
ROCZNIK
FILOZOFICZNY
IGNATIANUM
THE IGNATIANUM PHILOSOPHICAL YEARBOOK

ISSN 2300-1402/e-ISSN 2720-409X VOL. 29 No. 2 (2023)

R F I
Vol. 29, No. 2 (2023)

Rocznik Filozoficzny Ignatianum

The Ignatianum Philosophical Yearbook

Czasopismo naukowe Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie
Academic Journal of the Faculty of Philosophy, Jesuit University Ignatianum in Krakow
Pismo recenzowane / Peer-reviewed journal

Zespół redakcyjny / Editorial Board:

Janusz Smolucha (redaktor naczelny / Editor-in-Chief); Monika Stankiewicz-Kopeć (zastępca redaktora naczelnego / Deputy Editor-in-Chief); Piotr Mazur (zastępca redaktora naczelnego / Deputy Editor-in-Chief); Andrzej Wadas (sekretarz redakcji / Editorial Assistant); Tomasz Homa SJ (członek redakcji / Member of Editorial Team); Adam Jonkisz (członek redakcji / Member of Editorial Team)

Rada naukowa / Scientific Board:

Dionysios Benetos (National and Kapodistrian University of Athens); Anna Brożek (Uniwersytet Warszawski); Bogusław Dopart (Uniwersytet Jagielloński); Marek Inglot SJ (Pontificia Università Gregoriana, Roma); Wojciech Iwańczak (Polska Akademia Nauk); Agnieszka Januszek-Sieradzka (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II); Giovanni Laudizi (Università del Salento); Mirosław Lenart (Uniwersytet Opolski); Enrique Martínez (Universitat Abat Oliba CEU, Barcelona); Theodore Karamansky (Loyola University Chicago); Gościwit Malinowski (Uniwersytet Wrocławski); Witalij Michałowski (Uniwersytet Kijowski im. Borysa Hrinchenki); László Nagy (University of Szeged); Vittorio Possenti (Università Ca' Foscari Venezia); Sabina Tuzzo (Università del Salento); M. Antoni J. Ucerler SJ (Boston College); Berthold Wald (Theologische Fakultät Paderborn); Jacek Wojtyśiak (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

Redaktor tekstów / Copy editor:
Klaudia Bien

Projekt graficzny / Graphic design:
Piotr Druciarek

Tłumaczenia / Translation:
Karolina Socha-Duśko

Okładka / Cover:
Lesław Sławiński – PHOTO DESIGN

Skład i opracowanie techniczne / DTP:
Piotr Druciarek

Ilustracja na okładce / Cover illustration:
Widok *Mons Calvariae* z VI tomu dzieła
Georga Brauna i Fransa Hogenberga
pt. *Civitates orbis terrarum* wydanego
w Kolonii w latach 1572–1618
(VI tom opublikowano w 1617)

ISSN 2300-1402
e-ISSN 2720-409X

Deklaracja / Declaration:

Wersja papierowa czasopisma jest wersją pierwotną / The original version of this journal is the print version

Nakład / Print run: 80 egz. / copies

Artykuły zostały sprawdzone systemem antyplagiatowym iThenticate.
The articles have been checked for plagiarism with iThenticate software.

Adres redakcji / Publisher Address:

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków, PL
e-mail: rocznikfilozoficzny@ignatianum.edu.pl
phone: + 48 12 399 95 02

Czasopismo dofinansowano ze środków
Ministra Edukacji i Nauki w ramach programu
„Rozwój Czasopism Naukowych”,
Nr umowy RFI – RCN/SN/0399/2021/1

Spis treści

Janusz Smołucha	
Wstęp	7
Janusz Smołucha	
Introduction	11
Jerzy Brzozowski	
O współczesnym języku polskim w Biblii Paulistów. „Przekleństwo” serii przekładowej	15
On Modern Polish Language in the Pauline Bible. A “Curse” of the Translation Series	
Nicholas Coureas	
Benefits Granted to Slaves or Domestic Servants by their Masters on Lusignan Cyprus: Evidence from the Notarial Deeds, 1362–1458	41
Korzyści świadczone niewolnikom lub służbie domowej przez ich panów na Cyprze Lusignanów: dowody z aktów notarialnych z lat 1362–1458	
Wojciech Kęder	
Wojna rosyjsko-turecka 1768–1774 w depeżach papieskich dyplomatów w Europie	59
Russian-Turkish War 1768-1774 in the Messages of Papal Diplomats in Europe	

Henryk Benisz

- Tragiczna pedagogia i pato(s)logia Jana Jakuba Rousseau 73**
The Tragic Pedagogy and Patho(s)logy of Jean-Jacques
Rousseau

Michał Filipczuk

- Stanley Cavell's Philosophical Literary Criticism.
An Outline of Method 97**
Filozoficzna krytyka literacka Stanleya Cavella.
Zarys metody

Karol Miernik

- Idea postępu w piśmiennictwie Józefa Ordęgi (1802–1879) 115**
The Idea of Progress in the Writings of Józef Ordęga
(1802–1879)

Maria Ujwary

- Stanisław Krauze (1902–1977) i jego wpływ na
kulturę żywności i żywienia 135**
Stanisław Krauze (1902–1977) and his Influence on the
Culture of Food and Nutrition

Piotr Ufnal

- Prasa parafialna archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej.
Zarys problematyki 153**
Parish Press in the Szczecin-Kamień Archdiocese.
An Outline of the Problem

Mikołaj Sokołowski

- Geopolityczne uwarunkowania Transatlantyckiego
Partnerstwa w Dziedzinie Handlu i Inwestycji 173**
Geopolitical Determinants of the Transatlantic Trade
and Investment Partnership

Ewa Modzelewska-Opara

- Rękopis znaleziony w Filadelfii, czyli o autografach
Augusta Antoniego Jakubowskiego w kolekcji
Simona Gracza 197**
A Manuscript Found in Philadelphia, that is about the
Autographs of August Antoni Jakubowski in the Simon
Gratz Collection

Jan Wadowski

Diagnoza i perspektywy przemian w cywilizacji zachodniej – analiza porównawcza w świetle wybranych wątków myśli Chantal Delsol i eko-filozofii Henryka Skolimowskiego

223

The Diagnosis and Perspectives Concerning the Transformations of Western Civilisation – a Comparative Analysis in the Light of Selected Themes in the Thought of Chantal Delsol and the Eco-Philosophy of Henryk Skolimowski

Janusz Smołucha

ORCID: 0000-0003-2633-7093
Akademia Ignatianum w Krakowie

Wstęp

Na obecny numer Rocznika składa się jedenaście tekstów. Całość rozpoczyna artykuł Jerzego Brzozowskiego poświęcony kwestii teoretycznej i praktycznej zasadności wykorzystywania języka współczesnego, a w istocie języka potocznego w przekładzie Pisma Świętego. Odwołując się do przykładu *Biblii Paulistów*, która z założenia charakteryzować się miała językiem zrozumiałym dla współczesnego czytelnika, Autor zauważa, iż zastosowano tylko pozornie „język współczesny”. Co więcej, w wielu miejscach zapożyczone zostały pełne frazy z *Biblii Tysiąclecia*. W kolejnym tekście Nicholas Coureas opisał – opierając się na weneckich i genueńskich aktach notarialnych, sporządzonych na Cyprze w latach 1362–1458 – relacje między niewolnikami domowymi lub służącymi a ich właścicielami. Okazuje się, że bardzo często poparte były one testamentami zawierającymi zapisy na rzecz niewolnych kobiet i nieślubnych dzieci, które urodziły się z tych związków.

Wojciech Kęder przeanalizował natomiast depesze papieskich dyplomatów w Europie w okresie wojny rosyjsko-tureckiej z lat 1768–1774. Autor zauważył, iż pośród wielu informacji docierających do Sekretariatu Stanu w tamtym czasie szczególnie bałamutne były te napływające z pogranicza turecko-rosyjskiego i pogranicznych ziem Rzeczypospolitej. Dopiero konfrontacja tych danych z innymi doniesieniami dawała możliwość kierownikom dyplomacji papieskiej na odtworzenie poprawnego obrazu tej wojny. Następny artykuł autorstwa Henryka Benisza ukazuje życie i twórczość Jana Jakuba Rousseau w świetle

klasycznej tragedii greckiej. Choć Rousseau przez całe życie grał rolę ofiary i męczennika, w rzeczywistości był on prześladowcą bliskich mu osób oraz krzywdzicielem własnych dzieci. W imię lansowanych przez siebie idei Rousseau nakładał wiele masek, które pozwalały mu dowolnie manipulować ludźmi i dostosowywać świat do swoich potrzeb. Michał Filipczuk w kolejnym tekście zajął się analizą filozoficznej krytyki literackiej Stanleya Cavella, zwolennika wzajemnego dopełniania się filozofii i literatury. Cavella należy sytuować na przecięciu wielu nurtów intelektualnych, gdyż jego zainteresowania badawcze obejmowały nie tylko filozofię, ale również film, teatr, muzykę i literaturę. Autor skupił się na kilku wybranych aspektach dorobku Stanleya Cavella pominiętych przez wcześniejszych badaczy w kontekście wykorzystywania przez niego filozofii do interpretacji tekstów literackich.

Z kolei Karol Miernik zajął się ideą postępu w piśmiennictwie Józefa Ordęgi (1802–1879), uczestnika powstania listopadowego, a następnie działacza Wielkiej Emigracji we Francji. Wzorując się na doktrynie socjalizmu utopijnego, Ordęga twierdził, że postęp polega na wypełnianiu przez ludzkość celów objawionych przez Boga. W tym sensie idee francuskiej rewolucji należało wiązać z doktryną katolicką, gdzie hasła wolności, równości i braterstwa były w rzeczywistości realizacją nauki Chrystusa. W kolejnym tekście Maria Ujwary zajęła się przybliżeniem postaci Stanisława Krauzego (1902–1977) i jego wpływu na kulturę żywności i żywienia w Polsce. Krauze był założycielem polskiej szkoły bromatologii, nauki zajmującej się żywnością, jej składem i wartościami odżywczymi, higieną w procesach produkcyjnych oraz jej właściwym przechowywaniem i obrotem. W artykule Piotra Ufnala znajdujemy natomiast analizę narodzin i rozwoju prasy parafialnej w Polsce na przykładzie archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej. Autor zauważył, iż po gwałtownym jej przyroście na przełomie lat 80. i 90. XX w. prasa parafialna zaczęła powoli zanikać. W pracy poruszone zostały także kwestie związane z typologią i systematyzacją pojęcia „prasa parafialna”.

Mikołaj Sokołowski dokonał w swoim tekście analizy czynników wpływających na kształt zmieniającej się w ciągu ostatnich lat umowy handlowej Transatlantyckiego Partnerstwa w Dziedzinie Handlu i Inwestycji (TTIP – Transatlantic Trade and Investment Partnership) pomiędzy Stanami Zjednoczonymi a Unią Europejską. Wyszczególnione zostały szczególnie elementy sporne, wokół których odbywały się poszczególne rundy negocjacyjne, oraz rola grup lobbingowych, które oddziaływały na obydwie strony podczas toczących się negocjacji. W kolejnym artykule Ewa Modzelewska-Opara poddała analizie odnalezione przez nią rękopisy Augusta Antoniego Jakubowskiego, zmarłego w 1837 w USA polski

poety, uczestnika powstania listopadowego. Teksty te są pierwszymi znanymi materiałami zapisanymi jego ręką. Rękopisy Jakubowskiego odnalezione zostały w kolekcji Simona Gracza w zbiorach Historical Society of Pennsylvania. Stanowią one przykład wszechstronnych umiejętności pisarskich i poetyckich Jakubowskiego oraz ukazują jego osobę i twórczość w nowym świetle.

W ostatnim tekście umieszczonym w tym tomie Jan Wadowski zajął się próbą ukazania podobieństw i różnic w opisie cywilizacji zachodniej zawartych w pismach francuskiej filozofki politycznej Chantal Delsol oraz w eko-filozofii Henryka Skolimowskiego. Ten drugi, poddając totalnej krytyce cywilizację Zachodu, zaproponował własną koncepcję filozoficzną jako sposób podźwignięcia się z tego upadku. Chantal Delsol, która również analizowała różnorodne słabości i niedomagania cywilizacji zachodniej, podobnie jak Skolimowski zaproponowała swoje rozwiązania aktualnego kryzysu. Obydwoje uczeni utrzymują, że zapasć cywilizacyjna ma głównie charakter duchowy a jej źródła należy upatrywać w odrzuceniu tradycyjnych korzeni zachodniej kultury.

Redakcja życzy dobrej lektury.

Janusz Smołucha

ORCID: 0000-0003-2633-7093
Akademia Ignatianum w Krakowie

Introduction

The current issue of the journal includes eleven articles. It opens with an argument by Jerzy Brzozowski on the question of the theoretical and practical legitimacy of the use of modern, and, in fact, colloquial language in the translation of the Holy Scriptures. Referring to the example of the Paulian Bible, which was intended to be characterized by language understandable to the modern reader, the author notes that only ostensibly “modern language” was used. Moreover, full phrases from the Millennium Bible were borrowed in many places. Then follows a discussion by Nicholas Coureas based on Venetian and Genoese notarial deeds drawn up in Cyprus between 1362 and 1458, on the relationships between household slaves or servants and their owners. It turns out that they were very often supported by wills containing bequests for the benefit of slave women and illegitimate children born of these relationships.

Wojciech Kęder analyzed the dispatches of papal diplomats in Europe during the Russian-Turkish War of 1768–1774. The author noted that among the many pieces of information reaching the Secretariat of State at the time, those coming from the Turkish-Russian borderlands and the border lands of the Polish Commonwealth were particularly misleading. Only by confronting these data with other reports did the heads of papal diplomacy have the opportunity to reconstruct a correct picture of this war. The following article by Henryk Benisz shows the life and work of John Jacques Rousseau in the light of classical Greek tragedy. Although Rousseau played the role of victim and martyr throughout his

life, in reality he was a persecutor of those close to him and an abuser of his own children. In the name of the ideas he promoted, Rousseau put on many masks that allowed him to manipulate people at will and adapt the world to his needs. In the following text, Michał Filipchuk took up the analysis of the philosophical literary criticism of Stanley Cavell, an advocate of the mutual complementarity of philosophy and literature. Cavell should be situated at the intersection of many intellectual currents, as his research interests included not only philosophy, but also film, theater, music and literature. The author focused on a few selected aspects of Stanley Cavell's oeuvre overlooked by previous researchers in the context of his use of philosophy to interpret literary texts.

Karol Miernik's article deals with the idea of progress in the writings of Józef Ordęga (1802–1879), a participant in the November Uprising and later an activist of the Great Emigration in France. Following the doctrine of utopian socialism, Ordęga claimed that the progress consisted of humanity fulfilling the goals revealed by God. In this sense, the ideas of the French Revolution had to be linked to the Catholic doctrine, where the slogans of freedom, equality and fraternity were in fact the realization of Christ's teachings. In the next text, Maria Ujwary dealt with introducing the figure of Stanisław Krauze (1902–1977) and his influence on the culture of food and nutrition in Poland. Krauze was the founder of the Polish school of bromatology, a science that deals with food, its composition and nutritional values, hygiene in production processes and its proper storage and circulation. In Piotr Ufnal's article we find an analysis of the birth and development of the parish press in Poland using the example of the Szczecin-Kamień archdiocese. The author noted that after its rapid growth in the late 1980s and early 1990s, the parish press began to slowly disappear. The paper also addresses issues related to the typology and systematization of the term "parish press".

Mikołaj Sokołowski's text analyzes the factors influencing the shape of the Transatlantic Trade and Investment Partnership (TTIP) trade agreement between the United States and the European Union and its transformations in recent years. Specifically, it details the contentious elements around which the various negotiating rounds took place, and the role of lobbying groups that influenced both sides during the ongoing negotiations. In the following article, Ewa Modzelewska-Opara analyzed the manuscripts she found of August Antoni Jakubowski, a Polish poet who died in 1837 in the USA and participated in the November Uprising. These texts are the first known materials written by his hand. Jakubowski's manuscripts were found in the collection of Simon Gratz at the Historical

Society of Pennsylvania. They exemplify Jakubowski's versatile writing and poetic skills and show him and his work in a new light.

In the last text included in this volume, Jan Wadowski addressed the similarities and differences in the description of Western civilization contained in the writings of French political philosopher Chantal Delsol and in the eco-philosophy of Henryk Skolimowski. The latter, subjecting Western civilization to total criticism, proposed his own philosophical concept as a way to recover from this decline. Chantal Delsol, who also analyzed the various weaknesses and infirmities of Western civilization, and, like Skolimowski, proposed her solutions to the current crisis. Both scholars maintain that the collapse of civilization is mainly spiritual in nature and its source is to be found in the rejection of the traditional roots of Western culture.

The Editors wish you a good reading experience.

Jerzy Brzozowski

ORCID:0000-0002-0872-9408
Uniwersytet Jagielloński

O współczesnym języku polskim w Biblii Paulistów. „Przekleństwo” serii przekładowej

On Modern Polish Language in the Pauline Bible.
A “Curse” of the Translation Series

Abstrakt

Autor niniejszego artykułu stawia tezę, iż w *Biblii Paulistów*, w szczególności zaś w tłumaczeniu Ewangelii i Psalmów, zastosowano tylko pozornie „język współczesny”, gdyż jej tekst w wielu wypadkach zapożycza pełne frazy z *Biblii Tysiąclecia*. Powstaje w ten sposób pewna hybryda językowa, mieszająca język potoczny i już utrwalony tradycją „polski styl biblijny”. Tezę tę ilustrują liczne przykłady oparte o analizowany tekst. Kolejną poruszaną kwestią jest teoretyczna i praktyczna zasadność samego faktu sięgania po język współczesny, a w istocie po język potoczny w przekładzie Pisma Świętego. Z teoretycznego punktu widzenia jest to jednoznacznie sprzeczne z tradycją wyznaczoną przez *Wulgatę św. Hieronima*, którego przekładowy język naruszał kanony łaciny cyceerońskiej (a więc języka naturalnie brzmiącego dla ówczesnego wykształconego odbiorcy) w trosce o jak największą wierność wobec oryginału. Święty Hieronim zderzał łacinę ze strukturami składniowymi języka hebrajskiego, w wyniku czego powstała pewna nowa jakość, odbierana jeszcze długi czas później jako „dobroczynny zgrzyt językowy” (sformułowanie A. Bermana), prowadzący

również do poszerzenia zasobów języka docelowego. Ta zasada została przyjęta w późniejszych katolickich przekładach Biblii, w tym w przekładzie ks. Jakuba Wujka, i odrzucona dopiero przez nową tradycję protestancką zainaugurowaną przez Marcina Lutera. Z praktycznego natomiast punktu widzenia wolno zadać pytanie o duszpasterską skuteczność używania takiego języka i sięganie do tradycji protestanckiej w sytuacji, gdy kościoły protestanckie Europy pustoszeją mimo propozycji „chrześcijaństwa ułatwionego”.

Słowa kluczowe: Biblia, Biblia Paulistów, Wulgata, św. Hieronim, Jakub Wujek, język hebrajski, protestantyzm

Abstract

The author argues that the Paulian Bible, and particularly the translation of the Gospels and Psalms, uses only seemingly “modern language”, as its text in many cases borrows full phrases from the Millennium Bible. This creates a certain linguistic hybrid, mixing colloquial language and a “Polish biblical style” already established by tradition. This thesis is illustrated by numerous examples based on the analysed text. Another issue is the theoretical and practical validity of the very fact of relying on modern language, and indeed on colloquial language in the translation of the Scriptures. From a theoretical point of view, this clearly contradicts the tradition set by St. Jerome’s Vulgate, whose translational language violated the canons of Ciceronian Latin (i.e., the language that sounded natural to the educated audience of the time), in an effort to be as faithful to the original as possible. Jerome juxtaposed it with the syntactic structures of Hebrew, resulting in a certain new quality, still perceived long afterwards as a “beneficial linguistic dissonance” (a formulation coined by A. Berman), also leading to an expansion of the resources of the target language. This principle was adopted in later Catholic translations of the Bible, including Father Jakub Wujek translation, and only rejected by the new Protestant tradition inaugurated by Martin Luther. From a practical point of view, however, one may inquire about the pastoral effectiveness of using such language and reaching out to the Protestant tradition in a situation where the Protestant churches of Europe are emptying, despite the proposal of “easified Christianity”.

Keywords: The Bible, Pauline Bible, Vulgate, St. Jerome, Jakub Wujek, Hebrew, Protestantism

„Przekład jest tą samą pracą co pisanie oryginału, pracą w tekście i w ślad za tekstem”

Henri Meschonnic

W *Liście do Pamachiusza*, uważanym przez dzisiejsze przekładoznawstwo za pierwszy tekst w pełni poświęcony teorii przekładu, św. Hieronim formułuje powszechnie znaną zasadę:

Ja bowiem nie tylko wyznaję, ale wprost i otwarcie oświadczam, że w tłumaczeniu pism greckich – wyjąwszy Pismo święte, gdzie i porządek słów kryje tajemnicę – wyrażam nie słowo za słowem, ale myśl za myślą.

Rzecz ciekawa, słowa zaznaczone znane są wszystkim biblistom, często natomiast pomijane przez przekładoznawców, co potwierdza moje przekonanie, że oba środowiska „mijają się ze sobą” ku obopólnej szkodzi (por. Brzozowski 2019: 9 i nast.). Z kolei poniższe sformułowania Lutra są powszechnie cytowane przez przekładoznawców, mniej chętnie natomiast przez biblistów:

Nie potrzeba się bowiem liter łacińskich dopytywać, jak się ma po niemiecku mówić, jak to czynią te osły, lecz należy zapytać o to matkę w domu, dzieci na ulicy, prostego człowieka na rynku i patrzeć na mówiących, a dopiero potem przekładać...

[Marcin Luter, *Sendbrief von Dolmetschen*, za: Balcerzan, Rasjewska 2007: 37]

W tym drugim wypadku niechęć do przywoływania klasycznej wypowiedzi motywowana być może faktem, że w środowisku biblistów króluje niepodzielnie teoria „ekwiwalencji dynamicznej”, uważana za „po prostu naukową”, a więc nienoszącą znamion konfesyjności. Jest ona jednak – dla piszącego te słowa to oczywiste – mocno zakorzeniona w przekładowej tradycji protestanckiej, co nie powinno być przeoczone. Na długo przed Eugenem Nidą tak pisał „ojciec” nowożytnej hermeneutyki, Friedrich Schleiermacher:

Imitator nie dąży zatem do tego, by doprowadzić do spotkania autora z czytelnikiem imitacji, gdyż uważa, że bezpośredni związek między tymi instancjami nie jest możliwy. Chce jedynie przekazać swemu czytelnikowi wrażenie podobne do tego, jakie odnieść mogli ludzie współcześni oryginałowi i władający jego językiem. [...]

Lecz metody te [parafraza i imitacja] nie wystarczą temu, kto – wewnętrznie przekonany o wartości obcego arcydzieła – pragnie rozszerzyć obręb jego oddziaływania poza krąg rodzimych użytkowników języka oryginału, mając przy tym przed oczyma węższe i ścisłejsze pojęcie przekładu. [...] Moim zdaniem drogi są tu tylko dwie. Albo tłumacz pozostawi, na ile to możliwe, w spokoju autora i poprowadzi ku niemu czytelnika, albo pozostawi, w miarę możliwości, w spokoju czytelnika, by poprowadzić ku niemu autora. Drogi te są tak rozbieżne, że jedną z nich musimy wybrać i jedną tylko jak najkonsekwentniej podążać, gdyż każde pomieszczenie w konieczny sposób zaowocuje wysoce niedoskonałym rezultatem. [Schleiermacher 1813, 2010: 15–17]

Schleiermacher opisuje dwie przeciwstawne metody, nie odnosząc się do tłumaczenia Biblii – choć fakt, że był jednocześnie wybitnym teologiem, sugeruje, że ten typ tłumaczenia pozostawał również w tle jego rozważań. Przywołuję powyższy cytat głównie dlatego, by wskazać, że świadomość istnienia przeciwstawnych „dwóch dróg” ma w zachodniej tradycji głębokie korzenie; co więcej – jeśli dominująca w tym czasie „parafraza” i dalej idąca „imitacja” były traktowane jako właściwy sposób tłumaczenia literatury i poezji, owa „druga droga” była wówczas rzadko praktykowana, na gruncie literackim traktowana raczej jako oryginalny eksperyment, by wspomnieć tłumaczenie *Antyfony* Hölderlina. Domeną tej drugiej drogi było w istocie tłumaczenie Pisma Świętego, w świecie katolickim podążające śladem świętego Hieronima, w świecie protestanckim natomiast – na ogół drogą Lutra, czyli drogą parafrazy. Ważna dla piszącego te słowa jest przestroga Schleiermachera, że drogi te są nie do pogodzenia.

Po prawdzie dzisiejsze przekładoznawstwo ujmuje ten problem nieco inaczej, mówiąc niekoniecznie o „całkowitej rozbieżności”, ile raczej o „napięciu”. Najwybitniejszy francuski teoretyk przekładu XX wieku, Henri Meschonnic (ceniony profesor, lecz również poeta i tłumacz Tory), krytykował „iluzję przezroczystości”, która dąży do tego, by przekład nie sprawiał wrażenia przekładu. W istocie jednak taki przekład to (najczęściej nieświadoma) aneksja kulturowa oraz mimowolne uwzględnienie powszechnie panujących w danej epoce poglądów, gustów i konwencji literackich: przekład taki nosi na sobie mocne piętno epoki i odchodzi w przeszłość wraz z tą epoką. Takiej postawie Meschonnic przeciwstawia dążenie do stworzenia „dzieła” przekładowego – *traduction texte* – co

1 W tradycji kalwińskiej podążanie za wskazaniem teoretycznym Lutra nie jest jednak oczywiste, co widać w tłumaczeniu francuskim Segonda, które przywołuję dalej w tekście.

oznacza przyjęcie zasady *décentrement* – wychylenia ku obcości – a to pojęcie z kolei definiuje wielki teoretyk jako „Utrzymywanie się – mimo różnic systemowych – w stanie napięcia między nieprzystawalnymi strukturami dwóch języków, ‘par et dans le texte’, w tekście i poprzez tekst; *décentrement* anuluje iluzję przezroczystości, naturalności: to odwrotność aneksji kulturowej, która niweluje różnice kultur, epok, struktur językowych” [Meschonnic 1973: 307–308, przekład polski Brzozowski 2011: 54].

Uczeń, a w późniejszej fazie rywal Meschonnic, Antoine Berman, dopuszczał wręcz możliwość „zgrzytu językowego”: „Spotykamy czasem, choć nie zawsze, cudowne ‘strefy tekstu’ [...] napisane *jako przekład*, napisane tak, jak żaden francuski pisarz nie mógłby napisać, gdzie obcość harmonijnie stapia się z francuszczyzną bez jakichkolwiek zgrzytów (a jeśli jest zgrzyt, to dobroczynny)” [Berman 1994: 66, przekład polski: Brzozowski 2011: 41]. Myśl tę rozwijam w książce *Stanąć po stronie tłumacza* na podstawie szeregu przytoczonych przykładów, mówiąc o sytuacjach, gdy tłumaczenie dosłowne „powoduje niejednokrotnie szok, lecz z biegiem czasu równie często powoduje modyfikację przyzwyczajzeń stylistycznych w języku docelowym” – choć zdarza się, co jeszcze bardziej ciekawe, że tłumaczenie dosłowne nie narusza dotychczasowych norm stylistycznych, stanowiąc jedynie pożądaną innowację, poszerzenie zasobów języka przyjmującego: „Dosłowne tłumaczenie żywej metafory to zwykle tak samo żywa metafora; dosłownie tłumaczony frazeologizm, zaskakujący świeżością, może w języku docelowym stać się «skrzydlatym słowem», wkrótce już nieidentyfikowanym ze swym oryginałem” [Brzozowski 2011: 145, 149].

Przywołane powyżej koncepcje nie anulują jednak refleksji Schleiermachera, jedynie ją niuansując: jakkolwiek tłumaczenie zawsze jest, ze swej natury, fenomenem języka docelowego (jak podkreśla Jean Ladmiral), droga „pozostawienia czytelnika w spokoju”, znajdująca współcześnie zwolenników wśród adeptów „ekwiwalencji dynamicznej”, jest niekompatybilna z drogą polegającą na „doprowadzeniu czytelnika do autora”. Jak wygląda to w praktyce, postaram się pokazać na przykładzie najnowszego na polskim gruncie tłumaczenia Pisma świętego, tzw. Biblii Paulistów.

Tłumaczenie to jako świadomie przyjętą zasadę przyjmuje uwspółcześnienie języka, a przez niektórych komentatorów nazywane jest wprost „przekładem dynamicznym”. Mimo sympatii wobec poglądów Meschonnic i Bermana nie oznacza to dla piszącego te słowa – już na starcie – krytycznej oceny tego tłumaczenia. W szczególności za godne uwagi uważam nienachalne, racjonalne elementy przekładu „inkluzywnego”,

analizowane w roku 2012 przez Aleksandra Gomolę (Gomola 2012: 59–60). Przeglądając tekst, znalazłem też inne sformułowania, z którymi chętnie się zgadzam, jak choćby „przypowieść o dziesięciu pannach” (Mt 25,2): „Pięć z nich było głupich, a pięć rozsądnych”. Biblia Tysiąclecia (dalej BT, w odróżnieniu od Biblii Paulistów – BP) podaje jeszcze w ostatnim, piątym wydaniu podtytuł *Przypowieść o pannach roztropnych i nierozsądnych*, brnąc dalej: „Mt 25,2. Pięć z nich było nierozsądnych, a pięć roztropnych”. Zamiana „nierozsądnych” na „głupie”, oznaczająca powrót do Wujka (co nie oznacza sprzeczności z współczesną wrażliwością językową) wydaje mi się dobroczynna, zresztą bliższa oryginałowi (Wulgata skrupulatnie podążająca za tekstami greckimi podaje: *fatuae et prudentes*). Podobnie uważam za ożywczą w stosunku do BT zmianę w opisie męczeństwa św. Szczepana (Dz 7,60 i nast.):

BP „Panie, nie obciążaj ich tym grzechem!” Po tych słowach skołał.
8,1 A Szaweł uważał to zabójstwo za słuszne.

BT5 „Panie, nie licz im tego grzechu!” Po tych słowach skołał.
8,1 Szaweł zaś zgadzał się na zabicie go.

Miejsc takich – gdzie język polski przekładu brzmi naturalnie, nie nosząc przy tym znamion nadmiernej kolokwialności, znalazłoby się więcej i przy opracowaniu najnowszego wydania Biblii Tysiąclecia należałoby do nich – być może – sięgnąć.

Kolokwialność w tekście biblijnym wydaje mi się jednak problematyczna, nawet jeśli jest konsekwentna, zgodnie z duchem przyjętej metody. Oto przykład z Ewangelii św. Łukasza:

1,8. **Pewnego razu** Zachariasz sprawował kapłańską służbę przed Bogiem według ustalonej kolejności swojego oddziału. 9. Zgodnie ze zwyczajem kapłańskim został on wyznaczony przez losowanie, by wejść do świątyni Pana i złożyć ofiarę kadzenia. 10. A w czasie składania ofiary **mnóstwo ludzi** modliło się na zewnątrz. [...] Lecz anioł powiedział do niego: „Nie bój się, Zachariaszu, bo twoja modlitwa została wysłuchana. Twoja żona* Elżbieta urodzi ci syna, któremu nadasz imię Jan.

Skonfrontujmy ten passus z odnośnym fragmentem BT5:

1,8. Kiedy według wyznaczonej dla swego oddziału kolei pełnił służbę kapłańską przed Bogiem, 9. Jemu zgodnie ze zwyczajem kapłańskim przypadł w udziale los, żeby wejść do przybytku Pańskiego i złożyć ofiarę kadzenia. 10. **A cały lud** modlił się na zewnątrz w czasie ofiary kadzenia [...] 13. Lecz anioł rzekł do niego: „Nie bój się, Zachariaszu! Twoja prośba została wysłuchana: żona twoja*, Elżbieta, urodzi ci syna i nadasz mu imię Jan.

„Pewnego razu” to niewątpliwie element języka codziennej komunikacji, stylu niskiego, podobnie jak „mnóstwo ludzi”, którzy przecież nie byli tam w jakiejś codziennej sprawie; Wulgata podaje „omnis multitudo populi erat orans”, co BT oddaje zgrabnie, nie rezygnując ze stylu wysokiego. Powtórzmy jednak: styl BP jest tutaj „codzienny” w sposób konsekwentny. Inaczej jednak ma się sprawa z kolejnym fragmentem tej samej Ewangelii, gdzie Jezus przepowiada uczniom swoją mękę:

Łk 18,31. **następnie zgromadził przy sobie** Dwunastu i powiedział do nich: „Oto idziemy do Jeruzalem. Tam wypełni się wszystko, co **prorocy** napisali o synu Człowieczym. 32. **Wydadzą Go bowiem poganom, wyszydzą, znieważą i oplują**. 33. **Po wychłostaniu zabiją Go**, lecz trzeciego dnia powstanie z martwych”. 34. Oni jednak nic z tego nie zrozumieli. **Słowa te** były przed nimi zakryte i **nie pojmowali** tego, co mówił.

I ponownie odnośny fragment z BT5:

Potem **wziął** Dwunastu i powiedział do nich: „Oto idziemy do Jerozolimy i spełni się wszystko, co napisali prorocy o Synu Człowieczym. 32 Zostanie wydany w ręce pogan, będzie wyszydzony, zelzony i opluty; 33 ubiczują Go i zabiją, a trzeciego dnia zmartwychwstanie”. 34 Oni jednak nic z tego nie zrozumieli. **Rzecz ta** była zakryta przed nimi i nie pojmowali tego, o czym była mowa.

Pomijając już niezręczność zbitki „prorocy [...] wydadzą”, rezygnacja ze strony biernej w słowach Jezusa (w Wulgacie: *tradetur... et illudetur... et flagellabitur, et conspuetur*) niszczy zarówno rytm słów Chrystusa, jak i ich solenność, wynikającą też z ikonicznej rozpiętości: nie ma powodu skracać tej wypowiedzi, nadawać jej potoczystości, gdyż męka będzie trwała długo i nie odbędzie się „potoczycie”. Natomiast znamiona solenności, typowej dla „polskiego stylu biblijnego”, pojawiają się w tekście narratora – „następnie zgromadził przy sobie” w miejsce prostego

„wziął”; „nie pojmwali” zamiast prostego „nie rozumieli”; wreszcie szyk przestawny we frazie „Słowa te”, jak w BT, której styl jest jednak solenny konsekwentnie, w całym przebiegu. Osobną kwestią jest zastąpienie w ustach Pana Jezusa słów „zostanie ubiczowany” frazą „po wychłostaniu”, umniejszającą ów fakt zarówno przez użycie formy gramatycznej, jak i sam zakres semantyczny tego słowa – chłosta kojarzy się raczej z karzeniem dziecka różgą niż biczowaniem strasznym instrumentem kaźni o wielu rzemieniach zakończonych ołowianymi kulkami. Reasumując, w komentowanym fragmencie mamy taką oto sytuację: styl komentarza narratorskiego jest paradoksalnie bardziej solenny czy „dostojny” niż słowa Pana Jezusa mówiącego o własnej męczeńskiej śmierci...

Kolejne fragmenty, które chcę skomentować, pochodzą z Ewangelii według św. Jana – na początek będą to zdarzenia odbywające się podczas Ostatniej Wieczerzy:

J 13,21

BP Po tych słowach Jezus, wstrząśnięty do głębi, oświadczył: „Uroczyście zapewniam was: jeden z was mnie zdradzi”. 22 Zakłopotani uczniowie spoglądali na siebie, nie wiedząc, o kim mówił.

BT3 To powiedziawszy, Jezus doznał głębokiego wzruszenia i tak oświadczył: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeden z was mnie zdradzi” [BT5 Jezus wzruszył się do głębi i tak oświadczył: [...] Jeden z was mnie wyda]

J 13,38

BP, Chcesz za mnie oddać swoje życie? Uroczyście zapewniam cię: Zanim kogut zapieje, trzykrotnie się Mnie zaprzesz.

BT3 „Życie swoje oddasz za Mnie? Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci: Kogut nie zapieje, aż ty trzykrotnie się Mnie zaprzesz.

J 14,12

BP Uroczyście zapewniam was: Kto wierzy we Mnie, będzie dokonywał takich samych dzieł, jakie Ja czynię, a nawet dokona większych od nich [...]

Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Kto we Mnie wierzy, będzie także dokonywał tych dzieł, których Ja dokonuję, owszem [BT5 a nawet], i większe od tych uczyni [...]

Tu analizowaną kwestią jest przede wszystkim próba uwspółcześnienia archaicznej frazy „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam” i konsekwentne zastąpienie jej we wszystkich sytuacjach frazą „Uroczyście

zapewniam was”. Jednakże... słowo „uroczyście” ze swej natury jest adekwatne tam, gdzie Chrystus dokonuje uroczystych pouczeń – a więc w J 14,12 brzmi jak najbardziej stosownie, w J 13,21 i J 13,38 dochodzi jednak do oczywistego zgrzytu semantycznego, bo Jezus komunikuje uczniom dramatyczne, przykre fakty, które w żaden sposób nie są uroczyste – lepiej byłoby, gdyby nigdy do nich nie doszło. W takich wypadkach, i w wielu innych, powtórzenie „zaprawdę, zaprawdę” („Amen, Amen”) to klasyczny przykład funkcji fatycznej języka, zmierzającej do przywołania i podtrzymania uwagi słuchacza.

A oto kolejne słowa mowy pożegnalnej Pana Jezusa wygłoszonej podczas Ostatniej Wieczerzy według Ewangelii św. Jana. Tu rzeczą zaskakującą w tłumaczeniu BP – oprócz natrętnych powtórzeń zaimka „tam” i dwukrotnego, „wyjaśniającego” „to”² i kolokwialnego „zresztą” w J 14,7 – jest nienaturalna formuła użyta w J 14,1 oraz zdumiewający archaizm w J 14,6:

J 14.1 i nast.

BP Wierzycie w Boga i we Mnie wierzcie. 2 W domu mego Ojca jest wiele mieszkań; gdyby tak nie było, **to** bym wam powiedział. Teraz idę **tam**, aby przygotować wam miejsce. 3 A jeśli pójdę i przygotuję wam miejsce, **to** znowu powrócę i zabiorę was do siebie, abyście byli **tam**, gdzie Ja jestem. A znacie drogę **tam**, dokąd Ja idę.

[...] 6 „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca **jak tylko** przeze Mnie. [...] Gdybyście Mnie poznali, znalibyście i mego Ojca. Wy **zresztą** już Go znacie, a nawet ujrzeliście”.

BT3 Wierzycie w Boga? I we Mnie wierzcie! 2 W domu mego Ojca jest mieszkań wiele; gdyby tak nie było, to bym wam powiedział. Idę przecież przygotować wam miejsce. 3 A gdy odejdę i przygotuję wam miejsce, przyjdę ponownie i zabiorę was do siebie, abyście i wy byli tam, gdzie Ja jestem. Znacie drogę, dokąd Ja idę.

[...] 6 „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie. 7 Gdybyście Mnie poznali, znalibyście i mego Ojca. Ale teraz już Go znacie i zobaczyliście.

W tym fragmencie BP ma więc co najmniej 3 znamiona stylu kolokwialnego więcej niż BT3, znów w *Ipsissima verba Iesu* a jednocześnie, co paradoksalne, „poprawia” tłumaczenie tynieckie w ślad za Wulgatą

2 Powtórzenie „to bym wam powiedział” w ślad za BT jest w tym samym stopniu zaskakujące, jak kuriozalne jest pozostawienie tej kolokwialnej frazy we wszystkich wydaniach BT łącznie z piątym. Biblia Gdańska (uwspółcześnione wydanie z 2013) omija tę rażę w sposób godny i prosty: „Gdyby tak nie było, powiedziałbym wam”. Podobnie tłumaczenie Wujka: „Gdyby inaczej było, powiedziałbym wam”.

(*Credite in Deum, et in me credite*), kasując jednakże przecinek w imię szkolnej poprawności – bo podobno nie wolno stawiać przecinka przed „i” – choć tenże przecinek mamy w Biblii Wujka; co więcej, wprowadza za Wulgatą archaiczną, a przede wszystkim nienaturalną w języku polskim frazę „Nikt nie przychodzi do Ojca jak tylko przeze Mnie”, będącą kolejną kalką z Wulgaty (*Nemo venit ad Patrem, nisi per me*), być może skopiowaną z 1. wydania BT, nieznacznie poprawiającą tłumaczenie Wujka³. Mamy więc w tym fragmencie niejako kulminację niekonsekwencji, przed którą przestrzegali Schleiermacher – kolokwialność miesza się nie tylko z dostojnym „polskim stylem biblijnym”, lecz również – wręcz – z archaizmami nieobecnymi już w Biblii Tysiąclecia. Do prezentowanej powyżej listy można dorzucić „mamonę” (Łk 16), pozostawioną nierozważnie w BT, ale dlaczego również w BP? „Mamona” dzisiaj to coś nie tylko trudno zrozumiałego, ale przez swą niezrozumiałość niepoważnego i przez to wręcz nierealnego: czemu nie można jej było zastąpić „bożkiem pieniądza”, jak robią to niektóre wydania anglojęzyczne?

Dosłowne tłumaczenie pojawia się więc w BP nieoczekiwanie tam, gdzie się go nie spodziewamy, i trudno znaleźć tu racjonalne uzasadnienie. Tłumacz Biblii Paulistów nie waha się jednak odejść od dosłowności w innych miejscach, i to w sposób budzący wręcz konsternację, jak w poniższym fragmencie:

J 13,23

BP **Jednym z tych, którzy zajmowali miejsce najbliżej Jezusa**, był uczeń, którego Jezus miłował. 24 Jemu to Szymon Piotr dał znak, aby dowiedział się, o kim mówił. 25 On więc oparł się na piersi Jezusa i zapytał: „Panie, kto to jest?”

BT5 Jeden z uczniów Jego – ten, którego Jezus miłował – spoczywał na Jego piersi. 24 Jemu to dał znak Szymon Piotr, i rzekł do niego: „Kto to jest? O kim mówi? Ten oparłszy się⁴ na piersi Jezusa rzekł do niego: „Panie, któż⁵ to jest?”

W tym miejscu, wobec tak radykalnego odejścia od znanego nam wszystkim obrazu z J 13,23, autorytet Wulgaty nie wystarczy, trzeba było sięgnąć do oryginału greckiego, co przekraczało kompetencje piszącego

3 Kolejne wydania BT począwszy od drugiego podają: „inaczej jak tylko przeze Mnie”. U Wujka czytamy: „Nikt nie przychodzi do Ojca, tylko przeze Mnie”.

4 BT3: oparł się zaraz

5 BT3: kto

te słowa. Poniżej przedstawiam wynik konsultacji u uznanych specjalistów z zakresu greki i języka hebrajskiego.

Profesor Kazimierz Korus:

Zdanie J 13, 23 dosłownie (co tu jest bardzo ważne) brzmi:

greka: *jeden z jego uczniów, którego miłował Jezus (egapa)*, był leżącym na łonie Jezusa

łacina: Był więc leżącym na łonie Jezusa *jeden z jego uczniów*

Interpretacja: jeden i drugi tekst określa stopień zaufania między Jezusem i Janem zwrotem idiomatycznym „być leżącym na łonie” (moim zdaniem to czysty semityzm, ale trzeba sprawdzić, bo po grecku tak się nie mówiło, nie było takiego zwrotu, i Grecy, i Rzymianie użyliby konkretnego czasownika: „leżał...”, a tego nie ma!, bo nie o konkret chodziło, tylko o bardzo bliski związek emocjonalny). Ten zwrot oznacza miejsce honorowe, zaszczytne w myślach, w sercu, ale też i konkretne miejsce zaszczytne, jakie zajmuje dana osoba. Dowodem filologicznym jest ten sam zwrot użyty u Łukasza 16,23 w opowieści o Łazarzu, żebraku, którego bogacz zobaczył „na łonie Abrahama”, czyli zajmującego honorowe, zaszczytne miejsce. Tu w tym samym zwrocie ciekawostką filologiczną jest użycie rzeczownika „łono” w liczbie mnogiej.

Dalej pojawia się rzeczownik *stethos*, co konkretnie oznacza pierś łac. *pectus* i należy je rozumieć dosłownie⁶.

Profesor Marek Piela:

[...] wydaje mi się, że „leżeć na łonie x” było wyrażeniem raczej książkowym wówczas, bo nie ma go w Misznie.

W tekstach pozabiblijnych, które mogą odzwierciedlać wariant mówiony języka, pojawia się za to „siedzieć na łonie Abrahama” (Talmud babiloński, Kiduszin 4 – o zmarłym)⁷.

Powyższe wyjaśnienia nie są więc konkluzywne: wyrażenie „leżeć/siedzieć na łonie X” nie było w czasach Jezusa potocznym idiomem, choć występuje czterokrotnie w ST. Nie można więc wykluczyć również dosłownego znaczenia – umiłowany uczeń leży faktycznie na piersi Jezusa – choć dzisiejszych czytelników ten obraz wprawia w zakłopotanie. Nie wszystkich wprawdzie, i rzecz ciekawa, nie dziwi również akurat nie

⁶ List z 18 maja 2019.

⁷ List z 20 maja 2019.

najmłodszego z moich konsultantów, o. Damiana Sochackiego OCD, doktoranta profesora Korusa:

(VulgCC) Erat ergo recumbens unus ex discipulis eius in sinu Iesu, quem diligebat Iesus.

(SBLG) ἦν ἀνακείμενος εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς.

(CSIElizabeth) Be же един от ученик Его возлежа на лоне Иисусове, егоже любляше Иисус:

W tym fragmencie starożytne teksty są zgodne i nie ukrywają, że Jan leżał na łonie Jezusa. Może to przypominać postawę dziecka leżącego „na podółku” mamy lub taty, co nie ma erotycznych konotacji. Tym bardziej, że Jan lubi w Listach nazywać wyznawców Jezusa „dziećmi”. Dla mnie ten obraz jest dosłowny i organiczny, odzianie go z tego gestu przyjaźni i zażyłości jest niesprawiedliwością. Między Janem i Jezusem mogło być ponad 10 lat różnicy, więc „umiłowany uczeń” mógł traktować Jezusa jako starszego brata albo emocjonalnie ojca. Hieronima nigdzie nie dziwi ta zażyłość⁸.

Passus ten jednak wielu współczesnych czytelników „uwiera”, czego przykładem są inne znane mi tłumaczenia, francuskie i polskie. Oto na początek wersja tej perykopy z 2. wydania Bible de Jérusalem: *Un des disciples était installé tout contre Jésus: celui qu'aimait Jésus.*

To tłumaczenie jest „sprytne”: fraza *était installé* nie przesądza, czy uczeń leżał, czy siedział; *tout contre* oznacza, że „był wsparty”, „opierał się” o Jezusa, a więc nie można zarzucić, że tłumacz odchodzi daleko od litery tekstu, choć *de facto* dokonał eufemizujących zabiegów, które zacierają wyrazistość słów oryginału. Dalej w „eufemizacji” idzie tłumaczenie Gedeonitów w wersji francuskiej (2007)⁹ *Un des disciples, celui que Jésus aimait, était à table à côté de Jésus*, choć po polsku u tego samego wydawcy (1994) mamy: „A jeden z jego uczniów, którego Jezus miłował, siedział przy stole przytulony do Jezusa”. Jednakże Biblia Paulistów idzie tutaj najdalej: umiłowany uczeń nie tylko nie leży na piersi Jezusa, lecz – wręcz – jest tylko „jednym z tych, którzy siedzą najbliżej” – niewątpliwie po to, aby uniknąć wszelkiego dyskomfortu u współczesnego czytelnika.

8 List z 18 maja 2019.

9 Co ciekawe, wydanie to powołuje się na copyright Société Biblique de Genève; jednakże *Nouvelle Edition de Genève* z roku 1979 i 1997 podaje dokładnie w ślad za oryginałem: „Un des disciples, celui que Jésus aimait, était couché sur le sein de Jésus”. Być może więc w ciągu dziesięciolecia 1997–2007 nastąpiła w tym środowisku zmiana poglądu na temat właściwej interpretacji tej perykopy (*de facto* – odejście od tłumaczenia Secunda).

Ścierają się tu więc, jak widać, dwie filozofie, jedna zawarta w takim oto pouczeniu twórcy „ekwiwalencji dynamicznej”: *It may be impossible in translating to maintain all the details... What is important is to translate in such a way that the situation at the table sound natural in the receptor language*¹⁰.

I druga, wytyczona przez św. Hieronima i jego następców: „Jeżeli nie mam pewności, jak było naprawdę, zostawiam (dosłownie) tak, jak jest w dostępnym oryginale”. Ciekawe jest to, że nie wszystkie wydania protestanckie hołdują zasadzie naturalizacji: częściowo wyłamuje się z niej polskie wydanie Gedeonitów (1994), całkowicie zaś uwspółcześnione językowo wydanie Biblii Gdańskiej (2013).

Uzyskanie efektu naturalności jest oczywiście pożądane, pytanie, jak dużą cenę wolno za tę naturalność zapłacić? Czy aż cenę ocenzurowania oryginału? Przy zastosowaniu metody „ekwiwalencji dynamicznej”, wytyczonej przez Lutra i jego następców, pozostaje jednak nierozstrzygnięte pytanie: co z fragmentami, które i tak nie zabrzmiały naturalnie? Oto przykład pierwszy z brzegu:

Rz 10, 15

BP Tak oto jest napisane: Jak bardzo oczekiwane są stopy tych, którzy zwiastują dobro!

BT [...] **Jak piękne** są stopy tych, którzy zwiastują dobrą nowinę!

Stopy nie są w naturalnym odczuciu „oczekiwane”: w obu wypadkach mamy figurę retoryczną, w BP metonimię, w BT metonimię połączoną z metaforą; każda z nich jest sposobem obrazowania „nie wprost”, dla tłumacza BP – jak się wydaje – użyta metonimia jest jednak nieco „bardziej naturalna” niż sformułowanie z oryginału. Okazuje się więc, że dla adeptów dogmatycznie rozumianej „ekwiwalencji dynamicznej” przeszkodę w naturalność wypowiedzi może stanowić poezja tekstu biblijnego. Tak jest w istocie, oto kolejne przykłady:

Łk 24 29

BP Lecz oni nalegali: „Zostań z nami, gdyż zbliża się wieczór i dzień dobiega końca”

BT Lecz przymusili Go, mówiąc: „Zostań z nami, gdyż ma się ku wieczorowi i dzień się już nachylił”

10 Barclay Moon Newman, Eugene Albert Nida, *A Translator's Handbook on The Gospel of John* (London–New York–Stuttgart: United Bible Societies, 1980), 241, 242.

Tłumacz Biblii Paulistów kasuje więc piękną, utrwaloną w niezliczonych odniesieniach frazę „i dzień się już nachylił”, idącą zresztą dosłownie za oryginałem (co jest przykładem wspomianej przeze mnie figury tłumaczenia dosłownego, które nie narusza normy, lecz poszerza zasoby języka docelowego¹¹). W zamian proponuje... tzw. masło maślane, bo przecież skoro zbliża się wieczór, to oczywiste, że dzień się kończy. Zamiast poezji otrzymujemy więc tautologię.

Nieufność wobec poezji idzie u tłumacza BP tak daleko, że sięga wręcz Prologu Janowego, tekstu, który chrześcijaństwo otaczało (przynajmniej do lat 70.) szczególną czcią, gdyż recytowano jego tekst na końcu każdej mszy świętej. Nie bez powodu: jeżeli człowiek został stworzony na podobieństwo Boga, dowodem na to jest dar Słowa: Słowa wcielonego, lecz również słowa pisanego małą literą, którego można używać z pietyzmem, ale też byle jak. Otóż troska o rzekomą wierność sensowi dała w tłumaczeniu BP taki oto rezultat:

J 1, 1-5

1 Na początku było Słowo,
a Słowo było u Boga –
i Bogiem było Słowo.
Ono było na początku u Boga.
Wszystko zaistniało dzięki Niemu.
Bez Niego zaś nic nie zaistniało.
To, co zaistniało,
W Nim było życiem.
A życie to było światłością dla ludzi.
Światłość świeci w ciemności,
Lecz ciemność jej nie ogarnęła.

Dla porównania znana wszystkim wersja BT:

Na początku było Słowo,
A Słowo było u Boga,
i Bogiem było Słowo.
Ono było na początku u Boga.
Wszystko przez Nie się stało,
A bez Niego nic się nie stało,
co się stało.

11 Por. Jerzy Brzozowski, *Stanąc po stronie tłumacza. Zarys poetyki opisowej przekładu* (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2011), 149.

W Nim było życie,
A życie było światłością ludzi,
a światłość w ciemności świeci
i ciemność jej nie ogarnęła.

*

Z przedstawionych przykładów płyną następujące wnioski:

1. Biblia Paulistów znajduje nieraz szczęśliwsze rozwiązania niż BT: to dobrze, bo tylko taka sytuacja, w odczuciu ogółu, usprawiedliwia ponowne tłumaczenie Pisma Świętego.
2. BP nadaje tekstowi znamiona języka współczesnego, często jednak obniżając nadmiernie poziom stylistyczny narracji biblijnej (por. kolokwializmy w Łk 1).
3. Gdy chodzi o historię Zachariasza, można powiedzieć, że to w sumie kwestia gustu. Jednakże w 18. rozdziale Ewangelii Łukasza mamy już wyraźny kłopot: BP zachowuje znamiona „polskiego stylu biblijnego” w tekście odnarratorskim, a współczesnia słowa – i to szczególnie uroczyste słowa, gdy przepowiada on apostołom swoją mękę – samego Pana Jezusa. To jest oczywiście nieporozumienie, można tu jednoznacznie mówić o błędzie, co najmniej błędzie wynikającym z niekonsekwencji, ale ja sądzę, że to jest błąd wskazujący na brak refleksji na poziomie strategicznym.
4. Kolejny problem – bo tu już mówimy o rozwiązaniach co najmniej problematycznych – to próba zastąpienia archaicznego „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam” frazą „Uroczyste oświadczam wam”. Fraza ta sprawdza się dobrze, a nawet bardzo dobrze, tam, gdzie mamy uroczyste pouczenia Pana Jezusa. Ale tam, gdzie kontekst nie jest uroczysty, a chodzi jednak tylko o zwrócenie szczególnej uwagi słuchaczy na rzeczy przykre, gorszące (zdrada Judasza, zaparcie się św. Piotra) fraza ta stanowi zgrzyt semantyczny.
5. Kolejny przykład wskazywał niekonsekwencje w tłumaczeniu mowy pożegnalnej Chrystusa. Mamy tu kolejne przypadki obniżenia stylu Jezusa w sytuacji najbardziej uroczystej – a jednocześnie niezrozumiałe i dysonansowe poprawki w stosunku do BT, zmierzające do archaizacji i bazujące na Wulgacie.
6. I wreszcie sprawy naprawdę poważne. W przypadku perykopy J 13,23 mamy tłumaczenie, które odczytuję jako próbę ocenizowania niewygodnego obrazu św. Jana spoczywającego na piersi pana Jezusa. Cóż z tego, że to brzmi lepiej i rozwiewa u dzisiejszego czytelnika jakieś niestosowne skojarzenia? Tekst Wulgaty, wiernie podążający za tekstem greckim, jest tu nieubłagany:

umiłowany uczeń¹² spoczywa na piersi Pana Jezusa, co możemy jedynie potraktować jako przykład obcości kulturowej i historycznej, trudnej do zaakceptowania dla dzisiejszego czytelnika, ale niebudzącej wątpliwości czy sprzeciwu współczesnych.

7. I w końcu prolog Janowy: tu trzeba po prostu „rozdrzeć szaty”, bo została zamordowana poezja jednego z najpiękniejszych fragmentów Pisma, być może w intencji wydobycia jakiegoś subtelny niuansu znaczeniowego, co jednak w lekturze się nie aktualizuje, gdy szok doznany przez czytelnika paraliżuje jego myśl... a miało być przecież naturalnie.
8. Czy wszystko, co dotąd powiedziałem, oznacza jednoznaczną krytykę tego tłumaczenia? Przyznam, że Prolog Janowy był pierwszym fragmentem tego przekładu, z jakim się zetknąłem, i do lektury kolejnych przystąpiłem negatywnie uprzedzony. Do wcześniejszych zastrzeżeń można dodać niezliczone fragmenty, kiedy tekst BP jest tylko nieznacznie zmieniony w stosunku do BT – pojawia się inny spójnik, zmienia się nieco konstrukcja zdania, pojawia się troszkę inny synonim, a wszystko to nie wnosi dokładnie nic, gdy mowa o semantyce tekstu lub jego pięknie. Takich miejsc są dziesiątki, a właściwie to setki. Ktoś może powiedzieć – kolejne wydania BT, w tym V, obok oczywistych melioracji również dokonują dziesiątków takich poprawek, które w istocie niewiele wnoszą, a w opinii niektórych

12 Być może zresztą postępy biblistyki doprowadzą do tego, że kontrowersyjny fragment J 13,23 przestanie być w ogóle kontrowersyjny. Jak poinformował na konferencji w Ostrowiu Wielkopolskim (22.05.2019) ks. prof. Jan W. Żelazny z UPJPII, który spędził dłuższy czas w Syrii, w tradycji tamtejszego Kościoła (syriackiego) „uczeń, którego Jezus miłował”, to nie Jan, tylko... Łazarz. Jest to stara hipoteza, która ponoć powraca coraz częściej również na sympozjach katolickich. Dlaczego Łazarz? Skoro Jezus bywa w gościnie u Marii i Marty, a ich bratem jest Łazarz, coś się nie zgadza: w tamtejszych realiach właścicielem domu powinien być Łazarz. Chyba że... Łazarz jest dzieckiem: na tyle młodym, że nie rządzi domem, ale na tyle już sporym, że może zostać – po wskrzeszeniu – nazwany uczniem. To wyjaśnia „dziecinne” czy też „dziecięce” zachowanie podczas uczy. Jak Łazarz miałby się znaleźć na wieczerzy, skoro Jezus „wziął dwunastu”? Ale przy cudownym rozmnożeniu chleba też jest mowa tylko o mężczyznach, z przebaczeniem dla porządku: „nie licząc kobiet i dzieci”. Kobiety przy ostatniej wieczerzy mogły usługiwać do stołu, jak to było w zwyczaju. A sam Łazarz – cóż lepszego miał do roboty po wskrzeszeniu, jak pójść za Jezusem? Ta interpretacja dodatkowo wyjaśnia absurdalne zapytanie Piotra w J 20-23: „Panie, a z tym co będzie?”. Pytanie nie byłoby takie absurdalne, gdyby odnieść je do tego, który już raz umarł i został przywrócony do życia.

Kłopotem pozostaje wtedy akapit kończący Ewangelię św. Jana. Ale zdanie „Ten właśnie uczeń daje świadectwo o tych sprawach i on je opisał. A wiemy, że świadectwo jego jest prawdziwe” – wskazuje jednoznacznie, że nie Jan je spisał („my wiemy” – jacy „my”?).

czasem psują to, co było dobre. Dla egzemplifikacji przytaczam takie przykłady w przypisach.

9. Problem polega na tym, że redaktorzy BT mogli te zmiany wprowadzać, bo uznali to z jakichś powodów za słuszne (choć nam się może to nie podobać), a tłumacze BP musieli wprowadzać zmiany odróżniające ich tekst od BT. Gdyby tak nie było, spotkałby ich zarzut – skoro „ściągnąć” z BT, po co było szumnie ogłaszać, że to nowy przekład? A co gorsze, i tu jest prawdziwy problem, mógłby ich spotkać zarzut o plagiat. To straszne słowo powoduje, że tłumacze BP często dokonują zmian wręcz kosmetycznych lub niszczących poezję tekstu, byle tylko ostateczna wersja różniła się od „Tysiąclatki”. Jest to irytujące i przykre – stąd podtytuł mojego artykułu: „przekleństwo serii przekładowej”. Każdy następny przekład musi znacząco różnić się od poprzedniego, zbyt liczne zapożyczenia grożą poważnymi zarzutami, w tym karnymi.
10. Czy tak być powinno? Prawo autorskie chroni tłumaczy, i jeśli ktoś jest profesjonalistą żyjącym z uprawiania tego zawodu, sprawa jest oczywista: jego praca musi być chroniona, nawet jeśli chodzi o teksty klasyków, które stanowią dobro publiczne.

W wypadku Biblii – moim zdaniem – powinno być inaczej. Nowe przekłady, takie jak BP, niepretendujące do pełnienia funkcji liturgicznej, powinny powstawać w takich ramach prawnych jak dotąd, z wszystkimi tego niedogodnościami. Natomiast tekst przeznaczony do użytku liturgicznego – myślę w tym momencie o nowym, poprawionym wydaniu BT – powinien móc czerpać najlepsze rozwiązania z tłumaczeń „konkurencyjnych”, zaznaczając to w przypisach lub tylko we wstępach. Zważmy, że autorzy tych „konkurencyjnych” przekładów to w większości osoby, od których można oczekiwać, że pracują przede wszystkim *ad maiorem Dei gloriam*, a spożytkowanie ich trudu w ostatecznym celu, jakim jest najlepszy możliwy przekład Pisma Świętego – powinno być dla nich źródłem satysfakcji. Czy takie zapożyczenia miałyby naruszać ich prawa autorskie? Chyba nie w większym stopniu niż kolejne poprawki do Neowulgaty naruszają prawa autorskie św. Hieronima.

Dyskusja i zakończenie

Na koniec chciałbym jeszcze sformułować, zgodnie z zapowiedzią, kilka refleksji na temat samej zasady przekładu uwspółcześniającego, zalecaney dzisiaj dość powszechnie, w kręgu biblistów niemal niepodlegającej dyskusji.

Po pierwsze, sięgając do niemal monopolistycznej wśród biblistów teorii ekwiwalencji dynamicznej – tkwiącej korzeniami w przytoczonych na początku poglądach Lutra – jej zasadą ma być stworzenie u współczesnego odbiorcy takiego wrażenia, jakiego miał doznać odbiorca prymarny.

Otóż jakie było doznanie odbiorcy prymarnego, można jedynie spekulować. Natomiast mamy konkretne dane o tym, jak czytają dzisiaj Biblię Żydzi w Izraelu, a żeby nie sięgać poza granice chrześcijaństwa – jak czytają Pismo Święte prawosławni Grecy: w ich liturgii

używana jest dotąd Septuaginta oraz teksty oryginalne z pierwszych wieków. [...] Prawosławny Kościół w Grecji parę lat temu podjął próbę wprowadzenia do użytku liturgicznego tekstów w języku nowogreckim, ale dość szybko z tego zrezygnowano, ponieważ wierni są przywiązani do tekstów w języku starogreckim¹³ (z listu o. ihumena Tymoteusza do autora z dnia 13.05.2019).

Mamy więc oto sytuację taką, że kraj będący kolebką chrześcijaństwa, gdzie jest nieprzerwana tradycja chrześcijańska od czasów najdawniejszych, daje nam pewne memento w kwestii „uwspółcześniania” tekstów Pisma Świętego. Ktoś powie: no tak, ale skoro oni mają oryginały, nie są przykładem typowym; ci, którzy nie mają oryginałów i muszą tłumaczyć, muszą podążać z duchem czasu, a więc tłumaczyć „dynamicznie”. Czy rzeczywiście?

Teoria Nidy o ekwiwalencji dynamicznej powstała na potrzeby pracy misyjnej. Oznacza to założenie, że odbiorca docelowy nie ma przygotowania, czasem żadnego przygotowania, do przyjęcia przesłania Biblii. Dotyczy to różnic kulturowych, często bardzo zasadniczych, jak świadczy słynny przykład z modlitwy *Ojcze nasz* tłumaczonej dla Eskimosów: „ryby powszedniej daj nam dzisiaj” zamiast „chleba naszego powszedniego”, bo Inuici nie tylko nie jedli chleba, ale nie mieli też słowa, które chleb oznaczało. Ale podstawowe różnice natury kulturowej i językowej to tylko efektowny początek: prawdziwym problemem jest poziom wykształcenia w krajach misyjnych, drastycznie odbiegający od znanych nam standardów. Dotyczy to oczywiście krajów czarnej Afryki, Oceanii, wielu krajów azjatyckich, lecz również krajów Ameryki Łacińskiej. Ten ostatni przykład jest szczególnie znamienny, gdyż w Ameryce Łacińskiej żyje dzisiaj największa liczba chrześcijan (niestety coraz częściej niekatolików). W aspirującej do statusu światowej potęgi Brazylii do dzisiaj jest 11,8 milionów analfabetów, czyli 7,2% populacji powyżej 15. roku

13 List o. ihumena Tymoteusza z 13 maja 2019.

życia¹⁴. Ale to dopiero wierzchołek góry lodowej: 51% dorosłej populacji Brazylii, czyli 66,3 miliona osób powyżej 25. roku życia, ukończyło jedynie 8-klasową szkołę podstawową¹⁵. W drugim co do wielkości kraju AŁ, Argentynie, gdzie niemal brak analfabetów, aktualnie również 51% dorosłej ludności posiada jedynie wykształcenie podstawowe lub niepełne średnie (sic), średnim lub niepełnym wyższym dysponuje kolejnych 31% dorosłej populacji. Wykształcenie wyższe posiada aktualnie 17,5% Argentyńczyków, tyle ile w Polsce 8 lat temu; przy czym jakość tego wykształcenia bywa mocno krytykowana¹⁶.

Powyższe dane kontrastują bardzo mocno z średnią europejską, w tym z Polską, gdzie w 2011 roku wykształcenie ponadpodstawowe miało 78% dorosłej populacji i wskaźniki te ciągle rosną¹⁷. Co to oznacza z punktu widzenia interesującego nas tu problemu?

Niewątpliwie z punktu widzenia poziomu wykształcenia Polski i Europy nie można porównywać nie tylko z krajami misyjnymi, ale też z krajami Ameryki Łacińskiej o ugruntowanej tradycji chrześcijańskiej. Ale też nie można Polski porównywać ze zdechrystianizowanymi krajami Europy, takimi jak Francja, Niemcy, Holandia, Belgia, Szwecja etc., które wolno dziś nazwać – to smutny paradoks – krajami postchrześcijańskimi, a w związku z tym – nowymi krajami misyjnymi.

W tym momencie można już pokusić się o cząstkową konkluzję. W przekładoznawstwie wiemy od dawna, i tak uczymy naszych studentów, że nie ma teorii „zawsze dobrych” lub „zawsze złych” – to zależy od stawianych przekładowi celów, od projektowanego czytelnika, od tła kulturowego, od tradycji przekładowej – wszystkie te czynniki, i jeszcze kilka innych, stanowią kontekst, który określa, jaką strategię należy przyjąć. Otóż teoria ekwiwalencji dynamicznej ma pełne prawo bytu w krajach misyjnych i stopniowo zmniejszające się prawo bytu w krajach o wysokim stopniu wykształcenia i ugruntowanej tradycji chrześcijańskiej.

Tu dochodzimy do kolejnego punktu: chrześcijańskiej, to nie znaczy koniecznie katolickiej. Eugene Nida był pastorem ewangelickim, a jego

14 <https://oglobo.globo.com/sociedade/educacao/brasil-ainda-tem-118-milhoes-de-analfabetos-segundo-ibge-22211755> (dostęp: 3.05.2019).

15 <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/18992-pnad-continua-2016-51-da-populacao-com-25-anos-ou-mais-do-brasil-possuiam-no-maximo-o-ensino-fundamental-completo> (dostęp: 3.05.2019).

16 http://www.cac.com.ar/data/documentos/21_Informe%20sobre%20educacion%20en%20Argentina.pdf (dostęp: 3.05.2019).

17 <https://www.studia.net/wydarzenia/4038-poziom-wyksztalcenia-polakow-ciagle-wzrasta> (dostęp: 3.05.2019).

teoria wyrasta korzeniami wprost z poglądów teoretycznych Marcina Lutra. Przez szereg lat, dzięki postępom działań ekumenicznych, mieliśmy do czynienia ze świadomym łagodzeniem sporów teologicznych w imię wyższego celu – dążenia do jedności, mimo że już na początku lat 70. początkowe otwarcie po stronie protestanckiej zaczęło przygasać, a obecnie przyjmowane przez wiele kościołów protestanckich stanowiska w sprawie kapłaństwa kobiet i małżeństw homoseksualnych sprawiają, że dialog ten utknął na mieliźnie. Pytanie jednak, jakie – w okresie entuzjastycznego otwarcia ekumenicznego po stronie katolickiej – zostały poniesione koszty, gdy chodzi o katolickie przekłady polskie, podejmowane wspólnie lub tylko w duchu nowoczesności i otwartości ekumenicznej? Są powody, aby sądzić, że wątpliwych doktrynalnie propozycji jest niemało, choć to już temat na osobną dyskusję.

Jest wreszcie kolejny problem, dotyczący już nie tyle teorii przekładu, ile samej teorii języka. Przyjmowana w tle teorii Nidy ułatwiona wersja gramatyki generatywnej Chomsky'ego wzmacnia jedynie typowe dla laików przeświadczenie, że styl jest „organizacją naddaną”, czymś w istocie niezależnym i oderwanym od znaczenia, że dla danego znaczenia sformułowanego w danym języku można znaleźć w zasadzie nieograniczoną paletę efektów stylistycznych. Stąd oczekiwanie komitetów biblistów, przygotowujących kolejne tłumaczenia, że powoła się dodatkowy komitet „językoznawców”, którzy oszlifują stylistycznie być może chropawy tekst wyjściowy tak, aby był „piękny”, „dostojny” i „nowoczesny” zarazem. Przy czym bibliści rezerwują sobie, rzecz prosta, ostatnie słowo, jak pokazują dotychczasowe badania (por. Szczepińska 2005: 81 i nast.) – dokonując ostatecznie wyborów, zdarza się, arbitralnych, niekonsekwentnych i niespójnych. Nie dotyczy to jedynie Biblii Paulistów: historia kolejnych wydań Biblii Tysiąclecia daje tu również do myślenia, czytelnik odnosi czasem wrażenie, że pewne poprawki zostały wniesione tylko po to, aby „dać satysfakcję” zespołowi współpracowników, których trud nie powinien pójść na marne.

Do kogo należy mieć pretensje o ostateczny kształt tych tłumaczeń? Do filologów firmujących ostatecznie wersje, które według ich fachowej wiedzy nie powinny mieć ich przyzwolenia? Z pewnością. Do biblistów, którzy nie oczekują od utytułowanych nawet filologów wiedzy o naturze języka, a oczekują od nich wykonania pracy, którą z powodzeniem może wykonać solidny redaktor wydawniczy? Niewątpliwie. Do biskupów, którzy z radością witają, a nawet zachęcają do podejmowania przekładów Biblii w codziennym języku współczesnym... podczas gdy ich homilie, listy pasterskie, a nawet wypowiedzi dla prasy, są utrzymane w tonie hieratycznym i usiane archaiczną leksyką, której emblematem

jest wszechobecne słowo „ubogacić”? To szczególny paradoks, bo jak zrozumieć tę skwapliwość w unowocześnianiu języka Biblii, gdy własny język tych biskupów, używany w komunikacji z wiernymi, pozostaje archaicznym żargonem? List pasterski byłby więc wypowiedzią bardziej podniosłą i dostojną niż tekst Pisma Świętego?

Najpoważniejszym jednak problemem, niezależnie od grzechów i grzeszków pojedynczych decydentów, jest przyjęta przez całe, szeroko pojęte środowisko miara czasu. To prawda: w obecnej dobie czas płynie niepomierne szybciej, również nasza praca dzięki niebywałym postępom technologii wykonywana jest sprawniej, nie tracimy już czasu na nużące, jałowe (czy zawsze jałowe?) prace typowe dla niegdysiejszego procesu wydawniczego. Ale... jakkolwiek nasze skanery, komputery, słowniki i encyklopedie internetowe oddają nam tak wspaniałe usługi, nasze mózgi są takie same jak te, którymi dysponowali św. Hieronim, ksiądz Jakub Wujek czy ojciec Augustyn Jankowski – a, należałoby dodać, rzadko aż tak dobre jak wyżej wymienionych. Jak wiemy, Biblia Tysiąclecia miała powstać w zamyśle w ciągu 2 lat (sic!), co skalą optymizmu można porównać jedynie z mniemaniem prezydenta Francji, według którego 5 lat miałyby potrwać odbudowa katedry Notre Dame. Opracowanie jej trzeciego, oczyszczonego z większości wcześniejszych usterek, potrwało, jak wiadomo, do roku 1979¹⁸, a w jej opracowaniu wzięły udział dziesiątki ludzi: tłumaczy, konsultantów, krytyków, adiustatorów, skromnych mnichów tynieckich wprowadzających korekty i przepisujących na maszynie kolejne wersje poprawek – a wszystko to kierowane przez ojców Jankowskiego i Dynarskiego, dla których było to dzieło życia i którzy spędzili nad tym dziełem nie dziesiątki czy setki, ale tysiące godzin.

Powstają w tym momencie dwa pytania: czy tłumacze ostatnich i powstających nowych tłumaczeń Biblii traktują swoją pracę z porównywalną powagą, czy poświęcają jej choć w przybliżeniu podobną ilość zaangażowanej, skupionej pracy? I dalej – jeżeli nie, czy to w ogóle stosowne, że oni sami i my wraz z nimi przechodzimy nad tym do porządku? Czy naprawdę tłumaczenie Biblii nie jest godne tego, by stać się dziełem życia, zwłaszcza jeśli pretenduje do zastąpienia tych, które takimi były? Ta uwaga dotyczy w szczególności specjalistów-bibliistów, którzy nie zawsze potrafią powściągnąć swoje naukowe ambicje do właściwych proporcji i tworzą nowe przekłady Biblii w takim tempie, jakby to były kolejne wersje programu Windows. Ambicja odcisnięcia osobistego piętna w przekładzie Pisma Świętego jest jakoś po ludzku zrozumiała, ale jako ludzie Kościoła powinni oni chyba przemyśleć swoje priorytety.

18 Por. Rajmund Pietkiewicz, *Biblia Polonorum* (Poznań: Pallotinum, 2015), 133, 223.

I wreszcie generalna refleksja na koniec: czy nie jest przypadkiem tak, że daliśmy sobie wmówić konieczność zmian w polskim stylu biblijnym, gdyż świat dookoła zmienia się w oszołamiającym tempie? Wulgata św. Hieronima była używana od V wieku do XVI wieku jako jedyny w zasadzie tekst Pisma Świętego w zachodnim chrześcijaństwie, tekst Wujka w Polsce od końca XVI wieku do roku 1965. Wulgata w znacznym stopniu stworzyła (i nadal tworzy) tożsamość katolickiego Zachodu; Biblia Wujka w tym samym stopniu tworzyła tożsamość katolicyzmu polskiego, a pośrednio i całej polskiej kultury; jej wkład w tworzenie się języka polskiego jest nieoceniony. Jednak liczba przekładów Biblii w języku polskim, wydanych od połowy XX wieku, przekracza już to, co zostało zrobione przez wszystkie poprzednie wieki: czyżbyśmy żyli w czasach nowej Reformacji? Powoływanie się na znaczne zmiany języka, które dokonują się co pokolenie, jest słabym argumentem: gdyż dotyczy to w pierwszym rzędzie języka potocznego, który zresztą starzeje się najszybciej – innych zaś sfer zmiany dotyczą w znacznie mniejszym stopniu. Fakt, iż język się zmienia, nie oznacza, że staje się coraz lepszy: gdyby tak było, już od dawna nie czytalibyśmy Kochanowskiego, Mickiewicza czy Norwida (ktoś dopowie może: Gałczyńskiego, Tuwima, Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej). Jest raczej wręcz przeciwnie: sięganie do dawniejszych tekstów pozwala na swoisty „recykling”, by użyć modnego słowa: niejeden z nas odczytuje na powrót *Pana Tadeusza* czy choćby *Trylogię*, aby zrzucić z siebie złogi języka współczesnych mediów i reklamy, który atakuje nas zewsząd.

Taki szlachetnie idealistyczny argument za umiarem, jeśli nie sceptycyzmem w odniesieniu do unowocześnionych przekładów Biblii, pewnie nie przekona wielu. Ale są też argumenty, by tak rzec, do bólu praktyczne. Wedle badań przeprowadzonych we Francji przez IFOP, tamtejszy odpowiednik CBOS, „w roku 2010 64% obywateli tego kraju deklarowało się jako katolicy, jednakże spośród tej liczby 57% nie uczestniczy w niedzielnej mszy świętej. Osoby biorące w niedzielnej mszy świętej stanowiły więc jedynie 4,5% populacji Francji – w 1952 roku było to 27%”¹⁹. Otóż w tym mniej więcej okresie, od lat poprzedzających Sobór Watykański II, podczas którego teolodzy francuscy odgrywali kluczowe role, a media

19 <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/actualites/veille/breves/pratique-religieuse-france> (dostęp: 3.05.2019): «Peu de chiffres récents existent sur ce sujet en raison de la difficulté à établir des statistiques sur le sentiment d'appartenance religieuse. On peut rappeler l'enquête de l'IFOP de 2010 qui révélait que 64 % des Français se déclaraient catholiques, parmi lesquels 57 % n'assistent pas à la messe dominicale. Les catholiques messalisants ne représentaient, en 2010, que 4,5 % de la population française contre 27 % en 1952».

francuskie relacjonowały przebieg obrad Soboru z wielkim zaangażowaniem i kompetencją, nastąpił wysyp przekładów Pisma świętego na język francuski – począwszy od szacownej Biblii Jerozolimskiej, poprzez różnorakie przekłady ekumeniczne, protestanckie, niekonfesyjne – w tym również szereg opracowań typu „La Bible en français facile”, Biblia w języku codziennym. Mimo tych wysiłków, którymi inspirują się nasi bibliści, liczba praktyk religijnych spadła we Francji do roku 2010 aż sześciokrotnie, a obserwacja drastycznych zdarzeń z lat ostatnich, jak burzenie kościołów, rugowanie oznak chrześcijańskich z przestrzeni publicznej czy wreszcie historia zaniedbań, które doprowadziły do pożaru katedry Notre Dame – wszystko to sugeruje, że może być jeszcze gorzej. Jaki z tego wniosek? Przekłady w unowocześnionym czy wręcz ułatwionym języku francuskim nie odwróciły w żadnym stopniu spadkowej tendencji, gdy mowa o praktykach religijnych we Francji. Jeśli widać jakieś oznaki ożywienia, dotyczy to wąskich środowisk zaangażowanego laikatu: jednakże te środowiska raczej nie używają „La Bible en français facile”. Co więcej, niektóre opinie zaangażowanych świeckich z tego samego roku 2010 wskazują język „tak zwany młodzieżowy”, mający ułatwić formację przyszłych księży, jako jedną z przyczyn spadku ilości i jakości powołań kapłańskich w tym kraju²⁰.

Wolno więc zapytać: czy to rzeczywiście jest model do naśladowania? I dalej: czy ekumenizm katolicko-protestancki jest jedynym możliwym punktem odniesienia, mimo że w istocie, w warstwie doktrynalnej, ugrzązł on na mieliźnie? Czy ekumenizm katolicko-prawosławny nie mógłby być bardziej ożywczy i obiecujący, mimo trudności stwarzanych głównie przez Cerkiew Rosyjską?

I już całkiem ostatnie zdanie: Pismo Święte ma czytać zwykły, prosty człowiek. Pytanie, w duchu refleksji Schleiermachera, brzmi: czy Pismo ma się stać zwykłe i proste, czy też odwrotnie, to zwykły człowiek ma podjąć wysiłek, aby stać się dzięki Pismu kimś większym i wzniosłym?

20 « Selon les témoignages reçus, les futurs prêtres passent généralement 6 années à «être en recherche», à «cheminer ensemble» dans une ambiance où, ne recevant qu'un vague saupoudrage théologique, on parvient trop souvent, à l'aide d'un langage supposé jeune, à faire deux des «vieux garçons» avant l'heure », vide: <http://notredame-desneiges.over-blog.com/article-les-vocations-saerdotales-en-france-53034174.html> (dostęp: 4.05.2019).

Bibliografia

Teksty Pisma Świętego

- Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam. Nova editio* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982).
- Biblia Tysiąclecia z komentarzami*, wyd. V (Poznań: Pallotinum, 2006).
- Pismo Święte Starego i Nowego testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem* (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2008).
- La Bible de Jérusalem* (Paris: Éditions du Cerf, 1973, 1998).
- La Bible. Traduit des textes originaux hébreu et grec par Louis Segond* (Génève: Nouvelle édition de Génève. Société Biblique, 1979, 1997).
- Nouveau Testament et Psaumes extraits de la Bible Segond 21* (Nashville: The Gideons International, 2007).
- Nowy Testament i Psalmi* (Warszawa: The Gideons International. Towarzystwo Biblijne w Polsce, 1994).
- Nowy Testament. Przekład Odzyskiwania* (Anaheim: Living Stream Ministry, 2017).
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich* (Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Pallotinum, 1965, 1971, 1980, 1999).
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie W. O. Jakuba Wujka S.J. Tekst poprawili i krótkim komentarzem poprzedzili ks. Stanisław Styś, S.J. i ks. Władysław Lohn, S.J.* (Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1956).

Krytyka i teoria przekładu, biblistyka

- Balcerzan Edward, Rajewska Ewa (red.), *Pisarze polscy o sztuce przekładu. Antologia* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2007).
- Berman Antoine, *Pour une critique des traductions. John Donne* (Paris: Gallimard, 1994).
- Brzozowski Jerzy, „Le problème des stratégies du traduire”. *Meta*, vol. 53 nr 4 (2008).
- Brzozowski Jerzy, *Stanąć po stronie tłumacza. Zarys poetyki opisowej przekładu* (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2011).
- Brzozowski Jerzy, „Poezja i antypoezja. Komentarze do psalmu 120 a strategia przekładu”, *Między Oryginałem a Przekładem*, vol. 25, nr 43 (2019).
- Gomola Aleksander, „Od św. Hieronima do feministek – tłumacz jako Vox Dei”, *Znak* (wrzesień 2012).
- Meschonnic Henri, *Pour la poétique*, t. II (Paris: Gallimard, 1973).
- Newman Barclay Moon, Nida Eugene Albert, *A Translator's Handbook on The Gospel of John* (London–New York–Stuttgart: United Bible Societies, 1980).
- Nida Eugene Albert, *Principles of translation as exemplified by Bible translating*, w: Reuben Arthur Brower (ed.), *On Translation* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959).

Nida Eugene Albert, “The nature of Dynamic Equivalence in Translating”, *Babel*, vol. 23, nr 3 (1977).

Pietkiewicz Rajmund, *Biblia Polonorum* (Poznań: Pallotinum, 2015).

Schleiermacher Friedrich, „O różnych metodach tłumaczenia w przekładzie Piotra Bukowskiego”, *Przekładaniec*, 21 (2010).

Szczepińska Bożena, *Ewangelie tylekroć tłumaczone...* (Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2005).

Nicholas Coureas

ORCID: 0000-0001-8903-8459
Cyprus Research Centre in Nicosia

Benefits Granted to Slaves or Domestic Servants by their Masters on Lusignan Cyprus: Evidence from the Notarial Deeds, 1362–1458

Korzyści świadczone niewolnikom lub służbie domowej przez ich panów na Cyprze Lusignanów: dowody z aktów notarialnych z lat 1362–1458

Abstract

This paper examines the evidence gleaned from Venetian and Genoese notarial deeds prepared on Cyprus during the period 1362-1458 to examine and discuss the relations between domestic slaves or servants, usually but not invariably female, and their masters, predominantly male. Some of these deeds were wills, containing bequests to servile women who had probably been in long term sexual relationships with their owners and to the illegitimate children who had been born from such relationships. Some of the apprenticeship contracts drawn up in Famagusta, the chief port of the island, also concern illegitimate children born to female slaves or maidservants, who were apprenticed at the owner's expense for a number of years to a master craftsman so as to learn a trade and make a living on their completion of the apprenticeship. Some owners

bequeathed houses to women other than their wives, either as a gift or else stipulating their right to reside in them. Sometimes moveable property such as furniture, bedding, silver or valuable objects were bequeathed, or even sums of money. Clearly at least some masters wished to provide for their mistresses and illegitimate children, thereby ensuring their welfare after their own deaths. By way of comparison, in Genoa masters who had sired illegitimate children with their female slaves frequently avoided paying for their upbringing, differing in this respect. Yet even on Cyprus concern on the part of masters for slaves or servants was not standard practice. Evidence from the fifteenth century Cypriot chronicle of Leontios Makhairas shows that slaves were sometimes treated cruelly, even to the point of driving them to suicide.

Keywords: servants, slaves, owners, Venetians, Genoese, wills, manumissions, benefits, executors

Abstrakt

Niniejszy artykuł analizuje dowody zebrane z weneckich i genueńskich aktów notarialnych, sporządzonych na Cyprze w latach 1362–1458, w celu zbadania i omówienia relacji między niewolnikami domowymi lub służącymi (na ogół kobietami) a ich właścicielami (zazwyczaj mężczyznami). Niektóre z tych aktów były testamentami zawierającymi zapisy na rzecz niewolnych kobiet, które prawdopodobnie pozostawały w długotrwałych związkach seksualnych ze swoimi właścicielami, oraz na rzecz nieślubnych dzieci, które urodziły się z tych związków. Niektóre umowy o naukę zawodu sporządzone w Famaguście, głównym porcie na wyspie, również dotyczą urodzonych przez niewolnice lub służące nieślubnych dzieci, które były przyuczane na koszt właściciela przez kilka lat do rzemiosła, aby po wyuczeniu mieć źródło zarobku na życie. Niektórzy właściciele zapisywali domy kobietom innym niż ich żony albo jako prezent, albo zastrzegając sobie w nich prawo do zamieszkania. Czasami zapisywano w testamencie majątek ruchomy, taki jak meble, pościel, srebro, cenne przedmioty, a nawet sumy pieniędzy. Najwyraźniej przynajmniej niektórzy panowie chcieli zapewnić swoim kochankom i nieślubnym dzieciom dobrobyt po własnej śmierci. Dla porównania: w Genui sytuacja przedstawiała się zgoła inaczej, gdyż tamtejsi panowie, którzy spłodzili nieślubne dzieci ze swoimi niewolnicami, często unikali łożenia za ich wychowanie. Jednak nawet na Cyprze troska panów o niewolników lub służących nie była standardową praktyką. Dowody z XV-wiecznej cypryjskiej kroniki Leontiosa Makhairasa pokazują, że niewolnicy byli czasem traktowani okrutnie, nawet do tego stopnia, że popełniali samobójstwa.

Słowa kluczowe: służący, niewolnicy, właściciele, Wenecjanie, Genueńczycy, testamenty, manumisje, świadczenia, wykonawcy testamentów

Slaves were to be found on Lusignan Cyprus as in all other parts of the Mediterranean World during the later Middle Ages, and there were two slave markets on the island, one in Famagusta, the principal port, and another in Nicosia, the capital. Domestic servants were also to be found in the houses of the nobility and of others wealthy enough to afford them. The extant notarial deeds covering the mid-fourteenth to the mid-fifteenth century, drawn up by one Genoese and two Venetian notaries contain valuable documentation on some aspects of the relations between slaves, domestic servants and their masters, even though imbalances in space, time and ethnicity must be borne in mind. These deeds originate exclusively from Famagusta, giving no indication of how slaves or servants were treated elsewhere on Cyprus. In addition, they cover only the periods 1362–1371 and 1445–1458 from the mid-thirteenth to the mid-fourteenth century, a total of 22 years in all. Finally, the masters and slave owners discussed were Latin Christians, so it is not known how non-Latin masters and slave owners treated their slaves.

Benefits granted to slaves

The first part of the paper will concentrate on slaves, predominantly on manumissions, unconditional or conditional, and on manumissions including gifts in cash or goods. The earliest deeds to be discussed are those of the Venetian notary Nicola de Boateriis, resident in Famagusta between the years 1360–1362. On 7 June 1361 a carpenter from Famagusta named Julian of Tyre, whose ancestors clearly originated from Latin Syria, granted unconditional manumission to his slave John of Neapolis the son of Michael Cuçonadi, who originated from ‘Romania’, namely continental Greece or the Aegean area, in return for the many good services the latter had performed for him. Several months earlier, on 15 October 1360, Julian had made a will, which suggests that he felt he would die soon, something that possibly impelled him to manumit John of Neapolis. In the will he also manumitted two more Greek slaves, Yiannis from Nauplion and Demetris from Demotika.¹ This example of a carpenter who manumitted three slaves shows that slaves on Cyprus were not owned exclusively by the wealthy. On 9 March 1361 Guglielmo Cassellarius, a Venetian resident in Famagusta, emancipated unconditionally

1 *Nicola de Boateriis notaio in Famagosta e Venezia (1355–1365)*, ed. Antonio Lombardo (Venice: Comitato per la Pubblicazione delle Fonti Relative alla Storia di Venezia, 1973), nos. 25, 75 and 156.

his slave Nicholas of Negroponte (Euboea) the son of Peter. Three days later, on 12 March 1361, the executors of the will of another Venetian resident of Famagusta named Jacobus de Bochasiis de Ferrara confirmed that he had manumitted his slave, also named Nicholas of Negroponte, who was also granted 50 white bezants from the testator's assets.² (This had been done according to the will Jacobus had made on 24 February 1361. In this will Jacobus also emancipated another Greek slave named George of Xagora, but without granting him a sum of money or any other gift. The executors of Jacobus's abovementioned will confirmed the emancipation of George of Xagora on 13 March 1361.³

Female as well as male slave were on occasion emancipated by their owners. On 25 May 1362 Theodore of Coron, a Greek from the Peloponnese resident in Famagusta, emancipated his slave Eudocia of Sancto Teodoro unconditionally. The Venetian Marcus Mauroceno, a merchant in Famagusta, emancipated unconditionally his slave Anna de Romania on 13 July 1362, mentioning in the relevant deed that he had bought her from the Venetian Sir Antonio Babin, residing in Famagusta, for 120 white bezants on 6 February 1360.⁴ The spice merchant Nasimbene de Çanbonis from Ferrara, also resident in Famagusta, emancipated his Greek slave Eirene de Vulnero on 27 August 1362, according to the same format as that employed in Marcus Mauroceno's deed of emancipation for Anna mentioned above. The Venetian Sir Nicholas Coffin emancipated three Greek female slaves in his will of 23 June 1362. The first one named Crusi was granted 100 white bezants and a small silver belt, the second one named Maria was granted 50 white bezants and the third one named Eirene, originating from Negroponte, was granted 25 bezants. The manumission of all three was conditional, they had to serve Coffin's Armenian wife Isabella of Laiazzo for the remainder of her life.⁵

Another conditional manumission was that granted by Fetus Semitecolo, a Venetian resident of Famagusta, in his will of 26 June 1362. According to its provisions, his Greek slave John de Vira was emancipated on condition that he continued to serve his master for one year from the date of the will. Fetus emancipated another of his Greek slaves, Demetrius of Romania, in a deed of manumission with the same date and under the same condition, namely that Demetrius should continue to serve him for one more year. In both these documents Fetus cites the

2 *Ibidem*, nos. 52–53.

3 *Ibidem*, nos. 53–54 and 157.

4 *Ibidem*, nos. 165 and 173.

5 *Ibidem*, nos. 167 and 181.

good of his relatives' souls and his own and the remission of his sins as his reasons for manumitting his slaves.⁶ This reason, found in other acts of manumission, might also reflect the high mortality the visitation of the plague in Cyprus in 1361 caused among people, and their corresponding anxiety to make amends and prayers before death.⁷ Perhaps Fetus did not expect to die very soon, however, hence the condition that his abovementioned slaves should continue to serve him for another year prior to gaining their freedom.

A word is in order here regarding the deeds of manumission drawn up by Nicola de Boateriis in which the slaves were emancipated upon payment of a price, usually around 150 white bezants, and in one case, that of the female slave Nicola from Negroponte, for as much as 300 white bezants. This, moreover, was taking place at a time when the average price of slaves in Famagusta was in the region of 130 white bezants. The relatively inflated price paid to the owner in such cases of manumission at a price, clearly reflects the desire of the slaves or their relatives paying such sums to secure the freedom of the slaves in question, a significant proportion of whom originated from the island of Negroponte. In such cases the owners were practising exploitation. Indeed, Benjamin Arbel has suggested plausibly that the persons manumitted in this manner had been captured as slaves so that they could be offered later on for redemption.⁸

The deeds drawn up by the Venetian notary Simeone the priest of San Giacomo dell' Orio, covering the years 1362–1371, also contain examples of slaves manumitted conditionally or unconditionally, or manumitted with gifts. In his will of 23 April 1363, the Venetian Nicoletus Darduino emancipated his female slave named Kali. She may have originated from Negroponte, given that in the same will he bequeathed 50 gold ducats to the poor of this island. Another interesting feature of his will is the provision made for his illegitimate daughter Christina, whom the executors were to arrange to be married, paying such expenses from his assets

6 *Ibidem*, no. 169.

7 Philippe de Mézières, *The Life of St Peter Thomas*, ed. J. Smet (Rome: Institutum Carmelitanum, 1954), 97–100.

8 *Nicola de Boateriis notaio in Famagosta e Venezia (1355–1365)*, nos. 48, 56, 60, 77, 90, 100, 123, 154, 164 and 172; Benjamin Arbel, „Slave Trade and Slave Labor in Frankish Cyprus (1191–1571)”, *Studies in Medieval and Renaissance History* XIV (1993): 157–158; Nicholas Coureas, „Cyprus and Euboea in the mid-Fourteenth Century”, *Byzantina Symmeikta* XVI (2008): 96–100.

as they saw fit.⁹ In some notarial deeds the testators specify that their illegitimate sons or daughters were by a female servant or slave. Clearly in such cases the fathers of such natural children by their slaves or servants were anxious to provide for them, something to be discussed in greater detail below.

The abovementioned Fetus Semitecolo enfranchised unconditionally all his remaining slaves, male and female, in a will dated 10 February 1363, without specifying their number, ages or ethnicities.¹⁰ In his will of 8 November 1369, the Venetian merchant and resident of Famagusta Giovanni Contareno bequeathed to his former female slaves Kali and Theodora 50 bezants each but only if they were prepared to accompany his wife and executor Jacoba wherever the latter might wish. Both slaves have Greek names, but in the absence of a specified place of origin it is uncertain whether they were Greek, for the owners and even the sellers of slaves sometimes gave Greek or Latin names to slaves belonging to other ethnic groups. Contareno also enfranchised his slave George, but on condition that he should serve Jacobina for one more year.¹¹ The Venetian Çaninus Ranfo, a merchant living in Famagusta, manumitted his slave Antonio Ranfo in his will dated 20 July 1371, also bequeathing him 25 Venetian ducats were he to go to Venice, a sum he would forgo if he did not journey there. Clearly Çaninus Ranfo was bequeathing this sum as an incentive for Antonio to depart from Cyprus to Venice, perhaps for some business Çaninus had there, although the reasons why Antonio should go to Venice is not stated. A rare case of a female testator manumitting her slave is provided by Iacoba also called Rosa, the widow of the abovementioned Giovanni Contareno. In her will of 1 April 1370, she emancipated unconditionally a female slave of hers named Eirene.¹²

Some of the slaves appearing in the deeds of the Venetian notary Simeone the priest of San Giacomo dell' Orio acquired gifts along with their freedom. According to the testament drawn up by Michael Çaubach, also known as Costas from Candia on Venetian Crete, all his female and male slaves not enfranchised up until then were to be freed. Three male

9 Catherine Otten-Froux, „Un notaire vénitien à Famagouste au XIVe siècle. Les actes de Simeone, prêtre de San Giacomo dell' Orio (1362–1371)”, *Thesaurismata* XXXIII (2003), no. 13.

10 *Ibidem*, no. 177.

11 *Ibidem*, no. 185; Danuta Quirini-Poplawska, „The Venetian Involvement in the Black Sea Slave Trade (Fourteenth to Fifteenth Centuries)”, in: *Slavery and the Slave Trade in the Eastern Mediterranean (c. 1000–1500 CE)*, eds. Reuven Amitai and Christoph Cluse (Turnhout: Brepols Publishers, 217), 278.

12 Otten-Froux, „Un notaire vénitien à Famagouste au XIVe siècle”, nos. 193 and 197.

slaves of his named Demetris, Costas and Theodore were granted 10 white bezants each. Furthermore, his male slave Yiannis was bequeathed 300 white bezants while his female slave Eudocia received 50 white bezants, with another female slave named Maria granted 10 white bezants. The reasons why the sums given to these slaves varied are not stated. One can presume length or quality of service, or perhaps some unstated kinship.¹³

Another female testator named Dimença, the widow of the White Venetian Faraximatus Semitecolo, made grants for slaves in her will of 9 March 1363. She emancipated a female slave of hers named Kali from Gallipoli, bequeathing her 25 white bezants to enable her to get married. Appointing as her executor her son Fetus, she granted his female slave Eudocia 100 bezants to help her get married, also stipulating that the expenses on Eudocia's account incurred by Fetus, amounting to 234 bezants, should be reimbursed to him. She also granted ten bezants to Renica, a female slave of Fetus, as well as ten bezants each to two unnamed female slaves belonging to the daughter of a woman named Nacle. Finally, she bequeathed 15 white bezants to Demetrius, a slave of her son.¹⁴ These donations are interesting for several reasons. Firstly, the testator was female, unlike the predominantly male testators recorded in the notarial deeds. Secondly, all but one of her gifts in money were to female slaves, some of whom did not even belong to her. Thirdly, the gifts made to slaves not belonging to her, and who were not going to be emancipated, constitute proof that slaves in Famagusta could receive gifts from persons other than their own owners, although such persons must have been closely connected to the owners in order to become acquainted with their slaves and made bequests to them.

The 'White Venetian', a designation given to non-Latin Christians under Venetian protection, Fetus Semitecolo, who was of Syrian extraction, also contains an interesting provision regarding his slaves in his will of 3 April 1363. Fetus has already been mentioned above as the son of the widowed Dimença Semitecolo. He emancipated all his slaves, male and female, granting each of his emancipated male slaves the sum of 50 white bezants and to each of his emancipated female slaves 100 white bezants. It is not stated why the female slaves were to receive twice as much as their male counterparts, but one plausible explanation is that the greater sum was given to them by way of a dowry for their future marriages.¹⁵ The will of the Venetian merchant and resident of Famagusta

13 *Ibidem*, no. 4.

14 *Ibidem*, no. 5.

15 *Ibidem*, no. 6.

Antonio Bartolomei, dated 12 April 1363, likewise contains interesting provisions regarding sums bequeathed to slaves or to their children. Antonio bequeathed 150 bezants to Caterina, his illegitimate daughter by his female slave Margarita, so as to enable her to get married. Were Caterina to die before marriage his sum would go to the executors. Here one has a clear case of a testator acknowledging his illegitimate child by a slave and making provision for her. Antonio bequeathed the above-mentioned Margarita 50 white bezants, stating that on her emancipation she would also receive a fully furnished bed with its bedding. In addition, he stipulated that Margarita should be sent to Venice to stay in the residence of a certain Vetor Muse at his own expense until she should acquire her freedom. If she were unwilling to do this, then she would not be emancipated. Clearly, Antonio wanted the mother of his illegitimate daughter Caterina to leave Cyprus. Given that he was married with a legitimate daughter, perhaps Margarita's continued presence on Cyprus was an embarrassment.¹⁶

The will of Giovanni del Zastel, citizen of Venice, burgess of Famagusta and inhabitant of the same city, dated 10 October 1364, likewise granted gifts to slaves and former slaves, but the emancipation of the latter was conditional. He bequeathed 50 white bezants to his former slave Eirene, and another 50 to her namesake Eirene, the slave of a lady named Fine who was the sister of a certain man named Costa. He bequeathed 50 bezants apiece to his female slaves Maria and Caterina, 50 bezants to his male slave Torsoletus and 25 bezants to his male slave Theodore. As a condition for their emancipation, he decreed that all his male and female slaves would not be sold but would serve his executors for one year after the date of his death, and would then be freed.¹⁷

Emancipations of slaves appear infrequently in the notarial deeds of Antonio Folieta, a Genoese notary resident in Famagusta in the mid-fifteenth century. The enslavement of Greeks had declined greatly by this time on account of legislation passed in Sicily and in lands of the kingdom of Aragon during the early fourteenth century forbidding the use of Greek slaves and their sale to Muslims, even if this legislation was fitfully applied.¹⁸ This prohibition, however, did not include Bulgarians, Russians, Circassians and other inhabitants of the Black Sea region, even if like the Greeks they were Orthodox Christians, for they continued

16 *Ibidem*, no. 8.

17 *Ibidem*, nos. 19 and 175.

18 Aysu Dincer, „Enslaving Christians: Greek Slaves in Late Medieval Cyprus”, *Mediterranean Historical Review* XXXI (2016), 5–6.

to be traded right down to the mid-fifteenth century. Furthermore, the closure of the Black Sea in the mid-fifteenth century on account of the Ottoman conquests drove up the price of slaves greatly, both on Cyprus and throughout the Mediterranean.¹⁹ Nevertheless, it is noteworthy that the first three acts of manumission in Folieta's deed are unconditional, even if no gifts in cash or kind are attached. All three acts declare that the slavery introduced by the law of nations contravened natural law whereby all persons were born free. Nonetheless, it provided the remedy of emancipation.

The first act dated 14 March 1453 concerned the emancipation of a Bulgarian male slave named Joseph, who was 18 years old and had been bought in Turkey. His owner, a White Genoese of Syrian extraction named James of Jubail, was emancipating him with the consent of his father Peter. The second act dated 22 December 1453 concerned the emancipation of the female Circassian slave named Elena, who was 27 years old. Her owner Vincent Savina, a citizen of Genoa and the son of Paul. Acknowledged the numerous benefits he had received from her as additional justification for freeing her from servitude. In the third act dated 9 February 1456 another citizen of Genoa named Ieronimus de Loreto the son of Francis emancipated his Russian slave Maria, 24 years of age, likewise citing the many services and benefits received from her as a reason for freeing her. All three slaves originated from lands near or bordering the Black Sea. None were ethnically Greek.²⁰ One possible exception to this rule was the instance of Chiriacus de Strovili. He was manumitted conditionally in a deed whereby Petrus de Camardino, as executor of his deceased brother Giovanni, sold for 23 Venetian ducats the rights he had over Chiriacus, formerly Giovanni's slave, to Andreas Justinianus. Giovanni had freed Chiriacus on condition that he should serve him and his years over the next seven years, an obligation now transferred to Andreas. Chiriacus was possibly a Cypriot of Greek ethnicity originating from Strovili, a *casale* located to the west of Famagusta.²¹

19 Quirini-Poplawska, „The Venetian Involvement in the Black Sea Slave Trade”, 270–286; Johannes Pahlitzsch, „Slavery and the Slave Trade in Byzantium in the Palaeologan Period”, in: *Slavery and the Slave Trade in the Eastern Mediterranean (c. 1000–1500 CE)*, eds. Reuven Amitai and Christoph Cluse (Turnhout: Brepols Publishers, 2017), 176–177.

20 *Gènes et l'Outre-Mer : Actes notariés rédigés à Chypre par le notaire Antonius Folieta (1445–1458)*, eds. Michel Balard, Laura Balletto, Catherine Otten-Froux (Nicosia: Cyprus Research Centre, 2016), nos. 41, 69 and 144.

21 *Gènes et l'Outre-Mer*, no. 200; Gilles Grivaud, *Villages désertés à Chypre (Fin XIIe – Fin XIXe siècle)* (Nicosia: Archbishop Makarios III Foundation, 1998), nos. 162, 455 and 557.

One slave who received a particularly generous bequest was the natural daughter of a testator named Ianinus Ratus, originating from the French bishopric of Corbeil. In his will dated 3 November 1453, he stated that for the good of his soul he was bequeathing to an illegitimate daughter of his 70 gold Venetian ducats, corresponding to roughly 280 white bezants. He had conceived her with a Russian slave named Maria, belonging to Lord Imperialis Justiniani, and the daughter had been born on the Aegean Island of Chios, a Genoese possession at the time. Ianinus did not know his daughter's name because he had been absent at the time of her birth. Clearly, he was sentimentally attached to this daughter, despite her illegitimate status and his ignorance of her name.²²

It is clear from the above that owners wishing to grant benefits to their slaves had various options at their disposal. They could emancipate their slaves unconditionally, conditionally, sometimes providing gifts in cash or kind to the enfranchised slaves. On occasion they even granted gifts in cash or kind to slaves belonging to others. More female than male slaves received such benefits, reflecting the fact that the slaves likeliest to be emancipated were domestic servants who had the opportunity to get to know their owners directly. Not all slaves on Cyprus, however, had the good fortune to receive benefits from their owners. The fifteenth century Cypriot chronicler Leontios Makhairas, himself of Greek ethnicity, states that the Cypriots deserved to lose Famagusta, the island's principal port, to the Genoese as a result of the Genoese invasion of 1373. Indeed, they deserved to lose all of Cyprus to them on account of their sins. These included their cruel treatment of the Greek slaves brought over to Cyprus for sale on account of the piratical raids against Greece and the Aegean area, a cruelty that drove them, unable to withstand these torments and hunger, to suicide. It is noteworthy that Makhairas states nothing about the treatment of slaves who were not Greek. Nevertheless, his testimony affords evidence concerning owners who were unkind towards their slaves.

Benefits granted to servants and those related to them

Servants as well as slaves were part of the labour force in Lusignan Cyprus and there are various references to them in the notarial deeds of the period under discussion. In this respect Cyprus resembles other Western or Western ruled societies of the Later Middle Ages. In Venice

22 *Gênes et l'Outre-Mer*, no. 66.

masters and mistresses held ties of strong affection to servants of the opposite or the same sex, bequeathing goods, capital or dowries to their servants or sums of money.²³ But there is another side to the coin. The price of slaves went up in Cyprus, especially after the middle of the fifteenth century as explained above, so servants were possibly cheaper than slaves. In medieval Genoa servants could be had simply by granting them food and clothing, not salaries, while female domestic slaves working as servants in wealthy households could be made to serve as concubines. Poor girls and boys from the region of Liguria employed as servants were cheaper than expensive exotic slaves, driving them out of the market.²⁴ Perhaps a similar process was at work on late medieval Cyprus. On Cyprus masters and mistresses likewise had various options at their disposal if they wished to grant them benefits. Nevertheless, the main distinctions recorded in the notarial deeds are between servants receiving sums in cash, either in in bequests or other forms of documentation, servants or their relations receiving gifts in kind, property or even the benefit of becoming apprenticed and thereby learning a trade.

In his will of 24 February 1361 Jacobus de Bochasiis de Ferrara, mentioned above in connection with the manumission of two slaves, also bequeathed 30 white bezants to a certain Giovanni de Silavista for having served him during the time he had been in Jacobus's employment.²⁵ Bertolotus de Carvacere, a citizen of Venice and resident of Famagusta who was planning to travel to the Holy Places for the remission of his sins and feared to die intestate while travelling, made a will on 14 April 1364 in which among other bequests he granted 40 white bezants to his domestic servant (*famulus*) George. In 1362 the Venetian Nicoletus Contareno the son of Marcus drew up his will while ill, bequeathing eight white bezants to his female servant Caterina and another 20 white bezants to his domestic servant (*famulus*) Vitali.²⁶ Perhaps domestic servants in general received greater sums than other types of servants on account of their relative proximity to their masters or mistresses. Hence Giovanni Contareno, the son of the Venetian nobleman Dardi Contareno, bequeathed in his will dated 8 November 1369, left 50 white

23 Joanne M. Ferraro, *Venice, History of the Floating City* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 78.

24 Steven A. Epstein, *Genoa and the Genoese, 958–1528* (Chapel Hill & London: University of North Carolina Press, 1996), 102.

25 Otten-Froux, „Un notaire vénitien à Famagouste au XIVE siècle”, no. 157.

26 *Ibidem*, nos. 18 and 181.

bezants apiece to his female servants Dopna Palma and Margerita, who were staying with him at the time.²⁷

Normally these wills do not state the explicit duties and occupations of servants receiving bequests, but there are exceptions. In the will that he drew up on 20 July 1371 the Venetian merchant Çaninus Ranfo, also mentioned above in connection with the emancipation of some slaves, bequeathed 25 white bezants to Dame Çana, who was serving him at the time. In addition, he bequeathed ten white bezants to Dame Maria, formerly a servant of his executor Bertolinus de Carpano of Venice. He bequeathed three golden ducats to his scribe, corresponding to 12 white bezants, one golden ducat to Liberali de Monte who was the skipper of his ship and one golden ducat to his sailor Antonio. From this will one learns that the testator besides being a Venetian merchant also owned a ship. As in previous cases, however, the largest monetary bequest was granted to the woman who was serving him in a domestic capacity.²⁸ Maria was another female domestic servant granted four Venetian ducats, that is approximately 16 white bezants, by her master Giovanni Antonio de Schanavino de Moneglia in his will of 9 July 1457. Giovanni, who described her as a former servant of Pagano de Marinis now serving him, stated that he was granting her this sum for the good of his soul and on account of her services towards him.²⁹

Masters on occasion bequeathed properties to servants or those related to them. In his will dated 12 April 1362, Iacomelus Viadro, a Venetian resident of Famagusta, appointed Simon Dacre, a Venetian barber also living in Famagusta as his sole executor. Informing him that all his assets were to be bequeathed in equal shares to the three brothers Georginus, Domenicus and Nicolinus, illegitimate sons of his whom he had conceived with his servant Marussa of Famagusta, he stipulated that Viadro was to administer their inheritance until his abovementioned sons reached the age of majority. When asked whether he had a lawful wife, he answered in the affirmative, adding however that he had not been living with her at the time of her death, nor was he on familiar terms with her. When asked whether he had any children by his wife, he answered in the negative. It is apparent that the testator, estranged from his lawful wife, was in a relationship with a female servant of his by whom he had had three illegitimate sons, to whom he now bequeathed all his property. He left nothing to his servant Marussa, which suggests

27 *Ibidem*, no. 185.

28 *Ibidem*, no. 193.

29 *Gênes et l'Outre-Mer*, no. 212.

that she had died in the meantime, even if this is not explicitly stated.³⁰ Sir Andreas Catalano of Candia in Crete, the son of Franguli and a Venetian resident in Famagusta, was another testator who made a bequest to an illegitimate child he had conceived with a female slave of his. In his will dated 22 May 1364 he bequeathed to his natural daughter, born of his slave Maria, the sum of 50 *hyperpera* as well as an annual allowance of 25 measures of corn. Clearly, he wished to provide for her, despite her illegitimate status and the fact that her mother had been a slave.³¹

The acts of the abovementioned Genoese notary Antonio Folieta have several documents regarding servants in Famagusta, with reference to benefits conferred upon them by their masters. A deed of 12 July 1452 records how Marium of Famagusta, a former servant of the late Marcus Schandar, appointed the notary Andreas del Fero as her procurator, authorising him to handle all matters and disputed that might arise with anyone over the inheritance of the late Marcus. She did this on the advice of her neighbours, Nicholas de Neviles and Vasili of Famagusta. One observes here that Nicholas de Neviles was the husband of Gozi, a daughter of Marcus Schandar, according to an earlier deed dated 20 June 1452. Clearly contention did arise, for on 3 December 1453 Andreas del Fero reached an agreement with a certain Joseph Mathoc, referred to as the tutor and guardian of Jacobina the daughter of Nicolinus Schandar, who was clearly related to Marcus Schandar. According to its terms, Marcus's property would be divided equally between Jacobina and Marium, described here as Marcus Schandar's concubine. According to the terms of this agreement, moreover, Gozi, now described as a widow (*ihera*) was excluded from any share of the inheritance, something that she nonetheless acquiesced in. Clearly Marcus had made provision for his concubine Marium in his will, something contested, to begin with at least, by his daughter Gozi.³²

Two more deeds are apprenticeship contracts for the illegitimate sons of persons living in Famagusta. In the first deed dated 15 October 1452 Nicolinus Cigala, a burgess of Famagusta, agreed to grant his natural son James, who was around nine years old, as an apprentice to the master of adzes Symon Paysano de Corniliano who would teach him his trade. James, who consented to this arrangement, was to stay apprenticed to Symon for the next ten years and not to leave without the latter's permission. Symon for his part promised to have his apprentice James fed,

30 *Nicola de Boateriis notaio in Famagosta e Venezia*, no. 158.

31 Otten-Froux, „Un notaire vénitien à Famagouste au XIVe siècle”, no. 192.

32 *Gènes et l'Outre-Mer*, nos. 10, 12, and 68.

clothed and shod over the same period of time, in sickness and in health, and to teach him his trade.³³ In the second deed dated 23 October 1453 Peter Villa, a resident of Famagusta, apprenticed his natural son Augustine, aged around ten, over the next six years to Gregorio Italiano, the owner of a ship. Augustine was to serve Gregorio as a servant both at home and on board his ship, guarding his possessions without fraud and not departing without his explicit permission. Grigorio in turn undertook to provide food, drink and clothing for Augustine during the time of his apprenticeship.³⁴ The mothers of the two illegitimate boys mentioned above are not mentioned, but it is reasonable to assume that they were servants or even slaves of the fathers who had them apprenticed so that they could earn a living on reaching adulthood. These apprenticeship contracts bear similarities with apprenticeship contracts in late medieval Genoa in two respects. The first is that the persons apprenticed were boys, and the second concerns the terms of service, ten and six years respectively. In Genoa six years was a standard term of apprenticeship, but skilled caulkers and shipwrights needed longer terms, a parallel with Cyprus where the abovementioned James was apprenticed for ten years to become a master of adzes. Likewise in Genoa females seem to have been excluded from apprenticeship contracts, with only a few recorded as training in this manner.³⁵

In his will of 29 February 1456 Ieronimus de Loreto, a citizen of Genoa, made several provisions for male and female servants. He bequeathed 50 white bezants to Yana, the daughter of Franca Litra, who at that time was serving a certain Maria de Reymondo. He also bequeathed to Lichinus, a male domestic servant of his, 100 white bezants and a pair of stirrups that he had in his house, although this was to be given to him at the discretion of Maria, a former servant of his. The allusion in this will and in others mentioned above to former servants shows that testators sometimes maintained contact with the persons who had served them even after the latter had left their service.³⁶ More unusual is a contract of 7 April 1456, according to the provisions of which Timothy the archbishop of Tarsus and of the Nestorian church of SS Peter and Paul granted a long lease lasting for 29 years of a house situated in Famagusta and belonging to the same church to Antonio Cigala, a citizen of Genoa, and to Andriola, an illegitimate daughter of his he had conceived with Maria,

33 *Ibidem*, no. 25.

34 *Gênes et l'Outre-Mer*, no. 59.

35 Epstein, *Genoa and the Genoese*, 276–277.

36 *Gênes et l'Outre-Mer*, no. 150.

a woman in his service. Andriola was only 18 months old at the time, hence the need for a long lease. The rent payable annually amounted to 40 bezants in the currency of Genoese Famagusta and was to be paid to the archbishop or his representative by Antonio himself, by Andriola or by some other person acting on their behalf. This agreement would cease to be valid if Antonio or any of the parties liable to pay rent ceased to pay it, the house reverting unencumbered to the Nestorian Church. The archbishop promised not to increase the rent during the specified period, while Antonio for his part promised to maintain the house in good condition. At the end of the 29-year term, Antonio promised to return the house the archbishop or to the Nestorian Church with all improvements made to it, although he also had the option of returning it before the expiry of the 29-year lease.³⁷

Antonio Cigala, son of the late Lanzarote, made detailed provisions for the abovementioned Maria who had been in his service, for Andriola and for other illegitimate children he had had by Maria in his will dated 20 July 1456. He undertook to have Maria, described here as being of Circassian extraction, to Antonio de Villafranca, promising to grant as a dowry, 2000 bezants, of which 40 would be given in Venetian ducats and the remainder in textiles, gold, silver and furniture. He stipulated that this dowry was to be paid out of his goods, the value of which Antonio de Coronato and Peter de Gravano would estimate jointly. He also stipulated that Maria would be married according to the customs of Genoa and through the offices of Antonio de Coronato. Regarding the house in Famagusta that he had leased for a 29-year term from the Nestorian Church, as mentioned above, he stipulated that Andriola should gain possession of it and that the annual rent of 40 bezants was to be paid to the church by her or her lawful representative from moneys of his in the possession of Peter de Gravano. Furthermore, he decreed that the said house should be rented for a higher sum and that the revenues from this rent should be placed in the Court of the Syrians, to accumulate there to the benefit of the said Andriola.³⁸

Antonio Cigala made provision for other illegitimate children of his in his will. He decreed that his natural son Ciprianus who resided in Genoa, whom he had conceived with his maidservant Maria, should be fed and clothed from his own assets and should receive support to attend a school of grammar. If, God willing, he attained the age of twenty, he should be given 100 ducats from Antonio's goods, so that he could travel

37 *Gênes et l'Outre-Mer*, no. 156.

38 *Ibidem*, no. 179.

by sea and enjoy himself and could always, wherever he might go from any place or journey, be supported in the house and from the goods of Antonio. He also affirmed his conviction that his former maidservant Maria, who was living with him, was pregnant and expecting a child by him. He decreed that if the baby born as a result were masculine, he should be raised at his expense and should be given 100 Venetian ducats on reaching the age of twenty, being treated in all other respects in the same manner as his abovementioned son Ciprianus. If, however, the baby born happened to be feminine, he decreed that she should be raised, fed and clothed from Antonio's goods. Should she, God willing, reach the age of fourteen, she should be married with the expenses paid from Antonio's goods and should be given by way of a dowry 3.000 bezants in the currency of Famagusta, in cash. This will in particular, with its detailed provisions, shows the extent to which some persons went to provide for their servants, even making provision for children not yet born.³⁹ In this respect Antonio was very different from those masters or owners who had pregnant slaves or maidservants and were unwilling to pay Pammatone, the hospital for abandoned new born foundlings, to raise such children. Despite the imposition of fines on the fathers of these babies and of various penalties on the mothers who were free women who had refused to reveal the father's identity, this hospital continued to be flooded with foundlings. This was a vivid testimony to the indifference or inability of their fathers and mothers to care for them.⁴⁰

It is clear from the above that those who had servants as well as slaves could make provision not only for them, but also for illegitimate children they had by these servants. It is noteworthy that in the case of servants those conferring benefits were always male and the recipients were mostly maidservants or their illegitimate children of either sex. As in the case of slaves, one should not assume that all masters made provisions for their servants or any children they might have had by them. Some testaments simply make no mention of servants or slaves receiving benefits. Whether this was because the masters or owners acting as testators were indifferent to their fate, or simply did not possess any servants or slaves, is a question that cannot be answered.

39 *Gênes et l'Outre-Mer*, no. 179.

40 Epstein, *Genoa and the Genoese*, 304–305.

Bibliography

Primary Sources

- Gênes et l'Outre-Mer. Actes notariés redigés à Chypre par le notaire Antonius Folieta (1445–1458)*, eds. Michel Balard, Laura Balletto, Catherine Otten-Froux (Nicosia: Cyprus Research Centre, 2016).
- Makhairas Leontios, *Recital concerning the Sweet Land of Cyprus entitled 'Chronicle'*, vol. 1. ed. and trans. Richard M. Dawkins (Oxford: Oxford University Press, 1932).
- Mézières Philippe de, *The Life of St Peter Thomas*, ed. J. Smet (Rome: Institutum Carmelitanum, 1954).
- Nicola de Boateriis notaio in Famagosta e Venezia (1355–1365)*, ed. Antonio Lombardo (Venice: Comitato per la Pubblicazione delle Fonti Relative alla Storia di Venezia, 1973).

Secondary Literature

- Arbel Benjamin, „Slave Trade and Slave Labor in Frankish Cyprus (1191–1571)”, *Studies in Medieval and Renaissance History* XIV (1993): 151–190.
- Coureas Nicholas, „Cyprus and Euboea in the mid-Fourteenth Century”, *Byzantina Symmeikta* XVI (2008): 87–100.
- Dincer Aysu, „Enslaving Christians: Greek Slaves in Late Medieval Cyprus”, *Mediterranean Historical Review* XXXI (2016): 1–19.
- Epstein A. Steven, *Genoa and the Genoese, 958–1528* (Chapel Hill & London: University of North Carolina Press, 1996).
- Ferraro M. Joanne, *Venice, History of the Floating City* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
- Grivaud Gilles, *Villages désertés à Chypre (Fin XII^e – Fin XIX^e siècle)* (Nicosia: Archbishop Makarios III Foundation, 1998).
- Otten-Froux Catherine, „Un notaire vénitien à Famagouste au XIV^e siècle. Les actes de Simeone, prêtre de San Giacomo dell' Orio (1362–1371)”, *Thesaurismata* XXXIII (2003): 15–159.
- Pahlitzsch Johannes, „Slavery and the Slave Trade in Byzantium in the Palaeologan Period”, in: *Slavery and the Slave Trade in the Eastern Mediterranean (c. 1000–1500 CE)*, eds. Reuven Amitai and Christoph Cluse (Turnhout: Brepols Publishers, 2017), 163–184.
- Quirini-Poplawska Danuta, „The Venetian Involvement in the Black Sea Slave Trade (Fourteenth to Fifteenth Centuries)”, in: *Slavery and the Slave Trade in the Eastern Mediterranean (c. 1000–1500 CE)*, eds. Reuven Amitai and Christoph Cluse (Turnhout: Brepols Publishers, 2017), 255–298.

Wojciech Kęder

ORCID: 000-0001-6351-8470

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wojna rosyjsko-turecka 1768–1774 w depe szach papieskich dyplomatów w Europie

**Russian-Turkish War 1768-1774 in the
Messages of Papal Diplomats in Europe**

Abstrakt

W 1768 roku Turcja zagrożona ekspansywną polityką Moskwy, w tym zwłaszcza rozwojem sytuacji w Rzeczypospolitej, wypowiedziała Rosji wojnę. Toczyła się ona do 1774 roku i zakończona została klęską Turcji i podpisaniem pokoju w Küczük Kajnardży, na mocy którego Rosja umocniła się kosztem Turcji w basenie Morza Czarnego, a caryca Katarzyna II zrealizowała dążenia podjęte już za Piotra I Wielkiego. Zmagania wojenne Rosji z Turcją obserwowane były w Rzymie z dużą uwagą, a nuncjusze papiescy starali się nadsyłać do Rzymu wszelkie informacje, jakimi dysponowali na ten temat. Stolica Apostolska w swoich zabiegach dotyczących ratowania statusu Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej musiała też uwzględnić przebieg wojny rosyjsko-tureckiej. Ten istotny aspekt polityki Stolicy Apostolskiej nie był dotychczas poruszany w literaturze przedmiotu – zarówno polskiej, jak i obcej – stąd też niniejszy artykuł jest pierwszą próbą podjęcia tego tematu. Informacji na temat wojny papiescy dyplomaci przesyłali wiele. Pochodziły one nie tylko z dworów, przy których byli akredytowani, lecz także od ich informatorów. Często jednak wiele z tych wieści, co w tym czasie było normą, nie było zbyt dokładnych lub

zawierało nieprawdziwe dane, lecz w Sekretariacie Stanu konfrontowano je z innymi źródłami, sprawdzając ich wiarygodność, tak że obraz wojny uzyskany tą drogą dawał dobrą orientację zarówno w przebiegu konfliktu, jak i staraniach dyplomatycznych mających na celu doprowadzenie do zawarcia pokoju. Szczególnie bałamutne były informacje napływające z pogranicza turecko-rosyjskiego i pogranicznych ziem Rzeczypospolitej, sugerujące rozszerzenie konfliktu rosyjsko-tureckiego na Rzeczypospolitą. Jednak konfrontacja informacji napływających z różnych źródeł pozwalała kierownikom dyplomacji papieskiej na odtworzenie w sumie poprawnego obrazu wojny. Nuncjusze papiescy trafnie interpretowali też intencje poszczególnych krajów czy to zaangażowanych w konflikt, czy działania dyplomatyczne mające na celu doprowadzenie do pokoju, jak również realizację interesów poszczególnych państw.

Słowa kluczowe: Rosja, Turcja, Rzeczypospolita, Stolica Apostolska, dyplomacja

Abstract

In 1768, Turkey, threatened by Moscow's expansionist policies, including primarily developments in the Polish Commonwealth, declared war on Russia. It continued until 1774 and ended with the defeat of Turkey and the signing of the peace in Küczük Kajnardji under which Russia, at Turkey's expense, consolidated itself in the Black Sea basin, and Tsarina Catherine II realized the aspirations already undertaken by Peter I, the Great. Russia's warfare against Turkey was watched with great attention in Rome, while the papal nuncios tried to send all the information they had on the subject to Rome. The Holy See also had to take into account the course of the Russian-Turkish war in its efforts to save the status of the Catholic Church in Poland. This important aspect of the papal policy has not yet been addressed in the literature, Polish or foreign, so the following article is the first attempt to address this topic.

Information on the war was sent by papal diplomats in abundance. These came not only from the courts to which they were accredited, but also from their informants. Often, however, much of this information was not very accurate, as was the norm at the time. It would also contain false data, but in the Secretariat of State it was confronted with other sources checking their reliability, so that the picture of the war obtained by this means gave the Holy See a good idea of both the course of the conflict and the diplomatic efforts to bring about peace. Information coming from the Turkish-Russian borderlands as well as the borderlands of the Commonwealth suggesting the extension of the Russian-Turkish conflict into Poland was particularly rambling. However, the confrontation of information coming in from different sources allowed those managing the papal diplomacy to make out a largely reliable image of the war.

The papal nuncios also accurately interpreted the intentions of the various countries whether involved in the conflict or diplomatic efforts to bring about peace as, well as the interests of individual countries.

Keywords: Russia, Turkey, Commonwealth, Holy See, diplomacy

Wybuch konfliktu zbrojnego Rosji z konfederatami i Turcją

W 1768 roku wybuchła wojna rosyjsko-turecka zakończona w 1774 roku pokojem zawartym w Küczük Kajnardży. Przyniosła ona zdecydowane zwycięstwo Rosji, która uzyskała kosztem Turcji dostęp do wybrzeża Morza Czarnego. Tak pechową dla Turcji wojnę sprowokował niemający aż tak wielkiego znaczenia incydent, kiedy to oddział hajdamaków ścigających konfederatów barskich spalił przygraniczne tureckie miasteczko Bałtę. Za zaistniały incydent Rosja, zaciekle w tym czasie zwalczająca hajdamaków, winy nie ponosiła, więc dla Turcji spalenie Bałty było tylko pretekstem do wypowiedzenia Rosji wojny.

W liście do hospodara mołdawskiego, odnosząc się do tego incydentu, Kreczetnikow pisał:

Na drugi list Oświeconości Waszej, w którym mnie uświadamiacie o napadzie na Bałtę i zbliżeniu się wojsk naszych do granic tureckich w Zaleszczykach, Śniatyniu i Horodence, z przyjacielskim ostrzeżeniem, za które najpokorniejsze składając dzięki, mam honor, odwołując się na pierwszy list mój, zapewniający o całej usilności mojej zachowania nienaruszonego pokoju, między państwami naszymi, stosownie do rozkazów Posła naszego w Warszawie [księcia Nikołaja Repnina] odpowiedzieć co do pierwszego: że napadający na Bałtę są to właśnie hajdamacy, których zniszczyć i poskromić jest Mojem nieprzerwanym staraniem: tych już około dwóch tysięcy schwytyanych odesłałem do polskiego regimentarza [Klemensa] Branickiego, który on już wszystkich powywieszał. Łatwo będzie przekonać się Oświeconości Waszej, że to nie nasze wojska tam były, gdyż z jakiego powodu mielibyśmy się naszymi siłami dobijać o wydanie nam Żydów i szlachty polskiej, znajdując się z wojskami Jej Cesarskiej Mości w tutejszej Rzeczypospolitej do tego jedynie, aby utrwalić w niej pokój i porządek stosownie do nowych traktatów z nią zawartych? Co do drugiego, wojska zbliżone do granic w Zaleszczykach i innych miejscach nie należą do korpusu mego, lecz zostają pod komendą generała hrabiego Apraksyna [Piotr Apraksin], jednakże starając się zawsze i wszędzie przekonać Oświeconości Waszą o przyjaźni i szacunku moim dla niego, wysłałem kurjera do tego

jenerała, aby się oddalił o cztery albo pięć mil od granic tureckich, sam zaś nigdy bliżej do tych granic nie dochodziem, lecz tylko, jak i obecnie to wypełniam, wysyłałem drobne podjazdy dla schwywania hajdamaków¹.

W Stambule z rosnącą irytacją przyglądano się rozwojowi sytuacji w Rzeczypospolitej, gdzie od czasu wstąpienia na tron Stanisława Augusta coraz silniej zaznaczała się rosyjska kuratela nad Polską. Po wybuchu konfederacji barskiej caryca Katarzyna II wprowadziła do Polski kolejne siły wojskowe, aż zaniepokojona tym Turcja zażądała od Rosji wycofania się z Polski, czego Rosja oczywiście nie zamierzała uczynić. Wahającą się Turcję do otwartego wystąpienia przeciwko Rosji zachęcała Francja, gdzie kierujący polityką zagraniczną Wersalu książę Choiseul energicznie zwalczał wpływy „koncertu północnego” Nikity Panina. O ile ugruntował on wpływy francuskie w Szwecji, to na Polskę uzależnioną od Rosji nie liczył i w związku z tym rosło w jego oczach znaczenie Turcji mogącej szachować Rosję.

Francuscy dyplomaci Charles Vergennes i François Saint Priest wywiązali się ze swoich zadań bardzo dobrze, skłaniając Turcję do wojny, a Porta Ottomańska, wypowiadając ją, akcent położyła na sprawy polskie, toteż Mustafa III określił ją mianem wojny polskiej. I taką też ta wojna była. Jak skomentował Władysław Konopczyński list wezyra do Rzeczypospolitej z 28 października 1768 roku, w którym wzywał on Polaków do wypędzenia Rosjan i obioru na króla członka dynastii saskiej:

Turcy chcieli rozporządzić tronem polskim tak samo dowolnie, jak przedtem Rosjanie, i francuska racja stanu w jakiegokolwiek wykładni, ministerialnej choiseulowskiej, czy też sekretnej pana Duranda, uważała, że przeszkadzać im w tym nie należy².

Zaangażowanie militarne Rosji w wojnie z Turcją osłabiały jej obecność wojskową w Polsce, gdyż główny wysiłek caryca Katarzyna II musiała obrócić na wojnę z Turcją. Jakkolwiek działania wojenne na tym froncie nie pozostawały w związku z rozwojem sytuacji w Polsce z wyjątkiem

1 List do hospodara mołdawskiego, Tulczyn 21 VII (4 VIII) 1768, w: Piotr Kreczetnikow, *Radom i Bar 1767–1768. Dziennik działań wojennych jenerał-majora Piotra Kreczetnikowa w Polsce w r. 1767 i 1768 korpusem dowodzącego i jego wojenno-polityczną korespondencją z księciem Mikołajem Repninem, posłem rosyjskim w Warszawie*, tłum. Konstanty Stolnikowicz-Chełmski, *Pamiętniki z Ośmnastego Wieku*, t. XIV (Poznań: Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, 1874).

2 Władysław Konopczyński, *Konfederacja barska*, t. I (Warszawa: Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego – Instytutu Popierania Nauki, 1936), 133.

tych, które były prowadzone na pograniczu rosyjsko-tureckim, to jej ostateczny rezultat w istotny sposób wpłynął na sprawy polskie, gdzie zwycięstwa Rosji w znaczący sposób wpływały na pogorszenie sytuacji konfederatów barskich³.

Zachęcała również Turcję do wojny z Rosją Austria, choć starała się zabiegi dyplomatyczne prowadzić dyskretnie. Wiedeń liczył na nowe nabytki terytorialne w tej wojnie, a zarazem obawiając się, że Prusy wykorzystają trudną sytuację Polski do uzyskania zgody Rosji na zdobycze terytorialne w Polsce, chciał zabezpieczyć sobie odpowiednie ekwiwalenty. Dlatego też Austria z jednej strony wywierała dyskretny wpływ na Turcję, zachęcając ją do wojny, a z drugiej udostępniła konfederatom barskim tereny przygraniczne, pozwalając im zakładać tam swoje obozy⁴.

Na ewentualne nabytki terytorialne w Polsce po wygranej wojnie z Rosją liczyła także Turcja. Co prawda wiadomo było, iż pokój karłowicki z 1699 roku wytyczył przebieg granicy polsko-tureckiej, pozostawiając też twierdzę w Kamieńcu Podolskim po polskiej stronie, jednak w Stambule nie brakowało polityków myślących o wykorzystaniu nadarzającej się okazji do przeprowadzenia korekty granic po zwycięskiej wojnie z Rosją i odzyskania przynajmniej części terytoriów, które musiały zwrócić Rzeczypospolitej na mocy traktatu karłowickiego.

Stolica Apostolska wobec konfliktu rosyjsko-tureckiego

W Rzymie już jesienią 1767 roku zdawano sobie sprawę ze zbliżającej się zbrojnej konfrontacji w Rzeczypospolitej. W grudniu tego roku na polecenie papieża Klemensa XIII odprawiano uroczyste modlitwy w intencji Polski, a w dniach 26–28 grudnia celebrowano uroczyste nabożeństwa z wystawieniem Najświętszego Sakramentu w czterech rzymskich bazylikach patriarchalnych⁵. Stąd też wybuch wojny domowej wczesną wiosną 1768 roku nie stanowił zaskoczenia. Natomiast wojna rosyjsko-turecka umiędzynaradawiała ten konflikt, przenosząc go na nową płaszczyznę. Rosja stanęła przed koniecznością prowadzenia

3 Władysław A. Serczyk, „Kozaczyzna zaporoska w czasie wojny rosyjsko-tureckiej (1768–1774)”, *Przegląd Historyczny*, t. 68, z. 1 (1977): 31–46; Władysław Konopczyński, *Dzieje Polski nowożytnej*, t. II: 1648–1795 (Warszawa: Pax, 1986): 192–193.

4 Jerzy Michalski, „Dyplomacja polska w latach 1764–1795”, w: *Historia dyplomacji polskiej*, t. II: 1572–1795, red. Z. Wójcik (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1982), 512–514.

5 Wojciech Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej 1767–1773* (Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża, 2006), 215–217.

wojny na dwa fronty, co osłabiało jej pozycję międzynarodową i utrudniało osiągnięcie sukcesów militarnych zarówno w Rzeczypospolitej, jak i w basenie Morza Czarnego, a jej ewentualna klęska w starciu z Portą Ottomańską wywarłaby istotny wpływ na sprawy polskie.

Z tego też względu wojna rosyjsko-turecka budziła ogromne zainteresowanie w krajach europejskich, w tym także w państwach, których konflikt bezpośrednio dotyczył, jak Austria i Prusy. Ze szczególną uwagą przyglądano się rozwojowi sytuacji także w Rzymie. W Europie rywalizowały w tym czasie dwa bloki polityczne, które konfliktowały między innymi kwestie religijne: pierwszym był akatolicki „system północny” stworzony przez kierownika rosyjskiej polityki zagranicznej Nikitę Panina, w skład którego wchodziły Rosja, Prusy, Anglia i wbrew swoim interesom katolicka Polska, a z drugiej katolicki „system południowy”, gdzie główną rolę odgrywały Francja, Austria i Hiszpania, a w jego skład wchodziła też protestancka Saksonia.

Ugruntowanie rosyjskich wpływów w Rzeczypospolitej zmieniało istniejący w Europie Środkowej układ sił na niekorzyść państw katolickich. Osłabiona Rzeczypospolita stawała się łakomym kąskiem dla jej sąsiadów, czego dowodzą choćby działania pruskiej dyplomacji sondującej możliwość rozbioru ziem Rzeczypospolitej, jak to miało miejsce przy prezentacji w Petersburgu tzw. planu hrabiego Lynara. Podobne intencje przyświecały Austrii, która szybciej też przystąpiła do czynu, anektując w 1769 roku Spisz i następnie starostwa czorsztyńskie, nowotarskie i nowosądeckie⁶.

Zwycięstwo Turcji w tej wojnie wzmocniałoby pozycję państw katolickich w Europie Środkowo-Wschodniej, zmniejszając rosyjskie wpływy. Zarazem Turcja zdecydowanie domagająca się wyjścia wojsk rosyjskich z Rzeczypospolitej i wroga królowi Stanisławowi Augustowi Poniatowskiemu, którego traktowała jako marionetkę w rękach rosyjskich, w razie zwycięstwa przechyliłaby szalę na rzecz stronnictwa wrogiego Rosji. Stąd też nie dziwi fakt, że sprawy wojny tureckiej znajdowały się w centrum uwagi dyplomatów papieskich, zajmując poczesne miejsce w ich depeszach słanych do Rzymu.

O wojnie rosyjsko-tureckiej pisali wszyscy papiescy nuncjusze akredytowani w europejskich stolicach. Z oczywistych względów waga merytoryczna nadsyłanych do Rzymu materiałów była różna. Papiescy dyplomaci informacje czerpali głównie na dworach, przy których przebywali, ale miewali też własne źródła informacji. Systematycznie sięgali również do prasy i innych druków, które były dostępne. W sytuacji, gdy

6 Michalski, „Dyplomacja polska w latach 1764–1795”, 514.

np. większa część numeru gazety traktowała o interesującym ich zagadnieniu, do korespondencji dyplomatycznej załączali odnośny numer gazety⁷.

Największa ilość informacji o sprawach wojny rosyjsko-tureckiej napływała do Rzymu z Wenecji. Serenissima z oczywistych względów tradycyjnie zainteresowana była tym, co się dzieje w basenie Morza Śródziemnego, a zwłaszcza w jego wschodniej części. Posiadała też rozwinięte służby dyplomatyczne i sieć informatorów, stąd nuncjusz w Wenecji, Bernardino Honorati (Onorati) chętnie czerpał wiadomości od władz weneckich. Miał on także własne źródła informacji, a oprócz tego wiadomości czerpał z gazet. Jedną z takich gazet, której szereg numerów przesłał z pocztą dyplomatyczną do Rzymu, była ważna dla rozwoju prasy w Italii w XVIII wieku gazeta pisana „Europa. La picciola gazetta” zamieszczająca w tym czasie dużo informacji o Polsce i wojnie turecko-rosyjskiej⁸.

Z oczywistych względów dużo informacji napływało do Rzymu z Warszawy. Wydarzenia wojenne rozgrywały się blisko południowego pogranicza, a wojna rosyjsko-turecka miała wpływ także na operacje wojenne toczone w Polsce. Nuncjusz Durini, jak i jego następca, arcybiskup Giuseppe Garampi, przesyłali do Rzymu informacje, jakie otrzymali na dworze od dygnitarzy świeckich i duchownych, a także od swoich informatorów, przede wszystkim z pogranicza. Podobnie nuncjatura w Wiedniu, która sprawowała merytoryczny nadzór nad papieskimi placówkami dyplomatycznymi w tej części Europy, czerpała informacje z dworu cesarskiego żywo zainteresowanego rozwojem sytuacji zarówno w Polsce, jak i na terenach, gdzie prowadzono działania wojenne, gdyż Austria liczyła na osiągnięcie korzyści, w tym terytorialnych na tym konflikcie. Ówczesny nuncjusz w Austrii arcybiskup Antonio Eugenio Visconti na placówkę wiedeńską przybył z Warszawy, gdzie spędził siedem lat i także w Wiedniu utrzymywał żywe kontakty z Polakami bawiącymi w stolicy cesarstwa. Interesujące doniesienia napływały także do Rzymu z Paryża z racji wzajemnych kontaktów, jakie łączyły Francję z Turcją⁹.

7 Wojciech Kęder, „Gazety jako źródło informacji dyplomatów papieskich w XVIII-to wiecznej Europie”, „Rocznik Świętokrzyski”, t. 32 (2010): 59–64.

8 Wojciech Kęder, „«Europa. La picciola gazetta» o wojnie rosyjsko-tureckiej i sprawach polskich w czasach konfederacji barskiej w 1769 roku”, *Studia Historyczne*, R. LIII, z. 4/212 (2010): 395–408; Mario Infelise, „«Europa». Una gazetta manoscritta del '700”, w: *Non uno itinere. Studi storici offerti dagli allievi a Federico Seneca* (Venezia: Stamperia di Venezia, 1993), 221–239.

9 Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej 1767–1773*, 311–312.

Wojna rosyjsko-turecka w sprawozdaniach nuncjuszy

Szczególnie dużo informacji przekazywanych do Rzymu w związku z wojną dotyczyło starań dyplomatycznych zainteresowanych stron. Wynikało to z jednej strony z wagi tych poczynań, a z drugiej miejscem aktywności dyplomatycznej były dwory, przy których nuncjusze byli akredytowani, stąd też informacje czerpali oni z pierwszej ręki. Manifesty ogłaszane przez strony konfliktu przekazywane były nie tylko zainteresowanym, lecz także przedstawicielom dyplomatycznym innych państw.

Po zawiązaniu konfederacji barskiej od razu wypłynęła kwestia stanowiska Turcji wobec tego konfliktu i stosunku Turcji do Rosji oraz konfederatów barskich i króla Stanisława Augusta. Nuncjusz w Warszawie, arcybiskup Angelo Durini, w marcu 1768 roku informował Sekretariat Stanu o tym, że rosyjski poseł w Warszawie Nikołaj Repnin sondował w tej sprawie rezydenta wołoskiego de la Roche, pytając go, czy Turcja udzieli pomocy konfederatom. W odpowiedzi miał usłyszeć, że Sztambuł domaga się respektowania przez armię rosyjską granic tureckich, przestrzegania zasad pokoju karłowickiego, jak również wyjścia wojsk rosyjskich z Rzeczypospolitej. Żądanie wyjścia wojsk rosyjskich rezydent mołdawski ponowił w początku kwietnia¹⁰.

W późniejszym czasie tureckie żądania ewakuacji wojsk rosyjskich z Polski nasiliły się i ich ton uległ wyraźnemu zaostreniu. Zarazem pojawił się w enuncjacjach dyplomatycznych inny wątek, dotyczący detronizacji króla Stanisława Augusta Poniatowskiego. Z biegiem czasu coraz więcej doniesień mówiło o chęci sułtana dotyczącej wypowiedzenia wojny Rosji, jak również o tym, że Turcy zachęcają Polaków do wstępowania w szeregi konfederacji. Zaczęło się też jeszcze przed wybuchem wojny pojawiać coraz więcej doniesień o ruchach wojsk tureckich, lecz te doniesienia, napływające z terenu i starające się odgadnąć intencje tureckich wodzów, często były bałamutne, opierały się w dużej mierze na plotkach i niesprawdzonych informacjach.

I tak jeszcze przed wybuchem wojny uwagę obserwatorów przyciągnęły działania tureckiego korpusu w Czarnogórze, którego siły szacowano na niespełna 100 tys. ludzi. Starano się odgadnąć, czy będzie on użyty do działań w Polsce, czy też w Rosji. Spekulacje na ten temat przecięły

10 ASV (Archivio Apostolico Vaticano), Segr. Stato (Segreteria di Stato) Polonia 281, f. 45r-47r, nuncjusz w Warszawie Angelo Maria Durini do kardynała sekretarza stanu Luigi Marii Torrigianiego, Varsavia 23 III 1768; f. 86r-87r, Durini do Torrigianiego, Varsavia 6 IV 1768. W odniesieniu do zasobów Archiwum Watykańskiego zastosowano skrót według: *Indice dei Fondi e relative mzzi di descrizione e di ricerca dell'Archivio Segreto Vaticano* (Città del Vaticano, 2013).

informacje Vergennesa, który ze Stambułu pisał o tym, że korpus ten jest przeznaczony do walki z armią rosyjską¹¹.

Dalsze doniesienia napływające ze stolic europejskich zgodnie informowały o zaostrzeniu stosunków rosyjsko-tureckich i tureckich deklaracjach coraz dobitniej żądających wyprowadzenia wojsk rosyjskich z Polski. Wreszcie informacje napływające w październiku ze Stambułu poinformowały o audiencji, jaką miał poseł rosyjski w Stambule Obrezkow, i aresztowaniu go wraz z towarzyszącym mu sekretarzem i rosyjskimi dragonami jego eskorty i zamknięciu rosyjskiego dyplomaty w Zamku Siedmiu Wież, co było równoznaczne z wypowiedzeniem przez Turcję Rosji wojny.

Jako pierwszy nuncjusz papieski w Paryżu Bernardino Giraud przekazał też informacje o tureckim manifeście, w którym sułtan wypowiedział Rosji wojnę. W tym samym czasie nuncjusz Visconti pisał z Wiednia, że informacja o wybuchu wojny została przyjęta z zadowoleniem przez konfederatów barskich. Te informacje z całą pewnością usłyszał od Polaków przybywających do Wiednia arcybiskup Visconti, który miał wielu przyjaciół zarówno wśród stronników króla, jak i jego przeciwników¹².

W ciągu niespełna sześciu lat wojny papiescy dyplomaci przekazali do Rzymu szereg depezar, starając się na bieżąco informować o rozwoju sytuacji na froncie wojny rosyjsko-tureckiej. Jak wspomniano powyżej, wiele tych informacji napływających z drugiej ręki było niedokładnych, jak również bałamutnych, często jednak korygowanych w późniejszym czasie. Podobnie zresztą przedstawiał się obraz wojny przekazywany na łamach europejskiej prasy, gdzie nawet renomowane gazety europejskie, jak choćby „Gazeta Leydeyska” („Nouvelles extraordinaires de Divers Endroits”) gubiły się w gąszczu chaotycznych i mylnych doniesień.

11 ASV, Segr. Stato, Polonia 281, f. 86r-87r, Durini do Torrigianiego, Varsavia 6 IV 1768; ASV, Arch. Nunz. Venezia I, 41, f. 123v, Honorati do Torrigianiego, Venezia 13 VIII 1768; f. 126v, Honorati do Torrigianiego, Venezia 20 VIII 1768; f. 136v, Honorati do Torrigianiego, Venezia 3 IX 1768; ASV, Arch. Nunz. Colonia 176, f. 383r-383v, Caprara do Torrigianiego, Colonia 8 IX 1768; f. 389r-389v, Caprara do Torrigianiego, Colonia 11 IX 1768.

12 ASV, Segr. Stato, Francia 742, f. 280r, nuncjusz we Francji arcybiskup Bernardino Giraud do Torrigianiego, Parigi 12 X 1768; ASV, Segr. Stato, Germania 382, f. 496r-496v, nuncjusz w Austrii, arcybiskup Antonio Eugenio Visconti do Torrigianiego, Vienna 29 X 1768; f. 510r, Visconti do Torrigianiego, Vienna 29 XI 1768; f. 539r, Visconti do Torrigianiego, Vienna 31 XII 1768; ASV, Arch. Nunz. Vienna (Archivio della Nunziatura Apostolica in Vienna) 145, f. 35v, Visconti do Torrigianiego, Vienna XI 1768; ASV, Segr. Stato, Germania 661, f. 133r, Visconti do Torrigianiego, Vienna 14 XII 1768; ASV, Arch. Nunz. Vienna 174, f. 50v, Visconti do kardynała sekretarza stanu Lazzara Opizia Pallaviciniego, Vienna 29 VII 1769; Kęder, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej 1767–1773*, 311–312.

Pomimo jednak obiektywnych trudności w przedstawieniu prawdziwego obrazu walk, chociaż wieści były niedokładnie i nadchodziły z dużym opóźnieniem, to przychodziły one na tyle systematycznie, że na ich podstawie można było wyrobić sobie ogólny pogląd na przebieg działań wojennych, w których armia turecka ponosiła coraz większe straty. W depeszach papiescy nuncjusze donosili też o ciągłych postępach armii rosyjskiej i jej sukcesach, do jakich zaliczały się zdobycie m.in. Azowa, Oczakowa, Chocimia, Kilii czy Akermanu. Nuncjusze pisali również o działaniach prowadzonych na Dunaju, jak również na Morzu Czarnym¹³.

W relacjach z przebiegu działań wojennych papiescy dyplomaci zwracali także uwagę na ich polski aspekt, to znaczy interesowało ich ewentualne współdziałanie oddziałów konfederackich w walce z armią turecką przeciwko Rosji. Liczne spekulacje na ten temat pojawiały się często, zwłaszcza w pierwszych miesiącach wojny, gdy depeszowano o ewentualnym współdziałaniu konfederatów z Tatarami w rejonach przygranicznych lub z armią turecką m.in. na Wołoszczyźnie, Podolu czy też w rejonach przygranicznych, lecz informacje te nie zyskały w późniejszym czasie potwierdzenia. Tym doniesieniom sporadycznie towarzyszyły informacje o pobycie przywódców konfederacji na ziemiach tureckich i austriackich w rejonach przygranicznych, lecz były one fragmentaryczne i nie zawierały bardziej konkretnych danych¹⁴.

13 ASV, Arch. Nunz. Colonia 176, f. 481r-481v, Caprara do Torrigianiego, Colonia 17 XI 1768; ASV Arch. Nunz. Venezia 230, f. 297r-297v, Honorati do Pallaviciniego, Venezia 2 XII 1769; f. 323r-325v, Honorati do Pallaviciniego, Venezia 30 XII 1769; ASV, Arch. Nunz. Venezia I, 41, f. 210r-211v, Honorati do Pallaviciniego, Venezia 24 II 1770; ASV, Segr. Stato, Polonia 254A, f. 374r, Durini do Pallaviciniego, Varsavia 28 III 1770; ASV, Arch. Nunz. Venezia I, 41, f. 222v-223r, Honorati do Pallaviciniego, Venezia 28 IV 1770; f. 230r-232v Honorati do Pallaviciniego, Venezia 16 VI 1770; ASV Arch. Nunz. Venezia 230, 597r-597v, Honorati do Pallaviciniego, Venezia 3 XI 1770; ASV, Arch. Nunz. Venezia I, 41, f. 200v-201r, Honorati do Torrigianiego, Venezia 9 X 1768; ASV, Segr. Stato, Germania 384, f. 9r-10r, Visconti do Torrigianiego, Vienna 16 I 1769; ASV, Segr. Stato, Polonia 282, f. 328r-329r, Durini do Pallaviciniego, Varsavia 6 X 1769; ASV, Segr. Stato, Venezia 232, f. 387r, Honorati do Pallaviciniego, 9 IV 1774; ASV, Segr. Stato, Polonia 283A, f. 111r, Durini do Pallaviciniego Varsavia 13 VII 1771.

14 ASV, Arch. Nunz. Colonia 176, f. 389r-389v, Caprara do Torrigianiego, Colonia 11 IX 1768; ASV, Arch. Nunz. Belgio (Archivio della Nunziatura Apostolica in Belgio) 135 Ji, f. 390v, internuncjusz w Brukseli Tommaso Maria Ghilini do Torrigianiego, Bruxelles 15 X 1768; ASV, Arch. Nunz. Colonia 177, f. 4r, Caprara do Torrigianiego, Colonia 1 I 1769; ASV, Segr. Stato, Germania 389, f. 4v, Visconti do Torrigianiego, Vienna 17 II 1769; ASV, Arch. Nunz. Colonia 177, f. 118r, Caprara do Torrigianiego, Colonia 2 IV 1769; ASV, Segr. Stato, Francia 540, f. 252r-255v, Giraud do Pallaviciniego, Parigi 18 V 1772.

Oprócz informacji o przebiegu działań wojennych uwagę papieskich dyplomatów przykuwały również, może nawet w stopniu większym niż relacje z pól bitewnych, wszelkie informacje dotyczące kwestii dyplomatycznych wiążących się z wojną: stanowisk poszczególnych dworów wobec konfliktu, propozycji pokojowych, wszelkich prób mediacji. Nun-cjusze starali się śledzić aktywność dyplomatyczną państw nie tylko zaangażowanych bezpośrednio w konflikt, lecz także neutralnych, aktywnych w poszukiwaniu pokojowego rozwiązania konfliktu rosyjsko-tureckiego. Działania takich od samego początku wojny było wiele, a do aktywnych na tym polu należały Austria, Prusy, Anglia, a także Francja. Ze zrozumiałych względów takie rozmowy prowadzono dyskretnie, stąd też informacjom o aktywności dyplomatów czy też nawet kurierów przewożących pocztę zwykle towarzyszyła masa spekulacji, gdzie dyplomaci starali się odgadnąć stanowisko poszczególnych państw wobec konfliktu i tego, jakie propozycje składane są zainteresowanym stronom¹⁵.

Wojna rosyjsko-turecka 1768–1774 znajdowała się w centrum uwagi dyplomacji europejskiej i podobnie było z dyplomacją Stolicy Apostolskiej. Papiescy dyplomaci we wszystkich stolicach, w których byli akredytowani, starali się na bieżąco przekazywać wszelkie informacje, do których dotarli na ten temat. Typowe dla tamtych czasów było to, że wiele informacji i doniesień było niepewnych, spóźnionych bądź też nieprawdziwych, lecz w Sekretariacie Stanu Stolicy Apostolskiej informacje te weryfikowano na podstawie danych pochodzących z różnych źródeł, starając się konfrontować je także z wieściami pochodzącymi skądinąd: informacjami przekazywanymi przez innych dyplomatów, pochodzącymi od własnych informatorów, informacjami z gazet. Stąd też należy stwierdzić, iż z tego natłoku często niepełnych i niepewnych doniesień wyłaniał się jednak prawdziwy obraz zmagania wojennych pozwalający dyplomacji papieskiej orientować się w przebiegu zdarzeń i motywach głównych graczy uczestniczących w tym konflikcie.

15 ASV, Arch. Nunz. Colonia 176, f. 409r-411v, Caprara do Torrigianiego, Colonia 25 IX 1768; Arch. Nunz. Venezia I, 41, f. 200v-201r, Honorati do Torrigianiego, Venezia 9 X 1768; ASV, Segr. Stato, Germania 384, f. 9r-10r, Visconti do Torrigianiego, Vienna 16 I 1769; ASV, Arch. Nunz. Belgio 135 Ji, f. 460v, Ghilini do Torrigianiego, Bruxelles 18 IV 1769; ASV, Segr. Stato, Polonia 282, f. 328r-329r, Durini do Pallaviciniego, Varsavia 6 X 1769; ASV, Segr. Stato, Venezia 232, f. 387r, Honorati do Pallaviciniego, 9 IV 1774.

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

Archivio Apostolico Vaticano
Archivio della Nunziatura Apostolica in Colonia 176, 177
Archivio della Nunziatura Apostolica in Venezia I, 41
Archivio della Nunziatura Apostolica in Vienna 145

Segreteria di Stato
Segreteria di Stato. Fiandra 135 Ji
Segreteria di Stato. Francia 540, 742
Segreteria di Stato. Germania 382, 384, 389, 661
Segreteria di Stato. Polonia 281, 282
Segreteria di Stato. Venezia 230, 232

Źródła drukowane

Kreczetnikow Piotr, *Radom i Bar 1767–1768. Dziennik działań wojennych generała-majora Piotra Kreczetnikowa w Polsce w r. 1767 i 1768 korpusem dowodzącego i jego wojenno-polityczną korespondencją z księciem Mikołajem Repninem, posłem rosyjskim w Warszawie*, tłum. Konstanty Stolnikowicz-Chełmski, *Pamiętniki z Ośmnastego Wieku*, t. XIV (Poznań: Nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, 1874).

Książki i monografie

Infelise Mario, „Europa». Una gazetta manoscritta del ‘700”, w: *Non uno itinere. Studi storici offerti dagli allievi a Federico Seneca* (Venezia: Stamperia di Venezia, 1993), 221–239.

Kęder Wojciech, *Stolica Apostolska wobec Rzeczypospolitej w okresie konfederacji barskiej 1767–1773* (Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża, 2006).

Konopczyński Władysław, *Dzieje Polski nowożytnej*, t. II: 1648–1795 (Warszawa: Pax, 1986).

Konopczyński Władysław, *Konfederacja barska*, t. I (Warszawa: Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego – Instytutu Popierania Nauki, 1936).

Michalski Jerzy, „Dyplomacja polska w latach 1764–1795”, w: *Historia dyplomacji polskiej*, t. II: 1572–1795, red. Z. Wójcik (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1982), 483–692.

Artykuły w czasopismach

Kęder Wojciech, „Europa. La picciola gazzetta» o wojnie rosyjsko-tureckiej i sprawach polskich w czasach konfederacji barskiej w 1769 roku”, *Studia Historyczne*, R. LIII, z. 4/212 (2010): 395–408.

Kęder Wojciech, „Gazety jako źródło informacji dyplomatów papieskich w XVI-II-to wiecznej Europie”, „Rocznik Świętokrzyski”, t. 32 (2010): 59–64.

Serczyk Władysław A., „Kozaczyzna zaporoska w czasie wojny rosyjsko-tureckiej (1768–1774)”, *Przegląd Historyczny*, t. 68, z. 1 (1977): 31–46.

Henryk Benisz

ORCID: 0000-0001-5449-0760
Uniwersytet Opolski

Tragiczna pedagogia i pato(s)logia Jana Jakuba Rousseau¹

The Tragic Pedagogy and Patho(s)logy of Jean-Jacques Rousseau

Abstrakt

W artykule wykazuję, że życie i twórczość Jana Jakuba Rousseau w kuriozalny sposób wpisują się w schemat tragedii greckiej. Jest to teatr jednego aktora, inspirowany przedstawieniami pierwszego tragika Tespisa. Rousseau przez całe życie z wielkim patosem gra przed światem rolę cierpiętnika, który jako człowiek jest ciemniony przez ludzi. We wszystkich jego tekstach chodzi tylko o jego własną, jednostkowo pojętą wolność. Rzekomo broniąc tej wolności, Rousseau nakłada wiele teatralnych masek i wciela się w Boga oraz w wiele fikcyjnych postaci, dzięki którym chce

-
- 1 Niniejsze opracowanie jest rozbudowaną wersją odczytu przedstawionego podczas debaty „Rousseau, oświecenie, nowoczesność”, która odbyła się 19 grudnia 2022 z inicjatywy Instytutu Filozofii Akademii Ignatianum w Krakowie i poświęcona była książce Pawła Pieniążka pt. *Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau. Perspektywa nowoczesności: między eksperymentem a marzeniem*. W debacie prowadzonej przez Magdalenę Kozak uczestniczyłem wraz z autorem książki oraz Jackiem Migasińskim, Martą Baranowską i Michałem Kruszelnickim. Dodam, że miałem też przyjemność sporządzenia recenzji wydawniczej tej bardzo interesującej książki, co zainspirowało mnie do napisania własnego opracowania poglądów Rousseau. W jakiejś mierze czuję się więc beneficjentem Pieniążka i wszystkich osób współtworzących ów szeroko zakrojony projekt filozoficzny.

zmienić świat na taki, który lepiej odpowiadałby jego potrzebom. Dwa główne dzieła Jana Jakuba, *Umowa społeczna* i *Emil*, powstałe w tym samym czasie, są dramatyczną próbą połączenia *polis* z *oikos* i odtworzenia indywidualnego raju utraconego. Niebawem jego paranoja osiąga apogeum i Rousseau czuje się ofiarą powszechnego spisku przeciw niemu i czyni szaleńcze próby zachowania dla potomnych swego patologicznego dzieła, w którym występuje jako sędzia we własnej sprawie. W *Przechadzkach samotnego myśliciela* wreszcie trafia do swojego raju, ale to oznacza, że zupełnie traci kontakt z rzeczywistością i ulega iluzorycznemu utożsamieniu z wielbioną przez siebie naturą. Występując na wymyślonej scenie, Rousseau pewnie nie uświadamia sobie faktu, że sam jest ciemnięcą bliskich mu osób. Cynicznie wykorzystuje bowiem sprzyjających mu ludzi, by osiągnąć życiowy sukces i potwierdzić swoją niezwykłą wielkość, oraz oddaje własne dzieci do przytułku, by nie przeszkadzały mu w karierze. W ten sposób dyskredytuje się jako człowiek i ponosi klęskę jako tragiczny twórca, ponieważ działa pod wpływem pychy (*hybris*) i nie umie adekwatnie ocenić sytuacji, w jakiej się znalazł (*hamartia*). Być może oczyszczenie z win (*katharsis*) przyniosłoby mu poddanie się medycznej terapii wodnej dla maniaków, o której pisze Foucault w *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*. Rousseau jednak z niej nie korzysta, a w jego czasach nie jest jeszcze stosowana psychoanaliza Freuda, która pozwoliłaby mu opowiedzieć terapeutycznie wszystkie swoje sny o potędze, uwolnić się od stłumionych pragnień oraz fantazji i w końcu powrócić do świata normalnych ludzi, jako człowiek bez manii wielkości i manii prześladowczej.

Słowa kluczowe: Rousseau, pedagogia, grecka tragedia, katharsis, hybris, hamartia

Abstract

In the article, I show that the life and work of Jean-Jacques fit into the pattern of Greek tragedy in a bizarre way. It is a one-man theatre, inspired by the performances of Thespis – the first tragedian. Throughout his life, Rousseau played with great pathos the role of a sufferer who, as a human being, is oppressed by people. All his texts are about his own individual freedom. Purportedly defending this freedom, Rousseau puts on many theatrical masks and impersonates God and many fictional characters, thanks to which he wants to change the world to the one that better suits his needs. Two major works by Jean-Jacques, *The Social Contract* and *Emil*, written at the same time, are a dramatic attempt to combine the *polis* with the *oikos* and recreate the lost individual paradise. Soon his paranoia reaches its apogee and Rousseau feels himself a victim of a universal conspiracy against him and makes frantic attempts to preserve for posterity his pathological work in which he acts as a judge in his own case. In *Reveries of the Solitary Walker*, he finally finds himself in

his paradise, but this means that he completely loses contact with reality and succumbs to an illusory identification with the nature he adores. Performing on an imaginary stage, Rousseau probably does not realize that he himself is the oppressor of those close to him. He cynically uses people who support him to achieve success in life and confirm his extraordinary greatness, and he sends his own children to orphanage so that they do not interfere with his career. In this way, he discredits himself as a human being and fails as a tragic creator, because he acts under the influence of pride (*hybris*) and is unable to adequately assess the situation in which he finds himself (*hamartia*). Perhaps cleansing from guilt (*katharsis*) would bring him to undergo medical water therapy for maniacs, about which Foucault writes in *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*. Rousseau, however, neither seeks help in it nor in Freudian psychoanalysis (unavailable in his days), which would allow him to tell a therapist about all his dreams of power, free himself from suppressed desires and fantasies, and finally return to the world of normal people as a man without delusions of grandeur and persecution mania.

Keywords: Rousseau, pedagogy, Greek tragedy, katharsis, hybris, hamartia

Analizując twórczość Rousseau, nawiązuję do jego biografii, ponieważ styl życia i styl pisania Jana Jakuba są z sobą ściśle powiązane. Filozof ten uprawia tragiczną pedagogię, której jest jedynym podmiotem, tak jak jest jedynym podmiotem inscenizowanych i mistyfikowanych przez siebie spektakli teatralnych. Jest to pedagogia wzorowana na greckich wzorcach, dlatego chodzi w niej o „chłopca”, który w palestrze, przyjmującej kształt sceny świata, mociuje się z rówieśnikami i okłada ich pięściami. Rousseau staje się bohaterem tragicznym, ponoszącym klęskę spowodowaną własnymi występ(k)ami oraz okolicznościami losu. Właśnie skutek zrzędzenia losu naznaczony jest piętnem choroby i coraz bardziej odsuwa się od ludzi oraz odrywa od rzeczywistości, by w końcu się zatracić w wyidealizowanej i wielbionej przez siebie naturze. Spoza patosu, cechującego filozoficzną twórczość tego myśliciela, wyziera deprymująca patologia, która się przejawia urojeniami o własnej wielkości i wyjątkowości, o nieustannym konflikcie między „boskim” człowiekiem a resztą zwyczajnych ludzi i o powszechnym spisku, mającym na celu trwałe usunięcie go ze zbiorowej pamięci ludzkości. W niniejszym opracowaniu staram się zdemaskować Jana Jakuba i pokazać prawdziwe przyczyny jego starannie wyreżyserowanych cierpień oraz niekończących się tryad o absolutnej wolności.

Źródła tragizmu Jana Jakuba

Pierwowzorem Jana Jakuba jest Tespis, pierwszy twórca greckiej tragedii, o którym niewiele wiemy. Rzekomo wystawiał swe sztuki, jeżdżąc od wioski do wioski wozem, który przypominał czółno na kołach, z czego wywodzi się późniejsza idea teatru objazdowego. Tespis wcielał się w Dionizosa i dialogował z chórem w ramach teatru jednego aktora. Dopiero Ajschylos wprowadził na scenę drugiego aktora, a Sofokles trzeciego. „Tespis miał tylko jednego: siebie”² – i pewnie to mu w zupełności wystarczało. Występując w różnych rolach, początkowo malował sobie twarz, a potem zakładał lniane maski³. Rousseau jest nowożytną inkarnacją Tespisa. Podróżuje po Europie i wystawia tragiczną sztukę, będąc w niej jedynym aktorem, tyle że jest to sztuka tworzona ku czci nie Dionizosa, lecz Jana Jakuba. Tak się dzieje przynajmniej od czasu, gdy w Académie de Dijon przedstawia przemyślnie napisaną *Rozprawę o naukach i sztukach*, za którą dostaje pierwszą nagrodę. Od tej pory Rousseau w podobny sposób pisze scenariusze swych sztuk scenicznych. Występując przed ludźmi, udaje, że to inni odgrywają teatralne role, a on jedynie im się przygląda i ich krytykuje. Gra pozorów, którą przypisuje innym ludziom, jest jego własną tragiczną strategią sceniczną. Nie widzi w tym nic niestosownego, ponieważ w teatrze nie chodzi o prawdę⁴, ale o artystyczną grę, która „podnieca ciekawość widzów”⁵. Nie potrafiąc być sobą przed sobą i w relacjach międzyludzkich, Rousseau nakłada wiele masek, którymi łudzi i oszukuje⁶. Według niego „wszystko sprowadza się do pozorów, wszystko staje się podrobione i sztuczne”⁷. Jest w pełni świadomy tego, czym jest teatr: „Wiem, że gra aktora jest grą oszusta, który chce wprowadzić w błąd, że aktor nie pretenduje do tego,

2 Gerard F. Else, *The Origin and Early Form of Greek Tragedy* (New York: Norton, 1965), 57–58.

3 *Musa tragica. Die griechische Tragödie von Thespis bis Ezechiel. Ausgewählte Zeugnisse und Fragmente griechisch und deutsch*, wyd. Hartmut Erbse, Richard Kannicht (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), 33.

4 Jean-Jacques Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, tłum. Waclaw Husarski (Warszawa: Ossolineum, 1955), II, 202.

5 Jean-Jacques Rousseau, „List do d’Alemberta o widowiskach”, tłum. Wiera Bieńkowska, w: *idem, Umowa społeczna [i inne pisma]* (Warszawa: PWN, 1966), 362.

6 Jean-Jacques Rousseau, *Nowa Heloiza*, tłum. Ewa Rządowska (Wrocław–Warszawa–Kaków: Ossolineum, 1962), 107–122.

7 Jean-Jacques Rousseau, „Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi”, tłum. Henryk Elzenberg, w: *idem, Trzy rozprawy z filozofii społecznej* (Warszawa: PWN, 1956), 229.

by brano go rzeczywiście za osobę, którą odgrywa”⁸. Gdy Rousseau patrzy na ludzi, to obserwuje siebie w lustrze – zamiast twarzy konkretnych osób widzi maski, wiele różnych masek zakrywających jego własne oblicze⁹. Zamaskowani ludzie zdają się nie mieć indywidualności, są jakby tylko powielonymi egzemplarzami nieistniejącej realnie jednostki. Miejsce „ja” zajmuje „się”¹⁰, będące „podmiotem” powszedniości¹¹, i odtąd gra się dla własnej przyjemności albo dla ukojenia doświadczanego cierpienia, nie myśląc przy tym o innych ani o tym, jakim się jest naprawdę.

Zgodnie z przekonaniem Jana Jakuba społeczeństwo wytwarza „dwoistego człowieka, który pozornie myśląc o innych, myśli tylko o sobie”¹², ale to on sam uczynił siebie takim człowiekiem. W gruncie rzeczy pierwsze zdanie *Wyznań* mogłoby stać się mottem całej jego twórczości: „Imam się przedsięwzięcia, które dotychczas nie miało przykładu i nie będzie miało naśladowcy. Chcę pokazać moim bliźnim człowieka w całej prawdzie jego natury; a tym człowiekiem będę ja”¹³. Sztuka Jana Jakuba, mimo że ma formę szeroko zakrojonej pedagogii – pedagogii indywidualnej i społecznej – w gruncie rzeczy opiewa jego własne, w dużej mierze iluzoryczne cierpienia. Rousseau lamentuje, że musi pracować na swoje utrzymanie, że ludzie mu przeszkadzają i ograbiają go z jego wolności. Ten stan rzeczy jest niezgodny z powołaniem człowieka, bo przecież człowiek został stworzony przez Pana Boga do wolności i jego naturalnym i zarazem w pełni odpowiadającym jego naturze miejscem do życia jest raj. Tym człowiekiem jest Rousseau. Można powiedzieć, że Rousseau jest Synem Człowieczym, Synem Bożym albo i nowym Bogiem, a w najgorszym wypadku „królem planety”¹⁴. O ile Tespis wcielał się w Dionizosa, o tyle Rousseau wcielał się w Pana Boga. W ten sposób chce się stać panem, głównie panem samego siebie, ale też panem sytuacji scenicznej i życiowej.

Wspomniałem o metaforze raj. Oczywiście Rousseau modyfikuje biblijną koncepcję raj. Ma to być miejsce jego własnej, pełnej szczęśliwości, miejsce, w którym nie ma żadnego innego pana ponad panem Janem Jakubem. Bóg to *persona non grata*, dlatego rola Boga zostaje całkowicie

8 Rousseau, *List do d'Alemberta o widowiskach*, 426.

9 Rousseau, *Nowa Heloiza*, 95

10 *Ibidem*, 113–114.

11 Martin Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran (Warszawa: PWN, 1994), 163.

12 Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, I, 13.

13 Jean-Jacques Rousseau, *Wyznania*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński (Kraków: Zielona Sowa, 2003), ks. I, 21.

14 Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, II, 104.

zmarginalizowana. Właściwie sam Rousseau przechadza się po własnym rajskim ogrodzie i podziwia piękną roślinność, która rozwija się i kwitnie na chwałę Stwórcy, na jego chwałę. Drzewo poznania dobra i zła jest niepotrzebne. Rousseau nie musi zjadać żadnego zakazanego owocu, żeby wiedzieć, co dla niego jest dobre, a co złe. Dobre jest wszystko to, co utwierdza jego poczucie nieskrępowanej wolności. Złe jest wszystko to, co ogranicza jego indywidualną wolność. W przekonaniu Jana Jakuba wolność jest najszlachetniejszym przymiotem człowieka¹⁵, dlatego człowiek powinien przede wszystkim dążyć do osiągnięcia wolności. W obliczu wolności inne, etyczne aspekty ludzkiego postępowania nie mają większego, a może nawet żadnego znaczenia. Raj jest miejscem rozkoszowania się wolnością. Przedstawiając swą wizję raj u współczesnym mu ludziom, Rousseau wskazuje na ścisłą więź człowieka z naturą, niezaburzoną socjalizacją, refleksyjnością, wyrafinowanymi formami komunikacji językowej i powinności moralnych¹⁶. W tym ostatnim aspekcie człowiek w raju czuł się wolny, ponieważ nie wiedział, że robiąc coś, na co ma ochotę i co wynika z jego naturalnych potrzeb, robi coś dobrego lub złego, to znaczy postępuje zgodnie lub niezgodnie z jakimś kodeksem etycznym. Rousseau uznaje, że „dzicy właśnie dlatego nie są źli, że nie wiedzą, co znaczy być dobrym”¹⁷. Nie mając świadomości moralnej, postępują zgodnie z naturalnymi skłonnościami i awersjami, które sprowadzają się do pragnienia samozachowania, będącego wyrazem wrodzonej miłości własnej (egoistycznej), i do niechęci wobec bólu i cierpienia, utrudniających doświadczanie wrodzonej radości istnienia¹⁸. Inny człowiek staje się nam w jakimś sensie bliski tylko wtedy, gdy doskwiera mu cierpienie, gdyż wyobrażamy sobie, że i my moglibyśmy cierpieć. Przyjemność i poczucie szczęścia nigdy nie generują bliskości, jako że „istota prawdziwie szczęśliwa jest istotą samotną”¹⁹. „Dobry” dzikus jest szczęśliwy, gdy nikt mu tego szczęścia nie zakłóca. Rousseau wyraźnie stwierdza, że człowiek natury „istnieje wyłącznie dla siebie” i „jest on jednością, całością bezwzględną”²⁰. Co więcej, człowiek taki „czuje się wolny i rządzi się sam”²¹. Przeciwnieństwem albo zaprzeczeniem człowieka

15 Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, 214.

16 Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, I, 11.

17 Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, 172.

18 *Ibidem*, 173–174.

19 Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, II, 21.

20 *Ibidem*, I, 11.

21 *Ibidem*, II, 222.

natury jest człowiek sztuczny, który „wytwarza w sobie drugą naturę”²², przez co sprzeniewierza się prawom swej (pierwszej) natury. Tak zdublowany człowiek staje się istotą społeczną – „człowiekiem socjalnym”, „człowiekiem człowieka”²³, czyli człowiekiem zniewolonym przez własnego dublera albo przez drugiego człowieka. Prywatny raj Jana Jakuba musi pozostać jednoosobowym stanem natury. Obecność Boga, Adama, Ewy czy innych ludzi niechybnie stałaby się dlań źródłem cierpienia i konieczności litowania się nad cudzym cierpieniem. Z punktu widzenia Jana Jakuba każdy mógłby przebywać w swoim własnym raju i nie przeszkadzać innym w dogłębnym przeżywaniu prawdziwego szczęścia.

W swym raju Rousseau czuje się świetnie, ale pewnego razu w jakiś tajemniczy sposób opuszcza jego teren. Nikt go z raju nie wygnał, bo któż miałby to zrobić. Nie sprzeciwił się też żadnemu zakazowi, bo nie ustanowił dla siebie żadnego zakazu. Dlaczego miałby sobie czegoś zakazywać? Występować przeciwko własnej wolności? Może Rousseau chwilowo znudził się monotonią tego uroczego miejsca albo w trakcie jakiejś przechadzki zablądził i przez nieuwagę przekroczył granicę między rajem a rzeczywistym światem. Oficjalnie twierdzi on, że człowiek opuścił raj nie w wyniku tak zwanego grzechu pierworodnego, tylko wskutek zadziałania procesów dziejowych, które go wprzęgły „w jarzmo pracy, niewoli i nędzy”²⁴. Być może też człowiek ludził się, że poza rajem będzie mu jeszcze lepiej, „wszyscy więc jak jeden wybiegli, że tak powiem, na spotkanie niewoli, przekonani, że gruntują swoją wolność”²⁵. Tak czy inaczej sprawa jest jasna: „Człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach”²⁶. Poza rajem Rousseau przestaje panować nad własnym losem. Od razu życie konfrontuje go z innymi ludźmi, którzy beczelnie ograniczają jego wolność, i z dziejami, które toczą się wedle nieznanym mu prawideł, niezgodnych z jego poczuciem sensu.

Ktoś mógłby powiedzieć, że przecież życie Jana Jakuba nie było rajską sielanką, a przynajmniej nie na początku. Jego matka zmarła niebawem po jego urodzeniu, a ojciec większą część swego czasu poświęcał nie jemu, tylko własnym przyjemnościom. Był zapałonym myśliwym, który biegał po lasach i strzelał do zwierząt. Czasem też kłócił się z innymi ludźmi, przez co wpadał w tarapaty. Potem w ogóle przestał zajmować

22 *Ibidem*, I, 177.

23 *Ibidem*, I, 11, 256–257; II, 70, 122.

24 Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, 207.

25 *Ibidem*, 206.

26 Jean-Jacques Rousseau, „Umowa społeczna”, tłum. Antoni Peretiatkowicz, w: *idem*, *Umowa społeczna [i inne pisma]* (Warszawa: PWN, 1966), 9.

się synem. Przez krótki, ale istotny czas było jednak coś, co ściśle łączyło syna z ojcem. Tym czymś było fantazjowanie, przebywanie w fikcyjnych sferach ducha, wykreowanych przez twórców ówczesnych romansów. Obaj czytali po nocach te książeczki pisane chyba bardziej dla kobiet niż dla mężczyzn. Czytali z wypiekami na twarzach, a gdy świtało, mniej lub bardziej niechętnie odrywali się od tej lektury i powracali do realnego świata²⁷ – pewnie bardziej niż mniej niechętnie, przynajmniej Jan Jakub. Jak już lubili czytać, to czy nie mogli czytać czegoś innego? Początkowo nie mieli nic innego. Bogaty zbiór romansów pozostał po matce Jana Jakuba, która też przejawiała tendencje eskapistyczne. Marzyła, rozaniała się, zakochiwała się nie w tych osobach, w których wolno się było zakochiwać. Pewnie cierpiała z tego powodu. Potem Jan Jakub też duchowo cierpi, gdy rzeczywistość przesłania fikcję, gdy trzeba żyć w świecie znacznie różniącym się od świata marzeń. Remedium na te cierpienia staje się dla niego sztuka tragiczna, którą sam zaczyna tworzyć. Sztuka nie całkiem zgodna z klasycznymi wzorami, ale mająca z nimi wiele wspólnego. Bohaterami greckiej tragedii zwykle były osoby wysoko postawione, w zasadzie bardzo szlachetne i godne szacunku, tyle że napiętnowane przez los. Grecy mówili o fatum, które ciąży na człowieku i zamienia jego życie w piekło. Dla człowieka istotne było pogodzenie się z tragicznym losem, przystanie na fatum, a nawet umiłowanie fatum (*amor fati*)²⁸. Trudno jest dzisiaj autorytatywnie wypowiadać się na temat starożytnej recepcji greckiej tragedii. Po prostu nadal „za mało wiemy o tym, jak człowiek antyku przeżywał tragedię”²⁹. Wydaje się jednak, że pasmo niezawinionych cierpień, szlachetna postawa bohaterów i nieuchronność fatum bardzo mocno wpływały na stany emocjonalne uczestników czy też widzów obserwujących, wczuwających się w sceniczną akcję tragicznego spektaklu. Pod wpływem doznań trwogi i litości ich uczucia się jeszcze bardziej uszlachetniały, jak uważali orficy, albo następowało duchowe oczyszczenie (*katharsis*), czyli uwolnienie od tych doznań, jak sądził Arystoteles³⁰. W każdym razie tragedia bazowała na tym, co w człowieku szlachetne, co konstytutywnie ludzkie. A jak szlachetność ma się do postawy Jana Jakuba Rousseau?

27 Rousseau, *Wyznania*, ks. I, 23.

28 Fryderyk Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. Leopold Staff (Warszawa: Mortkowicz, 1906), ks. IV, 223 (par. 276); *idem, Ecce homo*, tłum. Leopold Staff (Warszawa: Mortkowicz, 1912), 48, 113.

29 Josef Sellmair, *Der Mensch in der Tragik* (Krailling vor München: Erich Wewel Verlag, 1939), 105.

30 Arystoteles, *Poetyka*, tłum. Henryk Podbielski, w: *idem, Dzieła wszystkie*, t. 6 (Warszawa: PWN, 2001), 582 (1449b).

Nie zamierzam oceniać Jana Jakuba w kategoriach dobra i zła. Jeśli już, to może z intencją zachowania neutralności przesieję jego postępkę przez sito szlachetności. W gruncie rzeczy jednak chodzi mi tylko o przywołanie wybranych faktów biograficznych, które pozwolą rozeznaczyć się w akcji tragedii przez niego wyreżyserowanej i odegranej. Patrząc więc na tego tragika z perspektywy chóru – być może przewodnika chóru, którego zadaniem jest wywiązanie się z funkcji narracyjnej, czyli z objaśnienia wszystkiego, co się dzieje na scenie. Gra aktorska Jana Jakuba bywa bowiem wieloznaczna, zwodnicza, niełatwa do zrozumienia. Tak chyba musi być, ponieważ „rozum nie ma żadnej mocy w teatrze”³¹. Dodatkowa trudność, przed jaką stoję, polega na tym, że mamy ograniczony dostęp do w pełni wiarygodnych faktów z jego życia. Zwykle on sam nam te fakty prezentuje, a może i przygotowuje w swoich sztukach, zwłaszcza w *Wyznaniach*, powstałych w późnej fazie twórczości. Brakuje świadectw z czasów jego młodości, zanim zaczął pojawiać się w blasku fleszy na deskach scenicznych swojego wymyślanego teatru. Coś jednak wiemy. Wiemy, że jako młody chłopiec miał trudności z wyuczeniem się konkretnego fachu, pozwalającego zadbać o własny byt materialny. Nie umiał się dogadać z tymi, którzy go przyjmowali na naukę. Rzekomo był przez niektórych z nich bity, ale trudno jest stwierdzić z jakiego powodu, o ile w ogóle do takich aktów przemocy dochodziło. Dopiero nieoczekiwane spotkanie z panią Françoise-Louise de Warens, która przygarnęła go pod swoje skrzydła i otoczyła opieką, ustabilizowało jego sytuację życiową. Odtąd ma u boku kobietę, której silnie pożąda cielesnie³², a do tego ma do dyspozycji pieniądze, możliwość kształcenia się i poznawania ważnych ludzi, mogących zapewnić mu liczną widownię i artystyczną sławę. Rousseau skrzętnie z tych dobrodziejstw losu korzysta. Z jego perspektywy sprawy mają się jednak inaczej. Nie dosyć, że musiał dla pani de Warens pracować jako zarządca jej dóbr, to jeszcze został przez nią wykorzystany i pozbawiony cnoty albo też erotycznej niewinności. Tyle że wiemy, iż Rousseau chętnie nawiązywał intymne kontakty z różnymi bogatymi kobietami, zapewne licząc na płynące z tego profity. Wreszcie zaś, gdy już był dobrze ustawiony finansowo i towarzysko, związał się z Thérèse Levasseur, krawcową, mimo iż nie czuł do niej „najmniejszej iskierej miłości”³³. Może zadecydowało to, że była bardzo dobrą

31 Rousseau, *List do d'Alemberta o widowiskach*, 354.

32 Rousseau, *Wyznania*, ks. IX, 327.

33 *Ibidem*, ks. IX, 327.

kucharką³⁴. W każdym razie Rousseau się z nią nie ożenił, jeżeli nie liczyć komedii, którą z tej okazji wystawił i w niej wystąpił pod pseudonimem Renou. Na zakończenie „farsowej ceremonii (*farcical ceremony*)”³⁵, niemającej żadnej legitymizacji prawnej, powiedział bawiącym się gościom, że znając go, są szczęśliwymi ludźmi. Owo wydarzenie miało być tym, czym było, czyli spektaklem komediowym. Wpisuje się to w tradycję organizowanych w starożytnej Grecji konkursów, kiedy to twórcy wystawiali kilka tragedii i jedną komedię. Mówię tu o komedii, jaką Rousseau odegrał, ale ogólny rys tego przedsięwzięcia jest tragiczny. Jan Jakub z Teresą mieli kilkoro dzieci, które oddali do przytułku. Ściśle biorąc, on je oddał, bo ona w domu nie miała wiele do powiedzenia. Dla niego cała rodzina Teresy to tylko „zgraja pijawek”³⁶. Przejawiając skrajnie negatywny stosunek do ludzi, Rousseau nie zatroszczył się nawet o to, by nadać własnym dzieciom jakieś imiona. Po prostu umieścił je w „domu podrzutków”³⁷, ponieważ w jego domu i w jego życiu nie było dla nich miejsca. Takie postępowanie jest zgodne z jego życiowymi pryncypiami egotyzmu i egoizmu.

Wyrodne ojcostwo Jana Jakuba nie mieści się w tradycyjnych kategoriach kultury antycznej i pośrednio także chrześcijańskiej, tj. nie jest ani dionizyjskie, ani apollinijskie. Dla starożytnych Greków ojcostwo dionizyjskie było falliczne i cielesne, natomiast ojcostwo apollinijskie było metafizyczne i duchowe. Drugi z wymienionych typów „ojcostwa” wiązuje się poprzez słowo, a nie poprzez nasienie lub też krew, słowo, które pochodzi z innego, niecielesnego porządku³⁸. Porzucając swe dzieci, Rousseau wyrzeka się w stosunku do nich zarówno ojcostwa cielesnego, jak i duchowego. Wydaje się, że w zamian przyjmuje ojcostwo duchowe wobec ludzi, których karci za niepopelnione przez nich winy, i wobec Emila, którego chce ustrzec przed zgubnymi, jak sądzi, skutkami działania ludzi. Naprawdę jednak staje się duchowym ojcem samego siebie, albowiem widząc w sobie Emila, troszczy się wyłącznie o siebie. Można jeszcze spytać, skąd się bierze słowo, które jest narzędziem jego ojcostwa duchowego. Z *Das Mutterrecht* Bachofena wynika, że do tej pory słowo takie zawsze brało się ze sfery boskiej. Było to słowo bogów pogańskich

34 Nigel Rodgers, Mel Thompson, *Philosophers Behaving Badly* (London: Peter Owen Publishers, 2005), 20.

35 *Ibidem*, 35.

36 Rousseau, *Wyznania*, ks. IX, 327.

37 *Ibidem*, ks. IX, 328.

38 Tomasz DREWNIAK, Ewa Smolka-DREWNIAK, *Normatywny wymiar kultury. Eros, polityka i figury ojcostwa* (Nysa: Oficyna Wydawnicza Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Nysie, 2015), 158, 200.

albo Boga judeochrześcijańskiego. W przypadku Jana Jakuba mamy do czynienia z uzurpacją boskości i, konsekwentnie, także z uzurpacją boskiego słowa. W swym tragicznym spektaklu *quasi*-ojcowskim Rousseau bez umiaru epatuje ludzi własnym słowem jak słowem Bożym. Z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej grzeszy wobec prawdziwego Boga, a z punktu widzenia kultury pogańskiej występuje przeciw jednej z fundamentalnych zasad ojcostwa duchowego: „Niczego ponad miarę!”. Rousseau skrzętnie przestrzega tylko drugiej z tych zasad: „Poznaj samego siebie!”³⁹. Dokonujące się w czasie trwania tragicznego spektaklu samopoznanie jest dogłębnym, choć pozostaje ono dla Jana Jakuba nieprzeniknione.

Splendor tragedii Jana Jakuba

Rousseau jest urodzonym artystą. Tworzenie, konfabulowanie, granie, igranie z ludźmi jest jego chlebem powszednim. Rousseau jest też poniekąd urodzonym filozofem, umiejącym wypowiadać się na każdy temat, mimo iż nie ma żadnego wykształcenia. Jego wiedza pochodzi z przeczytanych książek i z dysput przeprowadzonych z innymi ludźmi. Można powiedzieć, że we wszystkim, co robi, jest naturszczykiem, co zresztą dobrze współgra z jego wielkim przywiązaniem do natury. W przekonaniu Jana Jakuba to, co najlepsze, pochodzi z natury. Naturalną jest też rzeczą, że jedni mają do czegoś talent, a inni nie. Natura bowiem nie wszystkich równie hojnie obdarza talentami. Na przykład Genewczyków obdarza znacznie hojniej niż Francuzów, zwłaszcza gdy są zegarmistrzami. Rousseau uważa, że „zegarmistrz z Genewy jest człowiekiem, którego można wszędzie przedstawić” i – jak się domyślam – który ze wszystkim sobie znakomicie poradzi, natomiast „zegarmistrz z Paryża nadaje się tylko do rozmawiania o zegarkach”⁴⁰. Wiadomo, że w rodzinie Jana Jakuba od wielu pokoleń mężczyźni byli zegarmistrzami. On sam wyłamał się z tej tradycji, ale za to, poniekąd, stał się Wielkim Zegarmistrzem, kimś, kto nakręca sprężynę naszego ziemskiego świata, aby zegar ten tykał w myśl deistycznej formuły Woltera. Różnica między obu panami jest jednak znaczna. Wolter szczerze wyznał: „Szanuję mego

39 *Ibidem*, 235.

40 Leo Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau. Restless Genius* (Boston–New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2005), 31.

Boga, ale kocham ludzi”⁴¹, podczas gdy Rousseau przyznaje sobie status Boga, a ludzi, ogólnie rzecz ujmując, nie kocha. Jan Jakub wdziera się na scenę świata i jako (s)twórca wyrabia na niej niestworzone rzeczy. Bardzo przy tym zabiega o to, żeby mieć dużą widownię i duży chór, który w tym wypadku można nazwać klakiernią. Obie te „formacje” rekrutują się ze wszystkich warstw społecznych, włącznie z bogaczami i arystokratami, na których Rousseau bez ustanku bluzga, jak inwektywami, swoimi roszczeniami do absolutnej wolności własnej. Scenariusze do swych tragicznych sztuk pisze na podstawie cudzych idei, które skrada i po swojemu przetwarza albo którym się głośno przeciwstawia, by zwrócić na siebie uwagę innych ludzi. Trzeba przyznać, że robi to bardzo zręcznie i zasługuje na miano Wielkiego Sztukmistrza. Na przykład odwiedza więzionego za filozoficznie i politycznie niepoprawne przekonania Diderota i niby podtrzymuje go na duchu rozmowami, a w rzeczywistości przywłaszcza sobie niektóre jego poglądy i potem przedstawia światu jako własne. Gdy Diderot się zorientował, co się stało, zapalał słusznym gniewem na Jana Jakuba: „Ten człowiek jest niewdzięczny, okrutny, obłudny i nikczemny... Wysłał ze mnie pomysły, sam je wykorzystał, a potem udawał, że mną gardzi. Naprawdę ten człowiek jest potworem”⁴². Jeżeli rodzina Teresy rzeczywiście była zgrają pijawek, to przy niej Rousseau jest potwornie Wielką Pijawką.

Patrząc dzisiaj z boku, z pewnego dystansu na polemiki Jana Jakuba z Diderotem, Wolterem, Hobbesem, Hume’em czy z innymi intelektualistami, trudno oprzeć się wrażeniu, że są one istotną częścią wielkiej inscenizacji teatralnej. Rousseau dwoi się i troi, żeby wdrapać się na plecy wielkich ludzi tamtego czasu i stać się jeszcze większym od nich. Gdy akcja sceniczna tego wymaga, to się, formalnie rzecz biorąc, nie spiera, tylko solidaryzuje, jak choćby z Leibnizem, gdy popiera jego obronę Boga i dobroci stworzenia zawartą w *Teodycei*. W ten sposób oczywiście wchodzi w konflikt z Wolterem i o to zapewne chodzi. To, że przy okazji konfliktuje się z samym sobą, jest też świadomie zainscenizowane. W ogóle jego absurdalna „obrona” jest teatralnym wyzwaniem rzuconym światu, po którym „zarówno obrońcy tradycyjnej wiary, jak i jej przeciwnicy widzieli w nim nieprzejednanego wroga”⁴³. Jakież to bowiem prawdziwy obrońca wiary uważałby chrześcijaństwo za religię sztuczną,

41 Wolter, „Poemat o zagładzie Lizbony albo rozpatrzenie aksjomatu «wszystko na świecie jest dobre»”, tłum. Aleksander Wołowski, *Literatura na świecie* 4/96 (1979): 326.

42 Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau. Restless Genius*, 304.

43 Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, tłum. Elżbieta Paczkowska-Łagowska (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2008), 57.

podobną do „kramu formułek”⁴⁴, która jest źródłem zgubnych namiętności i przesądów utwierdzających ludzi w miłości własnej i pysze⁴⁵? Alternatywą tej religii sztucznej jest religia naturalna, w której Rousseau widzi „kult serca” i „religię bez świątyń, bez ołtarzy, bez obrzędów”⁴⁶. Będąc zwolennikiem natury, a probuje on religię naturalną, o ile może być w niej jedynym bogiem, jedynym aktorem grającym w wyreżyserowanych przez siebie sztukach, które opiewają jego własne uczucia. Taki „monoteistyczny” kult serca, sprawowany na scenie świata, na pewno mu odpowiada. W napisanym po latach *Emilu* Rousseau już bez skrupułów odnosi się do problemu wszelkiej możliwej teodycei w duchu antyleibnizjańskim i w stylu ironicznym: „Opatrzności! To tak Ty rządziś światem? Istota dobra i miłosierna, gdzie się podziała Twoja władza? Zło widzę na ziemi”⁴⁷. Rousseau nie chce mieć obok siebie cudzych bogów, innych tragiczków, aktorów i konkurujących z nim ludzi, ale wie, że jak mu się uda wspiąć na barki starego Boga, to widownia będzie w zachwycie biła brawo boskiemu Janowi Jakubowi. Bardzo ciekawe są te przymiarki do kolejnych spektakli, to mierzenie się z Bogiem, z wielkimi ludźmi tamtej epoki i kolejnych epok, to wyrastanie na nowego boga sztuki tragicznej.

Przy rzucających się w oczy sprzecznościach w poglądach Jana Jakuba pojawia się zasadne pytanie o spójność jego całościowego zamyśłu filozoficznego i artystycznego oraz sceptycyzm przy udzielaniu na nie odpowiedzi⁴⁸. Wydaje się, że szczególnie trudne jest uzgodnienie sprzeczności i spojenie rozdwojonego dyskursu zawartego w *Umowie społecznej*, dotyczącej sfery *polis*, i *Emilu*, dotyczącym sfery *oikos*. Rzeczywiście to rozdwojenie jest problematyczne, tym bardziej że Rousseau uważa, iż „choć człowiek jest dobry, ludzie stają się źli”⁴⁹, tak więc gdy człowiek wychodzi na ludzi (w naszym rozumieniu), to staje się zły (w rozumieniu Jana Jakuba). Należy jednak pamiętać o tym, że dla niego najważniejszy jest człowiek, a nie ludzie. Gdy zaś mówi on o człowieku, to ma na myśli siebie – on jest Wielkim Człowiekiem. W tym stanie rzeczy wyrażona przez niego opinia, że „musimy wybrać jedno z dwojga: urabiać albo człowieka, albo obywatela, nie można bowiem urabiać

44 Rousseau, *Wyznania*, ks. VIII, 310.

45 Jean-Jacques Rousseau, „List do arcybiskupa de Beaumont”, tłum. Hanna Rosnerowa, w: *idem, Umowa społeczna [i inne pisma]* (Warszawa: PWN, 1966), 707, 658.

46 Rousseau, *Umowa społeczna*, 158.

47 Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, II, 105.

48 Paweł Pieniążek, *Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau. Perspektywa nowoczesności: między eksperymentem a marzeniem* (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2022), 12, 16, 18.

49 Rousseau, *List do arcybiskupa de Beaumont*, 613.

jednego i drugiego naraz⁵⁰, oznacza, że trzeba urabiać obywatela, aby stał się człowiekiem. Należy więc urabiać ludzi, którzy w społeczeństwie funkcjonującym w obrębie państwa są obywatelami. Należy też urabiać Emila, który jeszcze nie wyszedł na ludzi ani nawet jeszcze nie stał się człowiekiem, ale bez właściwego wychowania, w rozumieniu Jana Jakuba, stałby się kolejnym obywatelem, członkiem ludzkiej społeczności. Skoro w hipotetycznej beczasowości albo w wiecznej terażniejszości Rousseau jest tym Emilem, należy go tak urobić, aby nie stał się tym, kim jest w rzeczywistości osiemnastowiecznej – człowiekiem zależnym od ludzi, którzy próbują go urabiać. Podejmując się tego złożonego zadania, Rousseau naprzemiennie zakłada maski Wielkiego Ustawodawcy i Wielkiego Wychowawcy.

Niewątpliwie między człowiekiem a ludźmi istnieje antagonizm. Mówiąc językiem Kierkegaarda, mamy do czynienia z albo-albo. Albo się żyje w solipsystycznym, *quasi*-autystycznym świecie człowieka, albo się żyje w ludzkim świecie. W jakimś sensie pierwszy z tych światów jest wyrazem estetycznej alienacji, bycia wolnym jak motyl na rajskiej łące, który fruwa od kwiatka do kwiatka i spija aromatyczny nektar, boską ambrozję. Natomiast drugi z tych światów jest wyrazem porządku społecznego ufundowanego na kompromisie, etyce, prawie i innych mechanizmach opresywnych, które ciemiężą jednostkę przejawiającą skłonności wolnościowe. W jakimś sensie Rousseau, wbrew zasadzie albo-albo, należy do obu tych światów. Do pierwszego z nich, bo chce, do drugiego – bo musi, ale też bo chce, bo paradoksalnie ludzie nie tylko go zniewalają, ale też pomagają mu osiągnąć wolność absolutną; ludzie to *condicio sine qua non* jego artystycznej, tragicznej boskości. Wszystkie dzieła Jana Jakuba, również *Umowa społeczna* i *Emil*, które powstały w tym samym czasie, wyrażają jedność obu tych światów. On sam *explicite* potwierdza ową jedność i konsekwencję własnego myślenia, gdy pisze, że jego śmiałe idee pojawiające się w późniejszych pracach były już zawarte w pracach wcześniejszych⁵¹. Rousseau należy do obu wspomnianych światów w swej własnej terażniejszości, która jest tożsama ze zmitologizowaną przez niego przeszłością, z rajską przeszłością trwającą niezmiennie tu i teraz, o ile tylko potrafi powracać po własnych śladach do miejsca wiecznej szczęśliwości, gdzie nie odczuwa żadnego upływu czasu. Rousseau nie ma ochoty patrzeć w przyszłość, nie ma w sobie żadnej woli przeszłości. To odróżnia go od zwolenników rozumu i postępu,

50 Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, I, 11.

51 Rousseau, *Wyznania*, ks. IX, 321.

a nawet od zwykłych ludzi, którzy są sukcesywnie przenoszeni w czasie mocą własnej inercji czy też dziejowej bezwładności.

Gdyby się uprzeć, to jednak można by wskazać odrobinę nowoczesnej kompatybilności w poglądach Jana Jakuba. Jego raj albo boski raj nie jest – jak się powszechnie mniema – początkiem dziejów rodzaju ludzkiego. Zanim człowiek trafił do raju, to przez krótki czas się rozwijał i korzystał z rozumu, aby się uwolnić z ryzów zwierzęcej brutalności i tępoty⁵². Bardzo rzadko się jednak zwraca uwagę na ten historyczny incydent w twórczości Jana Jakuba. Nawet współcześni mu myśliciele tego nie zauważyli. Abstrahując od wspomnianego incydentu, Rousseau jest tylko zainteresowany własną terażniejszością i własnym rajem na ziemi. Obca jest mu bezinteresowność, ponieważ człowiek „pozornie myśląc o innych, myśli tylko o sobie”⁵³. Jan Jakub nie mówi do nas o nas, tylko mówi do nas o sobie. Nie chce nas niczego nauczyć, tylko chce się przed nami wyżalić, podzielić się swoim cierpieniem, chce się oczyścić (*katharsis*) z nadmiaru swojej trwogi przed życiem czy pretensji do świata oraz z litości do siebie – w sumie z uczucia egoistycznej miłości i jej żalonych skutków. Rousseau zdaje sobie sprawę z przyczyny własnych cierpień duchowych: „Żądze nasze są, zaiste, nieskończone [...]. Pragnienia przywiązują człowieka do tysiąca rzeczy [...]. Im silniejsze są przywiązania, tym większe są cierpienia”⁵⁴. Paradoksalnie jednak dostrzega te przyczyny nie w sobie, lecz w innych ludziach, dlatego chce pozostać sobą i oczekuje, że ludzie się zmienią. Transformacji wymaga zwłaszcza oświeceniowe społeczeństwo, które charakteryzuje się chaosem egoistycznych postaw, biorących się z chaosu panującego we współczesnym świecie⁵⁵. Ludzie należący do tego społeczeństwa są uwikłani w namiętność, z którymi sobie nie potrafią poradzić, stąd uciekają od samych siebie, usiłując w ten sposób zapanować nad lękiem przed samotnością, niespełnieniem i śmiercią⁵⁶. Myślę, że Rousseau od początku nie wierzy w możliwość przeformowania ludzi w bratnie rajskie dusze. Dlatego raczej opisuje ich takimi, jakimi mogliby być, gdyby pozostali, jak on, w raju, a nie takimi, jakimi jeszcze mogą się stać w przyszłości, bo jakkolwiek pojęta przyszłość radykalnie kłóci się z jego wizją raju i wolnego człowieka, czyli jego samego – Jana Jakuba. Inaczej mówiąc, Rousseau jest na wskroś nienowoczesny. Jest też na wskroś nierzeczywisty

52 Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, 195.

53 Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, I, 13.

54 *Ibidem*, II, 349.

55 Rousseau, *List do d'Alemberta o widowiskach*, 338.

56 Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, II, 212, 217.

w swym oderwaniu od realiów życia i przywiązaniu do własnej mitologii i mitomanii. Wreszcie zaś, mimo różnic między sztuką grecką a jego własną sztuką, jest na wskroś tragiczny.

Tragiczny finał Jana Jakuba

Klasyczna grecka tragedia przedstawiała klęskę bohatera poniesioną wskutek działania fatum, ale też pod wpływem jego pychy (*hybris*) i z jego winy wynikającej z braku umiejętności właściwego ocenienia sytuacji, w jakiej się znalazł (*hamartia*). Rousseau ponosi klęskę spowodowaną pychą. Utożsamiając się z jedynym w swoim rodzaju człowiekiem, z człowiekiem, który jest zarazem Bogiem, a więc stwórcą człowieka, „skłonny jest popadać w zaślepienie z powodu własnej wielkości (*hybris*), nie ogranicza też własnych pragnień i dążeń”⁵⁷. Z tego powodu inni ludzie i różne elementy świata zewnętrznego wchodzą z nim w konflikt, boleśnie go przytłaczają, przyspieszają rozwój choroby i nadejście śmierci – zamieniają jego abstrakcyjny raj w rzeczywiste piekło na ziemi. Pośród inaczej niż on ukonstytuowanych ludzi i w obcym mu świecie Rousseau czuje się zbiegiem na ziemi⁵⁸ i prawdziwym włóczęgą⁵⁹. Widocznym znakiem tego konfliktu i upadku jest zdarzenie z jego paryskiego okresu życia, kiedy to niby przypadkiem znalazł się na wąskiej drodze, naprzeciwko pędzącego powozu barona de Saint-Fargeau, przy którym biegł potężny dog niemiecki. Nie mogąc uciec, schować się przed zbliżającą się falą destrukcji, musiał wybierać między powozem a psem. Wybrał psa jako mniejsze zło, mniejsze zagrożenie życia. Pies był jednak na tyle duży – może był to nawet biblijny Behemot – że zwałił go z nóg i mocno poturbował. Gdy następnego dnia po tym niefortunnym zdarzeniu Rousseau uświadomił sobie, co się stało, to wspaniałomyślnie wybaczył psu, czego nie zrobiłby, gdyby został skrzywdzony przez ludzi. Olivier de Corancez, będący świadkiem tego aktu duchowego pojednania z psem, stwierdził, że tym razem Rousseau nie zareagował „z typową dla niego paranoją”⁶⁰.

W istocie to nie pies, tylko życie poturbowało Jana Jakuba, poturbowało go z jego własnej winy. Według Vernanta *hamartia* nie jest efektem przypadkowego błędu czy pomyłki, która się człowiekowi po

57 Drewniak, Smolka-Drewniak, *Normatywny wymiar kultury. Eros, polityka i figury ojcostwa*, 97.

58 Rousseau, *Wyznania*, ks. XII, 464.

59 *Ibidem*, ks. III, 92.

60 Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau. Restless Genius*, 485.

prostu przydarzyła. Jest ona chorobą umysłu albo stanem ducha, który w języku potocznym próbujemy dookreślić, mówiąc, że ktoś postradał zmysły⁶¹. Gdyby Rousseau pozostał na wsi lub, jeszcze lepiej, zbudował sobie chatę za wsią i żył na uboczu ludzi i wszelkich zjawisk typowych dla rozwoju cywilizacji i upływu czasu, to może by dłużej przetrwał w swym iluzorycznym, rajskim świecie. Tam mógłby do woli napawać się własną wielkością i wolnością, bez konieczności użalania się, że ukochał niezależność, a nie potrafi się nią nasycić⁶². Zamiast jednak zamknąć się we własnym raju, z uporem epatuje ludzi swymi tragicznymi występami. Na scenie eleganckiego świata francuskiej śmietanki towarzyskiej teatralnym gestem zrywa z „filozofami”, po czym ceremonialnie opuszcza Paryż. Chociaż własnym postępowaniem doprowadził do niesnasek i kryzysu dawnych przyjaźni, stylizuje się na ofiarę niecných działań innych ludzi. Oskarża ich o zorganizowanie powszechnego, diabolicznego spisku przeciw niemu, w wyniku którego ma przeciw sobie resztę świata⁶³. Rzekomo ludzie kierują jego wolą i stają się jego panami, pozostawiając mu iluzję wolności. W jego coraz bardziej patologicznie działającym umyśle rodzi się przekonanie, że wytoczono mu proces sądowy i został „skazany jednomyślnie”⁶⁴ przez wolę powszechną, mimo że nie poczuwa się do żadnej winy. Jan Jakub R. przypomina Józefa K. z *Procesu* Kafki, ale w odróżnieniu od tamtego bohatera zachowuje się bardzo aktywnie. Z wielką determinacją, czerpiącą moc z jego paranoicznej, „maniakalnej obsesji prześladowczej”⁶⁵, usiłuje ukryć w głównym ołtarzu katedry Notre Dame manuskrypt dialogów *Rousseau sędzią Jana Jakuba*, aby zachować coś z siebie dla potomności. Gdy ze zgrozą stwierdza, że dostęp do ołtarza jest niemożliwy, to w wielkiej konspiracji powierza swoje wiekopomne dzieło przypadkowo przejeżdżającej przez Paryż Brooke Boothby, byłej sąsiadce z Wootton. Poniekąd mu się poszczęściło, gdyż po jego śmierci państwo Boothby zatroszczyli się o wydanie tego dziwnego dzieła, w którym Rousseau występuje w roli sędziego we własnej sprawie. Jan Jakub przyrównuje się do Jezusa Chrystusa.

61 Drewniak, Smolka-Drewniak, *Normatywny wymiar kultury. Eros, polityka i figury ojcostwa*, 97.

62 Rousseau, *Wyznania*, ks. III, 107.

63 Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda oraz siedem esejów o Rousseau*, tłum. Janusz Wojcieszak (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000), 245, 258–259.

64 Jean-Jacques Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*, tłum. Maria Gniewiewska (Warszawa: Czytelnik, 1967), 25.

65 Pieniążek, *Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau. Perspektywa nowoczesności: między eksperymentem a marzeniem*, 262.

O ile Jezus bezskutecznie nawracał Żydów, o tyle on bezskutecznie starał się nawrócić Francuzów i Genewczyków. Obaj byli prześladowani przez ludzi i zostali skazani, mimo że byli całkiem niewinni. Szkoda, bo współczesny świat niezbędnie potrzebuje nowego zbawiciela, który przywróciłby człowiekowi stan naturalnej niewinności – potrzebuje Jana Jakuba⁶⁶. Wyrażając takie opinie, Rousseau paraduje na teatralnej scenie w narodowym stroju ormiańskim⁶⁷, pewnie mającym go odróżnić od zwyczajnych strojnisiów francuskich i przykuć uwagę widowni do aktora pierwszego planu.

Po burzliwych przeżyciach emocjonalnych zasoby życiowych i twórczych sił stopniowo się u Jana Jakuba wyczerpują i popada on w coraz większą apatię. Z rezygnacją stwierdza: „Wyrwali z mego serca wszystkie słodczyce życia społecznego”⁶⁸, jakby zapominając o tym, że nigdy w takich słodczych nie gustował. Jeszcze tragiczniej brzmi jego kolejna refleksja: „Oto jestem sam na świecie, bez brata, bliźniego, przyjaciela, towarzysza poza samym sobą”⁶⁹. W ostatnim akcie tej tragedii Rousseau zajmuje się tylko „rozmową z własną duszą”⁷⁰ i chce „spokojnie dokończyć żywota, nie zaprzatając już sobą publiczności”⁷¹. O ile jeszcze niedawno był zaabsorbowany „jednostronnym, oskarżycielskim dialogiem z niemą ludzkością”⁷², o tyle teraz stał się niemy dla ludzkości i szczerze odgradzony od rzeczywistego świata. W *Przechadzkach samotnego myśliciela* Rousseau znowu przechadza się po własnym raj, ale tym razem chyba ze świadomością, że jest to jego ostatnie miejsce na ziemi. Nie ma już nic do powiedzenia, ale powtarza to wszystko, co pisał w swoich wcześniejszych dziełach. Wyraża się może nawet klarowniej niż kiedyś, chociaż ta nieoczekiwana krystaliczna czystość wypowiedzi zastanawia i trochę niepokoi⁷³. W każdym razie Rousseau mówi wyłącznie do samego siebie, aby wzmocnić w sobie wiarę, że jeszcze żyje, że jego czas jeszcze się definitywnie nie domknął, mimo że zaczyna już doświadczać otchłannej wieczności. Jedyne, na czym mu zależy, to „poczuć

66 Rodgers, Thompson, *Philosophers Behaving Badly*, 36.

67 Pieniążek, *Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau. Perspektywa nowoczesności: między eksperymentem a marzeniem*, 24.

68 Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*, 32.

69 *Ibidem*, 32.

70 *Ibidem*, 31.

71 Rousseau, *Wyznania*, ks. XII, 497.

72 Pieniążek, *Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau. Perspektywa nowoczesności: między eksperymentem a marzeniem*, 280.

73 Bronisław Baczek, „Kształty wolności”, w: Jean-Jacques Rousseau, *Przechadzki samotnego myśliciela*, tłum. Maria Gniewiewska (Warszawa: Czytelnik, 1967), 11.

przyjemność istnienia⁷⁴ na łonie natury, którą wielbi ponad wszystko w świecie. Zwłaszcza piąta „przechadzka”, w której widzimy Jana Jakuba pływającego łodzią po jeziorze Biemme, jest świadectwem mistycznego stopienia się człowieka z naturą. Podobnie jak chrześcijańscy mistycy wielbią Boga, tak Rousseau wielbi siebie w naturze i naturę w sobie, ponieważ on i natura całkowicie się utożsamiły⁷⁵. Jego jaźń rozciąga się na całe uniwersum⁷⁶, a jego dusza „błąka się i szybuje we wszechświecie na skrzydłach wyobraźni, w zachwyceniu przewyższającym wszelką inną rozkosz⁷⁷. W fazie czystej kontemplacji istnienia rezygnuje nawet z teatralnych gestów na rzecz „widowiska natury⁷⁸. Niemniej jako żywo przypomina Tespisa, który też w łodzi odgrywał swoje tragiczne sztuki. Przebywając w stanie wiecznej terażniejszości, Rousseau jest „niczym na zewnątrz siebie, niczym poza samym sobą i swym własnym istnieniem; dopóki stan ów trwa, wystarczamy sobie jak sam Bóg⁷⁹. Jest to obłęd absolutny, po którym kurtyna opada i tragedia się kończy.

Swoiście paidetyczne projekty Jana Jakuba wyczerpały się i on sam się wyczerpał w tych projektach, czego wyrazem jest ostateczna klęska, którą ponosi: „W tej marzycielskiej unii z naturą Rousseau nie odnajduje już deistyczno-teistycznego Boga, raczej sam poniekąd go zastępuje, przypisując sobie boskie istnienie i znosząc wszelkie opozycje oraz odniesienia. Roztapiając się w naturze, Rousseau ucieka od samego siebie⁸⁰. Klęska tego „marzyciela” była jednak zaprogramowana w jego własnej naturze, która różni się od sławionej przez niego natury. Jest ona dostrzegalna w życiu i twórczości Jana Jakuba od samego początku, od chwili, gdy po raz pierwszy widzimy go przechadzającego się po jego własnym raj. Od pierwszego do ostatniego aktu tej tragedii wiemy, jak się ona zakończy, tak jak w przypadku niektórych kryminalów od samego początku wiemy, kto zabił i jaka go za to spotka kara. Przez całe swoje życie Rousseau nieustannie krytykuje innych ludzi, pozostając wobec siebie całkiem bezkrytyczny. Potrafi bez zażenowania powiedzieć, że „uważałem się zawsze i uważam dotąd jeszcze, ogółem wzięwszy, za

74 Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*, 95.

75 Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda oraz siedem esejów o Rousseau*, 312.

76 Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*, 109.

77 *Ibidem*, 116.

78 *Ibidem*, 117.

79 *Ibidem*, 95–96.

80 Pieniążek, *Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau. Perspektywa nowoczesności: między eksperymentem a marzeniem*, 283.

najlepszego z ludzi”⁸¹. Może to wyznanie jest przejawem jego wielkiej skromności, wszak przyznał sobie status boga i nie chce zadawać się z niższym rodzajem istot, wręcz ucieka od „tłumu i natłoku ludzi”⁸², od „bezczelnego tłumu śmiertelników”⁸³. Rezygnując z ironizowania, należałoby przyznać mu rację, gdy stwierdza: „Sądzę, iż nie było człowieka, który by z natury mniej był próżny ode mnie”⁸⁴. Taki samozwańczy bóg, uposażony w najgorsze cechy ludzkiego charakteru, nie jest żadną nowością w domenie sztuki tragicznej. Już Ajschylos zauważył, że bogowie nie są niewiniątkami, na przykład Zeus nie jest sprawiedliwy i Apollo nie jest dobry, a Eurypides nazwał nawet bogów diabłami, które są odpowiedzialne za nieporządek panujący w ludzkim świecie. Tym surowym ocenom wystawionym bogom towarzyszył spór na temat szczególnego powołania poetów i ich odpowiedzialności za całą ludzkość. Ajschylos zarzucał Eurypidesowi, że zamiast działać na rzecz ludzi i czynić ich lepszymi od bogów, pozbawia ich resztek dawnej szlachetności i dobroci i w swych tragediach przedstawia ich jako żalonych nieszczęśników, tak samo złych jak bogowie, i tak oto bezcześci ideę sztuki tragicznej. Chodzi o to, że

kiedy Eurypides podważa wiarę ludu w bogów poprzez swoją krytykę i sceptycyzm, podkopuje również grunt, na którym zbudowana jest rzeczywista tragedia. Wraz z Eurypidesem złamana została stara wiara, runął stary świat. Niemoralność jest moralnością bogów, dlatego nie są bogami: „Jeśli bogowie postępują haniebnie, nie są bogami”⁸⁵.

Rousseau, mimo iż nie żyje już w czasach Ajschylosa i Eurypidesa, zdaje się reprezentować czy wręcz nadreprezentować upadły świat antyku. Jako bóg swej tragicznej sztuki i jako człowiek niechcący mieć nic wspólnego z ludźmi, unosi się pychą, występuje przeciw wszystkim i wszystkiemu i w końcu ponosi klęskę. Nie jest to piękna klęska bohatera greckiej tragedii. Raczej żalosa klęska, może porównywalna z klęską diabła w opisie św. Augustyna, diabła, który „ukochał bardziej siebie niż Boga, nie chciał mu się poddać, nadął się pychą i zerwawszy z Najwyższą

81 Rousseau, *Wyznania*, ks. X, 405.

82 Eurypides, *Helena*, w: *idem, Cyklop, Hekabe, Andromacha, Oszalały Herakles, Helena, Orestes*, tłum. Jerzy Łanowski (Warszawa: PIW, 1972), 288 (w. 40).

83 Eurypides, *Orestes*, w: *idem, Cyklop, Hekabe, Andromacha, Oszalały Herakles, Helena, Orestes*, 466 (w. 1642).

84 Rousseau, *Wyznania*, ks. I, 28.

85 Sellmair, *Der Mensch in der Tragik*, 80.

Istotą, upadł⁸⁶. Nie chciałbym jednak sytuować tego upadku w kontekście *stricte* religijnym i pomijam kwestię konwersji religijnych Jana Jakuba, ponieważ uważam, że jest to jego najbardziej prywatna sprawa, aczkolwiek pewnie w dużej mierze impulsem do nich był swoisty utylitaryzm czy pragmatyzm życiowy. W każdym razie Rousseau ponosi klęskę, której nie zmienia rzekomo ponadczasowa aktualność głoszonych przez niego idei, jego obecność w podręcznikach historii filozofii i książkach napisanych na jego temat. Rousseau miał, ma i po wsze czasy będzie mieć wielu zwolenników i przeciwników. Tu się nie ma czemu dziwić. Dziwne jest tylko to, że Rousseau zawrócił w głowie wielu wybitnym myślicielom, z Kantem i Heglem włącznie. Nadal zawraca w głowach i manipuluje ludźmi poprzez swoje tragedie. Mało jest takich myślicieli, którzy się na nim poznali. Tylko Nietzsche, może trochę z przekąsem, nazwał go kanalią⁸⁷, czyli posłużył się epitetem, którego wcześniej Rousseau używał w stosunku do innych osób.

Może Foucault ma rację, gdy stwierdza: „Szaleństwo pisarza było [i nadal jest – HB] dla innych szansą uchwycenia twórczej prawdy wciąż się rodzącej i odradzającej pośród zwątpienia nawrotów choroby”⁸⁸. Pewnie niektórzy sądzą, że szaleńcy powiedzą więcej niż sami wiedzą, że otworzą siebie i innych na jakąś ukrytą prawdę czy na prawdę jako nieskrytość (*aletheia*). Zdając sobie jednak choć trochę sprawę z problematyczności takiego oczekiwania, należy spytać, z czym mamy do czynienia, czy jest to „obłęd czy twórczość? natchnienie czy zwid? bełkot spontanicznych słów czy najczystsze źródło wypowiedzi?”⁸⁹. Ja, podobnie jak Foucault, uważam, że „szaleństwo Rousseau”⁹⁰ jest zawarte nie tylko w jego życiu, ale także w jego dziełach. Podaje też nader istotną informację: „W XVIII wieku, zwłaszcza po Rousseau, szeroki był pogląd, że lektura powieści i widowiska teatralne przyprawiają o obłęd”⁹¹. Patrząc z ówczesnej perspektywy, należało mieć się na baczności i powściągnąć zapędy do czytania i oglądania. Gdy już bowiem choroba się rozwinęła, to było się zdany na bardzo radykalną terapię medyczną. Świadczy o tym treść instrukcji lekarskiej z końca XVIII wieku: „U maniaków długo należy

86 Św. Augustyn., „O prawdziwej wierze”, tłum. Jerzy Ptaszyński, w: *idem, Dialogi filozoficzne* (Kraków: Znak, 1999), 752.

87 Fryderyk Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, tłum. Stanisław Wyrzykowski (Warszawa: Mortkowicz, 1905), 114 (par. 48).

88 Michel Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. Helena Kęszycka (Warszawa: PIW, 1987), 481.

89 *Ibidem*.

90 *Ibidem*, 480.

91 *Ibidem*, 509.

stosować kąpiele i natryski, aby zaś były skuteczne, należy je stosować na przemian z przeczyszczaniem, czyli jednego dnia przeczyszczać, a drugiego kąpać⁹². Gdyby Rousseau został poddany takiej terapii, to byłby czysty wewnątrznie i zewnątrznie, a potem pewnie szybciej nastąpiłby *exitus* i Jan Jakub znalazłby ostateczne ukojenie w swym definitywnym raju. Byłoby to jego całkowicie naturalne oczyszczenie, pozbawione jakkolwiek pojętej sztuczności *katharsis*.

Niestety dopiero psychiatria z początku XX wieku oferowała terapię nastawioną bardziej na ducha niż na ciało. Jan Jakub, mimo że funkcjonował w wiecznej terażniejszości obejmującej wielość możliwych czasów, nie potrafiłby jednak siłą swego kunsztu aktorskiego przenieść się na kozetkę do wiedeńskiego gabinetu doktora Zygmunta. Gdyby mu się to udało, to mógłby do woli opowiadać swoje sny o potędze człowieka, tj. o własnej potędze, uwolnić stłumione i wyparte pragnienia i fantazje, po czym – przy odrobinie szczęścia – powrócić do normalnego świata i pojednać się z ludźmi. Skoro jednak nie przeszedł kuracji psychoanalitycznej, to jako aktor z wyboru musi zostać osądzony zgodnie z regułami sztuki tragicznej. One zaś jasno wskazują na to, że poniósł słuszną karę za swe przewinienia, gdyż był, jaki był, do tego był, jaki chciał być, dzięki zakładanym przez siebie maskom i występując w roli Wielkiego Człowieka i Boga, nie umiał obiektywnie ocenić swej rzeczywistej sytuacji życiowej. Fantazjowanie, w którym się rozmiłował, czytając matczyne romanse, stało się jego drugą naturą, a może nawet pierwszą. Może w całości mamy do czynienia z wielkim fantazmatem, z peanami na cześć natury, która jest nierealna, i wolności, która jest niedostępna. Nad Janem Jakubem zaciążyło fatum i pogrzyżyło go w niebycie. Na koniec wypada jeszcze dodać, że w niniejszym opracowaniu Rousseau został usytuowany w kontekście greckiej tragedii oraz jego własnej życiowej tragedii. Jest to kontekst artystycznie i egzystencjalnie mu najbliższy. Wydaje się jednak, że gdyby żył dzisiaj, to byłby nie aktorem tragicznym, tylko autorem bloga. Niewiele to zmienia, ponieważ gdyby pisał bloga, to nadal byłby postacią tragiczną, byłby tragicznym blogerem i blagierem.

Bibliografia

Książki i monografie

Arystoteles, „Poetyka”, tłum. Henryk Podbielski, w: *idem, Dzieła wszystkie*, t. 6 (Warszawa: PWN, 2001), 574–626.

92 *Ibidem*, 497.

- Augustyn, św., „O prawdziwej wierze”, tłum. Jerzy Ptaszyński, w: *idem, Dialogi filozoficzne* (Kraków: Znak, 1999), 733–818.
- Baczko Bronisław, „Kształty wolności”, w: Jean-Jacques Rousseau, *Przechadzki samotnego myśliciela*, tłum. Maria Gniewiewska (Warszawa: Czytelnik, 1967), 5–22.
- Cassirer Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe*, tłum. Elżbieta Paczkowska-Łagowska (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2008).
- Damrosch Leo, *Jean-Jacques Rousseau. Restless Genius* (Boston–New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2005).
- Drewniak Tomasz, Smolka-Drewniak Ewa, *Normatywny wymiar kultury. Eros, polityka i figury ojcostwa* (Nysa: Oficyna Wydawnicza Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Nysie, 2015).
- Else Gerard F., *The Origin and Early Form of Greek Tragedy* (New York: Norton, 1965).
- Eurypides, *Cyklop, Hekabe, Andromacha, Oszałały Herakles, Helena, Orestes*, tłum. Jerzy Łanowski (Warszawa: PIW, 1972).
- Foucault Michel, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. Helena Kęszycka (Warszawa: PIW, 1987).
- Heidegger Martin, *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran (Warszawa: PWN, 1994).
- Musa tragica. Die griechische Tragödie von Thespis bis Ezechiel. Ausgewählte Zeugnisse und Fragmente griechisch und deutsch*, wyd. Hartmut Erbse, Richard Kannicht (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991).
- Nietzsche Fryderyk, *Ecce homo*, tłum. Leopold Staff (Warszawa: Morkowicz, 1912).
- Nietzsche Fryderyk, *Wiedza radosna*, tłum. Leopold Staff (Warszawa: Mortkowicz, 1906).
- Nietzsche Fryderyk, *Zmierzch bożyszcz*, tłum. Stanisław Wyrzykowski (Warszawa: Mortkowicz, 1905).
- Pieniążek Paweł, *Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau. Perspektywa nowoczesności: między eksperymentem a marzeniem* (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2022).
- Rodgers Nigel, Thompson Mel, *Philosophers Behaving Badly* (London: Peter Owen Publishers, 2005).
- Rousseau Jean-Jacques, *Emil, czyli o wychowaniu*, tłum. Wacław Husarski (Warszawa: Ossolineum, 1955).
- Rousseau Jean-Jacques, „List do arcybiskupa de Beaumont”, tłum. Hanna Rosnerowa, w: *idem, Umowa społeczna [i inne pisma]* (Warszawa: PWN, 1966), 597–709.
- Rousseau Jean-Jacques, „List do d’Alemberta o widowiskach”, tłum. Wiera Bieńkowska, w: *idem, Umowa społeczna [i inne pisma]* (Warszawa: PWN, 1966), 333–496.
- Rousseau Jean-Jacques, *Nowa Heloiza*, tłum. Ewa Rządkowska (Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum, 1962).
- Rousseau Jean-Jacques, *Przechadzki samotnego marzyciela*, tłum. Maria Gniewiewska (Warszawa: Czytelnik, 1967).

- Rousseau Jean-Jacques, „Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi”, tłum. Henryk Elzenberg, w: *idem, Trzy rozprawy z filozofii społecznej* (Warszawa: PWN, 1956), 137–276.
- Rousseau Jean-Jacques, „Umowa społeczna”, tłum. Antoni Peretiatkowicz, w: *idem, Umowa społeczna [i inne pisma]* (Warszawa: PWN, 1966), 7–166.
- Rousseau Jean-Jacques, *Wyznania*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński (Kraków: Zielona Sowa, 2003).
- Sellmair Josef, *Der Mensch in der Tragik* (Krailling vor München: Erich Wewel Verlag, 1939).
- Starobinski Jean, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda oraz siedem esejów o Rousseau*, tłum. Janusz Wojcieszak (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000).

Artykuły w czasopismach

- Wolter, „Poemat o zagładzie Lizbony albo rozpatrzenie aksjomatu «wszystko na świecie jest dobre»”, tłum. Aleksander Wołowski, *Literatura na świecie* 4/96 (1979): 319–332.

Michał Filipczuk

ORCID: 0000-0001-6617-8256

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Stanley Cavell's Philosophical Literary Criticism. An Outline of Method

**Filozoficzna krytyka literacka Stanleya Cavella.
Zarys metody**

Abstract

An American philosopher Stanley Cavell (1926–2018) is one of those philosophers who, consciously starting from the assumption of the mutual complementarity of philosophy and literature, develop their theoretical reflection at the meeting point of both these fields and treating their reflection as a form of writing. In Cavell's opinion, literature is in no way inferior to philosophy in terms of its cognitive values. He goes so far as to question the validity of the rigid, insurmountable division into these two areas, and describes his own writing as epistemic criticism which is a kind of philosophical literary criticism. Although he comes from the analytical school, Cavell remains extremely critical of this tradition of philosophizing, accusing it, as he puts it, of "forgetting the human voice", losing touch with reality and being alienated from life and in the result calling analytical philosophy "the discipline most opposed to writing, and to life". At the same time, he turns to the continental tradition and tries to combine these two different intellectual traditions on the basis of his considerations. In this way, Cavell places himself at the intersection of various intellectual currents. His area of interest is also extremely wide and varied, including philosophy, literature, film, theater and music.

In my article I intend to focus on a few chosen aspects of Cavell's work that is still not recognized enough in academic studies, namely on the Cavell's use of philosophical concepts and chosen methods used by Cavell to analyze literary texts – the paraphrase method, the problem of the open work, the literalization of language method (in the context of Cavell's analysis of Beckett's *Endgame*), the problem of the ordinary connected with Cavell's version of the ordinary language philosophy (in the context of the chosen features of Wittgenstein's philosophy). In concluding part I also make some provisional remarks on Cavell's hermeneutics and also suggest that it could be fruitfully read in the context of the thought of Emmanuel Levinas and his philosophy of the Other.

Keywords: Stanley Cavell, epistemological reading, philosophy of literature, philosophical literary criticism

Abstrakt

Stanley Cavell (1926–2018) jest jednym z tych filozofów, którzy świadomie wychodząc od założenia wzajemnego dopełniania się filozofii i literatury, rozwijają swą refleksję teoretyczną na przecięciu obu tych dziedzin, traktując ową refleksję jako formę pisarstwa. W opinii Cavella literatura w niczym nie ustępuje poznawczo filozofii w kategoriach wartości poznawczych. Cavell posuwa się nawet do zakwestionowania zasadności sztywnego, nieprzezwyciężalnego podziału na te dwie dziedziny, zaś własne pisarstwo określa mianem krytyki epistemicznej, będącej swego rodzaju krytyką literacką. Choć sam wywodzi się ze szkoły analitycznej, Cavell pozostaje niezwykle krytyczny wobec tej tradycji filozofowania, zarzucając jej, jak sam to ujmuje, „zapomnienie o ludzkim głosie”, utratę kontaktu z rzeczywistością, jak również wyalienowanie się z życia – ostatecznie nazywając filozofię analityczną „dyscypliną najbardziej obcą życiu i pisaniu”. Równocześnie sam zwraca się ku tradycji kontynentalnej, próbując połączyć te dwie odmienne tradycje intelektualne w ramach własnej refleksji filozoficznej. Tak oto Cavell sytuuje się na skrzyżowaniu rozmaitych obszarów i nurtów intelektualnych, zaś jego pole badawcze jest niezwykle szerokie i zróżnicowane – obejmuje filozofię, literaturę, film, teatr i muzykę. W niniejszym artykule zamierzam skupić się na kilku wybranych aspektach dzieła Cavella, nadal nie do końca rozpoznanych w ramach poświęconych mu studiów – takich jak użytek z pojęć filozoficznych oraz wybrane metody, wykorzystywane przez Cavella do interpretacji tekstów literackich, jak problem parafraz, metoda literalizacji języka (w kontekście Cavellovskiej analizy *Końcówki* Becketta), problem dzieła otwartego, zagadnienie zwyczajności związane z Cavellovską wersją filozofii języka potocznego (w kontekście wybranych cech filozofii Wittgensteina). Pod koniec tekstu kilka uwag poświęcam również hermeneutyce Cavella

i sugeruję kontekst, w jakim można ją powiązać z innymi nurtami filozofii, zwłaszcza z filozofią Innego, wypracowaną przez Emmanuela Levinasa.

Słowa kluczowe: Stanley Cavell, lektura epistemiczna, filozofia literatury, filozoficzna krytyka literacka

*Can philosophy become literature and still know itself?*¹

Stanley Cavell

Introduction

It is well beyond the scope of this article to present a more thorough outline of the methodological issues at play in Stanley Cavell's (1926–2018) hermeneutics, let alone an analysis of his writings or an even cursory discussion of his ideas. I will therefore limit myself to sketching out a brief outline of selected features of his philosophy and largely skip over the specific philosophical problems with which he grapples.

Choosing an appropriate methodological toolbox for the interpretation of Cavell's writings is far from a straightforward task. One would be hard-pressed to find another contemporary philosopher equally absorbed, if not infected, with literature; this preoccupation manifest itself even in his writing style, so distinct from what we would normally think of as typical philosophical discourse. Not only does Cavell continually navigate the borderlands between literature and philosophy (considering the two disciplines as adjacent), but he also explicitly investigates the presence and status of philosophical problems philosophical problems in literary (con)texts; he is avowedly interested in the scope and range of their mutual relationships and the mechanisms by which philosophical problems emerge within the fabric of a literary work (such as Shakespeare's or Beckett's). Cavell is keenly aware that the answer to these questions will vary depending on whether we take the perspective of a philosopher or a literary scholar.

In a monograph on Cavell, David Rudrum² aptly observes that in contrast to other authors working on the borderline between literature/criticism on the one hand and philosophy on the other, Cavell does

1 Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), 496.

2 David Rudrum, *Stanley Cavell and the Claim of literature* (Baltimore: John Hopkins University Press), 4.

not couch his reflection in a technical jargon evocative of famous literary theorists such as Derrida, Foucault, Lacan, or Bakhtin. Nor does he develop a method or theory of his own that could be accurately labeled as “Cavellism”. Although he does rely on certain textual strategies, they never determine his interpretation of the works to which he turns his attention. Cavell himself described his highly idiosyncratic “method” of literary analysis as “epistemological reading”, and his writing as “philosophical literary criticism”;³ on the margins of his book on Shakespeare, he openly confessed that, ultimately, he was not really sure who he was writing for: lovers of philosophy or fans of literature.⁴

Literature or philosophy

In his fundamental work, *The Claim of Reason*,⁵ which serves as a sort of intellectual background, methodological toolbox, and point of departure for his later thinking, Stanley Cavell writes:

Some say that philosophy is literature, some say it is science, some say it is ideology, some say it doesn't matter which of these, if any, it is.⁶

Elsewhere he writes:

My motivation, as far as I can remember, has been to write. In music, it was to write. When music fell apart for me, it's not exactly that I thought the writing I did was bad. I felt it wasn't anything I was saying, just something I had learned to do. The road that took me to philosophy was an attempt to discover a way to write that I could believe.⁷

There is no doubt that what we encounter in Cavell is a kind of philosophical and literary syncretism, or, to use a term coined by Zofia Zarębianka, *dispersed philosophy*, i.e. a form of writing in which philosophy itself, far from systematic in its ambitions, is equal to, permeates,

3 Stanley Cavell, *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 3.

4 *Ibidem*, 4.

5 Por. Cavell, *The Claim of Reason*, 6.

6 Stanley Cavell, *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994), vii.

7 Giovanna Borradori, “American Philosopher. An Apology for Skepticism”, in: *eadem, American Philosopher. Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 126.

and sometimes dominates over the literary layer of the text. Authors who write in this way infuse the literary matter of their text with philosophical meaning.⁸ What seems to be at stake here is a kind of philosophy as described by Richard Rorty:

Philosophy is best seen as a kind of writing. It is limited, as is any literary genre, nor by form or matter, but by tradition.⁹

In a similar vein, in one of his minor texts, entitled *The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself*,¹⁰ in which he analyzes the style of Wittgenstein's *Philosophical Investigations*, Cavell observes that none of the available philosophical theories of aesthetics allow for a sufficient, much less exhaustive, appreciation of the literary qualities of Wittgenstein's text; likewise, none allow to establish the mutual relationship that holds between its literary form and what Cavell refers to as a "philosophical work". Conversely, there exists no critical literary aesthetics that we can fall back on to fully express and articulate the philosophical value of Wittgenstein's work, let alone elucidate the symbiotic relationship that holds between the philosophical dimension of *Philosophical Investigations* (or, for that matter, Shakespeare's plays)¹¹ and the highly unconventional use they make of literary conventions. Why? Because, argues Cavell, Wittgenstein and Shakespeare create their very own aesthetics therefore both Wittgenstein's *Philosophical Investigations* and Shakespeare's dramas can be studied in terms of an "aesthetics of itself".¹² The literary value of a brilliant philosophical text, Cavell argues, is something universal, because

8 See a definition of "dispersed philosophy" in: Zofia Zarębianka, "Filozofia wobec literatury. Literatura wobec filozofii. Warianty wzajemnych odniesień. Rekonesans", *Filosophija* 34 (2016): 144.

9 Richard Rorty, "Philosophy as a Kind of Writing: an Essay on Derrida", in: *idem, Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), 92.

10 Stanley Cavell, "The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself", in: *The Literary Wittgenstein*, eds. John Gibson, Wolfgang Huemer (London–New York: Routledge, 2004).

11 Por. Rudrum, *Stanley Cavell and the Claim of literature*, 52.

12 „Cavell explains it as follows: „I describe what I am after as the *Investigations'* everyday aesthetics of itself to register at once that I know of no standing aesthetic theory that promises help in understanding the literariness of the *Investigations* (...) and to suggest the thought that no work will be powerful enough to yield this understanding of its philosophical aims aside from the *Investigations* itself". Cavell, "The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself", 21.

“the literary is essential to the power of philosophy, at some stage the philosophical becomes, or turns into, the literary”.¹³

Why, then, at the risk of oversimplification, is a work like Cavell's better described as philosophical rather than literary? Possible criteria might include language, style, and the method by which it formulates its problems.¹⁴ Let us have a brief look at some of the characteristic features of Cavell's writing style.¹⁵

Language, style, method

In Cavell's writings, one can identify several underlying assumptions about the fundamental goals of any linguistic *communication*: aside from its truth content (i.e. the broad and thus rather problematic criterion of interpretive validity), communication should be effective, that is, based on a range of persuasive techniques; above all, however, it should stimulate and inspire readers to perform their own *independent* text analysis. To achieve this end, Cavell frequently resorts to various ingenious methods, including literary devices, such as original, often ambiguous metaphors that always “give food for thought”, but may seem highly problematic in an analytical, academic text. Cavell also employs strictly philosophical methods from the toolkit of ordinary language philosophy, especially those borrowed from J.L. Austin, whose program Cavell alludes to in his formula: “what we should say when”.¹⁶

Thus, Cavell's language abounds in neologisms, linguistic and syntactic mannerisms, as well as unobvious metaphors and other typically literary stylistic and rhetorical devices, usually absent from the language

13 Stanley Cavell, *In Quest of the Ordinary, Lines of Skepticism and Romanticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1988): 109. In “The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself” Cavell writes: “Part of my sense of the *Investigations* as a modernist work is that its portrait of the human is recognizable as one of the modern self, or, as we are given to say, the modern subject”. Cavell, “The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself Aesthetics of Itself”, 25.

14 Used in reference to fiction writers, the word “method” may seem rather out of place, but it may be warranted, if only for those whose prose is highly discursive in style, while still clearly identifiable as literature on account of its artistic value. Such authors would include, for instance, Marcel Proust and Robert Musil.

15 For more information on the methodology of research on the mutual relationships between literature and philosophy, see also: David Rudrum, “Introduction – Literature and Philosophy: The Contemporary Interface”, in: *Literature and Philosophy. A Guide to Contemporary Debates*, ed. David Rudrum (London: Palgrave MacMillan, 2006).

16 John Langshaw Austin, “A Plea for Excuses: The Presidential Address”, *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series* 57 (1956–1957): 1–3.

of philosophical exposition, including rhetorical and stylistic devices that verge on the incomprehensible, no less because of Cavell's experimental, multilevel syntax.¹⁷ His writing is not so much a straightforward exposition as a linguistic experiment that often brings to mind the formal experiments of modernist prose rather than a traditional philosophical essay. Cavell's language is also highly subjective, often dominated by a confessional tone (it is by no means accidental that some of the texts he alludes to include St. Augustine's *Confessions* and Thoreau's intellectual autobiography, *Walden*¹⁸), drawing on his individual experience and reading.¹⁹

The literary vs the philosophical. The problem of the open work

If we accept that the structure of a literary work is open, dialogic, based on ambiguity and metaphor, and that it retains its essential indeterminacy before it takes a specific shape in our mind, which gives readers ample leeway for subjective interpretation, these qualities may also be tentatively applied to the literary-philosophical prose of Cavell himself. This holds especially true for those works in which he analyzes a literary text but, as if on purpose, leaves it up to the readers to decide on its interpretation. One of such Cavellian strategies is to merely propose, rather than impose, a reading; the goal is to inspire readers and open up a field of possibility, where they can come up with readings of their own. Cavell's interpretations can be said to sensitize readers to the interpretive potential of literature. However, Cavell's interpretive essays themselves exhibit the stylistic features of an open work. As proposed readings of literary questions or issues, they produce interpretive problems in their

17 A case in point is the opening sentence of the first chapter of *The Claim of Reason*, which takes up half a page. *Disowning Knowledge* can also be considered as an experiment in style and language.

18 See: Cavell, *A Pitch of Philosophy*: 22. Cf. idem, *The Senses of Walden* (New York: The Viking Press, 1972).

19 In one of his autobiographical passages, Cavell writes in his characteristic style: (...) „So I philosophized as continuously as I could, incorporating literary texts when they would insist, and whatever of the literary came into my manner, without embarrassment (lines and images from Wordsworth, Yeats, Blake, Shakespeare, Dickens, Melville, Kafka, Conrad, Mann, Proust, and so forth had impressed me, say, become unforgettable for me, before philosophy had, or rather, before I was taught differences between literature and philosophy), and I periodically offered as a sort of overriding justification of my practices—or rather as a source of coherent tips to reading the results of such efforts—my readings of Wittgenstein's *Investigations* (...).” Stanley Cavell, *Little Did I Know. Excerpts from Memory* (Stanford: Stanford University Press, 2010), 460.

own right and thus potentially lend themselves to a similar analysis by readers²⁰.

To use a category proposed by Bakhtin, we can say that texts by Cavell the interpreter, as a reader of other authors, have a dialogic²¹ or open structure. We are dealing with a literary text and its reading at the same time, a reading that is ambiguous and open enough to warrant an interpretation of its own, a meta-text, as defined by Bakhtin, which involves the mutual interaction of distinct voices.²²

In this context, we might recall the distinction between “objectivizing language” and “poeticizing language”, introduced by Hans Blumenberg in *Speech Situation and Immanent Poetics*.²³ Poeticizing language is characterized by unstable syntax and shifting meanings, allowing for the previously mentioned “opening up” of interpretation. No wonder, then, that Cavell, who often opts for this particular interpretive strategy, puts his readers to test after test. He is often precariously poised on the verge of, and sometimes slides right into, incomprehensibility, the flip side of his interpretive suggestiveness. However, exegetic clarity or complete transparency are never his goal: he often circles around his subject as if to illuminate it from a variety of angles, drawing readers deeper and deeper into his complex narratives. Never does he outline the problem

20 Cf. Umberto Eco, *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts* (Bloomington: Indiana University Press, 1984). In this sense, an analysis of Cavell’s writings as open texts would overlap with the problem of the legitimacy of their interpretations. Thus, the initial problem becomes significantly more complex: an open work under analysis is interpreted within the horizon of another open work, that of the interpreter. See fn. 24.

21 When speaking of dialogism, I am referring to Bakhtin’s idea of the dialogism in literature. Cf. dialogue in Dostoyevski in Mikhail Mikhailovich Bakhtin, *Problems of Dostoevsky’s Poetics*, ed. and trans. Caryl Emerson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

22 Cavell’s theory of voice, here understood also as the author’s attempt to look for his own truth in an analyzed text by giving it its own voice back, is a way of knowing, not only in the sense of textual interpretation, but also in the sense of self-knowing, i.e. Cavell’s attempt to hear the voice of Cavell the interpreter, as he analyzes a given work of literature or philosophy. A good case in point is his interpretation of Beckett’s *Endgame*: in this text, Cavell interweaves his analysis of the play with a discussion of the philosophical problems that are of interest to him personally. As a result, the text and the meta-text continually interpenetrate each other. See also: Timothy Gould, *Hearing things* (Chicago: University of Chicago, 1998), 53–84, which contains an extensive discussion of Cavell’s category of voice in the whole spectrum of its meanings.

23 See: Hans Blumenberg, “Speech Situation and Immanent Poetics (1966)”, in: *idem, History, Metaphors, Fables* (Ithaca: Cornell University Press, 2020).

at hand in a straightforward manner; Cavell always thinks along with his writers.²⁴

Selected features of Cavell's interpretive strategies. The paraphrase method

All this, however, does not mean that there are no elements that could be reliably identified as part of a typical Cavellian interpretive strategy. To the contrary. Firstly, Cavell makes a distinction between research *intuition* and research *hypothesis*, and understands his own reflections as an instance of the former.²⁵ He does not usually develop a single interpretive intuition around the analyzed work, but rather tests out (“testing” is one of his favorite words²⁶) a variety of intuitions at the same time, searching for an appropriate tone and a voice best suited to articulate them.²⁷

While a hypothesis requires some kind of *proof* or *evidence* in the strict sense of the word, an intuition calls not for proof but for a kind of *understanding*, informed by an intuitive insight into the meaning of the text at hand.²⁸ Thus, for instance, Cavell's hypothesis that Shakespeare anticipates skepticism is not really a research hypothesis, but an interpretive intuition. It is not a hypothesis because there is not, and cannot be, any incontrovertible evidence to clearly demonstrate that Shakespeare indeed (strictly speaking) “analyzes” a model of that or another cognitive attitude (e.g. skepticism) in his plays.²⁹

As an example of interpretive intuition, Cavell proposes an analogy between the skeptical reasoning of Descartes' *First Meditation* and the narcissism of the quintessential Shakespearean skeptic, Othello.³⁰ This also serves as a good example of Cavell's paraphrase method, discussed in greater depth elsewhere, which allows him to create what one of his scholars referred to as the “models of skepticism”,³¹ exemplified by

24 Por. Cavell, *Disowning Knowledge*: 1–15.

25 Cf. Magdalena Filipczuk, “Epistemological Reading: Stanley Cavell's Method of Reading Literature”, *Estetyka i Krytyka The Polish Journal of Aesthetics* 43/4 (2016): 65–83.

26 *Ibidem*, e.g.: p. 4, p. 179.

27 The specific, vaguely musical rhythm of Cavell's syntax is pointed out, for instance, by Gould in *Hearing Words*, 58–67. Cf. Cavell, *Pitch of Philosophy*, viii.

28 Cavell, *Disowning Knowledge*, 4.

29 *Ibidem*, 5.

30 *Ibidem*, 125–143.

31 Rudrum, *Stanley Cavell and The Claim of Literature*, 57.

Shakespeare's tragedy.³² In Cavell's interpretation, Othello, for instance, is a personification of Cartesian skepticism, while Desdemona plays a role analogous to that of the Cartesian God.³³

At this juncture, we may ask ourselves about the status of this labyrinthine method and its reliance on analogical reasoning. How far can we reasonably go in welding together ideas as remote and distinct as, on the one hand, a strictly epistemological hypothesis, formulated by a philosopher (in this case, Descartes) to support an argument, and, on the other, a poetic, by no means obvious, version of skepticism that Cavell interprets out of a Shakespearean tragedy? It seems that the ontologies of these two worlds, i.e. the real world, which is the focus of ontology and metaphysics in the Cartesian experiment on the one hand, and the depicted world of a poetic work on the other, are completely incommensurable.³⁴ To what extent, if any at all, can we then apply Cartesian methodological skepticism as an interpretive key to one of Shakespeare's multifaceted literary metaphors?³⁵

The dilemma is not resolved by Cavell's own admission that he is engaged in "philosophical literary criticism", since, speaking in Kantian terms, doubts can arise as to the very conditions of possibility of such "philosophical literary criticism" in the first place. The meta-level on which Cavell moves thus sends us off to yet another meta-meta-level, always shrinking from any final act or exhaustive understanding of the work at hand.

Cavell is fully aware of the difficulties inherent in his interpretive program. In anticipation of such objections to his method, and, in particular, in order to refute the charge that he treats "philosophizing" literature as a certain form of philosophical "illustrationism", he writes:

32 Cf. Michał Filipczuk, „Szekspir a sceptycyzm. Otello w interpretacji Stanleya Cavella”, *IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych* 29/1 (2017): 240–263. Othello is but one of such "literary models of skepticism". The others are *King Lear*, *Macbeth*, *Hamlet* and *The Winter's Tale*, which are also extensively analyzed by Cavell in *Disowning Knowledge*.

33 *Ibidem*. Cf. Cavell, *Disowning Knowledge*, 125–135.

34 As noted by G.L. Bruns, "What Othello and Descartes have in common is that, in order to overcome, or destroy, their doubt (...) they are willing to give up (in Othello's case, kill) the world, call it the other, or the body, or the human". Gerald L. Bruns, "Stanley Cavell's Shakespeare", *Critical Inquiry* 16/3 (1990): 614.

35 The problem discussed here is not put to rest by Cavell's argument that "the tragedy is an interpretation of what skepticism is itself an interpretation of" (Cavell, *Disowning Knowledge*, 6), which suggests a certain parallelism, an analogy between two spheres: the tragic sphere and reality as conceived of by the skeptic. The postulate that such analogy obtains is not a satisfactory solution, since the analogy as such is problematic and its legitimacy may be questioned.

The misunderstanding of my attitude that most concerned me was to take my project as the application of some philosophically independent problematic of skepticism to a fragmentary parade of Shakespearean text, impressing those texts into the service of illustrating philosophical conclusions known in advance.³⁶

Elsewhere, he observes that:

(...) the burden of my story in spinning the interplay of philosophy with literature is not that of applying philosophy to literature, where so-called literary works would become kinds of illustrations of matters already independently known. It would better express my refrain to say that I take the works I am drawn to read out in public (beginning with those I have listed of Shakespeare) as studies of matters your philosophy has (...) intellectualized as skepticism, whether in Descartes's or Hume's or Kant's pictures of that inescapably, essentially, human possibility.³⁷

Toward the ordinary. The literalization of language

An important role in Cavell's methodology is played by a "turn to the ordinary", for which he is heavily indebted to Austin.³⁸ The postulate is part of the anti-philosophical, anti-metaphysical program of late Wittgenstein, who argues that traditional philosophy is based on a fundamental error: that of separating words from the meanings they have in colloquial language. Colloquial language is their proper domain. As such, words have no meaning other than the meaning we assign to them in everyday language, and any attempt to endow them with such exotic meanings, says Wittgenstein, results precisely in what philosophers have engaged in for centuries, i.e. philosophically sanctioned nonsense.³⁹

36 Cavell, *Disowning Knowledge*, 1.

37 *Ibidem*, 179.

38 Cf. Cavell, *In quest of the Ordinary*, 3–15.

39 Cf. the famous remark about the "the bruises which the understanding has suffered by bumping its head against the limits of language" (L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, Blackwell Publishers 1986, 23). However, the above statement should be qualified with two remarks by Wittgenstein himself: "The fundamental fact here is that we lay down rules, a technique, for a game, and that then when we follow the rules, things do not turn out as we had assumed. *That we are therefore as it were entangled in our own rules*" (PI, par. 125) Elsewhere Wittgenstein says: „When a sentence is called senseless, it is not as it were its sense that is senseless. But a combination of words is being excluded from the language, withdrawn from circulation" (*Ibid.*, par. 500). It is not some fictitious meanings as such which are

To demystify such nonsense, including philosophical statements, such as those of “metaphysical” discourse, would be to bring language back to itself, as Wittgenstein puts it, i.e. to play “language games” consistent with our linguistic practice.⁴⁰

A Wittgenstein scholar observes:

In the later work, philosophical utterances “sublime the logic of our language” not because they gesture outward toward some ineffable but metaphysically significant realm beyond the ordinary. Rather, they are an effect of language’s failure to do so, to hint at anything truly metaphysical, truly beyond ordinary language games.⁴¹

This strategy closely corresponds to Cavell’s “turn to the ordinary”. Cavell himself acknowledges its affinities with late Wittgenstein and views it as the goal of liberating language from its pseudo-meanings, which seem to be especially the domain of metaphysics.⁴² In a text devoted to Beckett, Cavell writes:

The sort of method I try to use consistently in reading the play [Beckett’s *Endgame*], [is] one in which I am asking of a line either: What are the most ordinary circumstances under which such a line would be uttered? Or: What do words literally say.⁴³

This is where a certain difficulty arises, however. How does the postulate of “bringing language back to itself” square with the actual practice of various authors, not just philosophers, but also fiction writers? It seems that what literature does, after all, is this: it successfully processes and transposes everyday language into the realm of “deeper meaning” and, at the same time, breaks the conventions of preexisting language games

the root of nonsense in our language games – the meaning should not be treated as something essential or substantial. The root of nonsense is rather our improper use of the rules of language, our, as Wittgenstein puts it, „entangling” in them, misusing them in some or other way.

40 This is how we should understand the famous comment made by Wittgenstein: “What we do is lead words back from their metaphysical to their everyday use” (*Philosophical Investigations*, par 116). Quoted after: Cavell, *Pitch of Philosophy*, 6.

41 James Noggle, “The Wittgensteinian Sublime”, *New Literary History* 27/4 (1996): 609.

42 Cavell, *The Pitch of Philosophy*: 6–7.

43 Cavell, “Ending the Waiting Game. A Reading of Beckett’s *Endgame*”, in: *idem, Must We Mean What We Say. A Book of Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 121.

in such a way as to allow its own sublime language to refer and point to something beyond itself.

It is only if this condition is met, if the language of literature is specific and “non-ordinary”, that critics can claim that they have uncovered an occult, metaphorical meaning of a work, hidden beyond a facade of unambiguous, non-problematic meanings, i.e. that they have managed to decipher its “deeper” or “metaphorical sense”.⁴⁴

In his analyses of various works of literature, Cavell declares that, whenever possible, utterances must be interpreted using the methods of philosophy that studies how words are used in their natural element, i.e. colloquial language (as in the philosophical program proposed by J.L. Austin⁴⁵). The problem with this argument is that a method that applies the reductionist approach of colloquial language philosophy to some (albeit not all) literary texts, especially as sophisticated as those by Shakespeare, Emerson or, indeed, Cavell, necessarily poses certain difficulties and seems to be rather limited in application.

The minimalism of contemporary literature, such as Beckett's, no doubt warrants this approach to a greater extent.⁴⁶ In his analysis of Beckett's *Endgame*, Cavell attempts to defuse the tension between “the ordinary” and “the literary”, observing that what Beckett intends to do in this play is de-metaphorize the metaphors built into the very fabric of language, a strategy he refers to as a “literalization of meaning”.⁴⁷ The strategy is essentially anti-literary in its attempt to cut right through to the literal meanings of the language, which, according to Cavell, Beckett believes to represent the very residue of meanings as such.⁴⁸ This sheds a new light on Cavell's “turn to the ordinary”, which Simon Critchley describes as follows:

44 Cf. Rudrum, *Stanley Cavell and The Claim*, 86.

45 Cavell argues: “How we “lead words back” to their everyday use may be said to be done by following Austin's apparently innocuous directive to ask ourselves what we say when (that is, in varying contexts)”. Cavell, *The Pitch of Philosophy*: 7. In the context of defining “ordinary language philosophy” Cavell writes: “There the problem is also raised of determining the data from which philosophy proceeds and to which it appeals, and specifically the issue is one of placing the words and experiences with which philosophers have always begun in alignment with human beings in particular circumstances who can be imagined to be having those experiences and saying and meaning those words. This is all that ‘ordinary’ in the phrase ‘ordinary language philosophy’ means (...)”. Cavell, *Disowning Knowledge*, 42.

46 Cavell's interpretation of Beckett's *Endgame* is seen by some as the most clearly philosophical analysis of a contemporary work of literature (see: Rudrum, *Stanley Cavell and the Claim*, 85–99).

47 Cavell, „*Ending the Waiting Game*”, 122.

48 *Ibidem*, 122–124.

The ordinary is the object of a quest, a task, something to be achieved and not an available fact (...) On Cavell's reading, Beckett is not telling us that the universe is meaningless, rather meaningfulness is a task, an achievement, the achievement of the ordinary or the everyday.⁴⁹

The key word here seems to be "achievement". The problem is that literalization, an attempt to de-metaphorize meaning, is tantamount to reductionism, which is fundamentally opposed to how everyday language "works", as the pragmatists would say. To reach down to a postulated primary, fundamental meaning would be to describe not actual language as it is used in communication, but a certain methodological postulate; it would not be a point of departure, but a point of arrival, achieved by an author after a long and arduous journey during which language has been gradually, analytically "purified"⁵⁰.

The same is true of Cavell: his concept of "the ordinary" is also no more than a postulate. As pointed out by Critchley, "the ordinary" is not an actual fact but a goal.⁵¹ At the same time, paradoxically, it opens up a space of possible reflection.⁵²

Cavell interprets the message of Wittgenstein's *Tractatus* in a similar vein when he observes:

Not, however, as if to this end we had to hunt out new facts, it is much more essential for our investigation that we want to learn nothing new from it. We want to understand something that is already open to view. For this is what we seem in some sense not to understand.⁵³

49 Simon Critchley, *Know Happiness – On Beckett*, 178–179. Quoted after: Rudrum, *Stanley Cavell and The Claim*, 88.

50 Cf. Rudrum, *Stanley Cavell and the Claim*, 99–98.

51 Por. Michael Fischer, *Stanley Cavell and Literary Skepticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 125–130.

52 Cavell writes: „Because the philosophy in question is one whose originality is partly a function of its stress on the idea of the ordinary or everyday, especially its way of allowing philosophy's return to what it calls the everyday to show that what we accept as the order of the ordinary is a scene of obscurity, self-imposed as well as otherimposed, fraudulent, you might say metaphysical (the thing Emerson calls conformity and Nietzsche calls philistinism), it links its vision with aspects of the portraits Kierkegaard and Marx and Heidegger and Walter Benjamin make of what Mill calls our mutual intimidation, what Proust, we might say, shows to be our mutual incorporation”. Cavell, „Introductory Note to Literary Wittgenstein”, in: *The Aesthetics of Itself*: 19.

53 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, par. 89: 65. Quoted after: Cavell, “The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself”, 23.

On this view, philosophy would no longer be a way of discovering new truths, especially metaphysical truths, which, as Wittgenstein showed, do not exist. To the contrary, it would be a never-ending, inexhaustible quest to describe and understand the world.

The world in question, however, is not the world of philosophical fictions. Nor is it identical with the world unproblematically given to us in daily experience. Rather, it is a world given as a task, a riddle with no final solution, an inexhaustible source of mutually incompatible interpretations, bringing to mind Wittgenstein's metaphor of his own *Philosophical Investigations* as a "collection of field notes".⁵⁴ In his work, Wittgenstein does not aspire to any final conclusions, heuristic syntheses; he does not even propose to step beyond what is empirically given. In this context, Cavell quotes Wittgenstein's another well-known dictum:

Since everything lies open to view there is nothing to explain. For what is as it were hidden is of no interest to us.⁵⁵

Conclusions

An advantage of Cavell's thinking is that even though it may often be elusive and difficult to put in discursive terms, it opens up a horizon that transcends the simplistic dichotomy of philosophy and literature, showing that the relationship is complex and ridden with problems. In addition, the text as such, be it philosophical or literary, is the ultimate object of Cavell's hermeneutic manipulations. As observed by Gerald Bruns, Cavell's is a variety of Romantic hermeneutics, whose final goal is not so much to understand a text as to understand the Other *as* the Other. What is particularly Romantic in a hermeneutic program of this kind is the allegorical nature of its overarching desire to understand and capture the Other more fully even than one understands oneself, which can be achieved only by abandoning the standard definition of objectivity.⁵⁶

An ultimate point of reference for Cavell, one that goes beyond pure understanding, is sensitivity to the other person, prefigured by the Other of Levinas, as invoked by Bruns and Cavell himself.⁵⁷ The primary task that Cavell sets before his own philosophy, it seems, is to overcome the

54 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 3.

55 Cavell, *The Pitch of Philosophy*, 5.

56 Bruns, "Stanley Cavell's Shakespeare": 621.

57 Cf. e.g.: Cavell, *A Pitch of Philosophy*, 12.

difficulties on which we stumble in our attempts to transcend ourselves in our cognitions.

It is in this sense that the entire philosophical oeuvre of this American author, including his literary interpretations, expresses an attempt to step beyond the solipsistic “Self”. An apt metaphor for our imprisonment in the “ego” is the entrapment of our intellect in skepticism, as analyzed by Cavell,⁵⁸ the great believer in the humanist tradition.

References

- Austin John Langshaw, “A Plea for Excuses: The Presidential Address”, *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series* 57 (1956–1957): 1–3.
- Bakhtin Mikhail Mikhailovich, *Problems of Dostoevsky’s Poetics*, ed. and trans. Caryl Emerson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).
- Bearn Gordon, “Staging Authenticity: A Critique of Cavell’s Modernism”, *Philosophy and Literature* 24/2 (2000): 294–311.
- Bell Millicent, *Shakespeare’s Tragic Skepticism* (Yale and London: Yale University Press, 2002).
- Bernstein Charles, “Reading Cavell Reading Wittgenstein”, *Boundary 2*, 9/2 (1981): 295–306.
- Blumenberg Hans, “Speech Situation and Immanent Poetics (1966)”, in: *idem, History, Metaphors, Fables* (Ithaca: Cornell University Press, 2020), 449–468.
- Borradori Giovanna, “American Philosopher. An Apology for Skepticism”, in: *eadem, American Philosopher, Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn* (Chicago: University of Chicago Press, 1994): 118–136.
- Bradshaw Graham, *Shakespeare’s Scepticism* (Brighton: Harvester 1987).
- Bruns Gerald L., “Stanley Cavell’s Shakespeare”, *Critical Inquiry* 16/3 (1990): 612–632.
- Cavell Stanley, “The Investigations’ Everyday Aesthetics of Itself”, in: *The Literary Wittgenstein*, eds. John Gibson, Wolfgang Huemer (London–New York: Routledge, 2004): 21–33.
- Cavell Stanley, *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994).
- Cavell Stanley, *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).
- Cavell Stanley, *Disowning Knowledge: In Seven Plays of Shakespeare* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- Cavell Stanley, *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

58 Cf. Fischer, *Stanley Cavell and Literary*, 80–102.

- Cavell Stanley, *Little Did I Know. Excerpts from Memory* (Stanford: Stanford University Press, 2010).
- Cavell Stanley, *Must We Mean What We Say? A Book of Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).
- Cavell Stanley, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979).
- Cavell Stanley, *The Senses of Walden* (New York: The Viking Press, 1972).
- Critchley Stanley, "Cavell's «Romanticism» and Cavell's Romanticism", in: *Contending with Stanley Cavell*, ed. Russel B. Goodman (Oxford: Oxford University Press, 2005): 37-55.
- Eco Umberto, *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts* (Bloomington: Indiana University Press, 1984).
- Filipczuk Magdalena, "Epistemological Reading": Stanley Cavell's Method of Reading Literature, *The Polish Journal of Aesthetics* 43/4 (2016): 65-83.
- Filipczuk Michał, „Shakespeare and Skepticism. Stanley Cavell's Interpretation of Skepticism in Othello”, *Zagadnienia Rodzajów Literackich* 61/1 (2018): 25-36.
- Filipczuk Michał, „Szekspir a sceptycyzm. Otello w interpretacji Stanleya Cavella”, *IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych* 29/1 (2017): 240-263.
- Fischer Michael, *Stanley Cavell and Literary Skepticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1989).
- Gould Timothy, *Hearing things* (Chicago: University of Chicago, 1998).
- Literature and Philosophy. A Guide to Contemporary Debates*, ed. David Rudrum (London: Palgrave MacMillan, 2006).
- Mulhall Stephen, *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary* (Oxford: Oxford University Press, 1994).
- Nogge James, "The Wittgensteinian Sublime", *New Literary History* 27/4 (1996): 605-619.
- Pierce Robert B., "Shakespeare and the Ten Modes of Scepticism", *Shakespeare Survey* 46 (1993): 145-158.
- Reading Cavell*, eds. Alice Crart, Shieh Sanford (London: Routledge, 2006).
- Richard Eldridge, Bernard Rhie, eds. *Stanley Cavell and Literary Studies: Consequences of Skepticism* (New York: Continuum, 2011).
- Rorty Richard, "Philosophy as a Kind of Writing: an Essay on Derrida", in: *idem, Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982): 176-191.
- Rudrum David, *Stanley Cavell and the Claim of Literature* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974).
- "Stanley Cavell's Wittgenstein", in: *Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory*, ed. Reed Way Dasenbrock (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 49-60.
- Wittgenstein Ludwig, *Philosophical Investigations*, trans. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, Blackwell Publishers 1986.
- Zarebianka Zofia, "Filozofia wobec literatury. Literatura wobec filozofii. Warianty wzajemnych odniesień. Rekonesans", *Filo-Sofija* 34 (2016): 141-152.

Funding Acknowledgements

This research was funded in whole or in part by National Science Center, Poland [Project number: 2021/41/N/HS1/03172]. For the purpose of Open Access, the author has applied a CC-BY public copyright licence to any Author Accepted Manuscript (AAM) version arising from this submission.

Karol Miernik

ORCID: 0000-0003-3092-6894

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

Idea postępu w piśmiennictwie Józefa Ordęgi (1802–1879)

The Idea of Progress in the Writings of Józef Ordęga (1802–1879)

Abstrakt

Józef Ordęga (1802–1879) był polskim szlachcicem, uczestnikiem powstania listopadowego, a następnie jednym z działaczy Wielkiej Emigracji we Francji. W niniejszym artykule podjąłem próbę refleksji nad znaczeniem, jakie idea postępu zajmowała w jego piśmiennictwie z lat 1838–1846, kiedy próbował samodzielnej działalności politycznej. Wskazałem na silną inspirację doktryną francuskiego socjalizmu utopijnego, w szczególności saintsimonisty Philippe’a Bucheza. Ordęga, w ślad za nim, uważał, że postęp polega na wypełnianiu przez ludzkość celów objawianych stopniowo przez Boga. Twierdził, że idee związane z rewolucją francuską (wolność, równość, braterstwo) są realizacją nauki Chrystusa i mają z gruntu katolicki charakter. Ponadto w ogólnym procesie postępu przypisywał szczególną rolę Polsce, wyrażając nadzieję, że w przyszłości odrodzi się ona jako państwo w pełni demokratyczne.

Słowa kluczowe: demokracja, socjalizm utopijny, postęp, katolicyzm, historiozofia, Wielka Emigracja

Abstract

Józef Ordęga (1802–1879) was a Polish nobleman, participant in the November Uprising, and then one of the activists of the Great Emigration in France. In this article, I have undertaken to analyse the importance of the idea of progress in his writings from 1838–1846, when he attempted to carry out independent political activity. I pointed out that he drew a strong inspiration from the doctrine of French utopian socialism, in particular from Philippe Buchez – a Saint-Simonian. By following him, Ordęga, believed that progress consisted in the fulfillment by humanity of the goals gradually revealed by God. He claimed that the ideas related to the French Revolution, such as liberty, equality, fraternity, were the implementation of the teachings of Christ and were fundamentally Catholic. In addition, he ascribed a special role to Poland in the general process of progress, expressing hope that in the future Poland would be reborn as a fully democratic state.

Keywords: democracy, utopian socialism, progress, Catholicism, historiography, Great Emigration

Powstanie listopadowe, zakończone niepowodzeniem w 1831 roku, stanowi istotną cezurę w dziejach Polski porobiorowej. Wówczas tysiące osób pod przymusem lub dobrowolnie opuściły terytorium Królestwa Polskiego, pokonanego przez Cesarstwo Rosyjskie, i udały się na zachód, głównie do Francji. Ta fala wychodźstwa została w historiografii nazwana Wielką Emigracją – chociaż liczebnie nie była duża, to jednak wywarła ogromny wpływ na polską kulturę, a także na myśl polityczną, społeczną i filozoficzną¹. Podejmując refleksję nad przyczyną klęski „rewolucji listopadowej” i nad dalszymi planami co do odzyskania suwerennego państwa polskiego, działacze Wielkiej Emigracji podzielili się na dwa główne obozy ideologiczne: konserwatywny i demokratyczny. Żaden z nich nie był w pełni jednorodny – zwłaszcza szeroko pojęte środowisko demokratów składało się z licznych, częstokroć zwalczających się frakcji. Główną organizacją, jaka powstała po lewej stronie sceny politycznej, było założone w Paryżu w 1832 roku Towarzystwo Demokratyczne Polskie, ale i w nim ścierały się ze sobą nurty radykalny i umiarkowany, co skutkowało licznymi i częstymi zmianami personalnymi tak w zakresie liczebności, jak i kierownictwa².

1 Stanisław Kalembka, *Wielka Emigracja. Polskie wychodźstwo polityczne w latach 1831-1862* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1971), 58–59.

2 Największy rozłam miał miejsce w 1835 roku i skutkowało powstaniem tzw. Gromad Ludu Polskiego; Stanisław Kalembka, *Towarzystwo Demokratyczne Polskie w latach 1832-1846* (Toruń: PAN, 1966), 94; Witold Narkiewicz-Jodko, Szymon Dyksta, Józef

Józef Ordęga był jedną z osób, które współtworzyły środowisko polskich demokratów we Francji, jednak przedstawił własną propozycję ideową i polityczną, skłaniając się ku socjalizmowi utopijnemu³. Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie, w jaki sposób opisywał ideę postępu i jakie miejsce zajmowała ona na tle innych zagadnień, które podejmował w publikowanych przez siebie tekstach. Interesujące nas ramy czasowe zawierają się w okresie samodzielnej działalności politycznej i publicystycznej Ordęgi, a więc między wystąpieniem z Towarzystwa Demokratycznego Polskiego w 1838, a powrotem w jego szeregi w 1846 roku. Wówczas próbował on budować własne stronnictwo, aspirujące do roli przywódczej w obozie demokratycznym, i za pomocą słowa drukowanego toczył intensywny spór ideowy z Towarzystwem.

Józef Ordęga, w przeciwieństwie do wielu innych działaczy politycznych lewicy z okresu między powstaniem listopadowym a styczniowym, nie cieszył się dużym zainteresowaniem wśród historyków i nie doczekał się jak dotychczas pracy monograficznej. Prawdopodobnie jest to spowodowane faktem, że był przedstawicielem nietypowej koncepcji rozwoju społecznego, która nie znalazła kontynuacji w późniejszych nurtach myślowych. Jako pierwszy pisał o nim Alfred Szczepański, który tuż po śmierci Ordęgi poświęcił mu obszernie wspomnienie. Pomimo panegirycznego wydźwięku jest ono nadal głównym źródłem informacji biograficznych⁴. W ćwierć wieku później Ordęgę jako znaczący autorytet w środowisku polskich demokratów wspominał Zygmunt Miłkowski (Teodor Tomasz Jeż)⁵. W powojennej historiografii biogram Ordęgi autorstwa Stefana Kieniewicza został umieszczony w *Polskim Słowniku Biograficznym*⁶. Jego postać pojawiała się epizodycznie w opracowaniach dotyczących

Polski socjalizm utopijny na emigracji (dwie rozprawy) (Kraków: Spółka Nakładowa „Książka”, 1904), 50–51.

- 3 Jest to pojęcie wprowadzone do historiografii przez F. Engelsa i nadal stosowane dla określenia przedmarksowskiego, wczesnego nurtu socjalizmu, aczkolwiek niejednokrotnie próbowano je zastąpić innymi terminami, takimi jak np. „chrześcijański radykalizm społeczny”, „socjalizm romantyczny” czy „socjalizm chrześcijański”; zob. Józef Ordęga, *O narodowości, moralności i powstaniu, Wybór pism*, ed. Anna Winkler (Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, 2021), XV–XVII (wstęp A. Winkler).
- 4 Alfred Szczepański, *Józef Ordęga (1802-1879). Wspomnienie historyczne* (Poznań: Nakładem i Drukiem J. I. Kraszewskiego, 1879).
- 5 Zygmunt Miłkowski (Teodor Tomasz Jeż), *Sylwety emigracyjne* (Lwów: Nakładem „Słowa Polskiego”, 1904).
- 6 Stefan Kieniewicz, „Ordęga Józef”, w: *Internetowy Polski Słownik Biograficzny*, <https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/jozef-ordega> (dostęp 28.04.2023).

Towarzystwa Demokratycznego Polskiego⁷. Z kolei o stosunku Ordęgi i jego środowiska politycznego do chrześcijaństwa pisał Roman Bender⁸. Nieco więcej miejsca poświęcili mu Lidia i Adam Ciołkoszowie w kontekście rozważań nad początkami polskiego socjalizmu⁹. Ponadto dwukrotnie wydano drukiem część jego spuścizny piśmienniczej – po raz pierwszy w antologii pod redakcją Damiana Kalbarczyka¹⁰, zaś ostatnimi czasy w odrębnej publikacji Ośrodka Myśli Politycznej w Krakowie, w ramach serii „Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej”¹¹. Warto zatem przed przystąpieniem do analizy tekstów Ordęgi przytoczyć krótki biogram tego polskiego emigranta.

Józef Ordęga herbu Łódzia urodził się w 1802 roku w Słomkowie¹² w rodzinie szlacheckiej, jako syn Łukasza i Wiktorii¹³. Jego ojciec był w posiadaniu majątku Cienia Wielka koło Sieradza. Ordęga rozpoczął edukację w Kaliszu, następnie kształcił się na wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie w 1825 roku uzyskał tytuł magistra. Kontynuował naukę w Jenie oraz we Wrocławiu, zdobywając tytuł doktora¹⁴. Około 1827 roku zawarł związek małżeński z Antoniną Kiełczewską i mieszkał w rodzinnym majątku, przy czym aż do 1830 roku miał nad sobą nadzór policyjny. Fakt ten był spowodowany kontaktem, jaki Ordęga utrzymywał z braćmi Wincentym i Bonawenturą Niemojowskimi, którzy prowadzili działalność opozycyjną w Sejmie Królestwa Polskiego. Co najmniej raz został też aresztowany – stało się to po konfrontacji z Wielkim Księciem Konstantym. Kiedy rozpoczęło się powstanie listopadowe, Ordęga przekazał pokaźną sumę pieniędzy na jego rzecz, po czym ruszył do walki jako członek sfinansowanego przez

7 Kalebka, *Towarzystwo Demokratyczne*; Marian Tyrowicz, *Towarzystwo Demokratyczne Polskie, 1832-1863: przywódcy i kadry członkowskie. Przewodnik bibliograficzny* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1964).

8 Roman Bender, *Chrześcijaństwo w polskich ruchach demokratycznych XIX stulecia* (Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, 1975).

9 Lidia i Adam Ciołkoszowie, *Zarys dziejów socjalizmu polskiego*, t. 1 (Londyn: Gryf Publ., 1966).

10 *Wskrzęcić Polskę zbawić Świat. Antologia polskiej chrześcijańskiej myśli społeczno-radykalnej 1831-1864*, ed. Damian Kalbarczyk (Warszawa: Pax, 1981).

11 Ordęga, *O narodowości, moralności*.

12 Spotkać się można w historiografii także z informacją, jakoby Ordęga urodził się w Koźminku; vide: *Wskrzęcić Polskę*, 284.

13 Marek Jerzy Minakowski, *Genealogia potomków Sejmu Wielkiego*, <http://www.sejm-wielki.pl/b/psb.20878.2> (dostęp 27.04.2023).

14 Kieniewicz podaje, że uzyskał „stopień doktora praw”; starsza historiografia wspomina o doktoracie z filozofii; zob. Kieniewicz, „Ordęga Józef”; Szczepański, *Józef Ordęga*, 4; Miłkowski, *Sylwety*, 236.

siebie oddziału jazdy. Uczestniczył w kampanii litewskiej pod wodzą Dezyderego Chłapowskiego, następnie walczył w Małopolsce i na koniec w Kaliskiem, gdzie został ranny. Za udział w walce generał Samuel Różycki odznaczył go Krzyżem Złotym Zasługi Wojskowej. Kurację odbywał w Krakowie, skąd w 1834 roku wyruszył na zachód i *via* Drezno dotarł do Paryża¹⁵.

Na emigracji Ordega zetknął się z twórczością wczesnego socjalizmu francuskiego – zwłaszcza myśl Philippe’a Bucheza wywarła na nim silne wrażenie i stanowiła główną inspirację do skonstruowania własnej doktryny społeczno-politycznej. Zaangażował się także w życie polityczne popowstaniowych emigrantów, wstępując na przełomie 1834 i 1835 roku do Towarzystwa Demokratycznego Polskiego. W 1836 roku został wydalony z Paryża przez władze francuskie i przeniósł się do Bordeaux, a następnie do Rennes, skąd w 1838 roku oficjalnie ogłosił swoje wystąpienie z Towarzystwa Demokratycznego Polskiego. Rok później powrócił do Paryża, gdzie w 1840 roku wydał jedyną swoją książkę pt. *O narodowości polskiej z punktu widzenia katolicyzmu i postępu*. W 1845 roku wspólnie z Teofilem Januszewiczem i Stanisławem Ponińskim założył Stowarzyszenie Demokracji Polskiej XIX wieku. Było to niewielkie liczebnie stronnictwo, które pomimo to wydawało własne czasopismo i wykazywało niemałe ambicje polityczne¹⁶. W 1846 roku pod wpływem wydarzeń rewolucji krakowskiej Stowarzyszenie zgłosiło gromadny akces do Towarzystwa Demokratycznego Polskiego¹⁷. Ordega został w 1848 roku wybrany do Centralizacji Towarzystwa. W kolejnych latach podejmował liczne działania polityczne, m.in. w 1853 roku próbował organizować Legion Polski na Wschodzie, a ponadto podjął pracę w szkole polskiej w Batignolles. Publikował także anonimowo artykuły w „Przeglądzie Rzeczy Polskich” oraz w „Gazecie Codziennej”¹⁸. Na początku lat 60. zaangażował się w próbę zjednoczenia wszystkich ugrupowań emigracyjnych. Po wybuchu powstania styczniowego reprezentował Tymczasowy Rząd Narodowy w Paryżu, następnie powołał Komitet Narodowy Polski, aby zabiegać o poparcie dla powstania we Francji. Ponadto odpowiadał za zbiórkę funduszy na rzecz walczącego kraju, a także był delegowany do podjęcia działań dyplomatycznych we Włoszech i w Szwajcarii.

15 Szczepański, *Józef Ordega*, 7, 9.

16 Ordega był redaktorem naczelnym czasopisma „Demokracja Polska XIX wieku”; vide: Stanisław Kalembka, *Prasa demokratyczna Wielkiej Emigracji. Dzieje i główne koncepcje polityczne (1832-1863)* (Toruń: UMK, 1977), 78.

17 „Demokracja Polska XIX Wieku”, nr 15 (9 maja 1846), 57–58.

18 Kieniewicz, „Ordega Józef”.

Jednocześnie uzyskał w tym czasie obywatelstwo francuskie i w latach 1866–1868 piastował urząd konsula w Sarajewie. Na kilka lat przed śmiercią Ordęga powrócił na ziemię polskie, zamieszkując na przedmieściach Krakowa, gdzie zmarł w 1879 roku¹⁹.

Jak już wspomniano, okres samodzielnej działalności politycznej Józefa Ordęgi przypada na lata 1838–1846, to znaczy od momentu opuszczenia szeregów Towarzystwa Demokratycznego Polskiego do chwili ponownego doń przystąpienia. Warto przy tym zauważyć, że spory wewnątrz tej organizacji były motywowane nie tylko pewnymi tarciami personalnymi (choć były to nieraz kwestie kluczowe), ale także różnicami światopoglądowymi, w tym przede wszystkim odmiennością w rozumieniu idei demokratycznej – jej znaczenia, zakresu i sposobów propagowania²⁰. Przystępując do analizy piśmiennictwa Ordęgi w omawianym okresie, należy przedtem zarysować szerszy kontekst ideowo-polityczny, w jakim powstawały. Będą to zatem następujące zagadnienia: geneza idei postępu w XVIII stuleciu i jej recepcja w epoce romantyzmu, stosunek chrześcijaństwa do tej idei oraz ogólna charakterystyka polskiej myśli emigracyjnej w latach 30. i 40. XIX wieku.

Powstanie nowoczesnej teorii postępu to jedno z najważniejszych dokonań intelektualnych doby Oświecenia. Klasycznymi jej przedstawicielami byli myśliciele francuscy: Anne Robert-Jacques Turgot i Jean Antoine Nicolas Condorcet. U podstaw ich rozważań leży głęboko optymistyczne przekonanie, że ludzkość nie posiada żadnych ograniczeń w poznawaniu świata i w czerpaniu korzyści społecznych, wynikających z tego poznania. Twierdzili, że postęp ma źródło immanentne, to znaczy, że zawiera się w samej naturze świata i człowieka. Kolejne etapy dziejów kazały im żywić nadzieję, czy wręcz z pewnością twierdzić, że upowszechniające się za sprawą najbardziej zaawansowanych cywilizacyjnie narodów zachodnioeuropejskich nauka i moralność doprowadzą ludzkość do kompleksowej doskonałości²¹. Jednakże już w momencie formowania się teoria ta była krytykowana, i to niekoniernie z pozycji doktryny chrześcijańskiej. Niektórzy myśliciele wskazywali na liczne negatywne strony procesu postępowego, zaś jej najbardziej znany

19 Szczepański, *Józef Ordęga*, 22–23.

20 Ciołkoszowie, *Zarys dziejów*, 61–87; Kalemka, *Towarzystwo Demokratyczne*, 108–109; Alina Barszczewska-Krupa, *Reforma czy rewolucja? Koncepcje przekształcenia społeczeństwa polskiego w myśli politycznej Wielkiej Emigracji 1832–1863* (Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1979), 191–192.

21 Jakub Litwin, *Dylematy postępu i regresu* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1973), 82; Antoine Nicolas Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, ed. Bogdan Suchodolski et al. (Warszawa: PWN, 1957), 212–213.

oświeceniowy przeciwnik, Jean Jacques Rousseau, postulował jej całkowite odrzucenie. Była to pochodna szerszej krytyki cywilizacji jako takiej, co skutkowało m.in. twierdzeniem, że umiejętność nieustannego doskonalenia się jest jednym z największych nieszczęść człowieka²². Oświeceniowi myśliciele zapoczątkowali zatem dwa nurty w nowożytnej refleksji nad tym zagadnieniem.

Optymistyczny wariant idei progresu, wyłożony przez Condorceta i Turgota, znalazł kontynuację m.in. w twórczości Claude'a Henriego de Saint-Simona, jednego z głównych przedstawicieli francuskiego socjalizmu utopijnego. Saint-Simon za Condorcetem utrzymywał pogląd, że biegiem historii rządzą prawa podobne do praw fizyki czy chemii, a poznając je, można skutecznie zaplanować pomyślny kierunek rozwoju społeczeństw²³. W ostatnim i najsłynniejszym swym dziele pt. *Nowe chrześcijaństwo* przedstawił doktrynę będącą połączeniem wartości moralnych zaczerpniętych z chrystianizmu, z wizją postępu społecznego, którego nieodzownym elementem miał być rozwój produkcji przemysłowej²⁴. Saint-Simon pozostawił po sobie grono uczniów, tworzących jeszcze przez kilka lat po jego śmierci zorganizowaną grupę. Jednym z nich był Philippe Buchez, dla którego idea „nowego chrześcijaństwa” stanowiła istotną inspirację, czego owocem był trzytomowy traktat, wydany w Paryżu u schyłku lat 30. XIX wieku. Interesująca, szczególnie ze względu na charakter niniejszych rozważań, jest myśl Bucheza, że „le progrès est une idée chrétienne” („postęp jest ideą chrześcijańską”)²⁵. Jest to również jedna z głównych tez Ordęgi, który zapożyczył od Bucheza większą część podstaw teoretycznych dla swojej filozofii społecznej, przy czym dostosował ją do własnej narodowości i przedstawił wywód historiozoficzny, oparty przede wszystkim na miejscu Polski w ogólnym procesie rozwoju dziejowego. Jednakże zespolenie idei chrześcijaństwa,

22 Jerzy Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują. Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku* (Warszawa: PWN, 1988), 143–144.

23 Władysław Wołgin, *Szkice o zachodnioeuropejskim socjalizmie utopijnym* (Warszawa: PIW, 1989), 183.

24 Jan Eugeniusz Grabowski, *Saint-Simon. Utopja – filozofia – industrializm* (Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie, 1936), 70–71.

25 Philippe Joseph Benjamin Buchez, *Essai d'un traité complete de philosophie: du point de vue du catholicisme et du progrès*, T. 3, (Paris: Périsse frères, 1840), 118, https://books.google.pl/books?id=eOoGAAAACAAJ&printsec=frontcover&dq=buchez+essai+traite&hl=pl&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (dostęp 28.04.2023). Ten chrześcijański postęp odnosił, co typowe dla saintsimonistów, przede wszystkim do życia społecznego, w dalszej bowiem części pisał np.: „W rzeczywistości chrześcijaństwo nie przyszło po to tylko, żeby oczyścić i udoskonalić życie jednostki – przybyło też, aby przynieść doktrynę polityczną”, *ibidem*, 571.

a konkretniej katolicyzmu, z ideą postępu będzie stale powracać w twórczości Ordęgi, i na tym założeniu będą bazować inne jego rozważania. Należy z kolei zastanowić się, czy taka synteza była uprawniona? Czy doktryna chrystianizmu i pojęcie postępu nie są od siebie odległe albo nawet sprzeczne ze sobą?

Na powyżej postawione pytanie należy dać odpowiedź przeczącą. Chrześcijaństwo ze względu na swoją perspektywę eschatologiczną wskazuje na celowość istnienia świata i człowieka. Tym celem, tak dla jednostki, jak i dla całych zbiorowości, jest osiągnięcie zbawienia wiecznego. W związku z tym zachodzi konieczność nieustannego moralnego doskonalenia się, na co wskazuje tak Ewangelia, jak i Listy Apostolskie²⁶. Historia zbawienia przedstawiana była w ciągu linearnym, a to z kolei generowało zainteresowanie przyszłością. Powyższe czynniki sprawiały, że chrześcijaństwo zawsze aprobowało ideę postępu, wskazując przy tym na jej transcendentne źródło i rolę Opatrzności w dziejach²⁷. Oświeceniowy, deistyczny wariant tej idei stał, rzecz jasna, w sprzeczności z wykładnią chrześcijańską, poszukując przyczyn postępu nie w Bogu, a w samej naturze rzeczywistości, ale jednocześnie z niej wynikał w tym sensie, że nie sposób pomyśleć, by mógł się zrodzić w innej tradycji kulturowej i religijnej, niż chrześcijańska²⁸. Natomiast, jak się za chwilę przekonamy, Ordęga, definiując postęp, daleki był od katolickiej ortodoksji, traktując Ewangelię przede wszystkim jako podręcznik stosunków społeczno-ekonomicznych²⁹.

Kwestia umiejscowienia Polski jako niezbędnego elementu w przyszłej konfiguracji politycznej w Europie sprawiła, że percepcja przedstawicieli Wielkiej Emigracji była odmienna niż ich francuskich czy angielskich przyjaciół. Doświadczenia lat 1830–1831 stały się bowiem katalizatorem, prowokującym intensywną debatę nad przeszłością, teraźniejszością i przede wszystkim przyszłością Polski, i to w stopniu większym, niż miało to miejsce po roku 1795. Droga do odzyskania suwerenności oraz – co było zagadnieniem kluczowym – kształt ustrojowy

26 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*, ed. Augustyn Jankowski et al. (Warszawa: Pallotinum, 1990), Łk 12, 35–40, Flp 3, 12–16.

27 Mirosław Acewicz, „Idea postępu a chrześcijańska filozofia dziejów”, *Zeszyty Naukowe. Humanistyka*, t. XII, z. 61 (1990), 45–46.

28 Leszek Kołakowski, „Kapłan i błazen. Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia”, w: *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, ed. Zbigniew Mentzel (Kraków: Znak, 2010), 49–51.

29 Nic nie wiadomo o tym, żeby Ordęga w związku z głoszonymi poglądami został wykluczony z Kościoła; Kieniewicz podaje, że „miał się za autentycznego katolika, w r. 1838 poszedł do spowiedzi”; vide: Kieniewicz, „Ordęga Józef”.

odrodzonego państwa, były kwestiami dla emigrantów najistotniejszymi, a zatem rzutującymi na treść twórczości – od literackiej, przez filozoficzną, a na społeczno-politycznej kończąc³⁰. Emigranci wpisywali się oczywiście w pewne ogólne tendencje, ich piśmiennictwo nosiło znamię silnej inspiracji – modnymi wówczas – koncepcjami europejskimi, zwłaszcza francuskimi; zachowywali jednocześnie w dużym stopniu oryginalność i odrębność. Niebagatelną rolę w tekstach polskich wychodźców, zarówno literackich, jak i publicystycznych, odegrał mesjanizm, który był jedną z najistotniejszych i najbardziej oryginalnych idei polskiego romantyzmu, i chociaż nie stanowi istoty rozważań niniejszego artykułu, to nie sposób pominąć pewnych wątków mesjanistycznych w toku refleksji nad kolejnymi tekstami Ordęgi i jego środowiska politycznego³¹. Na tym tle należy analizować piśmiennictwo polskich emigrantów, w tym również przedstawicieli wczesnego socjalizmu, takich jak bohater niniejszego tekstu.

Naczelną tezę w piśmiennictwie Józefa Ordęgi jest twierdzenie, że postęp i katolicyzm są pojęciami nierozzerwalnymi, wynikającymi z siebie wzajemnie. Wyprowadzanie koncepcji rozwoju społeczno-ekonomicznego z Ewangelii na gruncie polskim nie było zjawiskiem odosobnionym, znajdujemy je także u innych działaczy demokratycznych, na przykład

30 Barszczewska-Krupa, *Reforma czy rewolucja*, 442–443.

31 Polski mesjanizm epoki romantyzmu miał dwa główne oblicza: literacki oraz filozoficzny, ale z obu tych ujęć wynikały postulaty i działania o charakterze społeczno-politycznym. Zagadnienia te posiadają bogatą literaturę; wspomnijmy tylko o niektórych spośród wielu zasłużonych jego badaczy, jak Józef Ujejski, Maria Janion (historycy literatury), Andrzej Walicki czy Adam Sikora (historycy idei). W polskim mesjanizmie romantycznym można odnaleźć również utopizm oraz, co szczególnie istotne z punktu widzenia niniejszego tekstu, także specyficzną wizję postępu. Dobrym tego przykładem jest Józef Hoene-Wroński – jego mesjanizm ma jednak charakter *stricte* filozoficzny i postęp postrzega on jako proces stopniowego znoszenia napięcia między religią a filozofią. Klasyczny wariant mesjanizmu łączony jest jednak przede wszystkim z twórczością wieszczów i Mickiewiczowską metaforą Polski jako „Chrystusa Narodów”, a także z dziełami takich postaci, jak np. August Cieszkowski czy Karol Liebelt. Nadzieja na przyszłe oswobodzenie polityczne i społeczne narodu była przez nich związana z silnym przekonaniem o przełomowym charakterze teraźniejszego momentu dziejowego, w którym cały europejski układ polityczny ulegnie (na drodze rewolucji lub ewolucji) gruntownym przemianom; Andrzej Walicki, „Millenaryzm i mesjanizm religijny a romantyczny mesjanizm polski: zarys problematyki”, *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej* 62/4 (1971), 33; *idem*, *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu* (Warszawa: PIW, 1983), 34; *Spór o mesjanizm, Tom I Rozwój Idei*, ed. Andrzej Wawrzynowicz (Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, 2015), 12 (wstęp A. Wawrzynowicza); Paulina Litka, Łukasz Kowalik, „Polski mesjanizm romantyczny”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, R. 27, nr 1 (2018), 77–86.

u księdza Aleksandra Pułaskiego³². Ordęga idzie jednak w tym toku rozumowania znacznie dalej, traktując także ideę rewolucyjną i rewolucję francuską jako konsekwencję wcielania w życie tkwiących w religii katolickiej zasad nieuchronnego rozwoju społecznego³³. W ten sposób zajął on wraz ze swoim nielicznym środowiskiem osobne miejsce w lewicowym nurcie Wielkiej Emigracji. Wystąpił z Towarzystwa Demokratycznego Polskiego, nie związał się jednak organizacyjnie z bardziej radykalnymi ugrupowaniami, takimi jak Gmina Hawr czy Wyznawcy Obowiązków Społecznych, jakkolwiek próba syntezy chrześcijaństwa z rewolucją i postępem w duchu socjalizmu utopijnego przybliżyła go ideowo do tych ostatnich³⁴.

Decydując się na samodzielną działalność polityczną w roku 1838, Ordęga po raz pierwszy wyłożył swoje rozumienie idei postępu. Decyzję o opuszczeniu TDP uzasadniał, przypisując jego działaczom hamowanie procesu wcielania w życie społeczne tej idei. Istotą postępu jest w jego ujęciu realizacja powołania, objawianego przez Boga, zaś „warunkiem spełniania misji postępowej jest wolność rozwijania władz moralnych”³⁵. Kierunek rozwoju w określonym odgórnie kierunku jest objawiany wszystkim: od jednostki, poprzez narody, a skończywszy na całej ludzkości. Autorzy *Manifestu Towarzystwa Demokratycznego Polskiego* wedle Ordęgi błędnie zdefiniowali ten kierunek, dając za wzór społeczeństwa demokratycznego organizację plemienną pierwszych Słowian, co jest równoznaczne z zanegowaniem idei postępu tak narodu polskiego, jak i całej Europy. Demokratyczne wzorce powszechnej równości i braterstwa wynikają bowiem z nauki Chrystusa i nie da się ich wcielić w życie z pominięciem ewangelicznego źródła³⁶.

Ordęga daje też wyraz optymistycznej wizji rozwoju społecznego poprzez wcielanie w życie coraz to doskonalszych inicjatyw, które porównuje do rozwoju technicznego, wyrażającego się w ludzkiej wynalazczości. Nie dostrzegając tego rodzaju ujęcia idei postępu w programie zaproponowanym przez *Manifest*, uważa go wręcz za szkodliwy dla przyszłej

32 Bender, *Chrześcijaństwo*, 159.

33 *Ibidem*, s. 187.

34 Ciołkoszowie, *Zarys dziejów*, 177.

35 *Wskrzесиć Polskę*, 287.

36 Pogląd o powszechnej równości Słowian, zatraconej następnie przez wpływ chrześcijaństwa, głosił Joachim Lelewel, który był niekwestionowanym autorytetem w środowisku polskich demokratów na emigracji. Ordęga jako jeden z nielicznych ten autorytet podważał. Według niego było dokładnie na odwrót: to katolicyzm poprzez ideę powszechnego braterstwa i równości wszystkich ludzi wobec Boga, dał tym samym podstawę dążeń demokratycznych; Ciołkoszowie, *Zarys dziejów*, 166–167.

Polski i jej miejsca w Europie. Należy zatem uznać, że – abstrahując od oczywistych sporów personalnych i ambicji politycznych – w kwestiach ideowych rozbieżność w pojmowaniu postępu stanowi główny powód opuszczenia przez Ordęgę Towarzystwa Demokratycznego Polskiego³⁷.

Całościowy wykład swojego światopoglądu w dziedzinie historiozofii i filozofii społecznej dał Ordęga w jedynej swej książce pt. *O narodowości polskiej z punktu widzenia katolicyzmu i postępu*. Dzieło pod kątem zawartej w nim tematyki można podzielić na cztery części: w pierwszej autor maluje obraz współczesnego stanu społeczeństw europejskich, w drugiej obszernie wyjaśnia swoją koncepcję idei postępu, w trzeciej przedstawia pełen licznych danych szczegółowych wywód historiozoficzny, poczynawszy od pradziejów człowieka, a skończywszy na rewolucji francuskiej. Czwarta część stanowi kontynuację rozważań nad filozofią dziejów, z tym że ich przedmiotem jest Polska i rola, jaką w jej historii odegrało chrześcijaństwo. Na ostatnich stronach Ordęga syntetycznie przedstawia program działania dla Polski, którego realizacja miałaby doprowadzić do pełnego wyzwolenia narodowego i społecznego. Ze względu na charakter i tematykę niniejszego artykułu przyjrzeć się należy przede wszystkim drugiej części dzieła.

Już we wstępie Ordęga stawia podstawową tezę swoich rozważań, mianowicie iż katolicyzm jest głównym generatorem postępu w dziejach i z niego wynikają „wszystkie dalsze i dotąd pomijane następstwa”³⁸. Następnie wyraża ubolewanie nad faktem, że we współczesnej myśli idea postępu zatraciła swoje właściwe znaczenie. Jej istotą wedle Ordęgi jest trójstopniowy proces, rozpoczynający się od inicjatywy Boga jako siły pierwotnej, trafiającej następnie do człowieka i zakończony realizacją przezeń boskich celów. Te trzy etapy są niezbędne, aby można było mówić o postępie. Na podstawie tak sformułowanej definicji autor poddaje krytyce koncepcje deistyczne, uważając je za niekompletne ze względu na odrzucenie Opatrzności jako źródła wszelkiej aktywności ludzkiej, co ostatecznie w życiu społecznym prowadzić musi do indywidualistycznego egoizmu. Ordęga odrzuca również panteistyczną wizję postępu, gdyż w niej z kolei następuje ubóstwienie materii, a tylko osobowy Bóg w relacji z ludzkością, objawiając jej kolejne cele do zrealizowania, jest tym samym gwarantem postępu społecznego³⁹. Wyraża przy tym wprost przekonanie, znane od czasów oświeceniowych, i rozpowszechnione

37 *Wskrziesić Polskę*, 293–294.

38 Józef Ordęga, *O narodowości polskiej z punktu widzenia katolicyzmu i postępu* (Paryż: Księgarnia i Drukarnia Polska, 1840), VI.

39 *Ibidem*, 4–5.

następnie przez Saint-Simona i jego uczniów, że postęp moralny jest możliwy w połączeniu z rozwojem technicznym, i w dodatku, ponieważ jego źródłem jest nieskończony Bóg, zatem i możliwości progresji są nieograniczone ani w czasie, ani w przestrzeni⁴⁰.

Refleksje natury ogólnej stanowią fundament filozoficzny, na którym z kolei Ordęga buduje koncepcję postępu w wymiarze historycznym. Twierdzi, że ideały równości i braterstwa nie mogły być zrealizowane w czasach przedchrześcijańskich, ponieważ wynikają wprost z nauki pozostawionej przez Chrystusa. Warunkiem postępu jest wcielanie w życie zasad etycznych, stanowi to obowiązek tak pojedynczej jednostki, jak i całej ludzkości. Ponadto Ordęga uważa, że prawa człowieka nie są przyrodzone, lecz nabywane dopiero w toku realizacji moralnych powinności, w poczuciu odpowiedzialności za zbiorowość: „ponieważ człowiek nie został stworzonym dla siebie samego, lecz dla społeczeństwa (...), stąd pierwszym jego powołaniem jest wypełnianie obowiązków (...), a w miarę ich spełniania wypływają dopiero dla niego prawa”⁴¹. Taka koncepcja ma ustrzec życie społeczne przed szkodliwym wpływem indywidualistycznego egoizmu, który jest rozsądnikiem wszelkiej wspólnoty. Jest to pogląd o tyle oryginalny, że zarówno doktryna katolicka, jak i prawodawstwo z czasów rewolucji francuskiej stały na straży poglądu o niezbywalnych i przysługujących człowiekowi z faktu samego istnienia pewnych praw podstawowych⁴². Ordęga w swoim eseju powołuje się i na katolicyzm, i na dziedzictwo rewolucji, a jednocześnie odrzuca to stanowisko.

40 *Ibidem*, 6.

41 *Ibidem*, 13.

42 Jako pierwszy w historii nowożytnej teorię o wynikających z natury prawach człowieka wyłożył J. Locke, zaliczając do nich przede wszystkim prawo do wolności i własności. Ten rozpowszechniony w epoce Oświecenia pogląd znalazł odbicie w zarówno w *Deklaracji Niepodległości Stanów Zjednoczonych* z 1776 roku, jak i w najważniejszym dokumencie rewolucjonistów francuskich, jakim była *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela*. Kościół katolicki co prawda potępił tę ostatnią, ale głównie ze względu na ideę równości wszystkich religii i wynikające z tego uderzenie w uprzywilejowaną pozycję duchowieństwa francuskiego. Generalnie jednak nigdy nie sprzeciwiał się temu, co w XVIII stuleciu sformułowano jako prawa człowieka, a niejednokrotnie tych praw bronił. Jednym z najbardziej doniosłych na to przykładów jest bulla papieża Pawła III *Sublimis Deus* z 1537 roku, w której sprzeciwiał się niewolnictwu Indian i wszystkich ludów niechrześcijańskich, głosząc że każdy, niezależnie od wyznania, ma przyrodzone prawo do wolności osobistej i do własności. Zob.: John Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, ed. Zbigniew Rau (Warszawa: PWN 1992), 167–168, 222–223; Francesco Compagnoni, *Prawa człowieka. Geneza, historia i zaangażowanie chrześcijańskie* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2000), 22–23, 115–116; Philippe De La Chappelle, *Katolicyzm a prawa człowieka (koncepcja historyczna i teologiczna humanizmu zachodniego)* (Londyn: Odnowa, 1973), 66–68.

Kiedy dana zbiorowość afirmuje cele objawione, należy z kolei w sprawiedliwy sposób zorganizować podział obowiązków społecznych. Pięć głównych przestrzeni do ich realizacji, jakie Ordęga rozróżnia, to: władza, moralność, nauka, wojsko i przemysł. Taki podział ma zapewnić sprawną i optymalną realizację ideału postępowego. Ze względu na przyrodzoną człowiekowi wolną wolę wzorzec ten w przeszłości nie zawsze był wykonywany. W odrzuceniu tego modelu Ordęga doszukuje się głównej przyczyny wybuchu rewolucji francuskiej w 1789 roku. Uważa jednak, że nawet tendencje powstrzymujące czy zaprzeczające postępowi ostatecznie nie są w stanie go powstrzymać. Z założeń przyjętych przezeń jako definiujące istotę postępu wyłania się obraz transcendentnego determinizmu: „cel ludzkości, będąc przez Boga do spełnienia wskazanym, osiągniętym przez nią koniecznie być musi”⁴³.

W ostatnich akapitach dzieła pojawiają się także dosyć wyraźne wątki mesjanistyczne. Ordęga wskazuje na posłannictwo Polski, mające charakter religijny, i podkreśla potrzebę poświęcenia narodowego, co jest dlań równoznaczne ze zniesieniem przywilejów stanowych i demokratyzacją życia politycznego. Prezentuje ponadto częsty w tekstach niektórych polskich mesjanistów, pogląd o szczególnej misji dziejowej Rzeczypospolitej wobec innych narodów Europy Środkowo-Wschodniej⁴⁴.

Wszystkie główne tezy jedynej książki Ordęgi wciąż powracają w jego późniejszej działalności publicystycznej i ich propagowanie było podstawowym celem Stowarzyszenia Demokracji Polskiej XIX wieku, którego był współzałożycielem. Na łamach czasopisma o tym samym tytule sprawa postępu jest wątkiem stale obecnym w większości publikacji. W tym miejscu należy zaznaczyć, że artykuły publikowane w „Demokracji Polskiej XIX wieku” prawie nigdy nie były imiennie podpisywane, a autorstwo przypisywane jest Ordędze ze względu na podobieństwo stylistyczne i treściowe do dzieła *O narodowości* oraz na zasadzie pełnej aprobaty poglądów na łamach tego czasopisma prezentowanych – wszak Ordęga był jego współtwórcą i powstało ono w celu prezentowania wspólnej, określonej linii ideowo-politycznej⁴⁵. Charakterystyczną cechą Stowarzyszenia i jego organu prasowego była zajadła polemika z ideowymi przeciwnikami, nie tylko z konserwatystami, ale również z Towarzystwem

43 Ordęga, *O narodowości polskiej*, 19.

44 *Ibidem*, 91; Ordęga, *O narodowości, moralności*, XXVI (wstęp A. Winkler).

45 *Wskrziesić Polskę*, 330; Kalemka, *Prasa*, 78.

Demokratycznym Polskim, które stanowiło silną konkurencję po lewej stronie ówczesnej, emigracyjnej sceny politycznej⁴⁶.

W pierwszym numerze „Demokracji” zawarto deklarację ideową całego ugrupowania, przy czym w rozważaniu nad kształtem ustrojowym przyszłej, odrodzonej Polski, pojawia się refleksja wpisująca tradycję narodową w ciąg postępu. Już z początkowych akapitów tekstu przebija się mesjanistyczna nadzieja autorów na wskrzeszenie politycznego bytu Rzeczypospolitej w drodze rewolucji. W swojej wykładni tego pojęcia starają się odzegnać od jego destrukcyjnego aspektu, a ukazać raczej jako nieunikniony i stopniowy (co niejako stoi w sprzeczności z tradycyjną definicją⁴⁷) proces rozwoju społeczeństw. Na czele tak specyficznie rozumianej rewolucji ma stanąć Polska, prowadząc za sobą pozostałe narody – należy to do istoty jej posłannictwa dziejowego⁴⁸.

Dokonania minionych pokoleń mają stanowić bodziec i inspirację do poszukiwań nowych, udoskonalonych rozwiązań życia społecznego. Z katolicyzmu zaś, jako z istoty narodowości polskiej, wynikają postulaty polityczne Ordęgi i jego towarzyszy: zniesienie przywilejów stanowych i wprowadzenie demokratycznego mechanizmu obierania władzy. W ten sposób w życie zostaną wcielone idee wolności, równości i braterstwa, z gruntu chrześcijańskie, a które „dotąd nie są jeszcze nigdzie rozwinięte”⁴⁹. Ordęga wyraża przy tym przekonanie, stale powracające w jego publicystyce, typowe dla przedstawicieli socjalizmu utopijnego, że Królestwo Boże należy budować na ziemi, jako doskonałą wspólnotę międzyludzką. Rewolucja francuska zapoczątkowała ten proces, zaś obecnie „żyjemy (...) w epoce, w której nauka Chrystusa zaczyna ostatecznie wchodzić w życie społeczne”⁵⁰.

Ciekawą polemikę podjął Ordęga w artykule pt. *Wszelki ruch rewolucyjny w Europie początkują ludy katolickie*, który jest odpowiedzią na zarzuty sformułowane w związku z środowiskiem Towarzystwa

46 Bodaj najcięższym zarzutem Ordęgi wobec TDP było, że jego ideologia prowadzi do takich samych skutków, jak ideologia obozu konserwatywnego; vide: „Demokracja Polska XIX Wieku”, nr 4 (5 czerwca 1845), 13–14.

47 Jan Baszkiewicz, *Wolność, równość, własność. Rewolucje burżuazyjne* (Warszawa: Czytelnik, 1981), 5–10.

48 „Demokracja Polska XIX Wieku”, nr 1 (1845), 1.

49 *Ibidem*, 4.

50 *Ibidem*. W innym miejscu Ordęga, poddając krytyce protestantyzm, formułuje zarzut, że „zaprzeczając królestwa Bożego na tym świecie, zaprzecza przez to samo równości i braterstwa”; vide: „Demokracja Polska XIX Wieku”, nr 6 (27 lipca 1845), 24.

Demokratycznego Polskiego czasopiśmie „Orzeł Biały”⁵¹. Odrzucając wiele oczywistych przykładów historycznych, wskazujących, że ferment rewolucyjny był i jest obecny także w krajach protestanckich i prawosławnych, a w katolickich wynika raczej z buntu przeciw Kościołowi niż z posłuszeństwa jego zasadom, Ordęga broni tezy zawartej w tytule. Twierdzi, że inicjatywa rewolucyjna leży zawsze po stronie ludów katolickich, czego najdobitniejszym przykładem ma być Francja – znów powraca przekonanie, że rewolucja francuska wynikała z katolicyzmu, nie była zaś jego zaprzeczeniem⁵². Przy okazji powyższych rozważań prezentuje także pogląd, że „wyrazy «rewolucja» i «postęp» są zupełną tożsamością”⁵³. Tak więc istotą całego sporu jest sposób pojmowania idei postępu, a w szczególności jej stosunek do chrystianizmu.

Pomimo ciągłego podkreślania konieczności poświęcenia jednostki dla ogółu, Ordęga potrafi docenić jej rolę w zaprowadzaniu kolejnych etapów progresu społecznego. Rola osób występujących z nowymi, dotychczas nieznanymi w dziejach ideami, które spotykają się tym samym ze sprzeciwem większości, jest niezastąpiona w procesie rozwojowym narodów. Przede wszystkim jednak, wiążąc ze sobą postęp i religię, Ordęga wciąż wskazuje na moralność objawioną jako źródło nieustannego doskonalenia się człowieka⁵⁴. Przy okazji krytyki zakonu jezuitów (który stanowić ma zaprzeczenie katolicyzmu⁵⁵) czyni rozróżnienie pomiędzy chrześcijaństwem, które jest tylko myślą daną światu przez Chrystusa, a katolicyzmem, który stanowi sposób praktycznego rozwoju tej myśli i jej realizacji w życiu społecznym – a zatem w nieunikniony sposób musi być postępowy.

51 „Orzeł Biały”, nr 9 (6 lipca 1846), 33–35. Autor artykułu, przedstawiając własną wizję postępu, nie odrzuca religii jako takiej, lecz wyraża nadzieję na jej głęboką modernizację: „wierzymy także że i w religii, (...), postęp nastąpić i rozwinąć się musi, jak to już miejsce miało gdy Chrystyjanizm przed ośmnasto przeszło wiekami pogaństwo spychał (...) wierzymy silnie że tego postępu następstwem będzie uszlachetnienie dziś istniejących religii; że będzie usunięciem z nich nadużyć”.

52 Faktem jest, że rewolucję francuską zapoczątkowali ludzie nominalnie wyznania katolickiego, ale w całkowitej opozycji do wynikających z tej religii zasad doktrynalnych i moralnych; vide: Mieczysław Żywczyński, *Kościół i rewolucja francuska* (Kraków: Universitas, 1995), 14.

53 „Demokracja Polska XIX wieku”, nr 6 (27 lipca 1845), 22.

54 „Demokracja Polska XIX wieku”, nr 8 (27 września 1845), 30.

55 Według Ordęgi Towarzystwo Jezusowe w zasadzie powinno przestać istnieć po tym, jak zahamowało wpływy Reformacji. Uważał, że istotą tego zakonu, ze względu na warunki i cele w jakich powstał, jest „wstrzymywanie ruchu umysłowego”, obecnie zaś blokuje on postęp rozumiany jako demokratyzację życia społecznego w oparciu o autorytet Ewangelii; vide: „Demokracja Polska XIX wieku”, nr 11 (31 grudnia 1845), 43.

W 15. rocznicę wybuchu powstania listopadowego Ordęga snuje z kolei rozważania na temat celów przyszłej insurekcji. Wyróżnia przy tym trzy etapy historycznego rozwoju ludzkości na drodze postępu. Pierwszym z nich była średniowieczna monarchia, w której początkowo realizowano ideę egalitaryzmu i braterstwa, ale wskutek despotycznych zapędów niektórych władców wkrótce te dokonania zniweczone. Etap drugi, którego zwieńczeniem była rewolucja francuska, stanowił powrót do utraconych ideałów. Trzeci, końcowy etap postępu, będzie polegał na wznieceniu powstania, które doprowadzi Polskę do ostatecznego wcielenia w życie rewolucyjnej triady wartości. Ordęga wprost stwierdza, że jego środowisko polityczne wysunęło najbardziej zaawansowaną wizję postępu społecznego, z czego w naturalny sposób wynikają aspiracje, aby stanąć na czele narodu polskiego w pochodzie ku przemianom w duchu demokratycznym⁵⁶.

Jeden z artykułów „Demokracji” poświęcony został w całości rozważaniom nad ideą postępu. Ordęga pisał w nim, że człowiek posiada pewien określony cel do zrealizowania, który trzeba rozpatrywać w szerszym kontekście społecznym – cel jednostki jest częścią celu narodowego, zaś cele narodowe składają się na ogólnoludzkie. Człowiek stanowi integralną część świata stworzonego, ale jako jedyny otrzymał zdolność postępu. Jako dowód Ordęga przytacza nieustanne zmiany społeczne: „przekształcanie się obyczajów, wyznań i wszelkich pojęć w człowieczeństwie”⁵⁷. Z tego faktu wyprowadza po raz kolejny wnioski dotyczące narodu polskiego. Przyszła insurekcja ma się wpisywać w ogólnoeuropejską tendencję rozwoju społecznego, i tylko Polska postępową, czyli demokratyczną, ma szanse na odrodzenie, ponieważ będzie elementem nowego, koherentnego modelu ustrojowego.

Ukonstytuowanie się Rządu Narodowego i wybuch powstania krakowskiego w lutym 1846 roku stanowi główną tematykę ostatnich trzech wydań „Demokracji”. Wieści o przebiegu wydarzeń w Krakowie docierają do znajdujących się we Francji emigrantów z pewnym opóźnieniem za pośrednictwem prasy pruskiej, co, jak wyjaśniają redaktorzy, wpłynęło na ich początkową powściągliwość w ocenie powstania. Relacjonując jego przebieg i dając przedruk manifestu Rządu Narodowego (dla którego postulatów wyrazili pełną aprobatę), Ordęga i jego towarzysze popadają w stan, zrozumiałej wszakże, mesjanistycznej ekstazy. Korzystając z biblijnej metafory, przedstawiają krakowską irredentę jako przejaw zmartwychwstania narodowego: „Polska okrzyknięta przez swych

56 „Demokracja Polska XIX wieku”, nr 10 (3 grudnia 1845), 37–38.

57 „Demokracja Polska XIX wieku”, nr 9 (25 października 1845), 34.

wrogów jako niepowrotnie zamordowana (...), odwała raptem grobowy kamień i stawa niespodzianie jak upiór wobec ciemności, a jako Zbawiciel uciśnionego świata (...)"⁵⁸. Można zauważyć, że w ostatnich tekstach omawianego czasopisma wyraźnie gęstnieje napięcie związane z oczekiwaniem przełomowych wydarzeń polityczno-społecznych w całej Europie. Akceptacja zasad Manifestu Rządu Narodowego jest też czynnikiem, który ponownie zbliża Ordęgę i jego współpracowników do Towarzystwa Demokratycznego Polskiego, co skutkuje rozwiązaniem Stowarzyszenia Demokracji Polskiej XIX Wieku, zakończeniem wydawania własnego czasopisma, a co za tym idzie – samodzielnej działalności politycznej Ordęgi.

Zarysowana powyżej problematyka stanowi jedynie krótki przyczynek do dalszych badań nad spuścizną piśmienniczą Józefa Ordęgi⁵⁹. Należy stwierdzić, że idea postępu zajmowała w jego filozofii społecznej, jak też i w publicystyce politycznej istotne miejsce. Stanowiła fundament wszelkich dalszych rozważań na temat miejsca Polski w rodzinie narodów europejskich, sposobów na odzyskanie przez nią suwerenności i – przede wszystkim – jej przyszłego kształtu ustrojowego. Polemizując z działaczami Towarzystwa Demokratycznego Polskiego, Ordęga jako jeden z głównych zarzutów wysuwał niewłaściwe pojmowanie idei postępu przez jego konkurentów politycznych. Wyprowadzanie zasad rozwoju społecznego wyłącznie z katolicyzmu, pojmowanego w dodatku jako generator ideałów rewolucyjnych i demokratycznych, stanowi oryginalny, choć może nie do końca zrozumiały wkład Ordęgi w polską myśl z zakresu filozofii społecznej. Pociuszający jest fakt, że jego dorobek nie został całkowicie zapomniany. Świadczy o tym wydany ostatnimi czasy, przywoływany powyżej, obszerny wybór pism Ordęgi. Intensywna i wielowątkowa dyskusja nad ideą postępu, rozpoczęta w epoce Rousseau i Condorceta, w której wziął udział również i bohater niniejszego artykułu, pozostaje jednak nadal otwarta w refleksji współczesnych intelektualistów⁶⁰.

58 „Demokracja Polska XIX wieku”, nr 13 (13 marca 1846), 49.

59 Interesującym i tylko marginalnie poruszonym tu zagadnieniem jest wysunięta przez Ordęgę koncepcja narodu, w której istotne miejsce zajmują wątki mesjanistyczne. Zagadnienia te, zasygnalizowane ostatnio przez A. Winkler, wymagałyby jednak dalszych badań w szerokiej perspektywie porównawczej; Ordęga, *O narodowości, moralności*, XXIII (wstęp A. Winkler).

60 Zdzisław Krasnodębski, *Upadek idei postępu* (Warszawa: PIW, 1991), 289–294.

Bibliografia

Źródła (edycje drukowane i strony internetowe)

- Buchez Philippe Joseph Benjamin, *Essai d'un traité complete de philosophie: du point de vue du catholicisme et du progrès*, T. 3 (Paris: Périsse frères, 1840) https://books.google.pl/books?id=eOoGAAAACAAJ&printsec=frontcover&dq=buchez+essai+traite&hl=pl&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (dostęp 27.04.2023).
- Condorcet Antoine Nicolas, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, ed. Bogdan Suchodolski et al. (Warszawa: PWN, 1957).
- „Demokracja Polska XIX wieku”, 1845–1846, <https://polona.pl/press/c61ba001-daae-4628-a8d2-cd796f9abb05> (dostęp 27.04.2023).
- Locke John, *Dwa traktaty o rządzie*, ed. Zbigniew Rau (Warszawa: PWN 1992).
- Ordęga Józef, *O narodowości, moralności i powstaniu*, *Wybór pism*, ed. Anna Winkler, (Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, 2021).
- Ordęga Józef, *O narodowości polskiej z punktu widzenia katolicyzmu i postępu* (Paryż: Księgarnia i Drukarnia Polska 1840).
- „Orzeł Biały. Pismo wyłącznie poświęcone wyjazdającej się Polsce”, 1839–1848, [https://jbc.bj.uj.edu.pl//dlibra/metadatasearch?action=AdvancedSearchAction&type=-3&val1=GroupTitle:”Orzeł+Biały+%5C\(Bruksela%2C+1839%5C-1848%5C\)”](https://jbc.bj.uj.edu.pl//dlibra/metadatasearch?action=AdvancedSearchAction&type=-3&val1=GroupTitle:”Orzeł+Biały+%5C(Bruksela%2C+1839%5C-1848%5C)”) (dostęp 27.04.2023).
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*, ed. Augustyn Jankowski et al. (Warszawa: Pallotinum, 1990).
- Wskrzęcić Polskę zbawić Świat. Antologia polskiej chrześcijańskiej myśli społeczno-radykalnej 1831–1864*, ed. Damian Kalbarczyk (Warszawa: Pax, 1981).

Artykuły, książki, strony internetowe

- Acewicz Mirosław, „Idea postępu a chrześcijańska filozofia dziejów”, *Zeszyty Naukowe. Humanistyka*, t. XII, z. 61 (1990): 45–53.
- Barszczewska-Krupa Alina, *Reforma czy rewolucja? Koncepcje przekształcenia społeczeństwa polskiego w myśli politycznej Wielkiej Emigracji 1832–1863* (Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1979).
- Baszkiewicz Jan, *Wolność, równość, własność. Rewolucje burżuazyjne* (Warszawa: Czytelnik, 1981).
- Bender Roman, *Chrześcijaństwo w polskich ruchach demokratycznych XIX stulecia* (Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, 1975).
- Chapelle Philippe De La, *Katolicyzm a prawa człowieka (koncepcja historyczna i teologiczna humanizmu zachodniego)* (Londyn: Odnova, 1973).
- Ciołkoszowie Lidia i Adam, *Zarys dziejów socjalizmu polskiego*, t. 1, (Londyn: Gryf Publ. 1966).
- Compagnoni Francesco, *Prawa człowieka. Geneza, historia i zaangażowanie chrześcijańskie* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2000).
- Grabowski Jan Eugeniusz, *Saint-Simon. Utopia – filozofia – industrializm* (Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie, 1936).

Idea postępu w piśmiennictwie Józefa Ordegi (1802–1879)

- Jedlicki Jerzy, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują. Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku* (Warszawa: PWN, 1988).
- Kalembka Stanisław, *Prasa demokratyczna Wielkiej Emigracji. Dzieje i główne koncepcje polityczne (1832–1863)* (Toruń: UMK, 1977).
- Kalembka Stanisław, *Towarzystwo Demokratyczne Polskie w latach 1832–1846* (Toruń: PAN, 1966).
- Kalembka Stanisław, *Wielka Emigracja. Polskie wychodźstwo polityczne w latach 1831–1862* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1971).
- Kieniewicz Stefan, „Ordega Józef”, w: *Internetowy Polski Słownik Biograficzny*, <https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/jozef-ordega> (dostęp 27.04.2023).
- Kořakowski Leszek, *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, ed. Zbigniew Mentzel (Kraków: Znak, 2010).
- Krasnodębski Zdzisław, *Upadek idei postępu*, (Warszawa: PIW, 1991).
- Litka Paulina, Kowalik Łukasz, „Polski mesjanizm romantyczny”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, R. 27, nr 1 (2018): 67–91.
- Litwin Jakub, *Dylematy postępu i regresu* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1973).
- Miřkowski Zygmunt (Teodor Tomasz Jeź), *Sylwety emigracyjne* (Lwów: Nakładem „Słowa Polskiego”, 1904).
- Minakowski Marek Jerzy, *Genealogia potomków Sejmu Wielkiego*, <http://www.sejm-wielki.pl/b/psb.20878.2> (dostęp 27.04.2023).
- Narkiewicz-Jodko Witold, Dykstaajn Szymon, *Polski socjalizm utopijny na emigracji (dwie rozprawy)* (Kraków: Spółka Nakładowa „Książka”, 1904).
- Spór o mesjanizm, Tom I Rozwój Idei*, ed. Andrzej Wawrzynowicz (Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, 2015).
- Szczepański Alfred, *Józef Ordega (1802–1879). Wspomnienie historyczne* (Poznań: Nakładem i Drukiem J.I. Kraszewskiego, 1879).
- Tyrowicz Marian, *Towarzystwo Demokratyczne Polskie, 1832–1863: przywódcy i kadry członkowskie. Przewodnik biobibliograficzny* (Warszawa: Książka i Wiedza 1964).
- Walicki Andrzej, *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu* (Warszawa: PIW, 1983).
- Walicki Andrzej, „Millenaryzm i mesjanizm religijny a romantyczny mesjanizm polski: zarys problematyki”, *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej* 62/4 (1971): 23–46.
- Wołgin Waczesław, *Szkice o zachodnioeuropejskim socjalizmie utopijnym* (Warszawa: PIW, 1989).
- Żywczyński Mieczysław, *Kościół i rewolucja francuska* (Kraków: Universitas, 1995).

Maria Ujwary

ORCID 0000-0001-6774-1792
Akademia Ignatianum w Krakowie

Stanisław Krauze (1902–1977) i jego wpływ na kulturę żywności i żywienia

Stanisław Krauze (1902–1977) and his Influence on the Culture of Food and Nutrition

Abstrakt

W hierarchii potrzeb człowieka żywność zajmuje czołowe miejsce, a od jej ilości i jakości zależy życie i zdrowie. Jako konsumenci dążymy do tego, aby odpowiedzieć na jedną z naszych podstawowych potrzeb, czyli zaspokojenie głodu, przez spożycie dobrej, pełnowartościowej, po prostu niesfałszowanej żywności. Człowiekiem, który poprzez pracę naukową zmienił kulturę żywności i żywienia w XX-wiecznej Polsce był Stanisław Krauze. Światowej sławy naukowiec, niezłomny w trosce o zdrowie obywateli, wniósł on ogromny wkład w polską walkę o prawo każdego obywatela do nabywania i spożywania bezpiecznej żywności. Krauze jest założycielem polskiej szkoły bromatologii. Celem artykułu jest przedstawienie w niewyczerpujący sposób biografii Stanisława Krauzego przez podkreślenie najważniejszych wydarzeń i osiągnięć tego naukowca. Dalsza część artykułu zawiera rozwinięcie trzech wątków, które podkreślają jego wpływ na kulturę żywności i żywienia w Polsce i na świecie.

Słowa kluczowe: Stanisław Krauze, bromatologia, kultura żywności, etyka bezpieczeństwa żywności, żywność

Abstract

Food in the hierarchy of human needs is at the forefront. Its quantity and quality determine health and possibility of survival. As consumers, we strive to ensure that one of our basic needs, i.e. satisfying hunger, is met with good, wholesome and simply unadulterated food. The man who changed the culture of food and nutrition through scientific work in XX-the century Poland was Stanisław Krauze. A world-renowned scientist, relentless in his concern for the health of citizens, he made a huge contribution to the Polish struggle for the right of every citizen to purchase and consume safe food. Krauze is the founder of the Polish school of bromatology. The aim of this article is to present, in a non-exhaustive way, a biography of Stanisław Krauze, highlighting the most important events and achievements of this scientist. The following part of the article includes an extension of three threads that emphasize his impact on the culture of food and nutrition in Poland and worldwide.

Keywords: food culture, Stanisław Krauze, bromatology, food, food ethics

Wstęp

Żywność w hierarchii potrzeb człowieka zajmuje miejsce czołowe. Jej ilość i jakość decydują o zdrowiu i możliwości przeżycia. Jako konsumenci dążymy do tego, by jedna z naszych podstawowych potrzeb, czyli zaspokojenie głodu, została spełniona dzięki wybieraniu żywności dobrej, pełnowartościowej, po prostu niezafałszowanej.

Walka o dostarczenie ludziom niezafałszowanej żywności wciąż trwa i trwać będzie zapewne tak długo, jak będzie istniała ludzkość. Jednak przez wieki, począwszy już od starożytności, podejmowano walkę z nieuczciwymi producentami i handlarzami¹. Jedną z przyczyn tej walki była troska o zdrowie człowieka, a drugą – względy ekonomiczne. Podrabianie żywności dawało większy zysk kosztem interesu i zdrowia konsumenta.

Zanim droga do przeciwdziałania fałszowaniu żywności weszła na tory międzynarodowych regulacji, które wymusiła globalizacja handlu, walkę o bezpieczną żywność toczono na polach mniejszych – narodowych.

XIX i XX wiek stał się kluczowy dla walki o prawo do bezpiecznej żywności, gdyż towarzyszyły mu zmiany, które fałszowaniu żywności nieestety sprzyjały. Wzrost produkcji przemysłowej, która wymagała udziału masowej liczby robotników, powodował wzrost popytu na żywność.

1 Stanisław Krauze, „O rozwoju chemji środków spożywczych”, *Wiadomości Farmaceutyczne* 28-29 (1926): 557.

Zapotrzebowanie stało się większe, ale zmienił się również profil konsumenta. Do tej pory produkty spożywcze wytwarzane lokalnie były konsumowane również lokalnie. Wiedza na temat źródła pochodzenia żywności dawała poczucie kontroli i bezpieczeństwa. Rozwój przemysłu wiązał się także z rozwojem transportu, który odseparował wytwórcę od konsumenta. Żywność trafiająca na rynek coraz częściej pochodziła z odmiennych stref klimatycznych i kultur. Anonimowy konsument dostawał coraz częściej żywność niskiej jakości, a nierzadko zafałszowaną. Coraz częściej pojawiały się głosy, że w związku z niespotykaną skalą tego zjawiska niezbędne są regulacje prawne, głównie międzynarodowe.

Chociaż kwestie bezpieczeństwa żywności wchodzą w skład regulacji prawnych, to czynnikiem, który te kwestie stymuluje, jest kultura. To ogół działań człowieka na każdej płaszczyźnie – czy to prawa, czy edukacji, czy nauki – daje bodziec do dalszych przemian. Dopiero wielowymiarowość działań ludzkich pozwoliła nadać zmianom pozytywny kierunek. Przyczyniły się do tego też rozłożone w czasie przemiany kulturowe, które pozwoliły na kwestie żywności i żywienia człowieka spojrzeć w szerszej perspektywie, zgodnie z którą człowiek i troska o niego stały się celem.

Na gruncie XX-wiecznej Polski człowiekiem, który poprzez pracę naukową zmieniał także kulturę żywności i żywienia, był prof. Stanisław Krauze. Uznany na świecie naukowiec, nieugięty w trosce o zdrowie obywateli, wniósł ogromny wkład w polską walkę o prawo każdego obywatela do nabywania i konsumpcji bezpiecznej żywności. Krauze uważany jest za twórcę polskiej szkoły bromatologicznej².

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie w sposób niewyczerpujący życiorysu prof. Stanisława Krauzego przez podkreślenie najważniejszych wydarzeń i osiągnięć tego naukowca. W dalszej części artykułu zawarto rozszerzenie trzech wątków, które podkreślają jego wpływ na kulturę żywności i żywienia w Polsce i na świecie³.

Rys biograficzny

Stanisław Krauze urodził się 11 XI 1902 r. w Łodzi. Jego ojciec Konstanty był tkaczem i zaangażowanym działaczem SDKPiL, a później PPS. Przez swoją działalność polityczną często przebywał w więzieniu,

2 Regina Olędzka, „Prof. dr. farm. Stanisław Krauze (1902-1977)”, *Farmacja Polska* 12 (1977): 694.

3 Szczegółowe opracowanie życiorysu Stanisława Krauzego stanowi przedmiot szerszej rozprawy naukowej autorki artykułu. Informacje zawarte w artykule zwracają uwagę na wybrane zagadnienia i aspekty pracy tego wybitnego profesora.

również na zsyłce na Syberii. Wychowaniem i zapewnieniem codziennego bytu rodzinie zajmowała się głównie matka, Stefania z Sapiejów, pracownica w fabryce⁴. Stanisław był najstarszym z szóstki rodzeństwa⁵.

Lata dzieciństwa i młodości przypadły Stanisławowi na bardzo trudny okres w historii Polaków i Łodzi. Na początku XX w. Łódź była bardzo szybko rozrastającą się aglomeracją imperium rosyjskiego. W 1908 r. liczyła 394 tys. mieszkańców, a tuż przed wybuchem drugiej wojny światowej już prawie pół miliona. Przemysłowa Łódź (wielki ośrodek produkcji włókienniczej) zmagala się z napływem robotników, wzrastającym zapotrzebowaniem mieszkań, wysokimi cenami żywności. W latach 1905–1907 nastąpił ożywiony rozwój życia politycznego. Ruchy robotnicze liczyły około 80 tys. członków. Bardzo mocna była walka klasowa przejawiająca się licznymi bratobójczymi konfliktami.

Działania wojenne bardzo dotkliwie zmieniły Łódź i znacząco pogorszyły życie mieszkańców. Miasto zostało zdewastowane w wyniku ostrzału artyleryjskiego, a niemieckie władze okupacyjne zniszczyły miejscowy przemysł. Jako że był on głównym miejscem zatrudnienia mieszkańców, ich sytuacja stała się tragiczna. W mieście panował głód, a ludność chorowała na gruźlicę⁶.

Pierwsze lata edukacji Stanisława Krauze go związane były z Łodzią. Jeszcze przed pierwszą wojną światową rozpoczął naukę w miejscowym progimnazjum Józefa Radwańskiego, by w 1917 r. przenieść się do Gimnazjum Polskiego „Towarzystwa Uczelnia”, późniejszego Gimnazjum Państwowego im. Mikołaja Kopernika⁷. W 1920 r. jako ochotnik odbył półroczną służbę wojskową. W 1921 r. rozpoczął studia farmaceutyczne na Uniwersytecie Warszawskim, które ukończył w 1924 r. W czasie studiów wykazał się pracowitością i zaraz po ukończeniu studiów otrzymał od prof. Władysława Mazurkiewicza⁸ propozycję objęcia stanowiska starszego asystenta w Katedrze Badania Środków Spożywczych. Po uzupełnieniu

4 Stanisław Krauze, „Moje środowisko społeczne i naukowe”, *Farmacja Polska* 20 (1965): 42.

5 Rodzeństwo Stanisława: Edmund, Eugeniusz, Henryk, Roman, Stefania.

6 Stanisław Liszewski (red.), *Łódź. Monografia miasta* (Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe, 2009), 48–54, 167.

7 Archiwum Uniwersytetu Łódzkiego, Akta osobowe, teczka: Stanisław Krauze, nr te czki 1364.

8 Ówczesny dyrektor Oddziału Farmaceutycznego, później pierwszy Dziekan Wydziału Farmaceutycznego Uniwersytetu Warszawskiego.

4. roku studiów rozpoczął pod opieką prof. Jana Zaleskiego⁹ pracę nad przygotowaniem rozprawy doktorskiej.



Fot. 1. Prof. Stanisław Krauze (zdjęcie z Archiwum NIZP-PZH PIB w Warszawie)

Przygotował rozprawę pt. *Badania nad terpentyną polską* i po zdaniu egzaminów doktorskich otrzymał w 1931 r. stopień doktora farmacji. Równocześnie od tego roku prowadził zajęcia z „Technologii żywności” na Wyższej Szkole Wojennej, a później na Wyższej Szkole Intendentury.

Przełomowy dla dalszej pracy naukowej Krauzrgo był rok 1932. Jako stypendysta Funduszu Kultury Narodowej wyjechał do Szwajcarii, gdzie zapoznał się z nauką kontrolą żywności. Ten ważny etap w życiu profesora został omówiony szerzej w dalszej części niniejszego artykułu.

Podróże zagraniczne odbył jeszcze w 1931 i 1934 r. Podczas ich trwania zapoznał się z kontrolą żywności we Francji.

Na podstawie rozprawy pt. *Badania nad mate – herbatą Ameryki Południowej* Krauze habilitował się w roku 1937. Został docentem nauki

9 Profesor Jan Zaleski – fizyk, biochemik, pracował w Petersburgu z prof. Marcelim Nenckim, na Uniwersytecie Warszawskim przewodził Katedrze Chemii Farmaceutycznej. Krauze, „Moje środowisko społeczne i naukowe”, 44–45.

o środkach spożywczych na Wydziale Farmaceutycznym Uniwersytetu Warszawskiego. Badania nad *mate* prowadził już podczas swojego stypendium w Szwajcarii. Temat zainteresował Krauzego ze względu na osiągnięcia emigrantów polskich w Brazylii w kwestii uprawy i przyrządzania tej odmiany herbaty. Analizy przeprowadzone w Szwajcarii weszły do Żywnościowego Kodeksu Szwajcarskiego¹⁰.

W 1935 r. jako 33-letni, młody naukowiec objął funkcję dyrektora Państwowego Zakładu Badania Żywności i Przedmiotów Użytku, a po włączeniu go do Państwowego Zakładu Higieny – kierownika tego zakładu. Stanowisko to piastował aż do 1962 r. Rozwinął w tym czasie bardzo mocno działalność badawczą tej instytucji. W czasie II wojny światowej zakład, którym kierował, prowadził normalną kontrolę żywności. W budynku PZH miała miejsce szeroka działalność konspiracyjna. Krauze poprzez nakładanie kar finansowych na nieuczciwych producentów żywności wspierał działalność Szpitala Ujazdowskiego, który opiekował się żołnierzami polskimi. Po zakończeniu działań wojennych Centrala PZH ze względu na zniszczenie budynku i wyposażenia w Warszawie przeniosła się do Łodzi. Tam Krauze prowadził swój zakład do 1947 r., by później powrócić do stolicy¹¹.

Podczas drugiej wojny światowej był również wykładowcą na tajnym Wydziale Farmaceutycznym Uniwersytetu Warszawskiego. Prowadził zajęcia z bromatologii. Zajęcia Wydziału odbywały się w 105 zakonspirowanych lokalach, a ćwiczenia z bakteriologii i przedmiotów chemicznych między innymi w budynku Państwowego Zakładu Higieny przy ul. Chocimskiej¹².

Po zakończeniu drugiej wojny światowej Krauze przebywał do 1947 r. w Łodzi. Pracował w działającej tam ze względu na zniszczoną Warszawę centrali PZH, jak również zaangażował się w tworzenie Wydziału Farmaceutycznego na Uniwersytecie Łódzkim. Dziekanem wydziału był wówczas wybitny naukowiec, botanik i farmaceuta prof. Jan Muszyński, a Krauze kierował Zakładem Nauki o Środkach Spożywczych¹³. Dekretem Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Bolesława Bieruta z dnia 28 III 1947 r. Stanisław Krauze został mianowany profesorem zwyczajnym nauki

10 Stanisław Krauze, „Uwagi o związku z badaniem *mate*”, *Farmacja Polska* 12 (1975).

11 Krauze, „Moje środowisko społeczne i naukowe”, 49.

12 Henryk Bukowiecki, „Tajny Wydział Farmaceutyczny Uniwersytetu Warszawskiego w latach okupacji”, w: *Z dziejów tajnego nauczania medycyny i farmacji w latach 1939–1945*, red. Aleksander Dawidowicz (Warszawa: PZWL, 1977), 115.

13 *Skład osobowy i spis wykładów 1946–1947* (Łódź: Uniwersytet Łódzki, 1947), 28, 47.

o środkach spożywczych na Uniwersytecie Łódzkim¹⁴. W październiku tego samego roku decyzją prezydenta prof. Krauze został przeniesiony na Wydział Farmaceutyczny Uniwersytetu Warszawskiego¹⁵. Podczas swojej pracy w Łodzi w sierpniu 1946 r. wyjechał na miesięczny pobyt do Anglii w celu zapoznania się z tamtejszą kontrolą żywności. Wyjazd był możliwy dzięki wsparciu British Council¹⁶.

Po powrocie do Warszawy prof. Krauze pracował na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie kierował katedrą Nauki o Środkach Spożywczych, a później na Akademii Medycznej w Warszawie. W 1970 r. w wyniku reorganizacji na Akademii Medycznej objął stanowisko dyrektora Instytutu Biofarmacji. Funkcję tę pełnił do 1973 r., kiedy to przeszedł na emeryturę.

Na szczególną uwagę w życiorysie prof. Stanisława Krauzego zasługuje jego działalność społeczna, którą realizował poprzez uczestnictwo w pracach wielu naukowych stowarzyszeń i organizacji międzynarodowych. Wśród nich wymienić można: Angielskie Stowarzyszenie Chemików Analityków (od 1946 r.), Angielskie Towarzystwo Chemiczne (od 1946 r.), Szwajcarskie Towarzystwo Chemii Analitycznej i Stosowanej (od 1948 r.), Międzynarodowe Towarzystwo do Badań Składników Odżywczych i Substancji Życiowych (od 1955 r., był jego wieloletnim wiceprezesem), Towarzystwo Analityków i Ekspertów Francuskich (od 1935 r.). W Polsce to przede wszystkim Polskie Towarzystwo Farmaceutyczne i Polskie Towarzystwo Chemiczne. Był również członkiem Komisji Nauk Farmaceutycznych Polskiej Akademii Umiejętności, wieloletnim polskim delegatem do Rady Międzynarodowej Federacji Farmaceutycznej.

W działalność środowiska farmaceutycznego zaangażował się Krauze niedługo po zakończeniu studiów. Od 1926 r. pełnił funkcję sekretarza w Komitecie Budowy Gmachu dla Wydziału Farmaceutycznego, a po wypełnieniu swojego zadania przez Komitet i przekazaniu gmachu Uniwersytetowi w 1932 r. był członkiem założycielem Towarzystwa Przyjaciół Wydziałów i Oddziałów Farmaceutycznych przy Uniwersytetach w Polsce. W 1947 r. Walne Zebranie Towarzystwa Przyjaciół zdecydowało o przemianowaniu go na Polskie Towarzystwo Farmaceutyczne. W skład pierwszego Zarządu Towarzystwa wszedł prof. Krauze, któremu powierzono stanowisko sekretarza generalnego. W latach 1954–1956 oraz

14 Archiwum Uniwersytetu Łódzkiego, Akta osobowe,teczka: Stanisław Krauze, nr teczki 1364. Pismo Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej do Stanisława Krauze, Łódź, 1947.

15 Archiwum Uniwersytetu Łódzkiego, Akta osobowe,teczka: Stanisław Krauze, nr teczki 1364.

16 *Ibidem*.

1962–1967 prof. Krauze pełnił także funkcję Prezesa Polskiego Towarzystwa Farmaceutycznego¹⁷.

Profesor Krauze bardzo często wyjeżdżał za granicę, reprezentując Polskę na różnych konferencjach czy też naukowo zaznajamiając się z rozwiązaniami kontroli żywności stosowanymi w innych krajach. Znał w stopniu dobrym języki: francuski, niemiecki i angielski, słabo język rosyjski.

Z okazji 30-lecia jego pracy naukowej w 1954 r. odbyła się uroczystość w siedzibie PZH, na którą przybyli delegaci władz państwowych, uczelni medycznych i liczni przedstawiciele nauki. Prof. Krauze wygłosił na nim, oprócz referatu naukowego, także kilka osobistych słów refleksji o swojej drodze naukowej. Mówił tak: „Nieraz niepokoiła mnie obawa, czy znajdę uczniów obok siebie i czy stworzę szkołę, która by dalej w Polsce budowała gmach naukowej kontroli żywności”¹⁸. Dzięki opiece naukowej prof. Krauzego 22 osoby uzyskały tytuł doktora, a 16 się habilitowało. Liczne grono jego wychowanków pracowało w wielu ośrodkach naukowych w Polsce¹⁹.

Należy również wspomnieć o odznaczeniach, które za swoją pracę naukową i społeczną otrzymał prof. Krauze. Były to m.in.: Złoty Krzyż Zasługi, Krzyż Oficerski Orderu Odrodzenia Polski, Krzyż Komandorski oraz odznaczenie austriackie (Złota Odznaka Honorowa) i francuskie (Krzyż Oficerski)²⁰.

Profesor Stanisław Krauze zmarł 21 VII 1977 r. Został pochowany na Cmentarzu Powązkowskim w Warszawie.

Wpływ na kulturę żywności żywienia

Pierwszy z wątków to podjęte i zakończone sukcesem, bo wydaniem drukiem w 1948 r., opracowanie *Materiałów do Polskiego Kodeksu Żywnościowego*. Istotę powstania takiej pracy profesor zaznaczał już w latach 30. XX w., kiedy to powrócił z rocznego stypendium w Szwajcarii. Pracował tam z prof. Werderem²¹ i dr Th. Von Fallenberg w Związkowym

17 Jerzy Szewczyński, Hanna Plata, *Polskie Towarzystwo Farmaceutyczne* (Warszawa: PTF, 2017), 18–21, 81.

18 E.S., „30-lecie pracy naukowej prof. dra Stanisława Krauze”, *Farmacja Polska* 2 (1955): 36.

19 Olędzka, „Prof. dr. farm. Stanisław Krauze (1902–1977)”, 694.

20 *Ibidem*.

21 Prof. J. Werder – kierownik Laboratorium Związkowego, wykładowca na Uniwersytecie w Bernie. Krauze, „Moje środowisko społeczne i naukowe”, 46

Urządzie Zdrowia – Laboratorium Żywnościowym w Bernie. Ten pobyt bardzo mocno wpłynął na dalszą naukową pracę Krauzego. Znajdujące się w owym okresie w rozkwicie naukowym laboratorium było miejscem rozwoju wielu wybitnych naukowców z całego świata²². Pobyt Krauzego w Bernie zaowocował umieszczeniem jego badań o środkach konserwujących w IV wydaniu Szwajcarskiego Kodeksu Żywnościowego²³. Po powrocie do Polski z tak cennym zagranicznym doświadczeniem wiedział, że aby w Polsce kontrola żywności funkcjonowała dobrze, niezbędne jest stworzenie polskiego kodeksu na wzór szwajcarskiego.

W 1935 r. prof. Krauze objął stanowisko dyrektora Państwowego Zakładu Badania Żywności w Warszawie, a po włączeniu go do Państwowego Zakładu Higieny powierzono mu stanowisko kierownika Zakładu Badania Żywności i Przedmiotów Użytku. Będąc odpowiedzialnym za całokształt kontroli żywności w Polsce, rozpoczął pracę nad opracowaniem polskiego kodeksu.

Niestety, w Polsce w przeciwieństwie do zagranicznych ośrodków konieczność powstania kodeksu nie została zrozumiana przez władze. Prace nad jego powstaniem toczyły się dzięki zaangażowaniu pracowników Zakładu Badania Żywności PZH oraz Miejskich Pracowni Badania Żywności. Ministerstwo Opieki Społecznej nie przyznało żadnych środków na jego przygotowanie. Zebrane pomimo braku funduszy opracowania poszczególnych metod badania żywności okazały się nie spełniać stawianych im wymagań. Ich poziom był bardzo nierówny i niejednorodny²⁴. Całość pracy wzięła na siebie Centrala PZH i nie przerwał tych działań nawet wybuch drugiej wojny światowej.

Profesor Stanisław Krauze wraz z gronem współpracowników w czasie drugiej wojny światowej nie zaprzestał prac nad polskim kodeksem. Wiedział bowiem, że działania wojenne kiedyś się skończą i Polska będzie musiała dla dobra zdrowia obywateli kontrolować żywność w sposób naukowy i jednolity dla całego kraju²⁵. Do sierpnia 1944 r. kodeks był już opracowany i – co najważniejsze – napisany w taki sposób, aby znalazł praktyczne zastosowanie w polskich warunkach. Nie dysponowaliśmy niestety bardzo często odpowiednim sprzętem laboratoryjnym, aby móc zastosować wszystkie metody opracowane np. w kodeksie szwajcarskim. Dwa maszynopisy tej wieloletniej tytanicznej pracy polskich naukowców

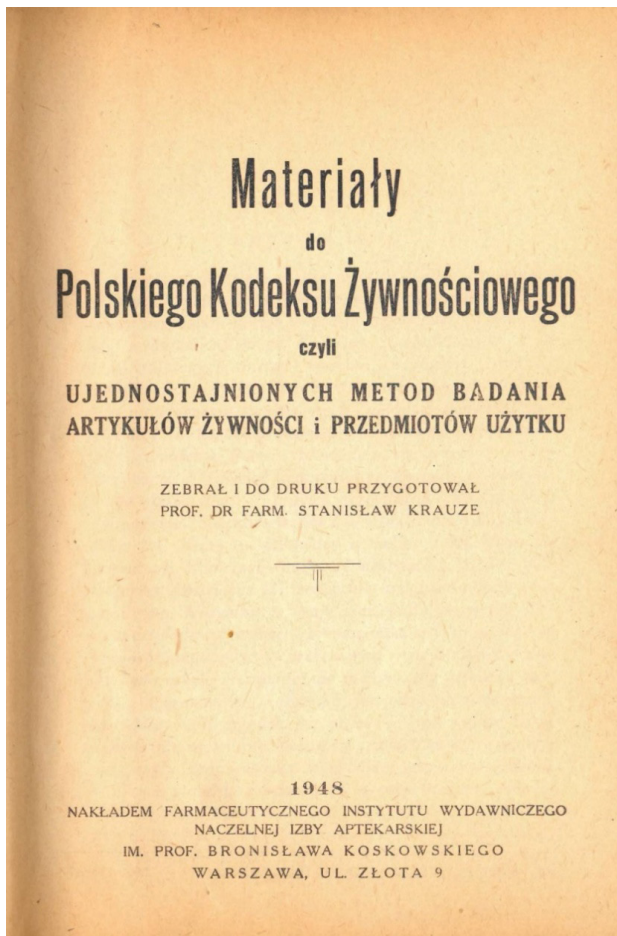
22 *Ibidem*, 45.

23 „35 lat pracy dla nauki i zawodu farmaceutycznego”, *Farmacja Polska* 17-18 (1960): 339.

24 Stanisław Krauze, *Materiały do polskiego kodeksu żywnościowego* (Warszawa: Farmaceutyczny Instytut Wydawniczy Naczelnej Izby Aptekarskiej, 1948), 5.

25 *Ibidem*, 6.

zostały zniszczone podczas Powstania Warszawskiego. Ocalał jedynie brudnopis przechowany w Piasecznie przez magister farmacji Barbarę Legatową, która brała udział w jego opracowywaniu²⁶. Po zakończeniu działań wojennych wydanie kodeksu było dla Krauzego niezmiernie ważne. W odbudowującej się Polsce trzeba było zapewnić dobrą kontrolę żywności dla zdrowia obywateli.



Fot. 2. Strona tytułowa pierwszego i jedyne wydania *Materiałów do Polskiego Kodeksu Żywnościowego*

W kwietniu 1947 r. na łamach czasopisma „Farmacja Polska” Krauze napisał o trudnościach związanych z wydaniem swojego dzieła. Dotyczyły

²⁶ *Ibidem*, 7.

one głównie kwestii finansowej, ale jednocześnie autor zwracał uwagę, jak bardzo ukazanie się tego kodeksu jest Polsce potrzebne. Padły również takie słowa: „To jest nasz dorobek kulturalny z okresu okupacji, nie może się więc zmarnować”²⁷.

Ostatecznie w 1948 r. nakładem Farmaceutycznego Instytutu Wydawniczego Naczelnej Izby Aptekarskiej im. prof. Bronisława Koskowskiego ukazały się *Materiały do Polskiego Kodeksu Żywnościowego, czyli ujednostajnionych metod badania artykułów żywności i przedmiotów użytku*. Wsparcia finansowego niezbędnego do wydania tej publikacji udzieliły Państwowy Zakład Higieny oraz Polskie Towarzystwo Farmaceutyczne. Podczas okupacji prace nad nim wspierał finansowo dyrektor Wydziału Produkcji „Społem”, za co w przedmowie podziękował mu prof. Krauze²⁸. *Materiały do Polskiego Kodeksu Żywnościowego* liczyły 907 stron i przez wiele lat był to jedyny podręcznik, z którego młodzież akademicka mogła korzystać.

Rozwijająca się po drugiej wojnie światowej polska nauka potrzebowała miejsc, w których dorobek naukowy byłby udostępniany szerszemu gronu naukowców. Młodzi pracownicy nauki wymieniali się pracami i doświadczeniami i w ten sposób umacniali ten rodzaj pracy kulturalnej dla dobra Polski. Tę potrzebę rozwoju naukowej kontroli żywności i utrwalenia dorobku kulturalnego dostrzegali Krauze. Bardzo wspierał młodych naukowców i na każdym kroku stwarzał im jak najlepsze możliwości do rozwoju. Wyrazem takiego wsparcia oraz wkładu w kulturę żywności i żywienia w Polsce było powstanie w 1950 roku z jego inicjatywy czasopisma „Roczniki Państwowego Zakładu Higieny”.

W słowie wstępnym, którym opatrzył pierwszy numer „Roczników Państwowego Zakładu Higieny”, prof. Ludwik Hirszfeld²⁹ podkreślił, że nie wszystkie nauki, które są reprezentowane w PZH, mają możliwość przedstawiania swoich wyników w odpowiednim czasopiśmie, stąd też potrzeba powołania nowego. Decyzja Rady Naukowej PZH otrzymała przychylną opinię Ministerstwa Zdrowia i tym samym powołano do życia nowe czasopismo „Roczniki Państwowego Zakładu Higieny”. Stało się ono miejscem publikacji analiz z zakresu badania artykułów żywności i przedmiotów użytku, higieny żywienia, higieny pracy, inżynierii sanitarnej i kontroli farmaceutycznej³⁰.

27 Stanisław Krauze, „Kontrola nad żywnością i przedmiotami użytku w latach 1945–1946”, *Farmacja Polska* 4 (1947): 179.

28 Krauze, *Materiały do polskiego kodeksu żywnościowego*, 8.

29 Przewodniczący Rady Naukowej Państwowego Zakładu Higieny.

30 Ludwik Hirszfeld, „Słowo wstępne”, *Roczniki PZH* 1 (1950): 1.

W początkowym okresie periodyk był kwartalnikiem, a od 1956 roku zaczął ukazywać się jako dwumiesięcznik³¹. W pierwszych numerach poziom prac był zróżnicowany. Młodzi naukowcy nie mieli doświadczenia w pisaniu artykułów naukowych, ale rozwinięcie ich w tym kierunku było również celem Krauzego. Z okazji 10-lecia Polski Ludowej napisał na łamach omawianego periodyku:

Roczniki PZH ułatwiły start naukowy wielu młodym pracownikom nauki. Ich prace nie zawsze na początku stały na należyтым poziomie. Nieraz trzeba było wzywać do redakcji młodego autora i pouczać go, w jakiej formie ma wyrażać swoje myśli. Wielką radością było, gdy się widziało poprawę w nowych pracach tego samego autora³².

Jednocześnie w tej samej wypowiedzi podsumowującej 10-lecie Polski Ludowej wyrażał się krytycznie o tym, czego jeszcze nie udało się osiągnąć, m.in. większej liczby prac z zakresu higieny ogólnej i bliższej współpracy z higienistami.

Pięć lat później redakcja skierowała do czytelników „Roczników Państwowego Zakładu Higieny” kolejne podsumowanie. Zauważono dalsze pozytywne zmiany w poziomie prac, również w tym, że często spływały one także z placówek terenowych, które stawały się placówkami badawczymi. Prace ukazujące się w periodyku były referowane w czasopiśmie zagranicznych, a do 1959 r. ogłoszono na jego łamach 463 artykuły, głównie badawcze³³.

Na 25-lecie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej wydano 20. tom dwumiesięcznika „Roczniki Państwowego Zakładu Higieny”. Na jego łamach od początku istnienia opublikowano 1342 prace naukowe. Redakcja mocno podkreśliła dorobek czasopisma³⁴.

Profesor Stanisław Krauze z chwilą utworzenia czasopisma w roku 1950 objął stanowisko redaktora naczelnego i sprawował je do roku 1955, później również w roku 1959 i w latach 1962–1964³⁵. Do śmierci pozostał

31 Kazimiera Ćwiek-Ludwicka, „The 70 year anniversary of the Roczniki Państwowego Zakładu Higieny”, *Roczniki Państwowego Zakładu Higieny* 2 (2019): 111–117.

32 Stanisław Krauze, „W rocznicę 10-lecia niepodległości Polski Ludowej”, *Roczniki Państwowego Zakładu Higieny* 2 (1954), brak paginacji.

33 „W piętnastolecie Polski Ludowej”, *Roczniki Państwowego Zakładu Higieny* 3 (1959), brak paginacji.

34 „Na 25-lecie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej”, *Roczniki Państwowego Zakładu Higieny* 3 (1969): 260.

35 Ćwiek-Ludwicka, „The 70 year anniversary of the Roczniki Państwowego Zakładu Higieny”, 111–117.

redaktorem Działu Badania Żywności i Przedmiotów Użytku³⁶. „Roczniki Państwowego Zakładu Higieny” ukazują się do dnia dzisiejszego i są uznanym na świecie wydawnictwem naukowym.

Po zakończeniu działań drugiej wojny światowej powrócił na arenę prawa międzynarodowego temat regulacji kontroli żywności w aspekcie szerszym niż narodowy. Niedobory żywności spowodowane odbudową gospodarek po wojnie, jak również eksport żywności spowodowały zwrócenie się ku tematowi zarówno polityków, jak i naukowców.

Działania zmierzające do powołania spójnych dla całej Europy standardów dotyczących jakości żywności pojawiały się już na początku XX w. W 1908 r. Towarzystwo Białego Krzyża zwołało w Genewie I Międzynarodowy Kongres poświęcony zwalczaniu fałszerstw żywności. Za główne cele działania obrano zdefiniowanie tego, co pod pojęciem poszczególnych artykułów spożywczych rozumie zarówno konsument, jak i wytwórca, opracowanie jednolitych dla wszystkich metod analitycznych stosowanych w badaniu żywności. Zapoczątkowane zwołanym Kongresem prace trwały do wybuchu pierwszej wojny światowej. W 1912 r. udało się powołać w Paryżu Międzynarodowe Stałe Biuro Chemii Analitycznej, które miało za zadanie przygotowanie metod chemicznych.

W 1948 r. delegatem Polski na zjeździe Szwajcarskiego Towarzystwa Chemii Czystej i Stosowanej w Sion był Stanisław Krauze. Wniósł on wtedy propozycję utworzenia międzynarodowej organizacji, która zajęłaby się ujednoczeniem metod badania żywności. Wniosek za sprawą delegata z Francji nie został przyjęty. Kilka lat później, w 1953 r., dr Hans Frenzel³⁷, przewodniczący Komisji Austriackiego Kodeksu Żywnościowego, ponowił myśl o powołaniu takiej organizacji, co dało początek nowym projektom z ogromnym udziałem przedstawiciela Polski prof. Stanisława Krauzego³⁸.

W dniu 30 IX 1957 r. Prezes Rady Ministrów powołał Polski Komitet ds. Europejskiego Kodeksu Żywnościowego, na którego czele stanął także Krauze. Do zadań komitetu należało przygotowanie Polskiego Kodeksu Żywnościowego, jak również uczestnictwo w pracach nad Europejskim Kodeksem oraz współpraca naukowo-techniczna z organizacjami w Polsce i za granicą³⁹. Uczestnictwo Polski w pracach nad Europejskim

36 Wkładka dotycząca śmierci Krauzego, w: *Roczniki Państwowego Zakładu Higieny* 5 (1977).

37 Hans Frenzel – farmaceuta, chemik, dr prawa, prezes Najwyższej Izby Kontroli Austrii. Krauze, „Moje środowisko społeczne i naukowe”, 50.

38 Stanisław Krauze, „Prace nad Europejskim i Polskim Kodeksem Żywnościowym”, *Nauka Polska* 1 (1962): 121–122.

39 *Ibidem*, 125.

Kodeksem Żywnościowym nabrało dużego tempa, a podczas II Międzynarodowej Konferencji w sprawie Europejskiego Kodeksu Żywnościowego w 1958 r. w Wiedniu na wiceprzewodniczącego Rady Europejskiej ds. Kodeksu Żywnościowego wybrano jednogłośnie Krauzego⁴⁰. Podczas wszystkich posiedzeń Rady był on bardzo aktywny. W międzynarodowym porozumieniu widział ogromne szanse na polepszenie jakości dostarczanej konsumentom żywności.

Powstała w 1958 r. Rada Europejska ds. Kodeksu Żywnościowego postawiła sobie za cel 3 sprawy: ochronę zdrowia konsumenta, ułatwienie handlu międzynarodowego oraz sporządzenie list bezpiecznych dodatków do żywności i uzgodnienie metod badania⁴¹. Wszystkie te zadania miały zmienić kulturę żywienia w Europie, a później również na świecie.

W 1961 r. podjęto decyzję, że Rada staje się niezależną Komisją FAO/WHO. Kodeks stał się opracowaniem mającym służyć wszystkim zainteresowanym państwom⁴².

Dla podkreślenia, jak bardzo zaangażowany w prace Rady był prof. Krauze, należy wspomnieć o działaniach „Komisji Grzybowej”, której przewodniczyła Polska. W celu sprawnego opracowania kodeksu państwa uczestniczące w projekcie podzieliły się przewodnictwem w poszczególnych komisjach. Przewodnictwo w Komisji Grzybowej objęła Polska, dla której eksport grzybów był niezwykle istotny. Wartość roczna eksportu tego produktu wynosiła około 1 miliona dolarów.

Pierwszym szczegółowym rozdziałem, opracowanym kompleksowo i bardzo szybko, był ten dotyczący grzybów, wykonany pod przewodnictwem Polski. Głównym skutkiem tego opracowania było stworzenie listy grzybów objętej handlem międzynarodowym, zalecenie dotyczące etykietowania, określenie metod badania. Przygotowanie tego rozdziału kodeksu było ogromnym sukcesem Polski, które pokazało jej silną pozycję naukową i organizacyjną na arenie międzynarodowej⁴³.

Profesor Krauze działał równie mocno w koordynacji prac Polskiego Komitetu ds. Europejskiego Kodeksu Żywnościowego. Prace w Polsce postępowały dość szybko i skupiały się na zaangażowaniu instytutów i laboratoriów badawczych w opracowanie norm i metod badawczych. Wydzielono 16 sekcji branżowych, których pracą kierował on osobiście. Ścisłe współpracował przy tym z Polskim Komitetem Normalizacyjnym.

40 Stanisław Krauze, „Prace nad Europejskim Kodeksem Żywnościowym”, *Normalizacja* 8 (1958): 381.

41 Krauze, „Moje środowisko społeczne i naukowe”, 50.

42 Krauze, „Prace nad Europejskim i Polskim Kodeksem Żywnościowym”, 123.

43 *Ibidem*, 124.

Działanie Polskiego Komitetu ds. Europejskiego Kodeksu Żywnościowego przyczyniło się również do powstania projektu ustawy żywnościowej. Poprzednia obowiązująca w Polsce pochodziła z 1928 r. i nie była już adekwatna do zmieniającej się rzeczywistości politycznej i społecznej. Komisja powołana przez Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej pod przewodnictwem prof. Krauzego stworzyła projekt nowej ustawy⁴⁴.

Prof. Stanisław Krauze w Radzie Europejskiej ds. Kodeksu Żywnościowego, później przekształconej w Komisję Kodeksu Żywnościowego FAO/WHO, pełnił przez 8 lat funkcję wiceprzewodniczącego, zmieniając kulturę żywności i żywienia. Był również ekspertem WHO ds. substancji obcych w żywności⁴⁵. Działania na rzecz powstania Europejskiego Kodeksu Żywnościowego zostały docenione przez prezydenta Republiki Austriackiej, który uhonorował go w 1961 r. najwyższym odznaczeniem „Das Grosse Goldene Ehrenzeichen”⁴⁶.

Na łamach „Farmacji Polskiej” w 1965 r. tak wspominał swoją dotychczasową pracę międzynarodową: „Współpraca w łonie Rady Europejskiej, gdzie pełniłem funkcje wiceprezesa, nauczyła mnie cenić wartość kontaktów międzynarodowych i jeszcze raz podkreśliła, że tylko zbiorowy wysiłek w tej dziedzinie może dać dodatnie rezultaty”⁴⁷.

Obecnie członkami Komisji Kodeksu Żywnościowego jest 188 państw oraz Unia Europejska. Organizacje międzyrządowe i pozarządowe mogą ubiegać się o status obserwatora. Daje im to możliwość uczestniczenia i przedstawienia swoich opinii na każdym etapie ustanawiania standardów. Współcześnie status obserwatora posiada 230 organizacji.

Oficjalnymi językami Kodeksu Żywnościowego są angielski, francuski, hiszpański, chiński i arabski⁴⁸. Ponad 99% populacji świata posiada swoich przedstawicieli w Komisji, w tym oczywiście Polska.

Czy taką samą rolę, jaką odegrał w pierwszych latach od swojego powstania Kodeks Żywnościowy, odegra również w przyszłości, zweryfikuje upływający czas i wyzwania, przed jakimi on stanie. Ciekawym podsumowaniem roli, jaką obecnie odgrywa Kodeks i jak być może mimo licznych kontrowersji, które budzi, powinien być postrzegany, były słowa prof. Stanisława Kowalczyka wypowiedziane podczas konferencji

44 *Ibidem*, 126.

45 „Prof. dr Stanisław Krauze. Życiorys i praca naukowa”, *Roczniki Technologii i Chemii Żywności* 1 (1974): 6.

46 Złota Odznaka Honorowa.

47 Krauze, „Moje środowisko społeczne i naukowe”, 51.

48 Inspektorat Jakości Handlowej Artykułów Rolno-Spożywczych, <https://www.gov.pl/web/ijhars/informacje-o-kkz> (dostęp: 6.12.2022).

zorganizowanej w 2011 roku przez Komisję Rolnictwa i Rozwoju Wsi – „Wpływ Kodeksu Żywnościowego FAO/WHO na produkcję bezpiecznej żywności”:

Przed tym spotkaniem powiedziałem w jakimś wywiadzie, że dla mnie Kodeks Żywnościowy jest w pewnym sensie takim międzynarodowym językiem, trochę jak esperanto, gdzie bez względu na to, czy ktoś pochodzi z Ameryki Południowej, z Europy, z Ameryki Północnej czy Azji, jeżeli powołujemy się na określone normy wydiskutowane w ramach Kodeksu Żywnościowego, wiemy, o czym mówimy⁴⁹.

Prof. Stanisław Krauze właśnie z takim zamiarem tworzył od samego początku Kodeks.

Zakończenie

11 XI 1972 r. w sali wykładowej Wydziału Farmaceutycznego Uniwersytetu Medycznego w Warszawie odbyło się uroczyste posiedzenie seminaryjne Instytutu Biofarmacji z okazji 70-lecia urodzin prof. Krauze. Przemówienia wygłosiło wielu przedstawicieli władz uczelni, kolegów, którzy w swoich mowach nie szczędzili pochwał dla profesora jako człowieka i naukowca. Jednym z prelegentów był prof. Władysław Rusiecki – farmaceuta, kierownik Katedry i Zakładu Chemii Toksykologicznej i Sądowej – który tak mówił o profesorze:

Głęboka wiedza oraz własne badania naukowe stanowiły silną podstawę w walce o dobrą żywność i ochronę zdrowia społeczeństwa. Profesor Krauze jest znany jako odważny i bezkompromisowy bojownik słuszności i prawdy, stojący na straży zdrowia człowieka⁵⁰.

Profesor Stanisław Krauze wiedział, że kultura stołu zaczyna się już dużo wcześniej niż w momencie, w którym do niego zasiadamy. Nie miało dla niego znaczenia, czy wspólnym posiłkiem obywatele mieli coś świętować czy tylko zaspokoić uczucie głodu – znaczenie miało to, by

49 *Wpływ Kodeksu Żywnościowego FAO/WHO na produkcję bezpiecznej żywności, Materiały z konferencji zorganizowanej przez Komisję Rolnictwa i Rozwoju Wsi*, oprac. Małgorzata Lipińska (Warszawa: Kancelaria Senatu, 2011), <http://ww2.senat.pl/k7/agenda/seminar/110125.pdf>.

50 *70-lecie urodzin prof. dr hab. Stanisława Krauze* – maszynopis znajdujący się w archiwum prywatnym prof. Reginy Olędzkiej, udostępniony autorce niniejszego artykułu.

żywność, którą spożyją, była pełnowartościowa i bezpieczna. Profesor Stanisław Krauze był niewątpliwie człowiekiem wybitnym, o którym pamięć, dziś już nieco zapomniana, powinna zostać przywrócona.

Bibliografia

Źródła

1. Archiwum Uniwersytetu Łódzkiego
Akta osobowe Stanisława Krauzego, nr teczki 1364
2. Archiwum NIZP-PZH PIB w Warszawie
zdjęcie prof. Stanisława Krauzego
3. Zbiory prywatne prof. Reginy Olędzkiej
70-lecie urodzin prof. dr hab. Stanisława Krauze, b.d., mps

Źródła drukowane

Skład osobowy i spis wykładów 1946–1947 (Łódź: Uniwersytet Łódzki, 1947).

Opracowania

- „35 lat pracy dla nauki i zawodu farmaceutycznego”, *Farmacja Polska* 17-18 (1960).
- Bukowiecki Henryk, „Tajny Wydział Farmaceutyczny Uniwersytetu Warszawskiego w latach okupacji”, w: *Z dziejów tajnego nauczania medycyny i farmacji w latach 1939–1945*, red. Aleksander Dawidowicz (Warszawa: PZWL, 1977).
- Ćwiek-Ludwicka Kazimiera, „The 70 year anniversary of the Roczniki Państwowego Zakładu Higieny”, *Roczniki Państwowego Zakładu Higieny* 2 (2019).
- E.S., „30-lecie pracy naukowej prof. dra Stanisława Krauze”, *Farmacja Polska* 2 (1955).
- Hirszfeld Ludwik, „Słowo wstępne”, *Roczniki PZH* 1 (1950).
- Inspektorat Jakości Handlowej Artykułów Rolno-Spożywczych, <https://www.gov.pl/web/ijhars/informacje-o-kkz> (dostęp: 6.12.2022).
- Krauze Stanisław, „Kontrola nad żywnością i przedmiotami użytku w latach 1945–1946”, *Farmacja Polska* 4 (1947).
- Krauze Stanisław, „Moje środowisko społeczne i naukowe”, *Farmacja Polska* 20 (1965).
- Krauze Stanisław, „O rozwoju chemii środków spożywczych”, *Wiadomości Farmaceutyczne* 28-29 (1926).
- Krauze Stanisław, „Prace nad Europejskim i Polskim Kodeksem Żywnościowym”, *Nauka Polska* 1 (1962).
- Krauze Stanisław, „Prace nad Europejskim Kodeksem Żywnościowym”, *Normalizacja* 8 (1958).

- Krauze Stanisław, „Uwagi o związku z badaniem mate”, *Farmacja Polska* 12 (1975).
- Krauze Stanisław, „W rocznicę 10-lecia niepodległości Polski Ludowej”, *Roczniki Państwowego Zakładu Higieny* 2 (1954).
- Krauze Stanisław, *Materiały do polskiego kodeksu żywnościowego* (Warszawa: Farmaceutyczny Instytut Wydawniczy Naczelnej Izby Aptekarskiej, 1948).
- Liszewski Stanisław (red.), *Łódź. Monografia miasta* (Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe 2009).
- „Na 25-lecie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej”, *Roczniki Państwowego Zakładu Higieny* 3 (1969).
- Olędzka Regina, „Prof. dr. farm. Stanisław Krauze (1902–1977)”, *Farmacja Polska* 12 (1977).
- „Prof. dr Stanisław Krauze. Życiorys i praca naukowa”, *Roczniki Technologii i Chemii Żywności* 1 (1974).
- Szewczyński Jerzy, Plata Hanna, *Polskie Towarzystwo Farmaceutyczne* (Warszawa: PTF, 2017).
- „W piętnastolecie Polski Ludowej”, *Roczniki Państwowego Zakładu Higieny* 3 (1959).
- Wkładka dotycząca śmierci Krauzego, w: *Roczniki Państwowego Zakładu Higieny* 5 (1977).
- Wpływ Kodeksu Żywnościowego FAO/WHO na produkcję bezpiecznej żywności, *Materiały z konferencji zorganizowanej przez Komisję Rolnictwa i Rozwoju Wsi*, oprac. Małgorzata Lipińska (Warszawa: Kancelaria Senatu, 2011), <http://ww2.senat.pl/k7/agenda/seminar/110125.pdf>.

Piotr Ufnal

ORCID 0000-0003-2798-7653
Akademia Ignatianum w Krakowie

Prasa parafialna archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej. Zarys problematyki

**Parish Press in the Szczecin-Kamień
Archdiocese. An Outline of the Problem**

Abstrakt

Celem niniejszego artykułu jest prześledzenie narodzin, rozwoju i upadku prasy parafialnej w Polsce na przykładzie archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej. Ze względu na ilościowe i jakościowe bogactwo tego segmentu prasy, jego dogłębne zbadanie wymaga dalszych skrupulatnych badań, gdyż od przełomu lat 80. i 90. ubiegłego wieku niezliczone wydawnictwa powstawały, znikwały, odradzały się z innym tytułem i zespołem redakcyjnym, po czym znów znikwały. W artykule prześledzono tło historyczne województwa zachodniopomorskiego, które po II wojnie światowej zostało przyłączone do komunistycznej Polski. W efekcie wielu Polaków (głównie katolików) z terenów utraconych na rzecz Związku Sowieckiego znalazło się w miejscu, gdzie Kościół katolicki praktycznie nie funkcjonował. Trudno byłoby zrozumieć szczególną rolę prasy parafialnej na Pomorzu Zachodnim bez znajomości szerszego kontekstu powstawania i spontanicznego rozwoju gazet parafialnych w skali kraju. Kwestie te zostały wyeksponowane w części opisującej działalność Ogólnopolskiego Stowarzyszenia Prasy Parafialnej. W artykule poruszono także kwestie związane z typologią i systematyzacją

pojęcia „prasa parafialna”. Ze względu na niedostatek, a często brak źródeł pisanych autor przeprowadził serię wywiadów z osobami zaangażowanymi w tworzenie czasopism parafialnych, które przeżywały swój rozkwit w latach 90. XX wieku.

Słowa kluczowe: prasa parafialna, media katolickie, Pomorze Zachodnie, Kościół katolicki, duszpasterstwo

Abstract

The aim of this article is to trace the birth, development and decline of the parish press in Poland on the example of the Archdiocese of Szczecin-Kamień. Due to its quantitative and qualitative richness, a thorough study of this segment of the press requires further meticulous research, because from the late 1980s and early 1990s thousands of titles came into being, disappeared and were reborn again with a different title and editorial team. The article traces the historical background of the West Pomerania Province which after the Second World War was incorporated within the boundaries of communist Poland. As a result, many Poles (mostly Catholics) from the territories lost to the Soviet Union found themselves on the territory where the Catholic Church hardly functioned. It would be difficult to understand the particular role of the parish press in the Western Pomerania without knowing the broader context of the emergence and spontaneous development of parish newspapers on national level. These issues are looked at in more detail in the section describing the years of activity of the National Parish Press Association. The article features also the issues related to the typology and systematization of “parish press.” Because of the scarcity, and often absence of written sources, the author conducted a series of interviews with the persons engaged in the development of the parish press, which had its heyday in the nineties of the XX century.

Keywords: parish press, Catholic media, Western Pomerania, Catholic Church, pastoral ministry

Wstęp

Celem artykułu jest zasygnalizowanie tematu do dalszych badań religioznawczych i medioznawczych: na przykładzie diecezji szczecińsko-kamieńskiej prześledzić tworzenie, rozwój i schyłek prasy parafialnej w Polsce. Z racji bogactwa ilościowego i jakościowego dogłębne prześledzenie tego segmentu prasy wymaga skrupulatnych badań, albowiem począwszy od przełomu lat 80. i 90. XX w. tysiące tytułów powstawały,

znikały, po czym odradzały się na nowo już z innym tytułem i z inną redakcją, by zniknąć ponownie. Używając języka biznesu, prasa parafialna to najbardziej niestabilny segment rynku mediów. Z naukowego punktu widzenia efektem takiego stanu rzeczy, jak zauważa Bogumiła Warząchowska, jest to, że „prasa parafialna nie doczekała się jeszcze pogłębionych badań analityczno-syntetycznych ani poszerzonego opracowania monograficznego”¹. Na obszarze Pomorza Zachodniego badania nad prasą parafialną prowadził na przełomie pierwszej i drugiej dekady XXI w. ks. dr Grzegorz Wejman².

Zdaniem autora poważnym spłycciem tematu byłoby zwyczajne opisanie historii takiego czy innego pisma z terenu archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej, bez odniesienia do skomplikowanego kontekstu historycznego. Wszak chodzi o Pomorze Zachodnie, część Ziem Odzyskanych, na których polskość nie istniała przez wieki, a lata od sejmu trzebiatowskiego w 1534 r. to „ciągłe zmaganie się o odbudowę struktur organizacji Kościoła katolickiego na tych ziemiach”³. W wyniku II wojny światowej w północno-zachodniej Polsce znaleźli się ludzie zarówno z jej przedwojennych, jak i powojennych granic. Pojawili się w miejscu, w którym Kościół trzeba było budować od podstaw, gdzie lata upłynęły, zanim ukształtowały się elity intelektualne, albowiem przez cały okres PRL-u Szczecin systematycznie przegrywał z Wrocławiem rywalizację o edukację i kulturę. Szczęśliwie dla mieszkańców Pomorza Zachodniego Kościół nadrabiał zaniedbania władzy państwowej.

Zrozumienie szczególnej roli prasy parafialnej na Pomorzu Zachodnim byłoby również utrudnione bez poznania szerszego kontekstu powstania i spontanicznego rozwoju gazetek w skali całego kraju. Kwestie te poruszone są w części opisującej kilkuletnią działalność Ogólnopolskiego Stowarzyszenia Prasy Parafialnej. Artykuł sygnalizuje też kwestie medioznawcze związane z typologią i usystematyzowaniem pojęcia „prasa parafialna”.

-
- 1 Bogumiła Warząchowska, „Współczesna prasa parafialna Archidiecezji Katowickiej”, w: *Książka, biblioteka, informacja – między podziałami a wspólnotą* (Kielce: Uniwersytet Jana Kochanowskiego, 2015), 299.
 - 2 Tegoż autora: „Pisma parafialne w Szczecinie”, w: *Media lokalne w Szczecinie. Raport z badań mediów lokalnych w Szczecinie w roku 2011* (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2011); „Prasa parafialna w parafiach nadbałtyckich. W granicach archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej”, *Edukacja Humanistyczna* 2(27) (2012); „Prasa parafialna jako media kościelne na przykładzie archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej”, w: *Media religijne i wyznaniowe w polskim systemie medialnym* (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2013).
 - 3 Grzegorz Wejman, „Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i północnym do 1945 roku. Zarys problemu”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 2 (2016): 215.

Z powodu niedostatku, a często braku źródeł pisanych autor przeprowadził serię wywiadów z osobami zaangażowanymi w tworzenie pism parafialnych. Cytaty pochodzą z tychże rozmów.

Pomorze Zachodnie po II wojnie światowej – ludzie i Kościół

Polska należy do tych krajów europejskich, których losy najtrwalej naznaczyły brutalne i masowe ruchy ludności w czasie II wojnie światowej i po jej zakończeniu. Zarówno niemiecka, jak i radziecka okupacja skutkowały masowymi przesiedleniami ludności polskiej poza ówczesne granice okupowanego państwa. Władza ludowa kontynuowała ten proces, tyle że w odniesieniu do Niemców z terenów wschodnioniemieckich przyłączonych do Polski.

Dla prymasa Polski kardynała Augusta Hlonda wieki panowania protestantyzmu na Pomorzu Zachodnim, masowe przesiedlenia ludności i, przede wszystkim, komunistyczna władza stały się szczególnym wyzwaniem dla organizowania życia kościelnego w pierwszych latach powojennych. Emigracja na próżno namawiała prymasa, by został na Zachodzie i stamtąd kierował Kościołem w Polsce. Tuż przed powrotem 8 lipca 1945 r. prymas pisał w Rzymie: „Idę w kraj na pracę religijną i kościelną. Po bolesnej rozłące pragnę jako pasterz stanąć znowu wśród swego ludu i pomóc goić rany, które Polsce i Kościołowi zadała nawałnica”⁴.

Po II wojnie światowej na terenie Pomorza Zachodniego katolików nie było praktycznie wcale⁵. Jak zauważa Wejman, „przed II wojną światową na terenach późniejszej administracji apostołskiej kamieńskiej, lubuskiej i prałatury pilskiej mieszkało 200 726 katolików i 2 435 niekatolików. W 1945 roku zostało tutaj ok. 55 tys. autochtonów”. W pierwszych mie-

4 *W służbie Bogu i Ojczyźnie*, materiały z konferencji Parlamentarnego Zespołu Miłośników Historii zorganizowanej we współpracy z Towarzystwem dla Polonii Zagranicznej w Poznaniu oraz Salezjańską Inspekcją pw. św. Wojciecha w Pile 22 października 2018 r., red. Piotr Świątecki, Dorota Wojucka (Warszawa: Kancelaria Senatu, 2019), 8.

5 Dla porównania: „W okresie II Rzeczypospolitej po Kościele rzymskokatolickim, który skupiał ponad 65% ogółu mieszkańców, Kościele prawosławnym obejmującym około 11% mieszkańców i Żydowskim Związku Religijnym dotyczącym 9,8% ogółu ludności, następnymi z kolei co do liczebności wyznaniem w Polsce (...) stanowiły Kościoły ewangelickie, do których należało przeszło 800.000 mieszkańców, z czego 70% stanowili Niemcy. Ewangelicy zamieszkiwali przeważnie w województwach zachodnich, gdzie odsetek ich wynosił 5,9–9,7%”. Za: Marian Fąka, „Kościoły protestanckie w Polsce w latach 1919–1972”, *Prawo Kanoniczne* 16/3-4 (1973): 47.

siącach powojennych na Pomorzu Zachodnim posługiwał tylko jeden kapłan, liczący 80 lat ks. dr Męcina-Wasierski⁶. Pomorze Zachodnie cierpiało też na brak elit. Jak stwierdza historyk z IPN Eryk Krasucki, „do dziś pokutuje przekonanie o wiejskim rodowodzie Szczecina, przeciwstawione miejskiej genealogii mieszkańców Wrocławia, czego najbardziej jaskrawym przykładem jest sformułowanie: «Szczecin – miasto potomków niepiśmiennych chłopów⁷». Chcąc być uczciwym, należy powiedzieć, że w świetle statystyk Wrocław jest nim w takim samym stopniu⁸. Fakt, że Uniwersytet Szczeciński powstał dopiero w roku 1984, niemal czterdzieści lat po wojnie, jest najlepszym dowodem na brak zainteresowania władzy centralnej sprawami Szczecina⁹.

W takiej sytuacji zachodnio-pomorski Kościół pełnił nie tylko funkcję oazy wolności w komunistycznej rzeczywistości, ale niemal przejął od państwa rolę kulturotwórczą. Świeżo wykształcone elity, w tym absolwenci szkół wyższych, którzy przybyli na Pomorze Zachodnie, zasiliły zarówno ruch oazowy, jak i opozycyjny lat osiemdziesiątych, tworząc prężnie działające wydawnictwa podziemne. One między innymi, już w wolnej Polsce początku lat dziewięćdziesiątych, dały początek gwałtownemu rozwojowi prasy lokalnej, w tym parafialnej.

Prasa parafialna – teoria i praktyka

W rozumieniu ustawy o prawie prasowym „prasa oznacza publikacje periodyczne, które nie tworzą zamkniętej, jednorodnej całości, ukazujące się nie rzadziej niż raz do roku, opatrzone stałym tytułem albo nazwą, numerem bieżącym i datą, a w szczególności: dzienniki i czasopisma, serwisy agencyjne, stałe przekazy teleksowe, biuletyny, programy radiowe i telewizyjne oraz kroniki filmowe¹⁰. Na potrzeby tej pracy autor

6 Marek Andrzej Koprowski, „Kresy na Pomorzu. Tułaczka po Ziemiach Odzyskanych” (Poznań: Replika, 2018), 39.

7 Wojciech Lizak, „Szczecin. Co się stało z miastem?”, *Przegląd Polityczny*, nr 65 (2004), w: Eryk Krasucki, *Losy dwóch miast* (Warszawa: Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej 9-10, 2005), 47.

8 Krasucki, *Losy dwóch miast*, 47.

9 Do roku 1984 funkcjonowało w Szczecinie pięć uczelni wyższych: Politechnika Szczecińska, Wyższa Szkoła Morska, Pomorska Akademia Medyczna, Wyższa Szkoła Nauczycielska, a także Wyższe Seminarium Duchowne, które rozpoczęło działalność w bardzo szczególnym roku akademickim 1981–1982.

10 Ustawa z dnia 26 stycznia 1984 r. Prawo prasowe, tekst jedn. Dz.U. 2018, poz. 1914.

przyjmuje potoczny termin „prasy”, a nie normatywny, rozumiany jako prasa drukowana oraz media elektroniczne wymienione w ustawie.

W literaturze przedmiotu istnieje wiele podziałów typologicznych prasy lokalnej, czyli nie ogólnopolskiej, rozpowszechnianej na terenie kraju. Według Ryszarda Kowalczyka jednym z podziałów jest „podział mediów lokalnych według zasięgu ich rozpowszechniania [który] posiłkuje się kryterium zarówno demograficzno-geograficznym, jak kulturowym czy etnograficzno-kulturowym. Na tej podstawie media lokalne w Polsce lub raczej media nieogólnokrajowe możemy podzielić na: regionalne (jedno województwo), podregionalne lub subregionalne (kilka powiatów), mikroregionalne (powiat i miasto na prawach powiatu), lokalne (gmina lub miasto na prawach gminy), sublokalne (dzielnica, osiedle, sołectwo)”¹¹. Podział ten, przyznaje autor, nie jest wyczerpujący, albowiem nie bierze pod uwagę jeszcze mniejszych jednostek i obiektów, takich jak szkoła, uczelnia wyższa czy parafia¹².

Dla rozwoju gazet lokalnych kluczowe stało się zniesienie cenzury, złamanie monopolu partyjno-państwowego na wydawanie prasy i, przede wszystkim, ustawa o samorządzie terytorialnym. Żadne obostrzenia formalno-prawne nie stały już na przeszkodzie, by w następnych latach pojawiły się tysiące gazet lokalnych: prywatnych, samorządowych, kościelnych, parafialnych. Z danych Ośrodka Badań Prasoznawczych Uniwersytetu Jagiellońskiego wynika, że na 31 maja 1999 r. w Polsce ukazywało się 2 428 tytułów, które można zaliczyć do prasy lokalnej i sublokalnej. Największym wydawcą były samorzady (ok. 36% tytułów), firmy i osoby prywatne prowadzące działalność gospodarczą (26%), a na trzecim miejscu plasowały się pisma parafialne (22%) – biuletyny formacyjno-informacyjne stanowiły znakomitą większość (80%) tych wydawnictw¹³. Włodzimierz Chorążki zauważa, że prasa parafialna, „choć w zdecydowanej większości nie spełnia wszystkich podstawowych kryteriów definiujących prasę, a także w ograniczonym stopniu spełnia funkcje, które są udziałem «świeckiej» prasy lokalnej i sublokalnej, i nie wykorzystuje wszystkich gatunków dziennikarskich, to jednak uwzględniana jest we

11 Ryszard Kowalczyk, *Miejsce i rola mediów lokalnych we współczesnym społeczeństwie informacyjnym (refleksje medioznawcze)* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNPiD UAM, 2011), 66.

12 Więcej nt. typologii prasy lokalnej: Ryszard Kowalczyk, *Media lokalne w Polsce* (Poznań: Contact 2008); Marian Gieruła, *Polska prasa lokalna 1989–2000. Typologia i społeczne funkcjonowanie* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2005).

13 Włodzimierz Chorążki, „Polskie media lokalne i sublokalne 1989–1999”, *Zeszyty Prasoznawcze*, r. XLII, nr 1–2 (1999): 66–67.

wszelkich zestawieniach. Należy przyjąć, iż prasa parafialna jest jednym z wielu elementów w systemie krzewienia wiary¹⁴.

Gazety parafialne znacznie różniły się i nadal różnią między sobą zarówno charakterem, jak i pełnioną rolą. W literaturze przedmiotu wyróżnia się następujące rodzaje pism parafialnych: gazetka jako pismo urzędowe z ogłoszeniami, gazetka jako pismo księdza proboszcza, gazetka kancelarii parafialnej, gazetka rady parafialnej, gazetka parafialna i gazetka wspólnoty lokalnej¹⁵. Jak zauważa ks. Zenon Hanas SAC, „Nazwa «gazetka parafialna» może budzić wiele skojarzeń, które z pewnością nie odpowiadają randze tegoż medium komunikacyjnego (...). Tymczasem gazetka parafialna to ważny instrument w działalności duszpasterskiej i komunikacji wspólnoty wierzących z otoczeniem. Dla przeciętnego uczęszczającego do kościoła wierzącego, niewielkie parafialne medium komunikacyjne może być jednym z nielicznych nośników słowa pisanego, dostarczającym treści religijne”¹⁶.

Naturalnym krokiem w rozwoju prasy parafialnej było powołanie organizacji zrzeszającej wydawców: w 1993 r. powstało Ogólnopolskie Stowarzyszenie Prasy Parafialnej (OSPP). Jeszcze w tym samym roku 15 i 16 października w parafii pw. św. Tomasza Apostoła w Warszawie odbyło się I Ogólnopolskie Spotkanie Redakcji Pism Parafialnych, z udziałem przedstawicieli 23 redakcji z całej Polski. Odpowiedź inicjatora spotkań wydawców prasy parafialnej, ks. Tomasza Króla, na pytanie, jaka przyświecała im myśl przewodnia, nie pozostawia wątpliwości: „Pisma parafialne w służbie ewangelizacji. Pisma parafialne jako jedna z form i możliwości dotarcia Dobrej Nowiny do odbiorcy w parafii”¹⁷. Podczas inauguracyjnej homilii ks. Król powiedział: „Pisma parafialne wpływają na postawę wiernych, ułatwiają poznanie prawd Bożych. Mogą swoim zasięgiem objąć czasem takich wiernych danej wspólnoty, do których nie ma dostępu prasa «centralna». Poprzez swoją formę, gazetki parafialne mogą stanowić niezwykle ważny czynnik integrujący lokalną społeczność. Może to być wręcz niezastąpione w niektórych środowiskach,

14 *Ibidem*: 64.

15 Zenon Hanas SAC, „Vademecum redaktora gazetki parafialnej”, w: *Media w duszpasterstwie* (Wydawnictwo UKSW, 2014), 471–472.

16 *Ibidem*, 465–468.

17 Tomasz Król, *Pisma w służbie ewangelizacji. Słowo wstępne do Biuletynu Informacyjnego po I Ogólnopolskim Spotkaniu Redakcji Pism i Biuletynów Parafialnych (I Ogólnopolskie Spotkanie Redakcji Pism i Biuletynów Parafialnych – 1993 r)*, https://prasaparafialna.pl/czytelnia/materialy_ze_spotkan_ospp/rok_1993/pisma_parafialne_w_sluzbie_ewangelizacji (dostęp: 6.05.2023).

np. w wielkich miastach, gdzie zdarza się, iż mieszkańcy jednego bloku wzajemnie się nie znają”¹⁸.

Z materiałów dokumentujących to spotkanie, dostępnych na portalu Prasa Parafialna, wynika, że pomysł, aby wydawcy prasy parafialnej utworzyli swoją organizację, przychylnie przyjęli biskupi Adam Lepa i Jan Chrapek – wówczas odpowiednio przewodniczący i wiceprzewodniczący Komisji do Spraw Środków Masowego Przekazu Konferencji Episkopatu Polski. Jak powiedział ks. Król, „Chcieliśmy się zorientować, ile parafii wydaje podobne pisma, jaka jest ich treść, zasięg. Chcieliśmy nawiązać kontakty, ubogacić się doświadczeniami”¹⁹.

Rok później odbyło się w Warszawie II Ogólnopolskie Spotkanie Prasy Parafialnej, w obecności m.in. biskupów Lepy i Chrapka, a także Marcina Preciszewskiego, dyrektora Katolickiej Agencji Informacyjnej dopiero co powołanej do życia przez Konferencję Episkopatu Polski. Tym razem spotkanie zdominowały sprawy związane z coraz pilniejszą potrzebą misji ewangelizacyjnej i formacyjnej prasy parafialnej. Jak mówił biskup Chrapek, „W miarę wzrostu roli mediów publicznych wzrasta także rola mediów lokalnych. Media lokalne nie są poddawane naciskom ideologicznym w odróżnieniu od tych pierwszych. Środowisko lokalne interesuje się, niezależnie od wszystkich uwarunkowań ideologicznych, miejscowymi wydarzeniami, a więc media lokalne otwarte na treści religijne mogą popularyzować to, co dzieje się w danej parafii lub wspólnocie”²⁰. Biskup wskazał, że prasa wydawana centralnie w Warszawie nie tylko nie dostrzega problemów lokalnych, ale wręcz sekunduje władzy politycznej. „Wielkie media działające w Warszawie nie informują w wystarczającym stopniu o tym, co dzieje się poza stolicą. (...) Natomiast dzięki powstaniu mediów lokalnych cały szereg informacji na temat życia miejscowej wspólnoty może docierać do ogółu. Jest to bardzo ważne, gdyż w ten sposób bilansuje się obraz narzucany społeczeństwu przez media centralne”²¹. Marcin Preciszewski wskazał na zagrożenia, jakie pojawiły się w Polsce po Okrągłym Stole: laicyzacja,

18 Tomasz Król, *Homilia podczas inauguracyjnej Mszy św. I Ogólnopolskiego Spotkania Redakcji Pism i Biuletynów Parafialnych*, https://prasaparafialna.pl/czytelnia/wszystkie_artykuly/homilia_i_spotkanie (dostęp: 6.05.2023).

19 Cytat pochodzi z dokumentów pokonferencyjnych: *Prasa parafialna w Polsce* https://prasaparafialna.pl/czytelnia/prace_naukowe/emaus_pismo_rady_duszpasterskiej_parafii_sw_barbary_w_lecznej/prasa_parafialna_w_polsce (dostęp: 6.05.2023).

20 Bp Jan Chrapek, *Ruchy i Stowarzyszenia Katolickie w dziele nowej ewangelizacji i ich współpraca z prasą parafialną*, https://prasaparafialna.pl/czytelnia/materiały_ze_spotkan_ospp/rok_1994/ruchy_i_stowarzyszenia_katolickie_w_dziele_nowej_ewangelizacji_i_ich_wspolpraca_z_prasa_parafialna (dostęp: 6.05.2023)

21 *Ibidem*.

spadek czytelnictwa prasy katolickiej, zagubienie odbiorców w powodzi informacji płynących z coraz liczniejszych źródeł. Dlatego „prasa parafialna jest szczególnie uprzywilejowanym miejscem wychowania przyszłych kadr dziennikarskich i tworzenia od dołu wspólnoty eklezjalnej”²².

Kolejne spotkanie OSPP odbyło się w 1997 r., w czasie, gdy Kościół toczył batalię o media katolickie w Polsce. Gorzkie słowa ks. Króla wypowiedziane podczas III Ogólnopolskiego Spotkania Prasy Parafialnej odzwierciedlały postawę społeczeństwa, które powoli, acz systematycznie, odwracało się od Kościoła: „Ewangelizacja, a więc przepowiadanie i przybliżanie Dobrej Nowiny powinno stanowić podstawowe kryterium dobrej gazety parafialnej. W dobie gwałtownego rozwoju mediów serwujących w przerażającej większości konsumpcyjny styl życia (...) nasze redakcje są niczym oaza dla współczesnych wędrowców zwodzonych omamami liberalnej cywilizacji”²³. Niestety przełom wieków był okresem, w którym media katolickie powoli przegrywały batalię rynkową. W 2001 r. przestała nadawać Telewizja Niepokalanów, założona przez franciszkanów sześć lat wcześniej, a sieć rozgłośni Radio Plus ostatecznie weszła w skład grup medialnych posiadających w swym portfelu Radio Zet, Super Express i Radio Eska.

Joanna Jakubowska, sekretarz OPSS i autorka portalu Prasa Parafialna, wspomina, że we wczesnych latach dziewięćdziesiątych wydawcom brakowało praktycznie wszystkiego. „Trzeba było wspierać redakcje pod względem dziennikarskim. Zaczęliśmy organizować szkolenia z pisania, nawiązaliśmy współpracę z Katolicką Agencją Informacyjną. KAI za darmo dostarczała redakcjom swoje serwisy, żeby w gazetkach mogły się ukazywać aktualności. Poza tym różne redakcje miały różne wizje. Jedne chciały się rozwijać, aby stać się prawdziwymi gazetami lokalnym, inne, w większości, zamierzały pozostać typowymi «ogłoszeniówkami». Inni nawet zastanawiali się, czy te gazetki to w ogóle jest prasa”²⁴. Dodaje, że mniej więcej połowa biuletynów była wydawana jednoosobowo. Często się zdarzało, że proboszcz lub wikary otrzymywał zadanie redagowania gazetki, więc prowadził ją przez czas pobytu w danej parafii. Ale w momencie zmiany miejsca posługi nikt nie kontynuował jego pracy i pismo automatycznie przestawało się ukazywać. „Jeśli inicjatorami

22 Marcin Przeciszewski, *Miejsce i rola prasy parafialnej w świecie mediów katolickich w Polsce*, https://prasaparafialna.pl/czytelnia/materialy_ze_spotkan_ospp/rok_1994/miejsce_i_rola_prasy_parafialnej (dostęp 6.05.2023).

23 Tomasz Król, *Prasa parafialna wobec Jubileuszu Roku 2000*, https://prasaparafialna.pl/czytelnia/materialy_ze_spotkan_ospp/rok_1997/prasa_parafialna_wobec_jubileuszu_roku_2000 (dostęp: 6.05.2023)

24 Joanna Jakubowska w rozmowie z autorem.

biuletynu byli świeccy, to też na ogół prowadzili go jednoosobowo. Nic dziwnego, że koniec tytułu następował w momencie, gdy ludzie albo się przeprowadzali, albo przestali mieć czas na taką działalność, albo zwyczajnie byli znużeni²⁵ – tłumaczy Jakubowska²⁶.

OSPP po kilku latach praktycznie przestało funkcjonować. Według Jakubowskiej ludziom zaczęło brakować zapału i inicjatywy. „Ludzie, owszem, przyjeżdżali spotkać się, ale nie korzystali ze szkoleń. Do tego dochodziły ambicje personalne, a także, czasem, interesy polityczne²⁷. Prasa parafialna jeszcze bardziej niż profesjonalna prasa drukowana zaczęła odczuwać te same bolączki: systematyczny spadek czytelnictwa w Polsce i agresywne przejmowanie rynku przez media elektroniczne. Jednocześnie poziom dziennikarski i edytorski prasy parafialnej często pozostawiał sporo do życzenia – nadal funkcjonowały „biuletyny formatu A4 powielane na kserokopiarce²⁸. Co wcale nie znaczy, że brakowało pozytywnych przykładów. Opisując konkurs gazetek parafialnych zorganizowany w 2000 r. przez Więź, Zbigniew Nosowski zauważa, że spośród 119 tytułów przysłanych na konkurs pojawiły się „niemal profesjonalne pisma, z kolorową okładką (czasem, przy szczególnych okazjach, kolor można było znaleźć również wewnątrz), stałymi rubrykami, dobrym opracowaniem graficznym²⁹”.

Portal Prasa Parafialna w pewnym sensie podzielił los wielu gazetek parafialnych, których imponujący katalog nadal pozostaje dostępny pod adresem www.prasaparafialna.pl, lecz nieaktualizowany od roku 2013. Założycielka i opiekunka portalu nie wyklucza, że z czasem zajmie się kontynuacją dzieła, któremu poświęciła wiele lat pracy³⁰.

25 *Ibidem*.

26 Na niestabilność i brak ciągłości w ukazywaniu się pism parafialnych zwraca uwagę Eliza Lubojańska w analizie pism archidiecezji katowickiej: „Z analizy przeprowadzonej na potrzeby II Synodu Archidiecezji Katowickiej wynika, że w 2013 roku na terenie archidiecezji ukazywało się dziewięćdziesiąt tytułów gazetek parafialnych. Trudno jednak dokładnie określić ich liczbę, gdyż dane te ulegają częstym zmianom, niektóre tytuły wygasają, powstają nowe periodyki bądź reaktywuje się wcześniej wychodzące. Księża zmieniają miejsce posługi kapłańskiej, co nieraz utrudnia działalność redakcji gazetki, a w konsekwencji powoduje, że niektóre z nich przestają istnieć”. Eliza Lubojańska, „Strony www parafii jako źródło informacji o katolickiej prasie parafialnej w archidiecezji katowickiej. Próba analizy formalno-wydawniczej”, *Biuletyn Bibliotek Kościelnych*, r. 21 nr 2(41) (2015): 82.

27 Joanna Jakubowska w rozmowie z autorem.

28 Zbigniew Nosowski, „Parafialni szaleńcy Boży. O konkursie gazetek parafialnych”, *Więź* 496 (2000): 76.

29 *Ibidem*.

30 Joanna Jakubowska w rozmowie z autorem.

Przyczyn stopniowego kurczenia się prasy parafialnej nie można ograniczać do fluktuacji księży ani do zmieniającej się sytuacji życiowej zaangażowanych w wydawanie gazetek parafian. W materiałach na V Synod Diecezji Tarnowskiej, ks. Andrzej Turek, przewodniczący Komisji do Spraw Mediów, zachęca do refleksji nad postawą samych duszpasterzy: „Dlaczego wiele parafii, mimo ponawianych apeli, nie jest zainteresowanych odpowiednim adresem mailowym, który jednoznacznie wskazywałby na ich kościelny charakter? Dlaczego witryny parafialne, lokowane poza diecezjalnym serwerem, bywają «zaśmiecanie» dziwnymi reklamami czy linkami, czasem nieliczącymi z powagą instytucji kościelnej; dlaczego zdarzają się witryny długo nieaktualizowane, a nawet sprawiające wrażenie jakby zapomnianych... Siła inercji, przyzwyczajenia, być może jakiś duch nieufności czy niezdrowej konkurencji (środki wydane lub zainwestowane w medium, mogą odbić się negatywnie na budzecie parafian i parafii...)?”³¹

Prasa parafialna archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej

Diecezja szczecińsko-kamieńska została erygowana 28 czerwca 1972 r. Papież Jan Paweł II podniósł ją do godności archidiecezji 25 marca 1992 r. Liczy 275 parafii, 36 dekanatów i 1 000 745 mieszkańców³². Wraz z diecezjami koszalińsko-kołobrzeską i zielonogórsko-gorzowską wchodzi w skład metropolii szczecińsko-kamieńskiej. Historycznie archidiecezja nawiązuje do istniejącej w latach 1140–1535 rzymskokatolickiej diecezji pomorskiej z siedzibą biskupią w Wolinie (do 1188 r.) i Kamieniu Pomorskim (do 1535 r.).

Jest oczywistym, że wszystkie zjawiska charakterystyczne dla ogółu prasy parafialnej wystąpiły w parafiach Pomorza Zachodniego: entuzjazm początku lat 90., masowe tworzenie lokalnych gazetek przez duchownych i parafian, uczenie się od podstaw pisania artykułów i wydawania, a także, niestety właśnie, konflikty interesów, zniechęcenie. Tym bardziej że warunki pracy duszpasterskiej na Ziemiach Odzyskanych były o wiele trudniejsze niż na przykład na Podlasiu czy na Podkarpaciu, gdzie siła oddziaływania Kościoła była, i nadal jest, bez porównania większa niż na Ziemiach Odzyskanych. Ksiądz Krzysztof Łuszczek, rektor Seminarium

31 Andrzej Turek, *Diecezjalne i parafialne media Kościoła tarnowskiego*, <https://synodtarnow.pl/wp-content/uploads/2020/02/Diecezjalne-i-parafialne-media-Ko%C5%9Bcio%C5%82a-Tarnowskiego.pdf> (dostęp: 6.05.2023).

32 Dane uzyskane przez autora w kurii archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej.

Duchownego w Szczecinie i wykładowca w Uniwersytecie Szczecińskim, mówi otwarcie o praktyce religijnej w regionie: „Dynamika u nas jest zupełnie inna, zamykamy listę krajową, jeśli chodzi o obecność na mszy. My bardziej przypominamy Niemcy, tak jak tam, ludzie nie są zainteresowani Kościołem. Praca księdza u nas na Pomorzu Zachodnim, jest jak praca na Dzikim Zachodzie”³³. Opinię tę podziela ksiądz Jakub Sielicki, wikary parafii pw. Matki Boskiej Ostrobramskiej, odpowiedzialny za parafialną gazetę „Niedzielnik”: „W parafii jest nas tylko dwóch – ksiądz proboszcz Czesław Baraniewicz i ja. Tutaj to nie to samo, co na wschodzie kraju”³⁴. I dodaje, że wskaźnik *dominantes* w swojej parafii oscyluje wokół 10%. Słowa duszpasterzy w pewnym sensie potwierdzają sugestię Zbigniewa Nosowskiego z Więzi, którą się podzielił 22 lata temu, po wstępnej analizie 119 gazetek zgłoszonych do konkursu gazetek parafialnych w 2000 r.: „Najwięcej zgłoszeń napłynęło (kolejno) z Górnego Śląska, Małopolski, Dolnego Śląska i Wielkopolski. Bardzo niewiele gazetek wpłynęło z Polski północnej. Nie wysnuwałbym z tego faktu aż wniosków o żywotności Kościoła lokalnego na tych terenach, jednak sama informacja daje do myślenia”³⁵.

Liczba tytułów wydawanych gazetek w parafiach archidiecezji wynosiła na przestrzeni lat: 2016 – 34, 2017 – 41, 2018 – 43, 2019 – 33, 2020 – 38, 2021 – 26³⁶. Wejman podaje, że w roku 2009 ukazywały się 42 tytuły, zaś w 2011 – 44 tytuły. W tym czasie powstało dziesięć nowych gazetek, a osiem zostało zlikwidowanych³⁷.

Z trzydziestu tytułów pochodzących z terenu diecezji szczecińsko-kamięńskiej, dostępnych w spisie na portalu Prasa Parafialna, na chwilę obecną ukazują się dwa: wyżej wspomniany „Niedzielnik”, wydawany przez parafię Matki Bożej Ostrobramskiej w Szczecinie, i „Biuletyn Duszpasterski” parafii pw. Najświętszej Marii Panny w Nowogardzie. Pełnią przede wszystkim rolę informacyjną. Należy podkreślić fakt, że „Niedzielnik” ukazuje się nieprzerwanie od 1992 r. Trzydzieści lat istnienia gazetki o tym samym tytule i w tej samej parafii wydaje się rzadkością nie tylko na Pomorzu Zachodnim, ale i w skali kraju. Inicjatorami „Niedzielnika” byli szczecińscy studenci skupieni wokół ówczesnego

33 Krzysztof Łuszczek w rozmowie z autorem.

34 Jakub Sielicki w rozmowie z autorem.

35 Nosowski, „Parafialni szaleńcy Boży”: 75.

36 Dane uzyskane przez autora w kurii archidiecezji szczecińsko-kamięńskiej.

37 Grzegorz Wejman, „Prasa parafialna jako media kościelne na przykładzie archidiecezji szczecińsko-kamięńskiej”, w: *Media religijne i wyznaniowe w polskim systemie medialnym* (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego), 137–141.

wikariusza ks. Ignacego Stawarza. Pierwsze gazetki były przepisywane ręcznie, potem pisane na maszynie i, jak wspomina ks. Piotr Listwoń, wikariusz parafii w latach 1994–1998 „kserowane na dworcu”³⁸. Z początkowego 100-egzemplarzowego nakładu po kilku latach biuletyn urósł do pięciuset egzemplarzy. Pismo było dystrybuowane bezpłatnie. Gazetka do dziś ukazuje się wyłącznie w wersji papierowej. Jak wyjaśnia ks. Jakub Sielicki, opiekun pisma od 2019 r., „aktywnymi parafianami są osoby starsze. One lubią wziąć gazetę do ręki, przyczepić na drzwiach lodówki i sięgnąć po nią, by przypomnieć sobie ogłoszenia parafialne. Internet nie jest dla starszych ludzi”³⁹. „Niedzielnik” pełni rolę przede wszystkim informacyjną, dotyczącą życia parafii, ale porusza również tematy głębsze, związane z życiem duchowym: Pascha, Miłość, Misja.

Podobną historię ma za sobą „Biuletyn Duszpasterski” wydawany od końca lat 90. W Nowogardzie przez parafię pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny. „Biuletyn” liczy 12 stron, a jego treść obejmuje przede wszystkim informacje z życia parafii. Układ gazety niemal się nie zmienił na przestrzeni ostatnich dziesięciu lat: strona tytułowa, Ewangelia na niedzielę, nowiny z życia wspólnoty, ciekawe tematy i na koniec intencje mszalne. Od 2017 r. „Biuletyn Duszpasterski” jednoosobowo redaguje ks. Waldemar Piątek. „Jest to przede wszystkim kronika parafialna, ale staram się publikować w niej artykuły pokrzepiające ludzi” – opowiada.

Informacyjne biuletyny parafialne obecnie wydają między innymi parafia pw. Świętej Trójcy w Chojnie – „Echo”, oraz parafia pw. Świętego Krzyża w Myśliborzu – „Wiadomości Niedzielne”. „Echo” liczy cztery strony: Ewangelię na pierwszej, informacje dotyczące życia parafii lub kwestie religijne na drugiej, na trzeciej intencje mszalne, a na ostatniej ogłoszenia duszpasterskie. Myśliborskie „Wiadomości Niedzielne” liczą dwie strony o bogatej szacie graficznej. Zawierają podobnie jak większość gazetek intencje mszalne, ogłoszenia parafialne, cytaty z Ewangelii i z życia świętych.

Z pism już nieistniejących długą historię (1994–2019) miał „Czas nadziei” wydawany w parafii pw. św. Józefa przy kościele św. Jana Chrzciciela w Stargardzie. W materiałach archiwalnych z 2012 r., dostępnych na stronie parafii, można przeczytać na temat pisma: „Każdy numer ma swój wiodący temat i związane z nim artykuły. Są też stałe teksty naszych wyśmienitych felietonistów, wywiady i ciekawe reportaże. Nade wszystko staramy się poruszać w «Czasie Nadziei» aktualną problematykę z życia naszego miasta i parafii. Nie brakuje też zagadnień

38 Piotr Listwoń w rozmowie z autorem.

39 Jakub Sielicki w rozmowie z autorem.

związanych z wiarą oraz chrześcijańską kulturą. (...) «Czas Nadziei» jest «waszym czasem»⁴⁰. Oto przykładowa zawartość numeru: „Kult i nabożeństwa do Serca Jezusa”; „Apel Serca Boga do Serca Ludzkiego”; „Relacja z pielgrzymki Arcybractwa NSPJ do sanktuarium w Szczecinie”; „Św. Jan Chrzyciel patron naszego kościoła i miasta”; „Dzień dziecka – jak świętować Dziecięctwo Boże”; „Biblia o ojcostwie”; „Dlaczego ludzie przestają się modlić”⁴¹. Od 2019 r. parafia publikuje „Biuletyn Parafialny” zawierający przede wszystkim ogłoszenia.

Nietypowym przykładem pisma parafialnego jest „Biuletyn Odnowy w Duchu Świętym – Bóg jest miłością” wydawany w parafii pw. św. Jana Bosko w Szczecinie w latach 1998–2010. Jak wyjaśnia ks. Mariusz Wenclawek SDB, aktualny proboszcz parafii, biuletyn „nie do końca funkcjonował jako typowa gazetka – było tam trochę relacji, trochę formacji”⁴², albowiem pismo było redagowane przez członków Salezjańskiej Wspólnoty Charyzmatycznej „Bóg jest miłością”. Wydanych zostało 140 numerów biuletynu. W roku 2011 biuletyn został zarejestrowany, zmieniła się też zasadniczo redakcja i szata graficzna. Niestety po zmianach ukazały się tylko trzy numery – ostatni pojawił się w maju 2011 r.

Dwa pisma wydawane w parafii św. Ottona w Kamieniu Pomorskim to kolejne przykłady efemerycznego charakteru prasy parafialnej. W 1994 r. ukazało się kilka numerów gazetki „Otton”, która zawierała informacje na temat parafii, patrona i miasta. Po długiej przerwie, w 2009 r. pojawił się dwutygodnik „Głos św. Ottona”. Funkcję redaktora naczelnego nowego tytułu objął ks. Stanisław Szlijan. Niestety gazetka przestała istnieć pod koniec roku 2010.

Na szczególną uwagę zasługuje miesięcznik „Świadomi Chrystusa”, który wychodził w latach 1992–2015 w parafii pw. św. Krzysztofa w Policach. Ze skromnej, chałupniczo wydawanej gazetki parafialnej szybko stał się prawdziwą gazetą lokalną o ogromnym zasięgu. W przeciwieństwie do „ogłoszeniówek”, „Świadomi Chrystusa” przez wiele lat było typowym pismem lokalnym – poruszało tematy społeczne daleko wychodzące poza obszar macierzystej parafii. Z początkowych czterech stron formatu A4 z pierwszych wydań w roku 1992, gazeta osiągnęła pod koniec lat 90. wysoki jak na 40-tysięczne miasto nakład ośmiu tysięcy egzemplarzy. Dodatek kolędowy z roku 1998 został wydrukowany w trzynastu tysiącach egzemplarzy. Znakomita większość ówczesnej prasy parafialnej ukazywała się w kilku setkach egzemplarzy, rzadko przekraczając tysiąc.

40 „Czas Nadziei” – parafialne czasopismo z tradycjami, http://swjozef.stargard.pl/czas-nadziei/Czas-Nadziei--parafialne-czasopismo-z-tradycjami_963 (dostęp: 6.05.2023).

41 *Czas Nadziei*, 5(167) (2018).

42 Mariusz Wenclawek w rozmowie z autorem.

Maciej Zaśko, współzałożyciel „Świadomych Chrystusa”, wspomina ogromny entuzjazm początku lat 90.: „«Solidarność» chciała odtworzyć «Jedność»⁴³, ale u nas bardzo pręźnie działała Oaza. Kilka osób się zapaliło. Zaproponowałem proboszczowi [Janowi] Kazieczce wydawanie pisma młodzieżowego – był bardzo otwarty”⁴⁴. Tak powstała gazeta, na łamach której poruszano zarówno tematy związane z funkcjonowaniem lokalnej parafii, jak i ważne sprawy o charakterze teologicznym i społecznym. „Świadomi Chrystusa” od samego początku miała być „gazetą dobrych wiadomości”, redagowaną przez osoby świeckie z pomocą księży posługujących w parafii. Jak wspomina Zaśko, na początku lat 90. „gazety parafialne bardzo się różniły od siebie. My chcieliśmy wydawać praktycznie profesjonalną gazetę lokalną z naszymi własnymi treściami, na dobrym papierze. Taki kierunek nadał nam na samym początku biskup [Marian Błażej] Kruszyłowicz⁴⁵, a my mocno przeszliśmy na pisanie społeczne”⁴⁶. W ciągu kilku lat miesięcznik stał się największą gazetą lokalną. Podczas gdy inne tytuły lokalne powstawały i upadały, „Świadomi Chrystusa” zwiększało nakład. Dla porównania: w roku 1992 w całym powiecie polickim ukazywało się siedem tytułów (w tym sześć półroczników), w 1995 cztery, w 1996 dwa, rok później jeden, w 1998 dwa, w 1999 jeden⁴⁷. „Świadomi Chrystusa” stało się ważnym pismem do tego stopnia, że „na nasze artykuły reagowały nawet media ze Szczecina, a dziennikarze byli zapraszani do Telewizji Szczecin”⁴⁸ – mówi Zaśko. Prężna i energiczna redakcja dwukrotnie zorganizowała Archidiecezjalne Forum Prasy Parafialnej: w 1999 r. z udziałem bp. Kruszyłowicza, i rok później, gdy goszczono przedstawicieli gazetek ze Szczecina, Gryfic, Nowogardu i Stargardu. Parafia św. Krzysztofa szybko stała się miejscem szczególnie aktywnego życia społeczności lokalnej, przypomina Zaśko.

43 Tygodnik wydawany w latach 1980–1981 przez Międzyzakładowy Komitet Strajkowy „Solidarności” Pomorza Zachodniego. Po stanie wojennym ukazywał się w podziemiu, po 1989 r. przekształcony w bezpłatny miesięcznik o nakładzie 2 tys. egz. Por. Krzysztof Flasiński, *Czasopisma w Szczecinie od 1989 r. Leksykon* (Szczecin: Stowarzyszenie Dziennikarzy Rzeczpospolitej Polskiej, Oddział Szczecin, 2017), 73–74.

44 Maciej Zaśko w rozmowie z autorem.

45 Ks. bp Marian Błażej Kruszyłowicz – biskup pomocniczy diecezji szczecińsko-kamieńskiej i wikariusz generalny, członek Komisji Episkopatu ds. Wydawnictw Katolickich. Źródło: Kuria.pl – portal archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej, https://kuria.pl/wspolnoty/biskupi-archidiecezji/Biskup-Pomocniczy-Marian-Blazej-Kruszyłowicz_34 (dostęp: 6.05.2023).

46 Maciej Zaśko w rozmowie z autorem.

47 Michał Urbas, „Rozpowszechnianie prasy lokalnej na przykładzie powiatu polickiego w województwie zachodniopomorskim”, *Środkowoeuropejskie Studia Polityczne* 4 (2010): 198.

48 Maciej Zaśko w rozmowie z autorem.

„Co niedzielę w parafialnej kawiarence schodzili się wierni i księża – ktoś przyniósł ciasto, ktoś zrobił kawę. Organizowaliśmy koncerty i wiele imprez. Prawdziwy katolicki dom kultury”⁴⁹.

Z początkiem lat dwutysięcznych pismo zaczęło tracić na znaczeniu. Nakład spadł do trzech tysięcy, a między październikiem 2005 r. a kwietniem 2007 r. nie ukazywało się w ogóle. Wznowione jako kwartalnik dekanalny, ostatecznie zniknęło w 2015 r. Jak tłumaczy Zaśko, „na początku ludzie mocno się żyli, ale potem dorosli, pożenili się, zajęli się swoimi sprawami. A młodzi nie przyszli, nie było kogo uczyć, nikt nie przyszedł kontynuować naszej roboty”⁵⁰. Wskazuje też na jedną z przyczyn upadku pisma – problem spadku zainteresowania Kościołem katolickim: „Do końca lat 90. ludzi było sporo w kościołach. Potem dużo młodych wyjechało, zwłaszcza po roku 2004. Do tego doszli do głosu Świadkowie Jehowy, protestanci, sataniści – bardzo mocna grupa w Policach, odrodziło się pogaństwo”⁵¹.

Po zaprzestaniu wydawania wersji drukowanej w 2015 r. przez trzy lata funkcjonował portal „Świadomi Chrystusa”. Strona www.swiadomi-chrystusa.pl, której adres można znaleźć na fejsbukowym profilu „Świadomi Chrystusa”, jest nieaktywna. Sam profil <https://www.facebook.com/SwiadomiChrystusa>, regularnie prowadzony w latach 2018–2019, przestał być aktualizowany w maju 2020 r.

W spisie portalu Prasa Parafialna figuruje „Kościół nad Odrą i Bałtykiem”, pismo-instytucja, dwutygodnik, który ukazywał się w latach 1989–1998 nakładem Szczecińsko-Kamieńskiej Kurii Biskupiej, a następnie był wydawany przez Szczecińskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Ottonianum”. „Kościół nad Odrą i Bałtykiem” to szczególnie ważny tytuł dla mediów katolickich Pomorza Zachodniego. Jak pisze ks. Krzysztof Łuszczek, „Pod koniec lat 80. XX wieku diecezja uzyskała zupełnie nowe i niespotykane wcześniej możliwości. 22 stycznia 1989 roku bp K. Majdański zapowiedział specjalnym listem wydawanie na Pomorzu Zachodnim katolickiego dwutygodnika «Kościół nad Odrą i Bałtykiem»”⁵². Według Wejmana „Abp Marian Przykucki od roku 1990 stale sugerował, że dwutygodnik powinien przekształcić się w kolorowy tygodnik, aby szybciej publikować informacje i polemiki. Wydawany w formacie A-4, «Kościół nad Odrą i Bałtykiem» liczył 24 kolumny i zawierał

49 *Ibidem*.

50 *Ibidem*.

51 *Ibidem*.

52 Krzysztof Łuszczek, „Media katolickie w kształtowaniu tożsamości Szczecina i Pomorza Zachodniego”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2015): 76.

liczne dodatki: dla dzieci – «Dziecko Boże»; dla młodzieży – «Jozue»; dla studentów – «Exodus»; dla nauczycieli, wychowawców, katechetów i rodziców – «Głos Katechety», potem przemianowane jako 8-kolumnowe «Poszukiwanie Mistrza»⁵³. Dekretem z 29 maja 1998 r. abp Przykucki przekształcił samodzielnie ukazujące się dotąd pismo w dodatek do tygodnika „Niedziela”. Dekret głosił, co następuje: „Biorąc pod uwagę wymagania czasów odnośnie do zawartości, praw rynku, a także sugestie Konferencji Episkopatu Polski o podjęciu działań w celu konsolidacji diecezjalnych ośrodków prasowych w jeden, związany z największymi tygodnikami ogólnopolskimi, po zasięgnięciu opinii Rady Kapłańskiej, postanowiłem przekształcić nasze pismo archidiecezjalne w dodatek do Tygodnika Katolickiego «Niedziela» z zachowaniem tytułu: «Kościół nad Odrą i Bałtykiem»⁵⁴.

Innym przykładem lokalnej gazety katolickiej jest nadal ukazujący się „Głos Szczecińsko-Kamieński” założony w grudniu 2014 r. przez Towarzystwo Wypoczynek i Edukacja ze Szczecina, które prowadzi działalność edukacyjną i wydawniczą. Miesięcznik jest dostępny bezpłatnie w parafiach archidiecezji. Funkcję redaktora merytorycznego pełni ks. Adam Komisarczyk, proboszcz parafii pw. św. Krzysztofa w Szczecinie. Gazeta od początku poruszała tematy ważne dla Kościoła i wiary. W artykule *Czy jesteśmy potrzebni?* opublikowanym w dwudziestym piątym numerze, a więc ponad dwa lata od utworzenia pisma, redakcja zastanawiała się: „Święty Maksymilian Kolbe ostrzegwał, że jeśli nie będzie katolickich mediów, to nasze świątynie będą puste. Z niepokojem trzeba stwierdzić, że na rzecz mediów katolickich w Kościele w Polsce niewiele się robi, a niektórzy nawet tę bierność określają mianem cnoty. W naszej archidiecezji zaangażowanie w propagowanie prasy wygląda rozmaicie. Są parafie, w których katolickie czasopisma budzą nikłe zainteresowanie, są też takie, w których rozchodzą się setki egzemplarzy (...)”⁵⁵.

W celu dopełnienia obrazu prasy katolickiej Pomorza Zachodniego należy zaznaczyć, że pierwszym periodykiem diecezji szczecińsko-kamieńskiej, było „Prezbiterium”, ukazujące się od 1973 r. Jak píše ks.

53 Grzegorz Wejman, *Tekst opublikowany w albumie „Czas milczenia i czas mówienia” przygotowanym na jubileusz 75-lecia tygodnika „Niedziela”*, <https://www.niedziela.pl/artykul/2823/Edycja-szczecinska---%E2%80%9ENiedziela-nad> (dostęp: 6.05.2023).

54 Dekret abp. Mariana Przykuckiego z dnia 29 maja 1998 r., „*Kościół nad Odrą i Bałtykiem*” *Edycja szczecińsko-kamieńska – dodatek do Tygodnika Katolickiego „Niedziela” – ukazuje się już prawie 13 lat*, „*Niedziela szczecińsko-kamieńska*” 23 (2011), <https://www.niedziela.pl/artykul/59517/nd/%E2%80%9EKosciol-nad-Odra-i-Baltykiem%E2%80%9D> (dostęp: 6.05.2023).

55 „*Czy jesteśmy potrzebni? Refleksje redakcji*”, *Głos Szczecińsko-Kamieński* 25 (wrzesień 2016): 2.

Łuszczek, „Z racji swojego charakteru zamieszczało dekrety i decyzje biskupa, normy administracyjne i przepisy państwowe. Pismo stanowiło świadectwo powstania nowego ośrodka administracji kościelnej, siedziby biskupa”⁵⁶.

Konkluzje

Bez wątplenia uznać należy, że prasa parafialna w ogóle, nie tylko ta wydawana na terenie archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej, stanowiła i nadal stanowi ważny element krzewienia wiary w Polsce niezależnie od wszechobecnych mediów elektronicznych i internetu. Wierni, przede wszystkim starsi, ale nie tylko, wciąż chcą przynieść z kościoła kilkukartkowy biuletyn, przejrzeć spokojnie w domu, dać do przeczytania pozostałym domownikom. Drukowane pismo nadal pełni ważną rolę ewangelizacyjną. Nie można jednak przejść obojętnie wobec zjawiska odwracania się polskiego społeczeństwa od Kościoła. Odzyskana wolność paradoksalnie poskutkowała spadkiem praktyk religijnych i zaufania do instytucji kościelnych, a przecież jeszcze w przełomowym roku 1989 msze za Ojczyznę wypełniały wiernymi kościoły w całej Polsce. Z medioznawczego punktu widzenia odpowiedzialny za ten stan jest z jednej strony biznes medialny promujący niewyszukaną rozrywkę, celujący w niewymagających odbiorców, z drugiej zaś słabość mediów katolickich, ogólnopolskich i lokalnych, które przegrały konkurencję o widza, słuchacza i czytelnika. Kwestia współzależności media – praktyki religijne wydaje się interesującym tematem szerszych badań.

Zawartość artykułu stanowi skromny wkład do wiedzy na temat prasy parafialnej Pomorza Zachodniego. Historie kilku wspomnianych wyżej tytułów być może staną się zachętą do dalszych badań o gazetkach, które nadal się ukazują w Polsce – mimo wszechobecnego internetu, mimo spadających *dominantes*. Z pewnością przydatna będzie aktualizacja badań nad prasą parafialną regionu i kraju.

56 Łuszczek, „Media katolickie w kształtowaniu tożsamości Szczecina i Pomorza Zachodniego”, 75.

Bibliografia

Główna

- Chorążki Włodzimierz, *Polskie media lokalne i sublokalne 1989-1999*, (Kraków: Zeszyty Prasoznawcze, r. XLII, nr 1–2, 1999).
- Czy jesteście potrzebni? Refleksje redakcji, „Głos Szczecińsko-Kamieński” – bezpłatny, regionalny miesięcznik społeczno-chrześcijański, nr 25, wrzesień 2016 (Szczecin: Towarzystwo – Wypoczynek i Edukacja, 2016).
- Flasiński Krzysztof., *Czasopisma w Szczecinie od 1989 r. Leksykon* (Szczecin: Stowarzyszenie Dziennikarzy Rzeczypospolitej Polskiej Oddział Szczecin, 2017).
- Hanas Zenon., *Vademecum redaktora gazetki parafialnej*, w: Media w duszpasterstwie, red. Monika Przybysz, Tomasz Wielebski (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2014).
- Koprowski Marek A., *Kresy na Pomorzu. Tułaczka po Ziemiach Odzyskanych* (Poznań: Wydawnictwo Replika 2018).
- Kowalczyk Ryszard, *Miejsce i rola mediów lokalnych we współczesnym społeczeństwie informacyjnym (refleksje medioznawcze)*, Środkowoeuropejskie Studia Polityczne, nr 1, (Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNPiD UAM, 2011).
- Krasucki Eryk, *Losy dwóch miast* (Warszawa: Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej, nr 9-10, wrzesień-październik 2005).
- Lubojańska Ewa, *Strony www parafii jako źródło informacji o katolickiej prasie parafialnej w archidiecezji katowickiej. Próba analizy formalno-wydawniczej*, (Warszawa: Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych, rok 21 (2015) nr 2 (41), 2015).
- Łuszczek Krzysztof., *Media katolickie w kształtowaniu tożsamości Szczecina i Pomorza Zachodniego*, Colloquia Theologica Ottoniana 1/2015, (Szczecin: Instytut Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego, 2015).
- Nosowski Zbigniew, *Parafialni szaleńcy Boży. O konkursie gazetek parafialnych* (Kraków: Więź nr 2 (496), 2000).
- W służbie Bogu i Ojczyźnie*, materiały z konferencji Parlamentarnego Zespołu Miłośników Historii zorganizowanej we współpracy z Towarzystwem dla Polonii Zagranicznej w Poznaniu oraz Salezjańską Inspektorią pw. św. Wojciecha w Pile 22 października 2018 r., red. Piotr Świątecki, Dorota Wojucka, Zeszyty zespołów senackich, Zeszyt 38 (Warszawa: Centrum Informacyjne Senatu, 2019).
- Warząchowska Bogumiła, *Współczesna prasa parafialna Archidiecezji Katowickiej*, w: Książka, biblioteka, informacja – między podziałami a wspólnotą, red. Jolanta Dzieciakowska, Monika Olczak-Kardas (Kielce: Uniwersytet Jana Kochanowskiego, 2016).
- Wejman Grzegorz, *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i północnym do 1945 roku. Zarys problemu*, Colloquia Theologica Ottoniana nr 2 (Szczecin: Instytut Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego, 2016).
- Urbas Michał, *Rozpowszechnianie prasy lokalnej na przykładzie powiatu polickiego w województwie zachodniopomorskim*, Środkowoeuropejskie Studia

Polityczne nr 4/2010, (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 2010).

Pomocnicza

- Fąka Marian, *Kościoty protestanckie w Polsce w latach 1919-1972*, Prawo Kanoniczne 16 (1973) nr 3-4, (Warszawa: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 1973).
- Kowalczyk Ryszard, *Media lokalne w Polsce*, t. I-III, (Poznań: Wydawnictwo Contact, 2008).
- Gierula Marian, *Polska prasa lokalna 1989–2000. Typologia i społeczne funkcjonowanie* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2005).
- Wejman Grzegorz, *Pisma parafialne w Szczecinie* w: *Media lokalne w Szczecinie. Raport z badań mediów lokalnych w Szczecinie w roku 2011*, red. Jan Kania, Robert Cieślak, (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2011).
- Wejman Grzegorz, *Prasa parafialna jako media kościelne na przykładzie archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej*, w: *Media religijne i wyznaniowe w polskim systemie medialnym*, red. Jan Kania, Zdzisław Kroplewski (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2013).
- Wejman Grzegorz, *Prasa parafialna w parafiach nadbałtyckich. W granicach archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej*, *Edukacja Humanistyczna* nr 2 (27) 2012, (Szczecin: Wydawnictwo Pedagogium OR TWP w Szczecinie, 2012).

Źródła internetowe

- Archidiecezja szczecińsko-kamieńska www.kuria.pl
- Dodatek Niedziela Szczecińsko-Kamieńska www.szczecin.niedziela.pl
- Parafia św. Józefa przy kościele św. Jana w Stargardzie <http://swjozef.stargard.pl>
- Prasa Parafialna www.prasaparafialna.pl
- Sejm RP, Internetowy System Aktów Prawnych <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/home.xsp>
- Świadomi Chrystusa <https://www.facebook.com/SwiadomiChrystusa>
- Towarzystwo Wypoczynek i Edukacja <http://www.twie.szczecin.pl>
- Turek Andrzej, *Diecezjalne i parafialne media kościoła tarnowskiego*, materiały na V Synod Diecezji Tarnowskiej <https://synodtarnow.pl/wp-content/uploads/2020/02/Diecezjalne-i-parafialne-media-Ko%C5%9Bcio%C5%82a-Tarnowskiego.pdf>
- Tygodnik Niedziela www.niedziela.pl

Mikołaj Sokołowski

ORCID: 0000-0003-4988-0224
Akademia Ignatianum w Krakowie

Geopolityczne uwarunkowania Transatlantyckiego Partnerstwa w Dziedzinie Handlu i Inwestycji

Geopolitical Determinants of the Transatlantic Trade and Investment Partnership

Abstrakt

Artykuł zawiera rozważania na temat międzynarodowych czynników wpływających na kształt negocjacji umowy handlowej Transatlantyckiego Partnerstwa w Dziedzinie Handlu i Inwestycji (TTIP – Transatlantic Trade and Investment Partnership) pomiędzy USA a UE. Na początku zostanie omówiona kwestia wzrostu potęgi gospodarczej Stanów Zjednoczonych po II wojnie światowej oraz Unii Europejskiej po jej powstaniu w latach 90. XX wieku. Omówione zostaną poszczególne elementy TTIP, wokół których odbywały się poszczególne rundy negocjacyjne. Są one bardzo ambitne oraz mają na celu związać gospodarczo obszar po obydwu stronach Atlantyku. Najistotniejszym z nich jest wskazanie specyfiki handlowej partnerów transatlantyckich i wyraźne ukazanie różnic w prawodawstwie amerykańskim oraz unijnym w tym zakresie. Przedstawienie immunitetu państwa ma służyć opisaniu trudności, na jakie były narażone poszczególne państwa członkowskie Unii Europejskiej w kontekście parafowania umowy. Przysługuje on państwu jako podmiotowi prawa międzynarodowego, będąc atrybutem jego suwerenności oraz niezależności. Nie podlega on ograniczeniu przez inne państwo, a ewentualne ograniczenie immunitetu lub rezygnacja z niego może się odbyć wyłącznie za zgodą państwa, którego ta sytuacja

dotyczy. Ostatnią z omawianych kwestii jest przedstawienie poszczególnych grup lobbingowych, które regularnie oddziaływały na Komisję Europejską prowadzącą negocjacje ze stroną amerykańską. Największe i najbardziej liczące się korporacje międzynarodowe oraz przedsiębiorstwa mają swoją reprezentację w liczących się grupach lobbingowych. Ich nacisk na organy reprezentujące zarówno Stany Zjednoczone, jak i Unię Europejską jest bardzo duży, stąd można wysnuć wniosek, że w negocjacjach dotyczących Partnerstwa Transatlantyckiego interes prywatny góruje nad reprezentantami interesu publicznego. W aspekcie międzynarodowym takie ustalenia mogą wzmocnić pozycję USA i UE w znacznym stopniu, ale wiąże się to z zagrożeniami dla konsumentów.

Słowa kluczowe: geopolityka, USA, UE, TTIP, umowa międzynarodowa, polityka handlowa

Abstract

The article considers the international factors shaping the negotiations of the TTIP trade agreement between the US and the EU. The rise of the economic power of the United States after World War II and the European Union after its creation in the 1990s is discussed first. The various elements of the Transatlantic Trade and Investment Partnership, around which the various negotiating rounds took place, will be discussed. They are very ambitious and were intended to economically bind the area on both sides of the Atlantic. The most important of these is to point out the trade specificities of the transatlantic partners and clearly show the differences in US and EU legislation in this regard. The presentation of state immunity is intended to describe the difficulties that individual European Union member states faced in the context of approving the agreement. It accrues to the state as a subject of international law, being an attribute of its sovereignty and independence. It is not subject to limitation by another state, and any limitation of immunity or waiver of immunity can only take place with the consent of the state in question. The last issue discussed is a rearrangement of the various lobbying groups that regularly interacted with the European Commission negotiating with the U.S. side. The largest and most prominent multinational corporations and companies have representation in prominent lobbying groups. Their pressure on the bodies representing the United States and the European Union alike is very influential, hence a conclusion can be drawn that in the negotiations regarding the Transatlantic Partnership, private interests prevail over representatives of the public interest. Internationally, such arrangements could strengthen the position of the U.S. and the EU in important ways, but consumers could face many risks.

Keywords: geopolitics, US, EU, TTIP, international agreement, trade policy

Wprowadzenie

Wartość i wzrost PKB mają kluczowe znaczenie dla oceny pozycji gospodarczej kraju w porównaniu do innych państw. W sytuacji, gdy tempo wzrostu PKB przewyższa tempo wzrostu innych państw przez dłuższy okres, wskazuje to na lepsze wykorzystanie zasobów i w konsekwencji zwiększenie konkurencyjności gospodarczej. Struktura wytworzonego PKB powinna odzwierciedlać zmieniające się wymagania rynku w odpowiedzi na zwiększony popyt. Zdolność kraju do przeprowadzania reform strukturalnych, odzwierciedlona w zmieniającym się PKB, dowodzi jego zdolności do konkurowania w dłuższej perspektywie¹. W niniejszym artykule zostanie poddane, w jaki sposób Transatlantyckie Partnerstwo w Dziedzinie Handlu i Inwestycji (TTIP) wpłynęłoby na wzajemne relacje handlowe oraz geopolityczne pomiędzy Stanami Zjednoczonymi a Unią Europejską. Poruszenie kwestii siły gospodarczej zarówno USA, jak i UE służy ukazaniu, jak wiele zmian mogłoby zostać wprowadzonych do światowego ładu ekonomicznego oraz w jaki sposób partnerzy po obydwu stronach Oceanu Atlantyckiego mogliby oddziaływać na światową gospodarkę.

Wpływ siły gospodarczej UE i USA na negocjowaną umowę TTIP

Porównując produktywność i wzrost gospodarczy, można zauważyć, że od ponad 20 lat widoczna jest przewaga amerykańskiej gospodarki nad gospodarką unijną. Ten fakt wyjaśnia nam, dlaczego przywódcy unijni zainicjowali serię programów mających na celu zwiększenie siły ekonomicznej UE, takich jak strategia rozwoju gospodarczego Europa 2020 oraz szereg jej instrumentów pochodnych przedstawionych w 2010 r. Niestety nie udało się w pełni uczynić przestrzeni europejskiej bardziej efektywną i szybko rosnącą, jak to została nazwana przez OECD, „gospodarką opartą na wiedzy”. Zgodnie z wytycznymi strategii lizbońskiej przyjętej w 2000 r. Unia Europejska miała stać się „najbardziej konkurencyjnym obszarem gospodarczym na świecie do 2010 r.”. Historia pokazała, że marzenie przywódców UE pozostało wyłącznie

1 Wojciech Bieńkowski, Adam K. Prokopowski, Anna Dąbrowska, *The Transatlantic Trade and Investment Partnership. The 21st Century Agreement* (Warszawa: Lazarski University Press, 2015), 76–77.

idea podpisana na papierze². Jednak Partnerstwo Transatlantyczne może stać się szybkim bodźcem pobudzającym wzrost gospodarczy zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i Unii Europejskiej. Korzyści wynikające z tego porozumienia są bezdyskusyjne, a pogłębiona współpraca może przynieść wzajemne zyski partnerom negocjowanej umowy. Istotnym aspektem spajającym dla UE będzie zwiększenie poziomu stosunków gospodarczych Unii z państwami członkowskimi³.

Wyższość gospodarcza Stanów Zjednoczonych nad Unią Europejską przejawia się w takich aspektach jak: stopa wzrostu PKB w długim okresie, stopa inflacji, stopa bezrobocia oraz umiejętność tworzenia nowych miejsc pracy. Wyższość USA wynika z bardziej efektywnej przedsiębiorczości, większej elastyczności rynku, poważniejszych osiągnięć w zakresie rozwoju technologicznego oraz bardziej przystosowanego kształcenia uniwersyteckiego⁴. Wzrost tych zalet notowany od lat osiemdziesiątych zwiększył lukę konkurencyjną pomiędzy partnerami TTIP. Czynniki te sugerują, że Stany Zjednoczone mają lepszą pozycję negocjacyjną w rozmowach dotyczących umowy, ponieważ posiadają silniejszą i bardziej konkurencyjną gospodarkę, zwłaszcza w kilku narodowych sektorach, takich jak towary zaawansowane technologicznie oraz regulacje w odniesieniu do środowiska biznesowego, przede wszystkim międzynarodowych korporacji, co zwiększa znacznie siłę tych przedsiębiorstw w ekspansji gospodarczej na rynki europejskie⁵.

Różnice w sile ekonomicznej mogą mieć wpływ na zyski wynikające z TTIP, jednakże różne teorie i ostatnie badania pokazują, iż słabszy partner nie musi wcale zyskać mniej podczas negocjacji i wdrażania umów handlowych. Z drugiej jednak strony, ponieważ analiza dowiodła przewagi ekonomicznej USA, może to prowadzić do wniosku, że Amerykanie lepiej poradzą sobie w warunkach globalnej konkurencji niż UE. Gospodarki Stanów Zjednoczonych i Unii Europejskiej należą do czołowych elementów światowych obrotów handlowych, inwestycyjnych oraz ustanawiania standardów prawnych. Na obecnym rynku

2 The Lisbon Strategy 2000–2010 analysis, <http://www.europarl.europa.eu/document/activities/cont/201107/20110718ATT24270/20110718ATT24270EN.pdf> (dostęp: 17.05.2023).

3 Bienkowski, Prokopowski, Dąbrowska, *The Transatlantic Trade and Investment Partnership*, 91.

4 Dangerous Liaisons: The new trade trio. How the US and the EU are using TTIP, TPP and TiSA to outmanoeuvre other WTO members, <https://www.foei.org/wp-content/uploads/2016/11/foe-trade-bookletWEB.pdf> (dostęp: 17.05.2023).

5 Bienkowski, Prokopowski, Dąbrowska, *The Transatlantic Trade and Investment Partnership*, 108–109.

międzynarodowym oraz z powodu wciąż pogłębiających się procesów globalizacyjnych nawet najsilniejsze gospodarki powinny wykorzystać nadarżające się możliwości do zachowania wzrostu gospodarczego, jak również zwiększenia swojej pozycji konkurencyjnej⁶.

USA i UE muszą konkurować z krajami coraz mocniejszymi pod względem pozycji handlowej czy inwestycyjnej, takimi jak: Chiny, Tajwan, Korea Południowa, Indie, Rosja, Brazylia czy RPA⁷. Państwa te wykorzystują różne mechanizmy integracji gospodarczej, aby wzmocnić swoją pozycję konkurencyjną i przyspieszyć wzrost gospodarczy. Dobrym przykładem jest tutaj Partnerstwo Transpacyficzne. Jest to umowa handlowa pomiędzy dwunastoma krajami regionu Pacyfiku, podpisana w 2014 r. w Auckland po siedmiu latach negocjacji. Do utrzymania pozycji światowego lidera przez USA i UE potrzebny jest podobny krok. Są to gospodarki, których skuteczna współpraca zwiększy własny potencjał i pozytywnie wpłynie na protekcję światowego przywództwa. Pomimo istnienia pewnych różnic w rozwoju gospodarczym, społecznym i edukacyjnym Stanów Zjednoczonych oraz Unii Europejskiej, partnerzy są zgodni, że powinni czerpać korzyści z eliminowania ograniczeń pozataryfowych w handlu i inwestycjach, a także rozpocząć zakrojoną na szeroką skalę współpracę w dziedzinie badań i innowacji. Istnieją badania wskazujące, że opóźnienie w negocjacjach TTIP może bardziej negatywnie odbić się na Unii niż na Stanach. Biorąc pod uwagę negatywne tendencje konkurencyjności UE w ciągu ostatnich 20 lat, Europa może wciąż tracić swoją przewagę konkurencyjną. Ich wyniki wyraźnie wskazują, że parafowanie umowy może spowolnić, a nawet odwrócić te negatywne tendencje gospodarcze i konkurencyjne⁸.

Elementy negocjowanej umowy

Istotną częścią pracy jest omówienie poszczególnych i najważniejszych założeń, które składają się na elementy TTIP. Są one bardzo ambitne oraz zwiążą gospodarczo obszar po obydwu stronach Atlantyku. Porozumienie Transatlantyckie będzie zawierało takie sektory jak usługi, przemysł, rolnictwo, inwestycje zagraniczne, a także obejmowało

6 Markus Krajewski, Rhea Tamara Hoffman, „The European Commission’s Proposal for Investment Protection in TTIP”, w: *Friedrich-Ebert-Stiftung* (2017): 7–8.

7 House of Lords, <https://www.parliament.uk/documents/lords-committees/eu-sub-com-c/TTIP/ucEUC051213ev13.pdf> (dostęp: 17.05.2023).

8 Bieńkowski, Prokopowski, Dąbrowska, *The Transatlantic Trade and Investment Partnership*, 109.

ustalenia prawne (mechanizm rozstrzygnięcia sporów), bardziej wyraziste i spójne regulacje prawne, dostęp do rynku partnerów, zniesienie ceł czy zwiększoną współpracę w celu ustalania międzynarodowych standardów prawnych⁹.

W kwestii usług Komisja Europejska określiła główne oczekiwania ze swojej strony. Są to m.in. znoszenie barier w usługach, podnoszenie kwalifikacji dostawców usług w celu zwiększenia ich wydajności, przyspieszenie w uzyskiwaniu licencji na świadczenie usług bankowych bądź prawnych, uzyskanie nowych uzgodnień w handlu usługami informatycznymi oraz telekomunikacyjnymi czy zapewnienie ochrony dla wrażliwych sektorów, takich jak ubezpieczenia społeczne, edukacja, sektor audiowizualny i filmowy oraz zdrowie publiczne.

Natomiast strona amerykańska¹⁰ lakonicznie określiła swoje oczekiwania, sprowadzając je do czterech głównych postulatów w tym zakresie. Po pierwsze, uzyskanie kompleksowego dostępu do rynków unijnych, po drugie, reagowanie w stosownych przypadkach na działania monopolowe ogromnych koncernów oraz przedsiębiorstw państwowych. Po trzecie, wzmocnienie przejrzystości, wiarygodności oraz bezstronności procesu w odniesieniu do zezwoleń na świadczenie usług i po czwarte, ewentualna korekta współpracy regulacyjnej w celu wzmocnienia współpracy w niektórych sektorach usług. Takie określenie swoich dążeń zostało negatywnie przyjęte w wielu krajach członkowskich Unii Europejskiej, ponieważ ogólny interes społeczny jest stosunkowo wysoki, co powoduje głód informacji w społeczeństwach europejskich¹¹.

Z kolei w obszarze standardów i regulacji najważniejszym wyzwaniem będzie próba ujednoczenia norm obowiązujących w państwach po obydwu stronach Oceanu Atlantyckiego. W ogólnym podejściu Stanów Zjednoczonych i Unii Europejskiej istnieje zgodność co do celu stosowania takich przepisów, które powinny odnosić się przede wszystkim do sfery bezpieczeństwa, ochrony środowiska oraz sektora finansowego¹². Jednakże problem pojawia się w różnicach odnośnie do szczegółowych

9 New EU proposal on Good regulatory practices, http://trade.ec.europa.eu/doclib/docs/2016/march/tradoc_154380.pdf (dostęp: 17.05.2023).

10 List of Lead Negotiators for the Transatlantic Trade and Investment Partnership (TTIP), <https://ustr.gov/sites/default/files/lead%20negotiators%20list%20TTIP.pdf> (dostęp: 17.05.2023).

11 Bienkowski, Prokopowski, Dąbrowska, *The Transatlantic Trade and Investment Partnership*, 59–60.

12 Readout of Meeting between U.S. Trade Representative Michael Froman and EU Internal Market and Services Commissioner Michel Barnier, <https://ustr.gov/about-us/policy-offices/press-office/press-releases/2013/july/readout-amf-barnier> (dostęp: 17.05.2023).

kwestii oraz konkretnych standardów, mimo że obaj partnerzy mają takie samo ogólne podejście do negocjowanej kwestii. Istnieje jednak szansa na wypracowanie wspólnego stanowiska, ponieważ pomimo tak dużej ilości pomniejszych różnic końcowy efekt zawsze sprowadza się do uzyskania wysokich standardów w poziomie bezpieczeństwa¹³.

Wiele sporów i kontrowersji budziła kwestia mechanizmu rozwiązywania sporów pomiędzy państwem a inwestorem (ISDS). Powodem, dla którego włączono tę dziedzinę do rozmów, był fakt, że w przeszłości inwestorzy często napotykali na przeszkodę w postaci systemu prawnego państwa przyjmującego, który wydawał wyroki niekorzystne dla nich. Większość przepisów odnoszących się do rozwiązywania konfliktów interesów zawarta jest w bilateralnych umowach inwestycyjnych, a nie w umowach handlowych. Państwa europejskie wynegocjowały się umów, w których wszystkie przewidują rozstrzygnięcie sporów pomiędzy inwestorem a państwem (same Niemcy podpisały 140 tego rodzaju porozumień). Nie zmienia to faktu, że przepisy odnoszące się do ISDS są wysoce kontrowersyjne. Sprzeciw podnoszono we wszystkich krajach UE, ponieważ obawiano się amerykańskich inwestorów dysponujących silną pozycją ekonomiczną oraz zorganizowaną reprezentacją prawną. Pojawiały się postulaty, że może dojść do osłabienia władzy rządów krajowych w kwestii ochrony własnych obywateli, dojść do zagrożenia środowiska w wyniku działalności koncernów naftowych z USA czy kwestionowania zakazu stosowania GMO w Europie. Inni wskazywali, że najważniejszym zagrożeniem jest możliwość przyznania korporacjom międzynarodowym prawa do pociągania do odpowiedzialności poszczególnych krajów za straty poniesione w wyniku obowiązującej jurysdykcji w prowadzeniu polityki publicznej. W konsekwencji prowadziłoby to do zagrożenia demokracji polegającego na kwestionowaniu przez potężne koncerny międzynarodowe decyzji suwerennych państw oraz żądania rekompensaty, jeśli owe decyzje uderzałyby w zysk danego przedsiębiorstwa¹⁴. Z tego powodu Unia Europejska będzie dążyć do zastąpienia ISDS innym mechanizmem rozstrzygającym spory na linii inwestor – państwo¹⁵.

Aspekt regulacji żywnościowych wzbudza również mocne kontrowersje. UE wydała wiele regulacji prawnych zakazujących żywności modyfikowanej

13 Bieńkowski, Prokopowski, Dąbrowska, *The Transatlantic Trade and Investment Partnership*, 60–61.

14 *Ibidem*, 62–64.

15 Marcin Świącicki, „TTIP – zagrożenie czy szansa dla konsumentów i przedsiębiorców?”, w: *Sprawy Międzynarodowe* (2015).

genetycznie na jej terenie. Decyzja ta została zakwestionowana przez USA na forum Światowej Organizacji Handlu (WTO). Kwestia ta ukazuje różne preferencje obywateli po obydwu stronach Atlantyku. Pomimo że UE zatwierdziła niektóre odmiany żywności modyfikowanej genetycznie, sprzedawcy odmawiali obrotu tego typu produktami przez ponad dekadę. Mandat dla KE stanowi, że każda ze stron może ocenić ryzyko i zarządzać nim zgodnie z przesłankami, jakie uzna za stosowne podczas negocjowania porozumienia. Natomiast strona amerykańska obrała sobie za cel wynegocjowanie zniesienia przez Unię restrykcyjnych standardów żywieniowych¹⁶.

Zamówienia publiczne również wymagają negocjacji ze strony partnerów. Komisja Europejska podaje, iż rynki europejskie zamówień publicznych są bardziej otwarte niż rynki wielu partnerów unijnych. Z tego powodu bardziej entuzjastycznie podchodzi do tej sprawy niż USA, w których istnieją poważne bariery chroniące dostęp do zamówień publicznych na rynku amerykańskim. Unii szczególnie zależy na wyeliminowaniu tychże wymogów amerykańskich dostawców, jednakże żądanie to jest trudne do spełnienia, ponieważ Rząd Federalny nie może sam decydować w sprawie zamówień publicznych, leży to również w gestii legislatur stanowych. Natomiast w Unii Europejskiej istnieją obawy co do liberalizacji sektora publicznego, która w połączeniu z systemem ochrony zagranicznych inwestorów może ograniczyć rządów państw członkowskich decyzje o sposobie świadczenia usług publicznych.

Bardzo ważnym elementem rozmów w tej dziedzinie jest chęć wypracowania wspólnych regulacji, które mają na celu zwiększenie przejrzystości przepisów końcowych. Ważnym aspektem dla Unii jest chęć uzyskania zgody na możliwość brania udziału przez firmy europejskie w przetargach na rynku amerykańskim. Sektor zamówień publicznych jest ściśle połączony z ochroną inwestora, więc w tym miejscu TTIP stwarza realne możliwości na wykreowanie równości szans. Natomiast rynek zamówień publicznych w Stanach Zjednoczonych nie leży wyłącznie w gestii Rządu Federalnego. Stanowi to bardzo poważną przeszkodę dla Unii Europejskiej, która będzie walczyła, aby TTIP był wiążący na wszystkich szczeblach amerykańskiej administracji¹⁷.

Sporną kwestią są również powietrzne i morskie usługi transportowe. USA stosują bardzo rygorystyczne kryteria prawne w tej dziedzinie,

16 Bienkowski, Prokopowski, Dąbrowska, *The Transatlantic Trade and Investment Partnership*, 64–65.

17 TTIP: political and economic rationale and implications, https://www.ceps.eu/system/files/IEForum62015_0.pdf (dostęp: 17.05.2023).

z tego powodu UE nie jest w stanie utrzymać więcej niż 25% udziałów na amerykańskim rynku. Unia natomiast ma bardziej otwarty sektor transportu morskiego i lotniczego, stąd będzie próbowała uzyskać szerszy dostęp do rynku Stanów Zjednoczonych. Obecna sytuacja wywiera negatywne skutki również na branżę ekspresowe i kurierskie w UE. Wiele dodatkowych barier znajduje się także na poziomie legislatury stanowej. Największą odpowiedzialność za taki stan rzeczy w transporcie morskim ponosi ustawa Jonesa, która podnosi koszty dla wielu innych branż oraz zawiera regulacje pozwalające na odmowę pomocy statkom niepocho-dzącym z USA w przypadku takich wypadków jak np. szkody wyrządzone przez sztorm czy wyciek ropy naftowej. W związku z tą ustawą straty poniósł europejski przemysł stoczniowy, który został wykluczony ze sprzedaży statków wykorzystywanych do przewozów przybrzeżnych. Zniesienie lub wniesienie poprawek do tej ustawy umożliwi przedsiębiorcom stoczniowym z Unii Europejskiej konkurowanie na rynku amerykańskim na uczciwych zasadach¹⁸.

Kryzys rozpoczęty w 2008 r. skłonił partnerów do wzmocnienia współpracy regulacyjnej w sektorze finansowym w celu wzmocnienia całego systemu. Jednakże środki podjęte przez Stany Zjednoczone, jak i Unię Europejską różnią się pod względem treści oraz tempa wdrażania kluczowego prawodawstwa. KE wyraziła zaniepokojenie faktem tejsze rozbieżności legislacyjnej, przykładem jest tutaj ustawa Dodd-Frank Act¹⁹, która dyskryminuje zagraniczne instytucje finansowe z podmiotami zależnymi w USA, np. Barclays i Deutsche Bank. Celem Komisji jest zapobieganie tym rozbieżnościom, dlatego postuluje ona o włączenie sektora usług finansowych do negocjacji w ramach TTIP. Strona amerykańska popiera włączenie tej dziedziny do negocjacji nad Partnerstwem Transatlantyckim. Przedstawiciel Handlowy USA wyraźnie zaznaczył, że opowiada się za kwestiami regulacyjnymi, które będą omawiane na odpowiednich forach globalnych, takich jak G20²⁰ oraz międzynarodowe organy normalizacyjne²¹.

18 Bieńkowski, Prokopowski, Dąbrowska, *The Transatlantic Trade and Investment Partnership*, 66.

19 Dodd-Frank Wall Street Reform and Consumer Protection Act, <https://www.gpo.gov/fdsys/pkg/PLAW-111publ203/pdf/PLAW-111publ203.pdf> (dostęp: 17.05.2023).

20 Grupa 19 państw o najmocniejszej pozycji ekonomicznej na świecie oraz Unia Europejska zbierająca się w celu prowadzenia dyskusji nad wspólnymi działaniami w obrębie polityki finansowej.

21 Bieńkowski, Prokopowski, Dąbrowska, *The Transatlantic Trade and Investment Partnership*, 67.

Kwestia regulacji bezpieczeństwa żywności i produktów jest punktem spornym dzielącym partnerów. Unia Europejska posiada zapisy prawne (art. 191 TFUE), które umożliwiają jej natychmiastową reakcję w przypadku bezpośredniego zagrożenia zdrowia lub życia ludzkiego oraz w celu ochrony środowiska. Zasada ta prowadzi do prewencyjnego postępowania w tym aspekcie, kiedy pojawia się ryzyko. Oznacza to, iż niektóre produkty nie mogą być wwożone na teren UE. Unia może powoływać się na ten artykuł w przypadku, gdy nie ma wystarczającej pewności płynącej z badań naukowych i obciąża ona producenta, aby wykazał, że nie ma niebezpieczeństwa. UE odwołała się do tej zasady, aby zakazać importu wołowiny poddanej obróbce hormonalnej w USA²². Największe kontrowersje dla unijnych odbiorców wzbudzają m.in. moczony w chlorze kurczaki, wiśnie, ryby. Wiele wątpliwości wzbudza również jakość surowego mleka oraz najbardziej różniąca obydwu partnerów kwestia, jaką jest żywność modyfikowana genetycznie. Wysoki poziom ochrony konsumenta zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i Unii Europejskiej, a także praktyki protekcyjnistyczne znacznie utrudniają obydwu stronom zmianę lub dostosowanie przepisów w tych bardzo delikatnych kwestiach, które jednakże stanowią odmienne koncepcje negocjacyjne w obliczu kształtu TTIP²³.

Żadna kwestia Porozumienia Transatlantyckiego nie ograniczy możliwości państwa do zapewnienia wsparcia w strefie usług publicznych, wyznaczania monopolii publicznych lub ograniczania dostępu do rynku oraz państwowego monopolu na edukację, opiekę zdrowotną i sektor usług finansowany ze środków publicznych. W umowach handlowych istnieje długa tradycja, aby nie podejmować tego typu kwestii. Sytuacja ta jest wzmocniana poprzez negocjowaną umowę, ponieważ m.in. edukacja, opieka zdrowotna oraz usługi wodne stanowią problemy dla gospodarek po obydwu stronach Atlantyku. Obecnie przeważają tendencje nastawione bardziej na chęć uczenia się od innych niż na narzucanie partnerom konkretnych rozwiązań²⁴.

Powyższe kwestie budzą wiele emocji oraz są przyczyną zaogniających się konfliktów. Trudno będzie dojść do porozumienia, ponieważ negocjacje nad tą umową rozpoczęły się w nie najlepszym momencie. Lata 2012–2013 nie sprzyjały Stanom Zjednoczonym oraz Unii Europejskiej, jeśli

22 Article 191 TFEU, w: Official Journal of the European Union, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:12012E/TXT&from=PL> (dostęp: 17.05.2023).

23 Bienkowski, Prokopowski, Dąbrowska, *The Transatlantic Trade and Investment Partnership*, 67.

24 Business coalition for TTIP/Services, <http://www.transatlantictrade.org/issues/services/> (dostęp: 17.05.2023).

chodzi o zbudowanie tak zaawansowanej koalicji gospodarczej, ponieważ wiele państw wciąż odczuwało skutki kryzysu z 2008 r. Problem polega również na tym, że ogromne znaczenie dla TTIP stanowi sektor usług, który zajmuje 73–79% PKB po obydwu stronach Oceanu Atlantyckiego. Eksport usług z UE do USA wynosi 37%, a w przeciwną stronę 43%. Co więcej, Stany Zjednoczone odpowiadają za 34% zagranicznych udziałów bezpośrednich inwestycji zagranicznych (BIZ) posiadanych przez Unię Europejską w pozostałych częściach świata oraz 44% BIZ utrzymywanych przez resztę świata w UE²⁵. Fakt ten wyraźnie wskazuje, że jeśli obaj partnerzy oczekują od umowy wymiernych korzyści gospodarczych, muszą przeprowadzić krajowe reformy sektora usług.

Specyfika polityki handlowej UE i USA oraz jej wpływ na wzajemne relacje handlowe

Reguły określające ramy wspólnej polityki handlowej Unii Europejskiej zawarte w Traktatach Rzymskich nie uległy do dzisiaj istotnej zmianie. Traktatowa polityka handlowa kreowana jest na mocy umów i porozumień zawieranych przez UE z krajami trzecimi oraz organizacjami międzynarodowymi. Tytuł V art. 218 TFUE (dawny art. 300 TWE) stanowi, że umowy pomiędzy Unią a państwami trzecimi lub organizacjami międzynarodowymi są negocjowane i zawierane zgodnie z określoną procedurą²⁶. Rokowania prowadzi Komisja Europejska na podstawie mandatu Rady Unii Europejskiej w konsultacji ze specjalnym Komitetem ds. Polityki Handlowej (dawny Komitet art. 133)²⁷. Do wejścia w życie umowy handlowej w przypadku nałożenia na UE zobowiązań finansowych potrzebna jest zgoda Parlamentu Europejskiego.

Wspólnej polityce handlowej towarzyszy wykorzystywanie szeregu instrumentów taryfowych i pozataryfowych. Podstawowym elementem, dzięki któremu Unia chroni swój rynek wewnętrzny, są cła oraz wspólna zewnętrzna taryfa celna wprowadzona po raz pierwszy 1 lipca 1968 r. UE stosuje również środki chroniące przed nieuczciwym i nadmiernym importem z państw trzecich, jak dumping i subsydia, które także podlegają zasadom wspólnej polityki handlowej. Istnieją również instrumenty

25 Bieńkowski, Prokopowski, Dąbrowska, *The Transatlantic Trade and Investment Partnership*, 68–69.

26 Title V Article 218 TFEU, <https://eurlex.europa.eu/legalcontent/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:12012E/TXT&from=PL>, (dostęp: 17.05.2023).

27 Małgorzata Czermińska, „Stosunki handlowe Unii Europejskiej i USA w warunkach współpracy transatlantyckiej”, w: *Krakowskie Studia Międzynarodowe* 2 (2014): 20.

liberalizacyjne, które stwarzają preferencje w warunkach dostępu do wspólnego rynku. Są to autonomiczne środki taryfowe w postaci zawieszenia ceł oraz kontyngentów taryfowych. Co więcej, Unia Europejska w przypadku niektórych towarów prowadzi politykę stosowania środków nadzoru statystycznego, czyli nadzór następczy oraz uprzedni oraz ograniczenia ilościowe w postaci kontyngentów ilościowych lub zakazu eksportu bądź importu²⁸.

Prowadzenie amerykańskiej polityki handlowej leży natomiast w gestii Kongresu i prezydenta USA. Jego władza w zakresie wyznaczania kierunków negocjacji oraz zawierania porozumień handlowych wywodzi się z uprawnień przekazanych mu przez Kongres. Szczegółowe ustalanie zakresu działań wchodzących w politykę handlową USA należy do zadań Biura Przedstawiciela ds. Handlu USA, które swoimi kompetencjami obejmuje rozwój, koordynację i realizację działań w jej obrębie. Na czele Biura stoi przedstawiciel ds. handlu, który zasiada w rządowym gabinecie oraz jest głównym doradcą prezydenta USA, negocjatorem i rzecznikiem dbającym o respektowanie praw handlowych. Do zadań Biura należy m.in. obserwowanie bilateralnych, regionalnych lub wielostronnych porozumień handlowych, negocjowanie porozumień handlowych USA, ogólny przegląd narzędzi polityki handlowej (system GSP czy nieuczciwe praktyki handlowe) czy kwestie związane z protekcją praw własności intelektualnej oraz kontakty z WTO. Biuro prowadzi szeroką współpracę z wyspecjalizowanymi agencjami rządowymi, takimi jak Grupa Przeglądowa Polityki Handlowej oraz Komitet Personalny Polityki Handlowej. W 1974 r. Kongres USA utworzył system prywatnych komitetów doradczych, aby sektor prywatny również był reprezentowany w organach kształtujących politykę handlową Stanów Zjednoczonych. Natomiast Komisja ds. handlu międzynarodowego jest zobowiązana do opracowywania taryfy celnej USA. Stany, podobnie jak Unia, używają innych niż cła instrumentów taryfowych i pozataryfowych, które modelują wielkość eksportu oraz importu²⁹.

Klauzula najwyższego uprzywilejowania charakteryzuje relacje handlowe pomiędzy Unią Europejską a Stanami Zjednoczonymi. Oznacza to, że partnerzy nie przyznają sobie oraz nie stosują wobec własnych towarów preferencyjnych stawek celnych. UE stosuje konwencyjne stawki celne wobec towarów z USA. Stawki w taryfie celnej obu partnerów nie są wysokie, przez co nie stanowią znacznej bariery w handlu. Amerykanie

28 *Ibidem*, 20–21.

29 Financial Services Group, https://servicescoalition.org/images/TTIP_Comment_Letter_FINAL.pdf (dostęp: 17.05.2023).

mają niższą średnią arytmetyczną wszystkich stawek celnych KNU niż Unia, która w 2012 r. wynosiła 3,4%. Natomiast średnia arytmetyczna wszystkich stawek KNU w Europie była na poziomie 5,5%³⁰.

Niski poziom stawek celnych znacząco wpływa na stosowanie barier pozataryfowych w relacjach handlowych pomiędzy partnerami. Jest to poważne utrudnienie dla producentów, ponieważ generują one 60–80% dodatkowych kosztów przeznaczonych na adaptację produktów do wymagań rynkowych państwa przyjmującego. Bardzo często krajowe certyfikaty bezpieczeństwa nie są uznawane przez kraj partnerski, co zmusza producenta do przeprowadzania dodatkowych badań nad danym produktem, a w najgorszym przypadku do produkcji jednego towaru w dwóch wersjach: przeznaczonego na rynek amerykański oraz europejski. Problemy tego rodzaju występują m.in. w branży motoryzacyjnej, farmaceutycznej, telekomunikacyjnej, chemicznej. Kluczowe znaczenie ma dopuszczalność ilości GMO w żywności oraz ochrona danych osobowych w ramach transgranicznej wymiany danych³¹.

Immunitet państwa

Zakres omawianej umowy TTIP jest bardzo szczegółowy. Zawarta w niej materia dotyczy wielu wąskich dziedzin zarówno handlowych, jak i prawnych. Kwestią sporną pozostaje fakt, na jakiej zasadzie miałyby się odbywać dochodzenia swoich racji zarówno wobec państw sygnatariuszy oraz państwo skarżące postępowanie innego państwa. Istniejące przepisy prawa międzynarodowego stanowią gwarancję zakresu immunitetu jurysdykcyjnego publicznego, który chroni państwo przed pozowaniem go przed organy innego państwa. Sytuacja ta może wyraźnie ulec zmianie, jeśli Porozumienie Transatlantyckie wejdzie w życie³².

Immunitet państwa oznacza niepodleganie samego państwa, jego organów i własności jurysdykcji obcego państwa, a ściślej: samo państwo i jego organy nie mogą być pozywane przed sądy innego państwa, a własność państwa nie może podlegać rewizji, rekwizycji, zajęciu lub egzekucji³³. Immunitet jurysdykcyjny obejmuje swoim znaczeniem immunitet

30 Czermińska, „Stosunki handlowe Unii Europejskiej i USA w warunkach współpracy transatlantyckiej”, 20–23.

31 *Ibidem*, 23.

32 Artykuł 2 Konwencji Europejskiej o Immunitacie Państwa z 1972 r., http://www.groczusz.edu.pl/Materials/_archiwum/archiwum2009/pd_sem_0511_B.pdf (dostęp: 17.05.2023).

33 Julian Sutor, *Immunitet państwa* (Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA, 2011), 56.

sądowy, który oznacza udział w postępowaniu przed sądami lub innymi organami decyzyjnymi, oraz immunitet egzekucyjny pozbawiający mocy wszelakie środki przymusu dążące do egzekucji wydanego wyroku. Przysługuje on państwu jako podmiotowi prawa międzynarodowego, będąc atrybutem jego suwerenności oraz niezależności. Nie podlega on ograniczeniu przez inne państwo, a ewentualne ograniczenie immunitetu lub rezygnacja z niego mogą się odbyć wyłącznie za zgodą państwa, którego ta sytuacja dotyczy³⁴.

Zakres stosowania immunitetu państwa obejmuje swym zasięgiem zarówno zakres podmiotowy, jak i przedmiotowy. Pierwszy z nich uwzględnia państwa jako suwerenne podmioty prawa międzynarodowego, organy rządowe, jednostki organizacyjne uprawnione do sprawowania funkcji czynności władzy publicznej oraz pojedyncze osoby fizyczne działające w imieniu państwa (prezydent, szef rządu, minister spraw zagranicznych). Drugi natomiast obejmuje określone sprawy, które wymagają od państwa sięgnięcia po ochronę jurysdykcyjną. W ogólnym ujęciu zakres stosowania immunitetu państwa bierze się z definicji immunitetu oraz samego państwa. Wyłączeniom z tej konwencji uległy wszelakie ograniczenia w zakresie wykonywania swoich funkcji przez misje dyplomatyczne³⁵.

Kwestia immunitetu Unii Europejskiej jest niezwykle istotna z punktu widzenia negocjowanej umowy, ponieważ UE od początku swego istnienia zawierała umowy gospodarczo-handlowe. Natomiast od 1 grudnia 2009 r., kiedy traktat lizboński wszedł w życie i Unia Europejska uzyskała osobowość prawną-międzynarodową, cała Wspólnota doczekała się przyznania jej immunitetu jurysdykcyjnego. Od tego momentu zupełnie zmieniła się ochrona interesów państw członkowskich w obrębie realizowania polityk wspólnotowych oraz litery zawieranych umów. Przed wszystkim unijne działania na arenie międzynarodowej doczekały się ochrony prawnej w obliczu prawa międzynarodowego. Praktyka pokazuje, jak wyglądała ochrona mienia wspólnotowego przez wykorzystanie immunitetu, zwłaszcza immunitetu egzekucyjnego. Kwestia stosowania środków przymusu często znajdowała się na wokandzie Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej. Przykładem może być sprawa *Tertir-Teminais de Portugal S.A. przeciwko Komisji Wspólnot Europejskich* rozpoczęta w 2004 r. Przedmiotem sporu był wniosek o upoważnienie do dokonania zajęcia zabezpieczającego na mieniu KE jako dłużnika

34 Zuzanna Kotuła, „Immunitet jurysdykcyjny państwa a prawa człowieka. Przegląd doktryny”, *Państwo i Prawo*, t. 2, nr 2 (2009): 60.

35 Sutor, *Immunitet państwa*, 72–73.

wierzytelności kwot, które przysługiwały Gwinei-Bissau od WE. Chodziło o wynagrodzenia na podstawie rozporządzenia Rady, którego przedmiotem było zawarcie Protokołu ustanawiającego wielkości połowów, a także wynagrodzenia w sprawie połowów na wodach przybrzeżnych Gwinei-Bissau na okres 2001–2006³⁶.

Trybunał oddalił wniosek Tertir-Terminalis, argumentując, że celem immunitetu jurysdykcyjnego jest uniknięcie przeszkód w działaniu i niezależności WE i że immunitet, z którego korzystają Wspólnoty, nie ma charakteru bezwzględny, bo możliwe jest wydanie upoważnienia do zastosowania środka przymusu w postaci zajęcia, o ile nie spowoduje to przeszkód w ich działaniu³⁷. Trybunał uznał zgodność takiej wykładni z prawem międzynarodowym, która znajduje jednocześnie potwierdzenie w kwestii immunitetów państw oraz organizacji międzynarodowych. Oprócz tego Trybunał wyjaśnił, że środki przymusu wpływające na finansowanie wspólnych polityk albo wdrażanie nowych agend uchwalonych przez Wspólnoty, włączając w to wspólną politykę rybołówstwa, są znaczącymi przeszkodami w prawidłowym funkcjonowaniu Wspólnot. Zwrócono uwagę również na fakt, że tego typu rozwiązania mogłyby mieć negatywny wpływ na wzajemne relacje WE z państwami trzecimi³⁸.

Jeżeli zaś chodzi o możliwości prawne przedsiębiorstw względem państw, to zostały one wyodrębnione z agencji państwowych. Uzasadniono, że podlega ono zasadom odnoszącym się do osób prawnych, dlatego nie może powoływać się na immunitet jurysdykcyjny państwa. Ponadto nie ma prawnej możliwości, aby państwo odpowiadało przed sądem innego państwa za przedsiębiorstwo będące samodzielny i odrębnym podmiotem prawnym³⁹. Natomiast gdy państwo zawrze transakcję handlową z zagraniczną osobą fizyczną lub prawną na mocy obowiązujących przepisów prawa międzynarodowego prywatnego, dane kwestie powstałe w wyniku zawarcia tego typu transakcji podlegają pod kompetencje sądu innego państwa. W tej sytuacji państwo skarżone nie może się powołać na immunitet jurysdykcyjny przed sądem, w którym odbywa się postępowanie wynikłe z opisywanej transakcji. Natomiast podczas zawarcia umowy pomiędzy samymi państwami lub w przypadku uzgodnienia innego rozwiązania immunitet państwa nie podlega ograniczeniom, co

36 Case C-1/04 SA Tertir-Terminalis de Portugal SA v Commission of the European Communities, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/HTML/?uri=CELEX:62004CS0001&from=PL> (dostęp: 17.05.2023).

37 Sutor, *Immunitet państwa*, 73.

38 *Ibidem*, 100.

39 The Law of State Immunity, <http://www.pbookshop.com/media/filetype/s/p/1377428493.pdf> (dostęp: 17.05.2023).

stanowi ustęp 2 art. 10 Konwencji. Trzeba podkreślić, że immunitet państwa podlega ograniczeniom, kiedy państwo wiąże się umową handlową z osobą fizyczną lub korporacją⁴⁰. W obliczu negocjowanej umowy TTIP ma to bardzo istotne znaczenie, ponieważ wobec zliberalizowania barier handlowych zwiększy się liczba zawieranych transakcji pomiędzy państwami a korporacjami czy prywatnymi inwestorami.

Możemy być pewni, że najbardziej kontrowersyjną kwestią będzie wpływ postępowania sądowego przeciwko przedsiębiorstwu z danego państwa na immunitet jurysdykcyjny, a także sformułowanie przepisów określających komercyjny charakter transakcji handlowych. Na taki stan rzeczy ma wpływ odmiennych systemów prawnych charakteryzujących zainteresowane państwa⁴¹. TTIP w znanej nam postaci na pewno zmieni zasady obowiązywania immunitetu jurysdykcyjnego państw. Toczące się rozmowy zdecydują o formie zmiany brzmienia przepisów określających zakres immunitetów, które będą chroniły ewentualnych sygnatariuszy. W obliczu parafowania umowy rozumienie immunitetów jurysdykcyjnych państw na pewno ulegnie zmianie, ponieważ TTIP zawiera niezwykle wąskie dziedziny gospodarcze oraz handlowe, które wymagają znacznych ustępstw, aby umowa mogła wejść w życie.

Grupy lobbujące

Zszansa podpisania Porozumienia Transatlantyckiego pomiędzy Unią Europejską a Stanami Zjednoczonymi skłoniła wiele korporacji międzynarodowych oraz przedsiębiorstw do zadbania o obecność aktywnej reprezentacji własnych interesów. Wobec prowadzonych negocjacji grupy lobbujące w interesach prywatnych stanowią przytłaczającą większość nad reprezentantami sektora publicznego. Mechanizm ISDS wyraźnie wzmacnia wpływy prywatnych przedsiębiorstw, z których wiele ma większy budżet niż niejedno państwo członkowskie UE, a usunięcie barier pozataryfowych istotnie wzmocni pozycję korporacji międzynarodowych na światowym rynku. Niewątpliwie negocjowana umowa

40 State Immunity and State – Owned Enterprises, <https://www.business-humanrights.org/sites/default/files/media/bhr/files/Clifford-Chance-State-immunity-state-owned-enterprises-Dec-2008.PDF> (dostęp: 17.05.2023).

41 Krzysztof Jerzy Gruszczyński, *Immunitet jurysdykcyjny państwa w orzecznictwie sądów krajowych i międzynarodowych*, <https://docplayer.pl/8988518-Immunitet-jurysdykcyjny-panstwa-w-orzecznictwie-sadow-krajowych-i-miedzynarodowych.html> (21.06.2023).

przyniesie ogromne zyski prywatnym przedsiębiorstwom, lecz ich interes nie jest tożsamy z ochroną praw konsumenta⁴².

Europejski biznes reprezentuje grupa lobbingowa o nazwie BusinessEurope, która dąży do wzrostu gospodarczego Europy w skali światowej oraz zwiększenia konkurencyjności europejskiego biznesu. Reprezentuje ona 34 państwa europejskie. Lokalizacja siedziby grupy w Brukseli wpływa na fakt, że współpracuje ona regularnie z unijnymi instytucjami takimi jak Parlament Europejski, Komisja Europejska czy Rada Unii Europejskiej oraz wieloma grupami roboczymi, które wpływają na kształtowanie się polityki gospodarczej i handlowej Unii Europejskiej. BusinessEurope reprezentuje również interesy europejskie na arenie międzynarodowej, lobbując za stworzeniem warunków niezbędnych do zwiększenia europejskiej konkurencyjności na światowych rynkach⁴³.

Grupa jest przedstawicielstwem m.in. następujących krajowych federacji biznesowych: norweskiej Confederation of Norwegian Enterprise, polskiej Konfederacji Lewiatan, szwedzkiej Swedish Enterprise, szwajcarskiej Economiesuisse, brytyjskiej Confederation of British Industry, tureckiej Turkish Industry & Business Confederation, niemieckiej Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände e. V., austriackiej Industriellenvereinigung, belgijskiej Federation of Enterprises in Belgium, francuskiej Mouvement des Entreprises de France czy irlandzkiej Ibec⁴⁴. Wszystkie te konfederacje biznesowe są reprezentowane w trakcie prowadzenia rozmów odnośnie do umowy TTIP, co znacznie wzmacnia ich pozycję protekcji własnego interesu nawet kosztem konsumentów.

Z kolei graczy z branży technologicznej w Europie reprezentuje Digital Europe. Członkowie tej grupy lobbingowej należą do najbardziej liczących się korporacji w branży IT, telekomunikacji oraz usług cyfrowych. Działalność grupy polega na wspieraniu przemysłu, technologii cyfrowej, działaniu na rzecz powstawania nowych miejsc pracy, protekcji i rozwoju innowacji, a także podejmowaniu wyzwań społecznych powodowanych przez postęp technologiczny. Grupa prowadzi zaawansowaną współpracę z instytucjami europejskimi, organami unijnymi oraz światowymi, a także pozostałymi państwami Europy za pośrednictwem krajowych stowarzyszeń handlowych. Praca techniczna tej organizacji lobbingowej

42 Keith Middlemas, „Orchestrating Europe. The Informal Politics of European Union 1973–1975”, w: *A Fontana Press Original* (1995), 32–34.

43 Mission and priorities of BusinessEurope, <https://www.besnesseurope.eu/mission-and-priorities> (dostęp: 17.05.2023).

44 *Ibidem*.

polega na działalności małych grup roboczych, które mają za zadanie poznać daną kwestię szczegółowo i wypracować możliwe rozwiązania⁴⁵.

Digital Europe reprezentuje interesy m.in. następujących korporacji: Amazon, Adobe, Airbus Group, Apple, Brose, Canon, Dropbox, Ericsson, Fujitsu, Google, Huawei, HP Inc., IBM, Konica Minolta, Lenovo, LG Electronics, Loewe, MasterCard, Microsoft, Mitsubishi Electric Europe, Motorola, Nokia, NVIDIA LTD, Oracle, Panasonic Europe, Philips, Samsung, Sony, Texas Instruments, Toshiba czy Western Digital⁴⁶. Wszystkie te firmy mają silną reprezentację lobbingową, która dba o ich interesy wobec negocjowanej umowy. Pragnę zwrócić uwagę, iż są to międzynarodowe korporacje mające swe filie w Europie, co jest kluczowym aspektem dla rozwijania działalności wobec zliberalizowania barier handlowych. Ponadto grupa lobbingowa ma swoją reprezentację w 29 krajach europejskich, dzięki czemu łatwiej jest zbierać dane i kreować obronę wspólnych interesów.

Natomiast Europejskie Stowarzyszenie Producentów Pojazdów (ACEA – Association des Constructeurs Européens d'Automobiles) pełni rolę rzecznika przemysłu motoryzacyjnego w Europie, reprezentując producentów samochodów osobowych, ciężarówek oraz autobusów z zakładami produkcyjnymi na terenie Unii Europejskiej. Zadaniem tej grupy lobbingowej są: określanie i propagowanie wspólnych stanowisk i celów europejskiego przemysłu samochodowego, współpraca z instytucjami europejskimi i innymi zainteresowanymi stronami w celu przyczyniania się do skutecznego prowadzenia polityki oraz kreowania przepisów prawnych na poziomie europejskim oraz globalnym, służenie ekspercką wiedzą portalom związanym z samochodami, reklamowanie działalności i znaczenia branży za pomocą wiarygodnych środków informacji, monitorowanie wydarzeń mających istotny wpływ na przemysł motoryzacyjny oraz współpraca z zainteresowanymi stronami w tym aspekcie oraz próba podjęcia strategicznej refleksji w obliczu globalnych wyzwań związanych z mobilnością, zrównoważonym rozwojem i konkurencyjnością⁴⁷.

W skład ACEA wchodzi następujące koncerny motoryzacyjne: BMW Group, DAF, Daimler, Fiat Chrysler Automobiles (FCA), Ford, Honda, Hyundai, Iveco, Jaguar, Land Rover, PSA Groupe, Groupe Renault, Toyota, Volkswagen oraz Volvo⁴⁸. Ponadto ACEA współpracuje z instytucjami

45 About Digital Europe, <http://www.digitaleurope.org/About-Us> (dostęp: 17.05.2023).

46 *Ibidem*.

47 About ACEA, <http://www.acea.be/about-acea/what-we-do> (dostęp: 17.05.2023).

48 ACEA's Members, <http://www.acea.be/about-acea/acea-members> (dostęp: 17.05.2023).

Unii Europejskiej, innymi grupami lobbingowymi, również spoza Europy, a także posiada szczegółowe przedstawicielstwa w 29 państwach.

Interesy europejskiego sektora usług wobec międzynarodowych decydentów czy interesariuszy reprezentuje Europejskie Forum Usług (ESF – European Services Forum). Do osiągnięcia swoich celów ESF z organizacjami międzynarodowymi reprezentującymi różne branże usługowe w krajach rozwiniętych i rozwijających się. Forum jest członkiem The Global Services Coalition, dzięki czemu możliwe jest, aby nie tylko mówiło jednym głosem w kwestiach europejskich, ale również mogło promować swoje rozwiązania bądź propozycje na międzynarodową skalę. EFS jest członkiem European Commission DG Trade's Civil Society Contact Group (Grupy Kontaktowej ds. Społeczeństwa Obywatelskiego i Handlu przy Komisji Europejskiej), dzięki czemu może regulować dialog z kluczowymi decydentami w Brukseli, a także omawiać istotne kwestie z innymi interesariuszami polityki handlowej UE. Grupa ta rozwinęła współpracę z Parlamentem Europejskim oraz sekretariatem WTO⁴⁹.

ESF powstał w związku z rundą wielostronnych negocjacji w zakresie usług (GATS 2000⁵⁰) przy wsparciu wiodących firm europejskich, europejskich federacji przemysłu usług oraz UNICE (obecnie funkcjonuje pod nazwą BusinessEurope). Przed uruchomieniem ESF w 1999 r. zarówno KE, jak i państwa członkowskie UE wyraziły pozytywne nastawienie do większego wkładu interesariuszy z europejskiego sektora biznesowego⁵¹.

Z EFS stowarzyszone są takie korporacje jak m.in.: BDO, British Telecommunications Plc., BusinessEurope, Deutsche Telekom AG, Deutsche Post DHL, Ernst & Young, IBM Europe, Middle East & Africa, Inmarsat, Laposte, Microsoft Corporation Europe, Oracle Europe, Middle East & Africa, Standard Chartered Bank, Telenor Group, Thomson Reuters czy Zurich Financial Services⁵².

Interesy europejskiego przemysłu chemicznego reprezentuje natomiast Cefic (The European Chemical Industry Council). Jest ona zaangażowanym partnerem dla unijnych decydentów, który ułatwia dialog z przemysłem chemicznym oraz dzieli się z nim szeroką wiedzą zawartą w zbiorach archiwalnych. Grupa reprezentuje różnorakie pod względem

49 What we do, <http://www.esf.be/new/who-we-are/what-we-do/> (dostęp: 17.05.2023).

50 General Agreement on Trade and Services.

51 What we do, <http://www.esf.be/new/who-we-are/what-we-do/> (dostęp: 17.05.2023).

52 ESF Members – Companies, <http://www.esf.be/new/who-we-are/members/companies/> (dostęp: 17.05.2023).

wielkości europejskie firmy chemiczne, które zapewniają 1,2 mln miejsc pracy oraz stanowią 14,7% światowej produkcji chemicznej. Od momentu założenia grupy w 1972 r., mając siedzibę w Brukseli, współpracuje ona w imieniu swoich członków z instytucjami Unii Europejskiej, organizacjami międzynarodowymi, organizacjami pozarządowymi, międzynarodowymi koncernami medialnymi oraz zainteresowanymi stronami. Zgodnie z belgijskim prawem Cefic jest stowarzyszeniem non profit. Grupa jest zarejestrowana w unijnym rejestrze służącym przejrzystości⁵³.

Cefic jako grupa lobbująca reprezentuje interesy m.in.: Allnex, BAYER, BP, Crystal, EuroChem Agro, FMC Forest, Hexion, Sumitomo, Teva Pharmaceutical Industries Ltd., Venator Corporation, Weylchem Lamotte SAS, Aeroxon Insect Control, Anti-Germ International GmbH, Amcor Flexible Europe, Bafesa Valorización De Azufre S.L.U., Brenntag UK & Ireland, Cabot Norit Nederland B.V., Catalyst Recovery Europe, Dutch Glycerin Refinery B.V., Egis Pharmaceuticals Private Limited Company, Eurosinas Industrias Químicas, Zeochem czy Zschimmer & Schwarz Mohsdorf⁵⁴.

670 członków Cefic tworzy bardzo prężną społeczność biznesową, która jest aktywna w środowisku przedsiębiorców reprezentujących różne sektory branżowe (nie tylko chemiczne). Grupa jest również czynnym członkiem ICCA (International Council of Chemical Associations), która reprezentuje producentów chemicznych na całym świecie. Jej celem jest wzmocnienie współpracy z takimi organizacjami jak OECD (Organization for Economic Co-operation and Development). W celu wydajniejszej koordynacji swoich działań ICCA stosuje rotacyjną zmianę w prowadzeniu sekretariatu pomiędzy Cefic a American Chemistry Council. Dzięki temu posunięciu możliwa jest ściślejsza współpraca oraz efektywniejsza perspektywa realizacji interesów przez europejską oraz amerykańską grupę lobbującą. Ma to istotne znaczenie w obliczu negocjowanej umowy, ponieważ obecna sytuacja wskazuje, że łatwiej będzie dojść do porozumienia w kwestii dotyczącej szczegółowych przepisów odnośnie branży chemicznej⁵⁵.

Z kolei amerykańskie koncerny farmaceutyczne są reprezentowane przez grupę PhRMA (Pharmaceutical Research and Manufacturers

53 About Cefic, <http://www.cefic.org/About-us/About-Cefic/> (dostęp: 17.05.2023).

54 List of Corporate Members (ACOM), <http://www.cefic.org/About-us/Cefic-Members-Partners/> (dostęp: 17.05.2023).

55 About Cefic, <http://www.cefic.org/About-us/About-Cefic/> (dostęp: 17.05.2023).

of America)⁵⁶. Członkowie tej grupy poświęcają się odkrywaniu i opracowywaniu leków, które przyczyniają się do wydłużenia życia, poprawy stanu zdrowia oraz zwiększenia formy i kondycji życiowej. Nowe leki stanowią integralną część rozwoju i badań w obrębie służby zdrowia, zapewniając lekarzom i pacjentom zwiększone efekty wytwarzanych specyfików. Celem tej grupy lobbingowej jest prowadzenie skutecznego poparcia dla polityk publicznych, które zachęcają do badań nad lekami oraz wszelakimi procesami medycznymi. Grupa działa na terenie całych Stanów Zjednoczonych⁵⁷.

Członkami PhRMA są m.in.: AbbVie, Alexion Pharmaceutical Inc., Bristol Myers Squibb Company, Eli Lilly and Company, Ipsen Biopharmaceuticals, Inc., Otsuka Pharmaceuticals Development & Commercialization, Inc., Takeda Pharmaceuticals USA, Inc. czy USB⁵⁸.

Z tego krótkiego zestawienia wynika, że największe i najbardziej liczące się korporacje międzynarodowe oraz przedsiębiorstwa mają swoją reprezentację w liczących się grupach lobbingowych. Ich nacisk na organy reprezentujące zarówno Stany Zjednoczone, jak i Unię Europejską jest bardzo duży, stąd można wysnuć wniosek, że w negocjacjach dotyczących Partnerstwa Transatlantyckiego interes prywatny góruje nad reprezentantami interesu publicznego. W aspekcie międzynarodowym takie ustalenia mogą wzmocnić pozycję USA i UE w znacznym stopniu, ale wiąże się to z wieloma zagrożeniami dla konsumentów, ponieważ mogą zaniknąć lub ulec zmianie ich prawa względem państw oraz liczących się przedsiębiorstw⁵⁹.

Podsumowanie

Rekapitułując, badaniu zostało poddane to, w jaki sposób ewentualne zawarcie Transatlantyckiego Partnerstwa w Dziedzinie Handlu i Inwestycji wpłynęłoby na wzajemne relacje handlowe oraz geopolityczne pomiędzy Stanami Zjednoczonymi a Unią Europejską. Poruszenie kwestii siły gospodarczej zarówno USA, jak i UE służyło ukazaniu, jak wiele zmian mogłoby zostać wprowadzonych do światowego ładu

56 Sławomir Grzegorz Kozłowski *Ameryka współczesna. Pejzaż polityczny i społeczno-gospodarczy* (Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2008), 401–403.

57 About PhRMA, <https://www.phrma.org/about> (dostęp: 17.05.2023).

58 Members of PhRMA, <https://www.phrma.org/about/members> (dostęp: 17.05.2023).

59 Middlemas, „Orchestrating Europe. The Informal Politics of European Union 1973–1975”, 556–559.

ekonomicznego. Ukazanie sposobu zawierania umów handlowych przez partnerów po obydwu stronach Oceanu Atlantyckiego pozwoliło ukazać specyfikę oraz trudności, jakie mogą napotkać państwa negocjujące. Krótkie przedstawienie kwestii immunitetu państwa w kontekście negocjowanego porozumienia pomogło zobrazować problem, który może być poważną przeszkodą w kontynuacji ewentualnych negocjacji pomiędzy partnerami. Ostatni punkt rozważań stanowiło przedstawienie grup lobbujących. Były one bardzo intensywnie zaangażowane w proces odbywających się rund negocjacyjnych w latach 2012–2016. Znaczna większość z nich reprezentowała jednak interes prywatny, bardzo często kosztem interesu publicznego oraz praw konsumentów i pracowników.

Bibliografia

Książki i monografie

- Bieńkowski Wojciech, Prokopowski Adam K., Dąbrowska Anna, *The Transatlantic Trade and Investment Partnership. The 21st Century Agreement* (Warszawa: Lazarski University Press, 2015).
- Kozłowski Sławomir Grzegorz, *Ameryka współczesna. Pejzaż polityczny i społeczno-gospodarczy* (Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2008).
- Sutor Julian, *Immunitet państwa* (Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA, 2011).

Czasopisma

- Czerwińska Małgorzata, „Stosunki handlowe Unii Europejskiej i USA w warunkach współpracy transatlantyckiej”, w: *Krakowskie Studia Międzynarodowe* 2 (2014): 15–33.
- Kotuła Zuzanna, „Immunitet jurysdykcyjny państwa a prawa człowieka. Przegląd doktryny”, w: *Państwo i Prawo*, t. 2, nr 2 (2009): 60–103.
- Krajewski Markus, Hoffman Rhea Tamara, „The European Commission’s Proposal for Investment Protection in TTIP”, w: *Friedrich-Ebert-Stiftung* (2017).
- Middlemas Keith, „Orchestrating Europe. The Informal Politics of European Union 1973–1975”, w: *A Fontana Press Original* (1995).
- Święcicki Marcin, „TTIP – zagrożenie czy szansa dla konsumentów i przedsiębiorców?”, w: *Sprawy Międzynarodowe* (2015).

Artykuły internetowe

- About ACEA, <http://www.acea.be/about-acea/what-we-do> (dostęp: 17.05.2023).
- About Cefic, <http://www.cefic.org/About-us/About-Cefic/> (dostęp: 17.05.2023).
- About Digital Europe, <http://www.digitaleurope.org/About-Us> (dostęp: 17.05.2023).

- About PhRMA, <https://www.phrma.org/about> (dostęp: 17.05.2023).
- ACEA Members, <http://www.acea.be/about-acea/acea-members> (dostęp: 17.05.2023).
- Dangerous Liaisons: The new trade trio. How the US and the EU are using TTIP, TPP and TiSA to outmanoeuvre other WTO members, <https://www.foei.org/wp-content/uploads/2016/11/foe-trade-bookletWEB.pdf> (dostęp: 17.05.2023).
- ESF – What we do, <http://www.esf.be/new/who-we-are/what-we-do/> (dostęp: 17.05.2023).
- ESF Members – Companies, <http://www.esf.be/new/who-we-are/members/companies/> (dostęp: 17.05.2023).
- Gruszczynski Krzysztof Jerzy, „Immunitet jurysdykcyjny państwa w orzecznictwie sądów krajowych i międzynarodowych”, <https://docplayer.pl/8988518-Immunitet-jurysdykcyjny-panstwa-w-orzecznictwie-sadow-krajowych-i-miedzynarodowych.html> (31.06.2023).
- Members of PhRMA, <https://www.phrma.org/about/members> (dostęp: 17.05.2023).
- Mission and priorities of BusinessEurope, <https://www.businesseurope.eu/mission-and-priorities> (17.05.2023).

Dokumenty

- Article 191 TFEU, w: Official Journal of the European Union, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:12012E/TXT&from=PL> (dostęp: 17.05.2023).
- Artykuł 2, w: Konwencja Europejska o Immunitacie Państwa z 1972 r. https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjSyb6h3NP_AhULxwIHHXM-DgYQFnoECA8QAw&url=https%3A%2F%2Fprawo.uni.wroc.pl%2Fsites%2Fdefault%2Ffiles%2Fstudents-resources%2FKonwencja%2520Europejska%2520o%2520immunitacie%2520Pa%25C5%2584stwa.pdf&usq=AOvVaw20hjvd_AYFpXNoBjYy6z0x&opi=89978449 (dostęp: 21.03.2023).
- Case C-1/04 SA Tertir-Terminais de Portugal SA v Commission of the European Communities, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/HTML/?uri=CELEX:62004CS0001&from=PL> (dostęp: 17.05.2023).
- Dodd-Frank Wall Street Reform and Consumer Protection Act, <https://www.gpo.gov/fdsys/pkg/PLAW-111publ203/pdf/PLAW-111publ203.pdf> (dostęp: 17.05.2023).
- House of Lords, *Inquiry on TRANSATLANTIC TRADE AND INVESTMENT PARTNERSHIP*, <https://www.parliament.uk/documents/lords-committees/eu-sub-com-c/TTIP/ucEUC051213ev13.pdf> (dostęp: 17.05.2023).
- List of Lead Negotiators for the Transatlantic Trade and Investment Partnership (TTIP), <https://ustr.gov/sites/default/files/lead%20negotiators%20list%20TTIP.pdf> (dostęp: 17.05.2023).

- New EU proposal on Good regulatory practices, https://commission.europa.eu/law/law-making-process/planning-and-proposing-law/better-regulation_en (dostęp: 21.06.2023).
- Readout of Meeting between U.S. Trade Representative Michael Froman and EU Internal Market and Services Commissioner Michel Barnier, <https://ustr.gov/about-us/policy-offices/press-office/press-releases/2013/july/readout-amf-barnier> (dostęp: 17.05.2023).
- State Immunity and State-Owned Enterprises <https://www.business-human-rights.org/sites/default/files/media/bhr/files/Clifford-Chance-State-immunity-state-owned-enterprises-Dec-2008.PDF> (dostęp: 17.05.2023).
- The Law of State Immunity, <http://www.pbookshop.com/media/filetype/s/p/1377428493.pdf> (dostęp: 17.05.2023).
- The Lisbon Strategy 2000–2010 analysis, <http://www.europarl.europa.eu/document/activities/cont/201107/20110718ATT24270/20110718ATT24270EN.pdf> (dostęp: 17.05.2023).

Ewa Modzelewska-Opara

ORCID: 0000-0001-9111-6284
Uniwersytet Jagielloński

Rękopis znaleziony w Filadelfii, czyli o autografach Augusta Antoniego Jakubowskiego w kolekcji Simona Gratza

**A Manuscript Found in Philadelphia, that
is about the Autographs of August Antoni
Jakubowski in the Simon Gratz Collection**

Abstrakt

Celem niniejszego artykułu jest analiza odnalezionych przez autorkę rękopisów Augusta Antoniego Jakubowskiego, które są pierwszymi znanymi materiałami zapisanymi ręką poety. Do tej pory badacze dysponowali jedynie źródłami drukowanymi lub odpisami wykonanymi przez osoby trzecie. Rękopisy ujawnione w kolekcji Simona Gratza w zbiorach Historical Society of Pennsylvania składają się z dwóch części (czystopisu i brudnopisu), obejmując łącznie 5 stron wierszy podpisanych nazwiskiem Jakubowskiego. Omawiane rękopisy stanowią reprezentatywny przykład wszechstronnych umiejętności pisarskich i poetyckiej dykcji Jakubowskiego oraz pokazują jego osobowość twórczą w nowym oświeceniu. Nie tylko przynoszą nową wiedzę o dorobku poety, jego zainteresowaniach lekturowych, wrażliwości i podjętym wysiłku adaptacji w USA, ale także umożliwiają usytuowanie znanych utworów w nowej perspektywie badawczej oraz odzyskanie

utraconego sensu wierszy zagubionych lub przepisywanych obcą ręką. Robocze zapiski Jakubowskiego pozwalają „podejrzeć” poezję *in statu nascendi*, wniknąć w proces twórczy poety oraz dostarczyć nowych informacji o jego warsztacie pisarskim.

Słowa kluczowe: August Antoni Jakubowski, rękopisy, Historical Society of Pennsylvania, Stany Zjednoczone Ameryki, XIX wiek

Abstract

The aim of this article is to analyze the manuscripts of August Antoni Jakubowski found by Ewa Modzelewska-Opara, which are the first known materials written by the poet. Until now, only the printed sources or copies made by third parties were known to the scholars. The manuscripts discovered in the collection of Simon Gratz are held by the Historical Society of Pennsylvania. The materials consist of two parts (the fair copy and the rough draft), including a total of 5 pages of poems signed with Jakubowski's name. The discussed manuscripts are a representative example of Jakubowski's versatile writing skills and poetic diction and show his creative personality in a new light. Not only do they bring a new knowledge about the poet's *oeuvre*, his reading interests, sensitivity and effort to adapt in the USA, but they also make it possible to situate his known works in a new research perspective and to recover the lost sense of poems copied by a second hand. Jakubowski's working notes allow us to "peek into" poetry *in statu nascendi*, probe into the poet's creative process and provide new information about his writing skills.

Keywords: August Antoni Jakubowski, manuscripts, Historical Society of Pennsylvania, United States of America, 19th century

Artykuł ten poświęcam pamięci Profesora Juliana Maślanki – historyka literatury, odkrywcy *Pism pośmiertnych* Augusta Antoniego Jakubowskiego, który wspierał mnie w poszukiwaniach rękopisów tego autora

List z autografem, zapisany ręką wybitnego człowieka, jest najbardziej osobistą pamiątką po nim, jaką można mieć. To ten sam papier, którego dotykały jego dłonie i na którym zapisywał słowa, jakie czytamy – słowa wyrażające myśli, które wydobywały się z jego umysłu. Czujemy się prawie tak, jakbyśmy mieli bezpośredni kontakt z pisarzem. Jeśli był dobry i wspinały, przepełnia nas uczucie czci dla tego pisma. Porusza nas pragnienie poznania najważniejszych wydarzeń z jego życia, a jeśli był wybitną postacią zapisaną w dziejach, pragniemy poznać wypadki historyczne, w których uczestniczył

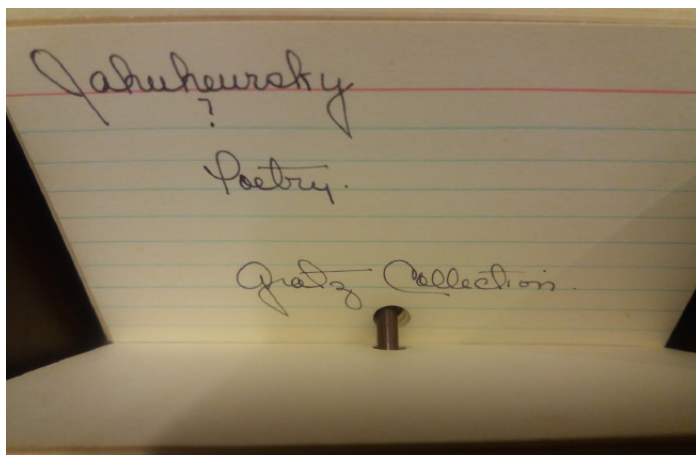
Simon Gratz

Utwory Augusta Antoniego Jakubowskiego, przedwcześnie zmarłego talentu poetyckiego doby romantyzmu, przepisane przez towarzysza wygnania Marcina Rosienkiewicza, przeniknięte bólem istnienia oraz przeczuciem zbliżającej się śmierci i zapomnienia, przez ponad 130 lat pozostawały w ukryciu. Na światło dzienne wydobyl je Julian Maślanka, który w 1973 roku opublikował tom poezji młodego wygnańca. Od tego przełomu w badaniach nad spuścizną syna Antoniego Malczewskiego systematycznie pojawiają się nowe opracowania, które rewaloryzują dorobek tego poety, pokazując jego znaczenie dla polskiej, amerykańskiej, a nawet ukraińskiej literatury. Dzięki nim Jakubowski w końcu mógł zaistnieć jako samoistny pisarz, nie tylko syn wielkiego poety¹. Mimo że twórczość poety obecnie przeżywa prawdziwy renesans, tragiczne losy Jakubowskiego przyczyniły się do tego, że do tej pory nie dysponowaliśmy jego rękopisami². Wszystkie znane utwory pisarza zostały nam przekazane ręką osób trzecich lub literą druku. Nawet *Major Aleksander*, pisany oryginalnie w języku angielskim, dochował się do naszych czasów w formie polskiego tłumaczenia wykonanego przez Marcina Rosienkiewicza, który pragnął ocalić od zapomnienia twórczość swojego przyjaciela. Żadnego jednak śladu zapisanego ręką samego autora. Aż do teraz.

Wieloletnie badania nad życiem i twórczością „młodzieńca rozpaczy” doprowadziły autorkę niniejszej pracy do hipotezy, że być może William Buell Sprague, jeden z największych bibliofilów w historii Stanów

-
- 1 August Antoni Jakubowski to naturalny syn Antoniego Malczewskiego, autora *Marii*. Urodził się prawdopodobnie w 1816 roku na Podolu. Uczęszczał do Liceum Krzemienieckiego, jednak nie ukończył nauki, gdyż zaangażował się w konspiracyjną działalność patriotyczną, za którą został aresztowany. Na mocy układu w Münchengratz deportowano go w pierwszym masowym transporcie do USA w 1833 roku. Tam napisał pierwszą książkę w języku angielskim wydaną w Stanach Zjednoczonych, dotyczącą polskiej literatury, historii, kultury i szkolnictwa, będącą zarazem swoistą, miniaturową antologią polskiej literatury romantycznej (*The Remembrances of a Polish Exile*). W jego dorobku możemy odnaleźć szereg nowatorskich liryków, wytyczających szlak młodopolskiego pesymizmu, nazywanych „pamiętnikiem duszy” (Alina Witkowska) i „dziennikiem skazańca egzystencjalnego” (Jarosław Ławski). Utwory Jakubowskiego znaczą kolejne etapy dojrzewania młodego autora do śmierci, oddając stan jego psychiki w więzieniu, w czasie deportacji do USA, na obczyźnie i w końcu przed samobójczym strzałem z pistoletu. Spuścizna Jakubowskiego obejmuje także jedno z pierwszych wierszy w historii polskiej literatury poświęcone tragicznemu losowi Indian, pierwociny przygotowywanej epepei narodowej *Bunty Chmielnickiego* oraz fragment powieści *Major Aleksander*. W ostatnich latach możemy zaobserwować wzrost zainteresowania twórczością Jakubowskiego jako jednego z najlepszych liryków swojego pokolenia. Wykaz najnowszych prac poświęconych poecie zamieszczono w bibliografii.
 - 2 Materiałów związanych z Jakubowskim szukali m.in. Stanisław Pigoń, Julian Krzyżanowski i Julian Maślanka.

Zjednoczonych, określany mianem patriarchy amerykańskich kolekcjonerów³, zechciał uwzględnić w swoich zbiorach autografów materiały po samym Jakubowskim, którego bardzo cenił⁴. Trop ten naprowadził piszącą te słowa do mieszczącej się w Historical Society of Pennsylvania kolekcji autografów Simona Gracza, który w 1881 roku zakupił 90 tysięcy materiałów ze zbiorów Sprague'a. Trudno opisać radość i wzruszenie, jakie towarzyszyły odnalezieniu w międzynarodowej kolekcji – gromadzącej artefakty po wielu wybitnych osobistościach ze świata sztuki, polityki, religii, edukacji i wojska – rękopisów Jakubowskiego, pioniera szerzenia polskiej literatury w Stanach Zjednoczonych. Okazało się, że zagraniczni bibliotekarze nie mogli rozczytać obcojęzycznego podpisu naszego poety na materiałach z Gratz Collection (co pokazuje poniższe zdjęcie z katalogu kartkowego). Nie wiedzieli zatem, jaki skarb dla badaczy życia i twórczości Jakubowskiego, a także jak ważny materiał do rekonstrukcji polsko-amerykańskich kontaktów życia literackiego oraz transferu kulturowego posiadają w swoich zbiorach.



Rysunek 1: Karta katalogu z Simon Gratz Collection. Źródło: Materiały własne autorki

- 3 John M. Mulder, Isabelle Stouffer, „William Buell Sprague: Patriarch of American Collectors”, *American Presbyterians*, vol. 64, no. 1 (1986).
- 4 Przeprowadzone badania pozwoliły ustalić, że Theodore Dwight (1796–1866), ceniony wówczas dziennikarz i podróżnik, przesłał 17 maja 1834 roku do Williama Buella Sprague'a list polecający młodego Jakubowskiego, podkreślając, że jest on „w stanie stworzyć wysokiej klasy dzieło literackie, dotyczące kraju jego pochodzenia”. Por. Ewa Modzelewska, „August Antoni Jakubowski i jego amerykańscy protektorzy”, *Bibliotekarz Podlaski* t. 36, nr 3 (2017). Pastor Sprague pomógł młodemu wygnańcowi w wydaniu *The Remembrances of a Polish Exile*, którego pierwsza znana edycja ukazała się w 1835 roku. Protektor Jakubowskiego opatrzył napisane przez niego dzieło uwagami wstępnymi, gdzie podkreślał wybitne zdolności Polaka.

Dotarcie do samego rękopisu okazało się trudne do zrealizowania, ponieważ w jego opisie pojawił się błąd⁵, jednak dzięki życzliwości i pomocy Stevena Smitha, bibliotekarza Historical Society of Pennsylvania, udało się osiągnąć ten cel. Odnaleziony zespół składa się z dwóch części (czystopisu i brudnopisu), obejmując łącznie 5 stron wierszy podpisanych nazwiskiem Jakubowskiego. Korpus tekstów autografów współtworzą: fragment *Dziewczyny* Juliana Korsaka (prawdopodobnie przepisany z pamięci) oraz wiersze Jakubowskiego: *Wspomnienie i Nadzieja*, *Przeszłość, Do...* (wszystkie te utwory różnią się częściowo od ich opublikowanych wcześniej wersji), a także nieznanie tłumaczenie na język polski fragmentu powieści pt. *Paul Clifford* i pozbawiony tytułu liryk podpisany inicjałami „Cm.” (zidentyfikowany jako fragment *Indianki*⁶).

Rękopisy nie zostały opatrzone datą, możemy jedynie przypuszczać, że zostały wręczone Williamowi Buellowi Sprague'owi w czasie pobytu Jakubowskiego w USA (1834–1837), prawdopodobnie podczas współpracy obu panów, kiedy Sprague docenił talent Jakubowskiego i pomagał mu w wydaniu *The Remembrances of a Polish Exile*. Pierwszy manuskrypt wydaje się przygotowany specjalnie na tę okazję. Na delikatnym, różowym papierze formatu A4 zamaszystym pismem elegancko wykaligrafowano w języku polskim dwie pierwsze strofy wiersza Juliana Korsaka pt. *Dziewczyna* z niewielkimi zmianami w stosunku do oryginalnej wersji. Zapisana jednostronnie karta⁷, bez widocznych znaków wodnych oraz numeracji, nosi ślady dwukrotnego złożenia na krzyż. Pismo w porównaniu z resztą rękopisów wygląda bardziej starannie, zauważalna jest tu dbałość, z jaką autor wykańcza wersy utworu. Wydaje się, że zapisowi nie towarzyszył szybki ruch ręki, o czym świadczą częste, dłuższe przerwy między wyrazami (których brak w dalszej części autografów). Jakubowski wyraźnie stawia kropki nad „i”, choć czasem są one przesunięte do sąsiadujących znaków z prawej strony. Poniżej tekstu (po prawej stronie) został umieszczony podpis autora, ozdobiony zamaszystym zygzakiem przy ostatniej literze nazwiska⁸.

5 Teczkę z rękopisem Jakubowskiego opatrzone adnotacją: „Simon Gratz collection. Collection 250B, box 146, folder 87, Jakuhevsky (?) Polish, A.Ms. n.d. (2items)”. Później okazało się, że rękopis jest przechowywany w zespole o numerze 147.

6 Por. August Antoni Jakubowski, *Indianka*, [w:] *idem, Poezje* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1973), 64.

7 Na odwrocie karty widzimy dwie podjęte próby zapisania ołówkiem poprawnej wersji nazwiska autora autografu, z czego pierwszy zapis przekreślono.

8 Cechą charakterystyczną pisma Jakubowskiego jest stosowanie małego „a” do zapisu dużej litery, tyle że w większym formacie.

Szczególnie interesujący materiał do badań stanowią robocze zapiski Jakubowskiego, pozwalające „podejrzeć” poezję *in statu nascendi*, wnikać (w końcu!) w proces twórczy poety oraz dostarczyć informacji o jego warsztacie pisarskim. Rękopisy Jakubowskiego dokumentują ślady wahań twórcy oraz wysiłek w poszukiwaniu najodpowiedniejszego środka wyrazu. Słowa, które w refleksji autorskiej okazały się nietrafione, zostały tak pieczołowicie zamazane, że trudno ustalić, jaki był pierwotny wybór poety, z którego później zrezygnował. Skreślenia są jednak nieliczne; utwory zdają się napisane jakby jednym rzutem pióra w chwili artystycznego natchnienia. Nie jesteśmy świadkami stopniowego powstawania wierszy, ich ciągłego cyzelowania i udoskonalania. Warto zauważyć, że pismo Jakubowskiego jest pochylone w prawo, co – jak pisał Jean Charles Gille – zwykle można odnieść do ludzi wrażliwych i namiętnych⁹. Część wierszy wznosi się w sposób wklęsły ku górze, co według badacza stanowi oznakę niepokoju¹⁰.

O roboczym charakterze tej części zespołu świadczą nie tylko przekreślenia, mniej staranne pismo, bezkształtne plamy atramentu, ale także widoczna na ostatniej stronie wytrzymała kaligrafia słowa „Madame” (szczególnie pierwszej litery), która zapewne służyła celom prywatnym (może korespondencji lub dedykacji jednego z tomików autora?), co wskazuje na chęć zrobienia jak najlepszego wrażenia i adaptacji w nowym środowisku. Rękopis składa się z 4-stronicowego arkusza formatu A4, pokrytego równoległymi liniami poziomymi w stosunku do pisma. Zachowane ślady zagięć pokazują, że manuskrypt był złożony na pół, nie posiada on widocznych znaków wodnych. Ostatnia karta w prawym dolnym rogu została uszkodzona poprzez wyszarpięcie niewielkiego fragmentu arkusza. Z jednej strony rękopisu ubytek ingeruje w znaną wersję wiersza *Do...*, gdzie pojawiało się słowo „kochana” w odniesieniu do ojczyzny (w autografie tego wyrazu brakuje), natomiast na odwrocie karty wokół naderwanego miejsca można zauważyć fragment rysunku niewielkiej, ozdobnej ramki. Widocznym powyżej czarnym kleksom atramentu towarzyszą brązowe, wyblakłe plamy. Niektóre z nich ewidentnie powstały po napisaniu tekstu, ponieważ rozmazały pojedyncze litery. Pod ostatnim utworem (także z prawej strony) zamieszczono skromniejszy i mniej fantazyjny podpis autora (w porównaniu z pierwszym rękopisem).

9 Jean Charles Gille, „Studium grafologiczne pisma Adama Mickiewicza”, w: *Blok-Notes Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza* (Warszawa: Drukarnia im. Rewolucji Październikowej w Warszawie, 1978), 76.

10 *Ibidem*.

Co istotne, utwory obecne w tej części zespołu noszą ślady numeracji i odsyłaczy (wszystkie zapisane ołówkiem), które wskazują, że omawiany arkusz stanowił pierwotnie część większej całości. W prawym górnym rogu pierwszej strony zapisano liczbę 49 (na tej karcie znajduje się wiersz pt. *Wspomnienie i Nadzieja*; przy tytule pozostawiono adnotację: „vide 35”). Na odwrocie tej karty, w lewym górnym rogu umieszczono liczbę 50 – na tej stronie zapisano wiersz pt. *Przeszłość* (przy tytule zapisano skrót „v. 34”) oraz tłumaczenie fragmentu *Paula Clifforda*. Sąsiednia strona nosi już numer 55 – znajduje się na niej nieopatrzonego tytułem liryk podpisany inicjałami „Cm.” (rozpoznany jako fragment *Indianki*) oraz początek utworu pt. *Do...*, którego dalsza część została dopisana na odwrocie karty oznaczonej numerem 56. Przerwa w numeracji sąsiednich stron rękopisu zapewne wynika z tego, że między stronami 50 i 55 musiał znajdować się analogiczny arkusz złożony z 2 kart (4 stron) o numerach: 51, 52, 53, 54, wyrwany z tego samego zeszytu. Co się stało z resztą zapisków syna Malczewskiego? Czy to właśnie z tego źródła korzystał Marcin Rosienkiewicz do opracowania przygotowanej przez siebie edycji *Pism pośmiertnych* Jakubowskiego? Wydaje się to mało prawdopodobne. Po pierwsze, układ rękopiśmiennych wierszy młodego poety nie pokrywa się z liczebnym oznakowaniem utworów z wydania poezji zredagowanego przez Rosienkiewicza¹¹. Po drugie, autografy wierszy Jakubowskiego różnią się od tych, które przygotował do druku jego przyjaciel, co może wskazywać na to, że albo znaleziony w Filadelfii rękopis pokazuje wczesne stadium pracy Jakubowskiego nad jego lirykami, albo Rosienkiewicz przyjął na siebie rolę korektora dzieł młodego poety, wprowadzając zmiany dotyczące semantyki, interpunkcji, rozczłonkowania składniowego i fonetyki tekstu. Kolejną zagadką pozostaje kwestia, czy Jakubowski sam przekazał dr. Sprague’owi materiały ze swojego szkicownika, czy też już po jego śmierci duchowny postarał się o te materiały na pamiątkę genialnego (co sam podkreślał) i tragicznie zmarłego młodzieńca. Nie można zapominać, że poza Marcinem Rosienkiewiczem w posiadaniu rękopisów poety pozostawał także Numa Łepkowski¹².

11 Edycja *Pism pośmiertnych* Jakubowskiego przechowywana w Bibliotece Polskiej w Paryżu pokazuje, że Rosienkiewicz wiersz *Przeszłość* noszący nr 10 umieścił na stronie 28, natomiast *Wspomnienie i Nadzieja* – na stronie 29, opatrując go liczbą XI, zaś wiersz *Do...* – na stronach 36–37 pod numerem XXVII.

12 Hieronim Kunaszowski stwierdzał, że Jakubowski „miał wiele udatnych poezji, znajdujących w ręku Numa Łepkowskiego w Nowym Jorku”: Hieronim Kunaszowski, *Życiorysy uczestników Powstania Listopadowego: zebrane na pamiątkę obchodu jubileuszowego pięćdziesięcioletniej rocznicy tego powstania* (Lwów: Wydawnictwo Komitetu jubileuszowego we Lwowie, 1880), 87. Łepkowski, urodzony ok. 1805 roku, pochodził z Podola, podobnie jak Jakubowski, i razem z nim znalazł się w transporcie

Niezależnie od tego, jak długi był wątek przygód materialnych pamiętek po Jakubowskim, zanim trafiły one do Filadelfii, znalezione rękopisy pokazują osobowość twórczą Jakubowskiego w nowym oświeceniu, dostarczają nieznanych wcześniej informacji o jego wrażliwości i zainteresowaniach lekturowych, a także pozwalają zweryfikować niektóre zachowane do naszych czasów podania o młodym poecie, którym do tej pory mogliśmy tylko wierzyć na słowo.

Genialna pamięć i „książki zbójckie”

Sprague pisał, że Jakubowski, tłumacząc utwory do *The Remembrances of a Polish Exile*, „prócz swej własnej pamięci i myśli nie miał żadnych źródeł”. W pierwszej polskiej edycji tego dzieła badacze wskazywali na różnice między translacjami młodego poety i oryginałami, podkreślając, że „Jakubowski zapewne cytował z pamięci”. Tezę tę zdaje się potwierdzać także odnaleziony rękopis. Zawiera on bowiem zapisane w języku polskim dwie pierwsze strofy wiersza Juliana Korsaka pt. *Dziewczyna* z niewielkimi zmianami w stosunku do pierwotnej wersji, zupełnie jakby był on odtwarzany przez młodego poetę z pamięci¹³. Nie koloryzował

do Stanów Zjednoczonych, później pracował jako nauczyciel muzyki w Nowym Jorku. Por. Adam Cedro, „Numa Łepkowski i historia nieznanego dedykacji Norwida”, *Studia Norwidiana* 29 (2011).

- 13 Warto zauważyć, że sama pamięć spełnia istotną rolę w *The Remembrances of a Polish Exile*. Jak zauważyli Jarosław Ławski i Piotr Oczko, tytuł dzieła można by również przetłumaczyć jako *Z pamięci polskiego wygnańca*, co oddaje wspomnieniowy charakter książki oraz proces jej narodzin (s. 22). Wspomnienia zostały przyrównane przez Jakubowskiego do drogocennego skarbu (jedynego skarbu wygnańca na obcej ziemi), ukazane jako sposób ocalenia swojej tożsamości z katastrofy narodowej, co zresztą mieści się w specyfice „pamięciowego zwrotu” polskiej kultury romantycznej, która – jak stwierdził Grzegorz Marzec – „zdaje się nieomal zainfekowana ideą upamiętniania” (Grzegorz Marzec, „Romantyczne metafory pamięci”, *Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza VIII* (2015), 180). Podczas gdy aktowi przywoływania wspomnień często towarzyszył żalobny, posępny nastrój, *The Remembrances* mówi wręcz o traumie, niemożności pełnego powrotu do minionego czasu i słownej ekspresji tego, co się wydarzyło. Jakubowski wydobywa – używając jego określenia – wspomnienia z popiołów, wpisujących się w sferę obrazowania wanitatywnego, noszącą piętno śmierci, oraz ożywia je siłą uczucia na kartach swojego dzieła. Podobne obrazowanie możemy zaobserwować we wpisie sztambuchowym Hieronima Feldmanowskiego, gdzie pamiętki ukazane jako „prochy uczuć”, „zwiędłych kwiatków szczątki” za sprawą serca zyskują najpiękniejsze barwy (Hieronim Feldmanowski, „W pamiętniku”, w: Andrzej Biernacki, *Sztambuch romantyczny* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1994), 350). Do florystycznej topiki charakterystycznej dla antologijnego splatania wieńca nawiązuje także Jakubowski w *The Remembrances*. Natomiast William Buell Sprague w swojej przedmowie do tego dzieła formułuje postulat pamiętania

zatem Rosienkiewicz, gdy podkreślał w *Wiadomości biograficznej*: „Przyrodzenie obdarzyło Jakubowskiego nadzwyczajną pamięcią”. Poniżej zestawiono oba utwory w tabeli:

Juliusz Korsak, <i>Dziewczyna</i>	Rękopis A.A. Jakubowskiego
Wciąż śmiejące się lica, Oczy jej nie palące, Nie, ogniste jak słońce, Świecą blaskiem księżycy. Jakże piękna dziewczyna! Gdy rozmawia z młodzieńcem, Co ją kocha, szaleje; Twarz zakwita rumieńcem, Wzdycha, czasem tzy leje, Jakże czuła dziewczyna!	Wciąż śmijące się lica Oczy jej nie palące Nie świecące jak słońce Świecą blaskiem księżycy Jaka ładna dziewczyna! Gdy rozmawia z młodzieńcem Co ją kocha, szaleje Twarz zakwita rumieńcem Wzdycha czasem tzy leie Jaka czuła dziewczyna

W omawianym rękopisie fragment ten nie został opatrzony tytułem, natomiast w *The Remembrances* znalazło się pełne tłumaczenie tego wiersza w języku angielskim, które zostało uzupełnione informacjami o autorze i tytule dzieła. Warto przypomnieć, że w latach 30. XIX wieku twórczość Korsaka, pomniejszego przedstawiciela szkoły litewskiej i członka „Kastali”, cieszyła się sporą popularnością, czego dowodzą kolejne wznowienia jego *Poezji* z 1830 roku¹⁴. Podobnie w dziełach Jakubowskiego można zaobserwować różnorodność gatunkową, a także zainteresowanie sztuką przekładu – choć w mniejszym stopniu¹⁵.

Rękopis przynosi także nowe informacje o inspiracjach literackich młodego poety, do których obok Mickiewicza, Malczewskiego, Byrona, Szekspira, Lamartine’a możemy teraz także dodać sir Edwarda Bulwer-Lyttona. Jak się okazuje, Jakubowski sięgał także po twórczość niezwykle wszechstronnego angielskiego powieściopisarza, którego reputacja nadal mierzy się z podobnymi kontrowersjami jak wtedy, gdy żył¹⁶. Jak stwierdza Rebecca Edwards Newman, w latach 30. XIX wieku żaden

o historii Polaków, których ofierze częściowo zawdzięczają Amerykanie swoją „narodową wolność” (s. 63).

14 Meandry wielopostaciowej poezji Juliana Korsaka opisuje Bogusław Dopart. Por. Bogusław Dopart, *Polski romantyzm i wiek XIX. Zarysy, rekonstrukcje* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2013).

15 Julian Korsak celował w tłumaczeniach dzieł m.in. Byrona, Szekspira oraz Dantego, przygotowując pierwszy w Polsce pełen przekład *Boskiej komedii*.

16 Rebecca Edwards Newman, „Genre, Criticism, and the Early Victorian Novel”, w: *The Oxford Handbook of the Victorian Novel*, ed. Lisa Rodensky (Oxford: Oxford University Press, 2013), 77.

powieściopisarz nie wzbudzał takich skrajności we współczesnej krytyce jak Bulwer, nazywany głównym eksperymentatorem, a także teoretykiem w rzemiośle beletrystycznym, którego idee były w ciągłym obiegu w latach jego aktywności pisarskiej¹⁷.

Zapiski rękopiśmienne zawierają nieuwzględniony przez Marcina Rosienkiewicza (zapewne mu nieznanymi) przekład piosenki *The Wish* zamieszczonej w 11. rozdziale *Paula Clifforda*¹⁸ autorstwa Edwarda Bulwer-Lyttona – w rękopisie część tę zatytułowano *Z Bulwera (Paul Clifford)*.

A.A. Jakubowski, <i>Z Bulwera (Paul Clifford)</i>	E. Bulwer-Lytton, <i>The Wish</i> , [w:] <i>Paul Clifford</i>
W milczeniu leży dolina Gwiazda błyszczy w wysokości Zdaje się rumienić zaczyna Jak przyjaźń w tchnieniu miłości	<i>As sleeps the dreaming Eve below, Its holiest star keeps ward above, And yonder wave begins to glow, Like friendship bright'ning into Love!</i>
Ach gdybys ty tu była tem strumieniem A koło ciebie igrał ptaków rój Ach gdybym ja był gwiazdą co promieniem Patrzy w dół na obraz swoy. –	<i>Ah, would thy bosom were that stream, Ne'er wooed save by the virgin air!— Ah, would that I were that star, whose beam Looks down and finds its image there!</i>

Z jednej strony utwór prezentuje typową dla sentymentalizmu scenery i rekwizyty *locus amoenus* (sielska dolina pod rozgwieżdżonym niebem, gdzie przepływa strumień i igrają ptaki), a także odnosi się do głównych wartości w hierarchii aksjologicznej tego nurtu estetyczno-literackiego: miłości i przyjaźni. Z drugiej strony – astralna metaforyka jest znamieną dla twórczości Jakubowskiego, a samo pragnienie bycia gwiazdą stwarza wiele możliwości interpretacji. Zdobycie oka kosmicznego w „ramach swojej cielesności”, uzyskania „wszechjedni” w akcie poznania budzi skojarzenia z Mickiewiczowskim *Wysłuchać się w szum wód głuchy*¹⁹. Sytuowanie „ja” lirycznego w sferze gwiazd może wiązać się z pragnieniem bycia częścią harmonii uniwersum, w którym już

17 *Ibidem*.

18 Piosenkę tę zaśpiewał przy akompaniamencie klawesynu tytułowy bohater powieści na prośbę żony pastora, którego wcześniej uratował z rąk zbójców (!). W pierwszej kolejności zaintonował balladę Robin Hooda, a później *The Wish*, gdy p. Sloperton zażyczyła sobie usłyszeć utwór bardziej wyrafinowany i nowoczesny, jednym słowem: sentymentalny.

19 Ostatni wers utworu brzmi: „Ich okiem niewzruszonym jak gwiazda...”. Por. Marian Maciejewski, „Rozeznać myśl wód...: (głosy do liryki lozańskiej)”, *Pamiętnik Literacki* 55/3 (1964), 41; Leszek Zwierzyński, *Wyobraźnia akwaticzna Mickiewicza*, (Kraków-Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, 2019), 192.

starożytni myśliciele dostrzegali ład, proporcje i regularność²⁰. Parafrazując Bachelarda, można by powiedzieć, że w gwiazdach, niczym diamentach nieba, dusza dostrzega odblask doskonałości, do której dąży²¹. Warto wspomnieć tutaj o poezji natury i teorii odbicia, opisanymi przez Maurycego Mochnackiego, który twierdził, że odbijanie się przedmiotów w naturze („roznoszenie się na dwoje”) można „uważać jako słabą i niejako instynktową dążność natury do refleksji”²². W obrazie poetyckim wykreowanym przez Jakubowskiego naznaczonym pragnieniem patrzenia we własne odbicie uwidaczniają się nie tyle narcystyczne konotacje, ile charakterystyczny dla twórczości Malczewskiego i jego syna model jaźni wyobcowanej i zamkniętej w sobie, postrzegającej tylko własne projekcje.

Nie można też zapominać, że gwieździsta metaforyka w twórczości Jakubowskiego wiąże się często ze sferą śmierci. Część wierszy poety takich jak *Gwiazdka i ja*²³, *Do J.B.*²⁴, *Dwie gwiazdki*²⁵ bezpośrednio łączy „wprzęgnięcie się” do gwiazdnej „jazdy” ze sferą transgresji i perspektywą śmierci, w czym – jak się wydaje – pobrzmiewa echo platońskiej filozofii²⁶. Kreacje poetyckie Jakubowskiego zwykle pokazują gwiazdy prze-

20 Por. Alicja Dąbrowska, „Wyobrażenia astralno-lunarna w liryce Adama Asnyka”, w: *Przestrzeń w kulturze współczesnej*, t. 5 (Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2019).

21 Gaston Bachelard, *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*, Warszawa 1975, s. 280.

22 Maurycy Mochnacki, *Rozprawy literackie*, oprac. Mirosław Strzyżewski (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2004), 201. Do tego tematu odwoływał się Leszek Zwierzyński. Por. Zwierzyński, *Wyobrażenia akwaticzna Mickiewicza*, 186–187.

23 W utworze tym padają słowa:

*Luba gwiazdka, co wieczór myślą gonięć ciebie
I co wieczór w twe lica zatapiam me oko,
I Ty zszylasz twój promień do duszy, głęboko,
Czemuż ja tu, na ziemi, a ty tam, na niebie?*

*Jakby to lubo było po świata pogrzebie
Wzbić się na twoje kraśne, błękitne siedlisko
I dusze, ognie nasze, w jedno zlac ognisko!
Ach! Ja jeszcze na ziemi, a ty lśniesz na niebie*

24 W wierszu tym także występuje znamienna astralna metaforyka:

*Gwiazdzistą myślą sięgnęłam do gwiazdy,
Może się jutro wprzęgnę do jej jazdy,
Spójrzę na ciebie już z innego świata*

25 Jakubowski w tym utworze zawarł obraz matki rozpaczającej po śmierci syna. Wylane lzy po jej śmierci zamieniają się w gwiazdy, które oświetlają drogę wygnańcowi.

26 W *Timajosie* możemy przeczytać, że Bóg każdą duszę przydzielił jednej gwiazdzie, a po śmierci ten, który dobrze przeżył dany mu czas, powróci z powrotem do swojej gwiazdy.

szłości, gwiazdy nadziei, które bezpowrotnie gasną, okrywając wszystko mrokiem rezygnacji, zwątpienia i znużenia życiem, w którym nic nie daje trwałej radości.

Piosenka, w której do głosu doszła interesująca Jakubowskiego astralna metaforyka, jak już wspomniano, pochodzi z *Paula Clifforda*, piątej powieści Bulwer-Lyttona nazwanej przez „Fraser Magazine” „modną powieścią” („fashionable novel”). Doczekała się ona wielu wydań w latach 30. i 40. XIX wieku. Od 1982 roku jej wątpliwą sławę ugruntowała idea Bulwer-Lytton Fiction Contest, konkursu, któremu patronuje zdanie otwierające *Paula Clifforda*: „It was a dark and stormy night” („była ciemna i burzliwa noc”). Jego uczestnicy, zainspirowani incipitem Bulwera, mają za zadanie stworzyć „okropne zdanie otwierające najgorszą, nigdy nie napisaną powieść”²⁷. Choć Bulwerowi zawdzięczamy wprowadzenie do frazeologii określeń o pogoni za wszechmocnym dolarem²⁸ oraz przekonujących, że „pióro silniejsze jest od miecza”²⁹, to właśnie pierwsze zdanie *Paula Clifforda* „należy do najczęściej parodiowanych incypitów w literaturze anglojęzycznej”³⁰.

Warto zauważyć, że współcześni badacze dostrzegają opór tej powieści wobec jakiegokolwiek zestawu ogólnych konwencji, swoistą antycypację heteroglosji w powieściowej formie wedle teorii Michała Bachtina³¹. Jakubowskiego nie interesowały satyra polityczna, zaangażowanie społeczne, dzięki któremu lord Lytton zdobył powodzenie także w Polsce³², dywagacje na temat systemu więziennictwa i stanu prawa. Z wielu warstw genologicznych obecnych w dziele Bulwera uwagę syna Malczewskiego przykuła forma liryczna. To ciekawe, że wybrał on opowieść o młodzińcu zmagającym się z ciężarem tajemnicy własnego pochodzenia, która także towarzyszyła Jakubowskiemu. Podkreślmy, że nie są to jedyne paralele. Choć autor *The Remembrances of a Polish Exiles* nie należał

27 <https://www.bulwer-lytton.com/> (dostęp: 15.01.2023).

28 Por. *The Coming Race*. W 2018 roku ukazało się polskie tłumaczenie tej powieści pt. *Nadchodząca rasa* wykonane przez Katarzynę Koćmę w Wydawnictwie IX.

29 Jakub Czernik, *Między indywidualizmem a kolektywizmem. Jednostka i zbiorowość w literaturze romantycznej. Studium z historii idei* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego), 282.

30 Agnieszka Izdebska, „Literatura prze-słuchana przez owce, czyli o pożytkach z lektury”, w: *Literatura prze-pisana II. Od zapomnianych teorii do kryminału* (Łódź: Uniwersytet Łódzki, 2016), 209.

31 Z kolei badacze tacy jak Edwin W. Bowen łączą utwór z powieścią tendencyjną (*the purpose novel, Tendenzstücke*). Por. Edwin W. Bowen, „Bulwer-Lytton Forty Years After”, *The Sewanee Review*, vol. 26, no. 1 (1918), 99.

32 Przemysław Mroczkowski, *Historia literatury angielskiej. Zarys* (Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1986), 426.

do rozbójników tak jak tytułowy bohater, był także wyjęty spod prawa, schwytyany przez władze austriackie przebywał w więzieniu, a ostatnim etapem jego biografii była podróż do Ameryki, gdzie Paul Clifford ucieka przed wymiarem kary. Stany Zjednoczone zostały ukazane w powieści jako miejsce wolności słowa, gdzie niczyje poglądy nie są prześladowane, a także jako symboliczna przestrzeń powtórných narodzin, nowego początku, w którym można być najlepszą wersją samego siebie³³ dzięki etosowi pracy zgodnie z modelem *self-made mana*.

Lord Lytton był niezwykle płodnym pisarzem³⁴, pozostawił po sobie szczególnie wiele powieści. W przedmowie do *Paula Clifforda* z 1830 roku podkreślał on korzyści płynące z uprawiania tej właśnie formy i dowodził jej prymatu nad innymi gatunkami³⁵. Niewykluczone, że uwagi te także w pewnym stopniu zainspirowały Jakubowskiego do napisania *Majora Aleksandra*. Jednocześnie prefacja ta jest także świadectwem młodzieńczej miłości autora do liryki, w którego dorobku można odnaleźć liczne przykłady poezji epickiej, satyrycznej, a także przekładów poetyckich³⁶. W małe formy poetyckie obfituje także *Paul Clifford* i to właśnie jedna z nich, mająca sentymentalny rodowód i pojawiająca się w kluczowym momencie pierwszego spotkania tytułowego bohatera z miłością jego życia, ujęła Jakubowskiego, który postanowił ją przetłumaczyć.

Głos autora

Odnaleziony rękopis nie tylko ukazuje dobre rozeznanie Jakubowskiego w świecie literackim oraz żywe zainteresowanie nowościami wydawniczymi, ale pozwala także usytuować znane już utwory poety w nowej perspektywie badawczej oraz odzyskać utracony sens wierszy zagubionych lub przepisywanych obcą ręką. W edycji *Pism pośmiertnych* Jakubowskiego, która stała się podstawą wydania jego *Poezji* w 1973 roku w utworze zatytułowanym *Do...*, ukazującą charakterystyczną dla

33 Clifford w Stanach Zjednoczonych staje się prawnym obywatelem, otaczanym powszechnym szacunkiem, który pokonuje wszystkie przeciwności losu i pozostaje wrażliwy na los innych.

34 George Sampson uważał, że Bulwer mógłby zajmować pocześniejsze miejsce w historii literatury angielskiej, gdyby nie zgubiła go owa „fatalna łatwość pisania” i potrafiłby „bardziej skoncentrować swój talent”: George Sampson, *Historia literatury angielskiej w zarysie. Podręcznik* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1967), 878.

35 Jak podkreślał w przedmowie: „I beg you to believe that I write novels, not because I cannot write any thing else, but because novels are the best possible things to be written”.

36 Por. Sampson, *Historia literatury*, 878.

polskiego romantyzmu personifikację ojczyzny i hiperbolizację miłości do niej, pojawiają się tautologiczna formuła „To moja luba – to moja kochanka” oraz sformułowanie „Ja – ona: razem swą istność zlewamy”, w którym pobrzmiwa echo słynnych słów Konrada: „Ja i ojczyzna to jedno”. Filadelfijski autograf wzbogaca romantyczny indywidualizm poczuciem narodowej wspólnoty, notując istotną zmianę: „To moja luba – to wspólna kochanka / My – ona razem swą istność zlewamy”. Zaimek osobowy „ja” zamienia się w „my” inkluzywne, „my” włączające, ukazujące kraj rodzinny w kategoriach dobra wspólnego, obwarowanego powinnościami etycznymi kodeksu patriotycznego, a także jako „syntezę naczelných wartości”³⁷. Jerzy Bartmiński, omawiając relację podmiotowo-przedmiotową łączącą człowieka z jego ojczyzną, podkreślał, że jest ona modelowana właśnie za pomocą zaimków „nasza” i „moja”, co odpowiada pojęciom ojczyzny publicznej i prywatnej³⁸. Więż z ojczyzną – utraconą przez zabory i oddalenie wygnania – jest ukazywana przez Jakubowskiego jako najsilniejsza oraz sytuowana w sferze *sacrum* nie tylko dla podmiotu wiersza (w jego znanej dotychczas wersji), ale dla całej patriotycznej wspólnoty³⁹, co pokazuje zapis w rękopisie. Poniżej zestawiamy fragmenty ze wspomnianych źródeł, pokazujących tę różnicę:

<i>Do...</i> , August Antoni Jakubowski, <i>Poezje</i> , Kraków 1973	<i>Do...</i> , Autograf Jakubowskiego
A nawet róża do hełmu przypięta, Więcej powabu ma dla serca mego, A nawet piosnka z miłości poczęta, Ale wpleciona w ton marszu polskiego – Już wtenczas w wyższym dla mnie brzmi zakresie, Serce zapali, duszę rozpromieni Jak głos aniołów, serafinów pieni, Drugie niebios a w niebios a przeniesie.	A nawet róża do hełmu przypięta Więcej powabu ma dla serca mego A nawet piosnka z miłości poczęta Ale wpleciona w ton marszu polskiego Już wtenczas w wyższym brzmi ona zakresie Serce rozpali duszę rozpromieni Jak głos Aniołów – Serafinów pieni Drugie niebios a w niebios a przeniesie. –

37 Por. Jerzy Bartmiński, „Polskie rozumienie ojczyzny i jego warianty”, w: *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich* (Lublin: IeS-W, 1993), 21.

38 Bartmiński, „Polskie rozumienie ojczyzny”, 33.

39 Warto w tym kontekście przypomnieć słowa Karola Libelta z jego znanej rozprawy pt. *O miłości ojczyzny*: „My Polacy słynni jesteśmy pomiędzy narodami, żeśmy kraj nasz pokochali nad wszystko”. Karol Libelt, *O miłości ojczyzny* (Lwów–Złoczów: Księgarnia Wilhelma Zukerkandla, 1909), 3.

Rękopis znaleziony w Filadelfii, czyli o autografach Augusta Antoniego Jakubowskiego...

Jako że do tej pory dysponowaliśmy jedynie odpisami utworów Jakubowskiego wykonanymi przez Rosienkiewicza, które stały się podstawą jedyne go dotychczas wydania poezji syna Malczewskiego, warto bliżej przyjrzeć się różnicom pomiędzy tymi dwoma źródłami w szerszej perspektywie:

Tytuł utworu, lokalizacja fragmentu wiersza	Autograf Jakubowskiego	Edycja wierszy Jakubowskiego przygotowana przez Rosienkiewicza
<i>Wspomnienie i Nadzieja</i> 2. strofa, wers 1.	ruinom serca	ruinom szczęścia
<i>Wspomnienie i Nadzieja</i> 2. strofa, wers 2.	Na stepach mojej duszy	Na stepach serca mego
<i>Wspomnienie i Nadzieja</i> 3. strofa, wers 3.	Jako pająk przyczepiam	Jak pająk się przyczepiam
<i>Wspomnienie i Nadzieja</i> 4. strofa, wers 1.	Na przemian	Naprzemian
<i>Przeszłość</i> 1. strofa, wers 2.	I na coż się nam przyda niedołężne ciało	I na coż nam się przyda niedołężne ciało?
<i>Przeszłość</i> 1. strofa, wers 4.	I myśli zmysł duszy	I myśli – zmysł duszy
<i>Przeszłość</i> 2. strofa, wers 1.	fali jęk	fali ryk
<i>Przeszłość</i> 2. strofa, wers 2.	Oko nie dojdzie rysów z zamorskiego świata	Oko nie dojrzy rysów zamorskiego świata,
<i>Przeszłość</i> 2. strofa, wers 3.	Tylko myśl Archanioła	Myśl tylko archanioła
<i>Przeszłość</i> 2. strofa, wers 4.	Tylko mysl ma nasz język i oczy i uszy	Myśl tylko ma nasz język, i oczy, i uszy
<i>Przeszłość</i> 3. strofa, wers 1.	fiatek	fijotek
<i>Przeszłość</i> 3. strofa, wers 3.	Ach jakże pięknie myśli mój kwiatek kochany	Ach, jakże pięknie myśli mój kwiatek kochany!
<i>Przeszłość</i> 4. strofa, wers 3.	poł świata	pół-swiata
<i>Do...</i> , wers 2.	chcesz przebić duszę – chcesz wzlecić do serca	chcesz przebić duszę, chcesz wlecić do serca
<i>Do...</i> , wers 8.	Próżno ci uśmiech lica rozanieli	Próżno ci uśmiech usta rozaniela
<i>Do...</i> , wers 12.	Jesteś Niebianka – ja śmiertelnik słaby	Jesteś niebianka? ja śmiertelnik słaby
<i>Do...</i> , wers 13.	Niegodny ciebie – jeśliś ty ziemianka	Niegodny ciebie – jesteś ty ziemianka?

Tytuł utworu, lokalizacja fragmentu wiersza	Autograf Jakubowskiego	Edycja wierszy Jakubowskiego przygotowana przez Rosienkiewicza
Do..., wers 20.	To moja luba – to wspólna kochanka	To moja luba – to moja kochanka
Do..., wers 21.	My – ona	Ja – ona ⁴⁰
Do..., wers 24.	Ktorego nie dałbym za zadne kwiaty	Którego nie dam za najświeższe kwiaty
Do..., wersy 25.–27.	Znikome dary – znikomej ziemianki Bo coż mi znaczą te roże – bławaty Ten niezabudka kwiatek zwiędły marny	Znikome dary, znikomej ziemianki – Bo coż mi znaczą te roże, bławaty, Ten niezabudka kwiatek zwiędły, marny?
Do..., wers 33.	Już wtenczas w wyższym brzmi ona zakresie	Już wtenczas w wyższym dla mnie brzmi zakresie,

Najwięcej różnic między rękopisem Jakubowskiego a odpisem Rosienkiewicza dotyczy interpunkcji. Ze względu na ich pokazną liczbę nie zostały one w całości uwzględnione w tabeli⁴¹, ale w aneksie na końcu artykułu. Analiza manuskryptu syna Malczewskiego pokazuje praktycznie zupełny brak przecinków – pozostałe znaki interpunkcyjne także należą do rzadkości. Jeśli zatem Rosienkiewicz nie korzystał z innej wersji utworów, rozmieszczenie znaków przestankowych stało się dla niego swoistym narzędziem interpretacji utworów, zaakcentowania pytań retorycznych i eksklamacji. Czy dlatego właśnie nauczyciel krzemieniecki narzekał w napisanej przez siebie wiadomości biograficznej o Jakubowskim: „Winiem jednak powiedzieć, że je [poezje] zostawił zupełnie w stanie niepoprawności i gdyby go śmierć przedwcześnie nie zabrała, pewnie by ich, takimi jakie są, nie ogłosił. Pozostałe po nim rękopisma przekonywują, że na nich drugiej ręki nie położył”⁴²? Istotnie,

40 Analiza porównawcza rękopisu Jakubowskiego i autografu *Pism pośmiertnych* z Biblioteki Polskiej w Paryżu pokazuje, że w wersji 21. utworu Rosienkiewicz najpierw zapisał słowo „My” – tak jak w autografie syna Malczewskiego – po czym przekreślił wyraz, notując: „Ja – ona”. Zaobserwowane zjawisko jest jednak zbyt odosobnione, pojedyncze, by na tej podstawie wyprowadzić ogólny wniosek, że Rosienkiewicz korzystał do opracowania *Pism pośmiertnych* właśnie z rękopisu przechowywanego w Historical Society of Pennsylvania.

41 Przykłady w tabeli ograniczono do najbardziej reprezentatywnych i najistotniejszych przykładów zmian w obu wersjach utworów, aby dać czytelnikowi wyobrażenie o ich charakterze.

42 Rosienkiewicz, „Wiadomość biograficzna”, 68.

w porównaniu z pierwszym rękopisem widać tu większy pośpiech i mniejsze skupienie na formie tekstu, jego zewnętrznym wyglądem.

Porównując różnice w zapisie wierszy w rękopisie Jakubowskiego i Rosienkiewicza, można zaobserwować także przypadki inwersji poszczególnych jednostek semantycznych, inny zapis fonetyczny wybranych wyrazów, różnice w stosowaniu pisowni łącznej oraz dużych i małych liter, jak również w użyciu odmiennych form gramatycznych i leksemów, które niosą ze sobą określone walory stylistyczne albo wręcz zmieniają sens wypowiedzi. Poza omówionym w tym aspekcie wierszem *Do...* szczególną uwagę zwraca utwór *Wspomnienie i Nadzieja*. W edycji *Pism pośmiertnych* w opracowaniu Rosienkiewicza występuje zapis: „Kiedy ruinom szczęścia rozpacz grozi zgubą”, natomiast Jakubowski pisze o ruinach serca, co sprawia bardziej przejmujące wrażenie i wpisuje się w poetycką dykcję młodzieńca, który przyrównywał w innych utworach serce do kamienia z cmentarza (*Dumanie IV*). W kolejnym wersie tego samego wiersza padają słowa (według ujęcia Rosienkiewicza): „Na stepach serca mego wichry zaszaleją”, z kolei w rękopisie Jakubowskiego fragment ten brzmi: „Na stepach mojej duszy wichry zaszaleją”, co także ma swoje odzwierciedlenie w znanej liryce poety, gdzie obrazowaniu pejzażu wewnętrznego duszy często towarzyszyły gwałtowne zjawiska atmosferyczne, takie jak burza z piorunami czy czarne chmury, nazywane *expressis verbis* „zwierciadłem” duszy (*Burza, Tułacz*). Jarosław Ławski, omawiając wiersze poety, podkreślał, że w kreowanym przez niego obrazie człowieka dominuje esencja, którą tworzy w pierwszej kolejności właśnie dusza⁴³.

Niewykluczone, że odnalezione autografy ukazują wczesny etap pracy Jakubowskiego nad swoimi utworami. Rękopis zawiera 7-wersowy wiersz nieopatrzone tytułem (ale podpisany enigmatycznymi inicjałami: „Cm”), który okazuje się fragmentem zamykającym utwór *Indianka*, opublikowanym przez Rosienkiewicza w postaci dłuższej, rozbudowanej rozmowy lirycznej, którą w zasadzie można nazwać nowoczesną opowieścią „ja” lirycznego wychodzącego naprzeciw Innemu, respektującego jego odmienność i podmiotowość⁴⁴.

43 Jarosław Ławski, „W romantycznym *mroku gwiazd*. Wyobrażenia katastroficzne Augusta Antoniego Jakubowskiego”, w: *Poezja i astronomia*, red. Bogdan Burdziej, Grażyna Halkiewicz-Sojak (Toruń: Wydawnictwo Mikołaja Kopernika, 2006), 317.

44 W podobnych kategoriach Jacek Brzozowski określał podmiotowe strategie Adama Mickiewicza. Por. Jacek Brzozowski, „Uwagi o zasadniczych Mickiewiczowskich strategiach podmiotowych”, w: *Strategie „ja” (po)romantycznego w poezji polskiej XIX-XXI wieku* (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017), 42–43.

Choć odnalezione rękopisy nie zawierają wielu utworów Jakubowskiego, stanowią one reprezentatywny przykład jego wszechstronnych umiejętności pisarskich i poetyckiej dykcji. Wśród nich znajdziemy utwory „zakryśłone czarną farbą”, jakby to ujął Antoni Malczewski (jego syn mówi wyraźnie: „U mnie nie róża – u mnie kolor czarny”), wiersze pełne smutku, tęsknoty i bólu istnienia, które oddają trudy wygnania, oddalenia od ojczyzny i poświęcenia dla niej wszystkiego, a także dokumentują ów „mroczny moment”, w którym obsesyjnie powraca się do przeszłości „w poszukiwaniu duchowej strawy”⁴⁵. Podmiot liryczny występuje w zapisanych utworach w roli czulego kochanka, garściami czerpiąc z sentymentalnej rekwizytorni, ale też wypowiada się jak kochanek ojczyzny, który sakralizuje swoje uczucie do niej według modelu „uwewnętrznienia patriotycznego”⁴⁶, pokazującego, że nie ma życia poza ojczyzną. Utwory są rozpięte między romantycznym indywidualizmem a poczuciem wspólnoty. Jakubowski jawi się jako polski patriota, reprezentant swojej grupy etnicznej, ale także jako przedstawiciel uniwersalnych wartości, w nowoczesny sposób wychodząc na spotkanie Innego. Z jednej strony wiersze pokazują nam obraz jaźni niemogącej wyjść poza własne projekcje, a z drugiej do głosu dochodzi wyobraźnia kosmiczna poety, który spleta ze sobą perspektywę mikro- i makrokosmosu. Mimo wszystko podmiot wierszy wyraźnie zdradza poczucie wydziedziczenia, daje wyraz uczuciu, że nigdzie tak naprawdę nie jest u siebie: „Nie mając piędzy ziemi wśród ziemskiej krainy / Jako pałąk przyczepiam do łańcucha zdarzeń” (*Wspomnienie i Nadzieja*)⁴⁷.

Rękopisy Jakubowskiego pokazują nam złożoną, wymykającą się jednoznacznej kategoryzacji osobowość twórczą, ale także wrażliwego młodzieńca, podejmującego wysiłek nawiązania kontaktów i adaptacji w nowym środowisku, starającego się pokazać w towarzystwie od jak najlepszej strony⁴⁸. W tym względzie nie tylko treść – jak przekonywał Rosienkiewicz – ale też sama forma, sposób zapisu słownej ekspresji były dla niego istotne. Z kaligrafowanych liter przebija owa elegancja i „imionnikowa odświętność”, której Czesław Zgorzelski nie widział w badanych

45 Jakubowski, *The Remembrances*, 65.

46 Por. Maria Janion, *Reduta. Romantyczna poezja niepodległościowa* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1979).

47 Jarosław Ławski podkreśla, że zawarty w tych wersach „światny obraz poetycki” został zainspirowany IV cz. *Dziadów* (w. 882–885), a opracowanie Jakubowskiego jest bardziej filozoficzne i esencjalne. Por. Ławski, „W romantycznym mroku gwiazd”, 331.

48 Zarówno polskie, jak i amerykańskie źródła pokazują, że Jakubowski swoimi manierami i ujmującym „obejściem się w towarzystwie” zyskiwał sympatię otoczenia.

autografach wierszy Mickiewicza⁴⁹. Natomiast na kartach szkicownika mniej interesowała go powierzchowność, a bardziej „zasadzanie poezji na myśli”⁵⁰.

Bogusław Dopart pisał, że „zaginione czy nieodkryte teksty oraz białe plamy faktograficzne stanowią nie tylko tajemniczą, ale i tragiczną Atlantyde naszej kultury”⁵¹. Odnalezienie rękopisów poety, nieznanych dotychczas badaczom literatury ani historykom opisującym dzieje polskiej emigracji do Stanów Zjednoczonych, pozwala w końcu w pełni oddać głos Jakubowskiemu, który dotychczas był znany tylko przez pośredników, oraz zweryfikować niektóre arbitralne sądy na jego temat. Mimo że badacze dostrzegają swoiste fatum ciężące nad rodziną Malczewskich, można odnieść wrażenie, patrząc na recepcję twórczości do niedawna zapomnianego poety, że Norwidowska „Korektorka-Wieczna” w końcu spojrzała na niego łaskawiej.

Aneks

Utworky z rękopisu Augusta Antoniego Jakubowskiego
I. Fragment *Dziewczyny* Juliana Korsaka (odtworzony przez Jakubowskiego prawdopodobnie z pamięci)

W cięż śmijące się lica
Oczy jey nie palące
Nie świecące jak słońce
Świecą blaskiem księżycza
Jaka ładna dziewczyna!

Gdy rozmawia z młodzieńcem
Co ją kocha, szaleie
Twarz zakwita rumiencem
Wzdycha czasem łzy leie
Jaka czuła dziewczyna

49 Czesław Zgorzelski, *Wiersze Adama Mickiewicza w podobiznach autografów [1819-1829]. Część pierwsza* (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1973).

50 Rosienkiewicz, „Wiadomość biograficzna”, 68.

51 Bogusław Dopart, „Między dawnymi i młodszymi laty”. *O dorobku filologiczno-historycznym Profesora Juliana Maślanki*, „Wielogłos”, t. 1, nr 7-8 (2010), 254.

II. Wspomnienie i Nadzieia

Gdy gad tęsknoty serce cwiertuie w cichosci
A tęskna myśl tęskniejsze obudza westchnienia
Wtenczas wzywam wspomnienia i wtenczas wspomnienie
Opromienia me życie gwiazdami przeszłości

Kiedy ruinom serca rozpacz grozi zgubą
Na stepach mojej duszy wichry zaszaleją
Wtenczas wzywam nadziei i wtenczas z nadzieją
Całuiem się serdecznie jak luby z swą lubą

Tak ciągle błędząc w krajach pamiętek i marzeń
Nie mając piędzi ziemi wśród ziemskiej krainy
Jako paiąk przyczepiam do łańcucha zdarzeń

Na przemian to mi świat z swej wypędza dziedziny
To ja wypędzam z duszy świata nawiedziny
I zasiadam na tronie Państwa wyobrażeń. –

III. Przeszłość

Gdy się łańcuch łączący nas z światem rozkruszy
I na coż się nam przyda niedołączne ciało
Wtenczas nam tylko dumać i marzyć przystało
Została tylko dusza i myśli zmysł duszy

Bo ucho Oceanu fali jęk zagłuszy
Oko nie dojdzie rysów z zamorskiego świata
Tylko myśl Archaniola skrzydłami ulata
Tylko mysl ma nasz język i oczy i uszy

Tam na Podolu w trawie fiałek schowany
Poi wonią dolinę – woń iest myślą kwiata
Ach jakże pięknie myśli mój kwiatek kochany
Ach woń iego skromna zagubi się w lesie
Ach mysl iego słaba marca nie przeniesie
I nie zeydzie się z myślą drugiego poł świata.

IV. Z Bulwera (Paul Clifford)

W milczeniu lezy dolina
Gwiazda błyszczcy w wysokosci
Zdaye się rumienić zaczyna

Jak przyjazn w tchnieniu miłości

Ach gdybys ty tu była tem strumieniem
A koło ciebie igrał ptaków rój
Ach gdybym ja był gwiazdą co promieniem
Patrzy w doł na obraz swój. –

V. Utwór bez tytułu (fragment *Indianki*)

Całuj, całuj moje lica
A będziesz jako śnieg biała
I iak lilie swe siostrzyce

Chcesz mieć w oczach błyskawice
Wiecznie patrz się w moje oczy
A perłowy blask w nie wskoczy
I będą jak błyskawice. –
Cm. –

VI. *Do...*

Prozno dziewico twym wzrokiem słonecznym
Chcesz przebić duszę – chcesz wzlecić do serca
Słońca promienie nie przejdą mogiły
Choć nad wierzchołkiem iey będą świeciły
Tak wzrok twój mego nie przebiie serca

Jam się uzbroił mieczem obosiecznym
W nim moja tarcza na twoje powaby
Prozno ci uśmiech lica rozanieli
A lza twe oczy w Niebiosa zamienia
Nie chcę uśmiechu – nie chcę ja promienia
Co lecąc z Nieba serca nie ośmiela
Jesteś Niebianka – ja śmiertelnik słaby
Niegodny ciebie – jeśliś ty ziemianka
Toś znów niegodna takiego kochanka
Zołnierz pogarza miłość co lzą zлана
Krew mu lśni wdzięczniey nizli rosa z rana
Gardzę miłością – lecz ieszcze została
Jedyna miłość ktorey siostrą chwała
Ktorey przedmiotem Oyczyzna
To moja luba – to wspolna kochanka
My – ona – razem swą istność zlewamy

Za nią bym poszedł w same piekła bramy
Ona mi poda laurowego wianka
Ktorego nie dałbym za żadne kwiaty
Znikome dary – znikomey ziemianki
Bo coż mi znaczą te róże – bławaty
Ten niezabudka kwiatek zwiedły marny
U mnie nie róża – u mnie kolor czarny
A nawet róża do hełmu przypięta
Więcey powabu ma dla serca mego
A nawet piosnka z miłości poczęta
Ale wpleciona w ton marszu polskiego
Już wtenczas w wyższym brzmi ona zakresie
Serce rozpali duszę rozpromieni
Jak głos Aniołów – Serafinów pieni
Drugie niebiososa w niebiososa przemieni. –

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

- Jakubowski August Antoni, *Jakuheuvsky (?) Polish, A.Ms*, Historical Society of Pennsylvania, Simon Gratz collection. Collection 250B, box 147, folder 87.
Jakubowski August Antoni, *Pisma pośmiertne*, red. Marcin Rosienkiewicz (Paryż: Biblioteka Polska w Paryżu, 1839), rękopis nr 131.

Książki i monografie

- Bachelard Gaston, *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1975).
Bartmiński Jerzy, „Polskie rozumienie ojczyzny i jego warianty”, w: *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich* (Lublin: IES-W, 1993): 23–48.
Białobrzeska Marta, *Antoni Malczewski. Literackie mitologizacje biografii* (Białystok: Wydawnictwo Prymat, 2016).
Biernacki Andrzej, *Sztambuch romantyczny* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1994).
Brzozowski Jacek, „Uwagi o zasadniczych Mickiewiczowskich strategiach podmiotowych”, w: *Strategie „ja” (po)romantycznego w poezji polskiej XIX-XXI wieku* (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017): 29–54.
Bulwer Lytton Edward, *Nadchodząca rasa*, tłum. Katarzyna Koćma (Kraków: Wydawnictwo IX, 2018).
Czernik Jakub, *Między indywidualizmem a kolektywizmem. Jednostka i zbiorowość w literaturze romantycznej. Studium z historii idei* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego).

Rękopis znaleziony w Filadelfii, czyli o autografach Augusta Antoniego Jakubowskiego...

- Jakubowski August Antoni, *The Remembrances of a Polish Exile*. Wydanie polsko-angielskie, przekł., wstęp, red. Jarosław Ławski, Piotr Oczko (Białystok: Wydawnictwo Alter Studio, 2013).
- Edwards Newman Rebecca, „Genre, Criticism, and the Early Victorian Novel”, w: *The Oxford Handbook of the Victorian Novel*, ed. Lisa Rodensky (Oxford: Oxford University Press, 2013): 65–83.
- Jakubowski August Antoni, *Major Aleksander. Powieść*, oprac. Bogusław Dopart, Jarosław Ławski, Ewa Modzelewska, red. Ewa Modzelewska (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2016).
- Dernałowicz Maria, *Antoni Malczewski* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1967).
- Dąbrowska Alicja, „Wyobraźnia astralno-lunarna w liryce Adama Asnyka”, w: *Przestrzeń w kulturze współczesnej*, t. 5 (Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2019): 65–89.
- Dopart Bogusław, *Polski romantyzm i wiek XIX. Zarysy, rekonstrukcje* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2013).
- Dopart Bogusław, *Romantyzm polski. Pluralizm prądów i synkretyzm dzieła* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 1999).
- Gille Jean Charles, „Studium grafologiczne pisma Adama Mickiewicza”, w: *Blok-Notes Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza* (Warszawa: Drukarnia im. Rewolucji Październikowej w Warszawie, 1978): 67–109.
- Goszczyński Seweryn, *Wstęp*, w: Antoni Malczewski, *Marja* (Lipsk: Brockhaus & Avenarius, 1844).
- Grzeloński Bogdan, *Polacy w Stanach Zjednoczonych Ameryki 1776–1865* (Warszawa: Interpress, 1976).
- Haiman Mieczysław, *Polacy w Ameryce. Historia wychodźstwa polskiego w Stanach Zjednoczonych* (Chicago: Polska Katolicka Spółka Wydawnicza, 1930).
- Haiman Mieczysław, *Ślady polskie w Ameryce* (Chicago, Ill.: s.n., 1938).
- Izdebska Agnieszka, „Literatura prze-słuchana przez owce, czyli o pożytkach z lektury”, w: *Literatura prze-pisana II. Od zapomnianych teorii do kryminału* (Łódź: Uniwersytet Łódzki, 2016).
- Jeglińska Elwira, „Literatura polska w Stanach Zjednoczonych w latach trzydziestych XIX wieku z perspektywy emigracji popowstaniowej”, w: *Literatura polska w świecie*, red. Romuald Cudak, t. 1, *Zagadnienia recepcji i odbioru* (Katowice: Gnome – Wydawnictwa Naukowe i Artystyczne, 2006): 100–110.
- Jakubowski August Antoni, *Poezje* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1973).
- Janion Maria, *Reduta. Romantyczna poezja niepodległościowa* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1979).
- Krzyżanowski Julian, *W świecie romantycznym* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1961).
- Kunaszowski Hieronim, *Życiorysy uczestników Powstania Listopadowego: zebrane na pamiątkę obchodu jubileuszowego pięćdziesięcioletniej rocznicy tego powstania* (Lwów: Wydawnictwo Komitetu jubileuszowego we Lwowie, 1880).

- Lachowicz Teofil, *Weterani polscy w Ameryce do 1939 roku* (Warszawa: Rytm, 2002).
- Lerski Jerzy Jan, *A Polish chapter in Jacksonian America. The United States and the Polish exiles of 1831* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1958).
- Libelt Karol, *O miłości ojczyzny* (Lwów–Złoczów: Księgarnia Wilhelma Zukerkandla, 1909).
- Ławski Jarosław, *Bo na tym świecie Śmierć. Studia o czarnym romantyzmie*, Gdańsk 2008.
- Ławski Jarosław, „Malczewski – iluminacje i klęski melancholijnego wędrowca”, w: Antoni Malczewski, *Maria. Powieść ukraińska* (Białystok: Trans Humana 2002): 59–106.
- Ławski Jarosław, „Siedem. O Auguście Antonim Jakubowskim”, w: *Nihilizm i historia. Studia z literatury XIX i XX wieku*, red. Mikołaj Sokołowski, Jarosław Ławski (Białystok–Warszawa: Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana, 2009): 17–79.
- Ławski Jarosław, „To zawsze wielki człowiek, kto największy z ludzi? (Napoleon, Malczewski, Jakubowski)”, w: *Literatura – Pamięć – Kultura. Prace ofiarowane Profesor Elżbiecie Feliksiak*, red. Elżbieta Sidoruk, Mariusz Leś (Białystok: Trans Humana, 2010): 195–232.
- Ławski Jarosław, „Tragiczna i utracona – Ukraina w liryce Augusta Antoniego Jakubowskiego”, w: „*Szkoła ukraińska*” w romantyzmie polskim, red. Stanisław Makowski, Urszula Makowska, Małgorzata Nesteruk (Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2012), 217–253.
- Ławski Jarosław, „W romantycznym mroku gwiazd. Wyobraźnia katastroficzna Augusta Antoniego Jakubowskiego”, w: *Poezja i astronomia*, red. Bogdan Burdziej, Grażyna Halkiewicz-Sojak (Toruń: Wydawnictwo Mikołaja Kopernika, 2006): 309–331.
- Maślanka Julian, *Szkice z dziejów literatury i kultury. Idee – motywy – wartości* (Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 2014).
- Maślanka Julian, *Z dziejów literatury i kultury* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2001).
- Mochnacki Maurycy, *Rozprawy literackie*, oprac. Mirosław Strzyżewski (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2004).
- Mroczkowski Przemysław, *Historia literatury angielskiej. Zarys* (Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1986).
- Modzelewska Ewa, *August Antoni Jakubowski – poeta rozpaczy. Życie i twórczość* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2015).
- Pigoń Stanisław, „Uciec od rozpaczy... Uwagi o nowych materiałach do twórczości i biografii Antoniego Malczewskiego”, w: *idem, Miłe życia drobiazgi* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1964): 99–122.
- Piotrowski Wojciech, *Słownik krzemieńczan 1805–1832* (Piotrków Trybunalski: Naukowe Wydawnictwo Piotrkowskie przy Filii Akademii Świętokrzyskiej, 2005).
- Sampson George, *Historia literatury angielskiej w zarysie. Podręcznik* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1967).

Rękopis znaleziony w Filadelfii, czyli o autografach Augusta Antoniego Jakubowskiego...

- Stasik Florian, *Polska emigracja polityczna w Stanach Zjednoczonych Ameryki 1831–1864* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1973).
- Zgorzelski Czesław, *Wiersze Adama Mickiewicza w podobiznach autografów [1819–1829]. Część pierwsza* (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1973).
- Zwierzynski Leszek, *Wyobrażenia akwatyeczna Mickiewicza* (Kraków–Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, 2019).

Artykuły w czasopismach

- Cedro Adam, „Numa Łepkowski i historia nieznannej dedykacji Norwida”, *Studia Norwidiana* 29 (2011): 135–156.
- Ławski Jarosław, „Czarny romantyzm Augusta Antoniego Jakubowskiego”, *Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza*, VIII (2015): 215–235.
- Coleman Arthur Prudden, Coleman Moore Marion, „Polonica and Connecticut”, *Polish American Studies* vol. IV, no. 1/2 (1947): 6–15.
- Coleman Moore Marion, „Malczewski’s *Marja*: A Hundred and Twenty Years After (1825–1945)”, *American Slavica and East European Review* vol. 4, 1/2 (1945): 111–126.
- Czerwiński E.J., „August Antoni Jakubowski, *Poezje*”, *Books Abroad. An International Literary Quarterly* vol. 49, no. 2 (1975): 356.
- Dębicki Zbigniew, „Syn Malczewskiego”, *Kurier Warszawski* 93 (1930): 5.
- Dobrowolska Anna Maria „Tam jest pamiątek ognisko. Elementy osjaniczne w twórczości Augusta Antoniego Jakubowskiego oraz Maurycego Gosławskiego”, *Bibliotekarz Podlaski* 2, LV (2022): 133–149.
- Dopart Bogusław, „Między dawnymi i młodszymi laty”. *O dorobku filologiczno-histerycznym Profesora Juliana Maślanki*, „Wielogłos” t. 1, nr 7-8 (2010): 251–256.
- Giergielewicz Mieczysław, „August Antoni Jakubowski and his *Remembrances of a Polish Exile*”, *The Polish Review*, vol. 16, no. 2 (1971): 67–89.
- Iwazskiewicz Jarosław, „Zapomniani”, *Życie Warszawy* 11 (1974): 5.
- Ławski Jarosław, „Głos polskiego wygnańca o Ukrainie w Ameryce w 1837 roku”, *Літературний процес: методологія, імена, тенденції* 4 (2014): 169–177.
- Ławski Jarosław, „Kanon literatury polskiej we *Wspomnieniach polskiego wygnańca* A. A. Jakubowskiego”, *Ruch Literacki*, t. 330, nr 3 (2015): 259–273.
- Maciejewski Marian, „*Rozeznąć myśl wód...*: (głosy do liryki lozańskiej)”, *Pamiętnik Literacki* 55/3 (1964): 33–52.
- Marzec Grzegorz, „Romantyczne metafory pamięci”, *Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza* VIII (2015): 179–196.
- Maślanka Julian, „Poeta tragiczny. (Losy i twórczość A. A. Jakubowskiego)”, *Ruch Literacki*, R. XIII, z. 5 (1972): 271–285.
- Modzelewska Ewa, „August Antoni Jakubowski i jego amerykańscy protektorzy”, *Bibliotekarz Podlaski*, t. 36, nr 3 (2017): 303–322.

- Mulder John M., Stouffer Isabelle, „William Buell Sprague: Patriarch of American Collectors”, *American Presbyterians*, vol. 64, no. 1 (1986): 1–17.
- Wardziński Zygmunt, „English Publications of Polish Exiles in the United States: 1808–1897”, *The Polish Review* 4 (1995): 457–468.
- Pigoń Stanisław, „Syn Malczewskiego”, *Ruch Literacki* 3 (1930): 76–77.
- Podhorski-Okołów Leonard, „Do artykułu *Syn Malczewskiego*”, *Ruch Literacki* 7 (1931): 224.
- Witkowska Alina, „Romantyzm”, *Rocznik Literacki* (1973): 249–251.
- Żuk Eugeniusz, „*The Remembrances of a Polish Exile* Antoniego Augusta Jakubowskiego”, *Ruch Literacki* 5 (1979): 357–434.

Jan Wadowski

ORCID: 0000-0001-5784-523X
Politechnika Wrocławska

Diagnoza i perspektywy przemian w cywilizacji zachodniej – analiza porównawcza w świetle wybranych wątków myśli Chantal Delsol i eko- filozofii Henryka Skolimowskiego

**The Diagnosis and Perspectives Concerning
the Transformations of Western Civilisation –
a Comparative Analysis in the Light of Selected
Themes in the Thought of Chantal Delsol and
the Eco-Philosophy of Henryk Skolimowski**

Abstrakt

Celem artykułu jest próba uchwycenia różnic oraz podobieństw odnoszących się do cywilizacji zachodniej, które zawarte są w myśli francuskiej filozof politycznej Chantal Delsol oraz w eko-filozofii Henryka Skolimowskiego. Polski filozof na bazie radykalnej krytyki cywilizacji Zachodu zbudował własną koncepcję filozoficzną będącą swoistym remedium na współczesny kryzys. Chantal Delsol natomiast bardzo wnikliwie wypunktowała słabości i niedomagania cywilizacji Zachodu. W pierwszej części tekstu zaprezentowano koncepcje obojga badaczy. W drugiej i trzeciej części autor omawia podobieństwa i różnice pomiędzy sposobem postrzegania cywilizacji Zachodu przez analizowanych myślicieli, a także postulaty

ewentualnych rozwiązań aktualnego kryzysu, który – w świetle tekstów obojga uczonych – ma przede wszystkim charakter duchowy i wywodzi się z braku ujęć o charakterze integralnym i empatycznym. W artykule podjęta została próba scharakteryzowania niektórych diagnoz i prognoz obojga wymienionych autorów, które dotyczą zarówno aktualnej sytuacji cywilizacji Zachodu, jak i jej przyszłości. W artykule zastosowano metodę porównawczą oraz metodę analizy krytycznej.

Słowa kluczowe: Chantal Delsol, Henryk Skolimowski, eko-filozofia, kryzys aksjologiczny, cywilizacja zachodnia

Abstract

The aim of this article is to attempt to capture the differences and similarities relating to Western civilisation that are contained in the thought of the French political philosopher Chantal Delsol and the eco-philosophy of Henryk Skolimowski. The Polish philosopher has built his own philosophical concept on the basis of a radical critique of Western civilisation as a remedy to the contemporary crisis. Chantal Delsol, on the other hand, is a researcher who very insightfully points out the weaknesses and deficiencies of Western civilisation. The first part of the text presents the arguments of both scholars. In the second and third parts, the author discusses similarities and differences between the ways in which the analysed thinkers perceive Western civilisation and postulate possible solutions to the current crisis, which – in the light of the texts of both scholars – is primarily spiritual in nature and derives from the lack of integral and empathetic approach. This text is thus an attempt to characterise some of the diagnoses and prognoses of the two aforementioned authors, which concern both the current situation and the future of Western Civilisation. In addition, the common points and differences between the approaches discussed are pointed out. The article uses the comparative and critical analysis methods.

Keywords: Chantal Delsol, Henryk Skolimowski, eco-philosophy, axiological crisis, Western civilisation

Wprowadzenie

Cywilizacja zachodnia znajduje się w stanie poważnego kryzysu, który widoczny jest w wielu wymiarach. Jest to regres gospodarczy, ale również społeczny, ekologiczny, aksjologiczny, etyczny itd. Wielu badaczy i myślicieli analizuje źródła i przejawy tego zjawiska. Pośród nich można znaleźć osoby o niezwykle zaangażowaniu nie tylko poznawczym,

ale również moralnym. Takie podejście daje się zauważyć w publikacjach Chantal Delsol i Henryka Skolimowskiego. Jednak zasadniczym motywem zestawienia obojga wymienionych myślicieli są interesujące podobieństwa w zakresie analizy cywilizacji Zachodu i jej stanu oraz wskazywanie możliwości przeciwdziałania aktualnemu kryzysowi (który zawsze jest też szansą). Pytania i problemy podejmowane zarówno przez filozof Delsol, jak i Skolimowskiego dotyczą zagadnień kluczowych dla „późnej nowoczesności” (A. Giddens). Można zauważyć, że są oni bardzo wnikliwymi obserwatorami przemian w obszarach indywidualnym i społecznym, a także globalnym. Zdają sobie sprawę z zagrożeń, jakie ze sobą niosą zarówno systemy totalitarne jak i współczesny neoliberalizm, procesy technicyzacji życia itp. Podchodzą krytycznie do współczesnej nauki i bardzo szeroko – aczkolwiek w odmienny sposób – ujmują problemy dzisiejszego świata. Chantal Delsol bada źródła i motywy filozoficznych i politycznych rozstrzygnięć, wskazując równocześnie na ich dobre lub złe konsekwencje w społeczeństwie. Henryk Skolimowski natomiast bardzo krytycznie podchodzi do poświeceniowego racjonalizmu, a także późniejszych nurtów, takich jak marksizm, egzystencjalizm czy filozofia analityczna. Autorów tych łączy krytycyzm i odwaga w zakresie diagnozowania przemian dokonujących się w cywilizacji zachodniej, jej kulturowych korzeni i propozycji zażegnania kryzysu, który ma głównie charakter etyczny i duchowy, a – zdaniem Skolimowskiego – również estetyczny. Proponowana tutaj analiza opiera się na „kluczowych” dla obu myślicieli pracach, z których wyłania się w sposób w miarę wyrazisty obraz cywilizacji zachodniej. Artykuł ten posiada więc charakter analityczny, diagnostyczny oraz prognostyczny. Zarówno Delsol, jak i Skolimowski odnosząc się do historii, ukazują bolączki terażniejszości, wskazują konkretne rozwiązania możliwe do zastosowania w przyszłości. Pochopnie porzucone wartości mogą bowiem okazać się zbawienne w zakresie powstrzymania przejawów wielostronnej zapaści cywilizacyjnej.

Krytyczna eko-filozofia Henryka Skolimowskiego

Myśl Henryka Skolimowskiego jest w Polsce mało doceniana, aczkolwiek powstają już pewne opracowania tej systemowej wręcz koncepcji¹. Wydaje się jednak, że jest to jedna z bardziej ambitnych i oryginalnych

1 Marcin Murzyn, *Henryka Skolimowskiego nowa metafizyka*, praca doktorska (Kraków: Uniwersytet Pedagogiczny, brak daty), https://rep.up.krakow.pl/xmlui/bitstream/handle/11716/10781/MMurzyn-praca_doktorska.pdf?sequence=1&isAllowed=y (dostęp: 9.01.2023).

propozycji stworzonych w ramach współczesnej filozofii. Skolimowski odważył się na zbudowanie własnej wizji filozoficznej, która pretenduje do tego, aby odnosić się do współczesności i być jednocześnie propozycją ponadczasową.

Diagnoza Henryka Skolimowskiego w odniesieniu do technonaukowej cywilizacji jest druzgocąca². Cały paradygmat współczesny opiera się według tego filozofa na pięciu „wartościach”. Są nimi: kontrola, manipulacja, wydajność, konkurencja i reifikacja³. Niezwykle trudno uznać te właśnie kategorie za „wartości”, są to raczej swoiste motywatory oparte na zastraszaniu i presji. Wszystkie one wynikają z głębszych źródeł, głównie z chęci zysku utożsamionej z sukcesem i powodzeniem. Inaczej mówiąc, Skolimowskiemu chodzi w dużej mierze o to, że nauka (w tym również filozofia) zagubiła swój *ethos* dokonujący się w perspektywie odkrywania prawdy i poszukiwania mądrości.

Również w odniesieniu do religii, a szczególnie do chrześcijaństwa, Skolimowski przedstawia poważne zarzuty, twierdząc, że kreatywne elementy tej religii wypaliły się cztery wieki temu⁴. Substancja twórcza cywilizacji technicznej wypala się jego zdaniem aktualnie⁵. Skolimowski nie rozstrzyga jednak, jaka religia jest wiążąca; filozofia, którą tworzy znajduje się, jak twierdzi, na poziomie metareligijnym⁶. Mimo to daje się zauważyć u filozofa z University of Michigan upodobanie do religii Wschodu, szczególnie do hinduizmu i buddyzmu. Polski uczony prezentuje kosmologiczną metafizykę, która jest całościową wizją rzeczywistości. Metafizykę tę przedstawia w jednej ze swoich najważniejszych książek, dokładnie omawiając inspirujące go koncepcje oraz prezentując własne ujęcia będące następnie podstawą eko-filozofii⁷. Tak na przykład wygląda sytuacja w kontekście analizy pojęcia prawdy, której definicja wynika z samej koncepcji partycypującego umysłu⁸.

2 Należy podkreślić, że diagnoza ta jest podobna, aczkolwiek nie zawsze tak krytyczna, u wielu innych autorów, jak np.: F. Fukuyama, S. Huntington, M. Popkiewicz, W. Roszkowski, E. Bińczyk i in.

3 Henryk Skolimowski, *Technika a przeznaczenie człowieka* (Warszawa: Ethos, 1995), 78.

4 *Ibidem*, 86.

5 *Ibidem*, 86.

6 *Ibidem*, 85.

7 Henryk Skolimowski, *The Participatory mind. A new theory of knowledge and of universe* (London–New York: Arkana/Penguin Group, 1994). Można zauważyć przy okazji, że koncepcja umysłu partycypującego jest na tyle atrakcyjna, że inni myśliciele inspirowali się jego pracą. Por. Vir Singh, *All is mind. The Skolimowskian philosophy of the participatory mind* (India: Partridge, 2014).

8 Skolimowski, *The Participatory mind*, 314.

Krytyka cywilizacji Zachodu odnosi się przede wszystkim do jej filozoficznych i naukowych podstaw. Jeszcze w latach siedemdziesiątych XX wieku wydał on książkę pod znamiennym tytułem: *Zmierzch światopoglądu naukowego*⁹. Po obronie doktoratu w University of Oxford, kiedy pracował już w Stanach Zjednoczonych, konsekwentnie krytycznie ujmuje naukę i postęp techniczny na niej oparty; więcej, oksfordzki absolwent uważa nawet, że nauka prowadzi ludzkość na manowce, a sama cywilizacja Zachodu jest cywilizacją dogorywającą¹⁰. Stoi ona niejako nad przepaścią, której zdaje się nie dostrzegać. Głoszenie takich twierdzeń w epoce rosnącego tryumfalizmu nauki wydaje się nieuzasadnioną uzurpacją. Przede wszystkim główny zarzut Skolimowskiego odnosi się do kwestii przesadzonej kwantyfikacji natury przez Galileusza¹¹. Ponadto polski filozof twierdzi, że świadomość współczesna jest – ogólnie rzecz biorąc – dziedzictwem podejścia mechanistycznego, z czego wynikają mentalność eksploatacji człowieka i przyrody, monizm materialistyczny oraz nasilająca się wieloaspektowa alienacja¹². Skolimowski stawia pytanie: „Czy postęp naukowy i jego wersja – postęp techniczny nie zostały pchnięte zbyt daleko i nie są opłacone zbyt wysoką ceną – stworzeniem antyhumanistycznego i antyludzkiego środowiska?”¹³. Nie chodzi oczywiście o to, że nauka jest zła; zatruty jest jednak końcowy owoc badań naukowych¹⁴. Podsumowując swoje analizy Technologii (pisanej dużą literą), twórca eko-filozofii stawia wniosek: nie jest ona obojętna ani moralnie, ani oczywiście społecznie i środowiskowo, ponieważ stała się ideologią, w ramach której przyroda jest kwantyfikowalnym surowcem, co powoduje, że wyalienowane społeczeństwa Zachodu muszą odnaleźć nową drogę. Pisz: „Musimy skierować się ku nowemu modelowi symbiozy między człowiekiem a przyrodą. (...) Powrót człowieka do natury będzie powrotem do siebie samego. Przywrócenie życia podstawowych wartości będzie jednocześnie przywróceniem symbiotycznych stosunków między człowiekiem a przyrodą”¹⁵.

9 Henryk Skolimowski, *Zmierzch światopoglądu naukowego* (Londyn: Odnova, 1974).

10 Skolimowski, *Technika a przeznaczenie człowieka*, 20–21.

11 Ten sam aspekt, aczkolwiek w nieco innym kontekście, krytykuje Philip Goff. Por. Philip Goff, *Błąd Galileusza. Fundamenty nowej nauki o świadomości*, tłum. Jacek Jarczycki (Warszawa: PWN, 2022).

12 Henryk Skolimowski, *Wizje nowego millenium* (Kraków: EJB, 1999), 133.

13 Skolimowski, *Technika a przeznaczenie człowieka*, 27.

14 *Ibidem*, 34.

15 *Ibidem*, 59.

Tym właściwościom cywilizacji naukowo-technicznej przeciwstawia myśliciel z Michigan podejście jakościowe, wsparte na duchowości, świadomość uczestniczenia w ewolucyjnym misterium wszechświata oraz poczucie, że nasza partycypacja w życiu przyrody ma charakter sakralny.

Dlatego też w świetle tej bardzo krytycznej oceny cywilizacji i kultury Zachodu uczeń Ajdukiewicza buduje alternatywę, jaką ma być eko-filozofia, w ramach której świat traktowany jest jako sanktuarium. Skolimowski uważa, że sposób myślenia o wszechświecie jest decydujący dla sposobu życia i odnoszenia się do przyrody; nasze myślenie w stosunku do przyrody jest zdecydowanie błędne, obarczone mechanistycznym, eksploatorskim paradygmatem. Zagubiliśmy poczucie jedności z przyrodą, a więc z całym wszechświatem. Dlatego konieczne jest ponowne odkrycie naszego powiązania z kosmosem.

U podstaw tej filozofii leży więc podejście kosmocentryczne, w ramach którego realizuje się tzw. zasada antropiczna a więc cały wszechświat od początku przygotowany został na wyłonienie z siebie człowieka¹⁶. Taką filozoficzną wizję znajdujemy m.in. w książce *Filozofia żyjąca*¹⁷. Z ujęcia takiego wynika również wspomniana partycypacja człowieka w wielkim dziele ewolucji, która nie jest przypadkowa, a jej celem jest coraz wyższa świadomość. Ewolucja ma twórczy charakter¹⁸. Człowiek w tej perspektywie jest największym znanym nam wykwitem tej ewolucji zawierającym w sobie potencjał tego, co boskie. Jego obowiązkiem jest być „kustoszem” w owym sanktuarium przyrody. Świadomie inspirowane Skolimowski się po części etyką szacunku dla życia Alberta Schweitzera, filozofią Teilharda de Chardin, przesłaniem św. Franciszka oraz etycznym podejściem w buddyzmie. Szczególnie istotnym pojęciem w tym kontekście jest „rewerencja” a więc szacunek, a nawet pewien rodzaj religijnej czci w stosunku do przyrody, która jest „świętym miejscem” jego egzystencji. Niewątpliwie interesująca, aczkolwiek dość kontrowersyjna wizja Teilharda de Chardin była inspiracją dla polskiego myśliciela, który podobnie jak francuski jezuita jest ewolucjonistą (co wielokrotnie podkreśla), jednakże postrzega ewolucję jako twórczy proces, w którym człowiek ma bardzo ważną rolę do odegrania, jako współkreator uczestniczący w rozwoju całego wszechświata¹⁹. Skolimowski wprost wyraża

16 Można by w tym kontekście zadać pytanie, jaki czynnik „przygotował” wszechświat na pojawienie się człowieka. Zasada antropiczna, nawet w swej słabszej wersji, z konieczności budzi pytania metafizyczne.

17 Henryk Skolimowski, *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*, tłum. Jerzy Wojciechowski (Warszawa: Pusty Oblók, 1993).

18 Zauważyć tutaj można inspirację filozofią Henryka Bergsona.

19 Skolimowski, *Filozofia żyjąca*, 25, 208.

opinię, iż akceptuje „całościową Teilhardowską interpretację ewolucji”²⁰. Sama ewolucja ma tutaj być immanentnie inteligentna²¹!

Człowiek posiada nie tylko partycypujący umysł, ale bierze wręcz udział w stawaniu się, kontynuuje twórczą ewolucję wszechświata²². Ewolucja stała się wręcz świadoma dzięki nam, a my stanowimy jedność z nią²³. Człowiek, chcąc nie chcąc, okazuje rewerencję (szacunek, cześć) życiu, z czego wyrasta eko-etyka, niewątpliwie mająca wiele wspólnego z propagowaną współcześnie ideą zrównoważonego rozwoju²⁴. Szczególnie wyraźnie zauważamy to w postulacie integracji wiedzy z wartościami²⁵. Skolimowski ma odwagę podjąć krytykę całej współczesnej filozofii, co ilustruje porównawczymi modelami²⁶. Słabością tych modeli jest jednak to, że stawiają one bardzo radykalne zarzuty filozofii współczesnej, a właściwie tylko pewnej jej części. Na tym tle eko-filozofia rysuje się jako nowy radykalny światopogląd, po części przestając być w tym momencie filozofią.

Każda epoka według Skolimowskiego poszukuje bowiem specyficznej dla siebie mądrości²⁷. Badacz zauważa, że „[n]ajważniejszą wiedzą będzie wiedza filozoficzna jako związana z naszą mądrością i wartościami (...); jesteśmy świadkami mnożenia się wszystkiego prócz sensu ludzkiego życia ludzkiego i szczęścia”²⁸.

Kolejny więc postulat to stworzenie społeczeństwa mądrości. Nadchodzi bowiem czas „filozofa-króla”²⁹. Po etapach symbiozy z przyrodą, a następnie emancypacji, swoistej alienacji, pojawi się trzeci etap nowej syntezy, kiedy to socjosfera wejdzie w harmonię z biosferą³⁰. Zdaniem Skolimowskiego wyłania się przed nami zupełnie nowy światopogląd ekologiczny, w ramach którego człowiek ma kreować boskość ukrytą w nim samym, a sam wszechświat jest domem człowieka, a nie miejscem wygnania³¹. Przyroda ma stać się rodzajem nowego *sacrum*.

20 *Ibidem*, 221.

21 *Ibidem*, 26.

22 *Ibidem*, 25.

23 *Ibidem*, 26.

24 *Ibidem*, 31.

25 *Ibidem*, 75.

26 *Ibidem*, 47.

27 *Ibidem*, 102.

28 *Ibidem*, 105.

29 *Ibidem*, 105.

30 Zauważalna jest tutaj inspiracja pojęciem noosfery stosowanym przez Teilharda de Chardin.

31 Skolimowski, *Technika a przeznaczenie człowieka*, 119.

W kontekście myślenia o przyszłości Skolimowski kreuje wizje, które mają się spełnić, stąd tytuły książek, które opisują przeszłość, jak np. *Wizje nowego millenium* i etyka o biocentrycznym charakterze³². Człowiek stanie się „spolegliwym opiekunem” Matki Ziemi³³. Skolimowski wierzy, iż wyjście z kryzysu oznacza odejście od mechanistycznego paradygmatu myślenia i związanego z nim konsumpcjonizmu na rzecz duchowego renesansu³⁴. Do takiego renesansu potrzebna jest całościowa wizja, jaką niewątpliwie prezentuje omawiany autor we wspomnianej książce *Filozofia żyjąca*.

Henryk Skolimowski podejmuje więc próbę własnej filozofii, równocześnie pozostając – mniej czy bardziej świadomie – w obszarach pewnej tradycji związanej zarówno w myślą grecką, jak i chrześcijańską. Tak na przykład odwoływanie się do takich kategorii jak odpowiedzialność, szacunek dla życia, umiarkowanie, dążenie do mądrości i samorealizacji posiada ewidentnie głębokie korzenie historyczne³⁵.

Chantal Delsol i filozofia sprzeciwu

Twórczość Chantal Delsol świadczy nie tylko o wielkiej erudycji, ale także o ogromnej przenikliwości spojrzenia, umiejętności łączenia wątków pozornie bardzo odległych, demaskowania instytucji życia publicznego czy oryginalności w zakresie rozumienia człowieka i społeczeństwa.

Delsol wychodzi z nieco innego stanowiska, aczkolwiek zauważamy kilka wspólnych punktów z polskim filozofem. Francuska filozof, podobnie jak Skolimowski, diagnozuje cywilizację Zachodu, jednakże większy nacisk kładzie na kwestie kulturowe i społeczne niż odnoszące się do przyrody czy technologii. Pisze ona:

Większość ludzi na Zachodzie żyje fałszywym istnieniem: ludzie sądzą, że nie mają duszy i że stawianie pytań egzystencjalnych świadczy o zaburzeniach psychicznych. Zakazywanie zachowań niezbędnych człowiekowi do życia i nazywanie ich chorobami to właściwość totalitaryzmu³⁶.

32 Skolimowski, *Wizje nowego millenium*, 112.

33 *Ibidem*, 113. Jest to niewątpliwie inspiracja ze strony prof. Tadeusza Kotarbińskiego, który był autorem koncepcji spolegliwego opiekuna, aczkolwiek nie w kontekście ekologicznym.

34 Skolimowski, *Wizje nowego millenium*, 114.

35 Skolimowski, *Filozofia żyjąca*, 31–32.

36 Chantal Delsol, *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, tłum. Małgorzata Kowalska (Kraków: Znak, 2018), 302.

To zdecydowanie krytyczne stwierdzenie jest charakterystyczne dla myślenia francuskiej badaczki. Delsol wskazuje, iż przyczyną kryzysu cywilizacji Zachodu jest systematyczne eliminowanie podejścia filozoficznego, w tym przede wszystkim głębsza refleksja nad sensem życia. Dotyczy to swoistej walki kultury konsumpcjonizmu ze sferą pytań egzystencjalnych³⁷. Równocześnie możemy też znaleźć fragmenty napisane w stylu Blaise'a Pascala: „prawda jest niepewna. Zbliżamy się do niej. Jest poszukiwaniem. Poszukiwaniem jest wiedza filozoficzna, ale także wiara”³⁸. Człowieka kreuje niejako jego własne zdziwienie i pytanie, a więc „tragiczne rozumienie skończoności”³⁹. Nie da się bowiem tak łatwo określić i zdefiniować człowieka: „ludzki dramat stanowi węzeł gordyjski”⁴⁰. Ta „liberalna konserwatystka” (jak określa samą siebie) uważa też, że „filozofia i chrześcijaństwo rodzą się w tej samej atmosferze i na gruncie takich samych założeń”⁴¹. Idea prawdy według Delsol została wynaturzona przez dogmatyczny fanatyzm Kościoła a potem przez nowoczesne ideologie⁴², ponieważ – jak zaznacza francuska badaczka – „chrześcijaństwo ograniczyło się do odpowiedzi i pewników, oddzieliło się od filozofii”⁴³. Krytyka ta dotyczy nie tyle przesłania o monoteistycznym charakterze, ile sposobu jego ukształtowania się i przekazu w historii. Wydaje się, że Delsol nie chodzi o to, aby za wszelką cenę trzymać się jakiegś doktryny, ile aby nie odrzucać cennych wartości wypracowanych w przeszłości w dużej mierze dzięki chrześcijaństwu. Nie szczędzi ona również krytyki Oświeceniowi, wyraźnie podkreślając, że nie jesteśmy w stanie jako istoty ludzkie znaleźć spełnienia w wymiarze czysto racjonalnym i horyzontalnym, w czym zbliża się do niektórych tez Skolimowskiego⁴⁴. Delsol wyprowadza także radykalną krytykę kultury Zachodu (na przykładzie sytuacji we Francji – co należy podkreślić). Uważa wręcz, że kultura ta opiera się na kłamstwie – jednak ma ją charakteryzować

37 Chantal Delsol, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. Marek Chojnacki (Warszawa: PAX, 2017), 173–213.

38 Delsol, *Kamienie węgielne*, 231.

39 Chantal Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. Małgorzata Kowalska (Kraków: Znak, 2003), 25.

40 Delsol, *Nienawiść do świata*, 239.

41 Delsol, *Kamienie węgielne*, 231. Twierdzenie to wydaje się przesadzone, szczególnie, że filozofia grecka i chrześcijaństwo powstawały w innych kulturach i epokach.

42 Delsol, *Kamienie węgielne*, 232.

43 *Ibidem*, 233. Teza ta niewątpliwie dotyczy tylko części filozofii europejskiej.

44 *Ibidem*, 316.

nietrwałość⁴⁵. Tym kłamstwem jest zredukowanie człowieka do poziomu konsumującego zwierzęcia.

Francuska filozof pisze:

Totalitaryzmom i ponowoczesności wspólne jest pragnienie urzędzenia świata, w którym ludzie będą żyli jak wyrafinowane zwierzęta, ciesząc się pełnym korytem i drobnymi przyjemnościami, i nie będą szukali niczego, poza tym. (...) By osiągnąć ten cel, należy usunąć z egzystencji tragiczność⁴⁶.

Jako główne narzędzie stosuje się implementację absurdu (w tym ośmieszanie), będące uderzeniem w najgłębsze symbole. Dokonuje się w ten sposób proces, który nazywa francuska badaczka nazywa „opróżnianiem dusz”: „Opróżnianie dusz polega na uderzaniu absurdem w symbole, czyli w więzi”⁴⁷. Nie ulega też wątpliwości, że społeczeństwa, które doświadczyły emancypacji, są podzielone, natomiast „[w] społeczeństwach naznaczonych zbyt głębokimi podziałami moralnymi dochodzi do symbolicznych katastrof”⁴⁸. Problem, jaki dostrzega dyrektorka Ośrodka Studiów Europejskich, dotyczy paradoksu, który polega na tym, że człowiek potrzebuje równocześnie zakorzenienia i emancypacji⁴⁹. Wyciągając wnioski z dotychczasowych doświadczeń Europy, Delsol stwierdza, iż nie można jednoznacznie zaprojektować, na czym ma polegać szczęście ludzkości w przyszłości⁵⁰. Nie da się bowiem wyeliminować czynników nieprzewidywalnych czy osób, które nie są zainteresowane partycypacją w takim czy innym systemie społecznym. Jak zauważa: „[c]echą jednostki wyposażonej w osobowe sumienie jest nieprzejrzystość”⁵¹. Ponadto, po wyczerpaniu się różnych starszych paradygmatów, społeczeństwo „późnej nowoczesności” popada w nową formę idolatrii, jaką jest transhumanizm, który chce wyzwolić człowieka z jego kondycji⁵². Według tego nurtu: „Panowanie rozumu, nauki i techniki sprawi, że ludzkość dokona jakościowego skoku”⁵³. Delsol wyraża sceptycyzm w stosunku do takiej możliwości, krytykuje transhumanistyczny projekt, a nawet postrzega go

45 *Ibidem*, 314.

46 Delsol, *Nienawiść do świata*, 251.

47 *Ibidem*, 120.

48 *Ibidem*, 88.

49 *Ibidem*, 88.

50 *Ibidem*, 263.

51 *Ibidem*, 239. Być może jest to reminiscencja z lektury Gabriela Marcela.

52 *Ibidem*, 159.

53 *Ibidem*, 179.

jako wynaturzony⁵⁴. Jest to niebezpieczne podejście prometejskie, w imię którego działały wszystkie systemy totalitarne, a system neoliberalny okazuje się kolejnym⁵⁵.

Można wspomnieć w tym kontekście o interesującym rozróżnieniu, jakie wprowadza francuska filozof, będącym po części pewną klamrą spinającą książkę *Nienawiść do świata*. Chodzi o rozróżnienie na demiurgów i ogrodników⁵⁶. Demiurgowie bazują na idei totalnej wolności i pragną wszystko zmieniać, nawet płęć. Demiurgami są również oczywiście transhumanści. Dowolność aktywności demiurgów oznacza nieustające konflikty, desakralizację wszystkiego. „Epoki, kultury, społeczeństwa określają się poprzez to, co sakralizują, poprzez to, co desakralizują i poprzez to, co rzucają na pastwę szyderstwa”⁵⁷. Trzeba jednak zauważyć, że szyderstwo może dotyczyć głównie wytworów kultury niematerialnej (religii, muzyki, obyczajów itp.), natomiast w znacznie mniejszym stopniu da się je odnieść do wytworów kultury materialnej (raczej nikt nie szydzi z samochodu czy samolotu). Szyderstwo także nie wydaje się możliwe w relacji do przyrody, włącznie z ciałem człowieka. Dlatego być może jedyną – aczkolwiek nieanalizowaną przez francuską filozof – dziedziną, która nie jest poddawana przez Dyrektorkę Ośrodka Studiów Europejskich tak ostrej krytyce – jest ekologia i oczywiście chrześcijaństwo. „Możliwe, że ekologia wraz z chrześcijaństwem jest ostatnim bastionem antyutopii”⁵⁸. Jest to bardzo znamienne zdanie dla autorki, która do różnych ruchów społecznych i koncepcji podchodzi bardzo sceptycznie, a ostatnio określiła ekologię mianem pewnego rodzaju nowej religii⁵⁹. Postrzega ona ekologizm jako ścieżkę utraty przez człowieka autonomii⁶⁰. Pod koniec tego rozdziału wskazuje jednak na wartość ujęcia ekologicznego pisząc: „Nurt ekologiczny jest zarazem potężnym rewelatorem i godnym uwagi pośrednikiem”⁶¹.

Powstaje oczywiście pytanie, na ile technika została zsakralizowana przez dziedziców cywilizacji opartej na tezie o podporządkowaniu sobie

54 *Ibidem*, 163, 265.

55 *Ibidem*, 269.

56 *Ibidem*, 9, 300.

57 *Ibidem*, 71.

58 *Ibidem*, 166. Można zauważyć, że Chantal Delsol niejednokrotnie w jednym miejscu przedstawia poglądy, które nie są do końca spójne z prezentowanymi w innych pracach; być może wynika to z nowych przemyśleń, lektur i dyskusji, w jakich bierze ona udział.

59 Delsol, *Kamienie węgielne*, 300.

60 *Ibidem*, 300.

61 *Ibidem*, 317.

przyrody zgodnie z nakazem boskim, z czego oczywiście utworzono tezę o panowaniu, co – dorabiając ideologię – wykorzystano w celu eksploatacji jej w sposób nieopanowany, a więc właśnie demiurgiczny⁶². Demiurgowie jednak (których jest chyba zdecydowana większość, choćby w postaci postawy konsumpcyjno-biernej) występują znacznie częściej, dlatego być może problematyka ekologiczna ciągle jest marginalizowana i nieco lekceważona. Jest ona więc raczej przeciwniczką rozmywającego fakt ludzki holizmu, którego sympatykiem jest niewątpliwie polski filozof. U samego Skolimowskiego można zauważyć elementy utopijne, gdzie świat przyrody staje się obiektem kultu, co – jak wiadomo – nieuchronnie prowadzi do bałwochwaltwa i do nadawania cech boskich zmiennym zjawiskom.

Jak wiadomo, próby wdrożenia utopii na większą skalę zawsze kończą się tragicznie. Zdanie to może stanowić interesujący pomost pomiędzy myślą Henryka Skolimowskiego a analizami Chantal Delsol, podobnie jak teza o podziale na demiurgów i ogrodników, aczkolwiek podział ten wydaje się dużym uproszczeniem. Delsol co prawda nie idzie aż tak daleko jako Skolimowski, który sakralizuje przyrodę, jednak niewątpliwie idea ogrodnika pojawia się również u polskiego filozofa, który – powołując się na Martina Heideggera – postuluje swoiste „pasterzowanie” bytu przez rewerencję (a więc oddawanie czci!) przyrodzie. Tutaj niewątpliwie usłyszeliśmy krytykę podejścia tego rodzaju, wygłoszoną przez profesorkę z Uniwersytetu Marne-la-Vallée.

Niektóre wspólne tezy Henryka Skolimowskiego i Chantal Delsol

Przechodząc do próby zestawienia niektórych wątków ujęć omawianych filozofów: zauważamy pewne istotne podobieństwa pomiędzy francuską badaczką a polskim filozofem. Zarówno Henryk Skolimowski, jak i Chantal Delsol są myślicielami dojrzałymi i nie zgadzają się z większością nurtów w filozofii współczesnej. Oboje są także maksymalistami w filozofii, aczkolwiek Skolimowski jest bardziej systemowy, Delsol natomiast bardziej „eseistyczna” (zapewne w związku z francuską tradycją pisania „prób” (fr. *essai*) w stylu Michela de Montaigne’a). Oboje też są radykalnie demaskatorscy w stosunku do współczesnego świata polityki,

62 David F. Noble, *Religia techniki. Boskość człowieka i duch wynalazczości*, tłum. Krzysztof Kornas (Kraków: Copernicus Center Press, 2016). Formy zideologizowania religii pojawiały się wielokrotnie w historii, tworząc różne odmiany herezji.

technokracji i ideologii. Należy zauważyć, że tak radykalny i niezależny maksymalizm pojawia się we współczesnej filozofii dość rzadko; Skolimowski twierdzi nawet, że współcześni filozofowie są leniwi⁶³.

Zarówno Delsol, jak i Skolimowski zdają sobie sprawę z rozległości kryzysu w ramach cywilizacji naukowo-technicznej. Wiedzą też, że nie jest to tylko kryzys ekonomiczny czy społeczny, ale że ma on charakter duchowy i moralny, z którym nie poradzi sobie zwykły racjonalizm⁶⁴.

Maksymalizm obojga omawianych badaczy przejawia się też w radykalnej krytyce nauki jako scjentyzmu (Skolimowski) czy też „religii” postępu związanej również z faktem, że – przynajmniej w Europie (z wyjątkiem Szwajcarii) nie ma już demokracji (Delsol)⁶⁵. Oboje filozofów charakteryzuje również podobny ton w opisie współczesności, niekiedy bardzo oskarżycielski. Są oni bardzo zaniepokojeni kierunkiem, w jakim podąża cywilizacja Zachodu, szczególnie zaś krytykują ducha sekularyzmu oraz związaną z nim postawę cynicznego konsumpcjonizmu⁶⁶. Wiąże się to również z krytyką demokracji w jej aktualnej postaci⁶⁷. Charakterystyczna jest dla obojga badaczy krytyka nauki albo raczej modelu nauki, jaki jest propagowany współcześnie. Chodzi o naukę opartą na modelu mechanistycznym, linearnym, atomizującym i deterministycznym. „Nauka dostrzega – pisze Delsol – że nie potrafi niczemu nadać sensu ani znaleźć odpowiedzi na tajemnice egzystencjalne, które pozostają całkowicie niewyjaśnione, że tylko odsuwa je od siebie”⁶⁸. Nauka stała się niekwestionowalnym dogmatem, dając podłoże pod różne ideologie⁶⁹. Oboje krytykują nie tylko naukę, ale też kulturę naukową przyczyniającą się do radykalizacji zła⁷⁰. Owej kulturze naukowo-technicznej przeciwstawiają rozwój wewnętrzny; Skolimowski powiedziałby, że chodzi o rozwój duchowy. To z kolei harmonizuje z chrześcijańską ideą *metanoi* oraz z przekonaniem, że prawdziwa reforma społeczeństwa nie zaczyna się od zmiany struktur społecznych (jak chcieli reformatorzy marksistowscy), ale od przemiany „serca”, czy przemiany wewnętrznej. Duch św. Franciszka okazał się za słaby, aby wybrzmieć zarówno

63 Skolimowski, *The Participatory Mind*, 303.

64 Skolimowski, *Wizje nowego millenium*, 210.

65 Delsol, *Nienawiść do świata*, 230, 259.

66 Skolimowski, *Filozofia żyjąca*, 46.

67 Delsol, *Kamienie węgielne*, 266–277.

68 *Ibidem*, 285.

69 Chantal Delsol, *Czas wyrzeczenia*, tłum. Grażyna Majcher (Warszawa: PIW, 2020), 87.

70 Chantal Delsol, *Czym jest człowiek. Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, tłum. Małgorzata Kowalska (Kraków: Znak, 2011), 137.

w kościołach chrześcijańskich, jak i w społeczeństwach. Nie wydaje się możliwe, aby technonaukowa cywilizacja zdolna była do uznania świata przyrody za sanktuarium. Widać to wyraźnie w sferze biotechnologii, która *de facto* pozwala zacząć nam nową epokę w zakresie technologii w parze z nanotechnologią, robotyką i informatyką.

W tym kontekście można wspomnieć, że Chantal Delsol odnosi się również krytycznie (aczkolwiek nie w tak radykalny sposób, jak czyni to Skolimowski) do Kościoła katolickiego⁷¹. Wskazuje na przykład na opieszałość w zakresie zwalczania niewolnictwa czy realizowanie interesów niekoniecznie religijnych⁷².

Oboje zaprezentowani autorzy krytykują też prometeizm w rozumieniu technocentrycznym, a także trans- i posthumanizm. Oboje bowiem postrzegają człowieka jako istotę wyjątkową, aczkolwiek w przypadku Skolimowskiego błędem cywilizacji Zachodu jest instrumentalne i eksploatorskie podejście do przyrody. Oboje też przeciwstawiają sobie postęp techniczny i autentyczny rozwój społeczny, produkcję rzeczy i kształtowanie człowieka przez przekazywanie sztuki życia⁷³. Delsol zauważa, że „[ż]ycie jest sztuka i etyką. Nie daje się tego przekazać przez nauczanie, ale przez symbol i świadectwo”⁷⁴. Sztuka życia to cel człowieczeństwa⁷⁵. Ową sztukę życia należy rozumieć jako swoistą mądrość, gdzie „tylko silni duchowo przetrwają”⁷⁶. Związane jest to niewątpliwie z wyrażonym przekonaniem, iż we współczesnej epoce następuje regres, a nie postęp⁷⁷, a także z antropologicznym redukcjonizmem, w tym zrównaniem człowieka ze zwierzęciem⁷⁸. Filozofowie ci podkreślają sakralność człowieka, aczkolwiek Delsol jest ewidentnie zwolenniczką personalizmu. Uważa ona, że Europa odeszła od Boga i że – mimo panteistycznych tendencji – ruch ekologiczny (jak go określa) spełnia swoją pozytywną funkcję, ponieważ człowiek uznaje w nim coś większego od siebie⁷⁹. Oboje są więc po stronie ogrodników, a nie demiurgów⁸⁰.

71 Delsol, *Kamienie węgielne*, 192.

72 *Ibidem*, 192

73 Delsol, *Czym jest człowiek*, 136.

74 *Ibidem*, 139.

75 *Ibidem*, 139.

76 Skolimowski, *Wizje nowego millenium*, 208.

77 Delsol, *Nienawiść do świata*, 184.

78 *Ibidem*, 193.

79 Delsol, *Kamienie węgielne*, 317.

80 Delsol, *Nienawiść do świata*, 7.

Uważają też, że racjonalno-technologiczna ideologia, panująca coraz silniej w cywilizacji Zachodniej (i nie tylko), nie jest aksjologicznie obojętna⁸¹. Ideologia ta jest o tyle niebezpieczna, że – po raz kolejny – głosi utopijne postulaty szczęśliwej post-ludzkości, która zostanie zdominowana przez technologie (transhumanizm). Obydwoje więc dostrzegają elementy ideologizacji teraźniejszości w imię niesprecyzowanej utopii szczęścia. Bardzo często podkreśla się, że główny problem tej cywilizacji to kwestia ekonomiczna. Jednak u obojga autorów można zauważyć przekonanie, że problem ekonomiczny nie jest kluczowym zagadnieniem w zakresie indywidualnego życia ludzkiego i społecznego; problem podstawowy to pytanie o sens życia⁸².

Prace obojga badaczy obfitują w rozległe uwagi krytyczne, szczególnie w odniesieniu do tzw. „kultury uczonej”. Delsol bardzo krytycznie ocenia Oświecenie, a także systemy społeczne, które na naukę się powoływały⁸³. Przede wszystkim jednak nauka nie może przynieść poczucia, że ludzkie życie posiada głębszy sens. Polski filozof twierdzi, że podstawowym błędem cywilizacji Zachodu było oderwanie się i alienacja z przyrody, natomiast francuska badaczka mówi o zapomnieniu filozofii jako „sztuki życia”. I aczkolwiek za wspólną właściwość ich prac można uznać krytyczny stosunek do religii (w przypadku Skolimowskiego znacznie silniejszy), to równocześnie wskazują na ponadczasowy wymiar sensu istnienia, a więc utopijność realizacji tego sensu w sferze horyzontalnej.

Niewątpliwie Skolimowski zgodziłby się z greckim rozumieniem prawdy prezentowanym w tekstach Delsol. Przede wszystkim poszukiwanie prawdy powinno być procesem bezinteresownym, a lansowana współcześnie wartość prawdy, rozumianej jako użyteczność, jest z nią sprzeczna⁸⁴. Bezinteresowność gwarantuje bowiem wolność, niezależność od koniunkturalnych trendów i większą kreatywność. Pomimo niezgody na panteizm (widoczny w Skolimowskiego), Delsol wyraża aprobatę dla tezy św. Pawła (inspirowanej prawdopodobnie Księgą Psalmów i innymi Księgami Mądrościowymi) o tym, że w świecie możemy znaleźć ślady wielkości i stwórczej potęgi Boga. Nie należy jednak Stwórcy utożsamiać ze stworzeniem.

81 Skolimowski, *Zmierzch światopoglądu*, 35.

82 Skolimowski, *Wizje nowego millenium*, 211 oraz Delsol, *Czas wyrzeczenia*, 304–305.

83 Delsol, *Czas wyrzeczenia*, 107.

84 Delsol, *Kamienie węgielne*, 238.

Badacze zgodnie wyznają, że wszechświat nie jest tworem przypadkowym, gdyż powstał dla zamieszkiwania go przez człowieka⁸⁵. Ponadto twórca eko-filozofii przyjmuje silne założenie, iż świat nie jest miejscem wygnania z raju, ale domem dla człowieka, w którym jest on domownikiem i gospodarzem. Myśliciele ci podkreślają też, aczkolwiek w różnych perspektywach, rolę i znaczenie duchowości (u Delsol np. przez pojęcie daru, które ma „związek z duchem”⁸⁶). Polski filozof w tej właśnie sferze widzi spełnienie człowieka, pisząc: „Nasza samorealizacja to życie świadome, inteligentne, duchowe”⁸⁷. Inaczej mówiąc, oboje nie widzą możliwości rozwoju cywilizacyjnego bez wyższego sensu duchowego, który jest wiążący i szczególnie ważny w epoce technokratycznej. Nie ulega bowiem wątpliwości, że zarówno myślicielka z Francji, jak i filozof z Polski uważają, że uratować nas może jakaś forma wyższej duchowości. Dostrzegają też, że cywilizacja naukowo-techniczna stanowi zagrożenie nie tylko dla przyrody, ale dla samej esencji człowieczeństwa. Cenią oni sobie wyobraźnię, czynnik niepewności, ryzyko i potencjał człowieka do zmiany swojego życia i rozwoju, szczególnie w wymiarze psychologiczno-duchowym.

Liczba wskazanych podobieństw u obojga omawianych myślicieli nie wyczerpuje, rzecz jasna, tematu. Ze względu na ograniczone ramy tekstu skupiamy się na tych aspektach, które – naszym zdaniem – są najistotniejsze w podejmowanej w pracy perspektywie odnoszącej się do cywilizacji Zachodu.

Niektóre różnice pomiędzy myślą Chantal Delsol a filozofią Henryka Skolimowskiego

Należy zauważyć, że różnice pomiędzy filozofami wynikają najczęściej z kontekstów biograficznych i kulturowych, co oczywiście dotyczy także omawianych myślicieli. Na mentalności Skolimowskiego odcisnęły swoje piętno filozofia analityczna oraz anglosaski sposób myślenia, co do którego nabierał coraz więcej wątpliwości, szczególnie podczas wieloletniej pracy w Stanach Zjednoczonych.

Chantal Delsol natomiast nie ma ambicji tworzenia własnej metafizyki, przyjmuje po prostu personalizm i krytykuje wszystko, co w jakiś

85 Skolimowski, *Wizje nowego millenium*, 211 oraz tenże, *Technika a przeznaczenie człowieka*, 84.

86 Delsol, *Czym jest człowiek*, 191.

87 Skolimowski, *Technika a przeznaczenie człowieka*, 84.

sposób ów personalizm kwestionuje (np. panteizm). W wywiadach mówi o potrzebie metafizyki, aczkolwiek wyraża upodobanie w fenomenologii i z uwagą obserwuje przemiany społeczno-polityczne w różnych krajach. Skolimowski nie tylko proponuje własną ekofilozofię, ale głosi rodzaj panteizmu, będąc metafizycznym maksymalistą. W maksymalizmie tym jest on równocześnie dość ekstremalnie krytyczny wobec techniki, nauki, religii, a nawet filozofii. Polski filozof o wiele bardziej krytycznie niż Delsol ocenia cywilizację współczesną, kładąc szczególnie nacisk na relację człowieka-technokraty do przyrody.

Opisywani badacze nie zgadzają się też w kwestii akceptacji wschodnich sposobów myślenia o pytaniach egzystencjalnych⁸⁸. Związane jest to również z podkreślaniem przez polskiego filozofa jedności człowieka z przyrodą, zarówno w wymiarze otoczenia przyrodniczego, jak w sensie całego kosmosu. Francuska filozof zdaje się jednak postrzegać człowieka inaczej niż polski filozof. Przede wszystkim człowiek nie jest wyłącznie częścią przyrody, ale zdecydowanie ją transcenduje, co widać w różnych Deklaracjach Praw Człowieka⁸⁹. Można powiedzieć, że królewskość gatunku człowieka jest wręcz warunkiem jego praw. Pisze: „Królewskość gatunku ludzkiego stanowi twardy rdzeń, bez którego prawa człowieka nigdy nie znajdą legitymizacji”⁹⁰. U Delsol widzimy natomiast podkreślanie silnej więzi człowieka z rodziną i wskazywanie, iż jeśli człowiek odrzuca związek z Bogiem, zaczyna sakralizować rzeczy skończone i pozbawione większej wartości. Zauważalne jest tutaj rozróżnienie na Boga i naturę, gdzie – w przypadku utraty wiary w Stwórcę – człowiek będzie poszukiwał związku z Naturą⁹¹. Pisze ona: „Natura zawsze jest bogiem człowieka, który nie ma boga”⁹². O podejściu Skolimowskiego powiedziałaaby ona zapewne, iż nie można sakralizować przyrody, która jest tylko stworzeniem, a nie Stwórcą. W ten sposób w sama ekologia staje się rodzajem religii. W innym miejscu wskazuje na fundamentalny problem „późnej nowoczesności”: „Późna nowoczesność popada w całkowitą sprzeczność ze sobą, kiedy jednocześnie broni praw człowieka i przekreśla jego transcendencję w stosunku do przyrody”⁹³. Zagadnienie to rozszerza w książce *Zmierzch uniwersalności*, w której analizuje

88 Delsol, *Nienawiść do świata*, 181.

89 Chantal Delsol, *Zmierzch uniwersalności. Postmodernistyczny Zachód i jego oponenti, globalny konflikt paradygmatów*, tłum. Krystyna Belaid (Warszawa: PAX, 2022).

90 *Ibidem*, 79.

91 Delsol, *Czas wyrzeczenia*, 336.

92 *Ibidem*, 338.

93 Delsol, *Esej o człowieku*, 26.

m.in. Deklarację Praw Człowieka, wykazując jej pretensjonalną uniwersalność. Według Delsol w naturze szuka człowiek poczucia tajemnicy i tego, co święte, oraz tego, co utracił, odrzucając Stwórcę.

Skolimowski natomiast proponuje witalistyczną metafizykę, co świetnie przedstawił Marcin Murzyn⁹⁴. Twórca eko-filozofii utożsamia naturę z tym, co boskie, prezentując deizm lub panteizm⁹⁵. Boskość świata przyrody jest dla niego niepowątpiewalna. Siłę stworzenia widzi w samej ewolucji, nie zaś w transcendentnym Bogu. Życie samo w sobie jest kreatywne⁹⁶. Delsol natomiast mówi o monoteizmie jako podstawie kultury Zachodu. Zauważa ona, że formy panteizmu, ubóstwiania świata, pojawiają się zawsze, jeśli odrzuca się Transcendencję. Nie jest ona zainteresowana kwestionowaniem chrześcijańskich korzeni tej kultury, wręcz przeciwnie, podkreśla ich rolę i wielką wartość, aczkolwiek zauważa, iż straciły swoją dawną żywotność. Sądzi jednak, że wiara w Boga jest gwarancją właściwej hierarchii i proporcji wartości. Nie możemy wszak żyć bez modeli kulturowych⁹⁷. Idąc prawdopodobnie po linii inspiracji listami św. Pawła (1 Kor 1.22) francuska filozof kwestionuje jednak dążenie do mądrości, wskazując na konieczność posiadania nadziei⁹⁸. Nie widzi też potrzeby nawiązywania jedności z naturą, podkreślając, iż świat stworzony nie jest czymś boskim, czymś świętym⁹⁹. Nie ma więc ani potrzeby, ani konieczności poszukiwania jedności człowieka z naturą. Podobnie też francuska filozof nie poszukuje jakiejś nowej duchowości, która jest warunkiem *nowego millenium* według Skolimowskiego. Filozof ten w sposób dość jednoznaczny postrzega technikę jako obszar, który atomizuje, alienuje, pragnie dominować, desakralizując wszystko, a uświęcając konsumpcję¹⁰⁰. Skolimowski widzi szansę człowieka w sakralizacji natury, natomiast Chantal Delsol wydaje się bardziej realistyczna, pisząc: „Nie znamy źródła zła, ponieważ nie znamy źródła ludzkiej wolności”¹⁰¹. Zauważa, iż człowiek bardziej niż w naturze zakorzeniony jest w kulturze

94 H. Skolimowski, *Wizje nowego millenium*, 119. Murzyn, *Henryka Skolimowskiego nowa metafizyka*, 125.

95 Skolimowski, *Wizje nowego millenium*, 102.

96 *Ibidem*, 119. Ponownie pojawia się pytanie: w jaki sposób dochodzi do takiej autokreatywności?

97 Delsol, *Esej o człowieku*, 34.

98 Delsol, *Kamienie węgielne*, 160.

99 *Ibidem*, 239.

100 H. Skolimowski, *Filozofia żyjąca*, 199.

101 Delsol, *Czym jest człowiek*, 121.

i to ona określa jego stosunek do natury¹⁰². W tym kontekście warto wspomnieć o jednym z ostatnich wykładów Chantal Delsol, która wprowadza rozróżnienie na kosmoteizm i monoteizm¹⁰³. Dla monoteizmu świat to tymczasowe miejsce, dla kosmoteisty wręcz przeciwnie – to jego dom. W rozróżnienie to wpisuje się eko-filozofia, która postrzega świat jako miejsce niemal święte, co z kolei rodzi pytania tego rodzaju, czy z perspektywy tego podejścia nie jest właściwe wyjście w kosmos czy też np. stosowanie zaawansowanych form biotechnologii.

Wydaje się, że ocena filozofii współczesnej dokonana na stronach *Filozofii żyjącej* odnosi się głównie do amerykańskiego nurtu filozofii analitycznej, nie zaś do całej filozofii w całości. Prawdopodobnie społeczeństwu żyjącym „w zasięgu” wyrafinowanych technologii trudno będzie wyperswadować, iż muszą rozpocząć ograniczanie się i powinni zbliżyć się natury, aby ją lepiej zrozumieć.

Delsol zdaje się nie zauważać, że po części chrześcijaństwo (niekiedy wypaczane w historii) przyczyniło się do eksploatorskiego podejścia do przyrody, natomiast Skolimowski z kolei nie docenia chrześcijaństwa w tym, co jest w nim dobre i cenne, szczególnie, że wiele z tego filozofa podyktowanych jest silnym przekonaniem o słuszności własnej ekofilozofii, która mogłaby być jakąś formą „konkurencji” dla religii. Polski filozof miał prawdopodobnie marzenie i ambicję stworzenia podłoża filozoficznego pod przyszłą cywilizację i trafnie wskazał, iż konieczne jest wypełnienie aksjologicznej próżni, jaka powstała w cywilizacji Zachodu¹⁰⁴. Chantal Delsol z dużą pewnością zakwalifikowałaby taką filozofię do nurtu „odradzania mitów”¹⁰⁵. Co jednak powinniśmy uczynić, jeśli wiele wartości o proveniencji religijnej w aktualnym świecie nie znajduje już swoich wyznawców?

102 *Ibidem*, 123.

103 <https://teologiapolityczna.pl/koniec-chrzcijanskiego-swiatea-chrzcijanstwa-wyklad-prof-chantal-delsol> (dostęp: 6.01.2023).

104 Skolimowski, *Filozofia żyjąca*, 179. Por. też Anna Iwanicka, *Paradygmat holistyczny w ekofilozofii Henryka Skolimowskiego*, w: *Problemy ekologii*, vol. 11, nr 4 (lipiec-sierpień, 2007), [http://www_bg_utp_edu_plartpekol_2007iwanicka.pdf](http://www.bg.utp.edu.pl/artpekol_2007iwanicka.pdf) (dostęp: 7.01.2023).

105 Delsol, *Czas wyrzeczenia*, 101.

Podsumowanie

Cywilizacja Zachodu niewątpliwie znajduje się na zakręcie dziejów¹⁰⁶. Chantal Delsol uświadamia nam dość często błędną drogę, jaką według niej obrała cywilizacja Zachodu, „podcinając” sobie korzenie oraz dochodząc do „społeczeństwa katastroficznego”¹⁰⁷. Skolimowski z kolei mówi zasadniczo o więzi z wszechświatem i w owej więzi widzi szansę dla ludzkości. Jego zdaniem katastrofę sprowadzi na nas przede wszystkim eksploatacki stosunek do przyrody. Chantal Delsol wprost wskazuje na fakt, że Zachód wychodzi ze stanowiska skrajnego indywidualizmu, a więc „humanitaryzmu ponowoczesnego”¹⁰⁸. I tu można zauważyć interesującą konkluzję obojga prezentowanych badaczy: droga Zachodu prowadzi wprost do upadku całej cywilizacji. Zdaniem Delsol żadne społeczeństwo nie przetrwa bez silnych więzi i bez osobistej odpowiedzialności, co podkreśla szczególnie na końcu książki (a właściwie pierwszego tomu) *Zmierzch uniwersalności*. Nie można bowiem tworzyć tożsamości i więzi bez korzeni, co wykazuje, analizując Deklarację Praw Człowieka i Obywatela z 1948 roku¹⁰⁹. Skolimowski rozszerza te tezy o więzi ze wszechświatem i w owej więzi widzi szansę dla ludzkości.

Obie te filozofie świadczą o tym, jak wielki jest rozmiar kryzysu, który dotknął cywilizację Zachodu. Wskazanie przyczyn tego kryzysu, który równocześnie jest szansą, świadczy o wielkiej przenikliwości i zdolnościach analitycznych obu omawianych myślicieli. Powstaje jednak pytanie, czy oboje nie padają ofiarą pewnych skrótów perspektywicznych, szczególnie w ocenie tzw. ponowoczesności? Sam Skolimowski zdecydowanie występuje przeciwko pewnemu nurtowi w nauce (mechanicyzmowi i pozytywizmowi), aczkolwiek wydaje się, że podejście mechanistyczne i wąsko materialistyczne odchodzi w przeszłość¹¹⁰. Podczas lektury Delsol można niekiedy mieć wątpliwości, czy pisze to osoba postrzegająca chrześcijaństwo od wewnątrz, czy też jako zwykły socjolog i politolog? Szczególnie silnie stanowisko „zewnątrzne” i historyczno- społeczne widoczne jest w ostatnich publikacjach i wypowiedziach francuskiej filozof związanej z tezą o „końcu chrześcijaństwa”. W przypadku

106 Jacek Brezcko, *Cywilizacja na zakręcie. Szkice z historii filozofii i filozofii historii* (Lublin: Norbertinum, 2014).

107 Delsol, *Zmierzch uniwersalności*, 324.

108 *Ibidem*, 327.

109 *Ibidem*, 92.

110 Świadczą o tym badania wielu różnych autorów wymienionych np. na stronie <https://opensciences.org/> (dostęp: 14.02.2023).

Skolimowskiego natomiast mamy do czynienia z bardzo radykalną niekiedy próbą odrzucenia nauki i techniki na rzecz powrotu do kultu natury. Jednakże w niektórych tezach tego filozofa daje się zauważyć pewną arbitralność a niekiedy apodyktyczność sądów, co raczej osłabia siłę przekazu eko-filozofii.

Chantal Delsol zdaje się jednak rozumieć konieczność zrównoważonego rozwoju w ramach ekologicznego imperatywu, zgodziłaby się też zapewne z tezą o tym, że wszechświat stanowi swoiste misterium, na pewno jednak nie sanktuarium¹¹¹. Natomiast w przypadku Henryka Skolimowskiego to właśnie eko-filozofia, rozwijana w duchu pewnego panteizmu, ma być podwaliną pod przyszłość ludzkości. Jest oczywiście, że przyjmując takie stanowisko, musi ten filozof odrzucać Boga rozumianego osobowo i transcendentnie. W tym kontekście można zauważyć, że podejście Delsol jest bardziej wyważone i ostrożne, związane z świadomością korzeni kultury Zachodu, których niszczenie – często dokonywane świadomie – jest ewidentnym prowadzeniem Zachodniej cywilizacji do upadku¹¹².

Krytycyzm technologiczny polskiego filozofa wikła się w różne niekonsekwencje, natomiast analizy francuskiej badaczki są wnikliwe, krytyczne i realistyczne, aczkolwiek niejednokrotnie oparte na pewnych uproszczeniach. O ile propozycja Skolimowskiego zawiera w sobie element sakralizacji przyrody, który nie wydaje się możliwy do przyjęcia w ramach współczesnych społeczeństw, o tyle Delsol ma niewątpliwie rację, twierdząc, że nadchodzi *Czas wyrzeczenia*.

Bibliografia

- Bochenek Krzysztof, *Ekologia w kontekście filozofii chrześcijańskiej*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny”, t. 9 (2015): 139–154.
- Breczko Jacek, *Cywilizacja na zakręcie. Szkice z historii filozofii i filozofii historii* (Lublin: Norbertinum, 2014).
- Delsol Chantal, *Czas wyrzeczenia*, tłum. Grażyna Majcher (Warszawa: PIW, 2020).
- Delsol Chantal, *Czym jest człowiek. Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, tłum. Małgorzata Kowalska (Kraków: Znak, 2011).
- Delsol Chantal, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. Małgorzata Kowalska (Kraków: Znak, 2003).

111 Delsol używa pojęcia „sanktuarium” w odniesieniu do lasu, ale raczej w sposób ironiczny (Delsol, *Czas wyrzeczenia*, 333).

112 Wojciech Roszkowski, *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej* (Kraków: Biały Kruk, 2019).

- Delsol Chantal, *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, tłum. Małgorzata Kowalska (Kraków: Znak, 2018).
- Delsol Chantal, *Koniec chrześcijańskiego świata*, w: <https://teologiapolityczna.pl/koniec-chrzescijanskiego-swiatek-chrzescijanstwa-wyklad-prof-chantal-delsol> (dostęp: 6.01.2022).
- Delsol Chantal, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. Marek Chojnacki (Warszawa: PAX, 2017).
- Delsol Chantal, *Zmierzch uniwersalności. Postmodernistyczny Zachód i jego opo-
nenci, globalny konflikt paradygmatów*, tłum. Krystyna Belaid (Warszawa: PAX, 2022).
- Goff Philip, *Błąd Galileusza. Fundamenty nowej nauki o świadomości*, tłum. Jacek Jarocki (Warszawa: PWN, 2022).
- Iwanicka Anna, *Paradygmat holistyczny w ekofilozofii Henryka Skolimowskiego*, w: *Problemy ekologii*, t. 11, nr 4 (2007).
- Murzyn Marcin, *Henryka Skolimowskiego Nowa metafizyka*, praca doktorska (Kraków: Uniwersytet Pedagogiczny, brak daty), https://rep.up.krakow.pl/xmlui/bitstream/handle/11716/10781/MMurzyn-praca_doktorska.pdf?sequence=1&isAllowed=y (dostęp: 9.01.2023).
- Noble David F., *Religia techniki. Boskość człowieka i duch wynalazczości*, tłum. Krzysztof Kornas (Kraków: Copernicus Center Press, 2016).
- Roszkowski Wojciech, *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej* (Kraków: Biały Kruk, 2019).
- Ruchała Sławomira (2006), *Współczesne filozoficzne spory o ugruntowanie praw człowieka*, praca doktorska (Katowice: Uniwersytet Śląski, 2006), https://rebus.us.edu.pl/bitstream/20.500.12128/4982/1/Ruchala_Wspolczesne_filozoficzne_spory.pdf (dostęp: 30.12.2022).
- Singh Vir, *Al is mind. The Skolimowskian philosophy of the participatory mind* (India: Partridge, 2014).
- Skolimowski Henryk, „Refleksje na temat nowej epistemologii”, w: *Estetyka i Krytyka* 17/18 (2010), 213–226.
- Skolimowski Henryk, *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*, tłum. Jerzy Wojciechowski (Warszawa: Pusty Obłok, 1993).
- Skolimowski Henryk, *Technika a przeznaczenie człowieka* (Warszawa: Ethos, 1995).
- Skolimowski Henryk, *The Participatory mind. A new theory of knowledge and of universe* (London–New York: Arkana/Penguin Group, 1994).
- Skolimowski Henryk, *Wizje nowego milenium* (Kraków: EJB, 1999).
- Skolimowski Henryk, *Zmierzch światopoglądu naukowego* (Londyn: Odnova Limited, 1974).
- Wadowski Jan, „W poszukiwaniu adekwatnej antropologii. Trudności i postulaty”, *Ethos* 29, nr 4(116) (2016): 201–218.

R F I [Rocznik Filozoficzny Ignatianum The Ignatianum Philosophical Yearbook

Czasopismo naukowe Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum
w Krakowie

ISSN 2300-1402
e-ISSN 2720-409X

„Rocznik Filozoficzny Ignatianum” ukazuje się od 1988 roku. W latach 1988–1999 czasopismo nosiło nazwę „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, a w latach 2000–2012 – „Rocznik Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie”. Od roku 2013 czasopismo funkcjonuje pod nazwą „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”. W ciągu jednego roku wydawane są dwa numery czasopisma.

Czasopismo jest ujęte w wykazie czasopism naukowych Ministerstwa Nauki i Edukacji z dnia 9 lutego 2021 roku, w którym przyznano mu 70 punktów.

Numery archiwalne czasopisma oraz instrukcja wydawnicza dla autorów znajdują się w serwisie czasopisma na platformie Open Journal Systems: <https://czasopisma.ignatianum.edu.pl/rfi>.

W czasopiśmie publikowane są artykuły oraz recenzje z następujących dyscyplin naukowych: (1) filozofia, (2) historia, (3) nauki o kulturze i religii, (4) nauki teologiczne.

Procedura recenzowania

Każdy tekst nadesłany do redakcji „Rocznika Filozoficznego Ignatianum” podlega procedurze recenzyjnej. Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania tekstów i zmiany tytułów. Materiałów niezamówionych redakcja nie zwraca.

Najpierw tekst zostaje zaopiniowany przez redaktorów tematycznych oraz językowych w celu wstępnego określenia jego wartości merytorycznej i formalnej. Redakcja może odrzucić na tym etapie tekst, który nie spełnia oczekiwań i wymogów merytorycznych związanych z aktualnym stanem wiedzy w danej dziedzinie. Teksty interesujące, lecz odbiegające od norm językowych bądź zaleceń formalnych proponowanych przez redakcję w instrukcji dla autorów, zostają najczęściej odesłane do autora z sugestią poprawy.

Wszystkie teksty, które zostają pozytywnie zaopiniowane na wstępnym etapie tworzenia numeru, przekazywane są następnie recenzentom zewnętrznym (procedura „double-blind peer review”). W innych przypadkach recenzenci są zobowiązani do podpisania deklaracji o niewystępowaniu konfliktu interesów.

Proces recenzji kończy się notatką zawierającą zwięzłą opinię i uzasadnienie oraz jednoznacznie określony status tekstu. Tekst może mieć status dopuszczalnego bądź niedopuszczalnego do publikacji.

Adres redakcji

„Rocznik Filozoficzny Ignatianum”

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

tel. +4812 39 99 662

e-mail: rocznikfilozoficzny@ignatianum.edu.pl