć. Tymczasem termin „zmiana” niczego nam nie mówi o tym, czym wprowadzony model edukacji jest. Jakie są dalsze i ostateczne jej cele; a szczególnie – jakie są jego niezamierzone skutki uboczne, które – paradoksalnie – mogą okazać się najważniejsze. Przeciętny rodzic, kiedy ocenia szkołę, pyta nie o przedmioty szkolne, bo „od niepamiętnych czasów” zawsze była fizyka, chemia itd., ale zastanawia się, jak konkretni nauczyciele uczą. Tymczasem najważniejsze pytanie dotyczy właśnie działalności programowej szkoły. W jej analizie tkwi odpowiedź na pytanie, czy celem oświaty jest wszechstronny, osobowy rozwój ucznia, czy też, przeciwnie, traktowanie go jako użytecznego narzędzia rynku.

Na podstawie odrębnych analiz doszedłem do wniosku, że u podstaw obecnych reform edukacyjnych tkwi model kompetencyjno-technokratyczny. Kompetencyjny, ponieważ jest to najważniejszy deklarowany i realizowany wewnętrzny cel edukacji; technokratyczny, ponieważ ten termin najlepiej określa pożądany efekt finalny edukacji. Gdybyśmy przyjęli jeszcze za punkt odniesienia zamówienie zewnętrzne, musielibyśmy dołączyć pojęcie rynku. Ale nazwa nie jest pojęciem, nie musi więc obejmować wszystkich elementów zbioru zjawisk, których dotyczy. Kwestia rynku z konieczności i tak musi się pojawić.

Zacznijmy od omówienia wymiaru technokratycznego. Technokratyzm to idea bardzo stara. W ciągu dziejów obrosła mitem, stała się w XVIII wieku jedną z głównych przesłanek ideologii postępu. W punkcie wyjścia zakłada nieuzasadnioną wiarę, że zastosowanie rozwiniętej techniki w gospodarce pociągnie za sobą moralną transformację społeczeństwa i przemianę człowieka. Poddajmy krótkiej analizie tę ideologię, rozkładając na czynniki pierwsze jej złożoną z wielu warstw strukturę. Składnikami tej struktury technokratyzmu jako ideologii są: rozum, nauka, technika i edukacja, które mają zmienić społeczeństwo i człowieka. Wygląda na to, że pod szyldem technokratyzmu zostały zebrane wszystkie tzw. nowoczesne wartości. Dlatego państwo, ostatni ważny element, musi wcześniej wymienione składniki wspierać, nie zapominając o samym technokratyzmie. Dlatego nikt rozsądny nie może krytykować ani technokratyzmu, ani poszczególnych elementów kolekcji aksjologicznej. Rzeczywiście, czy ktoś pozostający przy zdrowych zmysłach może występować przeciwko

rozumowi, nauce, technice, edukacji itd.? Jeśli tak, to siłą rzeczy sam zalicza się do ciemnogrodu, musi być wstecznikiem i kołtunem.

Znamy ten wylansowany jeszcze w XVIII wieku podział społeczeństwa na dwa obozy: postępu i ciemnoty. Ten schemat kształtował nasze myślenie przez dwieście lat. Schemat, podkreślmy, fałszywy. W założeniach technokratyzmu tkwi bowiem manipulacja. W jej ujawnieniu pomoże nam proste rozróżnienie kwestii odrębnie traktowanych: rozumu, nauki, techniki, edukacji – od ich generalnego podporządkowania nadrzędnym celom. Rozum, nauka, technika, edukacja, traktowane niezależnie od siebie zasługują na całkowite poparcie. Mogą być uważane za najwyższe osiągnięcia cywilizacji europejskiej i za skarby kultury ludzkiej. I uznanie dla nich nie oznacza technokratyzmu. Tkwi on w relacjach między nimi. Manipuluje tymi relacjami. Tak je wzajemnie przyporządkowuje, aby osiągnąć swój własny cel.

Mit technokracji polega bowiem na redukcjonizmie, którego kolejne etapy działania porównałbym do kształtu lejka. Na początku występuje rozum. Kiedy traktujemy go jako wartość samodzielną, a zatem kiedy jest wolny i otwarty, może i powinien poszukiwać prawdy i zasługuje na najwyższe uznanie. Problem zaczyna się z chwilą, kiedy mit technokratyzmu redukuje zadania rozumu niemal wyłącznie do odkrywania praw naukowych, natomiast obowiązek poszukiwania prawdy usuwa na bok. Rozum kojarzony z dobrem, pięknem, prawdą, z filozofią, sztuką, teologią już nie zasługuje na poparcie. Jest właściwie wykorzystany, o ile zostanie podporządkowany nauce. I znowu powtarzamy to rozumowanie w odniesieniu do nauki. Nauka sama w sobie jest wspaniała. Może przyczyniać się do rozumienia świata i człowieka, ale technokratyzm sprowadza jej zadania do poszukiwania wyłącznie takich odkryć technicznych, z którymi można pójść do urzędu patentowego. Technika, trzeci składnik układanki, czy może być odrzucona? Nigdy. Ale i ona zostaje poddana procesowi redukcji. Technokratyzm nie zna wyjątku i samą technikę ocenia pozytywnie tylko wówczas, gdy służy on wytwarzaniu produktów użytecznych na rynku.

Wszystkie elementy tej kolejno redukowanej lejkowatej układanki znajdują swój finał w edukacji. W jej reformach ten właśnie redukcjonizm w pełni zaistniał. Zaistniał podwójnie, nie tylko biernie, skoro jej program został skrojony pod logikę redukcjonistycznego lejka, ale i czynnie, ponieważ technokratyzm ma zastąpić wszelkie inne konkurencyjne, rozszerzające wychowanie. W edukacji technokratyzm skupia się zatem jak w soczewce. Edukacja jest źrenicą oka cyklonu technokratycznego. Ale też ona sama w uścisku technokratycznym zmienia się radykalnie.

Dzisiaj nasze pokolenie może własnymi oczami oglądać skutki technokratyzmu, który powoduje zanik pedagogiki jako wiedzy specyficznej dla

szkoły autonomicznej. Pedagogika pod wpływem technokratyzmu *de facto* jest wypierana i zastępowana przez teorię zarządzania i kierowania. Dziś to teoria zarządzania jest królową technokratycznego opisu metod, narzędzi i celów edukacji. W duchu technokratyzmu bowiem, po pierwsze, przyjmuje się założenie, że edukacja stanowi ogniwo pośrednie między z jednej strony rozumem, nauką i techniką, z – drugiej strony – gospodarką, czyli rynkiem, z reguły kojarzonym z biznesem (duży i znany już problem komercjalizacji nauki i szkół wyższych); po drugie, edukacja otrzymuje nową tożsamość, a jej cele zostają poddane procesowi radykalnej redukcji. Ona sama i jej cele zostają bowiem sprowadzone do jednego zadania. Nie ukrywam, że ten redukcjonizm traktuję jako rozłożone w czasie morderstwo dokonywane na edukacji. Po zastąpieniu pedagogiki przez uprawianą w duchu technokratyzmu teorię zarządzania, która zakłada użyteczność rynkową jako nadrzędne kryterium, na naszych oczach i przy naszym powszechnym uznaniu edukacja przestaje mieć cele własne i zostaje zdefiniowana w kategoriach rynku usług edukacyjnych, uczeń staje się klientem, a sukces szkoły kojarzony bywa z zadowoleniem klienta. Nauczyciel jawi się w tym kontekście jako „refleksyjny praktyk”, świadczący usługi edukacyjne wobec uczniów jako klientów. Nie mówimy o uczniach jako osobach, o osobowych celach jego rozwoju, o ideale wychowawczym, ale o produkcie edukacyjnym. Funkcjonowanie systemu edukacji jest ujmowane m.in. w kategoriach np. 8 zasad tzw. *Total quality management* (kompleksowe zarządzanie jakością).

Krytyka technokratyzmu w badaniach naukowych. Przykład Postmana i Collinsa

Znakomitą krytykę idei postępu, głównej ideologicznej podpory technokratyzmu, przeprowadził Zdzisław Krasnodębski w swej książce na temat postępu¹. Ogromna jest liczba przedstawicieli nauk społecznych, krytycznie oceniających technokratyzm (Lewis Mumford, Jacques Ellul, Herbert Read, Arnold Gehlen, Ivan Illich itd. Ograniczę się tu do kilku nazwisk. Szczególne znaczenie mają dwaj autorzy: Neil Postman (1931-2003) i Randall Collins. Pierwszy, dobrze znany polskiemu czytelnikowi, musi być wspomniany, ponieważ jest autorem książki klasycznej dla poruszanej przez nas problematyki. Drugi z wymienionych autorów porusza natomiast temat technokracji w odniesieniu do oświaty.

1 Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991.

Neil Postman nie krytykuje techniki. Najkrócej rzecz ujmując, jego zdaniem, technika sprawdza się jako sługa. Kiedy staje się panem, niszczy to, co dla człowieka najważniejsze, czyli jego człowieczeństwo. Dlatego negatywnie ocenia skutki uzależnienia człowieka od techniki. Już w latach 80. dostrzegał on istnienie tzw. technopolu. W znanej książce *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*², przedstawił analizę wpływu narzędzi (w tym zwłaszcza urządzeń komunikacyjnych) na kulturę (w tym na edukację). Wątek ten ma dla naszych rozważań istotne znaczenie, ponieważ badane przez niego media przez współczesnych reformatorów oświaty zostały potraktowane jako jeden z głównych wyznaczników nowoczesności i postępu edukacji, a tym samym gospodarki opartej na wiedzy. Myślenie to odnajdujemy w Strategii Lizbońskiej UE. Tymczasem Postman, amerykański specjalista w zakresie mediów i komunikacji społecznej wyowiada twierdzenie, że nieuchronnym skutkiem funkcjonowania społeczeństwa opartego na wiedzy jest kulturowa degeneracja. To brzmi jak oskarżenie. Skoro bowiem edukacja bierze udział w tworzeniu społeczeństwa technologicznego, tym samym przyczynia się do kryzysu kultury. Między innymi przez to, że edukacja uczy języka, który jest narzędziem rozumienia świata. Technika wprowadza nowy język, a starym słowom i wartościom nadaje nowy sens.

Zmienia definicje „wolności”, „prawdy”, „inteligencji”, „faktu”, „mądrości”, „pamięci”, „historii” – wszystkich istotnych dla naszego życia słów. A my nie przerywamy nawet na chwilę, by zapytać³.

Jedna z zasług Postmana polega na tym, że przez wprowadzenie szeregu rozróżnień pojęciowych umożliwił uporządkowaną dyskusję na temat technokratyzmu. Wedle relacji wzajemnych między techniką i kulturą wyróżnił trzy epoki. Najpierw funkcjonowała kultura posługująca się narzędziami, potem nadeszły kolejno technokracja i technopole. W epoce pierwszej

Narzędzia w żadnym razie nie atakowały (czy, ściśle rzecz biorąc, nie miały atakować) godności i integralności kultury, do której je wprowadzono. Z pewnymi wyjątkami narzędzia nie przeszkadzały ludziom wierzyć w ich tradycję, Boga, politykę, ich metody nauczania czy prawomocność organizacji społecznej. W istocie to ta właśnie wiara kierowała wynajdywaniem narzędzi i ograniczała ich użycie⁴.

2 N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą* (ang. *Technopoly: the surrender of culture to technology*), tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 2004.

3 Tamże, s. 17.

4 Tamże, s. 33.

W kulturze posługującej się narzędziami technika nie autonomizuje się, ponieważ jest zintegrowana z kulturą.

Technokracja natomiast zaczyna się z chwilą, kiedy kultura zostaje podporządkowana zmianom technicznym. W takim przypadku zmiana techniczna nie jest dodatkiem do kultury, ale zmienia ją w całości. To uznanie dla sprawczej roli techniki wynika z upowszechnionego w XIX wieku założenia, że „jeżeli coś można zrobić, należy to zrobić”.

Wraz z tym rozwinęła się głęboka wiara we wszystkie zasady, dzięki którym wynalazczość odnosi sukcesy: obiektywność, wydajność, fachowość, standaryzację, pomiar i postęp. Równocześnie pojawiło się przekonanie, że motor postępu technologicznego pracuje najwydajniej, kiedy ludzie pojmują się nie jako dzieci Boga, ani nawet nie jako obywatele, lecz jako konsumenci – to znaczy jako rynki zbytu⁵.

Można odnieść wrażenie, że Postman pisze o współczesnych reformach edukacji w Europie i w Polsce ukierunkowanych na budowanie społeczeństwa opartego na wiedzy i nastawionych zdecydowanie prorynkowo.

W reakcji na technokrację dziewiętnastowieczną pojawiła się wprawdzie zdecydowana krytyka nowej wiary w maszyny, ale nie przekroczyła ona kręgów elitarnych i okazała się bezskuteczna. O ile w tamtych czasach „kultura używająca narzędzi” oraz technokracja współwystępują równolegle obok siebie, wzajemnie się tolerując, to pojawiający się po nich

Technopol eliminuje możliwości alternatywne dokładnie tak, jak to odmalował Aldous Huxley w *Nowym wspaniałym świecie*. Nie delegalizuje ich. Nie sprawia, że się stają niemoralne. Nie odbiera im nawet popularności. Czyni je niewidzialnymi, a zatem również nieistotnymi. A osiąga to za pomocą zmiany definicji tego, co rozumiemy przez religię, sztukę, rodzinę, politykę, historię, prawdę, prywatność, inteligencję – tak że nasze definicje pasują do jego nowych wymagań. Innymi słowy, technopol to totalitarna technokracja⁶.

Technopol wprowadza nowe wartościowanie. Podważając wiarygodność Boga, ludzi i naszego poznania, tylko technice i jej osiągnięciom przypisuje walor pewności, skuteczności, namacalnych korzyści, wygody i spełnienia.

Dla każdego przekonania, obyczaju bądź tradycji Starego Świata istniała i nadal istnieje alternatywna możliwość technologiczna. Zamiast

5 Tamże, s. 55.

6 Tamże, s. 61-62.

modlitwy – penicylina; zamiast korzeni rodowych – mobilność społeczeństwa; zamiast czytania – telewizja; zamiast ograniczeń – natychmiastowa gratyfikacja; zamiast rozgrzeszenia – psychoterapia; polityczną ideologię zaś zastąpi charakter narodowy ustalony za pomocą naukowych sondaży⁷.

Postman dowodzi, że technopol jest stanem kultury i umysłu.

Polega na deifikacji techniki, co oznacza, że kultura poszukuje sankcji w technice, znajduje w niej satysfakcję i przyjmuje od niej rozkazy (...). Technopol rozkwita zwłaszcza wtedy, kiedy załamują się bariery antyinformacyjne⁸,

czemu Postman poświęcił cały rozdział piąty swojej książki. Porównuje on sytuację braku barier informacyjnych do braku układu odpornościowego organizmu z oczywistymi dla niego negatywnymi skutkami. Rodzi to bardzo poważne konsekwencje, ponieważ

Bez barier antyinformacyjnych ludzie nie wiedzą już, jak odnaleźć sens we własnym doświadczeniu, tracą zdolność zapamiętywania i trudno im wyobrazić sobie rozsądną przyszłość⁹.

Rodzi to określone konsekwencje dla oświaty.

Ośmielony przez system edukacji, który sam wyzbył się jakiegokolwiek spójnego światopoglądu, technopol pozbawia nas społecznej, politycznej, historycznej, metafizycznej, logicznej czy duchowej podstawy umożliwiającej rozpoznawanie informacji i twierdzeń całkowicie niewiarygodnych¹⁰.

W technopolu technika ma wyzwolić człowieka z trudu pracy, myślenia i oceniania, ale faktycznie to ona za człowieka pracuje, myśli i narzuca wartości, a więc siebie ucłowiecza, a człowieka pozbawia jego istotnych cech.

Na temat efektów stechnicyzowanego człowieka wypowiedzieli się już starożytni. Postman zaczyna swoją książkę od cytatu z *Fajdrosa* Platona. Sokrates, przytaczając historię o Tamuzie, dotyczącą rozlicznych następstw wynalazków, mówi o skutkach wynalazku pisma:

7 Tamże, s. 68.

8 Tamże, s. 87.

9 Tamże, s. 88.

10 Tamże, s. 72.

Więc to nie jest lekarstwo na pamięć, tylko środek na przypomnianie sobie. Uczniom swoim dasz tylko pozór mądrości, a nie mądrość prawdziwą. Posiędą bowiem wielkie oczytanie bez nauki i będzie się im zdawało, że wiele umieją, a po większej części nie będą umieli nic i tylko obcować z nimi będzie trudno; to będą mędrzy z pozoru, a nie ludzie mądry naprawdę¹¹.

W kontekście powyższych rozważań na wspomnienie zasługuje jeszcze Konrad Lorenz (1903-1989), austriacki zoolog i ornitolog, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie medycyny i fizjologii w 1973 roku, który może zaskakiwać swoimi poglądami. Będąc bowiem twórcą nowoczesnej ekologii i aktywistą obrony środowiska naturalnego, powinien wyznawać naturalistyczną koncepcję człowieka jako biologicznej istoty, której analiza, wyjaśnianie zachowań i poszukiwanie szczęścia nie wykracza poza granice przyrody. Tymczasem pod koniec życia bronił tezy, że człowiek współczesny, zdany na swą biologiczną naturę, staje się istotą dekadencją i wytwarza cywilizację dekadencją, charakteryzującą się takimi zjawiskami jak otyłość, hiperseksualność, niedojrzałość, wieczna zabawa itp. W 1983 roku wydał książkę *Der Abbau des Menschlichen* (pol. *Regres człowieczeństwa*), w której, odrzucając schemat jednokierunkowego rozwoju, broni, po pierwsze, realności subiektywnego przeżywania wartości; po drugie, twierdzi, że zbyt szybko rozwinięty umysł może zagrozić duszy, co może prowadzić do zguby; po trzecie, uważa, że sytuacja ta, chociaż jest groźna, to jednak nie beznadziejna

pomimo wielu nieodwracalnych diabelskich kręgów technicznego i gospodarczego rozwoju (...). W szczególnie krytycznym położeniu znalazła się dzisiejsza młodzież. Aby uniknąć grożącej apokalipsy, trzeba właśnie wśród młodych na nowo rozbudzić odczucie wartości piękna i dobra, stłumione przez scjentyzm i technomorficzne myślenie¹².

Technokratyzm wprowadza wartościowanie dotyczące języka. Na przykład przeciwstawia dobrej, obiektywnej informacji uwikłaną w wartościowanie komunikację. Dominique Wolton, francuski socjolog, założyciel i dyrektor Instytutu Nauk o Komunikacji w SNRS, redaktor naczelny *Hermès*, porusza interesującą nas problematykę w książce o znamienym tytule *Informować nie znaczy komunikować*, w której stwierdza m.in., że

Dla większości z nas oznacza to, że informacja jest rzeczą poważną, a nie jest nią komunikacja. Tak dla informacji, nie dla komunikacji, zawsze

11 Platon, *Fajdros*, 274D-275B, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.

12 K. Lorenz, *Regres człowieczeństwa*, Warszawa 1986, s. 7.

podejrzanej o uwodzenie i manipulację. Oto powszechny stereotyp. A jest dokładnie odwrotnie, co staram się wykazać¹³.

Dodaje, że jesteśmy istotami społecznymi, a nie informatycznymi. O ile reformatorzy edukacyjni działający pod dyktando technokratyzmu podlegają zauroczeniu internetem, (który „każe” komputerowi pisać się z dużej litery), o tyle Wolton, obok wielu innych, poddaje przypisywane mu funkcje szerszej analizie i stwierdza m.in., że „Internet stanowi przykład uwiedzenia dokonywanego przez mieszaninę utopii i ideologii”¹⁴.

Krytyce technokratycznego wymiaru społeczeństwa i edukacji w USA już w 1979 roku amerykański socjolog Randall Collins poświęcił książkę pt. *The Credential Society. An Historical Sociology of Education and Stratification*. Społeczeństwo technokratyczne składa się z ludzi zredukowanych przez edukację do swoistych robotów wyposażonych w określone kompetencje funkcjonujących jak wtyczki, które można podłączyć do każdego systemu w dowolnym miejscu świata. To społeczeństwo, w którym ludzie nieustannie muszą akredytować to co robią, czym są i jakie mają możliwości działania. Społeczeństwo, w którym, żeby być, żeby cokolwiek robić, trzeba się nieustannie logować, wprowadzać *user's name i password* dla swoich kwalifikacji.

Collins zasługuje z naszego punktu widzenia na uwagę, ponieważ podważył jedno z najważniejszych założeń technokratycznych, zgodnie z którym występuje ścisły związek między poziomem wykształcenia społeczeństwa a rozwojem gospodarczym danego kraju. Powołuje się m.in. na badania Harbisona i Myers (1964), którzy wyróżnili cztery kategorie krajów z punktu widzenia związku między rozwojem gospodarczym i edukacją. Rzecz w tym, że wewnątrz każdej z tych grup „nie występuje wyraźna korelacja między rozwojem ekonomicznym i edukacją”¹⁵. Po drugie, Collins, powołuje się na badania Berga, który stwierdza, że

lepiej wykształceni pracownicy nie są ogólnie rzecz biorąc bardziej produktywni, a w niektórych przypadkach są mniej produktywni niż inni wśród grup amerykańskich robotników na różnych poziomach zatrudnienia¹⁶.

Berg zauważa także, iż

13 D. Wolton, *Informer n'est pas communiquer*, CNRS Editions, Paris 2009, s. 9.

14 Tamże, s. 47.

15 R. Collins, *The Credential Society. An Historical Sociology of Education and Stratification*, Academic Press, New York, San Francisco, London, 1979, s. 14.

16 Tamże, s. 15.

zachodzi duże prawdopodobieństwo, że lepiej wykształceni pracownicy będą bardziej zawiedzeni pracą i jej zmianą niż osoby o niższym wykształceniu, co dowodzi, że edukacja może być w pierwszej kolejności traktowana jako kwestia statusu przez tych, którzy się nią odznaczają¹⁷.

Podsumowując własne rozważania Collins stwierdza jednoznacznie:

Dowody ekonomiczne wskazują, że nie ma wyraźnego udziału edukacji w rozwoju ekonomicznym poza upowszechnieniem zdolności czytania i pisania¹⁸.

Warto zwrócić uwagę, że w USA w przeliczeniu na milion mieszkańców najczęściej uniwersytetów i *college'ów* było w latach 1870 (14,1), 1880 (16,1), 1890 (15,8), podczas gdy w roku 1970 wskaźnik wynosił tylko 12,5¹⁹.

Krytyka technokratyzmu w literaturze pięknej

Pełne omówienie krytyki technokratyzmu z literaturze pięknej może być przedmiotem co najmniej osobnego artykułu lub książki. Dla potrzeb naszych rozważań wystarczą dwa przykłady. Chcę pokazać, że technokratyzm, wprowadzany obecnie do szkół pod sztandarem nowoczesności i oryginalności, nie jest ani nowy, ani nowoczesny. Straszyl swoimi konsekwencjami już dawno, a ci, którzy to dostrzegali, spotkali się z wyrazami najwyższego uznania. Odwołam się do Thomasa Stearnsa Eliota i Aldousa Huxleya.

Gdybym chciał szukać mocnych słów krytyki, to zadedykowałbym autorom współczesnych reform edukacyjnych słowa Thomasa Eliota:

Ten trup, którego posadziłeś rok temu w ogrodzie,
Czy zaczął już kiełkować? Będzie kwitł w tym roku?

Odwołanie się do poezji Thomasa Stearnsa Eliota (1888-1965) jest na miejscu. Uznawany za najwybitniejszego poetę angielskiego XX wieku, w opublikowanym w 1922 roku poemacie *Ziemia jałowa* (ang. *The Waste Land*) zawarł bowiem proroczą, niezwykle krytyczną wizję opartej na technice cywilizacji, która w tamtych czasach ośniewała umysły elit i mas. Alan Bennett nazwał to poetyckie dzieło jednym z najważniejszych

17 Tamże, s. 16.

18 Tamże, s. 21.

19 Tamże, s. 119.

poematów XX wieku²⁰. Cywilizacja technokratyczna w ujęciu Eliota, co znajduje odbicie w tytule, jest jałowa i martwa.

Tu nie ma wody tu jest tylko skała
 Skała bez wody i piaszczysta droga
 Droga wijąca się wśród gór nad nami
 Między skałami głazami bez wody
 Gdyby tu była woda stanąłbym i pił
 Lecz pośród skał nie można myśleć ani stać
 Suchy jest pot a stopy grzęzną w piachu
 Gdyby tu woda spływała ze skał
 Martwa jest paszcza gór spróchniałe zęby płuc nie mogą
 Tutaj nie można usiąść leżeć ani stać
 I ciszy nawet nie ma w górach
 Tylko bezpłodny suchy grzmot bez deszczu
 I samotności nawet nie ma w górach
 Tylko posępne czerwone twarze – drwią i szydzą
 W drzwiach lepierek z popękanej gliny²¹
 (...)
 I głosy śpiewające z pustych cystern i wyschniętych źródeł
 W zapadłej dziurze pomiędzy górami
 W nikłym świetle księżycy śpiewa trawa
 Na rozwalonych grobach, wokoło kaplicy.
 Jest tu pusta kaplica, dom tylko dla wichrów
 Bez okien, drzwi tańczące na zawiasach,
 Wyszłe kości nikomu nie wyrządzą krzywdy.
 Jedynie kogut stanął na wierzchołku dachu
 Ku-ku-ryku ku-ku-ryku²²,

Dziesięć lat później Aldous Huxley (1894-1963), inny angielski pisarz, przedstawił wynikające z technokratyzmu zagrożenia w powieści *Nowy wspaniały świat* (1932). Dzisiejsze reformy edukacyjne w Europie i w Polsce można odczytywać przez analogię do postaci, problemów i tematów opisanych w tej klasycznej antyutopii. Dzięki tej perspektywie porównawczej dostrzeżemy, że zreformowana w krajach europejskich szkoła ma produkować określonych uczniów tak jak powieściowe laboratorium – ludzi. Tak jak powieściowa produkcja człowieka polega nie tylko na zastosowaniu określonej technologii, ale i na programowaniu, podobnie ma czynić szkoła. Genetycznemu ukierunkowywaniu na pełnienie określonych

20 *Margate's shrine to Eliot's muse*, „The Guardian” 12 July 2009, por. <<http://www.guardian.co.uk/books/2009/jul/12/ts-eliot-margate-shrine>> (dostęp: 1 września 2009).

21 <<http://noblisci.bnet.pl/41-50/1948/ziemia.html>> (331-345), (dostęp: 20 lutego 2011).

22 Tamże, (385-392).

funkcji odpowiada m.in. determinizm kompetencji kluczowych. Wykonywanie określonych zadań w doskonałym społeczeństwie jest celem nadrzędnym w obu przypadkach. Służą temu język konkretny, wiedza i umiejętności naukowo-techniczne, redukcja uczuć, usunięcie wartości, harmonizacja zachowań (por. dziś umiejętność pracy w grupie), zastąpienie Boga przez T (boga technologii, w nawiązaniu do Henry Forda, który wprowadził taśmę produkcyjną). Technologia zabija osobowy wymiar człowieka brakiem uczuć, wartości i moralności, czyli tego, co przesądza o byciu człowiekiem. Szkoła zreformowana to technologia w zakresie wiedzy, jej przetwarzania, wykorzystywania i programowania. Opanuj kompetencje kluczowe, bądź użyteczny i nie stwarzaj problemów za cenę bezpieczeństwa i konsumpcji. (Jedyny problem w takich warunkach stanowi to, jak wyeliminować agresję). W efekcie, w sposób nieunikniony musi pojawić się prymitywizm, „równanie w dół” poziomu umysłowego, uśrednienie.

W powieści Huxleya odnajduję opis bodaj najważniejszego ponadczasowego problemu, dziś powracającego z nową siłą, szczególnie w edukacji. Daje się on wyrazić w twierdzeniu, że technokratyzm jest groźny nie tyle w swoich głównych przesłankach, co w społecznych konsekwencjach. Zachodzi bowiem logiczna i faktyczna konsekwencja, typu jeśli A, to koniecznie B. Jeśli zostaje wprowadzony technokratyzm, a więc zostanie usunięty lub zmarginalizowany wymiar osobowy, moralny i religijny człowieka, to tym samym, musi na ich miejsce zostać wprowadzona inżynieria społeczna i genetyczna z ich prawami, manipulacją i zarządzaniem zasobami ludzkimi; musi pojawić się zarządzanie i manipulacja impulsami, instynktami i emocjami; sterowanie metodami aktywnymi. „Wszelkie warunkowanie zmierza do jednej rzeczy: do sprawienia, by ludzie polubili swe nieuniknione przeznaczenie społeczne”.

Interesującym polskim wkładem w tę debatę są filmy Krzysztofa Kieślowskiego, szczególnie pierwsza część *Dekalogu*

Kazimierz Twardowski w odpowiedzi europejskim reformatorom edukacji

Kazimierz Twardowski uchodzi za sztandarowego zwolennika tzw. nauki czystej. To zaszufładowanie jest nieco krzywdzące, ponieważ zakłada ono, że opowiadał się on po stronie poglądów skrajnych. Podobnie jak niesłuszne jest sprowadzanie szkoły lwowsko-warszawskiej do neopozytywizmu. Twardowski formułował swoje stanowisko w nawiązaniu do kierunku ówczesnej dyskusji. Swoje poglądy na temat idei uniwersytetu

wyraził w związku z przyznaniem mu w 1932 roku przez Uniwersytet Poznański doktoratu z filozofii honoris causa. Wykład nosi tytuł *O dostojeństwie uniwersytetu*.

Jak zauważa Piotr Hübner, Twardowski, przygotowując swoje wystąpienie w maju 1931 roku,

Uzupełniał tekst we wrześniu i listopadzie następnego roku. Nie bez znaczenia było to, że w tych latach trwała walka w obronie autonomii szkół akademickich. Twardowski czytał projekty nowej ustawy o szkołach akademickich, obserwował też codzienne realia Uniwersytetu Jana Kazimierza, interweniował – jeśli uznał to za konieczne. Władze państwowe zmierzały – jak zapisał w *Dziennikach* Twardowski – do „pozbawienia Uniwersytetów ich dostojnego stanowiska i zdegradowania ich do szkół zwykłych” (zapis z 23 kwietnia 1932)²³.

Można zatem potraktować wystąpienie Twardowskiego jako odpowiedź na zagrożenie technokratyczne występujące nie tylko w formie stosunkowo niegroźnej w okresie międzywojennym, ale także w postaci skrajnej, lansowanej przez unijnych technokratów i wprowadzanych przez ich rodzimych zwolenników. Tekst Twardowskiego opublikowany w 1933 roku został podzielony na siedemnaście punktów. Przypomnijmy kilka z naszego punktu widzenia najważniejszych myśli tego znakomitego autora.

Twardowski podaje dwa powody szczególnej godności doktora honoris causa. Docenia ona, po pierwsze, fakt, że doktor, to ktoś, kto *docet* (uczy); będąc nauczycielem, powinien zatem uważać, że „może innym służyć za wzór, że może ich przykładem swoim uczyć, jak należy w danym zakresie życia postępować”²⁴. Godność doktora h.c. zasadza się także na tym, że przyznaje go uniwersytet. W dalszych rozważaniach Twardowski podejmuje temat idei uniwersytetu, którego istota ustaliła się od początków jego istnienia i określa jego zadania na szczeblu narodowym i ogólnoludzkim. Do istoty uniwersytetu należy poszukiwanie prawdy i prawdopodobieństw, z których budowana jest wiedza obiektywna, oparta na prawach logiki i sile argumentów. Wynikają stąd dwa wnioski. Pierwszy wniosek ma charakter pozytywny: „Rdzeniem i jądrem pracy uniwersyteckiej jest tedy twórczość naukowa, zarówno pod względem merytorycznym jak pod względem metodycznym”. Drugi wniosek, dotyczący bezpośrednio tematyki naszych rozważań, ma brzmienie negatywne. Twardowski, mając na uwadze badanie naukowe, zauważa, że „nie przyjmuje ono żadnych

23 P. Hübner, *Testament Twardowskiego*, „Forum Akademickie” 12/2006.

24 K. Twardowski, *O dostojeństwie uniwersytetu*, Uniwersytet Poznański, Poznań 1933.

rozkazów od żadnych czynników zewnętrznych i że nie chce służyć żadnym względom ubocznym, lecz że za panów swoich uznaje jedynie doświadczenie i rozumowanie i że jedno tylko ma zadanie: dochodzenie należycie uzasadnionych sądów prawdziwych albo przynajmniej jak najbardziej prawdopodobnych”. Uniwersytet doświadcza dostojności z tej racji, że tworzy najwyższe wartości intelektualne.

Zadania uniwersytetu nie mogą być sprowadzone do funkcji zwykłej szkoły. Jego społeczna wyjątkowość polega na tym, że uczy myślenia naukowego. Dlatego powinien cieszyć się „bezwzględną duchową niezależnością”. Uniwersytet musi być finansowany przez źródła zewnętrzne. „Ale ci, co Uniwersytety fundują i utrzymują, dowiedliby zupełnego niezrozumienia istoty Uniwersytetu, gdyby chcieli w czymkolwiek krępować jego pracę, z góry zastrzegać się przeciw pewnym jej wynikom, wskazywać, jakie rezultaty byłyby pożądane”. Twardowski dodaje, że ta zasada niezależności działa w obie strony. Nie tylko uniwersytet powinien bronić poddawania swej „pracy naukowej czyjejkolwiek kontroli lub komendzie”, ale i naukowcy, ze swej strony, powinni unikać choćby pozorów „ulegania jakimkolwiek wpływom lub dążeniom”.

Gdyby na tych stwierdzeniach Twardowski zakończył swoje rozważania, tworzyłby po prostu mit tzw. nauki czystej. Uniwersytet, jego zdaniem, powinien być społecznie użyteczny. Cel ten osiągnie pod warunkiem, że uniknie zaangażowania w sprawy doraźne i bieżące interesy ekonomiczne, polityczne, społeczne itd. Wówczas będzie wywierał wpływ pośredni, ale za to „znacznie trwalszy i głębszy”. Można zatem uznać, że Kazimierz Twardowski już w 1932 roku rozpoczął dyskusję ze współczesnymi nam reformatorami unijnymi i z obecnym kierownictwem Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w Polsce.

Zamiast zakończenia, przywołam wypowiedź Tadeusza Czeżowskiego, innego wybitnego filozofa, który w 1946 roku w siedzibie rok wcześniej otwartego uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika powiedział:

Czym są uniwersytety dla społeczeństw i narodów – wiadomo z historii. Rozwój uniwersytetów był zawsze wskaźnikiem rozwoju kulturalnego społeczeństwa, ich upadek wiązał się z kryzysem kulturalnym, a wśród pierwszych oznak podnoszenia się kultury spotykamy właśnie organizację uniwersytetów.

SUMMARY

Kazimierz Korab – *School and university in the hands of technocratism*

Technocratic policy in education is one of the most symptomatic signs in our life. In the following text the author describes the use of technocratic discourse in the arena of educational debate. A starting point of today's technocratic theory is the unjustified faith that technical rationality development of economy will be effective for another spheres of human life. This myth of technocratism causes dehumanization of contemporary culture. The technocratic policy became the powerful system of control of education. What is more a system of education among other things concentrates on some principles (*total quality management*), which are defined in categories of economy, and even business management.

Neil Postman (1931-2003) in his book *Technopoly: the surrender of culture to technology*, who is also one of the most important critic of the technocratic vision, described our transformation into a society that no longer uses technology as a support but is instead controlled by it. In a similar way to Postman, consequences of technocratic policy described another sociologist Randall Collins in his book *The Credential Society. An Historical Sociology of Education and Stratification*. On the polish ground Kazimierz Twardowski (1866-1938) also defended the independency of education from ideological influences in the 1932's.

KEYWORDS: technocratism, system of education, instrumental rationality

Monika Stankiewicz-Kopec

W kręgu kultury literackiej dziewiętnastowiecznego Lwowa: „filomaci lwowscy” oraz ich zapomniane archiwum

„Dawniej na dwory pańskie jechał szlachcic młody” – z nutą nostalgii wspominał minione dobre czasy Mickiewiczowski pan na Soplicowie. Zupełnie inną drogę zmuszeni byli wybrać rówieśnicy autora *Pana Tadeusza* – pierwsze pokolenie urodzone w niewoli. Wobec ostatecznej klęski Rzeczypospolitej, „terminowanie” na magnackich dworach utraciło bowiem swój sens. Dla wielu szlacheckich synów, którym rodzinny majątek nie był w stanie zapewnić bezpiecznej przyszłości, alternatywą było zdobycie wykształcenia¹. Toteż w trzech pierwszych dziesięcioleciach XIX stulecia to właśnie uniwersytety stały się centrami lokalnego życia literacko-naukowego. Tam zawiązywały się stowarzyszenia literackie, tworzyły się grupy samokształceniowe, czy związki narodowościowe.

W owym czasie, na terenach dawnych Kresów wschodnich zasłużoną sławą cieszył się przede wszystkim Uniwersytet Wileński oraz Gimnazjum (potem Liceum) Krzemienieckie. Znacznie mniejszą renomę posiadał natomiast zniemczony Uniwersytet Lwowski.

W pierwszych dniach października 1817 r. w Wilnie zawiązało się słynne Towarzystwo Filomatów – znane przede wszystkim dzięki

1 Pokolenie to opisała A. Witkowska, *Rówieśnicy Mickiewicza. Życiorys jednego pokolenia*, Warszawa 1998.

Adamowi Mickiewiczowi oraz kilku jego przyjaciółom m.in. Tomaszowi Zanowi i Janowi Czeczotowi. Mało kto jednak pamięta, że w dwa miesiące później, w wigilię Bożego Narodzenia tego samego roku, we Lwowie zainicjowało swoją działalność Towarzystwo Ćwiczącej się Młodzieży w Literaturze Ojczystej, zwane „filomatami galicyjskimi” lub „filomatami lwowskimi”².

I.

Po pierwszym rozbiore Polski, z dniem 15 września 1772 roku, Galicja ze stolicą we Lwowie stała się prowincją monarchii austriackiej. Jak wiadomo, ówczesna Galicja, od reszty Rzeczypospolitej oderwana już po pierwszym rozbiore, była najbardziej zacofaną ze wszystkich części zaborów. Pozostała bowiem poza nurtem oświecenia narodowego czasów stanisławowskich oraz reformy Komisji Edukacji Narodowej. Na skutek polityki germanizacyjnej zaborcy systematycznie zniemczano szkoły i instytucje kulturalne, zaś cała okupacyjna administracja znalazła się ówczesnie w rękach Niemców i Czechów – często nie znających ani słowa po polsku. Językiem urzędowym był niemiecki. Doktor Nikodem Bętkowski, absolwent gimnazjum bocheńskiego, wspomina:

Jeżeli tedy niektórzy opisują z owych czasów dziwaczne na ciele i na duszy pokrzywione, pokurczone figury, trudniące się nauczaniem licznej młodzieży, nazywające się nauczycielami, profesorami tak w szkołach średnich jak gimnazjalnych, toć nie możemy temu zaprzeczyć, boć niestety tak najczęściej bywało! W ogóle (...) cały publiczny system wychowania w czasach tych, był spaczony przewrotny, zgubny (...). Marniono nielitościwie drogi i niepowetowany czas wyłącznie na przewrotnym uczeniu się języka niemieckiego³.

-
- 2 Związek ten prawie zupełnie zapomniany, znany jest jedynie garstce historyków literatury. Zob. L. Finkel, *Historia Uniwersytetu Lwowskiego*, Lwów 1894, s. 6-7; Ł. Kurdybacha *Wpływ kultury wileńskiej na Lwów na początku XIX wieku*, „Ateneum Wileńskie” 1936, s. 198-200; R. Skulski, *Z dziejów polonistyki szkolnej*, „Pamiętnik Literacki” 1936, z. 3; A. Knot, *Dążenia oświatowe młodzieży galicyjskiej w latach 1815-1830*, Wrocław 1959, s. 19 i n; A. Kamiński, *Polskie związki młodzieżowe 1804-1831*, Warszawa 1963, s. 256 i n; K. Poklewska, *Galicja romantyczna 1816-1840*, Warszawa 1976. W latach 1818 i 1819 działało we Lwowie także koło literackie studentów młodszych roczników, zintegrowane wokół Jaszowskiego i Jachowicza.
- 3 N. Bętkowski, *Gawęda o dwóch pedagogach w gimnazjum Bocheńskim 1815-1830*, w: *Galicyjskie wspomnienia szkolne*, wstęp A. Knot, Kraków 1955, s. 17-28.

Toteż nic dziwnego, że brak polskich instytucji kulturalnych w Galicji doprowadził z czasem do braku wśród tamtejszej ludności zainteresowania literaturą i sztuką polską. Sytuacja zaczęła zmieniać się dopiero w końcu drugiego dziesięciolecia XIX wieku.

Ówczesny Lwów – z czasów działalności filomatów galicyjskich – nie był miastem imponującym swoim rozmachem. Hrabia Ludwik Jabłonowski, przyszły szwagier Aleksandra Fredry tak pisał o ówczesnym Lwowie:

Dla tych, co za lat kilkadziesiąt chodzić będą po Lwowie (...) obraz Lwowa, jakim był 1817 roku ciekawym być może. Była to wtedy wprawdzie czterdziestotysięczna, ale brudna i niepokazna miejscina, otoczona wokół zwaliskami wałów, u nóg których składano z całego miasta po dołach śmiecie (...). Brukowanym było całe śródmieście wielkimi kraglaka-mi; o chodnikach mowy nie było, więc błoto lub pył po kostki (...)⁴.

Także Uniwersytet Lwowski, w przeciwieństwie do przeżywającego okres swojej świetności Uniwersytetu Wileńskiego, nie mógł poszczycić się wysokim poziomem kształcenia. Co prawda cesarz Franciszek I w 1817 roku podniósł istniejące we Lwowie Liceum (od 1805 r.) do rangi Uniwersytetu – *Universitas Franciscæ* – jednak poziom kształcenia nadal pozostawał dość mizerny. Rektorem uczelni lwowskiej został Andrzej Alojzy hr. Skarbek-Ankwicz – wychowany i wykształcony w Wiedniu wysoki dygnitarz kościelny (arcybiskup lwowski i prymas Galicji). Nowo wybrany rektor – „wysoki, przystojny, wypudrowany, wyblanszowany, wyróżzowany, od rana w czarnym fraku i węgierskich butach”, był gorliwym sługą nowego porządku⁵. Toteż nic dziwnego, że wykładającym na tutejszym uniwersytecie profesorom niebawem ograniczono wolność treści i metod nauczania.

Co prawda Uniwersytet posiadał własną Katedrę Języka i Literatury Polskiej umieszczoną na wydziale filozoficznym (dzięki staraniom Jana Maksymiliana Ossolińskiego)⁶, która formalnie działała od 1818 r., jednak ze względu na ciągnące się latami kłopoty z jej obsadzeniem, faktycznie zaczęła funkcjonować dopiero w roku 1825 r., kiedy na stanowisko profesora literatury polskiej nominowano Mikołaja Michalewicza. Przy tym lwowskiej

4 L. Jabłonowski, *Pamiętnik*, oprac. K. Lewicki, Kraków 1963, s. 46.

5 Tamże, s. 62-63.

6 Zgodnie z orzeczeniem cesarza Franciszka I (z 4 listopada), język i literatura polska były przedmiotami „nadzwyczajnymi”. Nowa katedra miała zostać obsadzona w drodze konkursu – nie była to jednak intratna posada, profesorowi tej katedry wyznaczono niewysoką pensję 600 florenów. Ponieważ przez kilka kolejnych lat nikt szczególnie gorliwie nie garnał się do tego stanowiska, komisja konkursowa pod przewodnictwem Hüttera przystąpiła do wyłonienia profesora literatury polskiej spośród 8 kandydatów, wśród których byli m.in. Jan Nepomucen Kamiński i Sebastian Januskiewicz. Zob. L. Finkel, dz. cyt., s. 242-244.

Katedrze Języka i Literatury Polskiej nie dane było odegrać ważniejszej roli kulturalnej. Zaważyły na tym warunki finansowe, społeczne, a także osobowość samego Michalewicza. Ówczesny kierownik Katedry Języka i Literatury Polskiej był to bowiem:

(...) człowiek cichy, spokojny, łagodny (...) dobrych chęci, lecz miernego talentu i niewielkiej erudycji”, nie posiadający za grosz charyzmy, przesądził o losach katedry. Lwowski profesor nie potrafił zachęcić studentów nawet do słuchania swoich wykładów, a co dopiero mówić o rozbudzeniu wśród nich zainteresowania literaturą narodową. Nic więc dziwnego, że z roku na rok konsekwentnie ubywało mu słuchaczy, a sale wykładowe często świeciły pustkami⁷.

Toteż idee narodowe przedostawały się do Lwowa za innym pośrednictwem niż Uniwersytet. Z czasem głównym sprzymierzeńcem polskości w Galicji stał się teatr pod znakomitą dyrekcją energicznego Jana Nepomucena Kamińskiego, który w 1817 r. wywalczył u cesarza przywilej grania przedstawiń (w określone dni) w języku polskim⁸. Istotna rola w tym względzie przypadła również „filomatom galicyjskim” – prekursorom odrodzenia narodowości na gruncie lwowskim.

II.

Towarzystwo Ćwiczącej się Młodzieży w Literaturze Ojczyznej narodziło się z narastającej wśród tamtejszych studentów potrzeby rodzimości i narodowości, której nie była w stanie zaspokoić ani ówczesna szkoła ani też zniemczony uniwersytet. Głównym celem Towarzystwa, zgodnie z jego nazwą, stało się wzajemne oświecanie i kształcenie „w rozmaitych gałęziach nauk i umiętności, a szczególnie w zawodzie literatury ojczyznej”⁹. Związek był jawny, ale nie zalegalizowany. W jego szeregach wchodził przede wszystkim studenci Uniwersytetu Lwowskiego: Walenty Chłędowski, Sebastian Januszkiewicz, Stanisław Jachowicz, Franciszek Kirchner, Eugeniusz Brodzki, Karol Skwarczyński, potem doszli m.in.: Jan Julian

7 Finkel (dz. cyt., s. 244) podaje, że w 1827 r. na gramatyce polskiej zapisanych było 78 studentów, na literaturze – 26, zaś już w 5 lat później w 1832 na gramatyce – 60, na literaturze – 11. Z czasem sytuacja nieco poprawiła się, ale było to wyłącznie związane z nowym zarządzeniem gubernatora Lobkowitza, zobowiązującym każdego, kto zamierza poświęcić się służbie politycznej do złożenia egzaminu z języka polskiego przed Michalewiczem.

8 Kamiński oraz niektórzy lwowscy aktorzy (m.in. Nowakowski) bywali niekiedy na spotkaniach związkowych Towarzystwa Ćwiczącej się Młodzieży.

9 *Ustawy*, [w:] *Archiwum*, rkps, Ossolineum we Wrocławiu, sygn. 2955, s. 710 (mf).

Szczepański, Mateusz Sartyni, Józef Wesołowski, Kajetan Słama, tzw. „członkiem korespondencyjnym” był Wawrzyniec Kutowicz. Idee głoszone przez „filomatów lwowskich” miały możliwość dotarcia do szerszych kręgów odbiorców poprzez ich organ prasowy, „Pamiętnik Lwowski” wychodzący we Lwowie w latach 1816-1819.

Do dzisiejszych czasów w zbiorach Ossolineum we Wrocławiu dochowało się przeszło 1500-stronicowe rękopiśmienne *Archiwum Towarzystwa Ćwiczącej się Młodzieży w Literaturze Ojczyźnej*, zawierające teksty ustawodawcze, krytyczne oraz oryginalną i przekładową twórczość członków lwowskiego Towarzystwa, gromadzoną w okresie niemal dwuletniej działalności związku (Towarzystwo istniało do maja 1819 r.). Obowiązek prowadzenia *Archiwum* spoczywał na sekretarzu Franciszku Ksawerym Kirchnerze, który latem w 1831 r., w czasie szalejącej w Galicji cholery, zapisał je w testamencie Ossolineum¹⁰.

Pierwszym prezesem lwowskiego Towarzystwa został dwudziestoletni Walenty Chłędowski: „dowcipny i energiczny, ale nie bez pewnego melancholijnego zakroju, umiał się podobać i zyskiwać przyjaciół” – jak wspominał go po latach krewny i zarazem historyk Kazimierz Chłędowski (późniejszy minister Galicji)¹¹. Sprzeciwiając się woli ojca, który rad by raczej oglądać syna uprawiającego grykę w Wietrznem, niżli ujeżdżającego kapryśnego Pegaza, stał się Walenty Chłędowski głównym animatorem życia kulturalnego we Lwowie w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku.

Chłędowski, jak się wydaje, posiadał własną wizję celów i sposobów funkcjonowania Towarzystwa. Być może jego wpływ – z jednej strony nie do przecenienia głównie pod względem organizacyjnym, z drugiej zaś krepujący inicjatywę członków związku – przyczynił się w pewnym stopniu do zahamowania ewolucji światopoglądowej grona. Z informacji rozrzuconych po tekstach *Archiwum*, wyłania się obraz Chłędowskiego jako życzliwego dyktatora, swoistego cenzora poetyckich twórców kolegów, a przy tym osoby, która nie toleruje sprzeciwu. O tym jakie były literackie upodobania Chłędowskiego, dają wyobrażenie jego oryginalne poezje, zachowane na kartach *Archiwum*: zdecydowanie tradycyjne, naśladujące mistrzów klasycystycznych i sentymentalnych. Pisał więc Chłędowski bajki, sielanki „czułe”, elegie, dumy, anakreontyki, wierszowane szarady. Dużą część jego literackiej spuścizny stanowiły przekłady francuskich i niemieckich poetów z ubiegłego stulecia.

10 *Archiwum* nie zostało jak dotychczas gruntowniej zbadane i opracowane. O jego zawartości wspominali, przy okazji opisywania działalności Towarzystwa Ćwiczącej się Młodzieży w Literaturze Ojczyźnej, przede wszystkim: Antoni Knot, Ludwik Finkel, Łukasz Kurdybacha, Ryszard Skulski, Aleksander Kamiński, Krystyna Poklewska.

11 K. Chłędowski, *Pamiętniki*, t. 1: *Galicja (1843-1880)*, wstęp A. Knot, Wrocław 1951, s. 5.

Wydaje się, że pewien ferment w szeregi Towarzystwa wnosił sprzeciwiający się wizjom Chłędowskiego Sebastian Januskiewicz. Prawdopodobnie Januskiewicz myślał nawet o przeprowadzeniu reformy wewnętrznej związku; o rozszerzeniu jego ram, zwiększeniu liczby członków oraz podjęciu ściślejszej współpracy z innymi grupami młodzieżowymi¹². Januskiewicz i Chłędowski niebawem zaczęli prowadzić ze sobą otwartą wojnę¹³.

„Filomaci lwowscy” nie byli związkiem izolującym się od otoczenia ani też zamkniętym na wpływy z zewnątrz. Utrzymywali pewne kontakty z kulturalnymi środowiskami Warszawy, Wilna czy Krzemieńca¹⁴. Jeżeli chodzi o łączność z filomackim ruchem wileńskim, to brakuje bezpośrednich dowodów na jego istnienie. Jednak z drugiej strony dają się zauważyć pewne zbieżności w ustawowych zapisach obu Towarzystw¹⁵. Zresztą jeden z członków Towarzystwa, Mateusz Sartyńi w 1817 r. był studentem Uniwersytetu Wileńskiego. Nie wiadomo jednak, czy zetknął się z tamtejszym ruchem filomackim.

W sferze kontaktów studentów lwowskich znajdował się także niedaleki Krzemieniec wraz z Gimnazjum Wołyńskim (potem Liceum Krzemienieckie). Łącznikiem między młodym Lwowem a Krzemieńcem był przede wszystkim Tadeusz Wasilewski – wówczas „pełen taktu młodzieniec

12 Nazwiska Sebastiana Januskiewicza nie wymieniają ani *Polski Słownik Biograficzny*, ani *Nowy Korbut*, milczą na jego temat historycy literatury. Niewiele dowiedzieć można się także z samego *Archiwum*, a przede wszystkim z nielicznych autobiograficznych utworów poety tutaj zamieszczonych. Przypuszczalnie wywodzący się z ubogiej szlachty Januskiewicz, w chwili założenia związku studiujący prawo na Uniwersytecie Lwowskim, nie mógł liczyć na pomoc finansową rodziny, dorabiał więc w biurach i dawał korepetycje. W 1822 r. będąc praktykantem prokuraturii skarbu, ubiegał się o katedrę języka polskiego i literatury polskiej, której jednak nie otrzymał. Jak dalej potoczyły się losy lwowskiego buntownika Januskiewicza – nie wiadomo. Ten nieźle zapowiadający się poeta, po rozwiązaniu organizacji znika z pola widzenia. Już w okresie przynależności do Towarzystwa, Januskiewicz poważnie choruje i głośno mówi o coraz większym „zwątleniu chorobą na siłach ciała i duszy”. Jednak poeta żyje jeszcze w roku 1838, kiedy wydaje w Stanisławowie okolicznościowy wiersz *Głos ku czci Najjaśniejszego śp. Cesarza Franciszka I* z okazji odsłonięcia jego pomnika. Dalszych śladów jego działalności nie udało się odszukać.

13 Na jednym z lipcowych posiedzeń z 1818 r., Chłędowski odczytał satyryczną bajkę pt. *Lis i orzeł*, która oburzyła innych członków związku, gdzie dokonał porównania własnej osoby do szlachetnego orła, zaś Januskiewicza do przebiegłego i szczwanego lisa. W *Archiwum* pod utworem znajduje się przypis informujący, że orzeł to Chłędowski a lis – Januskiewicz. W przedruku w numerze 21 „Rozmaitości” z 1825 r. tego przypisu brakuje.

14 Z czasem niemal tradycją stało się składanie przed grupą sprawozdań z odbytych przez członków podróży.

15 Samokształcenie – „ćwiczenia naukowe” były jednym z podstawowych celów związków filomatów wileńskich i lwowskich, poza tym podobny charakter posiadały wzory organizacyjne Rzeczypospolitej, zapisy podkreślające równość członków.

i powszechną oświatą zajęty”, później wicemarszałek stanów galicyjskich, obrońca języka polskiego na sejmie stanowym¹⁶.

Galicjanie wyjeżdżali jednak przede wszystkim do Warszawy, gdzie prowadzili ożywioną działalność nie tylko kulturalną, ale i konspiracyjną (m.in. Adam Tomasz Chłędowski – brat Walentego, Stanisław Jachowicz, potem także Ludwik Nabelak i Ludwik Piątkiewicz). Lwowska grupa od początku istnienia utrzymywała kontakty z warszawskim środowiskiem Brunona Kicińskiego. Zresztą sam młody i rzutki hrabia Kiciński odegrał niebagatelną rolę przy tworzeniu „Pamiętnika Lwowskiego”.

III.

Rymotwórcom galicyjskim, marzyła się rola podobna do tej, jaką odegrało w Niemczech pokolenie Burzy i Naporu. Czas pokazał, jak przedwczesne były te oczekiwania. O większości z nich milczą dziś nie tylko wielkie syn-tezy literackie, ale nawet tak szczegółowe opracowania bibliograficzne jak *Polski Słownik Biograficzny* czy *Nowy Korbut*¹⁷. Studentom lwowskim nie udało się wdrzeć na ojczysty parnas, ich mało oryginalne poetyckie gło-sy, mocno pobrzmiwające echem starożytnych czy osiemnastowiecznych mistrzów, w najlepszym razie mogły brzmieć anemicznym głosem na ła-mach lokalnych czasopism. W przeważającej zaś mierze znalazły swoje miejsce nie „w górnych przestrzeniach Helikonu”, ale w przepastnym tomie rękopiśmiennego *Archiwum*.

*

Wiadomo, że zarówno w przedlistopadowym jak i polistopadowym Lwo-wie – w przeciwieństwie do ówczesnego Wilna – niepodzielnie królował dramat i proza. O ile w ówczesnym czasie dramat pozostawał poza moż-liwościami lwowskich wierszopisów, to ich uwagę zajmowała twórczość

16 Poetyzujący krzemieńczanie nie stronili od zamieszczania swoich utworów w periodykach lwowskich: w „Pamiętniku Lwowskim”, „Pszczole Polskiej” (krzemieniecki był zwłaszcza ze-szyt 4).

17 Nie wymieniają ich ani B. Chlebowski, P. Chmielowski, R. Pilat, A. Brückner, ani też J. Krzy-żanowski, S. Tarnowski, J. Kleiner. Walentego Chłędowskiego, wspomina jedynie Alina Wit-kowska, *Romantyzm*, Warszawa 1996, s. 156 – jako autora *Rozbioru uwag Filipolskiego nad „Janem z Tęczyna”*. W *Polskim Słowniku Biograficznym* pojawiają się biogramy Chłędowskie-go, Jachowicza, Sartyniego, Szczepańskiego (opracowany przez autorkę niniejszego artyku-łu). *Nowy Korbut* wzmiankuje o twórczości Jachowicza i Chłędowskiego, całą resztę pomijając milczeniem.

prozatorska. Na podstawie utworów pomieszczonych w tomie *Archiwum*, można dojść do przekonania, że galicyjski nurt prozatorski prężnie rozwijający się od końca lat dwudziestych XIX stulecia, sięga korzeniami jeszcze do czasów działalności związkowej „filomatów lwowskich”. Nie jest to bez znaczenia, zwłaszcza kiedy weźmiemy pod uwagę nieco późniejsze lwowskie zainteresowanie prozą powieściową – zarówno praktyczne (Jaszowski *Powieści historyczne polskie*), jak i teoretyczne (Chłędowski, Dzieduszycki).

Upodobania prozatorskie filomatów galicyjskich oscylowały wokół takich gatunków jak list (*List z Czerbakowa* Aleksandra Lityńskiego) oraz dialog (*Przechadzka Edwina i Gustawa* Karola Skwarczyńskiego). Najliczniej reprezentowany był jednak gatunek powiastki – niewielkich rozmiarów utworu prozatorskiego, posiadającego wyraźną tezę dydaktyczną, moralną lub filozoficzną¹⁸. Powiastkę określano ówczesnie jako: „powieść”, „historia”, „anegdota”, „nowela”, „historyjka”, „bajka” – takie też nazewnictwo spotkać można w *Archiwum*¹⁹. Utwory lwowskich studentów reprezentują w głównej mierze typ powiastki moralnej oraz jej wariant zwany powiastką obyczajową. Brakuje natomiast powiastki filozoficznej posługującej się kpiną i ironią – w rodzaju Wolterowskiego *Kandyda* czy Diderotowskiego *Kubusia Fatalisty*.

„Filomaci lwowscy” próbowali także sił w poezji. Wśród zamieszczonych na kartach *Archiwum* utworów poetyckich, zdecydowanie dominują bajki – głównie tłumaczone z Lessinga, ale także własne pisane przez Jachowicza, Wesołowskiego, Słameę, Chłędowskiego, Kutowicza. Młodzi poeci najchętniej uprawiali bajkę o charakterze narracyjnym – pisywanie krótkich celnie spuentowanych bajek epigramatycznych, jak się wydaje, znacznie przerastało ich poetyckie możliwości.

Zajmowała ich też sielanka, a przede wszystkim wzorowana na twórczości Franciszka Karpińskiego sielanka czuła: Jachowicza (*Cephis* „z Kleista”), Wesołowskiego (*Idus i Miķen, Kleodon i Mirson, Damon i Korynna*), Chłędowskiego (*Do Filidy*). Młodzi poeci, kurczowo trzymający się

18 Powiastka oświeceniowa występowała w kilku odmianach m.in.: powiastka filozoficzna, historyczna, moralna, obyczajowa. Rękopiśmienne powiastki filomatów lwowskich nie cieszyły się zainteresowaniem badaczy literatury; pomija je w swej refleksji Kurdybacha, zaś Poklewska wspomina jedynie o powiastce *Sady*, której nie umieszcza jednak na tle innych ówczesnych utworów tego typu zawartych w *Archiwum*. Co znamienne, powiastek filomatów lwowskich, nie uwzględniła monografistka gatunku Zofia Sinko. Zob. Z. Sinko, *Powiastka w oświeceniu postanislawowskim*, Wrocław 1982.

19 Najwięcej cech tradycyjnej powiastki wykazują (pochodzące z 1818 r): *Potajemne żalenie się mężów* (tłumaczenie z Tschockyego), *Liścik miłosny* Kirchnera, *Sady* (z Meisnera) Szczepańskiego, *Rzetelnicy* Jachowicza, *Historyjka może prawdziwa* i *Cokolwiek* Januskiewiczza, *Za jakągo ma się człowiek trzymać* Sartyniego, *Przywidzenie dziwaczne* Petuła.

sentymentalnych wzorów, nie wychylają się jednak ani na krok w stosunku do pierwowzorów, nie szukają nowych rozwiązań artystycznych, nie nadają swoim utworom indywidualnego piętna. Nawet katalog sielankowych imion pozostał u nich niezmienny.

Nie brakuje w *Archiwum* również elegii lub utworów uderzających w elegijny ton. W tym gatunku, jak się wydaje, specjalizował się zwłaszcza Chłędowski (*Życie, Tęsknota* – z bardzo wyraźnym echem Karpińskiego). W obrębie zainteresowań „filomatów lwowskich”, były również także dumania, często zwane „dumami” (*Duma nad życiem ludzkim* Chłędowskiego, *Duma* Lityńskiego) oraz łzawe żale (Wesołowski *Żal zdradzonego kochanka*), w finale których czuły bohater starym zwyczajem najczęściej „umiera z żalu” w charakterystycznej scenarii malowniczych gaików i strumieni. Ważne miejsce wśród gatunków uprawianych przez lwowskich wierszopisów zajmowały anakreontyki – uprawiane głównie przez Chłędowskiego (*Anakreontykę, Catusy, Do mej lulki*).

Czasami „filomaci lwowscy” sięgali także po gatunki nowe; próbowali swoich sił, tak jak ich wileńscy rówieśnicy, w balladzie – gatunku, który patronował początkom romantyzmu w Polsce. W *Archiwum* znalazły się dwa utwory określone tą nazwą: pisany „wzorem angielskim” *Zdziesiąstaw i Malwina* Szczepańskiego (styczeń 1818)²⁰ oraz „podług niemieckiego Józefa F. Ratrckhy” *Wyrok Bolesława* (czytany w 1818) Chłędowskiego. Jak widać, obydwie dziełka, nie były oryginalne; pierwsze nawiązywało do tradycji ballady angielskiej z elementami makabryzmu, drugie do ballad niemieckich podejmujących wątki narodowe i historyczne. Utwory „filomatów galicyjskich” oczywiście nie są balladami *sensu stricto*, mimo zamieszczenia przez ich autorów w podtytule określenie „ballada” (co ówczesnie było zresztą dość często praktykowane)²¹. Oba utwory reprezentują natomiast gatunek dumy; *Zdziesiąstaw i Malwina* to typ dumy grozy, zaś *Wyrok Bolesława* to – wedle klasyfikacji Czesława Zgorzelskiego – duma „osjanistyczno-rycerska”²².

Już ten pobieżny przegląd gatunków pomieszczonych w *Archiwum* wskazuje na eklektyczność upodobań literackich filomatów lwowskich, oscylujących głównie między nurtem klasycystycznym i rokokowo-sentymentalnym²³.

20 Utwór *Zdziesiąstaw i Malwina* Szczepańskiego drukowany był w tomie 1 „Pamiętnika Lwowskiego” w 1819 r. pod zmodyfikowanym tytułem *Zdziesiąstaw i Halina*.

21 Podobnie zresztą jak utwory tego typu pisane przez filomatów wileńskich – poza balladami Adama Mickiewicza i *Cyganką* Tomasza Zana.

22 O obu typach dum zob. Cz. Zgorzelski, *Duma poprzedniczka ballady*, Toruń 1949, s. 75 i 129.

23 Co prawda międzywojenny badacz twórczości lwowskich wierszopisów – Łukasz Kurdybacha (1907-1972) w natrętnej „czułośćkowości” młodzieńczych sielank czy „rzewności” elegii dostrzegł „może nawet podświadomy bunt przeciw ostatnim refleksom klasycyzmu na ziemiach polskich”. Ł. Kurdybacha, dz. cyt., s. 206-207.

IV.

W ciągu niemal dwuletniego istnienia związku, nie zaszła żadna ewolucja w świadomości literackiej jego członków. Ich twórczość przez cały okres istnienia Towarzystwa była taka sama – eklektyczna.

Badacze okresu międzywojennego zgodnie z ówczesnymi trendami próbowali szukać w twórczości zarówno poszczególnych pomniejszych poetów z pokolenia Mickiewicza, jak i ówczesnych kół literackich, przede wszystkim elementów romantycznych. Mit prekursorskiej romantyczności lwowskiego związku podtrzymywali także badacze powojenni, a przede wszystkim Krystyna Poklewska autorka wydanej przed ponad trzydziestoma laty monografii lwowskiego grona pt. *Galicja romantyczna 1816-1840*²⁴.

Jednak, co istotne, w Galicji przed 1830 rokiem kierunek romantyczny nie zdołał zdobyć znaczącej przewagi. Raczej panowała tutaj swoista równowaga prądowa – swoiste splątanie stylów, prądów, tendencji. W przedlistopadowym Lwowie współistniały rozmaite gusta i upodobania: sentymentalno-rokokowe, klasycystyczne, neoklasycystyczne, neosentymentalne, romantyczne. Kolejne lata przed wybuchem powstania nie przyniosły przełomu – jedynie narastanie owych tendencji, a także ich asymilację. W efekcie żaden z nurtów nie zdobył zdecydowanej przewagi, za to wytworzyła się specyficzna „atmosfera romantyczności”, na którą złożyła się

preromantycznie pogłębiona wrażliwość sentymentalizmu z postulatami estetycznymi neoklasycyzmu i późnooświeceniowym dyskursem antropologicznym, a także z odczuciem tajemniczej siły duchowej i niesprecyzowanej a frapującej nowości, promieniujących z poezji romantycznej²⁵.

Pewne znaczenie dla wytworzenia się we Lwowie tej osobliwej sytuacji zawieszenia, mógł posiadać brak w tamtejszym środowisku literackiej indywidualności przywódczej większego formatu. Nie stał się nią ani Jan Nepomucen Kamiński (mimo prekursorskich wystawień Calderóna czy Szekspira), ani też krytycy – Walenty Chłędowski czy Wacław Zaleski [Wacław z Oleska]. Jako że literaci lwowscy nie posiadali własnych, lokalnych autoritetów, szukali ich w innych częściach kraju lub też poza jego granicami. I tak „filomatom galicyjskim” odpowiadał np. eklektyzm poglądów profesora krzemieniecko-wileńskiego Euzebiusza Słowackiego – co zresztą zamaniestowali przedrukami jego rozpraw w „Pamiętniku Lwowskim”. Lwowscy rówieśnicy Mickiewicza nieprzypadkowo zwrócili również uwagę na

24 K. Poklewska, *Galicja romantyczna (1815-1840)*, Warszawa 1976.

25 B. Dopart, *Romantyzm polski: pluralizm prądów i synkretyzm dzieła*, Kraków 1999, s. 127-128.

teorię idyllizmu narodowego Brodzińskiego i na rozprawę Chodakowskiego *O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*. Fascynowała ich oryginalna twórczość i refleksje teoretyczne Fryderyka Schillera, Johanna Godfrieda Herdera oraz Johanna Winckelmanna, ojca naukowej historii sztuki i archeologii. Zainteresowania te przejęli również literaci i publicyści działający we Lwowie po rozpadzie Towarzystwa. Wspomniani twórcy rodzimi i obcy uczyli młodych poetów galicyjskich asymilować myśl antyczną z romantyczną – pokazując ich „miejsca wspólne”²⁶.

Literaci z Towarzystwa Młodzieży Ćwiczącej się w Literaturze Ojczyściej na ogół nie przejmowali się oryginalnością własnej twórczości ani też nie zależało im na nowatorstwie uprawianych gatunków. Czytając pomieszczone w *Archiwum* wypowiedzi teoretyczne członków lwowskiej organizacji, można jednak odnieść wrażenie, że wbrew praktyce literackiej, od początku istnienia związku, uwagę jego członków zajmowało ważne ówczesnie zagadnienie oryginalności i naśladownictwa²⁷. Z tym, że „lwowscy filomaci”, zresztą zgodnie z ówczesną tendencją, w zupełności podporządkowali estetykę tworzonych utworów nadrzędnej kwestii narodowej. W ich przekonaniu o wartości dzieła decydowała nie tyle oryginalność tematu czy metod twórczych, ile właśnie jego narodowy charakter. Ten element był szczególnie eksponowany.

Do czasów działalności Towarzystwa Ćwiczącej się Młodzieży sięgał korzeniami także lwowski ruch narodowy. W rękopiśmiennym *Archiwum* pojawiają się teksty świadczące o szerokim zainteresowaniu „filomatów lwowskich” tematyką narodową. Zresztą zgodnie ze swoją nazwą Towarzystwo Młodzieży Ćwiczącej się w Literaturze Ojczyściej ukonstytuowało się właśnie celu uprawiania tego rodzaju „ćwiczeń”, których nie zapewniał im uniwersytet.

Co prawda, tematyka narodowo-ludowa na gruncie galicyjskim szczególnie ważne miejsce zaczęła zajmować dopiero od połowy lat dwudziestych XIX stulecia i wiązała się przede wszystkim z aktywnością młodzieży z kręgu Towarzystwa Zwolenników Sławiańszczyzny z Ludwikiem Nabelakiem na czele oraz z osobami Ludwika Piątkiewicza i Wacława Zaleskiego. Jednak to właśnie „filomatom lwowskim” przypadają zasługi prekursorów w tym względzie²⁸.

26 Por. E. Nowicka, *Klasycyzm i romantyzm – miejsca wspólne?*, [w:] *Nasze pojedynki o romantyzm*, pod red. D. Siwickiej i M. Bieńczyka, Warszawa 1995, s. 215.

27 O ważności i randze wczesnoromantycznych dyskusji nad kwestią oryginalności i naśladownictwa, zob. M. Stanisław, *Wczesnoromantyczne spory o poezję*, Kraków 1998.

28 Nurt ludowo-narodowy we Lwowie omówił R. Górski, *Lwowskie*, w: *Dzieje folklorystyki polskiej 1800-1864. Epoka przedkolbergowska*, pod. red. H. Kapeliusa i J. Krzyżanowskiego, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 299 i n.

Jak się wydaje, zwrot „filomatów galicyjskich” w kierunku narodowym został, zainspirowany niemiecką poezją Schillera oraz poglądami Herdera²⁹. W jaki sposób studenci skupieni w Towarzystwie dochodzili do zainteresowania literaturą ojczystą, pokazuje Walenty Chłędowski we *Wspomnieniach młodości*, o których Wilhelm Bruchnalski przesadnie pisał jako o „najlepszym obok *Dziadów* przedstawieniu urobienia się jednostki, a przez nią epoki całej”³⁰:

Ja zaś więcej lubiłem bujnego Schillera
 (...)
 On szczytny w swoim locie, w piękności obfity,
 Mocą wieszczego natchnienia
 Jakie chciał w duszy mojej obudzał wzruszenia³¹.

Od twórczości niemieckiego mistrza, która tak wielkie wrażenie uczyniła na początkującym galicyjskim wierszopisie, droga wiodła już wprost ku autorom polskim, reprezentującym głównie narodowe oświecenie:

Lecz dotąd szkolnym prowadzeni torem
 Bujawszy po obcej Teutonów krainie,
 Ich liczne dzieła jedynie
 Były nam całą nauką i wzorem.
 Bez zachęty, bez przykładów,
 Nie znawszy ni dziejów, ni mowy naddziadów
 Wtem losy nam obydwóm zarówno życzliwe,
 Na miłszą, bo ojczystą zawiodły nas niwę.
 Jakaż wówczas radość przejęła umysły
 Gdyśmy znad brzegów Renu i Dunaju
 Przeniósłszy zapal do własnego kraju,
 Znaleźli na brzegach Wisły
 Równie lub więcej zajmujące kwiaty
 I dzieła smakowite i język bogaty³².

Na odkrytych na nowo przez lwowskich studentów „brzegach Wisły” w największy zachwyt wprawili ich zwłaszcza ci poeci polscy, w których pismach wyraźnie zaznaczał się nurt narodowy: Niemcewicz, Naruszewicz, Krasicki.

29 Wzmianki biograficzne o Herderze i Schillerze oraz próby tłumaczeń ich utworów rozsiane są po *Archiwum*.

30 W. Bruchnalski, *Historia „Rozmaitości”*, Lwów 1912. *Wspomnienia młodości* opublikowały „Rozmaitości” 1825, nr 30.

31 W. Chłędowski, *Wspomnienia młodości*, „Rozmaitości” 1825, nr 30.

32 Tamże.

Wzrost popularności tendencji narodowo-ludowych na terenie Galicji od początku drugiego dziesięciolecia XIX stulecia wiązał się przede wszystkim z dwiema publikacjami: drukowaną przez lwowskie „Rozmaitości” w latach 1818-1819 słynną rozprawą Kazimierza Brodzińskiego *O klasycyzmie i romantyzmie* (pt. *Uwagi nad duchem poezji polskiej*) oraz z zamieszczonym w styczniu 1819 na łamach „Pamiętnika Lwowskiego” dziełkiem Zoriana Dołęgi-Chodakowskiego *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*³³. Obie wypowiedzi niosły w gruncie rzeczy neosentymentalną wizję narodowości, różną zarówno od wyobrażenia klasycystycznego jak i romantycznego. Jak wiadomo, Brodziński powiązał narodowość z idyllizmem; jego sentymentalna wrażliwość postawiła go między „klasycyzmem” a „romantyzmem”. Chodakowski wprowadził oryginalną wizję mityczną pogańskiej Słowiańszczyzny będącej wyidealizowaną krainą niewinności, skażoną później przez chrześcijaństwo. Wspomniane koncepcje wpłynęły nie tylko na „filomatów galicyjskich”, ale w niedalekiej przyszłości także na profil lwowskiego Towarzystwa Zwolenników Słowiańszczyzny (1825-1828) oraz „Pamiętnika Narodowego” (1827) Ludwika Piątkiewicza, w pewnym stopniu przyświecały także poczynaniom folklorystycznym Wacława Zaleskiego. W efekcie, przedpowstaniowy Lwów stał się z czasem ważnym ośrodkiem idei słowianofilskich i narodowościowych³⁴. Kontynuacją tych dążeń był już romantyczny program „Ziewonii” (tom I 1834 r.).

Prawdopodobnie pewne znaczenie w rozbudzeniu zainteresowania narodowego „filomatów lwowskich” miał przebywający ówczesnie we Lwowie autor *Rad przyjacielskich* (1805) Józef Kalasanty Szaniawski – najpierw uczestnik powstania kościuszkowskiego, potem lojalny podwładny carski, a wreszcie od 1822 szef cenzury³⁵. Rzeczywiście, Szaniawski, występujący przeciw ślepemu naśladownictwu obcych wzorów, przeciw gallomanii, zaniedbaniu języka ojczystego, zachęcał lwowską młodzież do rozwoju kultury narodowej. Jak wiadomo, w kręgu jego oddziaływań

33 Co istotne, dziełko Chodakowskiego zostało opublikowane nie ze względu na jednostkową inicjatywę redaktora pisma, upominało się o nią środowisko lwowskie. Zob. J. Maślanka, *Zorjan Dołęga Chodakowski. Jego miejsce w kulturze polskiej i wpływ na polskie piśmiennictwo romantyczne*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1965, s. 40.

34 Zob. A. Zieliński, *Naród i narodowość w polskiej literaturze i publicystyce lat 1815-1831*, Wrocław 1969, s. 60 i n.; A. Goraczko-Borkowska, *Z zagadnień galicyjskiego słowianofilstwa*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Wrocławskiego” (Nauki Społeczne), nr 32 Prace Literackie II, Wrocław 1961.

35 Monografię Szaniawskiego napisała M. Mantufflowa, *Józef Kalasanty Szaniawski. Ideologia i działalność (1815-1830)*, Warszawa 1936.

znajdowali się także niektórzy „filomaci lwowscy” m.in.: Stanisław Jachowicz³⁶ oraz Walenty Chłędowski.

V.

„Filomaci lwowscy” jako związek działali około dwóch lat. Z czasem zapal młodych poetów zaczął gasnąć: członkowie nie płacili ustalonych składek, uchylali się od obowiązku oddawania książek do wspólnej biblioteki, zaczęły się kłótnie i pierwsze wystąpienia z szeregów, aż wreszcie doszło do rozwiązania związku.

Jak dalej potoczyły się losy „filomatów lwowskich”? Spośród byłych członków Towarzystwa, jedynie dwóm – Stanisławowi Jachowiczowi (1796-1857) oraz Walentemu Chłędowskiemu (1797-1846) dane było cieszyć się sławą literacką. Jachowicz, po ukończeniu studiów osiadł w Warszawie i z powodzeniem zajął się bajkopisarstwem oraz pracą pedagogiczno-społeczną. Jego *Bajki i powieści*, wydane po raz pierwszy w 1824 r., doczekały się wielokrotnych wznowień, były też tłumaczone na inne języki. Z kolei Chłędowski z czasem urósł do rangi najwybitniejszego krytyka miasta nad Pełtwią. Ambitny erudyta przybliżał galicyjskiej inteligencji współczesne prądy filozofii niemieckiej – zwłaszcza poglądy Kanta i Hegla. Owemu celowi służyć miało wydawane od 1830 r. (z własnych funduszy) czasopismo „Haliczanin” (2 tomy).

Wiadomo, że po 1819 r. na terenie Lwowa działali nadal: Eugeniusz Brodzki, który w latach 1821-1822 razem z Ferdynandem Chotomskim wydawał „Pamiętnik Galicyjski”, publikował też w „Rozmaitościach”; Jan Juliusz Szczepański – został nauczycielem, wydawcą czytanek dla szkół ludowych oraz wykładowcą w lwowskiej Akademii Rolnej i Handlowej. W 1827 r. wydał Szczepański 6 tomów *Polihymnii*. Mateusz Sartyni po powstaniu listopadowym powrócił do Galicji i w latach 1848-1862 redagował „Gazetę Lwowską”. Franciszek Kirchner wyjechał do Wiednia, potem osiadł na wsi. O reszcie lwowskiego grona słuch zaginął.

„Filomatów galicyjskich” z ich słynnymi wileńskimi rówieśnikami łączyła przede wszystkim przynależność pokoleniowa, wspólnota doświadczeń, model wychowania, wreszcie samokształceniowy charakter grupy. Związek filomatów wileńskich przeszedł jednak istotną drogę rozwoju od organizacji samokształceniowej w kierunku grupy literackiej (filomaci wileńscy stali się nią po 1819). Podobna ewolucja nie miała miejsca

36 Jachowicz w liście pisanym z Warszawy w początkach 1819 r. określał Szaniawskiego jako „nieocenionego filozofa” i ubolewał nad wyczerpaniem się nakładu jego *Rad przyjacielskich* (1805, wznovionych właśnie we Lwowie w 1823).

w przypadku Towarzystwa młodzieży lwowskiej, które do końca swojego istnienia pozostało przede wszystkim kółkiem samokształceniowym. Lwowscy studenci, w przeciwieństwie do wileńskich rówieśników, nie wydali ze swego grona nie tylko geniusza na miarę Mickiewicza, ale nawet nowatora, który przyczyniłby się do przemian w literaturze.

Jednak to właśnie „filomaci lwowscy” stali się budzicielami polskości na gruncie galicyjskim. Ich prekursorskie zadanie było utrudnione ze względu na okoliczności społeczno-polityczne, w jakich znalazła się Galicja w początkach XIX wieku – sytuację odmienną niż prowincji litewskiej czy niedalekiego Krzemieńca. Po 1819 r. na terenie Lwowa zaczęło działać kolejne środowisko literackie: krytycy – Waław Zaleski, młodzi z kręgu Towarzystwa Zwolenników Słowiańszczyzny, a przede wszystkim uaktywnił się jako dramaturg Aleksander Fredro.

SUMMARY

Monika Stankiewicz-Kopeć – *In the Circle of the 19th Century Literary Culture of Lwów. Lwów's Filomats and their Forgotten Archive*

On the Christmas Eve of 1817, in Lviv, a now forgotten Society for Youth Practising Patriotic Literature, called “Galician philomaths” or “Lviv philomaths”, was established. „Galician philomaths” and their famous peers from Vilnius were similar in terms of generation affiliation, community of experiences, model of education, and finally the self-learning character of the group. Although the students from Lviv, unlike their peers from Vilnius, did not produce a genius comparable to Mickiewicz, not even an innovator who would contribute to the transformations within literature, it was the “Lviv philomaths” who aroused Polish identity on Galician grounds.

KEYWORDS: Lviv, 19th century, youth groups



Jerzy Gizella

Niepokorni, kontrowersyjni, różnorodni.

O kulturze studenckiej
lat 1956-1981

Wstęp

W PRL-u prawdziwa wolność zrzeszania się studentów nie istniała, przedwojenne korporacje akademickie zostały zakazane (np. „Bratniak” najpierw upolityczniony potem zlikwidowany, Sodaliczka Mariańska i Legion Akademicki – zawieszony), inne organizacje zostały stopniowo rozwiązane lub objęte ścisłą kontrolą komunistów (np. ZHP). Sodalistów prześladowano okrutnie, podobnie jak wiernych przedwojennej przysiędze harcerzy i w wytoczonych w latach 50. procesach za ważną funkcję w Sodalizmach można było dostać nawet 12 lat więzienia!¹ W 1950 roku, w miejsce przedwojennych korporacji powołano na wyższych uczelniach Związek Studentów Polskich, który był alternatywą ZMP dla młodzieży akademickiej, organizacją formalnie apolityczną, zajmującą się głównie sprawami bytowymi studentów:

Aczkolwiek ograniczana w swoich prawach i możliwościach, organizacja stwarzała wszakże płaszczyznę realizacji intelektualnych, kulturalnych, społecznych aspiracji środowiska młodzieży akademickiej. W ramach zunifikowanego i autorytarnego systemu lat 50., ZSP była jedyną oazą publicznego życia zachowującą względną autonomię. Miała ona prawo

1 <http://www.sodaliczamarianska.pl/historia/sodaliczka_marianska_w_polsce.html>.

utrzymywania kontaktów ze światem zewnętrznym afiliując się w Międzynarodowym Związku Studentów z siedzibą w Pradze, w którego kierownictwie nieustannie znajdowali się przedstawiciele ZSP (także w jego roboczym sekretariacie i w roboczych organach)²

Po protestach marcowych w 1968 roku zapadła decyzja o rozwiązaniu ZSP, ale odwlekano ją do roku 1973, aby roczniki zaangażowane w demonstracje, protesty i strajki roku 1968 opuściły mury uczelni. W marcu 1973 roku partia powołała w miejsce ZSP – Socjalistyczny Związek Studentów Polskich. Bojówki SZSP wślawiły się m.in. rozbijaniem wykładów Towarzystwa Kursów Naukowych odbywających się w prywatnych mieszkaniach, bijąc ich organizatorów i słuchaczy oraz demolując lokale. W wyniku stanu wojennego SZSP najpierw zawieszono, następnie – w 1982 roku rozwiązano. Niektórzy działacze i sympatycy SZSP utworzyli po latach Stowarzyszenie „Ordynacka”, które istnieje do dziś. W 1980 roku powstało Niezależne Zrzeszenie Studentów. Mimo delegalizacji w stanie wojennym, prowadziło ono – podobnie jak NSZZ „Solidarność” – aktywną działalność w podziemiu, zajmując się głównie drukiem i kolportażem podziemnych wydawnictw.

Kultura studencka

Bardzo trudno zdefiniować zjawisko tak różnorodne, jakim była kultura studencka po 1956 roku. Obok siebie egzystowały inicjatywy i instytucje, których możliwości oddziaływania na młode umysły miały ograniczony, często wyłącznie środowiskowy, lokalny zasięg, a obok nich pojawiały się spektakle czy występy kabaretów, które stawały się wydarzeniami w skali ogólnopolskiej. Obok okolicznościowych chałtur tworzone zjawiska unikalne w skali kraju i kontynentu. Cechą charakterystyczną – co często podkreślają współcześni historycy ruchu kulturalnego studentów – była nie tyle apolityczność, co unikanie, o ile to było możliwe, składania jawnie serwilistycznych deklaracji ideowych. Dokonywano swoistej ekwilibrystyki – przygotowywano dla działaczy jakąś składankę rewolucyjnych tekstów, wystawianą z okazji kolejnej rocznicy powstania PPR, PZPR czy Rewolucji Październikowej, by potem z przedstawieniem opartym o teksty Białoszewskiego, Mrożka, Gombrowicza, Norwida, Słowackiego czy Apokalipsy wg Św. Jana pojechać na festiwal do któregoś z prestiżowych ośrodków akademickich na Zachodzie. To postępowanie wg zasady „co

² <<http://zsmpl.home.pl/public/index.php/historia.html>>.

cesarskie cesarzowi, co boskie Bogu” obowiązywało do końca PRL-u. Stwarzało ono swoistą dwutorowość inicjatyw kulturalnych, zwłaszcza w dziedzinie teatru i kabaretu. Wyraźną cechą tego ruchu była bardziej lub mniej eksponowana ogólna lewicowość, antyklerykalizm, krytyczne podejście do historii, tradycji, wyśmiewanie wszystkich wartości, eksponowanie polskich wad narodowych. Wspominają o tym otwarcie współcześni analitycy tamtych czasów, przyjmując a priori, że lewicowość jest po prostu naturalnie sprzęgnięta z młodością³. Jak to wyglądało w praktyce, pokazują choćby sekularne, zupełnie marginalne inicjatywy z okazji 1000-lecia Chrztu Polski. Skrętnie zacierano religijny charakter obchodów, nawet rzadko używano terminu „millenium”, zastępując go wstydliwym i enigmatycznym, ale „neutralnym” dla czerwonego ucha „Tysiącleciem Państwa Polskiego”⁴. Tak więc obok zjawisk fascynujących i unikatowych, działy się rzeczy żalodne, zawstydzające, wręcz skandaliczne. Obok chó rów i zespołów folklorystycznych, odważne politycznie kabarety, ostra publicystyka interwencyjna, głośne spektakle teatralne, kabaretowe. Obok konkursów poetyckich o nagrodę „Czerwonej Róży”, zakazana w ZSSR poezja Osipa Mandelsztama czy Bułata Okudźawy inscenizowana w Teatrze „Ósmego Dnia”, Broniewski recytowany jako wzór „Nowego Romantyka” w „Hybrydach” obok Gajcego, Baczyńskiego i Trzebińskiego. Obok dyskotek i klubowych imprez jazzowych, ruch miłośników i sympatyków muzyki poważnej „Pro Musica”. Po latach byli działacze starają się pamiętać jedynie to, co było najlepszego:

Studencki ruch kulturalny, stał się wyjątkowym zjawiskiem w życiu kulturalnym kraju. „Zaistniał” takimi zjawiskami, jak Studencki Teatr Satyryków w Warszawie, „Bim-Bom” w Gdańsku, „Kalambur” we Wrocławiu, jak studenckie kluby „Hybrydy” i „Stodoła” w Warszawie, „Jaszczury” w Krakowie, „Żak” w Gdańsku, jak festiwale muzyki jazzowej, festiwale piosenki studenckiej, kabarety studenckie. (...) Cała plejada znakomitych piosenkarzy, aktorów, artystów kabaretowych, animatorów kultury mogła zapisać w swoim życiorysie związki z ruchem kulturalnym ZSP⁵.

Cytowana powyżej „Kronika” wylicza, że w latach 1950-1970 działało w środowisku akademickim 8 klubów filmowych (twórczych), 38 chó rów, wychodziło 96 czasopism i tygodników, funkcjonowało 12 grup poetyckich, 50 kabaretów, 136 teatrów (w tym 11 w Krakowie), 21 radiowęzłów, 77 zespołów jazzowych, 25 innych zespołów muzycznych

3 Ibidem.

4 *Kronika kulturalna ZSP, 1950-1970*, pod red. J. Leszina, E. Mielcarka, K. Mroziowicza, Wydawnictwo ZSP, Studencka Agencja Wydawnicza „Universitas”, Warszawa 1971, s. 221.

5 <<http://zsmp.home.pl/public/index.php/historia.html>>.

i piosenkarskich, 8 zespołów pieśni i tańca, prowadziło działalność ponad 70 klubów studenckich, 9 Dyskusyjnych Klubów Filmowych. Zespoły i indywidualni wykonawcy uczestniczyli w 25 festiwalach (filmowych, folklorystycznych, pieśni i tańca) krajowych, w 65 festiwalach (muzycznych, teatralnych i literackich) i osobno w zagranicznych (Zagrzeb, Turyn, Milan, San Sebastian, Marsylia, Rouen, Erlingen, Lyon, Nancy, także w Walii, Anglii oraz Szkocji). Przy klubach działały często galerie malarstwa i grafiki oraz fotografii artystycznej. Oczywiście statystyka sama jeszcze nie musi przemawiać do wyobraźni dzisiejszego konsumenta kultury studenckiej – pisemek uczelnianych jest dziś o wiele więcej, niektóre o objętości dawnych roczników i almanachów. Wystarczy jednak zaglądnąć do środka – wszystkie niemal artykuły poświęcone są sprawom materialnym, znalezieniu pracy i planowaniu kariery zawodowej, ewentualnie muzyce; dla ducha w szerszym znaczeniu – niewiele. Pismo obrazkowe: dużo kolorowych zdjęć, piękny błyszczący papier i minimum treści. Nijakość.

Czasopisma i literatura

Po październiku 1956 w każdym niemal większym skupisku akademickim zaczęły powstawać, spontanicznie i żywiołowo, czasopisma, w których studenci dziennikarze próbowali się zmierzyć z ogromem spustoszeń stalinizmu. Przy centralistycznym systemie nadzoru i dystrybucji papieru oraz kolportażu nie było to łatwe. Założone w 1947 roku „Po prostu” (tytułem nawiązujące do przedwojennego tytułu lewicowego wileńskiego „Poprostu”), które w podtytule informowało, że jest to „studenckie czasopismo społeczno-literackie Zarządu Głównego Związku Młodzieży Polskiej”, a od 1955 roku „Tygodnik studentów i młodej inteligencji”, stało na czele ruchu przemian, otwarcie atakowało politykę rządu i partii we wszystkich niemal dziedzinach, domagało się jawności w życiu politycznym i gospodarczym, zniesienia kontroli partii nad kulturą a nawet zniesienia cenzury i niewolniczej zależności od Rosji sowieckiej. W latach 1956-1957, pod redakcją Eligiusza Lasoty, było to jedno z najbardziej poczytnych czasopism o szerokim zasięgu (pisali w nim m.in. Marek Hłasko, Agnieszka Osiecka, Jan Olszewski, Jerzy Urban, Stefan Bratkowski, debiutował jako poeta Janusz Krasiński), w czasie „odwilży” krytykowane było coraz bardziej przez partyjny beton za „niepoprawną” publicystykę, w końcu narastający konflikt między partią a redakcją spowodował zamknięcie pisma 5 X 1957, co wywołało w Warszawie gwałtowne manifestacje studenckie, rozruchy i starcia uliczne z milicją. W miejsce zlikwidowanego „Po prostu” po pewnym czasie powołano czasopismo „Od Nowa”, a to przekształciło się w tygodnik „itd” (1961-1990) i od 2005. „Od Nowa”

było dwutygodnikiem, wydawanym w latach 1956-1960 przez Radę Naczelną ZSP, początkowo publicystycznym, potem coraz bardziej informacyjnym. Inne czasopisma tego okresu nie osiągnęły większego rozgłosu (może poza krakowską „Zebra”, która informowała przede wszystkim o nowych prądach w grafice, plakacie, filmie i malarstwie, potem o teatrze, ukazywała się jako dwutygodnik bardzo nieregularnie, przyciągając swoją oryginalną szatą graficzną i prowokacyjną okładką), ale odegrały także znaczącą rolę kulturotwórczą, uczestnicząc w dyskusjach i sporach nie tylko lokalnych. Do szerszego kręgu odbiorców trafiały z Warszawy „Politechnik” i „Nowy Medyk”, a potem numery Orientacji Poetyckiej „Hybrydy” (13 numerów w nieregularnych odstępach)⁶.

Z pism lokalnych po 1956 roku należałoby wymienić wychodzące w Gdańsku „Kontrasty” (jako dwutygodnik „studentów i młodej inteligencji” – ukazało się 9 numerów między czerwcem a grudniem), jego kontynuacją było pismo „Uwaga”, też dwutygodnik, ukazujący się od kwietnia 1957 do czerwca 1957. Warto też wspomnieć, że na Wybrzeżu narodził się miesięcznik „Jazz” (1956-1963 wydawany w Gdańsku przez ZSP), a w latach 70. „Litteraria” (1971-1977, Zeszyty Naukowe Koła Polonistów Uniwersytetu Gdańskiego). W Lublinie studenci redagowali „Polonistę”, pismo naukowe KUL-u (ukazujące się w trzech seriach: 1951-1955, 1958-1960 i 1965-1971) i „Językoznawcę” (1958, UMCS); oba czasopisma wywodziły się z ruchu kół naukowych, z czasem samodzielniły się i nabrały charakteru ogólnopolskiego. W Poznaniu w 1956 roku zaczęły się ukazywać „Wyboje”, z buńczucznym programem odnowy komunizmu, zniknęły pod koniec 1957 roku, po wydaniu 51 numerów. Studencki Rzeszów doczekał się bardziej znaczącego tytułu dopiero w 1969 roku – miesięcznika „Prometej” (red. naczelnym był obecny właściciel „Media Corporation” i król telewizyjnej tandety – Józef Węgrzyn). W Częstochowie wychodził krótko dwutygodnik (z nazwy, a praktycznie „nieregularnik”) studentów i młodej inteligencji „Lewary” (debiutowała w nim w 1957 roku 22-letnia Halina Poświatowska). W Toruniu, próbowano wydawać miesięcznik „Helikon” ale i ta inicjatywa żyła cztery miesiące, nabierając od początku charakteru pisma głównie literackiego i poetyckiego. We Wrocławiu zaczęło się ukazywać w 1956 roku pismo „Poglądy”, tygodnik studentów i młodej inteligencji: ostatni numer (45/52 sic!) wyszedł w grudniu 1957 roku. Krótki żywot miała we Wrocławiu „Agora” (1964-1969), krótki i pełen meandrów, po drodze była dwutygodnikiem, miesięcznikiem i „nieregularnikiem”, podobnie jak ukazujące się od czasu do czasu „Konfrontacje” (1965-1972).

6 *Czasopisma Studenckie w Polsce 1945-1970*, pod red. Andrzeja K. Waśkiewicza, ZG SZSP, Warszawa 1975.

Osobne miejsce w tym krótkim rejestrze należy się krakowskiemu „Studentowi” (1967-1990) – pismo to, najpierw miesięcznik, potem dwutygodnik, stało się głosem „Nowej Fali” (1968-1976), ukazywała się w nim poważna i ostra (jak na czasy zaostrzonej po 1968 roku cenzury) publicystyka, krytyka literacka, toczyły się zażarte spory, polemiki i kształtowały opinie krytyczne dotyczące głównie poszukiwań ideowych, programów i manifestów młodych twórców i autorów sztuki, literatury i teatru. Pismo reprezentowało szeroki wachlarz poglądów, dopuszczało do głosu autorów, z którymi się nie zgadzało. Było otwarte dla reprezentantów wszystkich pokoleń i środowisk akademickich w kraju. Próbowano też wydawać dodatek „specjalny artystyczno-literacki” w postaci kwartalnika „Młoda Kultura”, ale po kilku numerach okazało się, że decydenci nie chcą „Młodej Kultury” jako odrębnego tytułu. Sytuacja z „Młodą Kulturą” powtórzyła się w latach 1980-1981, z identycznym skutkiem. Warto wspomnieć, że wokół niektórych pism studenckich gromadziły się grupy literackie działające w środowisku uniwersyteckim – np. wrocławskie „Ugrupowanie Literackie 66” współpracowało z „Agorą”, w Poznaniu grupa „Wierzbak” z „Wybojami”, w Gdańsku grupa „Wspólność” z „Literariami”, w Krakowie grupa „Teraz” ze „Studentem”, Orientacja Poetycka Hybrydy miała swoje pismo, z którego łamów, poza „Forum Poetów Orientacji Hybrydy” korzystały poetyckie grupy studenckie z całego kraju⁷.

Większość inicjatyw studenckich kończyła się na jednodniówkach, dodatkach literackich do lokalnej prasy, biuletynach i almanachach. Cechowała je siermiężna grafika, fatalna jakość odbijanych na powielaczu kopii, dziś prawie nieczytelnych. O wydawaniu nowego tytułu decydował do końca odpowiedni wydział KC PZPR i Ministerstwo Kultury i Sztuki. Ożywienie lat 1956-1957 szybko zostało przyhamowane i apatia (albo tzw. „mała stabilizacja”) ogarnęła całe społeczeństwo, nie wyłączając kultury studenckiej. Krótkie ożywienie pojawiło się na początku lat 70. i w czasie festiwalu wolności pierwszej „Solidarności”. Od 1976 roku, kiedy powstał drugi, niezależny od cenzury obieg, rola prasy studenckiej (jak i całej oficjalnej kultury studenckiej) uległa marginalizacji⁸.

7 E. Głębička, *Grupy literackie w Polsce 1945-1980. Leksykon*, Warszawa 1993.

8 *Czasopisma studenckie...*, op. cit. Por. także: A. Buck, *Czasopisma literackie młodych 1944-1971*, Zielona Góra 1992; A.K. Waśkiewicz, *Fenomen gdański. Pięć szkiców o instytucjach literatury lat siedemdziesiątych*, Gdańsk 2002; T. Nyczek, *Określona epoka. Nowa Fala 1968-1993. Antologia poezji*, Kraków 1995.

Kabaret studencki

Najlepszą wizytówką kultury studenckiej po 1956 roku były studenckie kabarety. Prekursorską rolę odegrał teatr „Bim-Bom” działający w środowisku gdańskich studentów (1954-1960). Najbardziej znanym przedstawieniem był spektakl „Radość poważna”, którego premiera odbyła się w dniu pogrzebu Bieruta, 16 marca 1955 roku. Przedstawienie uznano za manifest pokolenia i zapowiedź „odwilży”. Przez teatr przewinęła się cała plejada aktorów, reżyserów, autorów i piosenkarzy (Zbigniew Cybulski, Bogumił Kobiela, Jacek Fedorowicz, Edward Pałasz, Jerzy Afanasjew, Tadeusz Chyła). Krótko działały też kabarety „Co to, To tu” i „Cyrk Rodziny Afanasjewa Tralabomba” (pantomima). W latach 70. i 80. warto odnotować istnienie (od 1977) „Okolicznościowo-Rozrywkowego Syndykatu Wały Jagiellońskie”, grupy muzycznej z silnym zacięciem satyrycznym (Rudi Schuberth).

Podobną do „Bim-Bomu” rangę zdobył warszawski Studencki Teatr Satyryków, działający w klubie Politechniki Warszawskiej „Stodoła” (1954-1975). Premiery odbywały się bardzo często (w sumie 55 i 3200 przedstawień). Przez STS przewinęła się cała czołówka artystów sceny i piosenki, grano przy nadkompletach publiczności. Nie sposób wymienić nawet wszystkich autorów piosenek i skeczy, które weszły do obiegu, m.in. dzięki tekstom: A. Jareckiego, A. Osieckiej, J. Abramowa, S. Tyma, Jana T. Stanisławskiego. W Warszawie działał jeszcze Teatr „Hybrydy” i kabaret przy klubie studentów UW o tej samej nazwie, reprezentując środowisko studenckie na festiwalach i przeglądach artystycznych (muzycy: W. Nahorny, M. Urbaniak, T. Stańko, piosenkarze J. Pietrzak, W. Młynarski). Bywanie w „Hybrydach” było niemal obowiązkowe w elitarnych kręgach stolicy. Kontynuacją kabaretowej sceny „Hybryd” był kabaret „Pod Egidą” (od 1967 właściwie do dziś) – Jonasz Kofta, Adam Kreczmar i Jan Pietrzak byli podporą sceny, której artyści-komuniści zarzucali w 1980 roku „wyszydzenie podstawowych wartości socjalizmu” i prowadzenie nie przebiegającej w środkach „agitacji antyradzieckiej”. Domagali się oczywiście likwidacji kabaretu. Władze jednak wykazywały się poczuciem realizmu i traktowały kabarety jako formę „terapii śmiechem”. W Warszawie działał w latach siedemdziesiątych jeszcze jeden wybitny zespół – „Salon Niezależnych” (Jacek Kleyff, Michał Tarkowski, Janusz Weiss), występując najczęściej z ostrą satyrą polityczną w klubie „Medyków” lub na innych scenach. Obsypywany na kolejnych festiwalach FAMA w Świnoujściu nagrodami, dostał w 1976 roku zakaz występów w związku z podpisaniem przez autorów tzw. „Listu 59” przeciwko zmianom w Konstytucji⁹.

9 T. Nyczek, M. Tarkowski, J. Weiss, J. Kleyff, *Salon Niezależnych. Dzieje pewnego kabaretu*, Kraków 2008.

Kabarety działały też w innych ośrodkach – w Krakowie studenckie początki miał późniejszy legendarny kabaret „Piwnica pod Baranami” (jako Klub Młodzieży Twórczej przy KDK) w podziemiach Pałacu pod Baranami. Do początku lat 70. trzon zespołu tworzyli Ewa Demarczyk, Piotr Skrzynecki, Mieczysław Święcicki, Wiesław Dymny, Krzysztof Litwin, Tadeusz Kwinta, Leszek Długosz, Miki Obłóński, Krystyna Zachwatowicz, Zygmunt Konieczny i Kazimierz Wiśniak (scenografia). Niepowtarzalny nastrój, surrealizm, groteska, ironia, dominacja metafory i lirycznych piosenek, cienkie aluzje, niedopowiedzenia, sztuka czytania między wierszami – nie ratowały kabaretu przed różnymi szykanami, łącznie z okresowymi zakazami grania czy odmowach wynajęcia lokalu. Po latach „Piwnica” stała się legendą, mitem i instytucją. Mimo, że w Krakowie działało przejściowo kilkanaście teatrzyków piosenki (np. „Anawa” Marka Grechuty i jego pierwszy okres 1966-1973; grupy „Hefajstos” i „Sowizdrzał”) i kabaretów studenckich, żaden nie był w stanie równać się z „Piwnicą”. Najbliżej tego poziomu (ale o znacznie większym ładunku piosenki), był kabaret Bohdana Smolenia działający przy Akademii Rolniczej w klubie „Pod Budą” – wywiodła się z niego w połowie lat 70. grupa wokalnie-instrumentalna Andrzeja Sikorowskiego o tej samej nazwie, laureaci licznych festiwali piosenki studenckiej.

Poza Warszawą, Gdańskiem i Krakowem – w czasach PRL-u sławne kabarety działały we Wrocławiu („Elita”, 1969 – do dziś, założony przez studentów Politechniki Wrocławskiej – Janusza Kaczmarka, Tadeusza Drozdę i Jerzego Skoczylasa), w Łodzi („Pstrąg”, „Cytryna”) i w Poznaniu („Kłops”, przekształcony w kabaret zawodowy „TEY” w 1970 roku – Z. Laskowik, J. Rewiński, K. Jaślar, A. Gołębiowski, Rudi Schuberth; oficjalnie „TEY” zakończył działalność w 1988 roku). „Elita”, której skład zmieniał się w latach 70. (doszli: Leszek Niedzielski, Andrzej Waligórski, Stanisław Szelc) nawiązała współpracę z III Programem Polskiego Radia („Studio 202”) i magazynem satyrycznym „60 minut na godzinę”, stając się jedną z najbardziej słuchanych przez młodą inteligencję audycji radiowych w czasach PRL-u¹⁰.

Teatr studencki

Ten rodzaj działalności prezentował najszersze spektrum możliwości intelektualnych młodej inteligencji. Teatry działały od połowy lat 50. do 1981 roku – w każdym środowisku akademickim w Polsce, cechowało je

10 J. Kaczmarek, *Elita moje życie, moja przygoda*, Wrocław 2002.

ogromne zróżnicowanie repertuaru, warsztatu, środków aktorskich i scenografii oraz reżyserii. Często, dla odróżnienia od teatru profesjonalnego i amatorskiego ruchu teatralnego, teatr studencki nazywany był (ale w późniejszym okresie) – teatrem alternatywnym, eksperymentalnym, otwartym. Inaczej niż w przypadku czasopism czy kabaretów, program teatru musiał zostać wypracowany po szeregu indywidualnych, także nieudanych i nie do końca przemyślanych, eksperymentów. Wspomina o tym w wywiadzie z Bronisławem Wildsteinem Lech Raczak, twórca „Teatru Ósmego Dnia” z Poznania, jednego z najgłośniejszych teatrów lat 70¹¹. Zespół powstał w 1964 roku a dopiero od 1971 roku, po okresie pracy nad spektaklem opartym na wierszach Stanisława Barańczaka z tomu *Jednym tchem*, znalazł swoją późniejszą formułę teatralną – ostrą satyrę na życie w PRL-u. W 1979 roku teatr się profesjonalizował, co nie uchroniło go od niewyobrażalnych ataków i szykan SB, w końcu zmuszających większość zespołu do emigracji i rozwiązania się w 1985 roku. Podkreślając przynależność polskiego teatru studenckiego do szerszego nurtu światowego teatru otwartego, Tadeusz Nyczek pisał: „jestem jednak za pewnego rodzaju a j u teatrem, który częściej się zdarza niż jest, raczej się objawia, niż trwa”¹². Znany krytyk podkreśla, że wcześniejsze teatry nie dbały często o pełną dokumentację spektakli, brak nagrań filmowych a często i scenariuszy, co jest o tyle istotne, że zespoły i reżyserzy w trakcie grania zmieniali czasem dość zasadniczo teksty i ramy spektakli, wersje późniejsze daleko odbiegały swoim teatralnym kształtem do premierowego kształtu¹³.

Odsyłając czytelnika (za Tadeuszem Nyczkiem) do szczegółowych analiz teatrologicznych (np. książek Jerzego Koeniga, Jerzego Afanasjewa, Mariana Grześczaka, Konstantego Puzyny czy Kazimierza Brauna) wypada wymienić te teatry, które wpisały się na trwałe do kronik kultury studenckiej (i nie tylko studenckiej). W Krakowie najwcześniej (1957) zaczął działać dramatyczny, eksperymentalny „Teatr 38”, przy klubie „Pod Jaszczurami”, pod kierownictwem Waldemara Krygiera. W repertuarze widać wyraźną inspirację tekstami efemerycznej „Zebry”, która zamieszczała teksty czołowych autorów europejskich tworzących dla teatru. Scena ta miała szereg wartościowych realizacji, czasem premiery odbywały się co miesiąc, złoty okres zaś przypadł na lata 1959-1968, potem bywało różnie, teatr był zawieszany i odwieszany, po wielu meandrach reaktywowany (kilkakrotnie) działa do dziś, w innej formule, bardziej warsztatowej. Najgłośniejszym teatrem studenckim w Krakowie był Teatr „STU”

11 *Na początku drogi. Rozmowa z Lechem Raczakiem, reżyserem i dyrektorem Teatru Ósmego Dnia*, „Kontakt” 6/1987, s. 71-89.

12 T. Nyczek, *Pełnym głosem. Teatr studencki w Polsce 1970-1975*, Kraków 1980.

13 *Ibidem*.

(Studencki Teatr Uwaga), założony przez Krzysztofa Jasińskiego w 1966 roku. Od początku działalności teatr ten wpisywał się w szeroki nurt teatru kontestacji i buntu młodych (kontrkultury), które zdominowały realizacje artystyczne tego okresu. Najgłośniejszymi spektaklami były *Sennik polski*, *Spadanie* i *Exodus*, pokazywane na licznych festiwalach i przeglądach teatralnych w kraju i zagranicą. W 1975 roku teatr został profesjonalizowany i działa do dziś pod tym samym kierownictwem. W 1970 roku pojawił się jeszcze jeden oryginalny zespół związany z Uniwersytetem Jagiellońskim – teatr „Pleonazmus” pod kierownictwem Ryszarda Majora, opierający swoje spektakle na zbiorowej kreacji, improwizacji i grach semantycznych (lingwistycznych), inspirowanych m.in. tekstami Mirona Białoszewskiego. Teatr działał do 1976 roku, jego odległą kontynuacją był Teatr KTO, założony przez Jerzego Zonia w 1977 roku.

Na przełomie lat 60. i 70. działało jeszcze kilka teatrów o randze ogólnopolskiej – np. „Kalambur” we Wrocławiu, założony przez fizyka z Uniwersytetu Wrocławskiego, Bogusława Litwińca w 1957 roku. Debiutem była premiera spektaklu pod wymownym tytułem *Konfiskata gwiazd* (1958). Największym międzynarodowym sukcesem tego teatru był spektakle *Szewców* S.I. Witkiewicza (1965) i *W rytmie słońca*, oparty na motywach twórczości Urszuli Kozioł, z którym teatr objechał wiele krajów, w tym – USA i Kanadę. W 1979 roku teatr przeszedł na zawodowstwo. Z innych teatrów, które wniosły do kultury studenckiej własny, oryginalny styl artystyczny wymienić należy warszawską Akademię Ruchu (zał. w 1973 roku przez Wojciecha Krukowskiego) – eksperymentalny teatr gestu i wizualnej narracji, która do szczytu dochodzi w spektaklu *Autobus* (1975). W 1979 roku teatr otrzymał status profesjonalny. W Lublinie działały dwie sceny studenckie – teatr „Scena Plastyczna KUL”, założony w 1969 roku przez Leszka Mądzika (premiera *Ecce Homo*, 1970), uznana za jedno z najciekawszych zjawisk artystycznych tamtej epoki i wysoko oceniana przez krytykę za twórcze wykorzystanie scenografii, kontrastu ciszy i dźwięku, grę światłem i przestrzenią. Drugim teatrem był GONG-2 przy UMCS, założony przez Andrzeja Rozhina (działał od 1961 do 1974 roku), próbujący pogodzić w swoim repertuarze „społeczne zaangażowanie” z prawem do krytycznego oglądu rzeczywistości. Teatr raczej nie narażał się na kłopoty – jego szeroka formuła repertuarowa (np. *Leśne wspomnienia* spektakl na dwudziestą rocznicę PPR czy *Wietnam ukrzyżowany*) pozwalała mu na występy dla postępowej widowni od Moskwy do Paryża. W Łodzi na czoło (poza kabaretami) wybijał się „Teatr 77”, założony w 1969 roku przez Ryszarda Bigosińskiego i Zdzisława Hejduka, wykazujący się (oprócz inwencji artystycznej) sporą prężnością organizacyjną. W 1979 roku teatr otrzymał status sceny zawodowej. Najgłośniejszymi spektaklami w formule studenckiej okazały się *Koło czy*

tryptyk? (1971) a potem *Retrospektywa* (1973). Przedstawienia te prowokowały do rozważań nad losem polskim i odniesieniem do tradycji europejskiej („miasto czterech kultur”). Po latach cytowany już wcześniej krytyk tak podsumowywał rolę teatru studenckiego na początku lat 70.

Lata 1970-1971 to drugi okres świetności teatru studenckiego, po tym z lat 1954-1957, kiedy weszli do zupełnie nowej gry w powojennej kulturze debiutanci z STS-u, Bim-Bomu, Teatru 38. Ta druga fala była inna, mniej odkrywczą estetycznie i mniej literacką, za to o wiele bardziej radykalna w kontestowaniu rzeczywistości¹⁴.

Zakończenie

Z dzisiejszej perspektywy kultura studencka lat 1956-1980 (nawet po uwzględnieniu wszystkich ograniczeń i prób indoktrynacji) jawi się jako niezwykle barwna, różnorodna, zmuszająca do myślenia, do głębokiej refleksji nad kondycją ludzkiej egzystencji. Tęsknota za szczerością, wolnością i poczuciem elementarnej sprawiedliwości, brak pokory, skłonność do buntu, spontaniczna, gorzka ironia – silnie kontrastowały z drętwą „mową-trawą” języka oficjalnej propagandy. Na pewno mankamentem wielu działań były nie tylko przegrane boje z cenzurą, ale także programowy sekularyzm czy nieumiejętność (czasem niechęć) nawiązania do tradycji i do różnorodności programów ruchu studenckiego oraz życia umysłowego II Rzeczypospolitej. W to miejsce wprowadzano z zapalem awangardowe pomysły i idee z Zachodu, rekompensując sobie kilkuletnią całkowitą izolację od życia w „wolnym świecie” w epoce stalinizmu. Niektóre przedstawienia utrwalone na taśmie filmowej czy w materiałach dokumentalnych telewizji bardziej przypominają spotkania grupy terapeutycznej (przedstawienia mogą kojarzyć się z psychodramą), z elementami happeningu i tego, co dziś często określa się performansem, a nie klasycznym teatrem. Po latach okazało się, że ten „wolny świat” jako źródło inspiracji, był już zatruty równie skutecznie ideologią lewicową czy „postępową” jak kraje znajdujące się pod sowiecką kuratelą. Wielu twórców zdawało sobie z tego sprawę, jednak w rozmowach z artystami z Zachodu pojawiał się w dyskusjach wątek mecenatu państwa (czyli ZSP), z towarzyszącą mu nutą podziwu i zazdrości – mecenat dla wielu grup teatralnych (czy jakiegokolwiek formy stabilizacji młodych twórców na Zachodzie) był nieosiągalnym marzeniem. O cenie, jaką się płaci za tak rozumiany mecenat

14 T. Nyczek, M. Tarkowski, J. Weiss, J. Kleyff, *Salon Niezależnych. Dzieje pewnego kabaretu*, op. cit., s. 63.

mogą powiedzieć ci twórcy np. studenckiego teatru, których przedstawienia premierowe były zarazem ostatnimi, a scenariusze zbyt odważnych sztuk lądowały w cenzorskim koszu – ambitny teatr, reżyser i aktorzy znikali na zawsze z planów repertuarowych¹⁵. Podobnie było z kabaretem i czasopismami. Mimo tych wszystkich ograniczeń, uproszczeń, niejednokrotnie nieudanych eksperymentów, kultura studencka stanowiła ważną część kultury narodowej, nie ustępując często profesjonalistom w osiągnięciu wysokiego poziomu artystycznego. To ruch studencki był w pewnych okresach inspiracją dla szerokich kręgów społeczeństwa, programy czy inscenizacje stawały się zaczynem zaciętych sporów i niebanalnych dyskusji w mediach i w prasie ogólnopolskiej. Wystarczy przypomnieć rangę pokoleniowego manifestu „Nowej Fali”, za jaki uznano książkę krytyczną Juliana Kornhausera i Adama Zagajewskiego¹⁶. Ruch studencki, zwłaszcza od czasu powstania KOR-u, a potem krakowskiego SKS-u, wniósł istotny wkład do narastającego coraz bardziej ducha oporu i budowy niepodległego społeczeństwa, co doprowadziło do powstania „Solidarności” w 1980 roku. Stan wojenny był w zasadzie końcem dotychczasowych form i instytucji tego ruchu, a lata osiemdziesiąte to okres zapaści, marazmu, albo zejście do podziemia całego pokolenia działaczy i twórców, którzy oddawali się pod opiekę mecenatu Kościoła i Niezależnego Zrzeszenia Studentów. Już wcześniej, w drugiej połowie lat 70., wiele teatrów i kabaretów porzucało i tak mecenat studencki i otrzymywało status zawodowy.

Kiedy obserwuje się dzisiejsze życie umysłowe studentów, to nawet pobieżnemu obserwatorowi rzuca się w oczy (i w uszy) zdecydowany upadek umysłowy, cynizm i konformizm oraz drastyczne obniżenie poziomu kabaretu, piosenek, teatru i życia klubowego, najczęściej ograniczonego do głośnej muzyki i konsumpcji alkoholu: niektóre kluby studenckie zamieniły się w puby ze striptizem¹⁷. A to jest miara różnic między opisywaną tu epoką a popkulturą, pełną aksjologicznego luzu i nieskrępowanej obyczajowości atmosferą dzisiejszego studenckiego życia „clubbingowego”. O kabaretach nawet lepiej nie wspominać – zamiast subtelnych aluzji, ironii ukrytej między wierszami, gry znaczeń, dążenia do demaskowania oficjalnej propagandy – nastąpiło odwrócenie sytuacji: ordynarny, wulgarny, prymitywny rechot, kopanie opozycji i schlebianie rządzącej od 2007 koalicji. Taka sytuacja byłaby znakomitą okazją w latach 1956-1980 do szyderstw i kpin dla niejednego kabaretu studenckiego.

15 K. Senajko, *Teatr „TAM” (1968-1978)*, „Integracje” 2/1979.

16 J. Kornhauser, A. Zagajewski, *Świat nie przedstawiony*, Wyd. Literackie, Kraków 1974.

17 <<http://www.dziennikbaltycki.pl/stronaglowna/407061,gdansk-sciagaja-majtki-za-wodke-czyli-studencki-striptyz,id,t.html>>.

SUMMARY

Jerzy Gizella – Defiant, Controversial, and Diverse. Student Culture from 1956 to 1981

After the spectacular fall of Stalinist style Communism in Poland (also known as the thaw of October 1956) Polish society began a wide reform movement to regain freedoms lost under Stalinist rule. Many of the political and intellectual leaders of this movement were members of the Polish Student Organization (ZSP). While the ZSP was officially pro-regime, it offered many opportunities to advance the cause of freedom. Emerging dramatic theatre and political cabaret played an extraordinary role within this organization. Dramatic theatre through the '60's and '70's was politically neutral, favoring modest expressions of vision, acting, and performance. Young artists and actors were able to have contact with the best of their peers by participating in many festivals and tours through Europe and North America, accelerating their learning and experience, many of them becoming professionals themselves in the late '70's. In fact, the majority of influential actors, artists, writers, and others had begun their careers in student clubs of this sort. The spiritual direction of the movement was disseminated through the publication "Po prostu" or "Simply That". Unfortunately, it's offices were closed and it's writing staff fired within one year of operation. The closing of the magazine sparked violent demonstrations against the police in Warsaw. In the '70's, a similar role was played by the Cracow publication "Student" in the formation of the cultural and political "Nowa Fala" or "New Wave" movement. In addition to providing political commentary, information on student issues and current events, the magazine also published works by young writers and sponsored many cultural events for student involvement. The most famous examples of student art are from 'political cabaret' which used satire to expose the hypocrisy, lies, and absurdity of the bureaucracy, propaganda, and the Party as a whole. While these brave young artists were often oppressed, fired, or arrested, they have become icons of the highest values in student culture.

KEYWORDS: student's culture, cabaret, theater, magazines, literature, „thaw”, younger intelligentsia, „New Weave”, „New Culture”, music, actors



Stanisław Stabryła

Rzymska kultura literacka w świetle *Listów* I 3 i II 2 Horacego

Definicja kultury literackiej obejmuje zarówno poglądy na istotę i klasyfikację samej literatury, jak też określenie jej wyznaczników, kryteriów podziału itp.¹. Na pojęcie kultury literackiej składają się między innymi takie elementy, jak tradycja literacka, światopogląd poszczególnych pisarzy, utrwalone konwencje literackie, normy moralne, pozycja społeczna twórców literatury, ogólny poziom kultury i wykształcenia w danym społeczeństwie.

Czy *Listy* I 3 i II 2 Horacego do Florusa zawierają oceny i wypowiedzi należące do zakresu pojęcia kultury literackiej w powyższym znaczeniu? Dla znalezienia odpowiedzi na to pytanie niezbędne jest przeprowadzenie analizy obydwu utworów jako swojego rodzaju dokumentów kultury literackiej społeczeństwa rzymskiego epoki augustowskiej.

W *Liście* I 3 Horacego po wstępnym pytaniu o aktualne miejsce pobytu skierowanym do Juliusza Florusa, prawnika, retora i poety, który w tym czasie właśnie brał udział w wyprawie Tyberiusza Klaudiusza Nerona do Armenii w roku 21 przed Chr., poeta – nadawca listu prosi o informację, czym się zajmuje (*quid ...operum struit*) uczony hufiec (*studiosa cohors*). Obydwa wyrażenia – *quid... operum struit* i *studiosa cohors* odnoszą się, jak można przypuszczać, do zajęć literackich części uczestników ekspedycji. Wyrażenie *studiosa cohors* wskazuje, że oprócz Florusa znajdowała się w tym oddziale przynajmniej kilkusobowa grupa młodych ludzi o zainteresowaniach literackich. Wydaje się także, że w zwrocie *quid...*

1 Na temat kultury literackiej pisał m.in. S. Żółkiewski, *Wiedza o kulturze literackiej. Główne pojęcia*, Warszawa 1980 oraz *Kultura, socjologia, semiotyka literacka*, Warszawa 1979; por. także artykuły encyklopedyczne: J. Sławiński w: *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 1, Warszawa 1984, s. 537, (mg) w: *Słownik terminów literackich*, Wrocław 1988, s. 245.

operum struit? kryje się pytanie o rodzaje twórczości, jakie uprawia owa *studiosa cohors*. Podmiot-nadawca zaznacza wyraźnie, że zależy mu nie tylko na odpowiedzi na pytanie o aktualne miejsc pobytu młodych przyjaciół, ale również na tym, aby się dowiedzieć czegoś więcej o ich pracy literackiej: *hoc quoque curo* – wyjaśnia z naciskiem w tym samym wierszu. Idzie tu o środowisko kulturowe tworzące krąg literatów związanych wówczas z Tyberiuszem, wodzem wyprawy. Kolejne pytania poety-nadawcy dotyczą już poszczególnych osób z owego środowiska. Serię otwiera kwestia adresowana do całej *studiosa cohors* towarzyszącej przysłemu princepsowi:

Quis sibi res gestas Augusti scribere sumit?
Bella quis et paces longum diffundit in aevum?
(*Epist.* I 3,7-8)

Nie ulega wątpliwości, że pytanie o to, kto z owych młodych poetów podejmie się opiewania czynów Augusta, było jednym z ważniejszych problemów rzymskiego środowiska literackiego. Horacy poruszał to zagadnienie także w innych utworach², jakkolwiek sam, jak wynika z jego wyznań, nie czuł się na siłach, by podjąć tak doniosły i wymagający ogromnego talentu temat, chciałby jednak jako „poeta augustowski” usłyszeć, że ktoś z owej utalentowanej młodzieży poetyckiej z otoczenia Tyberiusza opíše na użytek potomności (*longum ...in aevum*) wiekopomne czyny Augusta (*res gestas Augusti*), prowadzone przez niego wojny i rokowania pokojowe. Można więc przypuszczać, że Horacy łączył poważne nadzieje na powstanie poematu o czynach Augusta z młodszą generacją poetów z kręgu, w którym znajdował się Florus – adresat *Listu* I 3.

W przytoczonych wyżej wierszach 7-8 odzwierciedla się, jak można sądzić, pogląd Horacego na rolę i zadania poety w społeczeństwie rzymskim epoki augustowskiej. Otóż wysuwając na czoło pytanie o ewentualnego autora dzieła o dokonaniach Augusta, nadawca-autor podkreśla nie tylko doniosłość tego zadania, ale także niejako sugeruje, że jest to najważniejszy obowiązek młodej generacji poetów augustowskich. Jednocześnie daje wyraźnie do zrozumienia, że spełnienie tej obywatelskiej i patriotycznej powinności nie jest jego zadaniem, ale właśnie kogoś z kręgu młodych poetów z orszaku Tyberiusza.

Pierwszym z owych młodych poetów, o którym nadawca *Listu* I 3 wspomina wśród przyjaciół Florusa, jest skądinąd nie znany Titius. Zamieszczona tutaj przepowiednia, iż będzie on wkrótce sławny w Rzymie (*Romana brevi venturus in ora*, w. 9), najwidoczniej się nie ziściła, gdyż

² Por. C. I 6, 9-12; IV 2, 33 n; IV 15, 1 n.

z innych źródeł nie doszły do nas żadne wzmianki czy informacje o tym poecie. Sam autor – nadawca listu tak charakteryzuje jego twórczość:

Pindarici fontis qui non expalluit haustus,
fastidire lacus et rivos ausus apertos?
Ut valet ? ut meminit nostri ? fidibusne Latinis
Thebanos aptare modos studet auspice Musa,
an tragica desaevit et ampullatur in arte?
(*Epist.* I 3, 10-14)

Z *Listu* I 3 dowiadujemy się więc, że Titius odważył się porzucić utarte koleiny poezji rzymskiej i zamierzał przenieść ody Pindara na grunt łaciński (*fidibus Latinis /Thebanos aptare modos studet*). Trudno tu odpowiedzieć na pytanie, czy ów Titius starał jedynie tłumaczyć poezję Pindara na język łaciński, czy też ją naśladować czy wreszcie z nią rywalizować, przed czym Horacy sam przestrzegał w pindaryckiej odzie IV 2:

Pindarum quidquis studet aemulari,
Iulle, ceratis ope Daedalea
nititur pinnis, vitreo daturus
nomina ponto .
(C. IV 2 1-4)

Wydaje się jednak bardziej prawdopodobne, że Horacy miał tu na myśli poszukiwanie przez Titiusa zarówno natchnienia w poezji Pindara (*Pindarici fontis...haustus*), jak i wzorów metrycznych (*Thebanos aptare modos*). Warto tu przypomnieć, że sam Horacy dość podobnego wyrażenia użył w odniesieniu do poezji Alkajosa w *Epist.* I 19, 32 n.: *Hunc* (sc. Alcaeum) *ego ...Latinus /volgavi fidicen* w znaczeniu: *Alcaei modos fidibus Latinis aptavi*³.

Jeśli wysiłki Titiusa miałyby przynieść oczekiwany skutek, a on sam stać się sławny jako poeta, który przeszczepił Pindara na grunt rzymski, powinien znaleźć się pod opieką Muzy (*auspice Musa*). Z tego samego *Listu* I 3 pochodzi jeszcze jedna informacja dotycząca twórczości Titiusa. Otóż nadawca *Listu* zapytuje, czy Titius może uprawia tragedię:

An tragica desaevit et ampullatur in arte ?
(*Epist.* I 3,14)

Nietrudno dosłuchać się w tym pytaniu pewnej dobrodusznej ironii odnoszącej się do okrutnych scen i patetycznego stylu tych tragedii, jak

3 Por. *Quintus Horatius Flaccus. Briefe*, erklärt von A. Kiessling, bearbeitet von R. Heinze, 7 Aufl., Berlin 1961, ad *Epist.* I 3, 13

sugeruje użycie czasowników „desaevit” i „ampullatur”, oczywiście przy założeniu, że Horacy poznał te utwory jeszcze w okresie przed wyprawą Tyberiusza do Armenii. Wzmianka o tragediach Titiusa, których Horacy z pewnością nie był entuzjastą, nie pozostaje w sprzeczności z informacją o pindaryzującej poezji młodego poety.

Kolejne pytanie w *Liście I 3* odnosi się do osobistego sekretarza Tyberiusza (*comes scribaque Neronis*), poety Albinowanusa Celsusa, do którego Horacy zaadresował osobny krótki List I 8, gdzie skarżył się na swój zły stan psychiczny, a jednocześnie przestrzegał adresata przed popadaniem w zarozumiałość. W *Liście I 3* porusza Horacy w sposób metaforyczny zagadnienie oryginalności poezji Albinowanusa Celsusa, którego upomina jeszcze raz (*monitus multumque monendus*, w. 15), by szukał własnych tematów (*privatas ut quaerat opes*)⁴, nie zaś „czepiał się” cudzych dzieł w Bibliotece Palatyńskiej (*et tangere vitet/ scripta Palatinus quaecumque recepit Apollo*). Ostrzeżenie to niejako ilustruje poeta nawiązaniem do Ezopowej bajki o kawce, która się przystroila w pióra wszystkich innych ptaków⁵. Nie potrafimy stwierdzić, czy Horacy znał wiersze Celsusa z jego występów recytatorskich, czy też poeta prosił go prywatnie o ich ocenę w okresie poprzedzającym wyprawę.

Nasuwa się tutaj uwaga, że stosowana przez Celsusa *imitatio* musiała zapewne przekraczać zwyczajne i dopuszczalne granice dobrego smaku, znacznie szersze w starożytności niż obecnie. Nie ulega wątpliwości, że Horacy poruszając te kwestię kierował się życzliwością wobec Celsusa, nie chcąc go narazić na ewentualne przykrości czy ośmieszenie się w oczach publiczności literackiej. Z ogólnego punktu widzenia przestrogi kierowane przez Horacego do Celsusa stanowią dla nas dowód, iż obieguwa opinia o rzekomym braku ograniczeń w naśladowaniu czy też w stosowaniu tzw. *furta* przez pisarzy rzymskich jest fałszywa i opiera się w gruncie rzeczy na dość kontrowersyjnej wypowiedzi Makrobiusza: „*Societas et rerum communio poetis scriptoribusque omnibus inter se concessa*”⁶.

Z ostatnim pytaniem w tym *Liście* zwraca się nadawca do właściwego adresata, aby się dowiedzieć, jakie zamierzenia literackie ma aktualnie sam Florus: *ipse quid audes?* (w. 20). Chwaląc talent i wykształcenie adresata (*ingenium non incultum*), jego sprawność językową nabytą w działalności retorycznej i prawniczej (w. 23-24), Horacy jednak nie definiuje wyraźnie rodzaju jego twórczości poetyckiej, a dokładnie mówiąc, jej przynależności gatunkowej: *seu condis amabile carmen*⁷. Określenie

4 dosł.: „aby starał się o własne bogactwa”.

5 Por. Ezop, *Fab.* CIII, Babrios, *Fab.* LXXII, Fedrus *Fab.* I 3].

6 Makrobiusz, *Saturnalia* VI 1,5.

7 Por. Q. Horatius Flaccus, *Briefe*, dz. cyt., ad *Epist.* I 3 20.

amabile carmen, odpowiednik pindaryckiego μέλος χαρίεν⁸ nie wskazuje ani gatunku, ani tematyki tych utworów. Zdaniem Horacego-nadawcy *Listu* zarówno działalność prawnicza, jak i twórczość literacka adresata zasługują na wieniec z bluszczu – nagrodę otrzymywaną przez zwycięzców w agonach poetyckich:

Seu linguam causis acuis, seu civica iura
respondere paras, seu condis amabile carmen,
prima feres hederæ victricis præmia...
(*Epist.* I 3, 23-25)

Powyższe wiersze upoważniają do wniosku, że w pojęciu Horacego działalność oratorska i prawnicza nie koliduje z twórczością poetycką – przeciwnie, w pełni z nią harmonizuje, jak dowodzi właśnie przykład Florusa – adresata tego *Listu*. Wiersz 25: *prima feres hederæ victricis præmia* ściśle odnosi się do wyrażenia *condis amabile carmen*, ale może jednocześnie stanowić rodzaj przepowiedni na temat kariery Florusa jako mówcy i prawnika, a także poety, który zdobędzie pierwsze nagrody (*prima...præmia*) w konkursach poetyckich w postaci wieńca z bluszczu (*hederæ*), krzewu poświęconego Bakchusowi – dawcy natchnienia.

Przyznając adresatowi wybitne sukcesy na polu wymowy, prawa i poezji, Horacy utrzymuje jednak, że drogą do osiągnięcia prawdziwej cnoty jest filozofia – *caelestis sapientia*, dla której warto porzucić wszystkie inne pragnienia i sprawy (*curae*), gdyż tylko wtedy będziemy pożyteczni dla ojczyzny i będziemy się podobali sobie samym (w. 25-29). Tak więc zdaniem Horacego szczytem i koroną wszystkich sztuk i umiejętności jest filozofia, owa *caelestis sapientia*, dar bogów, który odrywa ludzi od rzeczy przyziemnych, takich jak kariera, władza, majątek.

Zajmijmy się z kolei drugim listem do Florusa (*Epist.* II 2), znacznie obszerniejszym, liczącym przeszło 200 wierszy. Utwór ma formę odpowiedzi na pretensje zgłaszane przez adresata, który skarży się, że ani nie otrzymuje od nadawcy żadnych listów, ani nie dostaje obiecanych pieśni:

Dixi me pigrum proficiscenti tibi, dixi
talibus officiis prope mancum, ne mea saevus
iurgares ad te quod epistula nulla rediret.
Quid tum profeci, mecum facientia iura
si tamen attemptas? Queris super hoc etiam, quod
exspectata tibi non mittam carmina mendax.
(*Epist.* II 2, 20-25)

8 Por. np. Pindar, *Pyth.* 5, 107.

Jeśli idzie o pierwszą część zarzutów adresata wobec nadawcy – poety, to można ją uważać za rodzaj toposu literackiego, który ma za zadanie niejako uwiarygodnić sytuację epistolarną. Wypowiadający się podmiot przystępuje do pisania listu, gdyż adresat się tego domaga, pomimo iż został lojalnie uprzedzony przez nadawcę o jego niechęci do pisania listów (*me pigrum...prope mancum*). Nie wydaje się jednak, by Horacy zbyt poważnie podchodził do tej kwestii: używając na określenie owego protestu Florusa prawniczego wyrażenia *mecum facientia iura/ si tamen attemptas* nadaje zarówno swojemu przewinieniu, jak i owej skardze adresata zabarwienie humorystyczne. Przyznaje tu pośrednio, iż nie odpowiadając na listy Florusa łamie utrwaloną rzymską konwencję obyczajową, jakkolwiek z prawnego punktu widzenia nie można mu zarzucić oszustwa, podobnie jak pewnemu sprzedawcy niewolnika w części pierwszej tego *Listu* (w. 2-19). Nie ulega wątpliwości, że usprawiedliwianie się nadawcy-poety świadczy o tym, że jednym z wymogów obowiązujących w kręgach literackich Rzymu w epoce augustowskiej było jednak odpowiadanie na listy.

Znacznie poważniej, jak można sądzić, traktuje poeta skargę Florusa, iż nie dostaje obiecanych nowych wierszy (*expectata ...carmina*), których Horacy wbrew przyrzeczeniu nie wysłał (*tibi non mittam...mendax*). Tu już nie można było wykręcić się zręcznym żartem, ale należało wskazać prawdziwe przyczyny, które przeszkodziły w spełnieniu obietnicy.

Kwestię własnej w twórczości lirycznej roztrząsał Horacy już w *Liście* I 1 adresowanym do Mecenasa, którego starał się przekonać, że nie powinien już domagać się od niego pieśni, gdyż nadszedł czas, kiedy woli wycofać się z rywalizacji na polu poezji, podobnie jak stary gladiator (*Epist.* I 1,4-6), który nie chcąc zejść ze sceny pokonany, zawiesił swoją broń jako wotum w świątyni Herkulesa:

Non eadem est aetas, non mens.Veianus armis
Herculis ad postem fixis latet abditus agro,
non populum extrema totiens exoret harena.
(*Epist.* II 1,4-6)

Motywacją owej zapowiedzi porzucenia poezji lirycznej na rzecz badania prawdy (*verum*), którego celem nie jest teoretyczne sprawdzanie prawdziwości danego sądu, ale praktyczne przestrzeganie zasady stosowności (*decens = decorum*)⁹. Widoczne jest tu poczucie wypowiadającego się podmiotu, że ze względu na swój wiek nie wypada mu nadal podejmować żalosnych wysiłków na polu poezji, aby nie narażać się przez to

9 Por. Q. Horatius Flaccus. *Briefe*, dz. cyt., ad *Epist.* I 1,10.

na szyderstwa. W porównaniu z tymi nowymi, stosownymi do jego wieku zadaniami poezja wydaje mu się jednym z owych *ludicra*.

Wróćmy jednak do *Epist.* II 2, gdzie znalazło się wyznanie nadawcy – podmiotu, iż kiedy udział w walce przeciwko triumwirom pod Filipi zakończył się dla niego niefortunną utratą ojcowizny, bieda zmusiła go do uprawiania poezji¹⁰:

Unde simul primum me dimisere Philippi,
decisis humilem pinnis inopemque paterni
et laris et fundi paupertas impulit audax
ut versus facerem [...]

(*Epist.* II 2,49-52)

O ile pierwsza część tego wyznania nie budzi wątpliwości, mimo iż nie znamy bliżej okoliczności utraty majątku rodzinnego przez Horacego, o tyle druga – stwierdzenie, iż bieda zmusiła go do pisania wierszy (*paupertas impulit audax/ ut versus facerem*) nasuwa przypuszczenie, że nie chodziło tu o prawdziwą biedę, ale raczej o oplakaną sytuację psychiczną samego poety¹¹. Według *Vita Horatii* Swetoniusza Horacy po uzyskaniu amnestii pracował jako *scriba quaestorius*, a więc zajmował stanowisko przeznaczone w zasadzie dla przedstawicieli klasy ekwitów. Słusznie zauważono¹², że nie można brać dosłownie owej poetyckiej „biografii” Horacego.

Motywację podjęcia przez Horacego twórczości poetyckiej miała stanowić według niego własna niefortunna sytuacja życiowa, określona metaforycznym wyrażeniem *decisis pinnis*, po przegranej bitwie pod Filipi i utracie ojcowizny (*inopemque paterni/ et laris et fundi*). Nasuwa się tutaj pytanie, czy w warunkach rzymskich istotnie bieda mogła stanowić impuls do poświęcenia się poezji. Pomijając już kwestię problematycznej „biedy” nadawcy *Listu* II 2 w okresie od powrotu z Grecji do nawiązania stosunków z Mecenasem, trudno byłoby twierdzić, że uprawianie

10 Zagadnienie „biedy” Horacego omówił N. Rudd w pracy pt. *Horace's Poverty*, „*Hermathena*” 84 (1954), s. 16-25.

11 Według niektórych przypuszczeń ówczesna frustracja Horacego wynikała także z konieczności przerwania wskutek wojny domowej studiów filozoficznych, które od dawna zamierzał odbyć: por. F. Klingner, *Der Florusbrief*, w: *Studien zur griechischen und römischen Literatur*, Zürich und Stuttgart 1964, s. 323; M.J. McGann, *Horace's Epistle to Florus*, „*Rheinisches Museum*” 97(1954), s. 348.

12 Por. C.O. Brink, *Horace on Poetry III. Epistles Book II. The Letters to Augustus and Florus*, Cambridge 1982, s. 295. Podobnie uważa E. Lefèvre, *Die grosse Florus-Epistel des Horaz (2.2). Der Schwanengesang der augusteischen Dichtung*, w: *Saeculum Augustum II. Religion und Literatur*, hrsg. G. Binder, Darmstadt 1988, s. 344.

poezji w Rzymie zapewniało dochody wystarczające do prowadzenia dostatniego życia. Z drugiej jednak strony uzdolniony poeta mógł swoimi wierszami zwrócić na siebie uwagę któregoś z możliwych protektorów i dzięki temu, jak miało to miejsce w przypadku Horacego, znaleźć się w korzystniejszej sytuacji materialnej. Nie możemy przy tym zapominać, że sam Horacy jako syn wyzwolénca miał utrudnioną drogę do kariery¹³ związanej z awansem społecznym, w którym poezja miała odegrać niepoślednią rolę.

Dalsza część tego wyznania odnosi się już do obecnej sytuacji i żądania Florusa, by nadawca listu przysłał mu swoje utwory:

[...]sed quod non desit habentem
 quae poterunt umquam satis expurgare cicutaе,
 ni melius dormire putem quem scribere versus ?
 (*Epist.* II 2, 52-54)

Wiersze te zawierają pełne ironii pytanie nadawcy, czy istnieje lekarstwo, które zdołałoby go wyleczyć z przeświadczenia, że lepiej jest pisać wiersze niż spać – teraz, gdy już niczego mu nie brakuje. Tak więc Horacy w przekorny sposób nawiązuje do swojej „biedy” jako motywacji oddania się twórczości poetyckiej – oczywiście przy założeniu, że idzie tu wyłącznie o poezję liryczną. Ponieważ jego obecna pomyślna sytuacja materialna i społeczna, którą sam określił jako „ex humili potens” (C. III 30,12), nie zmusza go już do tworzenia pieśni, woli się oddawać *dolce far niente*, a w istocie, jak wynika z dalszej części tego Listu (w. 141-144), badaniu prawdy o życiu. Przygotowanie do tego rozpoczął w Rzymie (*Romae ...doceri*), gdzie przede wszystkim studiował *Iliadę* Homera, a później w czasie studiów w Atenach nauczył się odróżniać zło i dobro :

Romae nutrir mihi contigit atque doceri,
 iratus Grais quantum nocuisset Achilles.
 Adiecere bonae paulo plus artis Athenae,
 scilicet ut vellem curvo dinoscere rectum.
 Atque inter silvas Academi quaerere verum.
 (*Epist.* II 2, 41-45)

Zostały tu więc opisane dwa główne elementy edukacji przyszłego poety: wykształcenie literackie wyniesione ze szkoły rzymskiej oraz wykształcenie filozoficzne w zakresie etyki (*curvo dinoscere rectum*) i dialektyki (*quaerere verum*). Wydaje się, że taką samą ścieżkę edukacyjną

¹³ Por. G. Alföldy, *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, przekł. pol., Poznań 2003, s. 169.

wybierała większość młodzieży rzymskiej z wyższych sfer, która po zakończeniu nauki w Rzymie kontynuowała studia filozoficzne i retoryczne w Atenach. Wystarczy przypomnieć, że równocześnie z Horacym w roku 45 przed Chr. studiowali w Atenach m.in. Marek syn Cyncerona, Bibulus, Messala, Acidinus¹⁴. Tak więc pewnego rodzaju standardem edukacyjnym w kręgu elity rzymskiej było przygotowanie literackie i filozoficzne zdobywane zarówno w szkołach rzymskich, jak w czasie studiów ateńskich

Przytoczonym już wyznaniem w wierszach 49-52, iż bieda zmusiła go do pisania wierszy poprzedził nadawca listu gorzkie i melancholijne stwierdzenie, że upływ czasu odziera nas po kolei ze wszystkiego, jemu zaś zabral ochotę do żartów, do miłości, do uczt i zabaw, na koniec chce go pozbawić natchnienia poetyckiego, twórczej weny:

Singula de nobis anni praedantur euntes
eripuerunt iocos, venerem, convivia, ludum;
tendunt extorquere poemata....

(*Epist.* II 2, 55-57)

Motyw przemijania i konieczność zaniechania twórczości poetyckiej pojawiał się już w *Liście* I 1, gdzie poeta – nadawca listu wyjaśniał Mecenasowi, że zrezygnował z tworzenia poezji lirycznej z powodu wieku: *non eademst aetas, non mens* (*Epist.* I 1, 4). W *Liście* II 2 ten sam motyw został przytoczony powtórnie przez nadawcę dla usprawiedliwienia się wobec adresata z powodu nie dotrzymania obietnicy posłania mu wierszy. Wydaje się, że znalazł tu odbicie ogólny pogląd, że liryka, a w szczególności poezja miłosna jest wyłączną domeną młodych poetów, podobnie jak w zapasach zwycięzcą jest zawsze młody zawodnik. W strukturze tego *Listu* jest to kolejna wymówka, tym razem znacznie poważniejsza i bardziej przekonująca niż poprzednie.

Następną natomiast jest stwierdzenie niemożności dogodzenia wszystkim gustom literackim czytającej publiczności:

Denique non omnes eodem mirantur amantque:
carmine tu gaudes, hic delectatur iambis,
ille Bionis sermonibus et sale nigro.

(*Epist.* II 2, 58-60)

Zdaniem nadawcy adresat *Listu* znajduje upodobanie w liryce (*carmine*), ktoś inny zaś w poezji jambicznej (*iambis*), której przykładem są Epody Horacego, jeszcze inny w gawędach bionejskich (*Bionis*

14 Por. Cicero, *Ad Att.* XII 32.

sermonibus)¹⁵. Zdanie to bez wątpienia odnosi się do gatunków uprawianych przez samego Horacego¹⁶ i dowodzi, że w jego przekonaniu rzymska publiczność literacka miała określone preferencje gatunkowe i wywierała znaczny wpływ na twórców, którzy musieli podporządkowywać się jej upodobaniom. Kolejne cztery wiersze stanowią swojego rodzaju egzemplifikację różnaitości owych predylekcji czy gustów gatunkowych czytelników jego poezji. Poeta-nadawca *Listu* pisze o tym z humorem:

Tres mihi convivae prope dissentire videntur
 poscentes vario multum diversa palato:
 quid dem ? Quid non dem ? Renuis quod tu, iubet alter;
 quod petis, id sane est invisum acidumque duobus.
 (Epist. II 2, 61-64)

Ta humorystyczna uwaga nadawcy *Listu* do Florusa może jednak poważnie świadczyć, że odbiorcy literatury, a w szczególności poezji rzymskiej, nie tylko żywo reagowali na ukazujące się utwory literackie, ale także oddziaływali na ich formę gatunkową. Otwarta pozostaje kwestia, czy można tego rodzaju recepcję odnosić wyłącznie do najbliższego otoczenia poety, czy też miały te utwory szeroki zasięg i obejmowały rzymską publiczność literacką w ogóle. Wydaje się jednak, że zjawisko oddziaływania elity intelektualnej na powstawanie dzieł reprezentujących określone gatunki literackie miało dość szeroki zakres. Mogłoby to świadczyć zarówno o stosunkowo wysokim poziomie kultury literackiej w Rzymie epoki Augusta, jak i o uzależnieniu ówczesnej poezji od gustów publiczności.

Kolejna partia *Listu* I 2 przedstawia trudności, jakie nastrocza tworzenie poezji w Rzymie: wśród rozlicznych zajęć, obowiązków i przeszkód wynikających z nieznośnych warunków życia wielkomijskiego niemal nie jest możliwe pisanie wierszy (w. 65-86). W całości *passus* ten jest satyrycznym obrazem życia w Rzymie, zbliżonym do późniejszych opisów w satyrach Juwenalisa¹⁷. Kończąca ten ustęp *pointa* stanowi jeszcze jedną wymówkę czy usprawiedliwienie nadawcy, który otwarcie wyznaje, że w takim otoczeniu nie potrafi pisać wierszy lirycznych:

[...] hic ego rerum
 fluctibus in mediis et tempestatibus urbis
 verba lyrae matura sonum conectere digner?
 (Epist. II 2,84-86)

15 Mowa tu o *Satyrach*, określanych przez Horacego także terminem *sermones*.

16 Por. C.O. Brink, *Horace on Poetry III*, dz. cyt., s. 299.

17 Por. N. Rudd, *Epistles Book II and Epistle to the Pisones. Introduction*, s. 14, Cambridge 1989.

Następna partia *Listu* II 2 rzuca również sporo światła na rzymską kulturę literacką. Mamy tu na myśli wiersze 87-101, w których Horacy tworzy satyryczny obraz ówczesnego życia literackiego. W rzymskich koteriach literackich odbywa się nieustannie, zamiast rzeczowej oceny utworów poetyckich, pochlebna wymiana komplementów między rywalami do sławy. Wzajemna adoracja poetów przybiera tu zdaniem nadawcy *Listu* rozmiary obłądzenia (*furor*). Pisząc o dwóch braciach, prawniku i retorze, którzy byli z tego znani w Rzymie, że ustawicznie sobie wzajemnie schlebiali, pyta Horacy:

Qui minus argutos vexat furor iste poetas?
(*Epist.* II 2,90)

Kolejne wiersze przynoszą pozytywną odpowiedź na to pytanie, przedstawiając zawody – *certamen poetarum* poety-liryka i poety-elegika, którzy toczą ze sobą pojedynki na komplementy, nazywając się wzajemnie „Alkajosem”, „Kallimachem” czy „Mimnermosem”¹⁸. Owe „zawody” poetów – pochlebców rozgrywają się podczas recytacji utworów w świątyni – przypuszczalnie w świątyni Apollona na Palatynie, w której z polecenia Augusta została założona biblioteka łacińska¹⁹.

Mamy tu więc do czynienia z satyrycznym i wyraźnie przerysowanym obrazem działania owych klik czy koterii poetów rzymskich w czasach augustowskich. Z drugiej jednak strony trudno byłoby kwestionować samo istnienie tego zjawiska w Rzymie w epoce Augusta, gdzie pod protektorem władcy i wybitnych osobistości politycznych, jak Gajusz Mecenas czy Waleriusz Messala Korwinus kwitło życie literackie, a w szczególności rozwijała się poezja. Horacy, obdarzony ostrym zmysłem krytycznym i satyrycznym dostrzegał bez wątpienia także negatywne strony tego zjawiska, które podczas modnych w tych czasach publicznych recytacji przybierało formę wymiany przesadnych pochlebstw i komplementów przez uczestniczących w nich poetów. Zamiast rzeczowej, profesjonalnej krytyki jest to zdaniem Horacego spektakl próżności, w którym on sam nie zamierza brać udziału, jakkolwiek przekornie występuje żartem w owym widowisku jego jeden z jego uczestników²⁰, starając się ugłaskać kolegów po piórze i zdobyć poklask publiczności:

18 Por. R.S. Kilpatrick, *The Poetry of Criticism. Horace: Epistles II and 'Ars Poetica'*, Winnipeg-Manitoba 1990, s. 21.

19 *Q. Horatius Flaccus. Briefe*, dz. cyt., ad v.92; por. także N. Rudd, *Horace. Epistles Book II*, dz. cyt., s. 135; Porfyriusz, ad *Epist.* II 2,92 twierdził, że była to „aedes Musarum, in qua poetae recitabant”.

20 Por. *Q. Horatius Flaccus. Briefe*, dz. cyt., ad v. 102 n; inaczej rozumie te wiersze Ross S. Kilpatrick, *The Poetry of Criticism*, dz. cyt., s. 21.

Multa fero, ut placem genus irritabile vatum,
cum scribo et supplex populi suffragia capto.
(Epist. II 2, 102-103)

Jedynym wyjściem z tego zakłętego kręgu wzajemnej adoracji jest rezygnacja z niezdrowych ambicji (*finitis studiis*) i odzyskanie tą drogą zdrowego rozsądku (*mente recepta*), czyli uwolnienie się od owego *furor*, który nęka rzymskich poetów (w. 104-105). Tymczasem nawet fakt, że złe utwory poetyckie są wyśmiewane przez publiczność, nie powstrzymuje owych poetów od radosnej twórczości (*gaudent scribentes*) i bezkrytycznego podziwiania i chwaleń własnych utworów – bez względu na ocenę słuchaczy:

Ridentur mala qui componunt carmina; verum
gaudent scribentes et se venerantur et ultro
si taceas, laudant quidquid scripsere beati.
(Epist. II 2, 106-108)

Teraz dopiero Florus może otrzymać właściwą, już nie tylko żartobliwą odpowiedź na skargę, że poeta-nadawca nie przysyła mu swoich wierszy. W dłuższym wykładzie (Epist. II 2, 109-125) Horacy stara się wyjaśnić, na czym polega w istocie praca poety, który chce stworzyć dobry utwór (*legitimum poema*). A więc poeta przede wszystkim musi przyjąć postawę uczciwie krytyczną (*animum censoris...honesti*) wobec własnego utworu, bez litości usuwać wyrazy nieodpowiednie w danym miejscu (*quaecumque parum splendoris habebunt/ et sine pondere erunt et honore indiga ferentur/ verba movere loco*, w. 111-113), sięgnąć do zasobu wyrazów dawno już zapomnianych (*obscurata diu*). Zadaniem poety jest wprowadzać wyrazy nowo utworzone w praktyce językowej (*nova, quae genitor produxerit usus*, w. 119), wzbogacać język łaciński (*Latiumque beabit divite lingua*, w. 121), powściągać zbyt wybujały styl (*luxuriantia conspescet*, w. 122), wygładzać zbyt szorstkie wyrażenia (*nimis aspera sono/ levabit cultu*, w. 122 n), usuwać słowa pozbawione siły (*virtute carentia tollet*, w. 123), tworzyć pozor zabawy i tańca (*ludentis speciem dabit et torquebitur*, w. 124), podobnie jak ten, kto gra satyra lub cyklopa w pantominie.

Zamykająca „wykład” na temat zadań poety pointa zawiera ironiczne stwierdzenie, że lepiej uchodzić za twórcę szalonego i pozbawionego talentu, jeśli komuś podobają się jego własne błędy, a przynajmniej ich nie dostrzeżę, niż wiedzieć o nich i gryźć się:

Praetulerim scriptor delirus inersque videri,
dum mea delectent mala me vel denique fallant,
quam sapere et ringi.
(Epist. II 2, 126-128)

Wymienionych przez Horacego warunków, jakie powinien spełniać dobry utwór poetycki (*legitimum poema*) – tzn. napisany zgodnie z regułami sztuki, nie można jednak uważać za standard rzymskiej kultury literackiej. Prawdopodobnie sam Horacy był zresztą świadomy, że nie da się ich w pełni zrealizować i że częściowo muszą pozostawać w sferze postulatów. O takim stanowisku Horacego może świadczyć wypowiedź następująca po znanej paraboli o mieszkańcu Argos:

Nimirum sapere est abiectis utile nugis
 et tempestivum pueris concedere ludum
 ac non verba sequi fidibus modulanda Latinis,
 sed verae numerosque modosque ediscere vitae.
 (Epist. II 2, 141-144)

Twórczość poetycka jest rozrywką odpowiednią dla młodych. Dla niego, który ma już młodość za sobą, przyszła pora porzucenia poezji i czas zdobywania mądrości. Pobrzmiewa w tym zdaniu nuta rozczarowania poezją, chęć wyzwolenia się od narzuconych sobie rygorów sztuki, wreszcie szczere pragnienie zajęcia się badaniem prawdy o prawdziwym życiu²¹.

*

Spróbujmy zebrać krótko ważniejsze wnioski, jakie nasuwa analiza wybranych partii *Listów* I 3 i I 2 Horacego do Florusa. Uwagi Horacego na temat rzymskiej kultury literackiej w głównej mierze odnoszą się w obydwu listach do czasów jemu współczesnych, a więc do epoki augustowskiej, na która przypadła dojrzała faza jego twórczości. Dowodzą przede wszystkim istnienia w Rzymie stosunkowo silnego środowiska literackiego związanego, jak się wydaje, z samym *princeps*em i jego pasierbem Tyberiuszem, w którego kampanii politycznej i militarnej brał udział zarówno Florus, adresat listów, jak i grupa młodych poetów (*studiosa cohors*). Horacy nie ukrywa, że od tego właśnie środowiska oczekuje, podobnie jak rzymska publiczność literacka, poematu upamiętniającego czyny Augusta i uświetniającego jego rządy. Zainteresowanie Horacego twórczością młodych poetów rzymskich wyraża się również w przestrodze skierowanej do Albinowanusa Celsusa, by nie przekraczał dopuszczalnych granic *imitatio*, gdyż narazi go to na przykrości i ośmieszenie w oczach publiczności. Kariera oratorska i prawnicza – w przypadku Florusa – nie stanowi zdaniem Horacego przeszkody w zdobyciu sławy poetyckiej i nagród, jakkolwiek koroną wszystkich sztuk

21 E. Lefèvre, *Die grosse Florus-Epistel des Horaz* (2.2), dz. cyt., s. 351 twierdzi, że Horacy w tych wierszach mimo woli ujawnia, że został tak głęboko zraniony przez krytykę swojej poezji, że postanowił się z nią ostatecznie rozstać.

i umiejętności jest filozofia, która wiedzie do osiągnięcia prawdziwej cnoty. Z usprawiedliwień, jakie kieruje Horacy do Florusa, można wnioskować, że w ówczesnym środowisku literackim brak odpowiedzi na list uważany był za złamanie obowiązującej konwencji obyczajowej i kulturowej. Poezja liryczna jest zdaniem Horacego w ówczesnej sytuacji kulturalnej wyłączną domeną młodych twórców, którzy zdobywają właściwe przygotowanie dzięki studiom literackim i filozoficznym stanowiącym rodzaj rzymskiego standardu edukacyjnego ówczesnych elit. Owe elity nie tylko żywo reagują na gotowe utwory, ale wywierają znaczny wpływ na powstawanie określonych gatunków poetyckich, co może zresztą powodować określone trudności w uprawianiu poezji w Rzymie, podobnie jak same warunki życia w Wiecznym Mieście. Z drugiej jednak strony te rozbieżne często żądania publiczności świadczą o wysokim poziomie ówczesnej kultury literackiej. Z kolei obraz życia literackiego w Rzymie nosi w *Liście II 2* wyraźnie satyryczne rysy. Koła czy koterie poetów prześcigających się we wzajemnych pochlebstwach stanowią czynnik hamujący rozwój poezji rzymskiej, który zależy nie tylko od rzeczowej, profesjonalnej krytyki, ale przede wszystkim od szczerzej, krytycznej oceny własnych utworów przez samych poetów i spełnienia przez nich bardzo wysokich wymagań warsztatowych.

SUMMARY

Stanisław Stabryła – *Roman Literary Culture in the Light of Horace's „Letters” I 3 and II 2*

The author carried out a thorough analysis of two letters by Horace to his young friend, Florus: I 3 and II 2, which allowed him to reveal the main characteristics of Roman literary culture of the Augustan times. According to the author, both Letters constitute reliable and instructive documents of contemporary literary culture: first of all, they confirm the existence of a strong literary circle in Rome, consisting mainly of young poets, which at the same time displays certain negative properties, such as lack of self-criticism, an excess of artistic ambitions, striving for achieving poetic fame at all costs. On the other hand, Horace's *Letters* prove a relatively high level of literary culture among wide audience, its live reactions to the development of new poetical works, its explicit literary tastes and preferences, which can sometimes hinder creative work.

KEYWORDS: Horace's *Letters*, Roman literary culture, poetry

Dorota Heck

Ateny, Oksford i Jerozolima

Dyskusje teoretycznoliterackie na
przełomie XX i XXI w. a perspektywy
hermeneutyki literaturoznawczej

Powszechnie uważa się, że obiecujące po-postrukturalistyczne propozycje teoretyczne są jeszcze bardzo rozproszone¹, ale – nawiązując do starego, bo z 1938 roku, dzieła Szestowa, do *Aten i Jerozolimy*² – powiedziałabym, że już ogniskują się one wokół, traktowanych jako metonimie, ośrodków: Aten, Oksfordu i Jerozolimy. Ateny – to głosy nawołujące, by przypomnieć sobie i szanować tradycyjną filologię. Bywają wśród nich postulaty i praktyka współczesnych konserwatystów, jak John Martin Ellis, lecz nie tylko – wystarczy wymienić późnego Rolanda Barthesa i Edwar-da Saida. Oksford symbolizuje racjonalistyczny w duchu Oświecenia lub materialistyczny pogląd na teorię. Przykładami reprezentantów oksfordzkiego racjonalizmu niech będą Ernest Gellner i Terry Eagleton. Metonimiczna Jerozolima wyłania się ze świętych ksiąg, z judaistycznych źródeł prac Amerykanów: Harolda Blooma i Roberta Altera³. Aby wyjść poza

1 Zob. A. Karcz, *Kryzys badań literackich a po-postrukturalistyczne propozycje*, „Teksty Drugie” 2001, nr 2 i D. Skórczewski, *Dokąd zmierza humanistyka? O sytuacji wewnątrz i wokół dyskursu humanistycznego (i teoretycznoliterackiego) na Zachodzie, postkolonializmie i... etyce*, „Teksty Drugie” 2004, nr 6.

2 Por. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. oraz wstępem i przypisami opatrzył C. Wodziński, Kraków 1993.

3 Zob. np.: J.M. Ellis, *Literature Lost. Social Agendas and the Corruption of the Humanities*, New Haven-London 1997; E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. M. Kowalczyk, Warszawa 1997; T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Warszawa 1998; H. Bloom, *How To Read and Why*, London 2001; R. Alter, *The Pleasures of Reading in An Ideological Age*, New York 1996.

krąg stale cytowanych przez polonistów w kraju nazwisk oraz poza czarne diagnozy stanu nauk humanistycznych i społecznych⁴, dobrze czytać tak różnorodnych autorów, jak: Antoine Compagnon, Roger Scruton, Alan Sokal i Jean Bricmont⁵; warto przestudiować ewolucję późnych stanowisk Rolanda Barthesa czy Harolda Blooma. Niebanalny obraz współczesnej debaty metodologicznej zarysował również Christopher Norris⁶.

Krytyki pod adresem onegdajszych nowinek przywodzą na myśl cykliczność ewolucji wiedzy: scjentyzm – eseizacja (metaforyzacja), utopia wiedzy pewnej i pełnej – sceptycyzm epistemologiczny. Najnowsze tendencje mają charakter powrotów: autora (z somatycznością w miejsce dawnej pełniejszej, bo wieloaspektowej biografii), wartościowań (tyle że przeważnie są to radykalne, postnietzscheańskie przewartościowania wszelkich wartości), filologii jako skupienia uwagi na konkretnym tekście w reakcji na wczorajsze spekulacje teoretyczne, scjentyzmu (jako ekokrytyka, konsyliencyjna teoria literatury, posthumanizm, transhumanizm). Dysponujemy stosunkowo za mało spopularyzowanymi opracowaniami polskimi (*vide* wybór z literatury przedmiotu na końcu niniejszego artykułu, np.: A. Kołakowska, J. Prokop, B. Wildstein) lub przekładami (np. R. Kimball, L. Waters) które wskazują na mijanie mód w życiu umysłowym ostatnich lat, a wiele cennych głosów czeka na tłumaczenie. Bywa, że czego Francuz już nie myśli, to Polak właśnie polubi...

Trafny, aktualny obraz sytuacji przypomina remanent polikwidacyjny:

Od wielu już lat krytycy i badacze literatury analizują stan swojej dyscypliny po poststrukturalizmie. Panuje wśród nich (jeśli nie mówimy tu [...] o wciąż nieprzejednanych wyznawcach poststrukturalnych praktyk) zgodność co do negatywnych skutków przede wszystkim dekonstrukcjonizmu, a potem pozostałych nurtów bardziej lub mniej mu pokrewnych, takich jak nowy historycyzm, krytyka feministyczna, [...], *cultural studies* i ostatnio [...] *Eco-criticism*⁷.

4 Zob. np. K. Windshuttle, *The Killing of History. How Literary Critics and Social Theorists are Murdering Our Past*, San Francisco 2000, s. XIV.

5 A. Sokal, J. Bricmont, *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 2004, s. 199. Autorzy ci z lewicowego punktu widzenia skrytykowali modny do niedawna postmodernistyczny irracjonalizm.

6 Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, przeł. A. Przybylski, Kraków 2001.

7 A. Karcz, *Teksty z daleka i blisko. Szkice nie tylko o literaturze*, Kielce 2003, s. 10. Artykuły A. Karcz z dwumiesięcznika „Teksty Drugie”, przedrukowane w zacytowanej książce należy polecić jako jedną z bardzo nielicznych rzadkości wśród ukazujących się po polsku z reguły spóźnionych o ćwierć wieku prezentacji debaty teoretycznej za granicą.

Trzeba by dorzucić neopragmatyzm i teorisystemowy konstruktywizm. Zwraca ponadto uwagę humanizm Tzvetana Todorova (*Ogród niedoskonaloty*) mimo nowszych haseł detronizacji człowieka i rozplynięcia się w naturze.

Czy poststrukturalizm był zjawiskiem przełomowym? Lubomir Doležel pojmował poststrukturalizm jak kontynuację strukturalizmu⁸. Teorisystemowy konstruktywizm w literaturoznawstwie, nazywany *empirische Literaturwissenschaft* usytuował Doležel wśród czterech głównych nurtów postrukturalizmu obok dekonstrukcjonizmu, neopragmatyzmu i Ricoeurowskiej hermeneutyki. Swój obraz poststrukturalizmu – nie bez interesującego nas, w Europie Środkowo-Wschodniej, niedaleko od Pragi – zatytułował *Widok z Mostu Karola*. Praskie Koło Lingwistyczne i formalizm rosyjski jako ważne źródła inspiracji liczą się tutaj szczególnie. W naszym kraju początkujący badacze działają w sytuacji, która – by ją najprościej określić – ma plusy i minusy. Martwi dzisiaj mylenie: retoryki z krytyką, porządku deskryptywnego z normatywnym, epistemologii z ontologią. Niektórzy wpisują owo pomieszanie pojęć w zwrot performatywny w naukach społecznych, lecz trudno się pogodzić z takim wyjaśnieniem impasu. Przygnębia niedostatek ambicji literaturoznawców, żeby wpływać na przebieg zmian kulturowych, na przykład rezygnacja z prerogatywów w ustalaniu kanonu edukacji. Zdarza się, że ludzie nauki raczej podporządkowują się presji mass-mediów niż dyktują własne warunki. Brakuje inicjatyw, uporu, a zapewne i możliwości, bo sprawa jest trudna, by nie tylko na zewnątrz w sensie społecznym: uczniom, ogółowi publiczności literackiej, *last but not least* – decydentom, ale także na zewnątrz w znaczeniu „zewnętrzza” geograficznego czy językowego⁹, przedstawiać koncepcje literatury, jakie mają jej badacze. Zdarza się, że nawet oni sami za mało nawzajem wiedzą o swoich publikacjach, zainteresowaniach naukowych lub preferencjach metodologicznych.

Plusy obecnej sytuacji – to werbalizowane już w światowym literaturoznawstwie, aczkolwiek wciąż słabo w Polsce obecne, aspiracje do odnowienia filologii¹⁰ oraz kontynuacja tradycji hermeneutyki filozoficznej

8 L. Doležel, *Poststructuralism: A View from Charles Bridge*, „Poetics Today” 2000, nr 4, s. 633 n. Inaczej, bo jako niefortunnie nazwane zerwanie ze strukturalizmem rozumie poststrukturalizm Tzvetan Todorov (*Travelling Through American Criticism*, w: *Theory's Empire. An Anthology of Dissent*, ed. D. Patai, W. H. Corral, New York 2005, s. 53).

9 D. Skórczewski, *Dialog kultur. Perspektywy „polskiej obecności” w dyskursie akademickim za Oceanem*, „Więź” 2002, nr 10.

10 E. Bieńkowska, *Antynowocześni solą nowoczesności*, „Europa” 2005, nr 43, s. 15. Autorka ukazuje powrót Rolanda Barthesa w ostatnich trzech latach życia do dziedzictwa filologii. Warto pracować nad trójką odnowionej tradycji, wyznaczanym przez trzy pojęcia: filologii, retoryki oraz intertekstualności. Badania nad intertekstualnością wymagają świadomości zmian

wciąż przywoływanej w interpretacjach arcydzieł. Nadziei na wzmocnienie racjonalistycznego nurtu w wiedzy o literaturze upatruję w poszukiwaniu wielorakich izomorfizmów, ładu w kulturze współczesnej¹¹. Globalizacja oraz ujednocianie europejskich instytucji naukowych implikują niezbędność komparatystycznego podejścia do badań literackich. Zarazem, adaptacja studiów postkolonialnych do historii literatury narodu, który doświadczał zaborów i okupacji, dawałaby szansę tyleż na interesujące wyniki, co narażałaby na faule ze strony likwidatorów historii.

W anty-poststrukturalistycznej, akcentującej racjonalizm i powinność powrotu od ideologii do studiowania tekstów literackich¹², antologii *Theory's Empire*¹³ 60 proc. tekstów pochodzi z lat dziewięćdziesiątych XX wieku, 19 proc. z pierwszego dziesięciolecia wieku XXI (17 proc. z lat osiemdziesiątych, 4 proc. z siedemdziesiątych). Kierunek: *guidelines* w „English Review”, „Essays in Criticism”, „Philosophy and Literature” – unikać „żargonu”¹⁴, wracać do konkretnego tekstu¹⁵. Postuluje się prostotę, by literatura i wiedza o literaturze nadal spełniały funkcję formacyjną wobec obywateli w społeczeństwie demokratycznym. Alarmistyczne wypowiedzi czytelników publikował w 2009 po artykule Stefana Colliniego „Times Literary Supplement”: rugowanie literatury z uniwersytetów miałoby stanowić zamach na demokrację (wg Marthy Nussbaum). Tymczasem radykalny teoriosystemowy konstruktywizm, neopragmatyzm, hasła postpolityki zdają się kwestionować podmiotowość poszczególnych obywateli. Jeśli nasza mentalność jest procesem konstruowanym społecznie, zmiennym, użytecznym, a ideały – to nieaktualne esencjalistyczne czy metafizyczne wmówienia, równie dobrze można nas przerobić na roboty, co na niewolników. Gdy fakty (działania niepokornych obywateli)

w postrzeganiu narzędzi literaturoznawczych po strukturalizmie i wiążce orientacji poststrukturalistycznych, legitymizując w nowych warunkach ergocentryzm; szeroko pojęta retoryka umożliwia otwarcie badań literackich na multimedialny kontekst; filologia zaś podtrzymuje prymat nad obrazem słowa – nośnika logicznego rozumowania w kulturze humanistycznej.

- 11 Zob. *After Poststructuralism: Interdisciplinarity and Literary Theory*, ed. by N. Easterlin, B. Riebling, foreword by F. Crews, Evanston, Illinois 1993.
- 12 Wg anglistki, Prof. Anny Budziak (Uniwersytet Wrocławski, konsultacje ok. 8.02.2010) – „to w tę stronę idzie”. W kraju na powinność studiowania „dzieła literackiego”, choćby gdzie indziej zachęcano do rozplynięcia się integralnego utworu w uniwersum dyskursu, akcentują wśród polonistów zwłaszcza: na KUL Prof. Stefan Sawicki i przedstawiciele jego szkoły naukowej pracujący w rozmaitych ośrodkach, a na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika Prof. Andrzej Stoff ze swoimi uczniami (*vide* wybór z literatury przedmiotu).
- 13 Za szczególną pomoc w staraniach o przykład trzeba podziękować Krzysztofowi Dybciakowi, Markowi Oziewiczowi, Patrycji Poniatowskiej i wielu innym polonistom oraz neofilologom wspierającym projekt translatorski.
- 14 Wg A. Budziak (konsultacje ok. 8.02.2010).
- 15 Wg anglistki, Dr P. Poniatowskiej (Uniwersytet Wrocławski, konsultacje 15.02.2010).

by temu przeczyły, tym gorzej dla faktów (obywateli nienadążających za przemianami myśli społecznej nie powinno dziwić wykluczenie, ostracyzm lub ostrzejsze represje). Zamiast pokory wobec starej tradycji filozoficznej i – po prostu – wobec rzeczywistości mamy „chłostę śmiechu”. Nasuwa się skojarzenie z trafnym uogólnieniem Waltera Onga:

Wzorzec rozwoju od starożytności do obecnych czasów jest zbliżony: gdy doktryny *mimesis* znikają ze sceny akademickiej oraz intelektualnej, wzrasta zainteresowanie ironią¹⁶.

Jak zwięźle wskazuje Krzysztof Dybciak:

[...] ponowoczesne doktryny i koncepcje [...] przeciwstawiają się pojmowaniu literatury jako dziedziny wytwarzania znaczeń i realizowania funkcji poznawczej. Odchodząc od estetycznej autoteliczności, likwidują zarazem związki ze światem realnym. W ramach tej metodologii nie można mówić o związkach utworów ze światem wartości lub ich prawdziwości, bo jej zwolennicy nie uznają prawdy ani ponadpartykularnych kryteriów oceny. Nie mogą zaakceptować takiego pojmowania literatury, a niniejsza książka [*Trudne spotkanie*] jest świadectwem niezgody. Także niezgody na tyleż popularny, co okropny żargon „naukowy” (derridada), łączący dziko rozplenioną dowolność terminologiczną i argumentacyjną z kokietowaniem subiektywnością albo sentymentalną buntowniczością¹⁷.

Można wszakże szukać pocieszających wydarzeń intelektualnych. W roku 2009 ukazała się książka historyka z Princeton, Anthony’ego Graftona *Worlds Made by Words: Scholarship and Community In the Modern West*. Wiosną tegoż roku światowej rangi periodyk literaturoznawczy „Representations” zamieścił artykuł *Roots, Races, and the Return to Philology*, w którym oznaki powrotu do filologii wskazuje się u tak różnych powszechnie znanych badaczy, jak Edward Said i Paul de Man. Zwrot od nacisku kładzionego na ogólniejsze zjawiska typu: język, kod, struktura, dyskurs ku bardziej „szczegółowemu” fenomenowi tekstu zapowiadała klasyczna już praca Roberta Scholesa *Textual Power*, w ślad za którą podąża szereg nowszych publikacji zarówno tego samego autora, jak i innych, by wymienić *On Philology* pod redakcją harvardzkiego historyka literatury Jana Ziolkowskiego czy *The Powers of Philology: Dynamics of Textual Scholarship* Hansa Ulricha Gumbrechta, autora często drukującego w czołowym teoretycznym kwartalniku „New Literary History”. Wprawdzie jego

16 W.J. Ong, *Osoba – świadomość – komunikacja. Antologia*, wybór, wstęp, przekład, oprac. J. Japola, Warszawa 2009, s. 103.

17 K. Dybciak, *Trudne spotkanie. Literatura polska XX wieku wobec religii*, Kraków 2005, s. 310.

ostatni głos na tych łamach (2008-2009) brzmi chyba pesymistycznie, a na pewno pesymistycznie, jeśli czytamy go z konserwatywnego punktu widzenia, bowiem pytania o przyszłość historii literatury nie uważa za retoryczne¹⁸, przeciwnie – uznaje tę dziedzinę, intensywnie rozwijaną w XIX wieku za zjawisko skazane prędzej czy później na zanik (skoro miało swój początek, musi mieć kres)¹⁹, a bez wątpienia odrzuca naśladowanie wielkich poprzedników, zarówno Ericha Auerbacha, jak Waltera Benjamin²⁰, uważając, iż historia literatury, jeśli przetrwa, będzie musiała być uprawiana w sposób całkowicie nowatorski. Czyli jak? Na to pytanie odpowie- dzi nie udziela.

Bez względu na to, czy zadowolimy się więc przekonaniem, że Gumbrecht się myli, a powrót do wielkich dokonań przeszłości jest konieczny, czy też będziemy wypróbowywać kolejne nowości, np. ekokrytykę lub posthumanizm w narracjach metaliterackich, pozostaje nadzieja na kultuwo- wanie rzetelnych badań literackich przynajmniej okrojonych do ujęć syn- chronicznych. Ten swoisty minimalizm poznawczy (aspirujący zarazem do swego rodzaju wiedzy pewnej, niewątpiwej, przynajmniej w zakresie wyznaczonym przez dany kuhnowski paradygmat) zakrawa na skutek do niedawna obowiązującego skrajnego sceptycyzmu poststrukturalistyczne- go w epistemologii, więc nasuwa się myśl o jego stopniowym ustępowaniu, przewyciężaniu go w teoriach po-poststrukturalistycznych.

Badania literackie z reguły korzystają z inspiracji innych dziedzin: filozofii, historii, psychologii, socjologii, teologii; nowatorzy poszukują koncepcji w dyscyplinach przyrodniczych. Wyróżnioną pozycję zajmuje od dawna łącząca filozofię z filologią hermeneutyka filozoficzna. Badacze „miejsc teologicznych” (ks. S. Szymik, A. Dunajski), *sacrum* i *sanc- tum* (Z. Zarębianka), teofanii (B. Zeler) w literaturze pozwalają wziąć pod uwagę nawet hermeneutykę teologiczną, niemniej niemożliwe jest rozwinięcie w tym miejscu kwestii złożonych wzajemnych relacji między debatą teoretycznoliteracką (przeradzającą się w tzw. „teoretyczną” lub „krytyczną”, których przymiotniki pozostawia się refleksowi ich uczestni- ków, świadków bądź kronikarzy). Niekiedy ulega się pokusie wymienia- nia wśród wskazówek bibliograficznych dla adeptów wiedzy o literaturze głosów duchownych uczonych, którzy zabierali krytycznie głos na tem- at postmodernizmu, ale czy nie zniechęcą oni czytelnika, gdy bezwied- nie przywołają negatywne stereotypy antykościelne? Na marginesie wa- hań, czy sięgać po teologię i jej sąsiedztwa (duszpasterstwo, publicystyka

18 H.U. Gumbrecht, *Shall We Continue to Write Histories of Literature?*, „New Literary History” 2008, no. 3, s. 519.

19 Ibidem.

20 Ibidem, s. 531.

uprawiana przez duchownych etc.) pojawia się jeszcze zmartwienie ze zmianami poglądów prowadzącymi niekiedy aż do zmiany roli społecznej. Wobec takich zastrzeżeń ograniczmy się do świeckiej dziedziny: literaturoznawstwa i do klasycznie, dwudziestowiecznie pojmowanej hermeneutyki, tej, której twórcami byli P. Ricoeur i H.-G. Gadamer. Czy taką hermeneutykę zdołamy przekonująco nadal adaptować do potrzeb interpretacji literatury pięknej? Pozostaje tylko sobie tego życzyć.

Hermeneutyka ma wyrastać ponad filologię – jej konieczną, choć niewyczerpującą wszystkich aspektów rozumienia czy też interpretacji tekstów literackich, podstawę. Skromnego polonistę niepokoi stopień „infiltracji” dzisiejszej hermeneutyki filozoficznej przez ponowoczesny radykalny sceptycyzm epistemiczny, ale kasandrycznie usposobiony polonista może ostatecznie liczyć na to, że się myli. Przymruży oko (nie jest przecież saperem), sprowokuje modernizatorów cytatem *Errare humanum est* i umknie ze sceny.

Wybór z literatury przedmiotu

- After Poststructuralism: Interdisciplinarity and Literary Theory*, ed. by N. Easterlin, B. Riebling, foreword by F. Crews, Evanston, Illinois 1993.
- Alter R., *The Pleasures of Reading in an Ideological Age*, New York-London 1996.
- Beyond Poststructuralism. The Speculations of Theory and the Experience of Reading*, red. W.V. Harris, University Park, Pennsylvania 1996.
- Bieńkowska E., *Antynowocześni solą nowoczesności?*, „Europa” 26 października 2005.
- Bloom H., *How To Read and Why*, London 2001.
- Compagnon A., *Demon teorii. Literatura a zdrowy rozsądek*, przeł. T. Stróżyński, Gdańsk 2010.
- Cyzman M., *O poetyce kulturowej z perspektywy filologicznej*, [w:] *Kultura w nauce o literaturze. Wiedza o literaturze z punktu widzenia obserwatora IV*, red. B. Balicki, B. Ryż, E. Szczerbuk, Wrocław 2009.
- Doležel L., *Poststructuralism: A View from Charles Bridge*, „Poetics Today” 2000, nr 4.
- Dybczak K., *Trudne spotkanie. Literatura polska XX wieku wobec religii*, Kraków 2005.
- Eagleton T., *Iluzje postmodernizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Warszawa 1998.
- Ellis J.M., *Literature Lost. Social Agendas and the Corruption of the Humanities*, New Haven-London 1997.
- Framing Theory's Empire*, ed. by J. Holbo, West Lafayette, Indiana 2007.
- Freadman R., Miller S., *Re-Thinking Theory. A Critique of Contemporary Literary Theory and an Alternative Account*, Cambridge 1992.

- Gellner E., *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. M. Kowalczyk, Warszawa 1997.
- Goodheart E., *Does Literary Studies Have a Future?*, Madison, Wisconsin 1999.
- Gumbrecht H.U., *Shall We Continue to Write Histories of Literature?*, „New Literary History” 2008, no. 3.
- Julian Barnes: francuscy intelektualiści plotą bzdury, rozmowa M. Miecznikowej z J. Barnesem, „Dziennik” 22-23 lipca 2006.
- Kaczorowski J., *Elementy zarysu dziejów metodologii badań literackich*, Warszawa 2006.
- Karcz A., *Kryzys badań literackich a po-poststrukturalistyczne propozycje*, „Teksty Drugie” 2001, nr 2.
- Karcz A., *Teksty z daleką i bliską. Szkice nie tylko o literaturze*, Kielce 2003.
- Kimball R., *Długi marsz. Jak rewolucja kulturowa z lat 60. zmieniła Amerykę*, przeł. M. Kowalczyk, Elbląg 2008.
- Kołąkowska A., *Wojny kultur i inne wojny*, Warszawa 2010.
- Kultura w nauce o literaturze. Wiedza o literaturze z punktu widzenia obserwatora*, [t.] IV, red. B. Balicki, B. Ryz, E. Szczerbuk, Wrocław 2009.
- Landwehr J., *Poststrukturalistyczne wyzwanie. Próba dekonstrukcji*, przeł. M. Łukasiewicz, „Teksty Drugie” 1990, nr 2.
- Lehman D., *Signs of the Times. Deconstruction and the Fall of Paul de Man*, New York 1991.
- Lewiński D., *Strukturalna wyobraźnia metakrytyczna. O procesach paradymatyzacji w polskiej nauce o literaturze po 1958 roku*, Kraków 2004.
- Lichański J.Z., *Retoryka przeciw postmodernizmowi*, „Przegląd Humanistyczny” 1994, nr 6.
- Norris Ch., *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, przeł. A. Przybysławski, Kraków 2001.
- Nowosielski K., *Czytać i pytać. Analizy i interpretacje dwudziestowiecznej poezji polskiej*, Gdańsk 2009.
- Ong W.J., *Osoba – świadomość – komunikacja. Antologia*, wybór, wstęp, przekład, oprac. J. Japola, Warszawa 2009.
- Penati G., *Czasy nowożytne a postmodernizm we współczesnej myśli filozoficznej*, tłum. ks. F. Mickiewicz SAC, „Communio” 1994, nr 6.
- Prokop J., *Od słowa do skutku*, Kraków-Kielce 2009.
- Prokop J., *Progi tożsamości*, Kielce 2008.
- Righter W., *The Myth of Theory*, Cambridge 1994.
- Sawicki S., *Krótkie medytacje o mojej drodze badawczej*, Kielce 2010.
- Sawicki S., *Wartość-sacrum-Norwid. Studia i szkice aksjologiczno-literackie*, Lublin 1994.
- Sawicki S., *Wartość, sacrum, Norwid*, [t.] 2, „Studia i szkice aksjologiczno-literackie”, Lublin 2007.

- Sawicki S., ...*Quo magis veritas propagetur. Słowo Profesora Stefana Sawickiego wygłoszone na uroczystości odnowienia Jego doktoratu, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 16 czerwca 2010 roku*, Toruń 2010.
- Scruton R., *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2010.
- Scruton R., *Przewodnik po kulturze nowoczesnej dla inteligentnych*, przeł. J. Prokopiuk, J. Przybył, Łódź-Wrocław 2006.
- Skórczewski D., *Dialog kultur. Perspektywy „polskiej obecności” w dyskursie akademickim za Oceanem*, „Więź” 2002, nr 10.
- Skórczewski D., *Dokąd zmierza humanistyka? O sytuacji wewnątrz i wokół dyskursu humanistycznego (i teoretycznoliterackiego) na Zachodzie, postkolonializmie i... etyce*, „Teksty Drugie” 2004, nr 6.
- Skubaczewska-Pniewska A., *O różnych rozumieniach dzieła literackiego. Wybrane dwudziestowieczne kierunki literaturoznawcze wobec faktyczności dzieła literackiego*, Toruń 2006.
- Sokal A., Bricmont J., *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 2004.
- Stoff A., *Kiedy literatura zdradza człowieka?*, „Ethos” 2004, nr 1-2.
- Theory's Empire. An Anthology of Dissent*, ed. by D. Patai and W.H. Corral, New York 2005.
- Todorov T., *Ogród niedoskonały. Myśl humanistyczna we Francji*, przeł. H. Abramowicz, J.M. Kłoczowski, Warszawa 2003.
- Todorov T., *Travelling Through American Criticism*, [w:] *Theory's Empire. An Anthology of Dissent*, ed. D. Patai, W.H. Corral, New York 2005.
- Waters L., *Zmierzch wiedzy. Przemiany uniwersytetu a rynek publikacji naukowych*, przeł. T. Bilczewski, Kraków 2009.
- Wildstein B., *Profile wieku*, Warszawa 2000.
- Wildstein B., *Śmieszna dwuznaczność świata, który oszalał*, Warszawa 2009.
- Windshuttle K., *The Killing of History. How Literary Critics and Social Theorists are Murdering Our Past*, San Francisco 1996.
- Wojczyńska A., *Projekt „teoria”. Z historii pojęcia „teorii” w literaturoznawstwie polskim lat dziewięćdziesiątych*, [w:] *Kultura w nauce o literaturze. Wiedza o literaturze z punktu widzenia obserwatora*, [t.] IV, red. B. Balićki, B. Ryż, E. Szczerbuk, Wrocław 2009.
- Woleński J., *O postmodernizmie (krytycznie)*, cz. 1-2, „Przegląd Filozoficzny” 1997, nr 4 i 1998, nr 1.
- Woodring C., *Literature: An Embattled Profession*, New York 1999.

SUMMARY

Dorota Heck – *Athens, Oxford and Jerusalem. Theory of Literature Discussions at the Turn of the 20th and the 21st Century from the Perspective of Literary Hermeneutics*

The most modern tendencies in the theoretical literary debate assume the character of cyclic returns: *primo*, of the author (with corporeality in place of former biography), *secundo*, of judgements (except that they are radical redefinitions of all values), *tertio*, of philology as focusing attention on a specific text in response to yesterday's theoretical speculations. One can notice a turn from the focus put on the more general phenomena like: language, code, structure, discourse to the more „detailed” phenomenon of the text. The turn mentioned coexists with the expansion of the range of literary contexts of interest to specialists in literature onto the issues concerning art, contemporary philosophy, cultural anthropology.

KEYWORDS: theory of literature, philology, post post-structuralism

Zdzisław Krasnodębski

Rozumienie zachowań społecznych¹

W niniejszej prelekcji nawiążę do swoich naukowych początków, ponieważ pytanie o rozumienie interesowało mnie już jakieś 30 lat temu. Wówczas napisałem doktorat zatytułowany *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych* (wyróżniony nagrodą im. Stanisława Ossowskiego). Książka *Rozumienie ludzkiego zachowania* wynikała z pewnego typu sprzeciwu. Kiedy studiowałem na Uniwersytecie Warszawskim w polskiej socjologii w zasadzie istniały dwie szkoły. Z jednej strony była szkoła marksistowska, z drugiej – szkoła moich kolegów skupiających się wokół osoby Stefana Nowaka, którą moglibyśmy nazwać pozytywistyczną, opierającą się na metodach ilościowych; na pracach Carla Gustava Hempela i Ernesta Nagela. Jednak żadne z tych stanowisk nie odpowiadało mi, stąd mój zwrot ku Niemcom, ku tzw. „socjologii rozumiejącej” związanej z takim nazwiskiem jak chociażby Alfred Schütz. Byłem przekonany, że nauki społeczne są także naukami humanistycznymi.

Bowiem nauki społeczne (jako trzecia grupa nauk) pojawiły się gdzieś między klasyczną humanistyką a naukami przyrodniczymi. O tym, w jaki sposób torowały sobie miejsce mówi książka Wolfa Lepeniesa *Trzy kultury: socjologia między literaturą a nauką*. Owa socjologia zinstytucjonalizowała się dopiero w okolicach końca pierwszej wojny światowej. Wtedy to właśnie powstawały pierwsze katedry socjologiczne. Jakimś wyjątkiem w tym względzie była socjologia Emila Durkheima. Kierowało więc mną przekonanie, iż pomimo przynależności do innej grupy nauk – socjologia zbliża się i zachowuje coś z humanistyki. Wszyscy pamiętamy słynną definicję socjologii Maxa Webera, który w pracy *Wirtschaft und Gesellschaft*

¹ W rubryce „Spotkania” publikujemy teksty prelekcji i odczytów wygłaszanych przez Gości Redakcji „Perspektyw Kultury” na organizowanych w Ignatianum posiedzeniach z udziałem publiczności. Niniejszy wykład prof. Zdzisława Krasnodębskiego wygłoszony został w Auli Akademii Ignatianum, w dniu 14 czerwca 2011 roku.

odróżnił zachowanie od działania. Zachowania ludzkie wtedy nazywane są działaniami, kiedy posiadają subiektywny sens. Socjologia usiłuje ten subiektywny sens zinterpretować, a przez to działania te wytłumaczyć przyczynowo. Weber odróżniał też adekwatność z punktu widzenia sensu od adekwatności z przyczynowego punktu widzenia. Innymi słowy, nie wystarczy słupki statystyczne, nie wystarczy pokazać, że istnieją jakieś korelacje, ale dodatkowo należy je zinterpretować; co więcej interpretacja ta musi odnieść się do subiektywnego sensu. Związane jest to z głębszą problematyką, a mianowicie dotyczy tego, co to znaczy, że działanie posiada subiektywny sens, a więc w jaki sposób jest on obecny w działaniu? Ponadto, czy badający może do niego dotrzeć a działający mają adekwatną świadomość tego, co robią? Bo przecież mówimy o sensie działań społecznych także i w innym znaczeniu. Na przykład w tradycji heglowskiej działający w zasadzie nie wiedzą, co robią, ponieważ to duch obiektywny kieruje nimi. Dopiero badacz potrafi uchwycić ukryty sens ludzkich zachowań. Tę problematykę idei postępu opracowałem w mojej habilitacji.

W każdym razie, jeżeli patrzymy na różnorodność działań zbiorowych musimy stwierdzić, że samo ich nazwanie jest już przypisaniem sensu. Pamiętam dyskusje w Niemczech, w momencie, gdy wybuchła tzw. pomarańczowa rewolucja na Ukrainie. Pytano wtedy: co to jest? Czym jest to zjawisko? Czy jest to ruch nacjonalistyczny? – bo jeżeli tak, to nie można go popierać. Podobna sytuacja była w Polsce z „Solidarnością”. Trudno było sklasyfikować ten ruch, w zasadzie nikt nie wiedział, jak go nazwać. A przecież to czy nazwiemy coś rewolucją, czy kontrrewolucją – ma ogromne znaczenie.

Zapytajmy więc: jaka jest w zasadzie właściwa postawa, która umożliwia nam rozumienie? Ponadto: jak rozumienie powiązać z tym, co nazywamy tradycją? Powszechnie wiadomo, że w filozofii hermeneutycznej, którą odnowił w latach 60. Hans Georg Gadamer, mamy do czynienia z tzw. kołem hermeneutycznym. Jest to jedno z podstawowych pojęć hermeneutyki współczesnej. Otóż, co mówi nam koło hermeneutyczne? To mianowicie, że jeżeli chcemy coś zrozumieć, to w pewnym sensie już to coś rozumiemy. Istnieje dialektyka części i całości: żeby zrozumieć książkę czy jej fragment, w jakimś sensie należy rozumieć już całość. Można to pokazać na przykładzie *Krytyki czystego rozumu* Immanuela Kanta: jej pierwsze zdania i przedmowa mogą być dla nas niezrozumiałe. Te pierwsze fragmenty możemy zrozumieć dopiero, kiedy przebrniemy przez całość. Jednak nie możemy dojść do całości inaczej niż właśnie poprzez tę część. Jednocześnie hermeneutyka nam mówi, iż nie jest to koło błędne, lecz koło, które umożliwia rozumienie – koło produktywne. Nasze poznanie nie jest bowiem linearne. Nie zaczynamy nigdy w gruncie rzeczy poznawać jako *tabula rasa*, tj. nie wiedząc nic. Poznanie jest to proces

kolisty: zawsze zaczynamy od tzw. przed-rozumienia. A więc myślimy, poznajemy, odbieramy coś z perspektywy pewnej sytuacji.

Łączy się z tym inna odważna i prowokująca idea Gadamera z lat 60. W książce *Prawda i metoda* Gadamer twierdzi, iż należy zrehabilitować przesady (*Vorurteil*), czyli to wszystko, co dzięki naszym przekonaniom zakładamy z góry. Gadamer pisał, że filozofii oświecenia wcale nie udało się potępić owych przesądów. Nie jest możliwa próba wyeliminowania przesądów i uzyskanie, jak to kiedyś określił Thomas Nagel, „widzenia z nikąd”, z perspektywy podmiotu zupełnie nie usytuowanego. A przecież zakładamy, że właśnie na tym polega obiektywność. Z kolei Gadamer uważał, że jest to przesąd oświecenia. Jego zdaniem, nie możemy osiągnąć widzenia poza czasem, poza naszą epoką i poza kontekstem. Nasze usytuowanie wyznacza nasze przed-rozumienie. Są bowiem takie przed-sądy, które są uprawnione. Jakkolwiek można by się zastanowić, które przed-sądy są uprawnione, Gadamer był przekonany, że sprawdzają się one w historii poprzez tzw. „odstęp czasowy”. Zawsze jest jednak tak, że owe przed-sądy są zaangażowane w ów proces przed-rozumienia i nie można ich do końca wyeliminować.

Dlaczego teraz odczytujemy pewne dzieła ciągle na nowo? W zasadzie dlatego, iż każde rozumienie jest odniesieniem do naszej obecnej sytuacji. Ciągle na nowo odczytujemy Mickiewicza, jak to zrobił na przykład Jarosław Marek Rymkiewicz, tym samym odnosimy pewne wartości do naszej zmiennej sytuacji. Ciągle na nowo odczytujemy „Solidarność”. Osobiście, co jakiś czas piszę artykuł na zamówienie o Solidarności i moja interpretacja tamtych zdarzeń zmienia się w zależności od sytuacji. Uważam, że nie jest to nic złego, ponieważ na tym właśnie polega hermeneutyka. Można oczywiście powiedzieć, że są takie przed-sądy, czy przesady, które uderniają rozumienie: są to tzw. stereotypy. Ponieważ uczę od wielu lat na uniwersytecie, bardzo często daję moim studentom teksty, które przeczą ich poglądom, aby ich sprowokować do myślenia i podważyć to, co oni zakładają. Jest zresztą rzeczą bardzo ciekawą, że studenci przychodzą na uniwersytet są już w pewnym sensie ukształtowani. Mają bardzo silne przekonania, na przykład, że najważniejsza jest ochrona klimatu albo indywidualizacja i sekularyzacja.

W hermeneutyce mówi się, że należy otworzyć się na zjawisko, które chcemy zrozumieć. Przed-sądy nie wykluczają tego otwarcia. Gadamer będąc również filologiem klasycznym zakładał stosunek rozumiejącego do tekstu jako tekstu klasycznego, a więc takiego, któremu przyznaje się pewną mądrość, pewną przewagę. Ileż to razy zdarza się, iż czytając i jednocześnie nie rozumiejąc jakiegoś tekstu najczęściej stwierdzamy, że jest on „głupi”. Rzadko mówimy, że to my jesteśmy głupi. Rehabilitacja przed-sądów łączy się również z rehabilitacją autorytetu. Autorytet

posiada w pewnym sensie tekst, ale również chodzi tutaj o autorytet osoby. Jest taka książka Richarda Sennetta *Authority*, którą rozpoczął od podania przykładu dyrygenta. Wyobraźmy sobie, co to znaczy panować nad orkiestrą jednym ruchem ręki? Autorytet nie oznacza czegoś sprzecznego z rozumem; i tak jak przed-sądy otwierają możliwość rozumienia, tak również do autorytetu należy to samo zadanie. Autorytet więc nie jest ślepyim posłuszeństwem, ale stanowi część świadomej akceptacji kogoś. Może być uznaniem roli, jaką ktoś odgrywa w naszym ukierunkowaniu. Ale tak naprawdę, dlaczego przed-sądy umożliwiają nam rozumienie? Gadamer odpowiedział w ten oto sposób: dlatego, ponieważ coś mnie łączy z tym, co rozumiane. Nie jestem nieusytuowanym podmiotem, niezaangażowanym obserwatorem, moje spojrzenie nie jest spojrzeniem znikąd, ale właściwie jest kontynuacją więzi między mną a tekstem, czy działaniem społecznym, które chcę zrozumieć. Jeżeli na przykład odnosimy się w pewien sposób do „Solidarności” – tj. rozumiemy to zjawisko jako część historii walki Polaków o niepodległość – to musimy znać tę historię. Co więcej: znamy ją tylko wtedy, gdy ona nas w jakimś sensie współokreśla. Pamiętam spory w roku 1980. Kiedy byłem w Niemczech, w Kolonii na spotkanie przyjechali niemieccy związkowcy prosto z Gdańska i opowiadali z zapałem, co tam się dzieje. Oczywiście mówili o tych wydarzeniach jako o ruchu socjalistycznym. Wynikało to z tego, że całość interpretowali w perspektywie własnej, z pozycji uczestników ruchu robotniczego, którzy chcą poprawić system socjalistyczny. A mogli przecież interpretować zjawisko właśnie jako część walki Polaków o niepodległość kraju.

W hermeneutyce filozoficznej, którą odnowił Gadamer, mówi się więc, że coś łączy „to, co rozumiane” i „tego, który chce rozumieć”, i dlatego rozumienie w ogóle jest możliwe. Gadamer pisze, że:

W rzeczywistości historia nie należy do nas, lecz my należymy do niej. Dużo wcześniej zanim sami siebie rozumiemy w autorefleksji, rozumiemy siebie w oczywisty sposób w rodzinie, społeczeństwie, państwie, w którym żyjemy. Jesteśmy jako podmiot zanurzeni w tradycji czy w historii, zanim jeszcze stajemy się refleksyjni. (...) Rozumienie jest zanurzeniem się w proces przekazu.

Rozumienie zakłada więc pewnego typu kontynuację, a zatem nasz pierwotny stosunek do tradycji i historii nie jest stosunkiem poznającego podmiotu do przedmiotu. Tradycja, skoro nas określa i skoro jest – jak to mówi Gadamer – horyzontem w którym się znajdujemy, nie jest więc czymś zewnętrznym, nie jest też modelową relacją przedmiot-podmiot.

Z perspektywy socjologicznej możemy się zastanowić, czy opis Gadamera z 1960 roku nie jest już czymś anachronicznym? Czy da się on

zastosować do obecnej sytuacji? Co się dzieje na przykład w momencie, gdy tradycja zostaje przerwana. Wydaje się, że dzisiaj mamy do czynienia właśnie z takimi przypadkami. Pamiętam, że przed rokiem w Bremie mieliśmy spotkanie, na które przyjechał mój kolega z Hajfy, który zajmuje się problematyką narodowej pamięci niemieckiej. Kolega pokazał wtedy studentom zebrany przez siebie materiał faktograficzny – zdjęcia dotyczące cmentarzy, tablic w różnych kościołach itp. Z jednej strony, chciał on udowodnić, że w Niemczech było bardzo dużo (i to zaraz po wojnie) pamięci o cierpieniach niemieckiej ludności cywilnej. Nie jest więc tak, że nagle Erika Steinbach odkryła w historii niemieckiej zaniedbany problem. Myślę, iż dla studentów rzeczywiście zaskakujące było to, jak wiele jest przykładów obrazujących pamięć ludzi cierpiących po wojnie (w Hamburgu, Dreźnie). Być może zbyt rzadko chodzą w miejsca, w których mogą się o tym dowiedzieć. Z drugiej strony, mój przyjaciel chciał pokazać, jak bardzo to doświadczenie cierpienia ujęto w kategoriach chrześcijańskich – cały czas podkreślał właśnie ów chrześcijański charakter. Najciekawsze było to, że studenci w zasadzie nie potrafili odczytać tej chrześcijańskiej symboliki. Tam gdzie on widział Matkę Boską z dzieckiem albo pietę, oni widzieli tylko kobietę, która trzyma w ramionach mężczyznę albo dziecko. Tam gdzie on mówił, że oto widzimy wypędzenie z Sodomy i Gomory, tam oni widzieli tylko płonące miasto i uciekających ludzi. Można powiedzieć, że to jest właśnie świadectwo zerwanej tradycji. Wynika z tego, że Niemcy Północne w jakimś sensie byłyby krajem po-chrześcijańskim. Chrześcijaństwo jest dla nich tylko jakąś opresyjną etyką seksualną i niczym więcej. Ich rozumienie sprowadzało się zatem jedynie do najogólniejszego sensu antropologicznego, jak: cierpienie, czy matka z dzieckiem.

Istnieją też inne tego typu przykłady, a z nich najciekawsze (jeżeli chodzi o rozumienie) są te, które dotyczą nie tyle przeszłości ale rozumienia innych kultur. Otóż w znanym tekście o uniwersalizmie minimalistycznym (napisanym w latach upadku komunizmu), pewien filozof z Harvardu, Michael Walzer mówi: „Widzę demonstrację w Pradze. Idą ludzie domagając się demokracji i wolności. Co mogę z tego zrozumieć? Oczywiście wiem, czego oni chcą, ale to jest ten sens rudymmentarny. Żeby zrozumieć, czego oni chcą, potrzeba „gęstego opisu” (Clifford Geertz). Muszę wiedzieć znacznie więcej, aby zrozumieć, w jakim sensie demonstranci używają pojęcia wolności i demokracji”. Osobiście uczestnicząc w sporach i dyskusjach, czy obserwując sprawy polsko-niemieckie, widzę jak wiele jest nieporozumień wynikających z tego, że nie ma takiego gęstego opisu. Dogmatyczny uniwersalizm doprowadza bardzo szybko do przemocy symbolicznej.

Problematyka rozumienia sięga jeszcze głębiej. Dzisiejsza socjologia mówi nam przecież, że żyjemy w społeczeństwach tzw. post-tradycyjnych. Studenci socjologii na całym świecie namiętnie czytają książki Anthonego

Giddensa, Ulricha Becka, Zygmunta Baumana, Manuela Castellsa. Wszyscy oni mówią, że społeczeństwa nie są już tradycyjne, ale post-tradycyjne. Bynajmniej nie znaczy to, że tylko jedna tradycja zanikła a w miejsce jej pojawiła się jakaś inna. Znaczy to tyle, że są one zintegrowane w zupełnie inny sposób, przetransformowane. Bardzo często mówi się tu o *late modernity* (*liquid modernity*), *high modernity*, czy po prostu o drugiej nowoczesności. Zatem na naszych oczach ma się kształtować w nieuniknionych procesach pewien typ społeczeństwa post-tradycyjnego. Kiedy jednak dokładnie przyjrzymy się tym teoriom zobaczymy, że zakładają one pewne wyobrażenie o tym, czym jest tradycja. Przykładowo Giddens pisze, że tradycja jest powtarzaniem i polega na takim rodzaju prawdy, który jest diametralnie różny od normalnego, racjonalnego namysłu i w tym sensie wykazuje podobieństwo z psychologią działań przymusowych. Według Giddensa tradycja polega na powtarzaniu tego, co było kiedyś, powtarzaniu tego samego wzoru. Tego typu opisy znajdujemy oczywiście już u socjologów wcześniejszych. Przecież już Max Weber przyjmuje cztery typy działań społecznych: celowo-racjonalne, wartościowo-racjonalne, emocjonalne i tradycyjne. Działanie tradycyjne, według Webera, jest na granicy sensu, ponieważ powtarza to, co już było. Podobnie jest u Durkheima w dziele *O podziale pracy społecznej*, w którym pisze o mechanicznej solidarności. Można jednak zapytać, gdzie tak naprawdę występowała taka bezrefleksyjna tradycja? Czy istnieje takie homogeniczne społeczeństwo, w którym panuje tylko jedna tradycja, nie ma żadnych sporów i pęknięć, nie ma miejsca na indywidualizm i twórcze przekształcenia? Otóż takiej tradycji nigdy nie ma i nigdy nie było. Jest to tylko jakiś model i wyobrażenie antropologów.

W jaki jednak sposób rozumie tradycję hermeneutyka? Otóż nie mówi ona o takiej tradycji, która polega na mechanicznym powtarzaniu wzorów, lecz o takiej, która zakłada wysiłek poznawczy w jej kultywowaniu. Żywa tradycja jest ciągiem sporów; co więcej: można powiedzieć, że w każdym społeczeństwie istnieje wielość tradycji, a żadne społeczeństwo nie opiera się tylko i wyłącznie na tradycji, bowiem musi się opierać również na nauce i innych instytucjach. Europa jest na przykład przestrzenią ciągłego napięcia, w której istnieje ciągły spór między Atenami, Jerozolimą i Rzymem. Tradycja w Europie była zawsze próbą ustanowienia jakiejś równowagi między tradycją grecką, rzymską i judeochrześcijańską. Można więc mieć podejrzenie, że to pojęcie społeczeństwa post-tradycyjnego opiera się na bardzo tradycyjnych opozycjach: rozum-nawyk, bezwładność-dynamika, różnorodność-jednolitość, indywidualizm-kolektywizm, czy wreszcie nowoczesność-tradycja.

Ponadto jeśli popatrzymy wstecz, zauważymy, że to, co było kiedyś dla teoretyków bardzo nowoczesne, dzisiaj wydaje się nam śmiesznie

tradycyjne. Spójrzmy na przykład na lata 50. w Ameryce. Kiedyś wydawało się, że jest to czas wielkich przemian. Opowiada o tym amerykański film *Pleasantville*, w którym świat lat 50., do których przenosi się główny bohater, świat lat funkcjonowania tradycyjnej rodziny itp., jest jednocześnie światem czarno-białym. W tym kontekście Gadamer mówi następująco:

W rzeczywistości tradycja sama jest momentem wolności samej historii. Nawet najbardziej autentyczna, szacowna tradycja nie istnieje tylko mocą bezwładności, trwania tego, co kiedyś było, ale potrzebuje afirmacji, aktywnego podejścia i pielęgnacji.

Utrzymywanie tradycji jest dziełem rozumu, a więc nie jest zupełnie mechanicznym powtarzaniem. Aby ten obraz był pełny trzeba oczywiście powiedzieć, że sama hermeneutyka wyrasta z pewnego rozdźwięku. Prawdziwe miejsce hermeneutyki, jak twierdził Gadamer, jest pomiędzy zaznajomieniem i rozumieniem czegoś, a niepełnością tego rozumienia. Zrodziła się ona przecież razem z reformacją, a więc z końcem jedności chrześcijaństwa i siłą rzeczy zakłada pewne pęknięcia, czy konflikt tradycji oraz odrzucenie autorytetu.

Rozróżnienie między rozumem a tradycją jest bardzo wątpliwe. Alasdair MacIntyre napisał w książce *Jaka racjonalność? Czyja sprawiedliwość?*, że każda tradycja jest procesem intelektualnym, który wyznacza (w podobny sposób jak paradygmat w nauce) standardy, według których możemy postępować, budować nasze argumenty. Osoba będąca poza wszelką tradycją nie ma w zasadzie standardów racjonalności i nie jest w stanie oceniać, badać, czy prowadzić namysłu. Nie może też rozstrzygać, która tradycja jest bardziej racjonalna. Jest to wątek, który został rozwinięty przez Thomasa Kuhna w odniesieniu do nauki. W nauce jest bowiem podobnie: jeśli nie mamy określonej wiedzy, pewnego paradygmatu, wtedy nie jesteśmy w stanie ocenić faktów. Tutaj zakłada się pewną całość i zależność. Można by z tego punktu widzenia krytykować Jürgena Habermasa, który jako kontynuator myśli oświeceniowej mówi o uzasadnianiu dyskursywnym.

Socjologia twierdzi, że mamy do czynienia z pewnymi radykalnymi zmianami zachodzącymi w społeczeństwie. Weźmy pod uwagę problematykę nowych mediów. Model myślenia hermeneutycznego oparty był na rozumieniu tekstu – czyli czegoś, co się odrywa od autora, żyje własnym życiem – również jest w pewnym sensie ponadczasowe. Tekst różni się na przykład od aktu słownego, który jest ulotny, przemija i wysoce zależy od kontekstu. Gadamer nazywał to obiektywizacją. Mogę rozumieć tekst literacki nie będąc zorientowanym na autora, ponieważ sens tego tekstu nie redukuje się do intencji autora. Jak to odnieść do naszej rzeczywistości,

w której dominują obrazy? Oczywiście, są ludzie, którzy jeszcze czytają duże tomy takie jak *Wojnę i pokój* Lwa Tołstoja, ale nie ma już ludzi, którzy takie tomy piszą. Istniejemy w świecie, w którym zastąpiliśmy pismo obrazem połączonym z dźwiękiem.

Mówimy coraz częściej o „rewolucji facebook’owej”. Na czym więc polega ta rewolucja? Otóż nowe media anihilują przestrzeń oraz w jakimś sensie również i czas. Możemy utrzymywać kontakt z ludźmi spoza lokalnego kontekstu. Przecież typowy obrazek na uczelniach amerykańskich, który sprawia wrażenie, że mamy do czynienia z ludźmi pomyłonymi, jest taki: wszyscy się spieszą, każdy coś mówi, ale okazuje się, że mówi do telefonu komórkowego; trzymając w jednym ręku *coffee to go* człowiek taki mija innych w ogóle się z nimi nie komunikując, ale może za to rozmawiać poprzez telefon z ludźmi w Australii. Jest się więc w paru przestrzeniach naraz. Z kolei pojęcie takie jak *post-privacy* mówi nam, że nie ma już prywatności, gdyż o wszystkim możemy dowiedzieć się z nowych mediów. Poprosiłem kiedyś moich studentów, aby dowiedzieli się czegoś o sobie, o czym jeszcze nie wiedzą, z Internetu. Efekt był taki, że na następane zajęcia połowa tych osób nie przyszła.

Oprócz nowych mediów post-tradycyjność łączy się oczywiście z nowymi formami kapitalizmu, o którym mówi się, że jest globalny. Produkty przecież przestają świadczyć o swoim wytwórcy. Mówił o tym Walter Benjamin: produkty stają się anonimowe, czyli inaczej niż dawne produkty rzemieślnicze. Sennett nieprzypadkowo napisał ciekawą książkę o rzemiośle (*The Craftsman*). Innym tutaj argumentem jest koniec dawnego wzoru kariery zawodowej. Nie tylko nie przekazuje się zawodu z ojca na syna, ale w ogóle można powiedzieć, że nie ma już pojęcia zawodu. Mamy tylko prace akcydentalne tzw. *jobs*. Socjologowie Luc Boltanski i Eve Chia-pello akcentują na przykład znaczenie dwóch takich pojęć jak „projekt” i „sieć”. Projekt jest tym, co zaczyna się, ma swoją dynamikę i kończy się. W Polsce mówi się o partiach politycznych jako o projektach. Gdy projekt się kończy zaczyna się nowy. Wszystko to, wraz z przemianami urbanizacyjnymi, sprowadza się do tezy, której wyrazicielem jest również Bauman, tezy o nomadyczności naszego życia, płynności i przemianie przestrzeni, jej anihilacji. Co w tej sytuacji mógłby powiedzieć filozof-hermeneuta? Otóż taki opis społeczeństwa jego nie interesuje, ponieważ on sam zajmuje się ontologią. To, co filozof opisuje, można powiedzieć w nawiązaniu do Heideggera, są to pewne struktury egzystencji ludzkiej, które są niezmiennie. Można tę tezę oczywiście, podważyć „późnym Heideggerem”, którego *Dasein* jest w zasadzie egzystencją historyczną. Osobiście jednak wysunąłbym jeszcze inny argument. Hermeneutyka jak już wspominałem zakłada szacunek do tego, co minione. Zakłada się, że pielęgnacja tradycji przez społeczeństwo nie jest bezrefleksyjna, sprzeczna z rozumem,

nie jest sprzeczna z indywidualizmem. Ponadto hermeneutyka zakłada, że możemy się dowiedzieć czegoś z przeszłości. Nie chodzi tutaj tylko o błędy naszych przodków, lecz przede wszystkim o to, że przodkowie mogą być dla nas wzorem. Edward Shils autor *Tradycji* fundamentalnej pracy w socjologii nazwał takie zjawisko substancjalną tradycjonalnością. W tradycjonalności substancjalnej uznajemy dokonania i mądrość przeszłości, instytucji przepojonych tradycją. Uważamy, że wzory pochodzące z przeszłości mogą być wskazówkami jak mamy dzisiaj działać. Czytamy dawne teksty, aby się czegoś z nich dowiedzieć.

Musimy tutaj podkreślić pewną sprzeczność postaw. Jeżeli bowiem istnieje coś takiego jak płynna nowoczesność, to nie ma tam miejsca na nic, co jest stałe i święte. Niektórzy powiadają na przykład, że dopiero teraz Karol Marks ma rację; teraz właśnie powinniśmy czytać jego *Manifest komunistyczny*. Osobiście czytam *Manifest komunistyczny* ze swoimi studentami, ale próbuję im pokazać, że jest to tekst religijny, w pewnym sensie mesjanistyczny. Marks napisał w nim: „Wszystkie stężale, zaśniedziałe stosunki wraz z nieodłącznymi od nich, od dawien dawna uświęconymi pojęciami i poglądami ulegają rozkładowi, wszystkie nowopowstałe stają się przestarzałe, zanim zdążą skostnieć. Wszystko co stanowe i znieruchomiałe ulatnia się, wszelkie świętości zostają sprofanowane i ludzie wreszcie są zmuszeni patrzeć trzeźwym okiem na swe stanowisko życiowe i na swoje wzajemne stosunki”. A więc nie ma nic stałego – w tym sensie jesteśmy racjonalni i to oczywiście miałyby znaczyć, że społeczeństwa są jakoś inaczej zbudowane – według innego zespołu wartości, innego centrum symbolicznego, które ma każde społeczeństwo.

Ale są tacy autorzy jak MacIntyre, który – jak wiadomo – przeciwstawia tradycję kultury europejskiej czasom oświecenia oraz mówi o innej transformacji, którą nazywa genealogią. Jest to linia mniej więcej wiodąca od Friedricha Nietzschego do Michela Foucault. W tej cywilizacji, w której owa genealogia zwyciężyła tj. związany z nią sposób myślenia, mamy do czynienia z brakiem norm. Brak norm traktowany jako wyzwolenie pozwala nam dowolnie zmieniać własną tożsamość. Judith Butle, słynna feministka, twierdzi, że możemy nawet dowolnie zmieniać własną płęć: każdego ranka możemy się zbudzić i zdecydować, czy będziemy kobietą czy mężczyzną. W takim świecie następuje wyjałowienie sfery publicznej, co podkreślali choćby komunitaryści, a mianowicie, że ludzie żyją naprawdę tylko w pewnych wspólnotach. Jeżeli mają zaś jakieś poważne poglądy, to naprawdę mogą je mieć tylko w swoich wydzielonych wspólnotach. Myślę, że opis płynnej nowoczesności jest raczej ekspresją sposobu życia twórców tych teorii. Mam wrażenie na przykład, że Giddens opisując przemiany rodziny we współczesnym społeczeństwie, właściwie pisze o swoim życiu. Ponadto wydaje się, że te zmiany, które obserwujemy,

i których nie powinniśmy lekceważyć, są o wiele bardziej ambiwalentne. Przestrzeń wcale nie zniknęła – tak może tylko pisać ktoś, kto nie podróżuje tyle, co ja. Tak samo jest z lokalnością. Kiedy jestem w Stanach Zjednoczonych śledzę z zapalem to, co tam się dzieje. Kiedy wracam do Niemiec, usiłuję być na bieżąco z tym, co się dzieje w Ameryce, ale po pewnym czasie moje zainteresowanie słabnie. Tak naprawdę jesteśmy jakoś usytuowani i to usytuowanie wyznacza nasz system istotności.

Na zakończenie: jeżeli chodzi o kwestie rozumienia, chciałem powiedzieć, że zgodziłbym się z pewną tezą Gadamera. Otóż z pewnego dystansu widać lepiej. Gadamer miał oczywiście na myśli dystans czasowy, ja bym dodał jeszcze pewien dystans kulturowy. Gdy jednak dystans staje się zbyt duży, albo my staramy się ten dystans sztucznie powiększyć (na przykład kiedy chcemy wznieść się ponad nasze usytuowanie) tracimy wówczas pewną możliwość owego głębokiego, czy gęstego opisu. Szukamy wtedy pewnej obiektywnej prawdy, stanowiska, które będzie nam wspólne.

Sam Gadamer mówił w tym kontekście o stopieniu horyzontów. Dzisiaj mamy taką modę, którą ja staram się osobiście zwalczać, jak pisanie wspólnych podręczników do historii. Powstał już podręcznik niemiecko-francuski, teraz ma powstać polsko-niemiecki. Uważam, że już znacznie cenniejsze jest to, co zrobili Izraelczycy i Palestyńczycy. Istnieje równoległe podręcznik palestyński i izraelski, narracja palestyńska i izraelska. Dogmatyczny uniwersalizm niszczy różnicę, zamyka możliwość rozumienia odmienności. Uczestniczyłem przed miesiącem w konferencji dotyczącej praw człowieka w Tbilisi, gdzie było wielu moich kolegów, kandydów niemieckich. Mieliśmy tam też konferencję o sekularyzacji, na której owi moi koledzy twierdzili, że sekularyzacja jest procesem nieuniknionym. Natomiast chodząc po mieście widzieliśmy tysiące młodych ludzi idących do kościoła. Oni nawet tej rzeczywistości nie są w stanie spostrzec. A jeżeli już ją widzą, to mówią, że zaraz to się skończy. To, co wspólne zatem, daje nam obraz bardzo zubożony.

Oprócz postawy dogmatycznego uniwersalizmu, mamy do czynienia również z postawą relatywizmu bądź perspektywizmu. Ta ostatnia jest właściwa dla MacIntyre'a. Albo więc twierdzi się, że prawda jest relatywna do jakiejś tradycji, do jakiejś kultury, albo że są różne perspektywy poglądu na ten sam przedmiot życia społecznego. Wtedy, gdy przyjmujemy pogląd perspektywizmu również nie mamy możliwości dociekania prawdy. MacIntyre cytując Nietzschego mówi, że nie da się na przykład dyskutować z Sokratesem, ponieważ dyskutowanie z Sokratesem implikuje już przyjęcie jego punktu widzenia, że można tego typu problemy rozważać. W związku z tym jedynym sposobem odniesienia się do poglądów Sokratesa jest ich wyśmianie. Powinno się wyśmiewać z jego brzydoty i złych manier.

Postawa ta szerzy się również u nas w kraju: nie rozmawiamy, tylko się wyśmiewamy, ponieważ to pozwala odzyskać lepsze samopoczucie. Łatwiej jest oczywiście coś wyśmiać, niż z tym czymś się skonfrontować. Uważam, że postawa ta jest bardzo jałowa, jeżeli chodzi o rozumienie. Jedna i druga zaś uniemożliwia wysiłek zrozumienia tego, dlaczego ktoś myśli inaczej, zamyka próby włączenia innych argumentów w swoją racjonalność, a przez to udaremnia rozumienie w ogóle. Dlatego myślę, że tą właściwą postawą jest postawa rozumienia z wnętrza własnej tradycji. Rozumienie to oczywiście zawsze zakłada pewne standardy przyswojonej racjonalności, jak i pewne standardy moralne.

SUMMARY

Zdzisław Krasnodębski – *The Understanding of Social Behaviours*

The following article focuses on the hermeneutical issues of understanding (*verstehen*). We basically have two approaches to this problem in the human sciences. The autor considers some differences between the sociological and philosophical interpretation of understanding issue. However we can say that in both of these disciplines hermeneutics means the understanding of social events by analysing their meaning to the human participants and their culture. The understanding does not simply come from observing how people behave, but involves knowledge of the historical and culture context. The understanding is only reachable by what we call “hermeneutic circle”. According to philosopher such as Hans Georg Gadamer (1900-2002) the idea of hermeneutic circle means that the context (the whole) determines the meaning of the part, and *vice versa*. Furthermore, in Gadamer’s view, the temporal distance is very important, and it forces us to transpose ourselves into the spirit of the age, and thinking with its ideas and its thoughts, not with our own.

KEYWORDS: tradition, hermeneutics, hermeneutic circle, H.G. Gadamer, social behavior



Damian Tomzik

DINKS. Rodzina skonsumowana*

Słowo DINKS, stanowi skrót od angielskiego pojęcie „double income, no kids”, co w dosłownym tłumaczeniu oznacza „podwójny dochód, żadnych dzieci”¹. DINKS – to termin określający nowoczesną formę relacji między kobietą a mężczyzną, w której pary (również małżeńskie) za podstawę swojego związku obierają partnerstwo – pojmowane jednak w dość szczególny sposób. Zarówno kobieta jak i mężczyzna, robiąc własne kariery zawodowe, dobrowolnie i w pełni świadomie rezygnują z posiadania dzieci. Ci młodzi, w przeważającej większości dobrze wykształceni ludzie, swoją postawą rewolucjonizują dotychczasowe pojmowanie istoty małżeństwa i rodziny. Otwarcie przeciwstawiają się tradycyjnemu, ich zdaniem – przestarzałemu, podejściu do macierzyństwa. Żądają całkowitej swobody, samostanowienia o własnym życiu.

Pojęcie DINKS określa model „rodziny”, który pojawił się na kontynencie amerykańskim w latach 80. XX wieku i związany był z kształtowaniem się tak zwanej kultury *Yuppies*. Był to okres ekonomicznego rozwoju Stanów Zjednoczonych, głównie za sprawą działalności przedsiębiorstw i spółek, również o zasięgu międzynarodowym, które gromadząc coraz wyższy kapitał operacyjny, przekształcały się w korporacje handlowo-gospodarcze mające znaczny wpływ na kształtowanie polityki społeczno-ekonomicznej w państwie. O sile i skuteczności działań tychże korporacji stanowili młodzi, dobrze wykształceni obywatele – zwani *Yuppies*². Czyniąc pożytek z posiadanych przez siebie wysokich kompetencji, jak również wykorzystując wyjątkowo sprzyjające warunki gospodarcze, ludzie ci

* Artykuł ten jest skrótem pracy licencjackiej, która w roku akademickim 2009/10 została wyróżniona Nagrodą Dziekana Wydziału Filozoficznego Ignatianum dla najlepszej pracy licencjackiej obronionej w Instytucie Kulturoznawstwa.

1 I. Kamińska, *Słownik wyrazów obcych*, cz. 2 – *Sentencje, powiedzenia, zwroty*, Wrocław 2001.

2 W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 2007.

w stosunkowo krótkim czasie budowali prywatne fortuny. Rynek amerykański, będąc w fazie ekonomicznego rozkwitu potrzebował właśnie takich obywateli – nakierowanych na sukces, młodych, patologicznie ambitnych. Zaczęto lansować w kulturze właśnie taki model nowoczesnego, spełnionego człowieka. Charakterystycznymi atrybutami młodych „rekinów finansowych” stały się: profesjonalizm, pragmatyzm, indywidualizm, zamiłowanie do luksusu, nastawienie na kształtowanie kariery i zawodowe spełnienie³. Kultura *Yuppies* była swego rodzaju stadiem początkowym procesu tworzenia się nowej kultury konsumenckiej. Ukształtowany wówczas model obywatela przetrwał, stając się wzorcem pożądanym i silnie promowanym we współczesnej kulturze – ludzie stanowiący siłę napędową rozwijających się gospodarek rynkowych, wypracowują globalny zysk, po czym za ciężko zarobione pieniądze kupują towary, niejednokrotnie luksusowe, stwarzając rynek zbytu dla wymyślonych potrzeb.

Styl życia jaki prowadzą „dinksy” budzi niejednokrotnie skrajne emocje wśród społeczeństw, w których żyją. U jednych budzą lęk i obawę przed całkowitym rozkładem instytucji rodziny. Dla innych są źródłem szczerego współczucia, gdyż ich „świadoma bezdzietność” mylnie postrzegana jest jako biologiczny przymus. Jeszcze inni widzą w „dinksach” przykład szaleńczo rozpasanego egocentryzmu. A jak widzą sami siebie? Poniżej spróbuję przybliżyć czytelnikowi argumenty, którymi posługują się pary „świadomie bezdzietne” zabierając głos w społecznej dyskusji na temat słuszności wyborów, jakich dokonują. To ważny aspekt przedstawionego problemu, ponieważ doskonale zobrazuje on nam kondycję nowoczesnego społeczeństwa konsumpcyjnego.

Organizacje zrzeszające pary „świadomie bezdzietne” stawiają sobie za cel wzmoczoną działalność na dwóch, głównych płaszczyznach życia społecznego⁴. Po pierwsze – w sferze demograficzno-biologicznej, domagają się ustanowienia niezbywalnego prawa do biologicznej bezdzietności tj. sterylności, po drugie – w sferze etyczno-moralnej walczą przeciwko, ich zdaniem, dyskryminowaniu swoich członków przez ogół społeczeństw, skazywaniu ich na społeczny ostracyzm, jednocześnie zmuszając przy tym pary „świadomie bezdzietne” do ukrywania swojej prawdziwej tożsamości.

Wśród wielu propagatorów tzw. „bezdzietnej rewolucji” pojawia się coraz częściej stwierdzenie, jakoby pary „dinksów” doznawały we współczesnej kulturze podobnie dyskryminującego traktowania jak chociażby

3 Ibidem, s. 622 i n.

4 A. Fiedorowicz, I. Hałgas, *Na kłopoty bezdzietni*, „Przekrój” 2009, nr 47.

mniejszości seksualne w latach osiemdziesiątych⁵. Takie stwierdzenie promuje autorka książki *Bezdzietna rewolucja* Madelyn Cain, która otwarcie krytykuje zachodnie społeczeństwa krajów rozwiniętych za brak, jej zdaniem, „otwartości i zrozumienia” w relacjach z członkami nowo tworzącej się grupy społecznej.

W podobnym tonie, na tworzonych z myślą o „świadomie bezdzietnych” forach internetowych, wypowiadają się sami zainteresowani. Dinksy uważają, że współczesna kultura pomimo iż powinna być nowoczesna, całkowicie tolerancyjna i skierowana na wszelkie obyczajowe nowinki, daje się wciąż ponosić przestarzałej obsesji na punkcie rodzicielstwa. Wielowiekowa tradycja skutecznie hamuje, ich zdaniem postępowy charakter ruchu społecznego, którego są przedstawicielami i krzewicielami. Nie chcą być zakładnikami społecznej polityki demograficznej, która ich zdaniem, narzuca współczesnym obywatelom obowiązek tworzenia rodzin, a co się z tym wiąże nakaz płodzenia dzieci. Jednocześnie podważają istotę instynktu macierzyńskiego jako biologicznie uwarunkowanej, niezmiennie ważnej cechy ludzkiego gatunku. Wielu z nich stanowczo twierdzi, że nigdy nie odczuło posiadania przez siebie takowego instynktu. W wielu wypowiedziach na łamach internetowego portalu www.bezdzietni.pl dają wyraz takiemu właśnie podejściu do życia. Otwarcie podkreślają wyższość prywatnych potrzeb, oczekiwań i celów wobec długofalowych i perspektywicznych założeń publicznych.

„Dinksy” stanowią grupę społeczną, która otwarcie przeciwstawia się nadrzędności dobra publicznego, nad jednostkowym dobrem obywatela⁶. Podkreślają wagę osobistych, subiektywnych decyzji, które wymykają się społecznym naciskom. Są młodzi, dobrze wykształceni, za swoją ciężką pracę otrzymują niejednokrotnie wysokie wynagrodzenie, które pragną przeznaczać na zaspokajanie prywatnych potrzeb, bez przymusu rezygnowania z czegokolwiek. Taka sytuacja rodzi konflikt. Dobro publiczne, w tym przypadku założenie rodziny i wychowywanie dzieci, zdaje się być dobrem, które staje w jednoznacznej opozycji wobec dobra prywatnego. Dobro państwa implikuje cele sprzeczne w zestawieniu z dobrem prywatnym obywatela, ogranicza również w pewnym stopniu możliwość osiągnięcia dobra prywatnego. W tym miejscu rodzi się pytanie o granice indywidualizmu współczesnego człowieka. Życie prowadzone w tempie przekraczającym w coraz większym stopniu nasze zwykłe, ludzkie możliwości panowania nad nim i bezustanna niepewność jutra, „bo nie wiemy w której przegródce

5 M. Cain, *Bezdzietna rewolucja*, w: R. Geremek, A. Sijka, *Rodzina Kasi i Tomka*, „Wprost” 2003, nr 39.

6 B.J. Barber, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i polityka obywateli*, Warszawa 2008, s. 192.

obudzimy się kolejnego dnia”, to potężne siły indywidualizujące⁷. W takiej sytuacji pojęcia wspólnego interesu, dobra publicznego, stają się coraz bardziej mgliste, tracąc przy tym wszelką pragmatyczną wartość.

Indywidualizm jako cecha społeczna leży u podstaw kultury europejskiej – jego źródła należy wypatrywać w strukturach społeczno-politycznych starożytnego państwa. Indywidualizm, cytując Zbigniewa Tyszkę: „był i jest przeciwieństwem dla azjatyckiego kolektywizmu”⁸. Problem współczesnej cywilizacji konsumpcyjnej polega jednak na tym, że dotychczasowe pojęcie indywidualizmu jako niezbywalnego elementu europejskiej kultury, zostało zredefiniowane dla celów rynkowych. Efektem takiego działania jest sytuacja, w której współczesny indywidualizm w coraz większym stopniu zaczyna przypominać egoizm.

„Dinksy” stanowią obraz nowoczesnego społeczeństwa, egzystującego na poziomie „niewolniczej niewinności” – jak pisał Wojciech Świątkiewicz w swojej książce *Rodzina wobec kryzysu wartości*⁹. Ta nieświadoma egzystencja, którą rynek konsumencki nazywa „współczesną wolnością” polega na tym, że ludzie odrzucili wszelkie wartości absolutne, odstawili na marginesie tradycję, która wiązała się z pewnym systemem nakazów i zakazów. Tracąc jedyne dotychczasowe punkty odniesienia dla swoich poczynań, skierowali swoją uwagę na wartości nowe, wygenerowane przez konsumpcjonizm: relatywizm obyczajowy, traktowany jako prymarna zasada współczesnej kultury i bezgraniczny indywidualizm skutecznie podsycający poczuciem wolności, pojmowanej jako wyzwolenie spod wszelkich nakazów. Indywidualizm przekroczył granicę, za którą przybiera już formę niebezpiecznej ideologii godzącej, jak na ironię, w dobro jednostki.

Wybór stylu życia jaki podejmują „dinksy”, świadczy – moim zdaniem – o istnieniu dwóch, dyskusyjnych w swym oddziaływaniu na społeczeństwo aspektów współczesnego indywidualizmu, który zaczyna przybierać kształt kultu. Pierwszym z nich jest całkowite przedkładanie dobra prywatnego nad dobro publiczne, systematyczny i wciąż pogłębiający się proces wycofywania się obywateli z publicznej sfery życia. Mechanizm ten, silnie stymulowany przez współczesne poczucie wolności interpretowane jako całkowita izolacja jednostki, Benjamin R. Barber nazwał procesem „zaniku społeczeństwa”¹⁰. Termin zaczerpnął z prac amerykańskiego pisarza, polityka i myśliciela Waltera Lippmana.

7 Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006, s. 230.

8 Z. Tyszka, *Rodzina we współczesnym świecie*, Poznań 2003, s. 42.

9 W. Świątkiewicz, *Rodzina wobec kryzysu wartości*, w: K. Faliszek, E. McLean Petras, K. Wódz, *Kobiety wobec przemian okresu transformacji*, Kraków 1997, s. 179.

10 B.J. Barber, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i politykę obywateli*, Warszawa 2008, s. 184.

Styl życia jaki wybierają „dinksy” należy do ich prywatnej sfery egzystencji, to fakt. Decyzja jaką podejmują, winna być decyzją autonomiczną, to również zdaje się być oczywiste. Jednak w momencie, gdy jednostki podejmują decyzje, których kontekst zachodzi w obszar sfery publicznej, ale w procesie decyzyjnym nie biorą pod uwagę tej zależności, pojawia się problem. Wolność wyboru, kiedy potraktować ją jako sprawę całkiem prywatną, bywa niewdzięczna, a nawet destrukcyjna¹¹.

W jakiś sposób można zrozumieć tych ludzi, argumenty, którymi bronią swoich racji. Żyją pracą, bo praca stała się ich życiem. Ktoś zagonił ich do tej pracy, narzucił mordercze tempo życia, ale dobrze zapłacił za taki stan rzeczy. Czy można więc dziwić się tym ludziom, że chcą inwestować w siebie i tylko w siebie, że w chwili oddechu, chcą uszczęśliwić tylko siebie, że pragną tylko siebie nagradzać owocami ciężkiej pracy. Nie, nie można się temu dziwić. Wszak to reakcja tak bardzo ludzka.

Jednak taki stan rzeczy prowadzi w ślepią uliczkę. „Dinksy” twierdzą, że mają prawo podejmować decyzję o bezdzietności, gdyż sami pracują na swoje życie i również sami chcą nim rozporządzać. Z jednej strony utyskują, gdy traktuje się ich jak mniejszość, z drugiej strony chętnie sami powołują się na ten mniejszościowy charakter swojej ideologii tłumacząc, że nie zagraża ona trwałości istnienia społeczeństw. Problem, moim zdaniem, polega jednak na tym, że styl życia, jaki sądzą że wybierają, nie jest ich autonomicznym wyborem, a jedynie narzuconym przez rynek współczesnego konsumpcjonizmu i pożądanym przez niego modelem życia.

Drugim aspektem współczesnego indywidualizmu charakterystycznym dla ideologii „dinksów” jest życie według zasady „tu i teraz”. To element równie ważny jak poruszany wcześniej problem obywatelskiej prywatyzacji, jednocześnie ściśle z nim związany. Aby w pełni oddać istotę rzeczy, do której pragną się odnieść, zacytuję w tym miejscu słowa Henry’ego Forda wypowiedziane 25 maja 1916 roku podczas udzielania wywiadu dla gazety „Chicago Tribune”: „historia to mniejsza lub większa bzdura. Nie chcemy tradycji. Chcemy żyć w czasie teraźniejszym, a jedyna historia warta zachodu, to ta którą tworzymy dzisiaj”¹². Żeby oddać pełną sprawiedliwość Fordowi należy stwierdzić, że budując nowoczesny kapitalizm pragnął odciąć się od wszelkich korzeni, od tradycji, w jego mniemaniu krępującej ruchy i ograniczającej działanie, jednakże w tym wszystkim dostrzegał przyszłość – starał się myśleć perspektywnie.

Charakteryzując współczesne społeczeństwo konsumpcyjne, możemy jedynie zatrzymać się na pierwszym członie powyższego stwierdzenia. Odnosząc te słowa bezpośrednio do ideologii „dinksów” łatwo uznać,

11 Ibidem, s. 197.

12 Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006, s. 204.

że żyjąc życiem indywidualnym, nastawionym wyłącznie na samorealizację, pozbawionym refleksji nad przyszłością, siłą rzeczy wpisują się w ten schemat. Człowiek, który nie chce zakładać rodziny tłumacząc tę decyzję względami społeczno-ekonomicznymi, sam stanowi o własnym życiu i ma do tego prawo. Jeśli jednak czyni tak będąc obywatelem społeczeństwa w którym egzystuje, które ponosi publiczne konsekwencje jego prywatnych wyborów, wówczas postawa obywatelska jest farsą, a brak odpowiedzialności za przyszłość, rażącym uchybieniem wydawać by się mogło dorosłego człowieka.

Współczesność daje nam możliwości, aby żyć chwilą. Gloryfikuje wszelkie ścieżki na skróty, pozwala nam być wygodnymi i nie gani nas za to. Oferuje jednostkom mnogość konkurencyjnych względem rodziny celów, które można lekko porzucić, jeśli tylko przestaną być ważne¹³. Wszak rodzina, macierzyństwo to najwyższa odpowiedzialność, największe wyzwanie. Dziś jednak modelowym jest życie traktowane niczym garaż, w którym każda część jest zamienna i wymienna, gdzie szkoda tracić czas na pracochłonne naprawy, skoro pozbycie się wadliwej części i zastąpienie jej nową zajmuje tylko chwilę.

Konflikt między „prywatnym a publicznym” umiejętnie podsycany i utrzymywany przez współczesny rynek konsumpcyjny, stwarza realne zagrożenie dla społeczności. Wpływa on bowiem na osłabienie wspólnych aspiracji państwa i obywateli, wzmaga przy tym indywidualne zachcianki. Jak jednak postaram się wykazać, ideologia „dinksów” nie jest ideologią świadomą. Tragizm sytuacji polega na tym, że cywilizacja konsumpcyjna żąda właśnie takich obywateli, bez względu na to, w jakim stopniu to żądanie zagraża naszej kulturze. Wolność, którą chętniej się „dinksy” jest iluzoryczna, podobnie jak autonomiczność podejmowanych przez nich decyzji. W rzeczywistości to rynek stawia warunki.

Jak pisze Benjamin Barber, społeczeństwa krajów rozwiniętych w coraz większym stopniu poddawane są działaniu nowego etosu kulturowego, bardziej odczuwanego niż naukowo rozpoznanego, który kreuje globalna gospodarka rynkowa¹⁴. Ten etos kulturowy to wszechobecna infantylicyzacja dorosłych obywateli. (...) Istnienie par typu „dinks” nie jest bynajmniej skutkiem ubocznym współczesnego, konsumpcyjnego stylu życia. Zagłębiając się wnikliwie w temat doszedłem do wniosku, że sytuacja faktyczna przedstawia się zupełnie odwrotnie. Istnienie „dinksów” jest zamierzonym, zaplanowanym efektem działania, które zmierza do kształtowania globalnego społeczeństwa rynkowych potrzeb i oczekiwań.

13 Z. Tyszka, *Rodzina we współczesnym świecie*, Poznań 2003.

14 B.J. Barber, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylicyzuje dorosłych i polityka obywateli*, Warszawa 2008, s. 10.

Należy sobie uświadomić fakt, że żyjemy w czasach gospodarki wolnorynkowej, w schyłkowym jak się wydaje stadium kapitalizmu konsumpcyjnego, w której odwieczne, podstawowe prawo rynkowe „popytu i podaży” zostało zastąpione współczesnym prawem „niezaspokojonego pożądanego zysku”. Efekty tych przemian są takie, że po pierwsze – dawne społeczeństwo producentów przekształciło się w obywatelsko bierne, konsumpcyjne społeczeństwo, działające w warunkach wszechobecnego chaosu, kierowane rządem posiadania, licznymi pokusami, pragnieniami i ulotnymi zachciankami. W społeczeństwie tym brak jest normatywnych zasad, coraz mniej zdroworozsądkowych działań. To kultura wszechobecnego porównania, w której nie istnieją żadne górne granice społeczno-obyczajowe¹⁵. Po drugie – rynek konsumpcyjny bezustannie wytwarzając nowe towary, doprowadził do sytuacji, w której faktyczne potrzeby obywateli zostały zaspokojone.

Taki stan rzeczy jest jednak wysoce niepożądany w momencie, gdy produkcję napędza żądza zysku, a nie zdroworozsądkowa kalkulacja. Dzisiejszy rynek wytwarza znacznie więcej dóbr niż ludzie faktycznie potrzebują. Konsumpcyjny kapitalizm ma możliwość osiągnięcia kolejnych, niebotycznych zysków tylko i wyłącznie w sytuacji, gdy zwróci się do ludzi, których podstawowe potrzeby zostały zaspokojone, a którzy dysponują odpowiednimi środkami na zaspokojenie nowych, sztucznie wytwarzanych potrzeb. Żeby jednak osiągnąć zadowalający poziom popytu na „urojone dobra”, należy zapewnić sobie rzeszę oddanych, bezkrytycznych konsumentów. I tu przydatnym okazuje się być etos infantylnizmu. Dorosłym zaszczepia się cechy wiecznej dziecięcości, podsyca się w nich indywidualne pragnienia i narcystyczne żądze, publicznie zwalnia z odpowiedzialności za „dorosłe życie”. Wypaczone zostały tradycyjne cykle ludzkiego życia. Jak pisze Barber, cytując słowa Roberta J. Samuelsona:

żyjemy w epoce, w której ludzie coraz mniej chcą się zachowywać zgodnie ze swoim wiekiem. Młodzi pragną być starsi, starsi pragną być młodszy (...). Lata młodzieńcze zaczynają się przed okresem dojrzenia i dla niektórych trwają do końca życia, wypieranie się własnego wieku, jest zjawiskiem powszechnym”.

Gra toczy się o potężne pieniądze, nie dziwi więc, że rynek podejmuje bezwzględne działania marketingowe, ażeby wcisnąć ludziom coś czego *de facto* nie potrzebują. Stany Zjednoczone i Kanada, zamieszkałe przez 5 procent ludności świata, kontrolują prawie jedną trzecią światowych wydatków na konsumpcje prywatną tj. 39%. Europa Zachodnia,

15 Z. Bauman, *Płynna rzeczywistość*, Kraków 2006, s. 116 i n.

w której żyje 6,4% mieszkańców świata, kontroluje prawie 29% tych wydatków. Dla porównania, kraje Afryki na południe od Sahary, zamieszkane przez 11% globalnej populacji, kontrolują 1,2% wydatków¹⁶. Wniosek, który płynie z powyższych danych jest taki, że konsumpcyjny rynek „pseudo-potrzeb” żeby przeżyć, za wszelką cenę wciska zbędne towary bogatym mieszkańcom Pierwszego Świata, w którym kumuluje się 60% globalnych nakładów na konsumpcję. Ironia sytuacji polega więc na tym, że rynek nie sprzedaje ubogim tego, czego potrzebują – nie jest to opłacalne, ale robi wszystko co w jego mocy, aby sprzedać bogatym to, czego faktycznie wcale nie potrzebują.

Zaistnienie par „świadomie bezdzietnych” jest, uważam, logicznym następstwem opisanej powyżej sytuacji społeczno-rynkowej. Rynek konsumpcyjny poszukując „modelowych obywateli” musiał wcześniej czy później zwrócić się w stronę tradycyjnej rodziny. Obowiązki, jakie rozciąga ona nad swymi członkami, jak również fakt stanowienia przez nią pewnego rodzaju autonomicznej wspólnoty „myślenia i działania”, komplikowały w znaczny sposób postępujący proces manipulacji jednostkami. „Dinksy” stanowią wymarzony „target marketingowy” – żeby użyć specjalistycznego określenia rynkowego. Są mobilni, indywidualnie nastawieni, nie posiadają zobowiązań konkurencyjnych wobec pracy, którą wykonują. Pary „świadomie bezdzietne” cenią sobie swoją ideologię, chociaż w moim odczuciu bezpodstawnie uzurpują sobie do niej prawo. W rzeczywistości ideologia „dinksów” jest ideologią rynku.

Infantylnizm w rzeczywistości czyni karykaturalną współczesną ludzką dojrzałość i dorosłość. Wprowadza chaos w dotychczasowy społeczno-obywatelski porządek rzeczy. Przyspiesza dojrzewanie dzieci, spowalnia społeczną stabilność dorosłych. Wprowadza niebezpieczne elementy relatywizmu w obszar ludzkiej tożsamości. „Dinksy” to element współczesnego infantylnizmu, efekt świadomego i precyzyjnego oddziaływania konsumpcyjnej kultury marketingowej, która pochłania ludzką tożsamość czyniąc z niej jedynie środek do osiągnięcia własnych celów.

Dinksy” uczyniły z wolności wyboru wartość najwyższą, przedkładając ją ponad wszelkie potrzeby i interesy ważne z punktu widzenia dobra publicznego. Indywidualizm, powtarzany niczym mantra przez współczesne społeczeństwo, w ich rozumieniu urósł do rangi symbolu postępu. W zatamizowanym społeczeństwie wolność wyboru nabrała dodatkowego nęcącego kolorytu. Jako wartość bezdyskusyjna nie podlega ocenie, tym bardziej krytyce. Czy jest jednak możliwe, że to, co na pierwszy rzut oka wydaje się być kwintesencją ludzkiej wolności absolutnej, gdy przyjrzeć

16 B.J. Barber, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylnizuje dorosłych i polityka obywateli*, Warszawa 2008, s. 20.

się temu z innej perspektywy, nabiera zgoła innego kształtu i wyrazu? Myślę, że w przypadku ideologii „dinksów” mamy do czynienia właśnie z taką sytuacją.

„Dinksy” stanowią pewnego rodzaju modelowy przykład „rodziny skonsumowanej”. Współczesny rynek stworzył dogodne warunki, aby taka manipulacja mogła mieć miejsce. Konsekwentnie podważał dotychczasowe wartości wyższe, infantylizując dorosłych obywateli, nakierowywał ich uwagę na indywidualne, narcystyczne pragnienia. Zrodził w ludziach żądzę indywidualizmu, jednocześnie depcząc resztki altruizmu. Istnienie „dinksów” ma związek z aktualną, globalną sytuacją społeczno-gospodarczą. Z ekonomicznego punktu widzenia, są oni zjawiskiem wysoce opłacalnym dla rynku. Są kolejnym towarem wygenerowanym przez rynek, tylko po to, by na nim bardzo dobrze zarobić. Wolność wyboru okazuje się być czystą obłudą. Owszem pewien rodzaj wyboru zostaje zachowany, ale jak pisze Barber: „jest to tylko wybór więźnia, który może zdecydować, gdzie w klatce konsumpcji usiądzie lub stanie”¹⁷. Wybór ogranicza się tylko i wyłącznie do możliwości, jakie zaproponuje rynek.

Konsumpcjonizm zdaje się święcić w obecnych czasach największe triumfy. Degraduje wszelkie międzyludzkie procesy do poziomu działań możliwie rentownych. Prywatyzacja człowieka niszczy obywatelskie postawy, skutecznie zamyka bowiem jednostkę w obszarze własnych pragnień i oczekiwań. Skutkiem takiego procesu jest sytuacja, w której jednostki przestają myśleć globalnie. Obywatel podejmując decyzje o fundamentalnym znaczeniu dla społeczeństwa, nie bierze pod uwagę publicznych konsekwencji prywatnych wyborów. Jednostka zasiewa to, czego być może nie będzie chciało zbierać całe społeczeństwo¹⁸. Zysk stał się wyznacznikiem tego, co mówimy, co robimy, o czym marzymy, ku czemu się zwracamy, czemu gotowi jesteśmy się poświęcić i czemu oddać bezgranicznie. Niezlomna chęć posiadania, podsycana efektywnie przez wszechobecny indywidualizm, staje się celem „samym w sobie” naszego działania. Żeby zabezpieczyć się przed problematycznymi wyrzutami sumienia, w przypadku „dinksów” mamy nawet do czynienia z wyparciem biologicznego determinizmu.

Dzisiejsi ludzie dysponują niespotykaną dotychczas wolnością osobistą lub przynajmniej odczuwają pozory tej obywatelskiej niezawisłości. Mamy wrażenie, że jesteśmy wolni i władczy. Tradycja i obyczaj już dawno przestały mieć dla nas znaczenie przy kształtowaniu drogi życiowej. Kierujemy się tylko i wyłącznie prywatnym wyborem, czasem ulotną

17 B.J. Barber, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i polityka obywateli*, Warszawa 2008, s. 84.

18 *Ibidem*, s. 31.

zachcianką, dziecinnym pragnieniem. Otrzymaliśmy władzę, aby życie uczynić bardziej ludzkim, aby zaspokoić prawdziwe potrzeby. Tymczasem okazuje się, że im więcej władzy otrzymujemy, tym bardziej jesteśmy nieszczęśliwi – chociaż trudno się nam do tego przyznać, ponieważ władza nie zaspokaja naszych potrzeb, ale bezustannie je pomnaża¹⁹.

Przykład „dinksów” pokazuje, że jako ludzie nie jesteśmy kompletnie przygotowani do dysponowania własną wolnością. W dobie totalnego relatywizmu moralnego, całkowitej subiektywizacji, człowiek tak naprawdę nie wie, „dokąd ma się udać”. Jak dziecko wyciąga rękę po wszystko, co mu się daje. Mając wolność, w sposób irracjonalny odrzuca ją od siebie, automatycznie wpadając w całkowitą zależność od rynku. Pomysłowość marketerów nie zna granic. Łapczywie poszukując zysku, wyciągnęli zachłanne ręce w stronę rodziny – konsumują ją, uzależniają jej kształt i wewnętrzną strukturę od rynkowej kalkulacji „zysków i strat”. Ten proces nie oznacza końca rodziny, chociaż czasem nie wiem ile w tej sytuacji mają do powiedzenia nasze geny, uwarunkowanie biologiczne, a ile sam rynek, któremu rodzina wciąż się jeszcze opłaca. Pewne jest tylko to, że powoli tracimy własną tożsamość, z pola widzenia marketingowych zabiegów znika człowiek.

„Dinksy” stanowią przykład całkowitego uprzedmiotowienia człowieka, zrzęcznie zapakowanego w zdobną „klatkę wolności”. Młodzi ludzie wchłonięci przez rynek, zasypani falą niepotrzebnych świecidełek i luksusowych towarów, zatracają w tym wszystkim siebie, zatracają w sobie człowieka. Wyzbywają się prawdziwej władzy i wolności obywatela, na rzecz urojonej, fałszywej władzy konsumenta. Podporządkowując sobie, w swoim mniemaniu, świat rzeczy materialnych, sami zmieniają się w rzeczy definiowane w materialnych kategoriach – z osoby, która sama się określa, w markę, produkt określane przez rynek²⁰.

SUMMARY

Damian Tomzik – *Dinks: Family Consumed*

Dinks is a abbreviation from words: “double incoms no kids”. This term depicts a form of relationship between a man and a woman, in which the pair (also married), doing their own careers, voluntarily and knowingly gives up having children. The main values in their lives are: professionalism, pragmatism, individualism, love of luxury.

19 Ibidem, s. 83.

20 Ibidem, s. 53.

DINKs are continuing the lifestyle started in the USA in the 80's of the 20th century by yuppies. Organizations uniting intentionally childless couples demand f.e. the right for biological childlessness, ie sterility, they also fight against the discrimination – in their opinion – of their members and against forcing the intentionally childless couples to hide their true identity. The author, relying on the views of Benjamin J. Barbera says that DINKs' phenomenon arises from the influence of the marketing and advertising mechanisms, which create the consumerist attitudes in society, suitable for producers and trade networks. Young wealthy people do not have children, because they use all their means for consumption of the goods offered to them by the free market. But in this way the free market “consumes” the institution of the family – says the author.

KEYWORDS: DINK-s, family, life style, free market



Edyta Gracz-Chmura

Wincenty Lutosławski (1863-1954)

Na ścieżkach humanistycznych poszukiwań

1. Myśliciel poszukujący

Wincentego Lutosławskiego trudno jest kojarzyć z jedną, konkretną dziedziną wiedzy, choć najczęściej jego nazwisko związane jest z filozofią. On sam widział siebie jako filozofa także, ale rozszerzał znacznie swój krąg zainteresowań o wiele innych dziedzin: psychologię, metempsychozę, kulturę Europy, religioznawstwo – przede wszystkim o buddyzm i hinduizm oraz o nauki filologiczne i politykę. Władał biegle kilkoma językami, co pozwoliło mu opracować nowatorską metodę badania tekstów starożytnych – tak zwaną stylometrię¹. Zainteresowania Lutosławskiego nie kończyły się tylko na pracy w bibliotekach. Nieustannie niemal podróżował, nie tylko po Europie. Jedną z wypraw była podróż na Bliski Wschód, do Grecji i Egiptu. Zwiedził Kair, Aleksandrię, Jerozolimę i Damaszek. Wszędzie starał się wygłaszać odczyty, co traktował jako podstawową formę kontaktu międzykulturowego, ale też i sposób na propagowanie własnych poglądów. Wierzył, że w ten sposób nie tylko pracuje, ale i realizuje własną misję społeczną, wypełnia obowiązek wobec narodu – choć dziś może brzmieć to nieco wzniośle. Postawą tą budził wiele kontrowersji, zarówno wśród „zwykłych” odbiorców, jak i wśród ludzi nauki, profesorów uniwersyteckich, którzy na ogół niechętnie wdzieli go w swoim gronie².

1 T. Czeżowski, *Lutosławski Wincenty*, hasło [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XVIII, Kraków 1973, s. 154; W. Lutosławski, *Jeden latwy żywot*, Warszawa 1933, s. 210-211.

2 W. Jaworski, *Koncepcja jednostki i społeczeństwa w filozofii Wincentego Lutosławskiego*, „Zeszyty Naukowe Akademii Górniczo-Hutniczej im. Stanisława Staszica”, Kraków 1978, nr 694. „Zagadnienia społeczno-polityczne”, z. 14, s. 27-40, s. 41.

Lutosławski był tego świadomy. Zwykł mawiać, że większą sławą cieszy się za granicą niż u siebie, o czym przekonał się podczas głośnych konfliktów na uniwersytetach w Krakowie i Wilnie. W latach 90. XIX wieku w środowiskach uniwersyteckich krajów romańskich i anglosaskich uważany był za jednego z najważniejszych filozofów polskich, głównie za studia nad Platonem³. U siebie niedoceniany i spychany na margines, nie mógł nawet doczekać się własnej katedry. Z jednej strony sytuację tę spowodowały uwarunkowania polityczne. Z drugiej jednak, poglądy badacza traktowano jako nieaktualne, nieprzystające do bieżącej sytuacji politycznej, społecznej czy ekonomicznej. Oponenti zarzucali mu przede wszystkim bezwzględny indywidualizm, raził ich także propagowany przez Lutosławskiego mesjanizm – rzekomo już nieaktualny oraz eleuteryzm i jego społeczna kontaminacja⁴. Na tle myślicieli głoszących kryzys kultury i upadek humanistycznych wartości, Lutosławski podjął próbę zdefiniowania powodów tego upadku⁵. Starał się poznać przyczyny dekadentyzmu tkwiące w jednostce społecznej, a antidotum na tę sytuację miała być właśnie praca umoralniająca, znajdująca odzwierciedlenie w organizacji takiej jak Eleusis. Ewenementem jak na czasy przełomu XIX i XX wieku była niechęć, z jaką Lutosławski traktował filozofię Fryderyka Nietzschego. Uważał go za „wariata” i nie rozumiał przyczyn jego popularności⁶.

Lutosławski urodził się w rodzinnym majątku, niewielkim Drozdowie koło Łomży, w roku wybuchu powstania styczniowego. Kolejne etapy zdobywania wiedzy poprzez niemieckie gimnazjum klasyczne w Mitawie, politechnikę w Rydze (od 1881 roku), uwieńczone zostały studiami na uniwersytecie w Dorpacie (1883-1885) i elitarnej *École de Hautes Études* przy Sorbonie (1885-1886)⁷. Jako nowo mianowany magister filozofii rozpoczął badania nad dziełami Platona – temat ten miał stać się odąd jedną z największych jego pasji naukowych. Analiza meandrów myśli filozoficznej Platona, ze szczególną predylekcją dla logiki, stała się najistotniejszym zagadnieniem, któremu poświęcił sporą część życia. Już w 1897 roku świat nauki mógł rozczytywać się w pierwszym niezmiernie znaczącym dziele filozofa pt. *The Origin and Growth of Plato's Logic*, które ukonstytuowało kolejność Platońskich dialogów. Następne dzieło –

3 W. Jaworski, *Eleuteryzm i mesjanizm: u źródeł filozofii społecznej Wincentego Lutosławskiego*, Kraków 1994, s. 10.

4 Ibidem, s. 10-11.

5 Ibidem, s. 11.

6 T. Mróz, *Wincenty Lutosławski: 1863-1954: Jestem obywatelem utopii*, Kraków 2008, s. 91-92.

7 W Rydze Lutosławski studiował chemię – z woli ojca, który życzył sobie, by syn przejął po nim zarządzanie rodzinnym zakładem piwowarskim. Dopiero po ukończeniu studiów chemicznych, uzyskał zgodę ojca na studia.

The Progress of Souls, zawierała już elementy kolejnej fascynacji naukową Lutosławskiego – swoistej interpretacji dzieł polskich poetów romantycznych. Lutosławski odznaczał się inteligencją o tyle niepospolitą, że nie tylko komentował dzieła innych filozofów, ale udało mu się stworzyć własny światopogląd, nazwany przezeń eleuteryzmem⁸. Wykładnią tej myśli były kolejne dzieła: *Über die Grundvoraussetzungen der individualistischen Weltanschauung* (rozprawa doktorska z 1898) i *Seelenmacht. Abriss einer zeitgemässen Weltanschauung* (1899).

Od czasów studiów w Rydze zmagał się z prześladowającą go depresją. Lekarstwem na nękające go stany przygnębienia miały być podróże po Europie rozpoczęte w 1883 roku – wyprawa w Alpy, nad Jezioro Genewskie, do Wiednia, Zurychu, do Włoch i na Capri oraz do Niemiec i Francji. Lecznicza wędrówka Lutosławskiego, w czasie której poddawał się modnej wówczas hydroterapii trwała do 1884 roku⁹. W czasie samotnych na ogół wędrówek po górach udało mu się przewyciężyć materialistyczny pogląd na świat. Po latach wspominał:

Przekonałem się o wartości dla ciała i ducha ćwiczeń woli [...] świadomość władania ciałem już nigdy nie opuszczała mnie i wielokrotnie później miałem doświadczenia, które ją umacniały¹⁰.

W czasie podróży po Europie Lutosławski sprecyzował krąg swoich zainteresowań. Po zakończeniu studiów chemicznych (1884 r.) zapisał się na wydział historyczno-filologiczny w Dorpacie. Zainteresował się wówczas także romantyczną liryką – nie tylko polską, ale też włoską, niemiecką, francuską, rosyjską i angielską. Dzięki wyjątkowej pilności i niezwyklej erudycji Lutosławski przedterminowo uzyskał stopień kandydata filozofii, zdając wyznaczone egzaminy z bardzo dobrym wynikiem. Właśnie w czasie tych studiów zetknął się po raz pierwszy z myślą Platona. Wtedy też nabrał przeświadczenia, fundamentalnego dla jego dokonań, o nieśmiertelności ludzkiego ducha. Uświadomienie sobie wieczności duchowej istoty człowieka Lutosławski określał mianem samostworzenia, przejętym od Józefa Hoene-Wrońskiego i przyrównywał do doświadczenia Pascala i Kartezjusza. Swą duchową przeminę opisał później w autobiografii:

8 Założenia teoretyczne eleuteryzmu obejmujące między innymi koncepcję jednostki i jej relację ze społeczeństwem, przedstawił W. Jaworski w przywołanej wyżej książce *Eleuteryzm i mesjanizm: u źródeł filozofii społecznej Wincentego Lutosławskiego*.

9 T. Mróz, *Wincenty Lutosławski: 1863-1954*, op. cit., s. 35-36.

10 W. Lutosławski, *Jeden latwy żywot*, op. cit., s. 86.

Uczulem się nagle odwiecznym i wiekuistym duchem, różniącym się zasadniczo od ciała, przeto nieśmiertelnym i niezniszczalnym, a co za tym idzie niematerialnym. [...] A pewność ta mojej duchowej natury, to nie jakaś odświętna manifestacja, lecz nieustająca rzeczywistość aktualna, towarzysząca mi w każdym ruchu, oświetlająca każde słowo wypowiedziane, znajdująca zastosowanie we wszystkich stosunkach z innymi ludźmi¹¹.

Przemianę, która dokonała się w jego duszy przyrównywał do doświadczenia Mickiewicza opisanego w wierszu *Widzenie*¹². Uważał ją za swą duchową inicjację, moment zapoczątkowania jego społecznej misji, którą postrzegał jako „oświecanie ludzi”, przekonywanie ich o nieśmiertelności ludzkiej duszy do momentu, aż nastanie „ten porządek bytu, który nazywa się Królestwem Bożym na ziemi”¹³. Mistyczne doświadczenie Lutosławskiego zapoczątkowało nowy etap w jego życiu. Kategorycznie odrzucił materializm, a pochłonęła go lektura pism romantycznych wieszczów. Tamten okres swojego życia wspominał:

Pewnikiem naczelnym stało się to, że ja jestem i że istnieją inne podobne do mnie duchy, które tego nie wiedzą i za byt rzeczywisty biorą materię lub idee, to jest różne odbicia w indywidualnej świadomości tego, co istnieje¹⁴.

Podczas drugiej podróży po Europie, w Madrycie, poznał swą pierwszą żonę. Była nią hiszpańska poetka Sofia de Pérez Eguía y Casanova. Decyzję o ślubie podjęli niemal kilka chwil po poznananiu się, ale po latach Lutosławski wyznał, że kierowali się nie tyle miłością, co raczej przekorą, absurdem sytuacji i ciekawością¹⁵. Obopólny zachwyt nad własną wyobraźnią i postrzeganiem świata były tu kwestią decydującą. Po kilkunastu latach ich małżeństwo rozpadło się, a Lutosławski utrzymywał nawet, że było nieważne. Jego drugą żoną była poznana w kręgu elsów Wanda Peszyńska, z którą związał się jeszcze bez formalnego rozwodu z Sofią.

11 Ibidem, s. 101.

12 Ibidem, s. 103.

13 W. Jaworski, *Eleuteryzm i mesjanizm: u źródeł filozofii społecznej Wincentego Lutosławskiego*, op. cit., s. 32; T. Mróz, *Poglądy filozoficzne Wincentego Lutosławskiego jako synteza polskiego mesjanizmu*, w: *Wincenty Lutosławski. Oblicza różnorodności*, red. A. Pawłowski, R. Zaborowski, Drozdowo 2006, s. 87-109.

14 W. Lutosławski, *Jeden latwy żywot*, op. cit., s. 87-109.

15 Ibidem, s. 138-140; Por. również: M. Filipowicz-Rudek, *Trudna miłość na trudne czasy – Lutosławski oczami Sofii Casanovy*, w: *Wincenty Lutosławski. Oblicza różnorodności*, red. A. Pawłowski, R. Zaborowski, Drozdowo 2006.

Lutosławski tak w życiu zawodowym jak i prywatnym był niespokojnym duchem. Ciągłe poszukiwał nowych wyzwań intelektualnych i tematów, których nikt inny nie chciał się podjąć. Wybierał zagadnienia trudne, wymagające nie tylko intelektualnego zaangażowania, ale i czasochłonnej kwerendy bibliotecznej. Miał skłonność do wplątywania się w konflikty na tle personalnym, jego charakter utrudniał kontakty z otoczeniem. Od 1888 roku rozpoczął pracę na Uniwersytecie w Moskwie, gdzie pragnął się również habilitować. Zajmował tam stanowisko docenta prywatnego, co nie do końca zaspokajało jego ambicje, więc po roku opuścił Rosję. Po raz kolejny znalazł się w Hiszpanii, pod wpływem żony, która tęskniła za rodzinnym krajem. Małżonkowie wkrótce wyjechali do Londynu. Lutosławski poświęcił się wówczas pracy nad chronologią dzieł Platona. W 1890 roku rozpoczął pracę na Uniwersytecie w Kazaniu, gdzie wykładał psychologię. Nadal jednak nie zdołał zatrudnić się jako profesor filozofii, co traktował jako ujmę dla swych zainteresowań i zdolności. Seminarium z filozofii prowadził z własnej woli, w prywatnym mieszkaniu, lecz nie gromadziło ono zbyt wielu słuchaczy. Sytuacja ta w połączeniu z brakami w księgozbiornicy uniwersyteckiej biblioteki i słabością kazańskiego środowiska akademickiego zmotywowała Lutosławskiego do starania się o posadę w Krakowie. W zabiegach tych wspomagał go Maurycy Straszewski, dziekan Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego¹⁶. Konkurentem Lutosławskiego na stanowisko uniwersyteckie był popierany przez część grona profesorskiego Stefan Pawlicki i w konsekwencji to jemu przyznano katedrę¹⁷.

Po porażce z Pawlickim filozof postanowił wyjechać do Ameryki. Chciał wziąć udział w parlamencie religii, to jest w spotkaniu ludzi różnych wyznań¹⁸. W Chicago wygłosił odczyt o indywidualnej nieśmiertelnej jaźni, polemiczny wobec poglądów hinduistycznych. Ameryka nie wzbudziła w Lutosławskim podziwu. Przeciwnie, uważał ją za twór nowoczesny – w złym tego słowa znaczeniu, bez tradycji, bez jakiegokolwiek dziedzictwa kulturowego i bez korzeni. Do Ameryki pchała go ciekawość nowego świata, ale nie znajdując w nim niczego szczególnego, powrócił do Londynu. W tym momencie życia Lutosławskiego zajmować zaczęła

16 Usiłowania te zbiegły się z wydaniem w 1891 r. w krakowskiej Akademii Umiejętności pierwszej części pracy Lutosławskiego *O logice Platona*. Drugą część tej pracy *O logice Platona. Dotychczasowe poglądy na logikę Platona i zadania dalszych badań nad tym przedmiotem* Akademia Umiejętności odrzuciła w 1891 r. Por. Wincenty Lutosławski, *Jestem obywatelem utopii*, s. 75. Praca już w całości została wydana w Londynie w 1897 r. pod tytułem *The Origin and Growth of Plato's Logic*.

17 T. Mróz, *Wincenty Lutosławski: 1863-1954*, op. cit., s. 771-777.

18 Ibidem, s. 83.

„wiedza tajemna”, okultyzm i tematyka ezoteryczna. Dziedzinę tę konfrontował z filozofią, dochodząc do konkretnych wniosków:

Przekonałem się, że nie ma i być nie może wiedzy tajemnej, bo wszelka istotna wiedza promieniuje jawnie i nie da się jej ukrywać. Czytając o różnych wtajemniczeniach, porównywałem je z istotnym wtajemniczeniem odkrycia jaźni i przekonywałem się, że ci rzekomo wtajemniczeni wcale nie posiadają wiedzy prawdziwej¹⁹.

W 1896 roku poznał w Lipsku Tadeusza Micińskiego. Polski poeta przyjął nawet zaproszenie filozofa do jego hiszpańskiego domu w Mera, gdzie przebywała Sofia – późniejsza muza i adresatka kilku wierszy Micińskiego. Uprosił nawet, by gospodarz zaprosił jeszcze Stanisława Przybyszewskiego z żoną Dagny Juel²⁰. Poglądy Micińskiego i Lutosławskiego na sprawy jaźni nie pokrywały się wcale. Filozof uważał, że uświadomienie sobie istnienia własnej jaźni, prowadzi do uznania jaźni cudzych, innych, ułożonych w pewnej hierarchii. Ten duch, którego jaźń stawiała go u szczytu miał być najpotężniejszym, ale niekoniecznie wszechmocnym. Innymi słowy nie musiał być stwórcą wszechświata. Do poglądu tego daremnie starał się przekonać Przybyszewskiego:

Nie jestem pewny, czy zdołałem go przekonać o istnieniu jaźni; w ogóle był niedostępny dla metafizyki, choć ustawicznie do niej dążył, szukał prawdy nie tam, gdzie należy i nie znalazł jej aż do śmierci. [...] Brał na serio literaturę okultystyczną, a nie miał cierpliwości, aby prawdziwie zbadać pisma prawdziwie twórczych filozofów.[...] Miał wygórowaną ambicję, graniczącą z megalomanią²¹ [...]

Osoba Przybyszewskiego zrobiła na filozofie wrażenie banalności i pozerstwa – „nie mogłem ich nastrojów uznać za jakąś metafizyczną rzeczywistość”²². Uznał go za niedokształconego, zarozumiałego i nie mającego pojęcia o filozofii. Zresztą w 1899 roku wydał broszurę polemiczną na temat pism Przybyszewskiego pt. *Bańki mydlane, pogląd krytyczny na tak zwany Satanizm nagich a pijanych dusz*. Ukazał w niej swój kategoryczny sprzeciw wobec tez głoszonych przez czołowego polskiego dekadenta.

19 W. Lutosławski, *Jeden latwy żywot*, op. cit., s. 199.

20 Pobyt w Mera wspomina Przybyszewski w swej książce *Moi współcześni. Wśród obcych*, Warszawa 1926, s. 279-282. Por. także: S. Pigoń, *Niesamowite spotkania literackie. Tadeusz Miciński – Wincenty Lutosławski*, w: tegoż, *Mile życia drobiazgi; pokłósie*, Warszawa 1964, s. 405-454.

21 W. Lutosławski, *Jestem obywatelem utopii*, op. cit., s. 222.

22 Ibidem, s. 224-225.

Powtórny przyjazd Lutosławskiego do Krakowa nastąpił w 1899 roku. Krakowska profesura nie przyjęła go pozytywnie, lekceważąc międzynarodową sławę, jaką zdobył latami żmudnych dociekań naukowych. Lutosławski nie pozostawał im dłużny, surowo oceniając towarzystwo akademickie:

Młodzież była spragniona filozofii, a miała w tym zakresie bardzo niedbałe wykłady Straszewskiego, który był pochłonięty polityką i Pawlickiego, wytwornego estety, gastronomo i sceptyka²³.

Objął zatem jedynie stanowisko docenta prywatnego, a wykłady prowadził bezpłatnie. Swą pracę uniwersytecką traktował jako moralny obowiązek, zadanie, które winien spełniać dla dobra polskiego społeczeństwa, którego losy nie były mu obojętne. W 1899 roku poznał Zygmunta Balickiego, dzięki któremu zbliżył się do środowisk narodowych; został nawet członkiem Ligi Narodowej, a w Poznaniu stworzył jej tajne koło²⁴. Przez pewien czas rozwijała się jego znajomość z Romanem Dmowskim, ostatecznie zarzucona na skutek szeregu nieporozumień. Działalność konspiracyjna Lutosławskiego nie trwała jednak długo – nie chęci a charakter filozofa, przedkładanie nauki ponad wszystko inne, zadecydowały o tym, by odciąć się od polityki.

Alienacja ze strony środowiska akademickiego skierowała jego uwagę w stronę społeczeństwa i młodzieży studenckiej. W głoszonych przez siebie wykładach, wydanych w Krakowie w 1901 roku jako *Wykłady Jagiellońskie* podkreślał wagę tajnych stowarzyszeń działających nielegalnie na uniwersytetach. Przykłady takich organizacji dawał rozmaite – od zakonu jezuitów po masonię – co wywołało zaniepokojenie władz uniwersytetu, które nakazały Lutosławskiemu zmianę tematu wykładów. Lutosławskiego przerażała u polskiej młodzieży kosmopolityzm, podszyty pogardą dla polskiej tradycji narodowej. Winą za to obarczał między innymi brak filozofii narodowej na uniwersytetach. Filozof uważał, że odrodzenie narodowe powinno być zarazem odrodzeniem religijnym, a da się je osiągnąć jedynie na drodze ścisłych relacji między ludźmi jednomyślnymi, zorganizowanych na podobieństwo Zgromadzenia Tercjarzy²⁵.

Paradoksalnie, Lutosławski nie był przykładem „dobrego katolika” w potocznym rozumieniu. Jak sam wyznał, „zewnątrznie przestał być katolikiem” w osiemnastym roku życia pod wpływem „nieumiejętnego

23 Ibidem, s. 246.

24 T. Mróz, *Wincenty Lutosławski: 1863-1954*, op. cit., s. 113.

25 W. Lutosławski, *Wykłady Jagiellońskie*, op. cit., s. XXIV.

nauczania religii w gimnazjum”²⁶. Z katolicyzmem spotykał się tylko w jednym punkcie – nieśmiertelności duszy, ale odchodził odeń z wielu innych i na przeszło dwadzieścia lat oddalił się od Kościoła. Przeszkadzał mu zbytni formalizm, który utrudniał mu samodzielne dotarcie do Boga z jednej strony, a z drugiej odczytanie w materialistycznej literaturze niemieckiej²⁷. Owe młodzieńcze relacje z Bogiem pełne pychy i wyniosłego tonu, zestawiał Lutosławski z zachowaniem Mickiewiczowskiego Konrada, schlebając sobie nieco tym dość pretensjonalnym porównaniem²⁸. O swym stosunku do religii mówił:

Mój katolicyzm jest to ów szeroki, wszechludzkość obejmujący katolicyzm, wyznawany nawet przez najniezależniejsze duchy, jakimi byli Tomasz Zan, Mickiewicz, Słowacki i Andrzej Towiański²⁹.

Młodopolskie środowisko Krakowa sprawiło, że w Lutosławskim odżyło zainteresowanie poezją i pesymizmem, jako jednym z nastrojów dominujących w ówczesnym środowisku literackim³⁰. Dodać należy, że filozof miał do pesymizmu stosunek polemiczny, nie aprobował go, wskazując na jego liczne wady. Kraków ze swą unikalną atmosferą kulturalną był tym miejscem, gdzie dobrze czuła się natomiast żona Lutosławskiego, Sofia. Na nowo zaczęła pisać zmotywowana spotkaniami z miejscowymi literatami. W Krakowie prowadziła dom otwarty, zapraszając do swego salonu czołowe postacie świadka literackiego. Bywali u niej Stanisław Wyspiański, Kazimierz-Przerwa-Tetmajer czy Lucjan Rydel³¹. Lutosławski dużą przyjemność znajdował w pracy z młodzieżą. Jego wykłady cieszyły się sporym powodzeniem, głównie dzięki zdolnościom improwizatorskim prowadzącego. Już wtedy zaczął Lutosławski przedstawiać młodzieży to, czym jest patriotyzm i na czym polega praca narodowa. Starał się

26 W. Lutosławski, *Jeden latwy żywot*, op. cit., s. 25, 42.

27 Na Lutosławskiego duży wpływ wywarł Oskar Rumpe, nauczyciel sprowadzony do majątku drozdowskiego z Uniwersytetu Wrocławskiego. Miał przygotować młodych braci Lutosławskich do nauki w szkołach niemieckojęzycznych. On też zainteresował Wincentego filozofią niemiecką, w szczególności wzbudził w nim podziw dla Imanuela Kanta i jego *Krytyki czystego rozumu*. Udało mu się również skutecznie zniechęcić Lutosławskiego do socjalizmu, wskazując na jego zagrożenia i brak logiki. Por. T. Mróz, *Wincenty Lutosławski: 1863-1954*, op. cit., s. 21.

28 W. Lutosławski, *Wykłady Jagiellońskie*, op. cit., s. XXVI.

29 Ibidem, s. XXXV.

30 Lutosławski pesymizmowi poświęcił rozprawę *Źródła pesymizmu (o wychowaniu w szkołach państwowych)*, Kraków 1899.

31 Por. M. Filipowicz-Rudek, *Trudna miłość na trudne czasy – Lutosławski oczami Sofii Casanovy*, op. cit., s. 31-47.

również zaszczerpić w nich ambicje, pragnienie kształcenia się i doskonalenia w duchu szeroko pojętej filozofii. Przejawiał zdecydowaną niechęć do środowiska dekadentckiego, wykazując pozorność jego dążeń. Głośno krytykował działalność Przybyszewskiego w Krakowie:

Przybyszewski wywierał wówczas duży wpływ na młodzież, według mego przekonania bardzo szkodliwy. Była to apoteoza wszelkiej pożałliwości, ubrana w pozory jakiejś urojonej mądrości, z profanacją nazwy metafizyki³².

Otwarcie głosił potrzebę reformy polskiej oświaty i wychowania. Zintensyfikował wówczas swój zachwyt nad poezją romantyczną. Mimo sukcesów dydaktycznych władze wydziałowe nie pozwoliły Lutosławskiemu na przeprowadzenie habilitacji z filozofii. Było to kolejne rozczarowanie, które spotkało go w Krakowie. Z podobnym sprzeciwem władz uniwersyteckich spotkał się pomysł wykładów filozofii narodowej oraz na cykl porównujący twórczość Dantego z poezją polskich wieszczów. Narastający spór z władzami uniwersyteckimi – dodajmy że zaostrzony butną postawą głównego zainteresowanego – doprowadził do oskarżeń filozofa o chorobę psychiczną. Dziś trudno dociec, która ze stron konfliktu miała rację³³. Jego skutkiem było odebranie Lutosławskiemu prawa do wykładów – oficjalnie zarzucono mu brak predyspozycji, a później także nastawienie antyrządowe i antyaustriackie³⁴. Paradoksalnie zdarzenie to, choć przykre, stało się jednak zarzewiem moralnego odrodzenia, którego Lutosławski doświadczył w Jenie. Wspominał je później jako mistyczne doświadczenie z dnia 12 listopada 1900 roku, będące efektem spowiedzi w kościele ojców kapucynów. We właściwy sobie sposób starał się pogodzić nowy stan ducha – nawrócenie na łono Kościoła z przekonaniem o preegzystencji duszy. Wydarzenia te coraz bardziej przybliżały filozofa do pozycji katolicko-narodowych, co wyraźnie uwypuklił w prowadzonych we Lwowie wykładach (1901 r.). Akcentował też potrzebę odrodzenia narodu. Od kilku lat narastała w nim myśl o jakimś kółku bądź stowarzyszeniu, którego celem byłaby szeroko pojęta dyskusja o sprawach narodu. Dyskusje takie toczyły się w gronie zbierającym się w jego krakowskim mieszkaniu. Sprawy te miały również służyć wspomnianym *Wykładom Jagiellońskim*, w których Lutosławski zamieścił passus o wychowaniu narodowym³⁵. Napisał

32 W. Lutosławski, *Jeden latwy żywot*, op. cit., s. 239.

33 Pot. T. Mróz, *Wincenty Lutosławski: 1863-1954*, op. cit., s. 119-123.

34 W. Lutosławski, *Jeden latwy żywot*, op. cit., s. 125-126.

35 W tomie I wykładów znalazły się m.in. rozdziały: *O celach młodzieży polskiej* i *O nauczaniu filozofii*.

w nich, że nauczyciel filozofii polskiej powinien uczyć nie tylko tego, czym jest byt i życie, ale także tego, jak żyć. Uczyć także przykładem – wzorem miały być prelekcje paryskie Mickiewicza.

Mniej więcej od roku 1901 zaczął Lutosławski publicznie głosić aktualność ideałów filareckich. Prelekcje te zbiegły się z ponownym zainteresowaniem poglądami Mickiewicza – o nich mówił filozof podczas wykładów w Lozannie (1900)³⁶. W planach miał stworzenie Biblioteki Filareckiej, która zawierałaby życiorysy znakomitych Polaków, wydania arcydzieł polskiej literatury z komentarzami filaretów, monografię historii polskiej i powszechnej. Udało mu się zrealizować inny zamysł, z którym nosił się od dłuższego czasu. W Bernie (1900) założył Towarzystwo Mickiewicza, mające badać „ducha narodowego”, ale niestety był to raczej pomysł chybiony, mimo szczytnego celu i szczerych chęci fundatora. Podobną organizację o nazwie Wszechnica Mickiewicza założył w Londynie, dwa lata później. Jej działalność połączył z propagowaniem polskiej poezji romantycznej, przede wszystkim twórczości Mickiewicza i Słowackiego.

Lutosławski, nie mogąc znaleźć zrozumienia w świecie akademickim, wzorem Mickiewicza zaczął realizować się społecznie. Właśnie postawa wieszca – głównie ta znana z *Prelekcji paryskich* i apologia czynu – stały się dla autora *The Plato's logic* myślą przewodnią. Pobyt w Szwajcarii stał się także okazją do przyjrzenia się funkcjonowaniu Zakonu Dobrych Templariuszy. Swoją wspólnotę Lutosławski planował stworzyć na podobnych zasadach. Chciał, żeby gromadziła ona osoby świeckie, pragnące służyć społeczeństwu. Organizację taką założył w 1902 roku w Krakowie pod nazwą Eleuteria. Upadła po roku, bo posądzano ją o praktyki masońskie. Rok później powstała więc druga organizacja – Eleusis³⁷.

Od lat 1904-1905 Lutosławski skupił się nad książkami dotyczącymi jogi. Duże wrażenie zrobiło na nim dzieło Vivekanandy *Raja Yoga*, czyli joga królewska. Już podczas pobytu w Ameryce zwrócił uwagę na hinduizm i filozofię indyjską – szeroko pojętą. Teraz jedynie pogłębiał lub uzupełniał wiedzę nie tylko teoretyczną, bo sam zaczął praktykować tego typu ćwiczenia, które – jak uważał – miały zbawienny wpływ na jego umysł i ciało. Z teorią Vivekanandy Lutosławski zetknął się już podczas chicagowskiego kongresu ekumenicznego. Według poglądów tego hinduskiego myśliciela, wszystkie religie świata są sobie równe, bo czczą byt nadrzędny. Zgodnie z tą zasadą Bóg jest nieosobowy, a jego wcielenia mogą

36 T. Mróz, *Wincenty Lutosławski: 1863-1954*, op. cit., s. 129.

37 Dzieje krakowskiej Eleusis przedstawiają T. Podgórska w książce *Stowarzyszenie Patriotyczno-Religijne Eleusis w latach 1902-1914*, Lublin 1999 oraz S. Pigoń w pamiętniku *Z Komborni w świat*, Warszawa 1983.

przyjmować postać osobową, którym imiona nadają różne religie³⁸. Lutosławski poznał jogę do tego stopnia, że sam opracował nowy zestaw ćwiczeń, obejmujący gimnastykę, kontrolowanie oddychania i ograniczenia w jedzeniu i picciu. Zalecenia te opublikował w książce *Rozwój potęgi woli przez psychofizyczne ćwiczenia* (1909), mającej być dostosowaniem jogi do założeń chrześcijaństwa. Joga, jak i sam hinduizm stał się przez pewien czas ważnym tematem w intelektualnym życiu filozofa³⁹. Samym ćwiczeniom poświęcał sporo czasu, ale też starał się przekonać do nich innych, wskazując na ich dobroczynny wpływ.

Mimo że nieustannie poszerzał zakres swoich zainteresowań, wciąż ważna pozostawała dla niego sytuacja polityczna Polski. Wydaje się, iż filozof sprawdzał się przede wszystkim jako moralista, komentator pewnych sytuacji i taki sposób zaangażowania był dla niego najlepszy. Chętnie propagował narodową historię. Włączył się w pięćsetlecie obchodów zwycięstwa pod Grunwaldem, odbywając cykl wykładów, wieszczących nieuchronną klęskę Niemiec i odbudowę państwa polskiego⁴⁰. Pamiętny wykład dał w Petersburgu w 1916 roku, przemawiając na temat budzenia się świadomości uciśnionych narodów europejskich i konieczności stworzenia państw opartych na wspólnocie narodowego ducha⁴¹.

Długo oczekiwane kierownictwo katedry (I Katedry Filozofii) objął dopiero w 1920 roku na Uniwersytecie Stefana Batorego. Z pracą w Wilnie wiązał wielkie nadzieje – naukowe jak i materialne, bo oprócz czterech córek z pierwszego małżeństwa, miał na utrzymaniu także dzieci ze związku z Peszyńską. Zyskał sobie sławę filozofa narodowego, filozofa-mesjanisty. Często korzystał również z zaproszeń innych ośrodków naukowych i dawał gościnne wykłady, jak na przykład te we Lwowie na temat różnic między polskim a francuskim romantyzmem. Głoszone przez niego teorie mesjanistyczne nie spotykały się z aprobatą szerokiego gremium naukowego. Spore zdziwienie budziły też deklarowane przez Lutosławskiego poglądy na chrześcijaństwo – dalekie od założeń katolicyzmu, do którego przynależność sam deklarował⁴². Fascynacja kulturą Indii i podporządkowanie swych poglądów naukowych sprawie polskiej budziły wiele sprzeciwów, choć spotykały się nierzadko także z aplauzem. Mesjanistyczna teoria Lutosławskiego nie znajdowała aprobaty wśród profesury – zwłaszcza po 1918 roku. Nowa rzeczywistość polityczna, zdaniem przeciwników, zdezaktualizowała większość tez Lutosławskiego. On sam twierdził

38 Ibidem, s. 138.

39 W. Lutosławski, *Jeden latwy żywot*, op. cit., s. 269.

40 Ibidem, s. 286-287.

41 T. Mróz, *Wincenty Lutosławski: 1863-1954*, op. cit., s. 167.

42 W. Jaworski, *Eleuteryzm i mesjanizm*, op. cit., s. 79-83.

zaś, że to zmowa części nieprzychylnych mu kolegów, zazdrosnych o jego powodzenie naukowe za granicą, przysparza mu nieustannej krytyki⁴³. Konkludował też, że za taki stan rzeczy odpowiada filozofia niemiecka, panosząca się na polskich uniwersytetach na ich zgubę. Samo Wilno jako miasto akademickie nie znajdowało aprobaty u Lutosławskiego. Złej aury dodał mu także kolejny konflikt z Radą Wydziału o tematykę wykładów. Ignorowany przez większość kadry naukowej, pracował na wileńskim uniwersytecie do 1929 roku.

Pod koniec pobytu w Wilnie opracował do druku wydaną w Cambridge University Press *summę* swych kilkudziesięcioletnich przemyśleń filozoficznych zatytułowaną *The knowledge of Reality*, której syntezę przedstawił w artykule *Klasyfikacja poglądów na świat*. Wymienił sześć możliwych światopoglądów, w które można było wpisać każdy z systemów filozoficznych, choć nigdy żaden z nich nie występował w formie czystej. Były to: materializm, idealizm, panteizm, spirytualizm, mistycyzm i mesjanizm narodowy (realizujący się w działaniu). Lutosławski odnosił się także do mesjanizmu twórców takich jak Cieszkowski, Mickiewicz, Słowacki, Kraśiński i Towiański. Jeszcze po przejściu na emeryturę, w 1930 roku, ponownie powrócił do wątku mesjanizmu narodowego polskiego⁴⁴. Pogląd ten był, zdaniem Lutosławskiego, zwieńczeniem wiedzy o świecie, a jego najważniejszym elementem była świadomość narodowa. Osiągnięcie jej miało być gwarancją powodzenia państw, tworzonych przez wspólnoty ludzi czujących tę samą przynależność narodową. Każde państwo byłoby więc odrębną wspólnotą narodową działającą dla dobra ludzkości⁴⁵.

Lutosławski przez całe swe życie konsekwentnie krytykował socjalizm. Najwłaściwszy wydawał mu się kapitalizm pozbawiony cech wyższości robotników. Swe teorie gospodarcze głosił w cyklu wykładów pt. *Polska teoria gospodarstwa narodowego* (1926/1927). Opierał się w nich na książce własnego autorstwa pt. *Tajemnica powszechnego dobrobytu* (1926). Odrzucał upaństwowienie gospodarki, był zwolennikiem własności prywatnej, bo tylko taka forma obliiguje, by dbać o mienie. Ostatnie lata swego życia spędził w Krakowie, w willi na Dębnikach. Nie udzielał się już w życiu akademickim, choć często jego salon stawał się sceną, na której zjawiali się ci, którzy lubili dyskusje o literaturze i filozofii. Separacja stała się dla Lutosławskiego wybawieniem od zesłania do obozu, w listopadzie 1939 roku. Pamiętne zebranie pracowników Uniwersytetu Jagiellońskiego, zwołane przez hitlerowców, Lutosławski zbagatelizował. Powiedział

43 T. Mróz, *Wincenty Lutosławski: 1863-1954*, op. cit., s. 181.

44 Por. T. Mróz, *Poglądy filozoficzne Wincentego Lutosławskiego jako synteza polskiego mesjanizmu*, w: *Wincenty Lutosławski – oblicza różnorodności*, op. cit., s. 87-109.

45 T. Mróz, *Wincenty Lutosławski: 1863-1954*, op. cit., s. 222-223.

wtedy, że jeśli Niemcy coś takiego organizują, to nie należy iść. Intuicja filozofa uratowała go od losu, który dotknął między innymi Stanisława Pi-gonia – jego współpracownika z Eleusis.

Analizując historię narodową, odnajdywał w niej potwierdzenie tego, co wyczytał w pismach polskich wieszczów romantycznych. W tym kontekście rozpatrywał także wydarzenia II wojny światowej, której wybuchem nie był zaskoczony. Czasy okupacji zestawiał z okresem zabórów, a cierpienia Polski odczytywał jako poświęcenia dla całej ludzkości i Europy:

Jeśli dotąd mogła jeszcze zachodzić wątpliwość co do posłannictwa Polski, głoszonego przez wieszczów, to po niebywałych mękach, jakie wycierpieli Polacy w drugiej wojnie wszechświatowej, jasnym się staje, że to posłannictwo zbawienia ludzkości danym przykładem istotnie Polsce jest właściwym z najwyższej woli samego Twórcy⁴⁶.

Po wojnie wykładał raz w tygodniu historię filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim. W 1948 roku wydał swoją ostatnią książkę zatytułowaną *Młodzi święci współcześni*, prezentującą biografie dziesięciu świętych z przełomu XIX i XX wieku. Zmarł w Krakowie 18 XII 1954 roku.

Maria Pawlikowska-Jasnorzewska w liście do Lutosławskiego pisała o tym, ile mu zawdzięcza:

zasób wiadomości i wtajemniczenie w wiedzę indyjską, w higienę prawdziwą – w ogóle zawdzięczam Panu bardzo dużo i zawsze myślę o Panu jak o mędrцу i magiku, który by może umiał dać mi radę i pomoc⁴⁷.

Oceniając z perspektywy kilkudziesięciu lat spuściznę filozoficzną Lutosławskiego, trudno nie przyznać, że jego postrzeganie praw rządzących światem, także dziejami Polski, było nie tyle wizjonerskie, co mocno osadzone w narodowej tradycji i historii Polski. Filozof ten umiał w sposób sobie tylko właściwy połączyć nowatorstwo w badaniach naukowych z tradycjonalistycznym spojrzeniem na świat. Nie ufał nowinkom filozoficznym głoszonym przez współczesnych sobie zwolenników myśli Nietzschego i dekadentów. Jego umysł pozostawał przy tym otwarty na wciąż nowe inspiracje, takie jak chociażby joga, której był jednym z pierwszych propagatorów w Polsce.

46 Ibidem, s. 244.

47 Ibidem, s. 225.

2. Spadkobierca romantyzmu

Jednym z najistotniejszych zagadnień w twórczości Lutosławskiego był filozoficzny komentarz pism polskich romantyków. Z ich dzieł wywodził podstawy swojego poglądu na historię i sprawy bytu w ogóle⁴⁸. Rozpowszechnianie ich osiągnięć uważał za rodzaj swej społecznej misji:

Odkrycie wieszczów polskich i wrażenia, jakie oni mogą wywierać na cudzoziemców, było drugim po odkryciu pewności matematycznej doniosłym doświadczeniem, które wycisnęło takie piętno na mojej duszy, że przez całe życie wielokrotnie usiłowałem w różnych krajach, aż do Kalifornii, cudzoziemcom objaśniać polskich wieszczów, improwizując tłumaczenia ustne [...] ⁴⁹.

Uważał się za spadkobiercę polskiego romantyzmu, który traktował jako korelację filozofii i literatury. Największy wpływ miały na niego dzieła Mickiewicza i Słowackiego⁵⁰. Towiański imponował mu jako osobowość mająca zdolność zjednywania sobie wybitnych jednostek. W krystalizowaniu się złożonego światopoglądu Lutosławskiego fundamentalną rolę odegrały oprócz romantyzmu (konkretniej mesjanizmu „wyprowadzonego” z twórczości trzech wieszczów) także filozofia Platona (przede wszystkim rozważania na temat idealnego państwa) oraz dziedzictwo pozytywizmu (z kultem nauki i szacunkiem do pracy)⁵¹. Miał ściśle określony pogląd na rolę Opatrzności w realizacji planów ludzkości⁵². Rzeczywistość uważał za twór powstały z indywidualnych, spirytualistycznie pojmowanych jaźni, podlegających reinkarnacji⁵³. Proces reinkarnacji, jego zdaniem, prowadził do doskonalenia się jaźni, coraz większego podporządkowania im świata materialnego i w ten sposób realizowania planu wyznaczonego przez Opatrzność. Wybitne jaźnie (wybitne jednostki) sprawować miały rolę przywódczą. Jaźnie łączyły się w narody obdarzone

48 Trzeba jednak zaznaczyć, że mesjanizm Lutosławskiego różnił się od mesjanizmu romantycznego odmiennym rozumieniem m.in. kwestii takich jak proces historyczny. Por. W. Jaworski, *Eleutyryzm i mesjanizm*, op. cit., s. 1143-1152; Por. W. Groblewski, *W poszukiwaniu sensu dziejów. Zarys koncepcji historiozoficznej Lutosławskiego (1863-1954)*, [w:] *Idee a rzeczywistość. Z badań nad tradycją filozoficzną*, red. S. Kaczmarek, Poznań 1980, s. 101-142.

49 W. Lutosławski, *Jeden latwy żywot*, op. cit., s. 37.

50 Por. W. Groblewski, *W poszukiwaniu sensu dziejów. Zarys koncepcji historiozoficznej Lutosławskiego (1863-1954)*, [w:] *Idee a rzeczywistość. Z badań nad tradycją filozoficzną*, red. S. Kaczmarek, Poznań 1980, s. 101-142.

51 Ibidem, s. 112.

52 Por. W. Lutosławski, *Ludzkość odrodzona, wizje przyszłości*, Warszawa 1910.

53 W. Groblewski, *W poszukiwaniu sensu dziejów*, op. cit., s. 113.

tymi samymi właściwościami i dążeniami⁵⁴. Koncepcja jaźni współgrała na płaszczyźnie ewolucji ukierunkowanej w stronę spirytualnego postępu z tezami Słowackiego w *Genesis z Duchą*⁵⁵. Zależność tę Lutosławski uważał zresztą za fundamentalne założenie swojej filozofii, a dzieło poety traktował jako wykładnię najistotniejszą tej myśli. Z dziedzictwa romantyzmu zaczerpnął również przekonanie o wyjątkowej roli Polski w dziejach Europy, a wyjątkowość tę wyprowadzał z niekorzystnych dla kraju uwarunkowań politycznych, które predestynowały naród do wypełniania szczególnej misji dziejowej. To cierpienia Polski miały sprawić, że Polacy poznali sens wolności duchowej i politycznej. Dzięki temu mogą objawiać innym narodom jej sens. Lutosławski szukał w historii Polski takich wartości, które mogłyby mieć wymiar uniwersalny i znajdował je w harmonii między jednostką a narodem⁵⁶. Podkreślał dokonania Polski w walce o obronę chrześcijaństwa. Hasła „Polska przedmurzem chrześcijaństwa” bynajmniej nie uważał za nieaktualne. Lutosławski spotykał się z zarzutami, że rola Polski w tej mierze jest już skończona. Oskarżenia te nasiliły się dodatkowo po roku 1918, ale filozof swojej koncepcji nie zmienił. Tłumaczył, że Polska nie jest jeszcze państwem dość silnym i wystarczająco długo niepodległym, by móc zapomnieć o zagrożeniu. Dowody potwierdzające tę teorię widział w rosnących w siłę wpływach niemieckich na polskich uniwersytetach⁵⁷.

Nie tylko sama twórczość polskich poetów romantycznych ale też ideały epoki, jej założenia filozoficzne stały się jednym z najważniejszych zagadnień obecnych w pismach Lutosławskiego. W przeciwieństwie do czasów współczesnych, które oceniał jako okres „rozpaczliwego wyjałowienia duszy polskiej”, romantyzm jawił mu się jako epoka doskonalsza pod wieloma względami⁵⁸. Najważniejszym kryterium w tej ocenie była postawa społeczeństwa, jego zaangażowanie i oddanie dla sprawy polskiej, nadzieja i optymizm, które torowały drogę do kolejnych powstań narodowych. W rozważaniach nad minioną już epoką Lutosławski wyrasta na wizjonera, człowieka kontestującego teraźniejszość i doceniającego jedynie przeszłość. Nie jest przy tym wolny od autokreacji – widział siebie w roli duchowego przywódcy, który powinien uświadamiać naród, wskazywać mu kierunki rozwoju. Wzorował się przy tym na Mickiewiczu, zwłaszcza

54 Koncepcję jaźni i bytowania narodowego (czyli stopnia ewolucji, do którego dążą wszystkie jaźnie) Lutosławski rozwinął w dziele *Na drodze ku wielkiej przemianie*, Warszawa 1912.

55 Por. W. Lutosławski, *Darwin i Słowacki*, Warszawa 1909.

56 W. Groblewski, *W poszukiwaniu sensu dziejów*, op. cit., s. 117.

57 W. Lutosławski, *Jeden latwy żywot*, op. cit., s. 314-318.

58 Por. artykuł Heloty (W. Lutosławskiego) *Słowacki w epoce przelomu*, w: *Eleusis. Czasopismo El-sów*, t. 3 / 4, Kraków 1903, s. 71.

na jego *Prelekcjach paryskich*, bo w nich poeta najsilniej chyba podkreślał swą społeczną misję i potrzebę zaangażowania w bieg historii i potrzebę czynu. Lutosławski w artykule *Słowacki w epoce przełomu* zestawienie bohaterskiej przeszłości z pełną marazmu terażniejszością opisywał przez pryzmat wspomnień o bohaterskich momentach z historii narodu:

Przekleństwem zaciążyła nam rezygnacja, jedno wielkie opuszczanie rąk, epimeteizm. [...]

Za nami zostały duchów bohaterskie rozpędy, za nami straszliwe porywy, co w bój wiodły rycerzy „u Marii stojących w ordynansie” – w bój straccńców. Obce nam te rozpalenia wewnętrzne, które z ziemi cały naród podrywały a niosły na grunwaldzkie czy raclawickie pola – obce nam całej przeszłości „hufce nieśmiertelnych”⁵⁹.

Współczesnym poetom Lutosławski zarzucał albo ignorowanie twórczości romantyków, albo jak w cytowanym wyżej artykule, jedynie zewnętrzna fascynację Słowackim, oczarowanie formą, przy całkowitym pominięciu przesłania jego poezji. Ocena ta wiązała się ze specyficzną rolą, jaką dla poetów wyznaczył Lutosławski. Filozof chciałby w nich widzieć coś więcej niż tylko samorealizujących się artystów, niewolników mody na dekadentyzm. Spodziewał się, że staną się przywódcami narodu, że jak sam pisał „będą mu hetmanić”. Tymczasem na parnacie poezji polskiej znajdował Kasprowicza i Przybyszewskiego: „porywy efemeryczne, ekscytacje chwilowe, samoułude, a nie ciągłość czynu duchowego”⁶⁰. Stanisława Wyspiańskiego oceniał jako spadkobiercę romantycznych ideałów, ale też poetę, który zmarnował swą szansę: „padł na szańcu, o nową duszę wojujący”⁶¹. Lutosławski zdawał sobie sprawę, że poglądy te nie spotykają się z powszechną akceptacją, że narazi się nimi na odrzucenie⁶².

W rozważaniach Lutosławskiego nad poezją wieszczów romantycznych szczególną rolę zajmuje Słowacki jako autor *Genesis z Ducha* i jako człowiek, który doświadczył przełomu mistycznego. W 1903 roku przygotował nawet wydanie krytyczne *Genesis z ducha*, uzupełnione o wstęp i komentarz. Mickiewicza – owszem przywoływał – przede wszystkim z okresu wykładów paryskich, bo w nich pojawia się apologia wielbionego przez filozofa czynu, ale to Słowacki wydawał mu się „poetą jutra”, który „rzucił fundament pod gmachy nowej duszy”⁶³. Wysoka ocena Słowackiego

59 Ibidem, s. 72.

60 Helota (W. Lutosławski), *Słowacki w epoce przełomu*, op. cit., s. 73.

61 Ibidem, s. 73.

62 O obawach tych pisał Lutosławski w swym pamiętniku.

63 Helota (W. Lutosławski), *Słowacki w epoce przełomu*, op. cit., s. 77.

wynika z przemiany wewnętrznej poety dokonanej pod wpływem spotkania z Andrzejem Towiańskim. Oceniając twórczość Słowackiego z okresu mistycznego Lutosławski podporządkowuje ją swojej ideologii. Wskazuje między innymi na ogrom pracy wewnętrznej, jakiej dokonać musiał poeta w dążeniu do samodoskonalenia. Co więcej, każde dzieło Słowackiego ocenia jako kolejny stopień „proroczego widzenia przyszłości”. Docenia przy tym rolę Towiańskiego, zapominając o tym, że sam Słowacki wycofał się z grona jego wyznawców dość szybko, odcinając się od dawnego mistrza.

3. Organizator Eleuzis

Lutosławski, chcąc urzeczywistnić ideały, które głosił, zaczął obmyślać projekt narodowego wychowania, które miało doprowadzić do odnowy moralnej społeczeństwa⁶⁴. W 1902 roku udało mu się opublikować broszurę (*Wszechnica Mickiewicza w Szwajcarii*) zawierającą rys działalności organizacji, którą planował założyć w Bernie⁶⁵. Ale pierwsze strony niewielkich rozmiarów książeczki przynoszą informację także o filareckich inspiracjach Lutosławskiego: „Hasło wychowania narodowego i ściśle związane z nim hasło filareckiego ruchu, od czasów Tomasza Zana bezustannie miały licznych zwolenników”⁶⁶. Lutosławski chciał zreformować polskie społeczeństwo, na wzór, jaki dostrzegał w wyobraźni kształtowanej na Mickiewiczowskich *Księgach narodu polskiego* oraz wykładach w Collège de France. Wiedział, że pracy tej nie dokona samodzielnie i dlatego musi znaleźć ludzi, którzy go w realizacji tego przedsięwzięcia

64 Zapisem poglądów Lutosławskiego na kwestie wychowania była broszura *Wychowanie narodo-
we* (1900 r.). Były to poglądy teoretyczne poparte doświadczeniem, które autor zdobył podczas dwunastoletniej pracy ze swoimi braćmi. Lutosławski zajmował się wykształceniem i wychowywaniem braci od 1885 roku przez dwanaście lat, po tym jak rodzina popadła w problemy finansowe. Sam ułożył program i z jego woli dobierano braciom Lutosławskim nauczycieli. Zrezygnował jedynie z nauczania ich religii, czym zajmowała się matka Wincentego. W broszurze głosił m.in. potrzebę uniezależnienia nauczania od państwa i powierzenia nauczania instytucjom społecznym.

65 W. Lutosławski, *Wszechnica Mickiewicza w Szwajcarii*, Kraków 1902; Założone w Bernie Towarzystwo Wszechnicy Mickiewicza nie spełniło oczekiwań Lutosławskiego, gdyż badanie ducha narodowego okazało się niemożliwe na wskutek niewielkiej liczby członków organizacji. Założenia teoretyczne towarzystwa wykorzystał Lutosławski przy pisaniu programu działalności krakowskiej Eleuzis. Z podobną inicjatywą powtórnie wystąpił w Londynie w 1903 r., zakładając Wszechnicę Mickiewicza. Jej celem miało być propagowanie pism polskich wieszczów; Por. T. Mróz, *Wincenty Lutosławski: 1863-1954*, op. cit., s. 129, 132.

66 Ibidem, s. 4. Dodajmy, że w Krakowie w 1863 roku ukazała się książka *Żywoć i korespondencje* Tomasza Zana.

wesprą. Wówczas zrodził się w nim pomysł założenia organizacji społecznej, nawiązującej do filareckich ideałów⁶⁷. Pierwsze Koło Filaretów założył Lutosławski 27 października 1900 roku w Krakowie, w mieszkaniu przy ulicy Batorego 1. Nie było to jeszcze tajne stowarzyszenie, ale związek pięciu kolegów, „co zbierali się co sobota, w celu wspólnego namysłu nad kwestiami moralnymi i społecznymi”⁶⁸. Dopiero w 1903 roku założył związek poczwórnej wstrzeźliwości (od alkoholu, tytoniu, swobody seksualnej i hazardu) nazwany „Eleusis”. Filozof traktował działalność Eleusis jako pracę społeczną, mającą służyć głoszeniu mesjanizmu jako filozofii narodowej⁶⁹. Działalność elsów miała być dowodem na możliwość realizacji postulatów i programu żyjącego dotąd jedynie w czystej teorii.

Czym zatem było wielokrotnie przywoływane przez Lutosławskiego „wychowanie narodowe”? Zaczęło się rozwijać na początku XX wieku jako alternatywa dla dekadentyzmu, przynoszącego zaprzeczenie żywotności idei takich jak działalność społeczna i polityczna, zapał i aktywność⁷⁰. Było cechą rozpoznawalną ruchów neofilareckich, w których ideologię wpisywał się oprócz krakowskich i lwowskich elsów oraz ich terenowych oddziałów także wileński Związek Filaretów, utworzony w 1906 roku przez Józefa Zmitrowicza. Filaretyzm, oznaczał postawę dążącą do realizacji cnót moralnych. W Krakowie skupiał grono elitarne (m.in. Stanisława Pigonia, Artura Górskiego), mające świadomość postępowania wbrew dyktatowi wszechobecnej przybyszewszczyzny⁷¹. W działalność ruchu była zatem od początku wpisana niezgoda, podszyci ta konstruktywnym buntem, sprzeciw wobec zaistniałej w kraju sytuacji politycznej i społecznej. Dalekosiężnym celem organizacji tego typu była działalność narodowyzwoleńcza oraz szeroko pojęta służba narodowi. Neofilareci przejęli hasła swych wileńskich poprzedników: „Ojczyzna, Nauka, Cnota”, starając się je realizować na wielu polach. Na co dzień działali w kołach, tak zwanych ogniskach, ale organizowali też zjazdy, seminaria i „sejmy”, na których dokonywali podsumowania swojej pracy i wyznaczali nowe zadania. W zaborze pruskim i rosyjskim dodatkowym utrudnieniem był nielegalny charakter związku, co zmuszało członków

67 Lutosławski swą aktywność społeczną zaznaczył już na studiach w Rydze. Angażował się wówczas w działalność Koła Arkonii, organizacji studenckiej, dla której wygłosił swój pierwszy publiczny wykład *O celach poezji*, dając ujście swym humanistycznym zainteresowaniom. W Dorpacie należał do Konwentu, organizacji zrzeszającej polskich studentów.

68 W. Lutosławski, *Wykłady Jagiellońskie*, op. cit., s. XLV.

69 T. Czeżowski, *Lutosławski Wincenty*, op. cit., s. 155.

70 J. Krupski, *Ruch neofilarecki w latach 1903-1914*, „Spotkania” 1979, nr 8, s. 79-84.

71 Spis członków „Eleusis” podaje T. Podgórska, *Stowarzyszenie Patriotyczno-Religijne Eleusis w latach 1902-1914*, op. cit., s. 135-145.

do zgromadzeń o charakterze konspiracyjnym. Podstawy ruchu neofilareckiego tworzyły mesjanizm, religijność i moralność.

W przypadku krakowskich elsów największą rolę przypisywano mesjanizmowi opartemu o pisma wieszczów, których interpretację przygotowywał Lutosławski. Nie był to bynajmniej jednorazowy komentarz do dzieł poetów, ale kilkuletnia (dodajmy też nieustanna) praca nad odczytaniem przesłania – głównie Mickiewicza i Słowackiego. W dziełach romantyków dostrzegano uniwersalizm oraz ponadczasowość. Z nich Lutosławski zaczerpnął tezę o wyjątkowości Polski a także o jej misji w umacnianiu harmonii i pokoju w Europie. Po osiągnięciu tego stanu, zdaniem Lutosławskiego, możliwe było powstanie Królestwa Bożego na ziemi⁷². Dla neofilaretów ważne było działanie we wszystkich warstwach społecznych, także tych najniższych, stąd praca elsów ze śląskimi górnikami⁷³. Ważną lekcją dla młodopolskich mizoginistów mogła by być także wykładnia Lutosławskiego równouprawnienia płci, koncentrująca się na zrozumieniu istoty ich odmienności i głębokim poszanowaniu kobiet⁷⁴. W ruchu neofilareckim chodziło o postęp moralny, o wewnętrzne samodoskonalenie się – najpierw jednostki, potem coraz szerszych kręgów społecznych. W konsekwencji miało to doprowadzić do moralnego wzmocnienia polskiego społeczeństwa i odrodzenia niepodległej Polski. Jeden z uczestników ruchu, Stanisław Pigoń pisał:

Organizacja Eleusis od 1907 roku przechodziła w tempie coraz szybszym zdecydowaną ewolucję: z kółka etycznego zwolenników pewnego poglądu filozoficznego w miarę wzrostu przeistaczać się poczęła w organizację polityczno-wychowawczą, współpracownicę więc w obszernym dziele budzenia i scalania świadomości narodowej Polski, która wbrew kordonom dojrzewała już do niepodległości⁷⁵.

Członków towarzystwa zwanych elsami (od greckich słów znaczących „wolni zbawicielami ludów”) przybywało z każdym rokiem, choć sama organizacja ewoluowała w stronę inną, niż spodziewałby się jej założyciel. W konsekwencji w Eleusis doszło do rozłamu. Tadeusz Czeżowski, autor biogramu Lutosławskiego w *Polskim Słowniku Biograficznym* tak charakteryzował elsów:

72 Por. I tom „Eleusis”.

73 W. Lutosławski, *Jeden latwy żywot*, op. cit., s. 271. O pracy ze środowiskami robotniczymi w wielu częściach Polski pisze Pigoń, *Mile życia drobiazgi*, op. cit., s. 244-250.

74 Por. artykuły na ten temat z tomu „Eleusis”.

75 S. Pigoń, *Mile życia drobiazgi*, op. cit., s. 251.

Skupiła się [w Eleusis] młodzież protestująca przeciw narastającej fali dekadentyzmu. Celem związku było kształcenie woli i charakteru drogą odpowiednich ćwiczeń psychologicznych, rygorizm moralno-obyczajowy w oparciu o ową poczwórną wstrzemięźliwość przy jednoczesnym pogłębianiu religijności⁷⁶.

Natomiast założyciel Eleusis pojmował jej sens następująco:

Filareci nie stanowią żadnej organizacji, nie są związkiem, ani stowarzyszeniem, nie rządzą się żadną ustawą – tylko są po prostu naturalną grupą ludzi, połączonych najściślejszą braterską przyjaźnią i gotowych oddać całe życie, wszystkie swe siły sprawie Wychowania Narodowego. Za kolegę filareta uznajemy każdego Polaka, co poczytuje pracę nad sobą, ćwiczenie się w cnocie, panowanie nad ciałem, a rozwijanie ducha – za niezbędnym warunkiem skutecznego społecznego działania⁷⁷.

Związek elsów był kontaminacją prywatnego seminarium filozofii narodowej, które Lutosławski prowadził nieodpłatnie, gromadząc na nim młodzież ambitną, inną niż ta, która wiązała się ze środowiskami dekadentckimi. Organizacja miała skupiać przede wszystkim ludzi młodych – na gruncie krakowskim chodziło Lutosławskiemu o pozyskanie przede wszystkim młodzieży akademickiej – a dla nich polscy poeci romantyczni mieli być wzorcem, na którym kształtować będą swą postawę. Celem związku było dwojako postrzegane doskonalenie się, polegające na umacnianiu ducha i ciała⁷⁸. Chodziło o to, by stworzyć społeczeństwo silne pod względem moralnym, wychowane na tradycji narodowej, znające polską historię i sprawne – stąd rygor ćwiczeń fizycznych. Postulat związku duszy i ciała realizowany był również poprzez ćwiczenia psychofizyczne – oparte na jodze – których specjalny zestaw przygotował sam Lutosławski. Ważnym akcentem był dla elsów także rys katolicki – regularne uczestniczenie we Mszy Św. Fakt ten stał się prawdopodobnie jedną z przyczyn rozejścia się drogi Lutosławskiego i elsów, bo ich założyciel oddalał się od doktryny katolickiej, mimo zapewnień, że jest inaczej.

76 T. Czeżowski, *Lutosławski Wincenty*, op. cit., s. 155.

77 W. Lutosławski, *Wykłady Jagiellońskie*, op. cit, s. LI.

78 Dla ruchu krakowskich elsów fundamentalnym okazał się wyjazd Lutosławskiego na letni wypoczynek do Kosowa, w okolicach Kołomyi na Ukrainie (1900). Przebywał tam na kuracji u doktora Apolinarego Tarnawskiego, którego metody – oparte na prostym i skromnym wypochniku, ćwiczeniach oddechowych i fizycznych, przypadły filozofowi do gustu. Kosowo stało się potem miejscem, w którym odbywały się letnie zjazdy elsów. Por. T. Mróz, op. cit., s. 117, 138.

Elsowie chętnie angażowali się w działania społeczne. Z okazji 70. rocznicy wybuchu powstania listopadowego zamówili we wszystkich prawie kościołach krakowskich nabożeństwa żałobne, wydrukowali odezwy, wzywające mieszkańców do obchodów rocznicy⁷⁹. Z czasem ich praktyki zaczęły się przeradzać w konkretną pracę społeczną, z teorii przechodzili w czyn, zbliżając się tym samym do ruchów harcerskich⁸⁰. Pierwsze dziesięciolecie XX wieku było dla Lutosławskiego czasem sporej aktywności społecznej. Towarzystwo Elsów rozwijało się w wielu miastach Polski, chociażby na Śląsku, dokąd jego założyciel często jeździł z wykładami. Na nielegalnych zebraniach omawiał górnikom dzieła romantyków – *Dziady*, *Nie-Boską komedię* i *Króla Ducha*. Niektórzy z tych górników byli za swe przekonania prześladowani, część zmuszona była wyjechać z kraju, a najzdolniejsi zapraszani byli do Krakowa, by kontynuować naukę na wspomnianym seminarium. Program wychowania narodowego obejmował nie tylko naukę historii i literatury. Równie ważna była dyscyplina i ćwiczenia psychofizyczne opracowane w oparciu o założenia jogi, którymi przerywano niemal dwunastogodzinne zajęcia. Ślązacy po kursach odbytych u krakowskich elsów wracali do siebie, walcząc o odrodzenie polskości Śląska, co utwierdzało wiarę Lutosławskiego w powodzenie jego misji⁸¹.

Po wyjeździe do Anglii i Ameryki na wykłady, filozof sprawował nad swym stowarzyszeniem pieczę korespondencyjną. Ale właśnie jego nieobecność spowodowała rozluźnienie więzi z elsami, a w konsekwencji rozłam. Lutosławski winił się za niepowodzenia Eleusis, wynikające jego zdaniem z zakazów, na których opierał się status stowarzyszenia. Nie było to dla jego członków motywujące⁸². Ostatecznie odszedł ze związku w 1912 roku podczas zjazdu Elsów w Żółkowie. Zażądał, by „zbuntowani” członkowie Towarzystwa zaprzestali stosowania nazwy Eleusis. Odtąd część z dawnych elsów, w tym między innymi Pigoń, przyjęła nową nazwę dla swego ugrupowania – Filarecki Związek Elsów. Stowarzyszenie Eleusis przechodziło zatem różne fazy swego rozwoju w latach 1902-1914. Przyjmuje się, że okresy 1902-1910 oraz 1910-1914 stanowią dwa odrębne etapy działalności ugrupowania.

Pigoń, rozstał się ze swym mistrzem nie bez żalu, choć kierowany koniecznością. Po latach pisał do Lutosławskiego z linii frontu I wojny światowej:

79 W. Lutosławski, *Wykłady Jagiellońskie*, op. cit., s. XLVI.

80 T. Podgórska, *Stowarzyszenie Patriotyczno-Religijne Eleusis w latach 1902-1914*, Lublin 1999, *passim*; S. Pigoń, *Mile życia drobiazgi*, op. cit., s. 251.

81 W. Lutosławski, *Jeden latwy żywot*, op. cit., s. 271.

82 Ibidem, s. 263.

Zawiniłem wobec Ciebie, żem stracił wiarę w Ciebie, Twoje posłannictwo; nie mam jej po dziś dzień. [...] Świadomej nieuczciwości nie popełniłem, Sprawy Polskiej według najlepszej mojej wiedzy nie zdradziłem, ale, choć się do niej nie poczuwam – o krzywdzie wobec Ciebie, o niewdzięczności – nie ja stanowią. Twój osąd tu miarodajny, a ten mi znany. Powtarzam – nie zaręczył mi nikt, że wrócę z tej wojny, więc jak przed śmiercią proszę Cię, przebac mi to wszystko zło, jakiegoś doznał ode mnie i przeze mnie. Resztę niech rozsądzi i przebaczy miłościwy Bóg⁸³.

Stowarzyszenie posiadało swoje pismo, „Eleusis. Czasopismo Elsów”. W przedmowie do pierwszego tomu określony został cel ugrupowania. Choć jego redaktorem był Szczęsny Turowski, większość artykułów napisał sam Lutosławski, ukrywając swe autorstwo pod kilkoma pseudonimami. Wybór nazwy tak organizacji jak i samego czasopisma nie był przypadkowy. Starożytne Eleusis, to miejsce, gdzie odbywały się słynne misteria oraz gdzie oddawano szczególną cześć bogini Demeter. Zdaniem Lutosławskiego, było to miejsce wtajemniczania w prawdy wiekuiste, przede wszystkim w istotę nieśmiertelności jaźni i jej kolejne wcielenia. Uczono tam również czystości cielesnej, którą filozof uważał za warunek osiągnięcia Królestwa Potęgi⁸⁴. Celem pisma miało być zaprezentowanie tych ideałów szerszemu gremium i zdobywanie w ten sposób chętnych do pracy w bractwie. Trudno oprzeć się wrażeniu, że organizując swoje stowarzyszenie Lutosławski wzorował się na działalności Towiańskiego. Podobnie jak on pragnął zgromadzić wokół siebie krąg ludzi, którzy podzieliby jego poglądy i widzieli w nim swego duchowego przewodnika.

Jawi się przy tym Lutosławski jako typ neurotyka, który wszelkimi siłami dąży do eksponowania własnej filozofii, będącej dziwną mieszanką chrześcijaństwa, mądrości indyjskiej, wierzeń starożytnych Greków i wreszcie prawd „objawionych” przez mistrza Andrzeja, do czego przyznawał się otwarcie:

Wszak on do wolności wiódł, a niewolników nie okuwał w łańcuchy lecz wyzwalał. Większą jego chlubą będzie to, że największe duchy z nim pracujące – Juliusz i Adam – jeszcze za życia nauczyciela wyodrębnili swe działanie od niego, choć do śmierci go kochali i czcili⁸⁵.

Mimo zaprzeczeń Lutosławskiego, że pismo jest organem Eleusis, w dużej mierze służyło ono propagowaniu działalności organizacji. Cel wydawnictwa określono we wstępie:

83 Cyt. za T. Mróz, *Wincenty Lutosławski: 1863-1954*, op. cit., s. 165.

84 „Eleusis. Czasopismo Elsów”, t. 1, Kraków 1903, s. 1.

85 *Ibidem*, s. 4.

Piszemy więc i pisać będziemy dla wybranych. To nasze pismo głównie tylko dla sług, towarzyszy i uczni SWN (Seminarium Wychowania Narodowego – przyp. aut.) jest przeznaczone – dla innych umyślnie w wielu punktach niezrozumiałe bez ustnego komentarza. Ono ma stanowić łącznik między ogniskami – ono ma zapoznawać wszystkich uczestników S. z ruchem ogólnym – głosić bezustannie radosną nowinę, że żyje dusza⁸⁶.

Charakter pisma odzwierciedlał – siłą rzeczy – program stowarzyszenia Lutosławskiego. Zamieszczane w nim artykuły skupiały się wokół zagadnień związanych z podnoszeniem moralności, umiejętności życia we wspólnocie i małżeństwie, wpływu duszy na ciało oraz kwestii wychowania i wykształcenia kobiet. Nie zapomniano także o historii i ważnych rocznicach narodowych. Nieco inną grupą tekstów były te odnoszące się do tradycji romantycznej, głównie do twórczości Słowackiego, któremu niemal w całości poświęcono drugi tom pisma. Odczytanie tekstów poety w duchu założeń Lutosławskiego prowadziło do kilku wniosków. Po pierwsze, autor *Genesis z Ducha* był dowodem na możliwość wielkiej duchowej przemiany, podporządkowanej służbie ojczyźnie. Taka przemiana była w opinii Lutosławskiego (jak i pozostałych autorów – Stanisława Jana Witkowskiego i Zygmunta Szczęsnego Felińskiego) wzorem dla współczesnych Polaków, pogrążonych w apatii i zniechęceniu. W kręgu zainteresowań elsów znalazły się też dramaty: *Kordian*, *Horsztyński* i *Ksiądz Marek*. Badano oczywiście okres mistyczny w twórczości Słowackiego oraz wpływ, jaki wywierał na poetę Towiański. Zainteresowanie Słowackim wynikało zatem z potrzeby autorytetu, na który Lutosławski mógł się powołać, głosząc swoje tezy o ewolucji ducha i nieśmiertelności ludzkiej duszy.

Wincenty Lutosławski był niewątpliwie filozofem nietuzinkowym, wizjonerem przekonanym o możliwości wcielania w życie głoszonych przez niego idei. Nie tylko komentował dorobek naukowy innych, ale stworzył też własny system filozoficzny (eleuteryzm). Inspirował się wieloma sprzecznymi kierunkami filozoficznymi: myślą Platona, niemiecką metafizyką i indywidualizmem oraz francuskim spirytualizmem⁸⁷. Działalność społeczną i pracę w stowarzyszeniach, które tworzył, uważał za ważną część swojej publicznej aktywności, traktował ją na równi z wykładami uniwersyteckimi. Współcześnie uważany jest za jednego z pierwszych polskich przedstawicieli filozofii personalistycznej i propagatora jogi.

86 Ibidem.

87 T. Mróz, *Poglądy filozoficzne Wincentego Lutosławskiego jako synteza polskiego mesjanizmu*, w: *Wincenty Lutosławski – oblicza różnorodności*, op. cit., s. 108.

SUMMARY

Edyta Gracz-Chmura – *Wincenty Lutosławski (1863-1954).
On the Paths of Humanities Research*

Wincenty Lutosławski (1863-1954) – a Polish philosopher, psychologist, a specialist in religious studies, a researcher in the field of ancient culture and languages, a promoter of Indian philosophy and yoga. He came from a small town of Drozdów near Łomża, he lectured at numerous universities in Moscow, Kazan and Cracow. The author of valuable academic works, systemizing the works of Plato – *The Origin and Growth of Plato's Logic* and commenting on the achievements of Polish Romantics – *The Progress of Souls*. He aroused considerable controversy among scholars with his attitude and opinions. Lutosławski was a confirmed opponent of the Decadent movement; he contrasted it with the necessity for the moral revival of the society in the spirit of Christianity. He promoted the need to come back to the messianic ideas and to the assumptions of Romanticism in general. He considered the poetry of Polish Romantics (Mickiewicz, Słowacki and Krasiński) as well as romantic historiosophy (Andrzej Towiański's and August Cieszkowski's ideas) to be the essence of Polish thought. He referred to them in the course of building his own ideology – the so-called eleuterism, which assumed the return to the Filaret ideas, moral revival and service to the nation. „Eleusis” – a society established by Lutosławski, embracing students from Polish cities, was meant to be the social coalescence of eleuterism and at the same time a counter-balance to the Decadents.

KEYWORDS: Wincenty Lutosławski, eleuteriom, messianic ideas, „Eleusis”

W poszukiwaniu mądrości i sacrum...

Gabriel Marcel, *Mądrość i poczucie sacrum*, tłum. K. Chodacki i P. Chołda, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2011, ss. 116.

Wydawcy najnowszy polskiego wyboru tekstów Gabriela Marcela wyakcentowali, umieszczając je w tytule, dwa istotne dla tego myśliciela pojęcia: „mądrość” i „poczucie sacrum”. Francuskie *piété*, tłumaczone zwykle jako „pobożność” lub „religijność”, jest bowiem przez tego filozofa używane najczęściej w znaczeniu „zmysłu” lub „poczucia sacrum”. Pojęcia te są znaczące dla całej twórczości filozoficznej francuskiego myśliciela. Co jednak mają one ze sobą wspólnego? Czy „mądrość” i „poczucie sacrum” pozostają ze sobą w związku, a jeśli tak to w jakim? Wszystko oczywiście zależy od tego, co rozumiemy przez każde z tych pojęć. Ich sens, który Marcel zarysowuje we wspomnianym zbiorze tekstów oraz w pracach znanych polskiemu czytelnikowi z wcześniejszych przekładów, zakłada istnienie bardzo ścisłego

powiązania między nimi. Nasi współcześni nie chcą jednak tej więzi uznać.

Jeśli mówi się dzisiaj o mądrości to najczęściej uznaje się za nią pewien zasób wiedzy pojęciowej, względnie praktyczną umiejętność jej wykorzystywania. Jest tak, o ile w ogóle powstaje we współczesnej kulturze pytanie o mądrość. To użyteczność a nie mądrość jest bowiem dominującym dziś kryterium oceny wiedzy, pojmowanej jako kapitał lub zasoby materialne, które dadzą się wymienić na ekwiwalent finansowy. Wiedza, w rozumieniu naszych współczesnych, jest bowiem tym, co posiadamy i co trzeba przełożyć na zysk lub też pojmowana jest jako pewne „wyposażenie”, stanowiące o wartości i przydatności społecznej jednostki ludzkiej. Zdaniem Marcela natomiast, „wiedza, w takiej mierze, w jakiej stanowi

ona przedmiot posiadania, traci ową zdolność rodzenia mądrości, która być może charakteryzuje ją wówczas, gdy wiedza stanowi jedno z osobą, która wie”¹. Wiedza może się bowiem degradować, tracąc swą duchową wartość, związaną z mądrością. Dzieje się to wówczas, gdy wiedza jest traktowana jak nagranie odtwarzane z jakiegoś nośnika, niezależnego od tego kim jest posiadacz wiedzy, ani kim jest jej odbiorca. W taki sposób opisana wiedza staje się, w gruncie rzeczy, nie-wiedzą, gdyż traci ona swój związek z mądrością. Model ten jest jednak coraz bardziej powszechny we współczesnej kulturze, w której dominuje myślenie naukowo-techniczne, nastawione na osiągnięcie mierzalnych celów i efektów poznania oraz nauczania.

Do powstania mądrości konieczne jest jednak istnienie pewnych uwarunkowań społeczno-kulturowych, które współcześnie uległy zasadniczemu zakłóceniu. Chodzi o pewien klimat duchowy pozwalający na zrodzenie się mądrości. Współczesność, jak podkreśla Marcel, jest jednak naznaczona syndromem nietrwałości, który powoduje, iż niektóre pojęcia, dawniej oczywiste i znaczące, tracą dotychczasowy sens. Tak dzieje się obecnie m.in. z pojęciem mądrości. Przyczyną owej nietrwałości cechującej współczesność,

wedle naszego filozofa, jest „zjawisko przyspieszenia historii”. W związku z tym zjawiskiem mądrość, którą francuski myśliciel porównuje do osadu rzecznego, nie może zakorzenić się w umysłach ludzkich. „Mądrość spotykana nie tylko w pismach – podkreśla Marcel – które ukształtowały nasze umysły, ale nawet w pojedynczych zdaniach wypowiedzianych przez ludzi doświadczonych, może być porównana do osadu nanoszonego przez wodę. Ale rwący potok niczego nie «osadza»”². Współczesna kultura nie jest więc z istoty zdolna, ze względu na wspomniane „przyspieszenie historii”, do stworzenia takich warunków ludzkiej egzystencji, które pozwoliłyby na zaistnienie prawdziwej, przekraczającej swą rangą każdą posiadaną wiedzę, mądrości. Kluczowe jest, w związku z tym, pytanie: jak doszło do takiej sytuacji kulturowej? Próbą odpowiedzi na nie jest recenzowana publikacja.

Dewaluacja mądrości, dobrze widoczna we współczesnym świecie, ma swą przyczynę, zdaniem Marcela, nie tylko w „przyspieszeniu historii”, której „rwący potok” nie da się zatrzymać. Filozof wskazuje bowiem, iż przyczyną tej dewaluacji może być m.in. fakt, że postaci z tradycyjnej triady: święty-bohater-mędrzec, nie były eksponowane w kulturze europejskiej z taką samą siłą. Według naszego myśliciela bowiem

1 G. Marcel, *Mądrość i poczucie sacrum*, Kraków 2011, s. 65.

2 Ibidem, s. 62.

„częste eksponowanie drugiej postaci triady dokonywało się kosztem znaczenia przypisywanego wcześniej mądrości”³. W wyniku tego, widoczna w niektórych filozofiach egzystencji, pochwała takich cech bohatera, jak zaangażowanie i wycucie chwili oraz zdolność podejmowania decyzji tu i teraz, skłaniała niekiedy do sprzeciwu wobec postawy oderwania związanej z mądrością. Tę ostatnią postawę należy jednak właściwie rozumieć. Fundując mądrość – nawet tam, gdzie osiąga ona, zdaniem Marcela, pełnię, to jest w pismach Marka Aureliusza i Spinozy ale także m.in. w tekstach Lao Tse – „oderwanie dotyczy tylko tego, co powierzchowne, złudne i nieprawdziwe, i służy zapewnieniu więzi między mędrcom a głęboką istotą wszechświata. Mędrzec jest zatem, w najgłębszym znaczeniu tego słowa, związany z kosmosem”⁴.

Oderwanie mędrca jest więc postawą, która nie zrywa z konkretną rzeczywistością człowieka, ale zarazem nie pozwala, by pozory tej rzeczywistości zajęły jej miejsce. Zdaniem Marcela pojęcie mądrości mogło więc podlegać stopniowej dewaluacji i utracić swą znaczącą pozycję ze względu na zakwestionowanie, w myśli egzystencjalnej ale także w filozofii Kanta, intymnego związku człowieka z kosmosem. Kant bowiem

przyczynił się, wedle francuskiego myśliciela, do sekularyzacji pojęcia natury (kosmosu), mimo, iż sam królewiecki filozof zachował szacunek i osobiste poczucie więzi z naturą, o czym świadczą jego późne teksty. Był to jednak respekt związany wyłącznie, zdaniem Marcela, z prawem moralnym. Francuski myśliciel podkreśla, mając na myśli pojęcie mądrości, iż „można się nawet zastanawiać, czy w perspektywie przyjętej przez Kanta nie zawiera ono pewnej niepokojącej dwuznaczności, czego nie było w dawnych wielkich filozofach, nawet w kartezjanizmie, chociaż ten, w niektórych swoich rozwinięciach, prowadził do tych samych efektów”⁵. Kantowski dualizm rozumu praktycznego i rozumu teoretycznego, tak jak Kartezjański dualizm *res cogitans* oraz *res extensa*, stanowią dla Marcela przyczynę odizolowania pojęcia natury od pojęcia sacrum. To ostatnie pojęcie nie może być jednak rozumiane inaczej niż zgodnie z judeochrześcijańską ideą stworzenia, która sakralność świata odnosi zawsze do świętości osobowego Stwórcy.

Zsekularyzowane pojęcie natury stało się podstawą do rozwoju myślenia naukowo-technicznego, które obywateli się bez pojęcia sacrum i pozwala na powstanie tego, co Marcel nazywa panteknicyzmem. Według francuskiego filozofa „rozwój przemysłu,

3 Ibidem.

4 Ibidem, s. 63.

5 Ibidem, s. 64.

czyli techniki, od samego początku zakładał wspomnianą sekularyzację natury, a ta z kolei, na zasadzie fatalnego mechanizmu zwrotnego, przyczyniła się do nadania mu coraz agresywniejszego charakteru⁶. Człowiek, wobec tak pojętej dewaluacji natury, „już nie czuje się z nią złączony ani niejako przyjmowany przez nią, lecz obcy i całkowicie opuszczony”⁷. Tak zapoczątkowany rozwój naukowo-technicznej kultury nowożytnej nie jest oczywiście zrazu związany z absolutnym zanikiem mądrości, ale jest tak tylko dzięki temu, iż człowiek odcięty od natury korzysta jeszcze z duchowych zasobów ludzkości, które zostały nagromadzone przez wieki poprzedzające okres nowożytny. Z biegiem czasu jednak to dziedzictwo duchowe ulega rozproszeniu, co skutkuje kryzysem kultury wyrażającym się współcześnie w despi rytualizacji i dehumanizacji społeczeństw. Jest natomiast wątpliwe, według Marcela, „czy można mówić o mądrości w odniesieniu do człowieka zdehumanizowanego, który traktuje rozum jako zwykłą pochodną odruchu warunkowego”⁸. Instrumentalizacja ludzkiego rozumu, która dokonała się pod wpływem rozwoju nauk empirycznych i techniki, sprawia bowiem, iż mądrości coraz trudniej narodzić się wśród ludzi.

6 Ibidem.

7 Ibidem.

8 Ibidem.

W stechnicyzowanym świecie człowiek staje się jednostką wyalienowaną, nie tylko w stosunku do natury, ale także wobec siebie samego. Bowiem, jak pisze Marcel, „Istnieją powody, by sądzić, że kosmiczne wyobcowanie człowieka, cokolwiek by o tym mówiono, uniemożliwia mu ustanowienie duchowego i rzeczywistego stosunku do samego siebie”⁹. To stwierdzenie jest istotne dla naszego filozofa, gdyż, jego zdaniem, rzeczywista relacja ze sobą samym, a więc relacja duchowa, w której człowiek traktuje siebie jako partnera dialogu, jako pewne Ty, jest warunkiem spotkania z drugim człowiekiem, ale także z Bogiem. Dialogiczny charakter życia duchowego Marcel wykazywał już we wczesnych swych pismach. Od tego czasu jego myśl stale rozwijała się w oparciu o idee dialogu i spotkania. Takie rozumienie życia duchowego wyklucza abstrakcyjne schematy proponowane przez idealizm niemiecki i jego kontynuatorów. Znajduje się ono także na antypodach egzystencji współczesnego człowieka, budowanej w oparciu o możliwości techniki przeciwstawionej środowisku naturalnemu i życiu duchowemu człowieka.

To co Marcel nazywa środowiskiem technicznym jest z istoty tworem sztucznym, nienaturalnym. Jako taki jest to jednak świat nie-ludzki. Marcel, odwołując się

9 Ibidem.

do prac Georgesa Navela, podkreśla ten nie-ludzki, wyprany z kontaktu z naturą, charakter świata techniki. Człowiek w tym sztucznym świecie jest jedynym elementem naturalnym. Tym samym spotkanie osób jest jedynym źródłem ludzkiego życia duchowego. Marcel uznaje powyższe tezy, które znajduje tak w tekstach Navela, jak i w pismach Georgesa Friedmanna, za prawdziwe. Stawia jednak pytanie o jakość relacji międzysobowych (koleżeńskich), które mają gwarantować prawdziwie ludzkie życie w świecie zdominowanym przez myślenie techniczne. Niepokojące jest to, zdaniem francuskiego egzystencjalisty, iż czystość i autentyczność relacji koleżeńskich, w warunkach zakładu pracy takiego jak np. fabryka, może być zakłócona przez manipulację, których celem, pod pozorami dialogu międzyludzkiego, jest propaganda. „Od momentu pojawienia się ludzi – podkreśla filozof – których zadaniem jest głoszenie haseł, żywemu środowisku, przenikanemu jeszcze impulsami przyjaźni, powiedzmy nawet autentycznego braterstwa, grozi zamrożenie albo, w innym języku, przekształcenie w przewodnik dla innego rodzaju prądów, nie mających w sobie nic ludzkiego, podporządkowanych czystemu dążeniu do dominacji”¹⁰. Przemiana naturalnego środowiska ludzkiej egzystencji w środowisko sztuczne,

budowane w oparciu o technikę, powoduje więc zmianę istoty relacji międzyludzkich, które stają się coraz bardziej pragmatyczne, tracąc swój ściśle duchowy wymiar.

Właściwie pojęte relacje międzysobowe stanowiące klimat, w którym rozwija się życie duchowe człowieka, nie mają nic wspólnego z dążeniem do panowania nad innymi. Wyrazem prawdziwej duchowości jest bowiem postawa otwartości i wdzięczności wobec drugich za otrzymywane od nich dary. Wdzięczność jest kluczowa, zdaniem naszego filozofa, przede wszystkim w kontekście pytania o sens duchowego dziedzictwa, gdyż jest to postawa pozwalająca człowiekowi wykraczać poza świat techniki, ułatwiający, a nawet prowokujący do traktowania osoby ludzkiej na wzór przedmiotu, który można poddać różnym formom manipulacji. Życie duchowe nie poddaje się żadnym metodom technicznego planowania ani żadnym formom manipulacji, nawet takim z jakimi mamy do czynienia we współczesnej psychologii czy psychiatrii. Sfera duchowa należy bowiem do tego, co Marcel określa mianem „meta-techniki”. Jak podkreśla filozof: „meta-technika ma swoje właściwe miejsce tam, gdzie duchowość łączy się z witalnością, w tajemniczej sferze, będącej jednocześnie sferą *charyzmatów*”¹¹. Charyzmat, pojęcie zaczerpnięte

10 Ibidem, s. 17-18.

11 Ibidem, s. 39.

z języka religii, oznacza tu dar, zwłaszcza dar miłości, która sama jest, zgodnie ze swą istotą, darem dla innego albo, znowu ujmując to w języku religijno-teologicznym, łaską. „Właśnie w darze, to znaczy w łasce – podkreśla Marcel – znajduje się niewątpliwie jedyna zasada zdolna rozsadzić nie tyle świat technik – będący wspa- niałym zbiorem środków wyko- rzystywanych dla wspólnego do- bra – co ową nadbudowę, zdolną na dłuższą metę zagłuszyć ich do- broczynne działanie, ponieważ ukierunkowaną na triumf pychy, w którym człowiek pyszny unie- cestwia w końcu samego siebie”¹². Świat techniki, który dzisiaj zwa- ny jest często nauko-techniką, przyczynia się wyraźnie do zu- bożenia relacji międzyludzkich, a przez to zakłóca w istotny spo- sób, jeśli nie niszczy jej całkowicie, duchowość człowieka.

To, co nazywamy życiem du- chowym jest więc w istotny sposób określone, w myśli Gabriela Mar- cela, przez wykraczający poza re- lacje pragmatyczno-techniczne związek osoby ludzkiej z naturą. Natomiast jednym z najistotniej- szych wymiarów tego związku, według filozofa, są relacje między- osobowe. Stąd kluczowe znacze- nie ma dla francuskiego myśliciela braterstwo, które jest jednak odle- głe od formalnego uznania rów- ności wszystkich ludzi. Píše Mar- cel: „Równość jest egocentryczna:

uważam, że jestem ci równy. Bra- terstwo jest heterocentryczne: wi- dzę w tobie brata, a skoro nim je- steś, nie tylko uznaję twoją inność, ale też mogę się cieszyć twoją wyż- szością; przynajmniej jeśli chodzi o nas – ciebie i mnie – oszczędzo- na mi jest egalitarna ambicja”¹³. Jedynie braterstwo dotyczy kon- kretnych ludzi, stojących wobec innych. Równość, którą Marcel utożsamia z identycznością i uwa- ża za formalną, dotyczy, jego zda- niem, jedynie ludzkich praw. Bra- terstwo, jako konkretna relacja między ludźmi, według słów fran- cuskiego myśliciela, „może być tylko braterstwem wobec Boga, i (...) z konieczności traci ono swoją prawdziwą naturę wszę- dzie tam, gdzie Bóg jest nieznany, albo tym bardziej negowany. Może się wówczas przerodzić w zwykłą współ-przynależność, w skraj- nym przypadku we wzajemną funkcjonalną zależność, z któ- rej znika niestety owa tajemnicza, a zarazem niepodważalna war- tość cechująca każdą autentycznie ludzką relację”¹⁴. Sfera relacji mię- dzyludzkich, która ma być środo- wiskiem życia duchowego, musi więc cechować się otwartością na innych ludzi, traktowanych w du- chu braterstwa, ale zarazem jest ona związana z otwarciem na wy- miar sakralny ludzkiej egzystencji.

Wdzięczność, umożliwiają- ca refleksję nad dziedzictwem

12 Ibidem, s. 40.

13 Ibidem, s. 113.

14 Ibidem, s. 114.

duchowym, według Marcela, „jest całkowicie zwrócona ku innemu, postrzeganemu jako dobroczynne źródło. (...) Zawarta w postawie wdzięczności afirmacja dotyczy tego, co zostało mi dane, i zwraca się ku temu, kto ofiarował mi dar”¹⁵. Fundamentem wdzięczności tak pojętej jest wspaniałomyślność, która potrafi uznać wielkość daru i swoją wolą przyjąć dar, bez poczucia upokorzenia. Jest to możliwe, gdy wdzięczność traktujemy jako pewną cnotę, *habitus*, która ma trwały charakter i ma za swą podstawę pamięć. Zdaniem francuskiego filozofa, „Owa pamięć nie polega jednak na zwykłym zachowywaniu; trzeba ją raczej rozumieć jako czujność, stan duszy czuwającej nad tym, by nie utracić tego, co przedstawia dla niej trwałą wartość. Wydaje się, że kładziemy akcent na to, co istotne, przypominając, że owa czujność jest aktywną walką z siłami wewnętrznego rozproszenia, powiedzmy nawet roztartgnięcia. (...) W tym miejscu ukazuje się głęboki związek łączący pamięć z wiernością. Zapomnienie jest uchybieniem wierności. Trzeba jednak zawsze pamiętać, że wierność ma charakter czynny, że stanowi przeciwieństwo bezwładu”¹⁶. Myślenie Marcela na temat wdzięczności za dar, który otrzymałem jako duchowe dziedzictwo, jak i na temat wierności i pamięci operującej w polu

15 Ibidem, s. 47.

16 Ibidem, s. 48.

tegoż dziedzictwa, kulminuje w refleksji, która każe te fenomeny umieścić na płaszczyźnie międzyosobowej, określonej przez twórczość i aktywne otwarcie na innego człowieka.

Niezbywalnym warunkiem przyjęcia duchowego dziedzictwa, jak każdego innego aspektu życia duchowego, jest więc intersubiektywność, która każe myśleć o nas samych, jako o tych, którzy nie wdzięczą się sobie samym. Zostaliśmy obdarowani sobą. Nasze bycie nie pochodzi od nas samych, lecz otrzymaliśmy je w darze od Dawcy, którego możemy uznać lub nie. Jednak w tym drugim przypadku skazujemy się na samotność egzystencji właściwej egocentrycznemu podmiotowi skupionemu na sobie. Podmiot taki wypełnia „pretensja innowacji z nieodłącznie towarzyszącą mu próżnością. Człowiek pretensji – podkreśla Marcel – koncentruje się na sobie i to jest powodem, dla którego tak często odmawia on okazywania podziwu i wdzięczności [*reconnaissance*]. Bez wątpienia uważa on, że w ten czy w inny sposób ryzykowałby przy tym własne umniejszenie lub upokorzenie”¹⁷. Uznanie jakiegokolwiek daru, zwłaszcza tego, którym jest sam dla siebie, wydaje mu się ryzykowne, gdyż, jak sądzi, grozi to umniejszeniem jego autonomii, ściśle związanej z egocentryzmem. Ze względu na taką

17 Ibidem, s. 46.

postawę współczesnego człowieka, ani dar, jakim jest jego istnienie, ani jego Dawca nie może zostać przez niego uznany. Cechuje go bowiem zanik tej zasadniczej zdolności, którą jest wdzięczność.

Autarkiczny i pretendujący do niezależności podmiot jest zarazem niezdolny do odczuwania sacrum. Nie potrafi bowiem otworzyć się na prawdę o stworzeniu, a tym samym nie może uznać swojej zależności od Stwórcy. Przyczynę tego widzi Marcel w rozwoju cywilizacji naukowo-technicznej, która przekształca także myślenie ludzi. Człowiek, którego świadomość ukształtowała nauko-technika, jest typem parweniusza sądzącego, „że nikomu niczego nie zawdzięcza” i dlatego „jest on skłonny z zasady odrzucać wszelką ograniczającą go kontrolę, jak gdyby stanowiła ona naruszenie granic jego terytorium, samowolną ingerencję”¹⁸. Ukształtowany, przez dominujące w naszej kulturze myślenie naukowo-techniczne człowiek współczesny nie potrafi wyobrazić sobie istnienia rzeczywistości „meta-technicznej”. Cokolwiek, nie poddaje się jakiejś technice, jest dla niego obce. Może, co prawda, nauczyć się nowych, nieznanych dotąd technik, ale nie potrafi przyjąć istnienia świata wykraczającego poza empirię, nie poddającego się manipulacji świata „meta-technicznego”.

18 Ibidem, s. 26.

Marcel, wyjaśniając tę sytuację, odróżnia dwa typy refleksji: dotyczącą rzeczywistości empirycznej refleksję pierwszą (lub pierwszego stopnia) oraz wykraczającą poza świat empirii i to, co możliwe do weryfikacji refleksję wtórą (drugiego stopnia). Są to jego zdaniem pewne władze, które pozostają w takim stosunku do siebie, iż władza drugiego stopnia (refleksja wtóra lub druga) jest instancją nadrzędną wobec władzy pierwszego stopnia (refleksji pierwszej właściwej myśleniu naukowo-technicznemu). O ile ta pierwsza jest akceptowana przez człowieka ukształtowanego przez nauko-technikę, o tyle druga jest przez niego odrzucana. Z tego powodu współczesny człowiek ma, zdaniem Marcela, zasadniczy problem z uznaniem istoty rzeczywistości duchowej, a tym bardziej religijnej czy sakralnej. „Należy sobie jasno uświadomić – pisze filozof – że w rzeczywistości cywilizacji typu technicznego (w przeciwieństwie do cywilizacji sakralnej) władze drugiego stopnia są niemal nieuchronnie z zasady dyskredytowane”¹⁹. To, że współczesny człowiek zatracił poczucie sacrum jest więc faktem, który ma przyczyny tak w nim samym, jak i w świecie, który go otacza. Wpływ cywilizacji naukowo-technicznej zaburza bowiem zdolność pogłębionej refleksji, która potrafi wykraczać poza świat

19 Ibidem, s. 27.

poddający się władzy manipulacji ze strony podmiotu skupionego na sobie i swojej mocy. Z drugiej strony to skupienie na własnych możliwościach technicznych manipulacji wywołuje w człowieku fałszywe przekonanie, iż nie zależy on od nikogo i że wszystko czym jest, zawdzięcza sobie samemu. Brak zdolności myślenia „meta-technicznego” (refleksji drugiej) oraz niezdolność do wdzięczności zamykająca na przyjęcie daru, a przede wszystkim utrudniająca uznanie własnego istnienia za dar, są źródłem zagubienia przez ludzkość „poczucia sacrum” (*piété*).

Owa bezbożność (*impiété*), rozumiana jednak niezależnie od wszelkiej konkretnej religii, ma załączek już w niewdzięczności, która nie potrafi podjąć przekazanego przez przodków dziedzictwa. Dziedzictwo to ma raczej postać nieustannego wezwania, apelu a nie określonej i traktowanej jako pewne mienie, rzeczy. Ponadto jest ono moim dziedzictwem, o ile otwieram się na tych, którzy są być może wydziedziczeni: czy to jako niezdolni do wdzięczności, czy też jako ubodzy, o których winienem się troszczyć. Taka otwartość należy do istoty tego, co nazywamy duchowym dziedziczeniem. „Powiedzmy najprościej – pisze Marcel – że pojęcie duchowego dziedzictwa powinno być związane z myślą otwartą, oraz że myśl pozostaje otwarta tylko wówczas, gdy ożywia ją troska o wydziedziczonych i odmowa uznania sytuacji

radykalnej biedy za trwałą fatalizm (...)”²⁰. Dziedzictwo duchowe nie może być zastygnięciem w bezruchu. Jest to ciągły dynamizm związany z tym, że nasza egzystencja jest wędrówką, której stawką jest dramatyczne pytanie o ocalenie naszego bytu. Stąd dla Marcela kluczowe znaczenie ma idea ocalenia czy zbawienia, którego możemy oczekiwać tylko od Boga.

Jednak zawsze jest możliwa zdrada naszego dziedzictwa, tak jak możliwa jest zdrada naszego bytu, która grozi ztratą naszego bytu. Dlatego, pisze filozof, „Ważna jest przede wszystkim świadomość dziedzictwa – im bardziej jej brakuje, tym bardziej zanika poczucie sacrum. (...) Współczesny brak poczucia sacrum [*impiété*] stanie się dla nas zrozumiałym tylko o tyle, o ile zdołamy rozpoznać to wszystko, co aktywnie czyni człowieka niewdzięcznym i rodzi w nim *niepamięć* [*inmémémoire*]”²¹. Zapomnienie dziedzictwa duchowego, które jest właściwe współczesnemu człowiekowi stanowi podstawę zaniku poczucia sacrum. Wydaje się jednak, że zapomnienie to w równym stopniu dotknęło mądrości, która współcześnie jest w zaniku. Jeśli mądrość to cnota zapomniana we współczesnej kulturze, to prawdopodobną przyczyną tego zjawiska jest fakt, iż ludzkość zatraciła zmysł sacrum. Pisze

20 Ibidem, s. 60.

21 Ibidem, s. 67.

bowiem Marcel: „Być może należałoby teraz zapytać – nie twierdząc tego kategoriycznie – czy dzisiejszy człowiek w takiej mierze, w jakiej orzeka on śmierć Boga, co więcej, zdaje się upajać ogłaszaniem własnej śmiertelności, nie stawia siebie w sytuacji uniemożliwiającej mu dostęp do wszystkiego, co można uznać za godną tego miana mądrość”²². Wydaje się więc, że relacja między mądrością a poczuciem sacrum, o którą pytaliśmy na początku, polega na sprzężeniu zwrotnym: rzeczywistości te istnieją i zanikają razem. Związek między tymi dwoma wyznacznikami ludzkiego życia duchowego jest więc bardziej ścisły niż można było się spodziewać na wstępie.

Recenzowany zbiór tekstów Gabriela Marcela, jak i cała jego twórczość filozoficzna, wpisuje się w dość zróżnicowany nurt krytyki kultury (cywilizacji), do którego zaliczyć można m.in. teksty Jana Jakuba Rousseau, Zygmunta Freuda czy przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej. Jednak nie ulega wątpliwości, iż poglądy Marcela bliższe są raczej krytycznym tezom Emmanuela Lévína-sa czy Michela Henry’ego, którzy z siłą równą tej, z jaką występowali przeciw dehumanizacji kultury, zwracali się przeciw odrywaniu ludzkiej egzystencji od jej związku z boskim Absolutem. Dlatego krytyka kultury, zarówno

w wydaniu Marcela, jak i Lévína-sa czy Henry’ego, nie tylko ma za swój cel obronę osoby ludzkiej i jej godności, lecz ponadto zakorzenia tę obronę w judeochrześcijańskiej antropologii uznającej człowieka za istotę stworzoną przez Boga. Co prawda każda z tych trzech koncepcji fenomenologicznych wyraża swe tezy w innej tonacji języka filozoficznego, zgodnie z różnorodnością współczesnej fenomenologii, ale są one zgodne co do podstawowych założeń wiążąc ludzkie istnienie w świecie z poszukiwaniem tego, co wykracza poza horyzont tego świata. Wydaje się więc, że lektura nowo wydanego zbioru tekstów Marcela, może „dawać do myślenia” – wedle określenia Paula Ricoeura – nie tylko polskim filozofom, ale powinna także posłużyć, jako okazja do pogłębionej refleksji, także pozostałym badaczom współczesnej kultury, w tym m.in. kulturoznawcom.

Andrzej Gielarowski

22 Ibidem, s. 74.

Mosty z papieru. O (nie)zbędności słowa drukowanego

Edward Zyman, *Mosty z papieru. O życiu literackim, sytuacji pisarza i jego dzieła na obczyźnie na przykładzie Polskiego Funduszu Wydawniczego w Kanadzie w latach 1978-2008*, Polski Fundusz Wydawniczy w Kanadzie, Stowarzyszenie Literacko-Artystyczne „Fraza”, Toronto-Rzeszów 2010, ss. 559, nlb. 19.

W regulaminie Firmy Portretowej Witkacego jako pierwszy oferowany był typ portretu „wylizanego”. Najmniej przez artystę ceniony, choć nie tani, miał „wykonanie «ładkie», z pewnym zatraceniem charakteru na korzyść upiększenia, względnie zaakcentowania «ładności»”.

Mosty z papieru – potężna, bez mała 600 stron licząca monografia Polskiego Funduszu Wydawniczego w Kanadzie, jednej z ważniejszych emigracyjnych instytucji wydawniczych – to portret nie „wylizany”, a przez to bardzo interesujący. Tym ciekawszy, że sporządzany z perspektywy ponad trzydziestolecia istnienia instytucji.

Książka wydana z ogromnym edytorskim pietyzmem,

imponująco bogata w nieznaną szerzej szczegóły życia polskiej diaspory, jako źródło do badań historii emigracji niewątpliwie bardzo ważna. Jej autorem jest Edward Zyman, od lat związany z Funduszem i zarazem obecny jego prezes. Równocześnie jest to, jak dopowiada podtytuł książki, opowieść o „życiu literackim, sytuacji pisarza i jego dzieła na obczyźnie”, wreszcie i o realiach życia kulturalnego emigracji polskiej w Kanadzie. Szczególnie cenne dla czytelnika zainteresowanego losami powojennej emigracji wydaje się rozszerzenie perspektywy: wyjście poza Paryż i Londyn – znacznie lepiej rozpoznane przez badaczy centra kultury emigracyjnej.

Kreśląc losy Funduszu, osadzone w wyrażeniu ukazany kontekście ideowym i politycznym, uczynił je Zyman czymś w rodzaju pryzmatu, przez który patrzy (a my za nim) na emigrację: na jej kolejne fale, mechanizmy funkcjonowania, wreszcie – na jej dokonania, porażki i zaniechania.

Pisze o tym we wstępie: „dzieje książki ojczystej poza krajem, heroizm miłośników polskiego słowa z uporem podejmujących rozliczne wysiłki, by trwało ono w emigracyjnej zbiorowości jako żywa, inspirująca wartość, wykraczając poza funkcjonowanie konkretnej organizacji. Są czymś więcej: ważnym przyczynkiem do dziejów polskiej diaspory w ogóle, rozumienia przez nią swojej historycznej roli, a także panującego w niej systemu wartości, preferencji i celów” (s. 11). *Mosty* są więc nie tylko kronikarskim zapisem dziejów Funduszu czy rejestrem jego produkcji wydawniczej, lecz także socjologicznym ujęciem życia kulturalnego emigracji polskiej w Kandzie.

Publikacja dzieli się na dwie części: w pierwszej, nieco obszerniejszej, przewodnikiem-narratorem pozostaje przede wszystkim Edward Zyman. Swą opowieść opiera autor w dużej mierze na wspomnieniach i dokumentach z pierwszych dwóch dekad istnienia PFW spisanych i zebranych przez wieloletniego sekretarza oficyny i współtwórcę Funduszu, Adama Tomaszewskiego. W układzie

chronologicznym, przy czym opowieść nie zawsze biegnie najprostszą ścieżką, poznajemy kolejne etapy historii Funduszu, funkcjonowania w emigracyjnym środowisku, działalności, nie tylko edytorskiej, wreszcie otwarcia na współpracę z wydawnictwami krajowymi (*Zanim powstał Fundusz, Pierwsze pięćdziesiąt lat, Tak samo, a jednak zupełnie inaczej, czyli bilans dziesięciolecia 1978-1988, Wobec wyboru 1989-1996, W kontakcie z odbiorcą krajowym, Obecność. Działalność Funduszu w latach 1997-2008, Trzydziestolecie: sukcesy i zaniechania. Z kroniki trzydziestolecia*). Obok pojawiają się wspomnienia i refleksje osób ściśle związanych z Funduszem: Ireny Habrowskiej-Jellaczyc (wiceprezes Zarządu w latach 1978-1988), Witolda Morawskiego (w latach 1989-1992 sekretarza i prezesa Zarządu PFW), wreszcie Adama Zachwiei (przewodniczącego Komisji Rewizyjnej PFW). Teksty uzupełnia suplement zawierający archiwalne zdjęcia.

Drużyna część książki to potężny, sylwiczny w charakterze aneks. Znalazły się w nim m.in. biografie byłych i obecnych członków Zarządu Funduszu, lista członków honorowych, pełny wykaz książek opublikowanych przez Fundusz w latach 1981-2010 lub przezeń współfinansowanych, uzupełniony kolorową wkładką prezentującą ich graficzno-edytorską szatę, a także bibliografia „Nowego Prądu”, czyli pisma

wydawanego przez Fundusz w latach 1998-2003 (ukazało się pięć numerów). Znaczną partię aneksu stanowi mini-antologia najważniejszych tekstów związanych z ideą i działalnością Funduszu. Wśród nich zamieszczono m.in. artykuły Tymona Terleckiego, Florianiana Śmieci, Wacława Iwaniuka i Adama Tomaszewskiego.

Polski Fundusz Wydawniczy w Kanadzie został zarejestrowany jako organizacja charytatywna w roku 1978, w efekcie żmudnych, wiele lat trwających starań podejmowanych przez środowisko niepodległościowej emigracji żołnierskiej. Siłą napędową była determinacja garstki zapaleńców-entuzjastów przekonanych nie tylko o potrzebie polskiego drukowanego słowa na emigracji, ale i o mocy jego oddziaływania. Podjęli ów wysiłek bez lokalu, bez etatów, zewnętrznych stałych dotacji. I przetrwali. „Wolne słowo, jak za Norwidem przypomina Stanisław Wcisło, jeden z założycieli Funduszu, było ich bronią ostatnią” (s. 42), Wacław Iwaniuk zaś, także związany ściśle z Funduszem, pisał: „Gdyby nie było słów/ wszystko dokoła nas byłoby bezimienne”.

W gronie orędowników idei powołania w Toronto niezależnej oficyny wydawniczej, pośród założycieli i darczyńców tej organizacji znaleźli się też m.in. Eugeniusz Chruścicki, Irena Habrowska-Jellaczyk (sekretarz pierwszego Zarządu), Wacław Iwaniuk, Stanisław Jabłoński,

Jadwiga Jurkszus-Tomaszewska, Zdzisław Kenny-Krajewski, Baltazar Krasuski, Jan Stocker, Mary Schneider (pierwszy wiceprezes), Henryk Słaby, Irena Ungar i Stanisław Wcisło (pierwszy prezes Zarządu Funduszu).

Podstawowym zadaniem Funduszu miało być wydawanie książek, które nie mogły ukazać się w kraju, wśród celów podstawowych wskazywano też utrwalanie polskiego wysiłku zbrojnego w czasie drugiej wojny światowej, oraz polskich osiągnięć w Kanadzie. Uważano, że na emigracji ciąży obowiązek utrwalania i przechowywania wartości polskiej kultury, obowiązek, którego kraj nie mógł wypełnić, choć rodziły się już wówczas pierwsze niezależne od cenzury i monopolu państwowego oficyny wydawnicze i pisma. Droga do wypełnienia tych zadań była, niestety, długa i wyboista. Bardzo trudne okazało się zdobycie funduszy, dzięki którym mogłaby ruszyć oficyna wydawnicza.

Pierwszą książkę opublikował Fundusz w roku 1981, w latach kolejnych ukazywały się zaledwie jedna-dwie pozycje, na więcej bowiem nie starczało środków. Gromadzono je „partyzancko” – organizując wieczory literacko-muzyczne, kiermasze taniej książki, aukcje, rozpisując przedpłaty oraz apelując do środowiska o wsparcie finansowe. Początkowo Fundusz wydawał głównie książki autorstwa „miejscowych”, czyli

polskich Kanadyjczyków, szybko jednak zaczął poszukiwać autorów spoza własnego podwórza, zarówno pośród rozszaniach na obczyźnie emigrantów, jak i w Polsce.

Sytuacja Funduszu zmieniła się zwłaszcza po roku 1989: wraz z likwidacją cenzury rynek krajowy otworzył się na publikacje emigracyjne, pojawiła się też możliwość podjęcia współpracy z krajowymi ośrodkami naukowymi i wydawniczymi, z periodykami podejmującymi na swych łamach tematykę kultury emigracyjnej (np. lubelski „Akcent” i rzeszowska „Fraza”). W latach 1981–2010 PFW opublikował samodzielnie 93 książki oraz 7 w koedycji.

Można zapytać, czy to mało, czy dużo? Dla porównania: dorobek wydawniczy londyńskiego Katolickiego Ośrodka Wydawniczego Veritas (powstałego w 1947 r.) obejmuje dziś blisko 600 pozycji, Oficyna Poetów i Malarzy (założona w 1950 roku w Londynie przez Krystynę i Czesława Bednarczyków) do roku 1992 wydała około tysiąca książek, Instytut Literacki w ciągu 57 lat działalności opublikował 637 miesięczników „Kultura”, 171 „Zeszytów Historycznych” oraz 379 książek w ramach serii „Biblioteka Kultury”. Warto przypomnieć: Tymon Terlecki w przytoczonym przez Zymana artykule *Książka – Być albo nie być* („Pomost”, czerwiec 1981, nr 10) opisuje stagnację, wręcz kryzys, jaki w latach 70. dotknął emigracyjne oficyny wydawnicze

w Europie (poza kilkoma broniącymi się, z Instytutem Literackim na czele), na tym tle ocenia obecność i działalność nowej oficyny wręcz entuzjastycznie.

Wśród publikacji PFW obok literatury (główny nurt to poezja kolejnych emigracyjnych generacji i krajowa), esejistyki, krytyki literackiej, pamiętników, rozmów, znalazły się też dzieła dla poznania emigracji fundamentalne, jak np. *Antologia poezji polskiej na obczyźnie 1939–1999* w wyborze i opracowaniu Bogdana Czaykowskiego, PFW i Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, 2002, Edward Zyman, *Scalić oddalone. Fundacja Władysława i Nelli Turzańskich (1988–2008)* (PFW 2008), jak również przekłady polskiej poezji na język angielski (Wacław Iwaniuk and Florian Śmieja, *Seven Polish Canadian Poets: An Anthology*. Toronto: Polish Canadian Pub. Fund, 1984). Uderzający jest też bardzo duży „rozrzut zainteresowań” wydawnictwa: od *LTI – Lingua Tertii Imperii* Victora Klemperera (1992), *Głodu na Ukrainie* Czesława Rajcy (2005) po wydane w roku 2011 *Pana Tadeusza w Toronto* Zofii Bohdanowiczowej (w opracowaniu Edwarda Zymana): zaskakującej aktualnością żartobliwo-satyrycznej poetyckiej historii Tadeusza, przeniesionego w torontońskie emigracyjne realia lat 60.

Pisząc o sukcesach nie przemilcza też Zyman niepowodzeń: zbyt kulawej dystrybucji książek Funduszu, braku realizacji

projektu wydania dzieł zebranych Iwaniuka, wreszcie zaniechania prób wydawania literackiego periodyku. Jako doskwierającą bolączkę, uderzającą także w PFW, wskazuje Zyman zanik recenzji polskich książek na łamach polskojęzycznej prasy w Kanadzie.

Wydaje się wszakże, iż to, co udało się Funduszowi osiągnąć, jest wystarczająco ważne, by ów bilans był imponująco dodatni. Zwłaszcza jeśli przypomnieć, jak niewielkie było grono twórców oficyny, jak żmudne było budowanie „od zera”, od postaw, jak upokarzająca niekiedy (dla autora i dla wydawcy) była droga do wydania książki: owa zebranina, zabiegi o pozyskanie środków na wydanie, znalezienie przedpłacicieli, etc. „Wszystko to – jak pisał Tadeusz Nowakowski we wstępie do książki Adama Tomaszewskiego *Gorzko pachną* piołuny (1981), pierwszej wydanej przez PFW – „przypomina los biegacza, który sam sobie musi budować bieżnię na stadionie. Taka jest rzeczywistość kulturalna emigracji – bez odświętnego frazesu. Taka jest prawda o naszym ruchu wydawniczym – bez makijażu. Już jest źle, a będzie jeszcze gorzej” (s. 34). (Paradoksalnie – jakże często dziś w kraju sytuacja wydawnicza podobna jest do tej na obczyźnie).

Jakby na przekór pesymistycznym prognozom Nowakowskiego Fundusz trwa i działa nadal. Co ważniejsze, jest świadectwem łączności kolejnych emigracyjnych

pokoleń, sztafety, w której pokolenie wojennych emigrantów coraz bardziej „przetrzebione przez czas” (jak pisze Irena Habrowska-Jellaczyk) znalazło swoich „godnych następców”, głównie pośród tych, którzy na kanadyjski brzeg przybywali w latach 80. (Roman Chojnacki, Marek Kusiba, Anna Lubicz-Łuba, Andrzej Szczerba, Krzysztof Zarzecki, Edward Zyman; w 1978 zamieszkał w Kanadzie Henryk Wójcik, na początku lat 90. Aleksander Rybczyński).

Nadal też, tak jak przed innymi środowiskami kulturalnymi emigracji, stoją przed nim zadania istotne, jednak zakres owych powinności zmienił się, w stosunku do pierwszych lat istnienia, diametralnie. „Im bardziej normalna, pisze Zyman, w sensie stabilizującej się suwerenności sytuacja w Polsce, tym mniej w niej oczekiwania wobec emigracji. Dla kraju [...] jej misja dobiegła końca. Jeśli jeszcze do niedawna emigracja była liczącym się partnerem krajowych środowisk opozycyjnych, dziś, gdy system totalitarny stał się przeszłością, odbierana jest coraz częściej w kategoriach egzotycznego folkloru. Nie jest to, niestety, tylko kwestia krajowej perspektywy. Często jest ona taką rzeczywistością. Zrobiliśmy bowiem tu, na obczyźnie wiele, by doprowadzić do jej – dramatycznej w wymiarze – marginalizacji. W obowiązującej w środowisku hierarchii potrzeb literatura, sztuka, kultura znajdują się na szarym końcu. Czy ma

szansę pełnić rolę pasa transmisyjnego polskości, promowania kultury polskiej zarówno tej powstającej na emigracji, jak i krajowej” (s. 268-269).

Nieuchronne dziś są pytania o przyszły kształt emigracji, o drogę, jaką pójdzie (i czy jedną?), toteż słusznie stawia Zyman ów znak zapytania, czy może: nie stawia kropki. Jednak nie tylko to rozdroże jest w *Mostach* kwestią bardzo ważną. To, co równie istotne, sprowadza się, w wielkim uproszczeniu, do pytania: czy literatura jest jeszcze (i komu) na emigracji potrzebna, czy „wchodzą one ze sobą w związek”. Papierkiem lakmusowym zaś jest stosunek Polonii kanadyjskiej do Polskiego Funduszu Wydawniczego. Ta właśnie optyka sprawia, że lektura *Mostów z papieru* jest chwilami zaskakująco przykra.

Ton gorczy słycać w narracji samego Zymana, ale nie tylko. Pojawia się w wielu przytaczanych w *Mostach* wypowiedziach. Adresatem zaś owych gorzkich myśli, formułowanych i u początku drogi, i z perspektywy minionego trzydziestolecia istnienia Funduszu, jest właśnie torontońska Polonia – i szerzej – kanadyjska oraz Kongres Polonii Kanadyjskiej. Przetrawanie do dziś, jak wskazuje Autor, zawdzięcza Fundusz nie trosce całej polskiej diaspory, lecz heroicznym wysiłkom wąskiej grupy zapaleńców – „niestrudzonych Syzyfów”, „wynawców nadziei wbrew nadziei”,

„chronicznych rozsadników optymizmu”, jak pisał Nowakowski i szczodrości grona ofiarodawców, w pierwszych latach istnienia PFW nie dość, niestety, liczne. Przez lata utrzymywało się bardzo nisko zainteresowanie kanadyjskiego odłamu emigracji kwestią stworzenia mocnego polskiego wydawnictwa. Dlaczego środowisko to, które przecież bardzo licznie pojawiło się po wojnie w Kanadzie, a później wzmacniały je kolejne przyływy uchodźców, nie podjęło wcześniej próby zorganizowania polskiego wydawnictwa, jakby książka, jak pisał Adam Tomaszewski, była „artykułem pierwszej niepotrzeby” (s. 488). Zwłaszcza, że w okresie tym na innych polach kultura polska rozwijała się w Kanadzie dość intensywnie. Przypomnijmy choćby hasło: Polski Instytut Naukowy i biblioteka polska przy montreal- skim Uniwersytecie McGill, polskojęzyczna prasa (m.in. „Związkowiec”, „Głos Polski”, „Gazeta Katolicka”, znakomity kabaret literacki i równocześnie salon artystyczno-intelektualny Konfraternia Artystyczna „Smocza Jama” działający w Toronto w latach 50. i jej sukcesor – Klub Polski, w połowie lat 70. powstał w pełni profesjonalny Teatr Polski, dzieło aktorki Ireny Habrowskiej-Jellaczyc, uczninicy Leona Schillera i Aleksandra Zelwerowicza, Towarzystwo Kulturalno-Artystyczne, Towarzystwo Przyjaciół paryskiej „Kultury” (świetną panoramą

życia kulturalnego Kanady jest książka Jadwigi Jurkszus-Tomaszewskiej *Kronika pięćdziesięciu lat. Życie kulturalne polskiej emigracji w Kanadzie 1940-1990* (Kanadyjsko-Polski Instytut Wydawniczy, Toronto 1995).

Twórcy PFW walczyli o jego powstanie i przetrwanie z prawdziwą pasją. Waclaw Iwaniuk w lipcu 1983 na łamach ukazującego się w Toronto „Echa Tygodnia” opublikował dwa pisane dziegiem felietony piętnujące obojętność polonijnego środowiska wobec pisarza tworzącego na obczyźnie i wobec jego dzieła, co wiązało się także z brakiem wsparcia dla PFW. Opatrzył je wspólnym wymownym tytułem *Na polonijnym zadupiu*.

Rok później, w równie emocjonalnej formie, powrócił do tego problemu Adam Tomaszewski w artykule *Jak się sprzedaje książkę emigracyjną* („Związkowiec” 1984, nr 22). Pisał o przechodzących bez echa dramatycznych apelach kierowanych do instytucji i do „przebiegłego Polaka [...] brata rodaka” o „przyjście z pomocą słowu drukowanemu na obczyźnie”. Wskazywał też konsekwencje owej obojętności: „nad naszym życiem bez książki, pisarza, czytelnictwa, rozbrzmiewać już tylko będzie frazes i pustosłowie, tam-tamy domorosłych Hotentotów, tańce chochołów, ponura sarabanda analfabetów podrygujących w takt złowrogiego i szyderczego «ostał ci się ino sznur»... (s. 468).

Łagodzi nieco te bezkompromisowe opinie głos Witolda Morawskiego, towarzyszącego Funduszowi od zarania istnienia: „Byliśmy inicjatywą spóźnioną: taką działalność wydawniczą emigracja kanadyjska powinna była podjąć [...] co najmniej kilkanaście lat wcześniej. [...] Tutaj nie było, jak to miało miejsce w Londynie, żadnych funduszy rządowych, ludzie zajęci byli budowaniem podstaw swej egzystencji. Dziś trudno to sobie wyobrazić, ale przecież nawet oficerowie i żołnierze, którzy walczyli u boku aliantów, musieli w Kanadzie odpracowywać dwuletnie kontrakty na farmach. [...] Działalność wydawnicza, kulturalna, była czymś dla wybranych” (s. 288).

Opowieść Edwarda Zymana także bywa pełna emocji, przeto czytając *Mosty* trudno nie zadać pytania, czy tak ostre słowa pod adresem Polonii kanadyjskiej są w pełni uzasadnione, czy rzeczywiście można było oczekiwać od niej diametralnie innej postawy, czy specyfika emigracyjnego życia nie była jednak usprawiedliwieniem owego zaniechania troski o kulturę wysoką. Łatwo żał ów zrozumieć, nieco trudniej, choć to raczej wątpliwość niż zarzut, uznać go za w pełni obiektywny.

Jest jeszcze jedno pytanie, którego nie sposób pominąć: czy książka ta opisuje sytuację kultury na emigracji, czy też jest diagnozą znacznie ogólniejszą. „Miejsce autentycznych wartości zajęły

agresywna komercja, mistyfikacja i tupet. [...] «byle na chama, byle głośno, byle głupio». Ma być lekko, łatwo i przyjemnie” (s. 269).

Coraz mniej jest dziś miejsca na SŁOWO, na książkę. Co po nas pozostanie, gdy zapomnimy, że „do przyszłości i pamięci potomnych na tej ziemi prowadzą mosty nie ze stali i granitu, ale z papieru”. Tak przed laty pisał Jan Bielatowicz w obrachunkowym tekście *Co powie o nas historia* (z tomu *Literatura na emigracji*). Trudno ująć to lepiej.

Justyna Chłap-Nowakowa

Od Tarnowskiego do Kotta

Henryk Markiewicz, *Od Tarnowskiego do Kotta*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2010, ss. 484.

Na znakomitą książkę Henryka Markiewicza *Od Tarnowskiego do Kotta* złożyły się już wcześniej publikowane studia o wybitnych postaciach w polskim życiu literackim. Warto nazwiska tych postaci w pełnym składzie tutaj powtórzyć: Stanisław Tarnowski, Piotr Chmielowski, Aleksander Brückner, Stanisław Brzozowski, Karol Irzykowski, Tadeusz Boy-Żeleński, Stanisław Pigoń, Juliusz Kleiner, Julian Krzyżanowski, Konrad Górski, Waclaw Borowy, Roman Ingarden, Manfred Kridl, Jerzy Stempowski, Maria Dłuska, Stefania Skwarczyńska, Kazimierz Wyka, Stefan Żółkiewski oraz Jan Kott. Imponująca lista osób! Moglibyśmy się co najwyżej zastanowić, czy w implikowanym przez sam tytuł książki *Od Tarnowskiego do Kotta* czasie historycznym lista ta jest kompletna. Negatywna odpowiedź,

jakkolwiek oczywista, nie stanowi zarzutu. Książka prezentuje owoc ponad sześćdziesięcioletniej praktyki naukowej Autora, obejmuje działalność reprezentatywnych przedstawicieli polskiego literaturoznawstwa w czasie blisko stu czterdziestu lat. Markiewicz zbadał i zinterpretował twórczość naukową i krytycznoliteracką „olbrzymów humanistyki”, polihistorów jak Chmielowski, Brückner czy Krzyżanowski, zaś w niektórych szkicach opisał również trudne do prześledzenia dzieje recepcji tej twórczości (jak na przykład w przypadku Brzozowskiego, któremu poświęcił objętościowo najwięcej miejsca).

Znalazły się w tej książce prace zróżnicowane tematycznie: rekonstrukcja poglądów Tarnowskiego na literaturę (*Stanisław Tarnowski o literaturze*); syntetyczne szkice komentujące działalność

krytycznoliteracką danej postaci (*Piotr Chmielowski jako krytyk literacki*, *Krytyka literacka w twórczości Stanisława Brzozowskiego*, *Strategie krytycznoliterackie Karola Irzykowskiego*, *Boy jako krytyk literacki*, *Rewaluacje Wacława Borowego: teoria i praktyka*); filologiczna analiza pisarstwa Brücknera (*O pisarstwie Aleksandra Brücknera*); eseje o predylekcjach literackich Pignonia i Kleinera (*Filologia „nescio quid blandum spirans”*, *Juliusz Kleiner z krakowskiej perspektywy*); teksty opisujące problematykę teoretycznoliteracką w pracach Ingardena, Kridla i Stempowskiego (*Twórczość Romana Ingardena a rozwój badań literackich*, *Manfreda Kridla boje o nową naukę o literaturze*, *Eseista jako teoretyk literatury*). Tytuły sześciu portretów literackich stanowią po prostu nazwiska badaczy (np. *Julian Krzyżanowski*, *Stefania Skwarczyńska*, *Kazimierz Wyka*). Zamyka ten zbiór osobiste wspomnienie o Kotcie (*Nad grobem Jana Kotta*). Takie uszeregowanie prac wraz ze wskazaniem ich esencjonalnej wartości pozwala dostrzec pewną cechę symptomatyczną całej książki. Sposób, w jaki sformułowane zostały tytuły poszczególnych tekstów ma intencjonalnie uwzględnić pierwiastek osobowy. Autor przyjął różne sposoby eksplikacji tego pierwiastka: na Chmielowskiego, Brzozowskiego, Irzykowskiego i Boya (po części również na Tarnowskiego i Borowego) proponuje spojrzeć

jako na krytyków literackich, na Stempowskiego jako na teoretyka literatury, Kleinera scharakteryzował „z krakowskiej perspektywy”; i kiedy w gruncie rzeczy Markiewicz analizuje pisarstwo Brücknera, twórczość Ingardena, „boje o nową naukę o literaturze” Kridla – opisuje również po części samych autorów. Nie miał oczywiście takich intencji, by pisać książkę „duszoznawczą”, jak to niegdyś określano. Niemniej jednak zainteresowanie człowiekiem wraz z tym, w jaki sposób zaznaczył on swoją obecność w naukach o literaturze, tudzież ogólniej – w życiu literackim, jest tu mocno widoczne. Świadczy o tym najdobitniej sześć portretów literackich, które autor tytułuje po prostu nazwiskami portretowanych. W nich to dzieło *sensu largo* jest widocznie powiązane z cechami indywidualnymi badacza, stanowi wykładnię jego stylu i predylekcji, przejawia się w różnych formach instytucjonalnych i spełnia różnorakie funkcje, budzi rezonans towarzyszy życia literackiego, by w końcu stać się przedmiotem krytycznoliterackiego opisu. Wielką zaletą tej książki jest więc to, że jej treść wymknęła się dwóm ciasnym formułom wyeksploatowanym do granic możliwości przez dawną biografistykę. Formuły te można wyrazić bądź w formie koniunkcji: „autor i dzieło” – bądź alternatywy: „autor albo dzieło”. Jak wiadomo na bezzasadność pierwszej z nich wskazywał w latach 90. Janusz

Sławiński (twierdząc, że dzieło nie jest jedynie dodatkiem do życia autora, *Myśli na temat: biografia pisarza*, 1992), zaś formułę drugą zdekonstruował już Boy-Zeleński ujmując ją w ironiczną metaforę *Czy myć zęby czy ręce?* (1935).

Nie istnieje przecież zbyt dużo przeszkód, by hermeneutyczną problematykę relacji między dziełem a autorem uwzględnić także w analitycznym opisie twórczości naukowej i krytyczno-literackiej. Niepowtarzalność osoby, pewne elementy jej światopoglądu, charakteru i temperamentu mogą się przecież ujawniać na poziomie stylistycznym, w sposobie wartościowania, czy chociażby w najbardziej oczywistej kwestii, tj. w predylekcjach potwierdzonych naukowymi wyborami. Takie pośrednie charakterystyki ujawniają się u Markiewicza w pierwszych tekstach. Przynależy tu na przykład opis strategii narracyjnych i charakterystyka sposobów wartościowania właściwych dla Tarnowskiego. Odnajdujemy w tym szkicu i konserwatyzm poglądów Hrabiego z Dzikowa, i jego kwiecisty, emocjonalnie zabarwiony język, a także pewną skłonność uwzględniania postaw życiowych i ich artystycznych ekwiwalentów w ocenie twórczości pisarzy. Trzeba nam jednak subtelnego zmysłu historycznego, by nieraz subiektywne oceny Tarnowskiego odpowiednio wycieniować. Interpretacja postaci Kamilli z *Kollokacji*

(1847) Józefa Korzeniowskiego dzisiaj raczej nas bawi niż bulwersuje mylnością postawy metodologicznej (s. 28). Rzecz się ma podobnie w tekście dotyczącym pisarstwa Brücknera. Poprzez szczegółowy rozbiór języka – operowanie archaizmami, styl potoczny, ulubiona przez sławistę partykuła „ż”, elementy biblijnej stylizacji (s. 118-135), słynne śmiałe etykiety (Andrzej Dudycz to „biskup-wywłoka”, Bartosz Paprocki „przepada za siekaniną dydaktyczną i całe życie partoli”, s. 121), częste niedelikatne polemiki argumentowane *ad personam* (np. Baudouin de Courtenay „plecie, co ślina mu do ust przyniesie”, s. 122), ale również jakże obfite pochwały (Wacław Potocki „na zawsze [...] pozostanie najszlachetniejszym, najlepszym, najzupełniejszym przedstawicielem w literaturze polskiego sarmatyzmu”, s. 124) – autora *Dziejów kultury polskiej* dostrzegamy rysy jego osobowości. Każdy czytelnik Brücknera pamięta, że ze znużenia mozolnym przyswajaniem materiału egzemplifikacyjnego – który nasz najwybitniejszy sławista w obfitości zawsze przytaczał – mogły go na powrót wyrwać... jedynie Brücknerowskie epitety. Znamienne również, że ten obraz Brücknera, który daje Markiewicz, w zasadniczych rysach pokrywa się z innymi portretami sławisty (choćby z portretem autorstwa Stefana Kołaczковского, który z żartem pisał wspominając Brücknera:

„Pamiętam moje zdumienie, gdym zobaczył po raz pierwszy Brücknera na wykładzie w 1912 roku – jako student: wuj z prowincji. Było w tym lekkie poczucie komizmu, wynikające z nieoczekiwanego współlistnienia niebywałych niewspółmierności: europejska sława i wuj z prowincji; wuj z prowincji... i przemawia w Berlinie z katedry – całkiem jak uczone!”).

Ujawnianie się cech osobowościowych w charakterze i sposobie prowadzenia analitycznego dyskursu dotyczy również Chmielowskiego. Pod względem kompletności wizerunku uczonego jest to najlepsze studium Markiewicza w całej książce. Autor przytacza wpięty portret Chmielowskiego, jaki zachował się w pamięci współczesnych mu pisarzy (Kotarbińskiego, Świętochowskiego, Biegeleisena, Gruszeckiego, Pinięgo, Brücknera); następnie sam na podstawie kilku reprezentatywnych prac charakteryzuje Chmielowskiego, wymieniając istotne cechy jego charakteru i temperamentu; w końcu imponującą analizę jego dorobku krytycznoliterackiego przynoszą kolejne strony.

Dla kontrastu: w sześciu szkicach, których tytułami są po prostu nazwiska ich bohaterów, analiza krytyczna dorobku nie jest tak szczegółowa. Posłużmy się i innym argumentem. Rzecz idzie o tzw. stopień ujawniania się nadawcy (*resp.* Markiewicza) w krytycznoliterackim tekście. Jeżeli najobszerniejsze prace, o Tarnowskim,

Chmielowskim, Brücknerem i Brzozowskim, cechują się w tej kwestii *sui generis* bezosobowością, neutralnością emocjonalną prowadzonej argumentacji, gęstym materiałem egzemplifikacyjnym – Markiewicz nie boi się przytaczać obszernych cytatów – to w tych sześciu portretach literackich możemy z łatwością odnaleźć impresyjne elementy wypowiedzi. Sięga w nich autor do pokładów swojej pamięci, kreśli cechy postaci i ich osobowości. Możemy więc przeczytać o Kleinerze: „Swój dar żywego słowa wspierał jednak sumiennym przygotowaniem. Nieraz podczas ładnej pogody widziało się go na Plantach, jak siedzi z napisanym tekstem, bo wszystkie wykłady pisał, i uczy się go na pamięć” (s. 302), bądź o Wyce: „obserwowałem Kazimierza Wykę przez lat blisko trzydzieści, a jednak nie mogę powiedzieć, żebym go znał i rozumiał w pełni” (s. 441). Wyczuwalny jest także ton emocjonalny: „Nigdy przedtem (...) nie słyszałem referatu (jak zawsze – wygłoszonego z pamięci, bez notatek!), w którym precyzja myślowa byłaby zespólna z taką swobodą w traktowaniu tematu i pomyslową prostotą stylu” (*Maria Dłuska* s. 414-415). Łatwo zauważalne są również fragmenty wyliczające niektóre cechy osobowości – Krzyżanowskiego charakteryzowała „(...) ogromna chłonność czytelnicza, wspaniała pamięć – pojemna i zawsze gotowa, odwaga stawiania śmiałych

hipotez (...)” (s. 305); Wyka to osobowość „znacznie bardziej skomplikowana, niż to się na pozór wydawało” (s. 441), „(...) wychylona ku światu, a zarazem tak głęboko zadomowiona w polskości” (s. 443); Kott: „(...) odważny i niecierpliwy poszukiwacz wciąż nowych doświadczeń intelektualnych” (s. 462).

Pamiętnikarski i osobisty ton bynajmniej nie dominuje w książce Markiewicza. Autor wylicza, bardziej lub mniej szczegółowo, zasługi na polu naukowym, krytycznoliterackim i publicystycznym każdego badacza. W opisie dominują niewątpliwie informacje bibliograficzne, które porządkują główny rdzeń twórczości postaci chronologicznie, bądź tematycznie, oraz rzetelna i szczegółowa analiza filologiczno-historyczna. Informacje *stricte* historycznoliterackie pokazują rzeczywistość, na tle której stanowiska poszczególnych pisarzy ulegają ewolucji; te zaś stanowiska nie są prezentowane jako niezachwiane systemy – polemiki charakteryzują je równie mocno, jak ich cechy swoiste, dystynktywne. Książka obrazuje więc bardzo dobrze, w jaki sposób polemiki dynamizują życie literackie.

Nie mogło zabraknąć eksplicacji tej problematyki przy nazwiskach Irzykowskiego i Boya. Pierwszy: „kontroler wartości”, teoretyczny intelektualista, wypowiadający się dobrze w naukowej konwencji, drugi okrzykiwany demoralizatorem i prześmiewcą,

mistrz felietonu – obaj wyznaczali pole problematyki literackiej tak obficie dyskutowanej po I wojnie światowej. Ale nie tylko Irzykowski i Boy. Istnieje ścisły związek między „antykrytyczną” (słynne „Hajże na krytykę”) atmosferą lat międzywojennych a zainspirowanym jeszcze inicjatywą Kleinera i Kazimierza Wóycickiego (w latach 1914-16) ergocentryzmem w literaturze, którym w latach 30. w XX patronowali Ingarden i Kridl. Związek ten ujawnia się znowu poprzez polemikę między obozem sprzymierzeńców fenomenologicznej teorii Ingardena a wcale osamotnionym Wacławem Borowym (np. w *Szkole krytyków*, 1937). Zasadnicze właściwości tych polemik ukazuje Markiewicz w sposób przejrzysty, przybliżając czytelnikowi trudny język Ingardena oraz szczegółowo opisując recepcję jego książki *Das literarische Kunstwerk* (1931). W tym miejscu moglibyśmy się, co najwyżej, zastanowić nad opinią autora na temat przebiegu słynnego lwowskiego Zjazdu Naukowego im. Ignacego Krasickiego w roku 1935. Czy rzeczywiście upłynął on w taki spokojny sposób, jak sugeruje opis Markiewicza (s. 382-383)? Z jakichś powodów przecież Irzykowski pisząc sprawozdanie z owego zjazdu dla „Pionu” zatytułował go *Monachomachia literacka*. Nie ulega jednak wątpliwości, że w latach 30. „kampania” ergocentryzmu ujawniła się na zjeździe chyba najdobitniej.

Sprawę tę ujął trafnie Konrad Górski słowami: „one to [referaty między innymi Ingardena i Kridla, TT] właśnie obudziły najczęściej zainteresowania i namiętnej dyskusji, podczas gdy referatów o samym Krasickim i jego epoce słuchano niejako z obowiązku”.

Wszystkie szkice zawarte w *Od Tarnowskiego do Kotta* czyta się z wielką satysfakcją poznawczą i intelektualną. Zadając sobie jednak trud syntezy można w sugerowanym przez sam tytuł okresie historycznym prześledzić proces dynamiki naszej rodzimej wiedzy o literaturze. Ujmujemy w tym procesie szereg zjawisk: zmieniające się konwencje języka opisu teoretyczno-historycznoliterackiego, rodzaje dyskutowanych problemów literackich, ewolucje zarówno samej krytyki literackiej jak i rozumienia jej funkcji itp. Takie spojrzenie na całość książki Markiewicza wydaje się być konieczne. Ale mamy tu jeszcze inną subtelniejszą sugestię: otóż dynamika procesów historycznoliterackich jest zawsze, w większym lub mniejszym stopniu, skorelowana z działalnością wybitnych osobowości. Wynika z tego i wniosek drugi, ten mianowicie, iż życie literackie jest w zasadzie międzypodmiotowym dyskursem, zaś twórcze (w szerokim znaczeniu tego słowa) działania jednostek stanowią warunek ewolucji tegoż życia. Humanistycy o tym zapominać nie wolno!

Tomasz Tisończyk

Pansemiotyczna perseweracja? *Rosja i znaki* Jurija Łotmana

Jurij Łotman, *Rosja i znaki. Kultura szlachecka w wieku XVIII i na początku XIX*, przeł. Bogusław Żyłko, *słowo/ obraz terytoria*, wyd. II, Gdańsk 2010, ss. 501.

„Historia odzwierciedlona w jednym człowieku, w jego życiu, otoczeniu, geście, jest izomorficzna wobec historii ludzkości” (s. 445) – pisze w książce *Rosja i znaki. Kultura szlachecka w wieku XVIII i na początku XX*, najwybitniejszy przedstawiciel szkoły tartuskiej, Jurij Łotman. W zasadzie właśnie to zdanie należałoby uznać za główną tezę książki rosyjskiego semiologa, która powstała na przełomie lat 80. i 90. XX wieku, a została, już po raz drugi (pierwsze wydanie pochodzi z 1999 roku), wydana w ubiegłym roku nakładem Wydawnictwa Słowo/Obraz/Terytoria.

Zanim przejdę do omówienia dzieła, chciałabym przez chwilę zatrzymać się nad fenomenem semiotyki, która zdaje się odradzać na początku XXI wieku. Powstają

bowiem kierunki studiów, które w swych programach zawierają obowiązkowe odniesienie do *tekstów kultury* (o podręcznikach szkolnych nie wspomnę), organizowane są również konferencje naukowe, np. medioznawcze, czerpiące z dziedzictwa tej myśli.

Dwudziestowieczna semiotyka to wiedza o znakach, wywodząca się z dwóch tradycji: filozoficznej oraz językoznawczej. Nurt filozoficzny związany jest z działalnością Charlesa Sanderse Peirce’a, który znak określał jako trójczłonową relację obejmującą: materialny środek przekazu, przedmiot, do którego znak się odnosi oraz znaczenie znaku, czyli np. ideę. Wedle filozofa, w całym systemie językowym zachodzi nieograniczona semioza, gdyż istnienie jednego znaku

zakłada obecność kolejnych, dzięki którym można interpretować następne, czyli przekładać jedne znaki na kolejne. Kontynuatorami myśli Peirce'a byli Charles Kay Ogden, Ivor Armstrong Richards oraz Charles Morris.

Z kolei na gruncie drugiej tradycji, językoznawczej, powstała semiologia, czerpiąca z teorii znaku Ferdinanda de Saussure'a. Wedle tego badacza, znak to połączenie elementu znaczącego (*signifiant*) oraz elementu znaczonego (*signifié*). Twórca językoznawstwa ogólnego pisał o systemie znaków jako szczególnego rodzaju organizacji znaków pozostających wobec siebie w określonych relacjach. Z myśli językoznawczej czerpie szkoła tartuska, powstała w latach 60. XX w. na uniwersytecie w Tartu. Tutaj Jurij Łotman pisał o tym, iż dzieło sztuki odtwarza fragment danej rzeczywistości oraz tworzy odpowiednik dla niej (to tzw. modelowanie artystyczne). Wtórny systemem modelującym jest więc każdy system znaków inny niż naturalny język, ale na nim wzorowany, np. malarstwo, muzyka, religia czy literatura. W określaniu znaku składającego się z planu wyrażania i planu treści, dużą rolę odgrywa kod, czyli system reguł, które określają układ danego systemu semiotycznego. Łotman za tekst – każdą utrwaloną sekwencję znaków – uznawał całą kulturę. Tekstem kultury, układem językowym posiadającym znaczenie

w całym systemie kultury, jest więc film, taniec, moda, reklama czy etykieta dworska.

Jak pisze w *Postłowi* tłumacz omawianej tu książki, odgrywający dużą rolę w recepcji myśli Łotmana w polskiej humanistyce po 1989 r., autor m.in. *Semiotyki kultury* (2009) czy *Sztuki w świecie znaków* (2002), Bogusław Żyłko, pośmiertnie wydane dzieło Łotmana to praca historyczno-kulturologiczna i świadectwo ewolucji jego poglądów. Sam autor nazywa siebie historykiem oświetlającym drobne fakty życia codziennego „światłem wielkich zdarzeń historycznych” (s. 11). Te starannie i uważnie wyłuskiwane drobiazgi epoki, stają się w miarę rozwoju lektury centrum interesującej narracji o rosyjskiej kulturze szlacheckiej. Warto podkreślić, że Łotman ogranicza się do elitarnej warstwy społeczeństwa rosyjskiego i opowiada o jej życiu koncentrując się na poziomie funkcjonowania „teatru życia codziennego”. Taki sposób patrzenia na kulturę skupia się przede wszystkim na interpretowaniu zwykłych, małych semiotyk zachowań ludzkich.

Tom składa się z trzech odrębnych części. W pierwszej, która wydaje się kluczowa dla zrozumienia całej idei wywodu i której to poświęcę najwięcej uwagi, autor analizuje próbę zbudowania ideału *państwa regularnego* przez cara Piotra Wielkiego. Wedle Łotmana szlachta rosyjska XVIII i pierwszej połowy XIX wieku

była wytworem reform epoki tego cara. To właśnie za czasów Piotra I szlachta zmonopolizowała służbę wojskową oraz zdobyła prawo władania warstwą chłopów. Ówczesny człowiek, jak stwierdza badacz, „żył jak gdyby w dwóch wymiarach: pół dnia, pół życia poświęcał służbie państwowej, której czas był ściśle reglamentowany, pół dnia zaś znajdował się poza nią” (s. 25). Semiolog nawiązuje także do swoistej tabeli rang carskiej Rosji, która określała prawo do szacunku wedle stopni i pisze o zasadzie biurokratycznej istniejącej w tej przestrzeni: „Reglamentacja rozmaitych sfer życia ludzkiego, w tym także sfery militarnej, stała się celem samym w sobie. W ten sposób powstawała ogromna machina biurokratyczna z całym jej formalizmem i ze stopniem urzędowym jako głównym (a często i jedynym) bodźcem służbowego zachowania” (s. 37). W Rosji kształtuje się etos urzędnika (czynownika) – najwierniejszego sługi państwa. Zresztą Łotman zauważa „specyficzną sytuację socjokulturową” (s. 44): dzięki jednoczesnej możliwości i obligatoryjności służby w państwie biurokratycznym, nie-szlachcic może stać się szlachcicem. Życie w wysoce zorganizowanym carskim systemie okazuje się ostatecznie legalną przecież, bo opartą na skodyfikowanym systemie prawa, fikcją, w której państwu (czyt. jednemu człowiekowi, carowi) przysługuje szczególne

prawo do kształtowania nieomal całego życia jednostki.

W tej skrajnie sformalizowanej, sztucznej rzeczywistości nie ma miejsca na gest wolności. Łotmanowski obraz Rosji ma przecież wyraźne polityczne implikacje i, w konsekwencji, okazuje się ostrzeżeniem przed strukturalnym organizowaniem świata, systemem bliskim carskiej paradziemaskaradzie. Jak zauważy jednak Łotman: „...Ale życie jest życiem i stawiało ono opór, używając wszelkich środków, zasadzie uniwersalnej reglamentacji. Jakkolwiek by hierarchia biurokratyczna pragnęła ogarnąć wszystkie sfery ludzkiej egzystencji, w żaden sposób nie zdołała ona wyczerpać różnorodności życia – nawet tego oficjalnego, państwowego” (s. 38).

Następnie, stwierdziwszy, że charakter kobiety jest „jednym z najczulszych barometrów życia społecznego” (s. 51), badacz konstruuje kategorię „świata kobiet” jako zjawiska odmiennego od zarezerwowanej dla mężczyzn sfery służby państwowej. Pisze również o edukacji rosyjskich kobiet, literaturze, obyczajowości, czyli sferze wyłączonej z administracyjnych ograniczeń, oraz napomyka o niezłomnych, udających się na Sybir, żonach dekabrystów. Co ciekawe, autor zauważa, że: „Historię kultury tradycyjnie pisze się z męskiego punktu widzenia” (s. 81). By następnie stwierdzić, że: „wiek XVIII nie mieści się jednakże w tej tradycji” (s. 81). Łotman

próbując więc interpretować istnienie „kobiecego i męskiego spojrzenia” (s. 81). Jak zauważa, odwołując się do poezji Aleksandra Błoka: „Spojrzenie kobiece” na sam dźwięk ludzkiego imienia widzi przede wszystkim dziecko, a potem – proces jego formowania się. „Spojrzenie męskie” podkreśla w człowieku jego czyny, to czego dokonał; kobiece – to, czego mógłby dokonać, ale zaniechał lub nie do końca zrealizował swoje plany” (s. 81). Jednakże wbrew pozorom świat szlacheckiej Rosji nie opiera się na opozycji: sformalizowana rzeczywistość państwa biurokratycznego oraz nieoficjalna, przeniknięta obyczajem przestrzeń świata kobiecego. Bowiemy w pewnym momencie dochodzi do fuzji dwóch płaszczyzn: przecież edukacja kobiet zostaje poddana w Instytucie Smolnym państwowym obwarowaniom.

Natomiast w drugiej części książki Łotman z diagnozy sytuacji społeczno-politycznej przeistacza się w znakomitego ilustratora wybranych aspektów życia rosyjskiego szlachcica. Na balu szlacheckim jest wyjęty spod nieustannej dychotomiczności: życie prywatne-służba państwu: „tutaj dochodziło do głosu społeczne życie szlachcica: nie był ani osobą prywatną w życiu prywatnym, ani urzędnikiem na służbie państwowej – był szlachcicem na spotkaniu szlachty, człowiekiem swojego stanu pośród swoich” (s. 101-102). Bal jest w końcu okazją do

prowadzenia życia... społecznego, jest po prostu sferą komunikacji społecznej. Bal jest momentem na wyłamanie się spod wszechobecnego dyktatu władzy, dawkania pozwoleń na działanie, które odgórnie podzielone zostało na służbę państwową oraz tzw. życie prywatne. Pojawia się więc jakaś specyficzna wyrwa w systemie.

Semiologia Łotmana zaczyna współbrzmieć z ideą *Herrschaft*. Fenomen kulturowy, jakim jest na przykład taniec, urasta do rangi bardzo istotnego komponentu systemu znaków. Łotman pisze nawet o swoistej *gramatyce balu*, w której walc „cieszył się w latach dwudziestych XIX wieku reputacją nieprzyzwoitego lub przynajmniej frywolnego tańca” (s. 106), zaś „mazur stanął centrum balu i stanowił jego apogeum” (s. 108). Co znamienne, w rozdziale zatytułowanym *Sztuka życia*, pisząc o umiejętności przeistaczania się w kolejne role młodego aktora, Iwana Sosnickiego, autor zaznacza: „Tylko przy bardzo wysokiej kulturze teatru jako szczególnego systemu znakowego mogło powstać widowisko, którego pikanteria polegała na przemianie człowieka w znak samego siebie” (s. 213). W pewnym momencie wedle tartuskiej personologii człowiek uznany zostaje bowiem za twór znakowy.

Nieco inny charakter ma trzecia, ostatnia, część książki, która koncentruje się na biografii poszczególnych, przedstawionych przez narratorkę osób. Szczególnie

interesujący fragment poświęcony został dekabrystom – „dzieciom dwunastego roku” (s. 359). W tym miejscu autor przytacza np. cytaty z dziennika młodego rosyjskiego oficera Aleksandra Cziczierina – człowieka epoki dekabryzmu. To, co dokonuje się w jego refleksjach, jest, wedle autora, w istocie przejściem od psychologii sentymentalizmu w kierunku psychologizmu Tolstoja. Innymi słowy, w zapiskach Cziczierina dochodzi do transformacji „działania historycznego – wojny z Napoleonem – w fakt świadomości historycznej, w zdarzenia na placu Senackim” (s. 367).

Podsumowując, książka *Rosja i znaki* jest dla czytelnika niezwykle okazją do podpatrywania warsztatu badacza, który wciela w życie swą metodę. Całość tekstu jest rozszerzonym zapisem wystąpień telewizyjnych autora, co sprawia, iż utwór *rozrasta się* i nabiera charakteru gawędowego. Łotman odkrywa przed czytelnikiem i reinterpretuje rosyjską kulturę symboliczną. Cały wywód konsekwentnie przeplatany jest przez autora fragmentami dzieł literackich, co jeszcze wzmacnia tezę o wzajemnym oddziaływaniu na siebie spraw codziennych oraz kultury. Pojawiają się tutaj również cytaty z twórczości pisarza i historyka rosyjskiego, Mikołaja Karamzina, a także fragmenty dzieł Puszkina. W formie dodatku na końcu książki zamieszczono reprodukcje przedstawiające portrety ówczesnych Rosjan oraz zdjęć ukazujących stroje

i przedmioty użytkowe tych ludzi. Niestety, szacie graficznej nie dorównuje sam przekład dzieła. Trzeba bowiem podkreślić, iż już recenzenci pierwszego wydania *Rosji i znaków* wskazywali na usterki językowe, liczne hybrydy stylistyczne czy nieadekwatność przekładu samego tytułu.

Jako historyk literatury, czytając książkę Łotmana, próbowałam przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie: czy semiologia, w dobie hegemonii badań feministycznych i genderowych, ma szansę wyjść z muzeum teorii literatury? Po tej lekturze uważam, że Łotmanowski projekt antropologii literatury zasługuje na uwagę jako ciekawa propozycja tego, w jaki sposób czytać całą kulturę – uniwersum znaków. Daje przede wszystkim możliwość patrzenia na otaczający nas świat jako spójny, scalony obraz, w którym możemy interpretować tworzone przez nas znaki. Jest to więc propozycja bardzo optymistyczna. Trzeba jednak zwrócić uwagę na pewne zagrożenia związane z bezkrytyczną recepcją tej myśli. Omawiana tutaj metodologia zakłada semiotyczność każdego ludzkiego zachowania. Warto podkreślić – każdego. Czerpiąc z myśli Łotmana można więc tworzyć pseudonaukowe wywody na temat poetyki *Big Brothera* czy billboardu przedstawiającego nowy model telefonu komórkowego.

Klaudia Ozdrowiały-Grzegorzczak



Pomiędzy klasycyzacją a romantyzacją, czyli o nieznanym obliczu literatury przedlistopadowej

Monika Stankiewicz-Kopeć, *Pomiędzy klasycyzacją a romantyzacją. Młodzi autorzy Wilna, Krzemieńca i Lwowa wobec przemian w literaturze polskiej lat 1817-1828*, Wydawnictwo Naukowe Księgarnia Akademicka, Kraków 2009, ss. 320.

Proces przeobrażeń literacko-światopoglądowych zachodzących między oświeceniem a romantyzmem stanowi dla badaczy literatury wciąż interesującą sferę dociekań. Poddawany analizie rodzi nadal wątpliwości interpretacyjne związane zwłaszcza z charakterem i periodyzacją tzw. przełomu romantycznego. W kontekście tych rozważań szczególne miejsce przypadnie książce Moniki Stankiewicz-Kopeć *Pomiędzy klasycyzacją a romantyzacją. Młodzi autorzy Wilna, Krzemieńca i Lwowa wobec przemian w literaturze polskiej lat 1817-1828*. Autorka

rozprawy pragnie zrekonstruować pełny obraz przemian zaistniałych w sferze świadomości literackiej młodych twórców zróżnicowanych z kulturalnymi ośrodkami dawnej Rzeczypospolitej. Swą wartość książka zawdzięcza przede wszystkim optymalnemu wykorzystaniu literackiego materiału archiwalnego, na który w większości złożyły się teksty dotąd nieznanne bądź całkowicie zapomniane drugo- i trzeciorzędnych autorów. Dążenie do całościowego zobrazowania zjawisk literackich tej doby dokonuje się nie z perspektywy wielkich kreatorów

romantyzmu, lecz „z punktu widzenia całego zastępu: Czeczotów, Zanów, Chodźków, Korsaków, Odyńców, Chłędowskich, Zaborowskich, Sierocińskich oraz innych im podobnych autorów *minorum gentium*”.

Zaproponowana przez Monikę Stankiewicz-Kopeć koncepcja wielowymiarowego ujęcia badanego okresu pozwala na oświetlenie go z różnych perspektyw jednocześnie. Istotne dla badaczki będą więc tak nowe ramy chronologiczne okresu (1817-1828), jak i wybór ośrodków naukowo-kulturalnych prowincji – Wilna, Krzemieńca i Lwowa, powiązanych ze sobą fenomenem równoczesnego powstawania na ich obszarze literackich stowarzyszeń młodzieżowych. Podejmując próbę zrekonstruowania ówczesnych przemian świadomości literackiej, autorka przyjmuje szerokie spektrum badawcze, obejmujące nie tylko twórczość literacką i metaliteracką, ale też atmosferę intelektualno-artystyczną omawianych ośrodków. Wielowymiarowość ujęcia problemu zyskuje pełny kształt dzięki nałożeniu na analizowany materiał tekstowy swoistej siatki rodzajowo-gatunkowej, która jest ważnym narzędziem klasyfikującym dostrzeżone zjawiska ideowo-estetyczne. Te spletające się ze sobą perspektywy badawcze współtworzą rozległą płaszczyznę obserwacji przemian literatury przedlistopadowej w kontekście różnorodnych przeobrażeń

prądowych. Autorka prowadzi więc czytelnika przez kolejne kresowe ośrodki kulturalne – od Wilna przez Krzemieniec i Lwów aż do stołecznej Warszawy, tworząc w ten sposób swoistą mapę literackich przeobrażeń światopoglądowych i artystycznych.

Rozpoczynając swą literacką wędrówkę od ukazania twórczości młodych poetów Wilna, autorka przyjmuje własną perspektywę widzenia dorobku literackiego Towarzystwa Filomatów. Zrywa z panującym wśród badaczy przekonaniem o „jednokierunkowości i jednostronności filomackich poszukiwań”. Wnikliwa analiza dorobku filomatów prowadzi autorkę do multiplikacji obecnych w nim prądów literackich, wśród których obok romantyzmu równie istotną rolę odegrają: sentymentalizm (widoczny np. w *Dumaniach u rozwalin zamku Giedymina* i *Śpiewie o Lechu* Onufrego Pietraszkiewicza), neosentymentalizm (reprezentowany m.in. przez „protoballady” Tomasza Zana – *Bekiesz*, *Świtez*, *Cyganka* i Jana Czeczota – *Arion*, *Zamek Nowogródzki*, *Myszanka*), klasycyzm (z wyróżniającymi się odami J. Czeczota, tłumaczeniami satyr Boileau O. Pietraszkiewicza) oraz neoklasycyzm (przejawiający się np. w Mickiewiczowskiej *Grażynie* czy *Żeglarzu*). Rozprawa stanowi więc propozycję nowego spojrzenia na przemiany prądowe w łonie wileńskiej grupy literackiej, której twórczość w ocenie badaczki nie

zasługuje na miano monolitycznej, lecz świadczy o krystalizowaniu się różnorodnych rozwiązań ideowo-estetycznych.

Interesujące pole badań dla Moniki Stankiewicz-Kopeć stwarza tzw. „poezja „niezaangażowana”, której analiza pozwala zwrócić się przeciwko stereotypowej opinii o twórczości filomackiej jako o niemal wyłącznie dydaktyczno-uitylitarnej. Badaczka dostrzega bowiem wykwinność i wdzięk estetyki rokokowej, zwłaszcza w kunsztownych trioletach T. Zana oraz Mickiewiczowskim *Tryolecie* i przekładach anakreontyków J.W. Gleima. Podobnie, zdaniem autorki, ton literackiej zabawy, towarzyszy filomackim poematom heroikomicznym (*Zgon Tabakiery* T. Zana, *Na śmierć szpaka* J. Czeczota) oraz poezji zmysłowej, wyrastającej z ducha literatury sowizdrzalskiej na czele z *Gryczanymi pierożkami* T. Zana i twórczością „mistrza wszeteczności” O. Pietraszkiewicza. Badania filomackiej spuścizny prowadzą autorkę również w stronę odsłonięcia „subiektywności lirycznej” obecnej np. w Czeczotowej *Dumie nad mogiłami Francuzów*, która kryje w sobie załączki „ekspresjonistyczno-romantycznej wizji świata niespokojnego”. Dążność do eksponowania pierwiastków lirycznych uzewnętrznia się ponadto w nowym gatunku – tzw. scenie lirycznej (jak *Safo* J. Czeczota oraz *Alcjona* Jana Sobolewskiego), w ożywionej

refleksji nad zagadnieniem operowości (*Małgorzata z Zębocina* J. Czeczota) oraz w sięgnięciu po gatunek dumy, uprawianej przez O. Pietraszkiewicza i J. Czeczota. Jedną z istotnych kwestii poruszanych przez autorkę staje się proces przeobrażeń gatunku epepei, widoczny w szczególności u Mickiewicza – w jego drodze „od jednolitego strukturalnie poematu archeologicznego *Żywila*, poprzez eklektyczną *Kartoflę* do neoklasyzystycznej *Grażyny*”. Monika Stankiewicz-Kopeć nie ogranicza zakresu swych badań wyłącznie do twórczej działalności Towarzystwa Filomatów, ale odkrywa również nowe tendencje w mniej znanym kręgu poetów filareckiego klubu literackiego Kastala (należą tu m.in. Antoni Edward Odyniec, Aleksander Chodźko, Julian Korsak, Ludwik Spitznagel). Analiza tak różnorodnego dorobku pomniejszych poetów wileńskiego Parnasu pozwoliła uchwycić złożony proces przeobrażeń widoczny na płaszczyźnie wszystkich rodzajów literackich.

Ważny punkt literackiej wędrówki stanowi kulturalna stolica Wołynia. Stankiewicz-Kopeć odkrywa twórczość młodych literatów Krzemieńca skupionych w Klubie Piśmienniczym. Przybliżenie dorobku Tymona Zaborowskiego oraz mniej znanych – Teodozego Sierocińskiego i Karola Sienkiewicza wydaje się tym cenniejsze, iż dotąd nie powstało żadne syntetyczne ujęcie ich dokonań

literackich z okresu przejściowego. Ponadto autorka podjęła próbę zobrazowania atmosfery literackiej Krzemieńca, współtworzonej przez takie osobowości, jak Filip Plater – organizator literackich piątków, Alojzy Feliński – inicjator spotkań w swym salonie literackim czy Alojzy Osiniński – „Kwintylian polski”, propagator literatury klasycznej wśród młodych. Dokonując analizy przemian w obrębie rodzajów i gatunków literackich uprawianych przez krzemieńczan, badaczka wskazuje na ich szczególne zainteresowanie odą (np. *Oda do Fortuny* T. Zaborowskiego, *Oda do losu* K. Sienkiewicza) oraz dumą (m.in. *Mikołaj i Małgorzata* K. Sienkiewicza, *Duma o Bolesławie Śmiałym* T. Zaborowskiego), w których przejawia się wyraźna dążność do liryzacji wypowiedzi poetyckiej. Rozważania nad przeobrażeniami epickimi autorka ilustruje opisem zmagania T. Zaborowskiego z gatunkiem epepei. Przynoszą one w efekcie poemat heroikomiczny *Klub Piśmienniczy* jako „wprawkę w pisaniu epepei” oraz „poemat bohaterski” *Zdobycie Kijowa*. Na obszarze dramatu największe sukcesy przypisuje badaczka Józefowi Korzeniowskiemu – autorowi preromantycznych *Prób dramatycznych*, *Dymitra* i *Marii* oraz *Mnicha* zrodzonego z inspiracji Byronowskim *Giaurem*. Analizę twórczości Klubu Piśmienniczego zamyka próba odtworzenia krzemienieckiej myśli teoretycznoliterackiej,

skupionej wokół kwestii oryginalności i naśladownictwa (rozprawa *O patetyczności* J. Korzeniowskiego). Ukazanie pełnego obrazu przemian świadomości literackiej autorów Krzemieńca stanie się możliwe dzięki poszerzeniu obszaru badań o okres ich warszawskiej twórczości.

Wędrując szlakiem literacko-kulturanych ośrodków dawnej Rzeczypospolitej dotrzemy razem z autorką rozprawy do Lwowa, gdzie młodzi twórcy zainicjowali działalność Towarzystwa Ćwiczącej się Młodzieży w Literaturze Ojczystej. Zdaniem badaczki, wchodzący w skład związku Walenty Chłędowski, Sebastian Januszkiewicz, Stanisław Jachowicz, Franciszek Kirchner i inni zasłużyli na miano „budzicieli polskości na gruncie galicyjskim”. Ponadto pisząca wskazuje na dokonania pomijanej zwykle przez badaczy „partii literackiej”, skupionej wokół Stanisława Jaszowskiego i Jachowicza. Nieocenionym źródłem wiedzy dla autorki jest rękopiśmienne *Archiwum* Towarzystwa, prowadzone przez F. Kirchnera, któremu zawdzięczamy obszerny zbiór dorobku twórczego „filomatów galicyjskich”. Pozwala on autorce odtworzyć tendencje dominujące w tekstach młodych autorów Lwowa. Liryczne próby galicyjskich poetów przybliża jako oscylujące między prądem klasycystycznym (najchętniej sięgano po bajkę, anakreontyk, rzadziej po satyrę i odę)

a sentymentalnym (uprawiano sielankę, czułą, elegię, dumę), akcentując ich eklektyczny charakter. W obrębie epiki obok listu i dialogu, wskazuje na największą popularność powiastki (np. *Sady* Jana Juliana Szczepańskiego, *Rzeczelnicki* S. Jachowicza). Na gruncie teoretycznoliterackim przywołuje rozważania skupione wokół zagadnień oryginalności i naśladownictwa (rozprawa Mateusza Sartyniego *Jak się potworzyły dzieła oryginalne...*). Przedstawiając życie literackie przedlistopadowego Lwowa, uwzględnia nie tylko działalność Towarzystwa Ćwiczącej się Młodzieży, ale także znaczącą rolę instytucji kultury – przede wszystkim teatru Jana Nepomucena Kamińskiego oraz ruchu czasopiśmienniczego („Gazeta Lwowska”, „Pamiętnik Lwowski”, „Rozmaitości”). Dzięki swym dociekaniom badaczka czyni nas świadkami „galicyjskich pojedynków o romans” (wokół Niemcewiczowskiego *Jana z Tęczyna*) oraz o dramat (dyskusje nad istotą komedii i dramy, a także nad recepcją sztuk Fredry i Calderona). Wyłaniający się z recenzowanej rozprawy obraz lwowskiego życia literackiego znamionuje „pluralistyczna równowaga prądowa – swoiste splątanie stylów, prądów, tendencji”, wśród których klasycyzm i romantyzm funkcjonują na zasadzie koegzystencji.

Literacki szlak wędrówek przez kresowe ośrodki życia kulturalnego wiedzie nas w końcu do stolicy

Królestwa Kongresowego, bowiem jak sugeruje autorka, „wszystkie drogi prowadzą do...Warszawy”. Stankiewicz-Kopeć i tu roztacza przed nami rozległą panoramę młodzieżowych stowarzyszeń literackich na czele z gronem warszawskich literatów i publicystów skupionych wokół hrabiego Brunona Kicińskiego oraz ze Związkiem Wolnych Polaków, który tworzyli Ludwik Piątkiewicz, Ksawery Bronikowski i Wiktor Heltman. Dokonujący się w stolicy proces przeobrażeń świadomości literackiej stanowi dla badaczki szczególnie interesującą płaszczyznę rozważań, ponieważ w tym czasie warszawski Parnas zajęli młodzi twórcy przybyli tu z Wilna, Krzemieńca i Lwowa, a także z Humania i Lublina. Z ustaleń autorki wyłoni się więc „pluralistyczny wizerunek przedlistopadowej Warszawy” z całą różnorodnością rozwiązań programowych, wśród których najważniejszą rolę odegra idyllizm narodowy Kazimierza Brodzińskiego oraz metafizyczna koncepcja poezji Maurycego Mochnackiego. Przedpowstaniowa Warszawa w ujęciu badaczki jawi się również jako miejsce ważnych dyskusji w gronie krytyków, podejmujących próbę interpretacji i oceny poetyckiej twórczości Mickiewicza (*Poezje, Sonety krymskie*), co z pewnością sprzyjać będzie torowaniu drogi ku romantycznej odsonie literatury.

Na tle krystalizowania się wczesnoromantycznego obrazu świata autorka wskazuje na

fundamentalne znaczenie problematyki ludowo-narodowej w świadomości literackiej przedstawicieli wszystkich omawianych ośrodków. Podkreśla przy tym znaczącą rolę kategorii narodowości pojmowanej jako nadrzędne kryterium wartościowania ówczesnej literatury. Akcentuje też wyraźną dwubiegowość w rozumieniu pojęcia ludowości – z jednej strony rozpatrywanej w duchu neosentymentalizmu (wpływ idyllizmu narodowego Kazimierza Brodzińskiego, mityczna wizja dawnej Słowiańszczyzny Zoriana Dołęgi Chodakowskiego) i neoklasycyzmu (inspiracje myślą Johanna Gottfrieda Herdera i Friedricha Schillera), z drugiej zaś postrzeganej już w romantycznej, filozoficzno-mitycznej postaci (ludowość Mickiewicza).

Najciekawszą bodaj propozycją w książce Moniki Stankiewicz-Kopeć okazuje się próba nowego ujęcia wczesnoromantycznej wizji świata w oparciu o stworzony przez autorkę katalog kategorii znamienych dla ówczesnych przemian literatury. Uporządkowane w pary koncepcje światopoglądowe: organicyzm – supranaturalizm, historyzm – mityzm, irracjonalizm – agnostycyzm, preegzystencjalizm – tragizm pozwalają dostrzec nie tylko niejednorodność w obrębie wczesnoromantycznego obrazu świata, ale też punkty wspólne wzajemnych oddziaływań i inspiracji znamienych dla wczesnego romantyzmu, neoklasycyzmu czy neosentymentalizmu.

Szeroki wachlarz problemów (dotyczących w szczególności procesu przemiany literacko-światopoglądowej, zagadnienia przełomu romantycznego, kształtowania się świadomości literackiej i wczesnoromantycznych koncepcji antropologiczno-estetycznych oraz funkcjonowania prądów literackich i ich wzajemnych relacji) postrzeganych przez pryzmat twórczości pomniejszych, często nieznanych autorów, sprzyja polemicznemu charakterowi dyskursu. Taka forma wywodu pozwala autorce na dokonanie istotnych przewartościowań, z których najbardziej interesujące dotyczą sporów w kwestiach m.in. dualistycznej wizji wczesnego romantyzmu proponowanej przez Marka Stanisza, weryfikacji pojęcia „romantyzm negatywny” stosowanego przez Morse’a Peckhama bądź przeciwstawienia się tezie Marii Żmigrodzkiej o dwóch wersjach romantyzmu (wywodzących się od Mickiewicza i Antoniego Malczewskiego). Zajęcie indywidualnego stanowiska w przedstawianych kwestiach oraz przekonujący sposób ich udokumentowania w odniesieniu do nieznanych w większości tekstów literackich stawia rozprawę Moniki Stankiewicz-Kopeć w rzędzie najbardziej wartościowych pozycji mijającego dziesięciolecia.

Agnieszka Kowalczyk

Nietoperz w Świątyni. Biografia Jerzego Nowosielskiego

Krystyna Czerni, *Nietoperz w Świątyni: biografia Jerzego Nowosielskiego*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2011, s. 444.

Książka poruszyła mnie głęboko dla tego, że podjęła wiele spraw mnie nieobojętnych..., że Jerzego Nowosielskiego i Zofię Nowosielską znałem, że w domu ich przez rok z górą bywałem niemal codzień, że z Nowosielskim współpracowałem, że przez jakiś czas patrzyłem na malarstwo jego oczyma, że wiele mu zawdzięczam. Kilku spraw dotknę – najpierw jednak pochwały.

Ponieważ książka to biografia *sensu stricto* – autorka wyraźnie to stwierdza – konieczne było jakieś uporządkowanie materiału. Krystyna Czerni wprawdzie trzyma się następstwa wydarzeń, jednak skupia je wokół kilku centrów wyodrębniając tym samym części biografii: *Rodowód*, *Szkoła przetrwania*, *Między piekłem a niebem*, *Artysta w PRL-u*, *Cena sukcesu*. Nie ma sensu książki streszczać,

wystarczy jeśli powiem, że w Nowosielskim, w jego rozdwojeniu i wielostronności, szerokości spojrzenia i uprzedzeniach, w ostrym widzeniu dramatycznych przeciwieństw i poszukiwaniu syntezy – w tym wszystkim – dzięki biografii Pani Czerni – widzimy dramat wieku XX – religijny, teologiczny, polityczny... I choć wiele żywotów pozwala ten dramat oglądać (choćby losy przyjaciela artysty – ks. Jerzego Klingera), jednak Nowosielski był malarzem, artystą a to przenosi całą sprawę na inny poziom.

Czytając wydany przez Znak tom podziwiałem tytaniczne dokonanie autorki: szeroką kwerendę, która dotarła do różnych źródeł: do osób pamiętających artystę, tekstów, nagrań a także dzieł sztuki uznanych za źródła; podziwiałem metodę: wielorakie

oświetlanie i odślanianie postaci bohatera z różnych punktów widzenia, z których żaden nie jest wyróżniony. Zaznacza się jedynie narratorka, ale tylko tym, że panuje nad materiałem, porządkuje go, selekcjonuje... Krystyna Czerni, choć odkrywa jasne i mroczne strony Nowosielskiego, jego twórczości, nie sądzi swego bohatera, zdaje się pamiętać słowa św. Pawła: *παντα δε γυμνα και τετραηλισμενα τοις οφθαλμοις αυτου*¹ „wszystkie (te sprawy) nagie są i poddane, (a nawet podległe) oczom Jego” – oczom Jego, nie jej, nie naszym... Krystyna Czerni wszystko, także mroczne strony Nowosielskiego i jego żywota, widzi z miłością i wyrozumieniem. Dawnymi laty mawiano, że ktoś spojrział na drugiego „złym...” lub „dobrym okiem”. Autorka – na wszystkich kartach książki – spogląda na swego bohatera okiem dobrym, życzliwym lecz nie bezkrytycznym.

Nie wszystko w książce budzi mój zachwyt. Trudno mi przyjąć założenie, że malarstwa artysty nie można zrozumieć bez znajomości jego życia. Oczywiście – trzeba wiedzieć o mieszanym, niemiecko-łemkowskim, pochodzeniu Nowosielskiego i jego religijności patrzącej i na zachód,

i na wschód – z wyraźnym wyróżnieniem wschodu... Trzeba coś wiedzieć o jego świecie, aby rozumieć, dlaczego podejmował takie tematy, jakie podejmował i malował tak, jak malował. Ale dzieła nie da się sprowadzić do żywota, z czym autorka najpewniej się zgodzi. Zgodzi się także z tym, że wiedza o życiu może łudzić badacza podsuwając mu myśl, że oto już wie wszystko także o obrazach i polichromiach Nowosielskiego, dlatego mianowicie, że poznał ich bizantyńską proveniencję. Porzuca badacz dalszą drogę i zapomina o niezbędnej hermeneutyce i to nie tylko tej o Cassirerowskim rodowodzie ale o rozumieniu struktury i roli elementów, i momentów tego malarstwa, o analizie formalnej zatem i aksjologicznej (w spór o wartości i o wartościowanie tu nie wchodzę)! Ostatecznie bowiem malarstwo to obchodzi nas dlatego, że jest coś warte! Ponowne zainteresowanie biografią artysty i opinia, że jej znajomość pozwala rozumieć jego twórczość, nie obala historii sztuki bez nazwisk! Dilthey nie eliminuje Wölfflin'a! Preferuję podejście integralne. *Nota bene* próbę – wzorową – analizy integralnej podjął Mieczysław Tomaszewski pisząc o Chopinie². Czekam więc na następną, hermeneutyczną książkę Krystyny Czerni o malarstwie Nowosielskiego – sztalugowym i mo-

1 Oto bardziej znany łaciński przekład słów św. Pawła z listu do Hebrajczyków 4, 13, dokonany przez św. Hieronima: *omnia autem nuda et aperta sunt oculis eius*. Słowo *τετραηλισμενα* tłumaczy św. Hieronim słowem *aperta*, co jest uproszczeniem greckiego sensu.

2 *Chopin w kręgu wartości*, w: *Chopin – Fenomen i paradoks*, Gaudium, Lublin 2009.

numentalnym – o ile wiem takowa się pisze.

Nie do końca przekonuje mnie rozwiązanie dylematu synów Nolego, które przyjmuje Pani Czerni. Synowie znaleźli ojca pijanego i nagiego... i musieli odpowiedzieć sobie na pytanie: zasłaniać czy odsłaniać? Oraz: jakie zasłanianie jest „zamiataniem pod dywan” a jakie odsłanianie jest nagrawaniem się, wyszydzeniem leżącego? Autorka stanęła więc wobec pytania o prawdę należną. Co to prawda należna unaczynia rozróżnienie: spowiednikowi należna jest prawda o mnie, która nie jest należna przyjacielowi, tym bardziej przeciwnikowi czy wrogowi. Pani Czerni wie, że jej – jako autorce – należała się cała dostępna prawda o Jerzym Nowosielskim o jego życiu, malarstwie i myśli, wie też, że nam cała – jej znana – prawda o Nowosielskim należna nie jest, cała zaś prawda – także ta nikomu niedostępna prawda o artyście – *podległa jest oczom Jego* – ani oczom jej ani naszym... Wie ona o tym i nie wszystkie znane sobie prawdy zwierzyła czytelnikom. O to więc, że nie cała prawda o Nowosielskim się nam należy, nie ma z autorką sporu. Sporny jest zakres tego, co jest należne nam.

Nie wiem na przykład, czy należą się nam imiona i nazwiska oraz fotografie kobiet związanych z Nowosielskim, choć pominąć tych spraw niesposób? Granicą jest krzywda drugiego i pani Czerni

o tym wie! Można naturalnie powiedzieć jak Domitius Ulpianus: *volenti non fit iniuria*: madame X nie ma nic przeciwko temu a nawet chce, by o niej pisano, pozwala na zamieszczenie jej zdjęć razem z mistrzem... – zatem nie dzieje się jej krzywda... Można też dodać: przecież znamy imiona, nazwiska i podobizny wszystkich kobiet Picassa.

Nie wiem też, czy powinniśmy znać konflikty małżeńskie związane ze słabościami Nowosielskiego; czy należy o nich mówić aż tak głośno? Czy częściowe ich zasłanianie jest już okłamywaniem czytelnika? Pytanie: nie ujawniać czy ujawniać? I jeśli ujawniać, to ile ujawniać? – pozostaje otwarte.

Czego i jak uczył Nowosielski? Ten wątek książki też chciałbym tutaj podjąć, ten wątek dotyka mnie osobiście. Dyskutuję z artystą, nie z autorką, która lojalnie referuje różne opinie na ten temat.

Po studiach szukałem z Nowosielskim kontaktu, nauki jego chłonałem rok. Miętko i delikatnie zniewalał mnie pchając ku ikonie. Wielu jego studentów miało analogiczne jak ja doświadczenia. Nie wszyscy! Na mnie jednak jego wpływ malarski był destruktywny. Mimo to rozmowom z Jerzym Nowosielskim zawdzięczam dużo, także to, że wiem co nieco na temat ikony i jej teologii, na temat myśli rosyjskiej „srebrnego wieku” i innych spraw, o których tu i teraz mówić nie będę... Ostatecznie chcąc ocalić siebie

musiałem się rozstać z Nowosielskim jako mistrzem, co nie znaczy, że zerwałem z człowiekiem.

Po latach, pisząc tekst o nauczaniu malarstwa w ASP zapytałem Nowosielskiego o jego pogląd na tę sprawę. Nowosielski uważał, że pewnych elementów malarstwa można nauczyć, to jednak czego nauczyć można ogarnięte jest i przeniknięte światłem „nauczania”. Epitet „nauczanie” padł z ust mego Ojca Waclawa, który widząc Nowosielskiego rozprawiającego na korytarzu zawołał: „o, Nowosielski wrócił i nauczał!”. Na czym polegało owo „nauczanie”. Otóż chodziło o otwieranie oczu studenta na sprawy, których na codzien się nie dostrzega. Dziś widzę, że Nowosielski namawiał do otwarcia umysłu i malarskiego widzenia świata, do tworzenia i rozwijania w sobie swoistej malarskiej metafizyki. Zatem: Nowosielski nauczał metafizyki malarskiej, metafizycznego i religijnego widzenia świata okiem malarza. Widzenia wszystkiego „z punktu widzenia artysty” – jak pisał Nietzsche we wstępie do *Narodzin tragedii*. Przyznam, że tego czego Nowosielski nauczał dawniej nie rozumiałem, rozumiem to teraz, także dzięki Nietzsche. Jaka to wizja świata? Na pewno różna w różnych okresach życia malarza. Dostępna poza systemem, poza akademią i akademizmem, który jest „łożem prokrustowym (u nas madejowym)” sztuki. Dostępna w postawie prawdziwie

chrześcijańskiej. Nowosielski powiedział mi kiedyś mniej więcej te słowa: „Proszę pana, autentyczne chrześcijaństwo było między Zmartwychwstaniem a Wniebowstąpieniem, potem przyszli Piotr i Paweł i zrobili z tego synagogę!”. Synagoga jest akademizmem religii, akademizm jest synagogą sztuki. Dla Nowosielskiego – zwłaszcza pod koniec życia – każdy system prowadzi do zniewolenia i dla tego jest zły. Dopiero życie poza jakimkolwiek systemem umożliwi odsłonięcie prawdy o świecie i malowanie jej. Czy chciano go słuchać? Stanisław Rodziński opowiedział mi, jak wchodząc raz do Akademii spotkał wychodzącego z niej Nowosielskiego, który rozżalony rzekł doń: „tak mało studentów w pracowni, a ja mam im tyle do powiedzenia!”. Ja, mimo że nie jestem „Nowosielszczykiem”, widzę dziś, że tego, co miał do powiedzenia o systemach religijnych i artystycznych, o sensie malarstwa, o myśli wschodniej – ja jednak słuchałem.

O osobie Jerzego Nowosielskiego napisała Krystyna Czerni całą książkę, która trzeba przeczytać – zachęcam! Wyjawia w niej różne aspekty, „wyglądy” swego bohatera ukonstytuowane w świadomości wielu ludzi, którzy Nowosielskiego znali, byli blisko niego (ks. Klinger: Ojciec i syn, Tadeusz Różewicz, Janina Kraupe, niektórzy studenci...) ale i tak pozostaje on, Nowosielski,

niewiadomą... Widać jednak, że Nowosielski to nie mannowski Adrian Leverkühn, który zaprzedał duszę, aby tworzyć muzykę. Krystyna Czerni uchwyciła istotę: Nowosielski był kimś, czyj „cień” był tak jawny jak „światło”, Nowosielski był rozpięty między niebem a piekłem; zaglądał i tu i tam... jest to godne uwagi, bo do piekła, co najmniej alkoholowego zaglądało co najmniej kilku artystów – nie tylko w Krakowie... Zagląkanie w różne miejsca piekieł, prowokowało niektórych do oskarżania Nowosielskiego i osądzania go już za życia, a tym bardziej po śmierci. Otóż książka pani Czerni zniechęca do ferowania wyroków i nam, którzy chcielibyśmy chwycić kamienie, przypomina na każdej stronie słowa: οὐδε εἶω σε κατακρίνω³ [...] i ja cię nie potępiam[...]

Nowosielski zobaczył istotę malarstwa w ogólnym modusie ikony. Istnieją inne modusy, np. malarstwo flamandzkie w XV; malarstwo włoskie w XIV i XV; impresjonizm, kubizm... Jak rozumieć malarstwo Nowosielskiego, rozumieć, nie pojąć? Myślę, że Nowosielskiego pojęto, ujęto, podciągnięto pod ogólne pojęcie: „ikona”. Ikona ortodoksyjna czyli prawosławna. Prześledzono jego życie, czytano to, co napisał i co zapisali inni, i powiedziano sobie – „jest to malarz inspirujący się malarstwem ikonowym no

i niektórymi doktrynami artystycznymi Zachodu: kubizmem, surrealizmem, sztuką abstrakcyjną...”. Powiedziano sobie – „rozumiemy Nowosielskiego”. Obawiam się, że jest to uproszczenie. Oczywiście ważny jest kontekst, ważne jest pytanie o to, dokąd obrazy Nowosielskiego odsyłają, jednak stając przed – powiedzmy – portretem czy aktem czując się bezradny. Mówią mi: „to ikona”. Czy jednak wiem, co to takiego ikona? Czy powiedzenie, że portret jest „ikonowaty” cokolwiek wyjaśnia? Czy rozumiem na przykład *Półakt czarny* z 1974 jeśli mówię, że odsyła do ikony? Choć odsyła nikle. Być może trzeba będzie pogodzić się z wielością interpretacji malarstwa Nowosielskiego, uznać innych niż „ikonopiścy” mistrzów. Powiedział kiedyś do mnie: „Mnie się wydawało, że nie korzystam z korekt [Eibischa]. [...] Dopiero teraz odkrywam, ile ja jakiejś wiedzy malarskiej od niego przejąłem”.

Nie zdawałem sobie sprawy, że to malarstwo było oporem, jak *ruchem oporu* była każda sztuka w PRL nie po myśli władzy. Złośliwi mawiali, że Nowosielski to rusyfikator. Nie znam jednak nikogo, kto pokochałby CCCP pod wpływem malarstwa Nowosielskiego, znam natomiast przynajmniej jednego, kto odkrył myśl rosyjską *srebrnego wieku* w teologii, filozofii, wielu dyscyplinach sztuki. Odkrywał Nowosielski to, co odkrywał też Józef Czapski,

3 Jan 8, 11.

którego nikt nie nazywał rusyfikatorem, gdy zachęcał do lektury Rozanowa np. sprawę stosunku do Rosji, znajomości rosyjskiej myśli, odróżniania Rosji od CCCP – podejmowano wielokrotnie a nawet *walutowano*, wszystko sprowadza się do tego, jakiej odpowiedzi udzielimy na pytanie (sensowne za komuny): czy czytanie Dostojewskiego lub zajmowanie się ikoną, rosyjskim strukturalizmem albo awangardą malarską prowadzi do uzależnienia Polski od CCCP, od Rosji, czy nie prowadzi? Czy prawosławie jest jednoznacznie religią okupanta? Nie mnie te sprawy roztrząsać – ani tu, ani gdziekolwiek indziej.

Autorka napisała biografię, nie analizę twórczości malarza. Jednak to twórczość sprawiła, że zajęła się biografią. Badała jego żywot dlatego, że tak malował jak malował, że tak myślał jak myślał. Malarstwo i myśl pchnęły ją do podjęcia tych badań. W tle wielu kart biografii wyczuwa się bolesne pytanie: czy sztuka przewyższa moralność? Czy gest artysty jest poza dobrem i złem tylko dlatego, że jest gestem artysty? Że artysta i sztuka jest poza dobrem i złem – słyszałam od dziecka. Ojciec czytał Nietzschego, Matka pouczała mnie: „artyście wolno więcej, niż innym...”.

Pogląd przeciwny uznaje, że „Bóg ostatecznie każdego z nas będzie sądził na podstawie [...] wartości [...] człowieczeństwa. [...] Wobec sądu Boga nie

zastąpią człowieka – nawet największego artysty – żadne jego dzieła. Decyduje i rozstrzyga to jedno zasadnicze dzieło, którym jest on sam. Co z siebie zrobiłem? I co z sobą zrobiłem?”. To słowa Karola Wojtyły⁴. Można rzec, jako „rzymskie” bohatera książki nie obowiązują... Rozumiane dosłownie brzmią groźnie, bo pytanie „Co ze sobą zrobił Nowosielski?” staje przed czytelnikiem książki *Nietoperz w świątyni* nieuchronnie. Autorka zdaje się odpowiadać, że sztuka i myśl Nowosielskiego usprawiedliwia jego życie, jego moralność czy amoralność, jakkolwiek byłyby dolegliwe dla najbliższych, bo tej dolegliwości Pani Czerni nie przeocza! Jednak tego co z siebie zrobił Nowosielski autorka nie określa! Nie feruje wyroku nad nim! Nie potępia go. *Nagi i poddany* był on jedynie „oczom Jego”. Nie naszym, nie naszym!

W swej książce unaocznia nam autorka prawdę ogólną, to, że sztuka nie jest w życiu igraszka! Jakkolwiek by nie były relacje sztuki, życia i moralności, jedno zdaje się pewne: w Królestwie Niebieskim moralność zniknie, utraci bowiem rację bytu. Życie, sztuka, piękno i myśl – te pozostaną.

Paweł Taranczewski

4 K. Wojtyła, *Ewangelia a sztuka, Rekolekcje dla artystów*, Instytut Jana Pawła II, Kraków-Rzym, s. 19.

Globalizacja w kulturze

Globalizacja w kulturze. Upowszechnienie czy uproszczenie?, pod red. B. Boddioch-Bryły, R. Szczepaniak, K. Wälczyka, *Materiały z Ogólnopolskiego Symposium Naukowego pt.: Globalizacja w kulturze : upowszechnienie czy uproszczenie? zorganizowanego przez Instytut Kulturoznawstwa Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie, które odbyło się w dniach 21-28 października 2008 roku*, WSFP Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, ss. 362.

Książka pt. *Globalizacja w kulturze – upowszechnienie czy uproszczenie?* – to niewątpliwie jedna z najciekawszych zbiorowych prac poświęconych problematyce globalizacji w kulturze, przygotowanych przez polskie ośrodki naukowe w ostatnich latach. Jest ona efektem naukowego symposium zorganizowanego w 2008 roku przez Instytut Kulturoznawstwa ówczesnej Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie. Trudno w paru zdaniach określić wartość tego tomu.

Niewątpliwym atutem jest ukazanie wielostronnego spojrzenia na zjawisko globalizacji i związane z nim pytanie, czy konsekwencją globalizacji w sferze kultury jest upowszechnienie czy uproszczenie. Autorzy artykułów przechodzą do od rozważań ściśle teoretycznych do ogółu

najprzeróżniejszych aspektów życia codziennego, analiz i interpretacji zjawisk należących do różnych dziedzin sztuki, kultury, literatury. Fascynuje rozległość czasowa opisywanych przejawów uniwersalizacji i globalizacji: od czasów antycznych po pierwsze dziesięciolecie XXI wieku. O wartości tomu decyduje także różnorodność stosowanych przez badaczy metod, wynikająca już choćby z faktu umieszczenia w książce wypowiedzi badaczy należących do różnych dziedzin nauki i sztuki: mamy tu artykuły i głosy w dyskusji socjologów, historyków literatury, filologów, filozofów, historyków, teatrologów, kulturoznawców, pedagogów, politologów, antropologów kultury, teologów, aktorów, malarzy, muzyków.

Redaktorzy naukowci *Globalizacji w kulturze*. Zaproponowali

czytelnikom przejrzystą kompozycję tomu. Ponad dwadzieścia naukowych tekstów podzielono na cztery części o wymownych, znaczących tytułach: *Różne oblicza kultury*; *Globalizacja w sztuce i w mediach*; *Spoleczno-polityczny obraz globalizacji*; *Religia wobec kultury masowej*. Książkę zamyka zapis dyskusji – *Metafizyka w sztuce*, zawierający wypowiedzi Agnieszki Mandat, Ewy Bukojemskiej i Pawła Taranczewskiego.

W każdej części tomu odnajdujemy teksty znakomite i artykuły, z którymi jako czytelnik chciałbym dyskutować, polemizować. Ale i ten aspekt jest wartością *Globalizacji w kulturze – upowszechnienie czy uproszczenie?*, mam bowiem nadzieję, że książka będzie inspirować nie tylko do dalszych badań, ale i naukowych polemik na temat zjawiska globalizacji oraz sposobu opisu i interpretacji problemu, którego zakres tematyczny już tak się rozszerzył, że możemy odnieść wrażenie, że „globalizacja” jest przysłowiowym pojemnikiem, do którego bez głębszego zastanowienia wrzuca się zagadnienia, zjawiska nawet dalekie od pierwotnego znaczenia tego słowa.

Jestem przekonany, że książka *Globalizacja w kulturze. Upowszechnienie czy uproszczenie?* będzie interesującym opracowaniem zarówno dla naukowców i to z różnych dziedzin zajmujących się problematyką globalizacji, studentów kierunków społecznych

i humanistycznych, jak i czytelników na co dzień nie podejmujących zadań naukowych, zainteresowanych różnymi przejawami globalizacji, z którymi spotykają się w codziennym życiu.

Jacek Popiel

„Konwergencja mediów – media convergence – Medienkonvergenz”

Kraków, 17-18 marca 2011

Katedra Mediów i Komunikacji Społecznej Instytutu Kulturoznawstwa Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” zorganizowała 17 i 18 marca 2011 r. Międzynarodową Konferencję Naukową „Konwergencja mediów – media convergence – Medienkonvergenz”. Celem tego interdyscyplinarnego spotkania badaczy z polskich i europejskich ośrodków naukowych była próba odpowiedzi na pytanie, czym właściwie jest zjawisko konwergencji w odniesieniu do mediów i jak przenikanie się zjawisk medialnych wpływa na współczesną kulturę. Dwudniowe obrady objęły bloki tematyczne dotyczące literatury, sztuki, komunikacji medialnej, filmu, edukacji oraz komunikacji teatralnej.

Pierwszy dzień konferencji zainaugurował odczyt prof. Dariusza Rotta z Uniwersytetu Śląskiego

i Uniwersytetu w Trnawie (Słowacja) poświęcony początkom komunikacji społecznej w Europie Środkowej w XII w. w oparciu o *Kronikę polską* Galla Anonima. Pierwszy, anglojęzyczny panel „Media Convergence” otworzył wykładem *From Relational Aesthetics to the Art of Locative Media. Convergence of Art, Technology, and Society* prof. Ryszard Kluszczyński z Uniwersytetu Łódzkiego. W panelu anglojęzycznym wzięli udział goście z Uniwersytetu Jana Gutenberga w Moguncji: prof. Christoph Blaesi (*The Book: a Media Convergence Latecomer and Civilizing Foreunner*) oraz prof. Michael Bachmann (*Unpast media? Nostalgia and the Culture of Media Convergence*). Wykład *Media in the Convergence Reading* wygłosił prof. Jerzy Mikułowski-Pomorski, reprezentujący Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie.

Panel zakończyło wystąpienie dr Anny Nacher z Uniwersytetu Jagiellońskiego: *Distributed Narrative: Storytelling in the Age of Media Convergence*. Podsumowaniem panelu była dyskusja moderowana przez prof. Ryszarda Kluszczyńskiego.

Na panel „Media a literatura” złożyło się pięć wystąpień. Prof. Anna Nasilowska w referacie zatytułowanym *Umysł literacki i otoczenie medialne* zwróciła uwagę na istotne przyczyny marginalizowania przekazu literackiego. Zdaniem autorki, literatura w pewien sposób przygotowała dokonując się właśnie na naszych oczach rewolucję mediów, kiedy to w Polsce – w czasie eksplozji medialnej – obserwujemy ogromny spadek czytelnictwa, podczas gdy w tym samym czasie w Europie podobny efekt nie zachodzi. Prof. Nasilowska podkreśliła, iż dotychczasowe metody informacji o książce wypracowane zostały w epoce dominacji prasy papierowej i jej silnego wpływu na sposób interpretacji literatury. Przykładem zjawiska może być dominująca rola tygodnika „Wiadomości Literackie” w okresie dwudziestolecia międzywojennego, którego formuła naśladowała francuskie „Nouvelles Litteraires”. Zdaniem badaczki, literatura winna być nadal prezentowana w prasie papierowej, ale powinna też korzystać z interaktywnych możliwości Internetu, przekaz internetowy natomiast nie musi naśladować

prezentyzmu i wydarzeniowości języka krytyki literackiej. Dr Katarzyna Bazarnik podjęła próbę odpowiedzi na pytanie, czy pojęcie konwergencji może być użyteczne w rozumieniu specyfiki literatury i przydatne do jej analizy. Wystąpienie dr Bogusławy Bodzioch -Bryły *Pomiędzy dziełem literackim a dziełem sztuki. Konwergencja mediów w literaturze, czyli pytanie o przyszłość książki* nakreśliło źródła tych eksperymentów literackich, które poskutkowały wykształceniem się przykładów literatury opartej na hipertekście (m.in. literatury ergodycznej). Za najbardziej natomiast doskonały przykład eksperymentu (częściowo literackiego, częściowo mieszczącego się w sferze dzieł sztuki), który wpisuje się w pojęcie konwergencji mediów, silnie wykraczając poza wszystkie znane kanony dzieł literackich uznała autorka dzieło Kena Feingolda z 1991 roku – „The Surprising Spiral”, tekstowe, narracyjne, interaktywne dzieło medialne. Dr Monika Górską-Olesińska w wystąpieniu zatytułowanym *Ruch i zmiana w poezji cyfrowej* próbowała udowodnić, iż twórcy literatury elektronicznej sięgają w swoich działaniach po instrumenty i technologie nowych mediów, kreując dzięki nim nowe jakości estetyczne. Autorka zaprezentowała wybrane tendencje w poezji cyfrowej związane z wykorzystywaniem różnorodnych technik animacji słowa (poematy kinetyczne). Dr Monika

Stankiewicz-Kopeć obiektem uwagi uczyniła współczesną parafrazę Mickiewiczowskich *Dziadów*, spektakl Pawła Demirskiego i Moniki Strzępki *Dziady. Ekshumacja*. Wystąpienie dr Stankiewicz-Kopeć stało się okazją do zaprezentowania współczesnej medialnej wizji polskiego romantyzmu i jego symboli, inspirowanej recepcją ww. przedstawienia w tzw. „nowych mediach” (w Internecie). Wystąpienia wchodzące w skład panelu dowiodły, iż współcześni twórcy literaccy nadzwyczaj często sięgają w celu artystycznej ekspresji po nowe media, natomiast pewne sposoby wykraczania poza medium tradycyjne – książkę w postaci kodeksu – obecne były w procesie historycznoliterackim już u początków literatury.

Komunikacja medialna to tytuł trzeciego panelu w pierwszym dniu konferencji poświęconego sposobom komunikacji w warunkach konwergencji mediów. Pierwszy prelegent, dr Mirosław Lakomy wysunął tezę, że współczesne media upodobniają się wzajemnie do siebie, co niweluje dotychczasowy podział ich według specyfiki oddziaływania ze względu na pola eksploatacji komunikacyjnej (prasa, radio, telewizja). Jak zauważył dr Lakomy rozwój Internetu spowodował proces, nazwany przez niego, „media-mix”, czyli wzajemne przenikanie się w obrębie sieci komputerowej form komunikacji.

Manifestuje się to w postaci portali czy vortalu informacyjnych, które przyjmują jednocześnie formę radia, telewizji czy gazety. Zdaniem dr Renaty Szczepaniak konwergencja mediów zwłaszcza w Internecie to jedno ze zjawisk, które świadczy o stopniowym przeakcentowaniu działalności kulturowej człowieka. Jak podkreślała dr Szczepaniak coraz popularniejszym sposobem komunikowania się staje się tzw. *social web*, czyli portale społecznościowe, dające możliwość porozumiewania się i grupowania wokół zjawisk, czasami istniejących tylko w Internecie. Zdarza się, że interakcje w sieci stają się częstsze niż podobne w świecie realnym. Dr Małgorzata Gruchała zauważyła, iż obecność człowieka w „sieci” niesie ze sobą realne zagrożenia, których wobec siły zdolności komunikacyjnej użytkowników Internetu nie można lekceważyć. Chodzi przede wszystkim o nieograniczony dostęp do treści, który może prowadzić do rodzenia się patologii, a w przypadku kontaktu z nimi dzieci i młodzieży kłopotów wychowawczych. W referacie *Info-rozrywka w globalnej wiosce* mgr Miłosz Horodyski zwrócił uwagę na zjawisko stopniowego upodabniania się mediów informacyjnych do stacji oferujących rozrywkę. Jak podkreślił autor proces ten jest wynikiem przeobrażania się odbiorców treści medialnych w publiczność, co powoduje wykoślawienie obrazu rzeczywistości,

przekształcenie jej w swojego rodzaju spektakl medialny.

Na panel *Film a media* inauguracyjny drugi dzień konferencji złożyły się cztery prezentacje, które choć dotyczyły innych tematów, wszystkie dotyczyły zagadnienia kreacji i odbioru dzieła filmowego doby mutimedialnych. Autorzy zwracali uwagę zarówno na intertekstualny i mutimedialny wymiar filmu, sytuującego się na pograniczu sztuk, jak i jego uwarunkowania artystyczne, związane z poetyką autorską. Prezentacja dr hab. Małgorzaty Radkiewicz skupiała się na twórczości reżyserek oraz artystek polskich, które posługują się formami audiowizualnymi: filmem, wideo, nowymi mediami jako formy twórczej negocjacji ze „spojrzeniem”. Do teoretycznego wątku „spojrzenia” oraz związanej z nim sytuacji widza nawiązała również dr Ewa Fiuk. W swoim wystąpieniu na przykładzie widowiskowych filmów, dziejących się na pograniczu rzeczywistości i fantazji, pokazała mechanizmy aktywnego odbioru, zaangażowanego w tworzenie znaczeń. Natomiast dr Urszula Tes skupiła się na roli kontekstów kulturowych w kształtowaniu filmowych znaczeń. Jako przykład tego rodzaju intertekstualnej i kontekstowej strategii omówiła ona twórczość Lecha Majewskiego, opartej na autorskiej koncepcji dialogu i syntezy sztuk oraz dziedzictwa kultury. Z powodu choroby nie mógł oświadczyć swojej prezentacji

dr Piotr Kletowski, jednak wersja drukowana jego tekstu na temat przenikania się sztuki operowej i filmowej została przekazana słuchaczom. Panel zakończyła dyskusja, w której pojawiły się całościowe, ciekawie sformułowane pytania skierowane do wszystkich występujących i dotyczące problemów filmowej komunikacji, jej wymiaru autorskiego i komercyjnego. Wiele komentarzy dotyczyło kwestii „widza refleksyjnego”, która pojawiła się w wystąpieniach jako przykład zaangażowanego i twórczego odbioru współczesnego kina oraz mediów. Prezentacje bardzo dobrze wpisywały się w tematykę konferencji, a aktywna postawa słuchaczy oraz dialog, jaki wywiązał się między występującymi, świadczy o zainteresowaniu relacją: film a media, oraz jej ujeciami zaproponowanymi przez panelistów.

Panel *Konwergencja mediów w praktykach artystycznych* obejmował nie tylko różnorodne zjawiska artystyczne związane ze sceną sztuki nowych mediów, jak instalacje interaktywne i bioart, ale rozpatrywał konwergencję w szerokim polu kultury wizualnej i audialnej (reklama, radio, sieć, gry, *ubiquitous computing*). Szeroki obszar tematyczny ujawnił wielorakie pojmowanie samego pojęcia konwergencji – od rozumienia jej w znaczeniu technologicznym (mgr Jan Argasiński), poprzez interferencję medialną (prof. Antoni Porczak),

konwergencję mimetyczną (prof. Iwona Nowakowska-Kempna), aż po znaczenie terminu obowiązujące na gruncie biologii (dr Maciej Białas, *Wizualizowanie audialności*). Biorąc pod uwagę całą rozpiętość perspektyw badawczych można zauważyć, że w wielu wystąpieniach omawiane procesy konwergencji były oceniane niejednoznacznie (dr Monika Białek, *Fotokąsty, czyli radio otrzymuje wzrok* i dr Krzysztof Wałczyk, *Bohater mityczny a idol kultury masowej*). Ta niejednorodność ocen stanowiła dobry punkt wyjścia do szerszej dyskusji. Przywoływane przez prelegentów przykłady konwergencji są zjawiskami, do których mamy tak mały dystans czasowy, iż trudno oczekiwać na tym etapie finalnej konkluzji. Wydaje się, że sugestie dotyczące ujęcia filozoficzno-estetycznego problematyki medialnej konwergencji wygłoszone przez prowadzącą panel prof. Krystynę Wilkoszewską wskazują interesującą perspektywę dalszego pogłębienia badań.

Panel „Teatr a nowe media” zaowocował kilkoma wystąpieniami dotyczącymi istoty teatru w kontekście nowych mediów. Zróżnicowanie form wyrazu w teatrze ostatniej dekady sprawia, że takie pojęcia, jak scena, teatr, teatralność, medialność nabierają nowego znaczenia. W obrębie panelu pojawiły się wystąpienia próbujące z różnych stron spojrzeć na zjawisko teatralności w kulturze.

Multimedialność jako źródło nowej estetyki we współczesnej kulturze była przedmiotem pierwszego wystąpienia otwierającego dyskusję nad problematyką wpływu nowych mediów na współczesny teatr (dr Wojciech Baluch, *Multimedialność jako nowa estetyka we współczesnej kulturze. Na przykładzie nowego polskiego dramatu*). W centrum rozważań znalazł się nowy polski dramat reprezentowany przez generację młodych dramatopisarzy wzrastających w kulturze rewolucji technologicznej. Obok stanowisk „tradycyjnych”, poszukujących „stałych” ontycznych, a nawet poznawczych ujęć teatru reprezentowanych przez tzw. szkołę lubelskiej koncepcji filozofii (dr Anna Kawalec), w których podkreślono ważność kategorii znaku osobowego w teatrze jako kategorii kluczowej dla rozumienia całości rzeczywistości kulturowej, pojawiły się także ujęcia „nietradycyjne” próbujące opisać nowe gatunki teatralne, jak choćby teatr fotografii, powstałe z połączenia teatru, fotografii i *performance art* (dr Kinga Gajda). Refleksję dotyczącą miejsca i natury teatru w nowej sytuacji medialno-estetycznej podjęła dr Lilianna Dorak-Wojakowska (*Wirtualna rzeczywistość teatru w ujęciu Samuela Webera*). Uczestnicy panelu podkreślali, iż pole znaczeniowe terminu „wirtualność”, który zazwyczaj określany jest jako główny trop w kulturze medialnej, rozciąga się również

na starsze pojęcia związane z badaniem obrazów, takie jak, reprezentacja, iluzja, *mimesis*, kopia i fikcja, które także do teatru się odnoszą. Współczesny teatr odnosi się nie tylko do teatralnej dyspozycji wykonawczej, lecz uruchamia także widzenie filmowe, telewizyjne, malarskie, etc. jako prymarne i priorytetowe. Podczas obrad postawiono diagnozę dotyczącą wpływu nowych mediów na teatr. Nową rolę teatru powiązano nie tylko z powstawaniem nowych form teatralnych (teatr wirtualny), ale przede wszystkim z nową sytuacją społeczną, powstałą w wyniku przemieszania języków i kanałów komunikacji. Przeobrażenia te, jak podkreślono, coraz mocniej dotyczą polskiego dramatu i teatru, które zyskały nowy środek wyrazu nie tracąc przy tym jednak swojej odrębności.

Obrady drugiego dnia konferencji zamknął panel tematyczny *Edukacja medialna*. Edukacja medialna bywa niekiedy utożsamiana niesłusznie z wykorzystaniem sprzętu audiowizualnego oraz nośników mass mediów (radio, telewizji, Internetu) w procesie dydaktycznym. Wprowadzenie edukacji medialnej jako osobnego przedmiotu obowiązkowego do szkół w Polsce spotyka się ze sprzeciwem samego Ministerstwa Edukacji Narodowej. Niewątpliwie, wprowadzenie edukacji medialnej naruszyłoby dotychczasową strukturę polskich programów nauczania. Wydaje się to jednak

nieuniknione, nie tyle wobec wytycznych Unii Europejskiej, ale raczej wobec wyzwań współczesności i badań prowadzonych w środowisku szkolnym. Na ten stan rzeczy powoływały się w swoich wystąpieniach prelegentki. Mgr Anna Dąbrowska (*Edukacja medialna w Polsce*) odniosła się w swoim referacie do postulatów zgłaszanych przez rozmaite instytucje i środowiska, a zwłaszcza Forum Edukacji Medialnej, obradujące przy Krajowej Radzie Radiofonii i Telewizji w latach 2008-2010. Przedstawiła również wnioski wynikające z badań pedagogicznych dotyczących odbioru mediów przez dzieci. Wiele uwag na temat mediów, które kształtują i rozwijają subkulturę młodzieżową, zostało zawarte w wystąpieniu mgr Małgorzaty Więczkowskiej *Spoleczność mangi i anime jako nowy typ subkultury w Polsce*. Autorka zwróciła uwagę na rosnącą popularność japońskich komiksów (manga) i filmów (anime) wśród młodzieży. Pomimo tego, iż użytkownicy tego rodzaju tekstów medialnych stanowią ciekawe pole badawcze, to jednak geneza, źródło i skutki działalności polskiego fandomu (społeczności fanów mangi i anime) powinny mocno niepokoić środowiska wychowawcze, gdyż ruch ten promuje wśród młodzieży i przez młodzież (skupioną wokół subkultury manga) treści antyhumanistyczne, antyspołeczne. Inne jeszcze oblicze edukacji medialnej można

dostrzec biorąc pod uwagę potrzebę kształtowania u odbiorcy umiejętności reinterpretacji przekazu medialnego. W referacie *O tekstach kultury i grach intertekstualnych w edukacji medialnej* dr Renata Kowalczyk zwróciła uwagę na to, iż pokolenie medialne, czyli potencjalni adresaci nowego modułu edukacji, zostało tak zasadniczo „naznaczone” istnieniem mass mediów, że charakteryzuje się ono nadmiernym zaufaniem wobec obrazów oraz audiosfery, deprecjonując tymczasem słowo mówione, pisane, drukowane. Autorka zauważyła ponadto, iż owoiązek kształcenia „medialnej piśmienności” przypada obecnie w udziale absolwentom kulturoznawstwa, którzy uzyskali przygotowanie pedagogiczne.

Pokłosiem konferencji *Konwergencja mediów – media convergence – Medienkonvergenz* była zorganizowana w WSFP „Ignatianum” 18 maja 2011 r. przez koło naukowe „Stacja Twórcza” we współpracy z Katedrą Mediów i Komunikacji Społecznej konferencja studencka. Opiekę merytoryczną sprawowała dr Urszula Tes (opiekun koła naukowego „Stacja Twórcza”), dr Renata Szczepaniak i mgr Miłosz Horodyski, który moderował wystąpienia. W konferencji wzięli udział studenci „Ignatianum” i Uniwersytetu Jagiellońskiego: Maciej Wysokiński, Michał Skokoń i Gabriela Knap (*Ewolucja urządzeń elektronicznych i ich wpływ na przenikanie się*

mediów), Marta Maciura (*Wpływ mediów na kreowanie wizerunku kobiet i mężczyzn w społeczeństwie*), Kinga Masłoń (*Polskie radio, telewizja i Internet: kwiecień 2010 – kwiecień 2011*), Małgorzata Zawadzka (*Wykorzystanie technik psychologicznych w mediach*), Anna Mazela (*Literatura i fotografia. Brutalne sedno baśni w plakatach Doroty Walentynowicz*) oraz Iga Świerczyńska (*Digitalizacja tekstu a przyszłość książek*). Spotkanie podsumowała dyskusja.

Renata Szczepaniak



Kryzys sztuki*

Wielki to dla mnie, syna kierownika Sekcji Piwnicznych Wiolonczelistów¹, zaiste wielki to zaszczyt mówić do Piwniczian i wiernych Piwnicy, mówić w tej Sali, o tak czcigodnej tradycji; wielki to kłopot mówić o kryzysie sztuki. Boć sam tytuł „Kryzys sztuki” w tym sztuką przepelnionym mieście może wzbudzić zdziwienie a nawet opór. Kryzys sztuki – czyż można mówić o nim poważnie? Czy rozprawianie o kryzysie nie jest przesadą?

Czyż można serio mówić o problematyce, o kryzysie malarstwa, rzeźby, grafiki, teatru, instalacji, performance i graffiti... – nie przestajemy przecież sztuk tych podziwiać w prężnych krakowskich muzeach, galeriach,

na awangardowych scenach, na Rynku Głównym i... – na murach odnowionych krakowskich zabytków? Naturalnie zmienia się tak styl ich uprawiania, jak i metody, a zatem i rezultaty artystyczne, jednak istnienie ich jest niepodważalne, to właśnie, które się zmienia...

Z pewnością sztuka nieco skostniała omijając rzeczywistość, w jakimś momencie dziejów Krakowa stała się nadestetyczna. Przerażona wizją upadku szukać zaczęła ratunku w anestetyce, wszczęła spór ze sztuką czy stała, estetyczną i przyniosła obfite owoce.

Kryzys wedle tej już anestetycznej sztuki znaczy ni mniej ni więcej jak tylko to, że artystyczność estetycznej sztuki, sposób w jaki stawia ona przed sobą artystyczne zadania, rozwija metody ich podejmowania i rozwiązywania stały się problematyczne. Że jej sens, a więc odpowiedź na pytanie „Po co sztuka?” gdzieś się

* Jest to amalgamat myśli różnych: Edmunda Husserla, Oswalda Spenglera, Roberta Musila, Witkacego i moich, końcowy „wiersz” napisałem sam.

1 Mowa o Wacławie Taranczewskim, malarzu, profesorze krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych.

rozpłynął. Zadania, metody, rozwiązania, sens – estetyczne!

Głoszona więc bywa teza, że estetyczna sztuka i estetyka, choć jeszcze istnieją, to wiodą żywot Zombi. Głoszona jest potrzeba uwolnienia sztuki od estetyki, która estetyką nieskrępowana rozkwitłaby jeszcze większą liczbą wspaniałych kwiatów. Boć przecie i tak już kwitnie! Czyż nie widzimy dzisiaj jak nowa sztuka z życia czerpie i na życie wpływa, jak rozwija się, jak dla prezentacji i gromadzenia swych niewątpliwych osiągnięć potrzebuje co raz to większych i nowocześniejszych centrów i ośrodków, jak następuje jej abundancja, probacja, propulsja i repulsja, progresja i regresja; prokreacja, rekreacja, promulgacja, promisja i eksmisja; propinatria, prolatia, idolatria, prozodia i ekzodia; proskrypcja, restrykcja, protencja, potencja; protekcja i promocja w coraz to wspanialszych galeriach, centrach, muzeach, pinakotekach, mediatekach, gliptotekach, apotekach i bibliotekach... – tak, że wszyscy jesteśmy oszołomieni jej dokonaniem. Czyż nie widzimy jak sztuka dociera do coraz to nowych esencji i egzystencji, gra w coraz to nowe gry, odsłania nowe prawdy metafizyczne i moralne...?

A jednak, a jednak... Czy walka przeciw sztuce estetycznej w imię anestetycznej – rozpoczęta „zaraz po wojnie”² i trwająca po

dziś dzień, czyż trwający spór o to, czy estetyczność i estetyka sztukę buduje, czy niszczy ją, czy tylko jej towarzyszy, próbując zrozumieć; spór o to czy sztuka estetyczna i estetyka są potrzebne, czy też raczej powinny zniknąć... a nacisk kładzie się na drugi człon tej alternatywy – nie dowodzi jakiegoś zasadniczego zamieszania u podstaw a-sztuki i anestetyki?

Czy coś się jednak nie zmieniło? Coś nieuchwytnego. Czy jakiś znak się nie zatarł? Czy nie przysło jakieś złudzenie? Jak gdyby magnes tracił siłę przyciągania i cząsteczki żelaza znowu się rozprasały. Jak gdyby nici wysnuwały się z kłębka. Jak gdyby pochod się rozwiązał lub orkiestra zaczęła fałszować. Wszystkie proporcje nieco się przesunęły. Artystyczne działania, których znaczenie było dawniej skąpe, nabrzmiały. Osoby, które dawniej nie były uznawane za pełnowartościowe, stały się sławne. Co było szorstkie, wygładziło się. Co było rozłączone, znów się łączyło. Niezależni artyści szli na kompromis z tymi, co ich okłaskiwali i z tymi co ich zwalczali. Wyrobiony smak stał się znów niepewny. Wszędzie zatarły się ostre granice i jakaś nowa, trudna do opisania zdolność do spowinowacania się podciągała wzwyż nowych artystów, nowe idee, nowych kuratorów i nowe galerie. Idee, artyści, galerie i kuratorzy wyglądały nieźle, ale trochę za wiele tandety było domieszanego do tego, co dobre, omyłek do

2 Aluzja do tytułu książki Czesława Miłosza.

prawdy, a oportunistów do tego, co miało rzeczywiste znaczenie. Zdało się, że istnieje w tej mieszance optymalny procent, który dawał największe osiągnięcia, ale wystarczająca była domieszka surogatu, który powodował, że geniusz dopiero wyglądał genialnie, a talent obiecująco, tak jak ściśle określona domieszka cykorii lub kawy figowej zdaniem niektórych ludzi nadaje dopiero kawie pełną wartość.

Naraz coraz to więcej uprzywilejowanych i ważnych miejsc w świecie sztuki dostawało się małym ludziom i wszystkie rozstrzygnięcia zapadały po ich myśli. Nie da się zrzucić odpowiedzialności za to na kogośkolwiek. Nie da się też powiedzieć, w jaki sposób to wszystko się stało. Nie można walczyć ani przeciwko poszczególnym osobom, ani ideom czy określonym zjawiskom. Nie brakowało ani talentów, ani dobrej woli, ani charakterów, ani galerii, ani kuratorów. Tylko, że jakby krew czy powietrze się odmieniły, a jakaś tajemnicza choroba zżera nawet zarodki genialności, choć wszystko lśni jak nowe. Rytuały odprawiane są z takim samym jak dawniej entuzjazmem, celebryci się i organizują się, pisze się książki i teksty do czasopism, kuratorzy ołśniewają nową, odkrywczą aranżacją starych tematów, ale gesty uderzają w milczące niebo a sens słów rozplywa się, pozostawiając po sobie puste brzmienie. Galerie i centra rozciągają blaski i lśnią bardziej niż kiedykolwiek,

bardziej niż kiedykolwiek fascynują i oburzają, ale lśnią pusto, pusto fascynują a i pusto oburzają.

Wystarczy pomyśleć o Aleksandrii roku dwóchsetnego przed Chrystusem, by poznać ów artystyczny harmider, którym cywilizacja metropolii bałamutnie maskuje śmierć swej sztuki. Tam, i tu u nas widać pogon za iluzjami artystycznego postępu, osobistej odrębności „nowego stylu”, „nieprzeczuwanych możliwości”; teoretyczną paplaninę, pretensjonalną postawę modnych artystów i kuratorów; dyrektorów i protektorów, którzy niczym cyrkowi siłacze podrzucają ogromne ciężary z tektury.

Nowe czasy nastąpiły definitywnie, nie wolno się na nie boryć, nie wyrządzając sobie samej krzywdy. Trzeba być w każdej chwili gotowym pokochać wszystkie nowe formy życia, jego barwy i uroki, jego wiele, jeśli nie nieskończenie wiele oblicz, choć nigdy nie udaje się pokochać ich bez reszty, jak wymaga tego dobre samopoczucie społeczne. Od dawna tchnienie niechęci kładzie się na wszystkie gesty i wszystkie doznania, cień niemocy i osamotnienia, jakaś uniwersalna antypatia, do której nie można odnaleźć uzupełniającej ją sympatii. Czasami wydaje się, że wielu urodziło się ze zdolnościami, dla których obecnie nie ma zastosowania.

A więc jednak kryzys. Cemu teraz? Skąd? Dokąd? Po co? Dlaczego?

Gdyby miałość od wewnątrz nie była podobna do talentu, a z zewnątrz nie mogła uchodzić za postęp, genialność, nadzieję i ulepszenie – miałość w ogóle by nie istniała. A w każdym razie nad wyraz łatwo byłoby ją zwalczać. Ponieważ jednak jest do talentu podobna, zabrakło umiejętności odróżniania talentu i geniuszu od pozorów talentu i pozorów geniuszu, zabrakło umiejętności rozpoznawania prawdziwych geniuszów. Geniusz posiada jakąś ideę nadeptyczną, naprawdę przyszłościową i na daleki dystans, w którą wierzy, która jest po prostu warunkiem koniecznym jego życia, a której wcielenie jest warunkiem istotnego postępu całej ludzkości. Geniusz – w tej oto chwili i tutaj – umie kondensować odpowiednio układy sił przy rozplecionych wszędzie miałościach osobników.

Tajna Piwniczna Rada³ i jej Tajni Radcy posiadli umiejętność rozpoznawania prawdziwych geniuszów w stopniu niemal zupełnie doskonałym. Dopokąd rząd dusz sprawnie dzierżyła wówczas funkcjonująca realna piwniczna władza, wszystko było w porządku i o kryzysie sztuki nie mogło być mowy. Tajnej tej Radzie zarzucić można było tylko jedno: uważała genialność bez swego najwyższego przyzwolenia za arogancję i zarozumiałość, jednak nigdy nie

dopuszczała do tego, by krew i dusze ostatnich geniuszy złożono w ofierze imponującemu procesowi rozwoju z jego końcową fazą rozkwitu; nigdy też nie uważała pierwszego lepszego łobuza za geniusza.

Gaśnie rampa Kabaretu, w lochu smuży miodny mrok
Nad Mariackim toczy brzask nowy słońca wschód.
Tajnej Rady pada cień na Baranów wzniosły mur,
Cienia cichy szepce głos: Jesteś Radcą, gdzie twój Dwór?
Tajnym Radcą i Hofratem? – Jestem; smutno jęczy ktoś
Potem płynie gorzki szloch: niechże już zapieje kur!
Gdzie jest Najjaśniejszy Pan? Śląpi, chlipie do tych pór?

Paweł Taranczewski

3 Powiedziano mi, że *Tajna Piwniczna Rada* istniała naprawdę, wygłaszając ten tekst o tym nie wiedziałem.

Noty o Autorach

dr Ewa Justyna Chłap-Nowakowa – pracuje w Akademii Ignatianum w Krakowie. Polonistka, krytyk literacki, redaktor. Zajmuje się polską poezją emigracyjną XX wieku, a także tradycjami i kulturą narodową. Opublikowała m.in. monografię *Sybir, Bliski Wschód, Monte Cassino. Środowisko poetyckie 2. Korpusu i jego twórczość* (2004), *Dwór polski. Architektura – tradycja – historia* (współaut., 2007), jak również kilka antologii polskiej poezji.

dr Aldona Ciborowska – prawnik, członek Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy. Jej zainteresowania obejmują tematykę z pogranicza nauki prawa, filozofii prawa, antropologii filozoficznej, sztuki i zagadnień z zakresu zagrożeń duchowych. Analizuje zjawisko postmodernistycznej dekonstrukcji prawa i edukacji dokonujących się w wyniku oddziaływań anty-kultury, anty-sztuki, tzw. rewolucyjnej nauki, nowej globalnej etyki, New Age. Bada wpływ tych ostatnich na dekonstrukcję tradycyjnych więzi, reguł i podstaw cywilizacji oraz analizuje związki między sztuką i interpretacją prawa.

prof. Tomasz Gąsowski – historyk, pracownik Instytutu Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz kierownik Katedry Dziedzictwa Kulturowego Polski Akademii Ignatianum. Twórca i prezes Fundacji Centrum Dokumentacji Czynu Niepodległościowego, członek Ośrodka Myśli Politycznej. Współzałożyciel Klubu Jagiellońskiego, Ośrodka Myśli Politycznej i Komitetu Konserwatywnego. Autor m.in. książek *Między gettem a światem: dylematy ideowe Żydów galicyjskich na przełomie XIX i XX wieku* (1996) i *Pod sztandarami Orła Białego: kwestia żydowska w Polskich Siłach Zbrojnych w czasie II wojny światowej* (2002). Redaktor naukowy licznych publikacji m.in. *Wybitni Polacy XIX wieku - leksykon biograficzny* (1998), *Bitwy polskie - leksykon* (1999), *Państwo polskie wobec Polaków na Wschodzie. Poszukiwanie modelu polityki* (2000).

dr Andrzej Gielarowski – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii; adiunkt Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie; p.o. Dyrektor Instytutu Kulturoznawstwa Ignatianum; p.o. kierownik Katedry Filozofii i Teorii Kultury w/w Instytucji; absolwent Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Autor pt. *Bycie a intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela*. Autor kilkunastu artykułów naukowych

i współredaktor prac zbiorowych: *Odczarowania. Człowiek w społeczeństwie*, *Michel Henry – fenomenolog życia*. Interesuje się filozofią kultury. Redaktor serii naukowej Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum pt. „Humanitas. Studia kulturoznawcze” oraz współredaktor filozoficznej serii naukowej Instytutu Filozofii Akademii Ignatianum pt. „Universum Philosophiae”. Redaktor naukowy w Wydawnictwie WAM w Krakowie. Członek Polskiego Towarzystwa Filozofii Religii.

dr Jerzy Gizella – adiunkt Katedry Psychologii Rodziny na Wydziale Psychologii i Nauk o Rodzinie Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego. Jego zainteresowania obejmują szeroki wachlarz zagadnień od historii literatury i krytyki literackiej, po socjologię, psychologię i medioznawstwo. Ostatnio wydał tomy szkiców: *Pisarze i kopyści* (Inter-Esse, Kraków 2003) i *Pozegnanie z uproszczeniami* (Wydawnictwo Arcana i Polski Fundusz Wydawniczy w Kanadzie, Kraków 2003). Stale współpracuje z dwumiesięcznikiem „Arcana”.

dr Edyta Gracz-Chmura – absolwentka Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, autorka rozprawy doktorskiej *Literatura romantyczna w Krakowie. Zarys monograficzny*; obszary zainteresowań: literatura i kultura Krakowa, polskie dziedzictwo narodowe, kultura polskiego pogranicza.

prof. nadzw. dr hab. Kazimierz Korab – rektor Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego. Socjolog prowadzący wykłady i publikujący w dziedzinie m.in. historii myśli socjologicznej, socjologii nauki, edukacji i demografii społecznej. Ostatnio ukazały się pod jego red. naukową książki wydane przez Wyd. Naukowe Scholar: *Wirtual. Czy nowy, wspaniały świat?* (2010) oraz *Pseudonauka. Choroba, magia czy biznes?* (2011). Red. nac. czasopisma naukowego „Zarządzanie i Edukacja”.

mgr Agnieszka Kowalczyk – absolwentka polonistyki na Uniwersytecie Jagiellońskim. Obecnie doktorantka na Wydziale Polonistyki tejże uczelni. Zajmuje się literaturą okresu oświecenia i romantyzmu.

prof. Zdzisław Krasnodębski – socjolog i filozof społeczny, w latach 1976-1991 wykładał socjologię teoretyczną i filozofię społeczną na Uniwersytecie Warszawskim. Od 1995 profesor Uniwersytetu w Bremie, a od 2001 także Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Najważniejsze publikacje: *Rozumienie ludzkiego zachowania: rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych* (1986), *Upadek idei postępu* (1991, 2009), *Postmodernistyczne rozterki kultury* (1996), *Demokracja peryferii* (2003, 2004), *Drzemka rozsądnych* (2006), *Zmiana klimatu* (2006), *Już nie przeszkadza* (2010), *Większego cudu nie będzie* (2011).

mgr Klaudia Ordzowiały-Grzegorzycyk – doktorantka na Wydziale Polonistyki UJ. Zajmuje się obrazami syberyjskiej egzotyki w podróżopisarstwie i poezji romantyków.

prof. dr hab. Lucjan Piel – profesor zwyczajny w Pracowni Chemii Kwantowej Wydziału Chemii Uniwersytetu Warszawskiego, członek Belgijskiej Królewskiej Akademii Nauk i Europejskiej Akademii Nauk. Jest autorem ponad 100 prac naukowych z dziedziny chemii kwantowej opublikowanych w czasopiśmie międzynarodowych, wśród nich obszernego kompendium *Ideas of Quantum Chemistry*, Elsevier, 2007.

prof. dr hab. Jacek Popiel – ur. 1954, dziekan Wydziału Polonistycznego UJ, były rektor PWST im. Ludwika Solskiego i dziekan Wydziału Aktorskiego tejże Uczelni; wykładał również historię teatru na scenografii w Akademii Sztuk Pięknych i na architekturze w Politechnice Krakowskiej. Historyk literatury i teatrolog, absolwent filologii polskiej i dziennikarstwa UJ. Autor ponad 100 publikacji z zakresu historii literatury i wiedzy o teatrze oraz opracowań edytorskich. Do najważniejszych prac prof. J. Popiela należy zaliczyć książki: *Sztuka dramatyczna Karola Huberta Rostworowskiego* (Wrocław 1990), *Dramat a teatr dwudziestolecia międzywojennego* (Wrocław 1992), *Historia dramatu. Antyk – średniowiecze* (Kraków 1996). Redaktor kilkunastu książek, m.in. *Dramat i teatr modernistyczny* (Wrocław 1992), *Dramat i teatr po roku 1945* (Wrocław 1994), *Krakowską Szkoła Teatralna* (t. 1, Kraków 1996; t. 2, Kraków 1997). Opracował edytorsko i wydał m.in. *Dramaty Karola Huberta Rostworowskiego* (Biblioteka Narodowa, Wrocław 1992) oraz Ludwika Hieronima Morstina) t. 1-3, Kraków 1987-1990).

dr Renata Szczepaniak – zainteresowania: nauki historyczne, media i komunikacja społeczna. Ostatnio współredaktorka tomu *Globalizacja w kulturze. Upowszechnienie czy uproszczenie?* (2011). Pracuje w Akademii Ignatianum w Krakowie.

prof. dr hab. Bogdan Szlachta – ur. w 1959 r., profesor zwyczajny UJ, kierownik Katedry Filozofii Polityki w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ; autor siedmiu monografii (*Ład – Kościół – Naród. Filozofia i myśl polityczna polskich ultramontanów w latach 1834-1883*, Kraków 1996; *Konserwatyzm. Z dziejów tradycji myślenia o polityce*, Kraków-Warszawa 1998; *Z dziejów polskiego konserwatyizmu*, Kraków 2000; *Polscy konserwatyści wobec ustroju politycznego do 1939 roku*, Kraków 2000; *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów*, Kraków 2001; *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku*, Kraków 2005, i *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków 2007) i kilku zbiorów esejów (*Wokół katolickiej myśli politycznej*, Kraków 2007; *Szkice o konserwatyzmie*, Kraków 2008) oraz kilku innych książek, kilkuset artykułów naukowych i haseł encyklopedycznych, redaktor *Słownika społecznego* (Kraków 2004) i kilku tomów wydanych w serii „Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej”, współautor *Encyklopedii politycznej*, redaktor naczelny „Politei. Pisma Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ”, dziekan Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ.

mgr Tomasz Tisończyk – absolwent kulturoznawstwa w Akademii Ignatianum w Krakowie. Obecnie doktorant na Wydziale Polonistyki UJ. Interesuje się zagadnieniami metodologicznymi nauk humanistycznych, historią myśli, a także recepcją fenomenu gór i alpinizmu w literaturze. Przygotowuje monografię dotyczącą twórczości Stefana Kołaczkowskiego.

Damian Tomzik – absolwent studiów licencjackich na kierunku kulturoznawstwa w Akademii Ignatianum w Krakowie. Interesuje się problematyką współczesnej kultury postmodernizmu, wpływem procesów modernizacji i technologizacji kultury na jednostkę i społeczeństwo, zagadnieniami tradycji, wartości i więzi interpersonalnych we współczesnej kulturze.

table of contents number 4

From the editorial team. (University at the crossroads)

5

Forum. University at the crossroads

Tomasz Gąsowski, Bohdan Szlachta

Lucjan Piela, Aldona Ciborowska

7

Kazimierz Korab – *School and university in the hands of technocratism*

25

Students from years ago

Monika Stankiewicz-Kopeć – *In the Circle of the 19th Century Literary Culture of Lwiv. Lwiv's Filomats and their Forgotten Archive*

41

Jerzy Gizella – *The Wayward, the Controversial, the Diverse.*

On the Students' Culture of the Years 1956-1981.

57

Articles and dissertations:

Stanisław Stabryła – *Roman Literary Culture in the Light of Horace's*

"Letters" I 3 and II 2

71

Dorota Heck – *Athens, Oxford and Jerusalem. Theory of Literature Discussions at the Turn of the 20th and the 21th Century from the Perspective of Literary Hermeneutics*

85

Meetings

Zdzisław Krasnodębski – *The Understanding of Social Behaviours*

95

The Present

Damian Tomik – *Dinks: Family Consumed*
107

Profiles

Edyta Gracz-Chmura – *Wincenty Lutosławski (1863-1954). On the Paths
of Humanities Research*
119

Reviews

Andrzej Gielarowski – *In Search of Wisdom and the Sacred*
143

Justyna Chłap-Nowakowa – *Paper Bridges. On the (In)Essentiality
of the Printed Word*
153

Tomasz Tisończyk – *From Tarnowski to Kott*
161

Klaudia Ozdrowiały-Grzegorzczuk – *Pansemiotic Perseveration?
Russia and the Sings of Yuri Lotman*
167

Agnieszka Kowalczyk – *Between the Classical and the Romantic*
173

Paweł Taranczewski, *Bat in the Temple. Biography of Jerzy Nowosielski*
179

Jacek Popiel – *Globalization in Culture. Dissemination or Simplification?*
185

Reports

Renata Szczepaniak – *Media Convergence*
187

Half joking, half serious

Paweł Taranczewski – *Crisis of Art*
195

Notes on the Authors

199







HUMANITAS

STUDIA KULTUROZNAWCZE

Badania • Wprowadzenia • Monografie • Źródła

Seria pod redakcją Andrzeja Gielarowskiego

Komitet Naukowy

prof. dr hab. Tomasz Gąsowski, prof. dr hab. Henryk Pietras
prof. dr hab. Stanisław Stabryła, dr hab. Krzysztof Koehler
dr hab. Kazimierz Kuczman, dr hab. Stanisław Sroka, dr hab. Andrzej Waško

Publikacje serii *Humanitas. Studia Kulturoznawcze*, przygotowywanej przez pracowników naukowych Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie, kierowane są do czytelnika zainteresowanego refleksją nad kulturą w zakresie jej źródeł, natury oraz przemian dokonujących się przez wieki i współcześnie.

Celem serii jest zarówno wprowadzanie w poszczególne dziedziny kulturoznawstwa, jak i prezentowanie najnowszych badań w tym zakresie. Dlatego publikujemy prace zbiorowe i podręczniki, jak też monografie oraz teksty źródłowe ujmujące tematykę kulturoznawczą z różnych perspektyw naukowych.

Naukowy charakter serii, gwarantowany przez uczestnictwo w jej powstawaniu kompetentnych badaczy poszczególnych dziedzin kultury, idzie w parze z jej przystępnością również dla czytelników stawiających pierwsze kroki w analizowaniu fenomenu kultury.

UKAZAŁY SIĘ:

- *Poza utopią i nihilizmem. Człowiek jako podmiot kultury*, red. naukowa A. Waško, Kraków 2007
- *Odczarowania. Człowiek w społeczeństwie*, red. naukowa A. Gielarowski, T. Homa, M. Urban, Kraków 2008
- *Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej*, wybór i opracowanie K. Koehler, Kraków 2009
- B. Bodzioch-Bryła, *Kaplan Biblioteki. O poetyckiej i esejistycznej twórczości Adama Zagajewskiego*, Kraków 2009
- *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. K. Duda, T. Obolevitch, Kraków 2010
- *Glabalizacja w kulturze. Upowszechnienie czy uproszczenie*, red. naukowa B. Bodzioch-Bryła, R. Szczepaniak, K. Wałczyk, Kraków 2010
- *Egzystencja i kultura*, red. P. Duchliński i M. Urban, Kraków 2010
- *Krzysztofa Warszawickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej*, red. K. Koehler, Kraków 2010
- *The influence of Jewish Culture*, red. J. Bremer, T. Obolevitch, Kraków 2011
- R. Jasnos, *Deuteronomium jako „księga” w kontekście kultury piśmienniczej starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2011