

CZASOPISMO INSTYTUTU HISTORII
UNIwersYTETU RZESZOWSKIEGO

GALICJA

STUDIA i MATERIAŁY


DOI: 10.15584/galisim ISSN 2450-5854

W numerze m.in.:

Andriy Kadykalo, Ihor Kariwec – Samoświadomość filozoficzna galicyjskich intelektualistów narodowości ruskiej końca XIX i początku XX wieku: Klemens Hankiewicz i Wasyl Szczurat; **Aleksander Ćuk** – Słowiańszczyzna południowa na przełomie wieków XIX i XX z perspektywy Klubu Słowiańskiego; **Olga Liszczyńska** – Humanistic and Christian values in the philosophical concepts of Eastern Galician thinkers of the first half of the twentieth century; **Romana Kolarzowa** – Jak „żydowskie zacołanie” stało się natchnieniem filozofii. ...; **Oresta Łosyk** – Z badań nad filozoficzną problematyką prac Wołodomyra Barwńskiego; **Krzysztof Bochenek** – Father Konstanty Michalski's outline of philosophy of history; **Stefan Konstańczak** – Kazimierza Ajdukiewicza lwowskie wykłady z etyki

ORAZ MATERIAŁY DO BIBLIOGRAFII GALICJI ZA 2014

FILOZOFIA W GALICJI II



5
2019

GALICJA

STUDIA I MATERIAŁY

TOM 5

Filozofia w Galicji II



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU RZESZOWSKIEGO
RZESZÓW 2019

REDAKCJA

dr hab. prof. UR Szczepan Kozak (red. naczej.), dr Agnieszka Kawalec (z-ca red. naczej.),
dr hab. prof. UR Paweł Sierżęga (sekretarz), dr hab. prof. UR Jerzy Kuzicki (członek), Ewelina Kawa (członek)

RECENZENCI TOMU

prof. dr hab. Alicja Kulecka, dr hab. Tomasz Mróz, dr hab. prof. UR Witold Nowak, dr hab. Mirosław Tyl,
dr hab. prof. UR Joanna Pisulińska, prof. dr hab. Leonid Zaskilniak

REDAKTORZY TEMATYCZNI

prof. dr hab. Leszek Gawor (Uniwersytet Rzeszowski)
przy współpracy prof. dr hab. Natalii Kovalchuk (Kijowski Uniwersytet im. Borysa Hrinchenki)

RADA NAUKOWA

Przewodnicząca: prof. dr hab. Jadwiga Hoff (Uniwersytet Rzeszowski)

Członkowie: prof. dr hab. Christoph Augustynowicz (Uniwersytet Wiedeński), prof. dr hab. Michał Baczkowski (Uniwersytet Jagielloński), prof. dr hab. Andrzej Banach (Uniwersytet Jagielloński), dr hab. prof. UEK Krzysztof Broński (Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie), prof. dr hab. Zdzisław Budzyński (Uniwersytet Rzeszowski), prof. Makoto Hayasaka (Tokyo Institute of Technology), dr hab. prof. UR Mariola Hoszowska (Uniwersytet Rzeszowski), prof. dr hab. Urszula Jakubowska (IBL PAN), dr hab. prof. UR Jolanta Kamińska-Kwak (Uniwersytet Rzeszowski), prof. dr hab. Kazimierz Karolczak (Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie), prof. dr hab. Eugeniusz Koko (Uniwersytet Gdański), prof. dr hab. István Kovács (Budapeszt), prof. dr hab. Ała Kyrydon (Uniwersytet Kijowski), dr Torsten Lorenz (Berlin), prof. dr hab. Waldemar Łazuga (Uniwersytet w Poznaniu), prof. dr hab. Jerzy Maternicki (Uniwersytet Rzeszowski), dr Mariusz Menz (Uniwersytet w Poznaniu), doc. dr Marian Mudryj (Uniwersytet Lwowski), dr Sviatosław Pacholkiv (Instytut Historii Żydów w Austrii, St. Pölten), dr hab. Stanisław Pijaj (Uniwersytet Jagielloński), dr Robert Pyrah (Uniwersytet Oksfordzki), dr hab. prof. UW Adam Redzik (Uniwersytet Warszawski), prof. dr hab. Miłoś Reznik (Niemiecki Instytut Historyczny w Warszawie), prof. dr hab. Éva Ring (Uniwersytet w Budapeszcie), dr hab. prof. UP Isabel Röska-Rydel (Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie), dr Konrad Rzemieniecki (Zakład Narodowy im. Ossolińskich), dr hab. prof. UW Danuta Sosnowska (Uniwersytet Warszawski), dr hab. prof. UP Łukasz Tomasz Sroka (Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie), dr hab. prof. UAM Damian Szymczak (Uniwersytet w Poznaniu), dr hab. Krzysztof Ślusarek (Uniwersytet Jagielloński), prof. dr Peter Švore (Uniwersytet w Preszowie), prof. dr hab. Adam Wątor (Uniwersytet Szczeciński), prof. dr hab. Leonid Zaskilniak (Uniwersytet Lwowski)

Opracowanie redakcyjne i korekta

Władysław Wójtowicz

Opracowanie, korekta tekstów i streszczeń w jęz. ang.

dr Łukasz Barciński

Opracowanie techniczne

Ewa Kuc

Lamanie i prace pomocnicze

Piotr Kocząb

Projekt okładki

Szczepan Kozak

© Copyright by

Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego
Rzeszów 2019

Publikacja wydna w ramach programu „Wsparcie dla czasopism naukowych”
(Umowa Nr 374/WCN/2019/1)

ISSN 2450-5854, ISBN 978-83-7996-742-1

DOI: 10.15584/galisim

1684

WYDAWNICTWO UNIwersYTETU Rzeszowskiego

35-310 Rzeszów, ul. prof. S. Pigonia 6, tel.: 17 872 13 69, tel./faks: 17 872 14 26

e-mail: wydaw@ur.edu.pl; <http://wydawnictwo.ur.edu.pl>

Wydanie I, format B5, ark. wyd. 28,20 ark. druk. 25,50, zlec. red. 45/2019

Druk i oprawa: Drukarnia Uniwersytetu Rzeszowskiego

Spis treści

Table of contents	5
Natalia Kovalchuk, Leszek Gawor, <i>Philosophy in Galicia II. Introduction</i>	7

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

Leszek Gawor, <i>Galician neomessianism</i>	13
Andriy Kadykalo, Ihor Kariwec, <i>Samoświadomość filozoficzna galicyjskich intelektualistów narodowości ruskiej końca XIX i początku XX wieku: Klemens Hankiewicz i Wasyl Szczurat</i>	40
Aleksander Ćuk, <i>Słowiańszczyzna południowa na przełomie wieków XIX i XX z perspektywy Klubu Słowiańskiego</i>	57
Olga Liszczyńska, <i>Humanistic and Christian values in the philosophical concepts of Eastern Galician thinkers of the first half of the twentieth century</i>	69
Romana Kolarzowa, <i>Jak „żydowskie zacofanie” stało się natchnieniem filozofii. Chasydzkie tropy u Martina Bubera, Franza Rosenzweiga i Emmanuela Lévinasa</i>	86
Teresa Zawojska, <i>The ethical views of Wojciech Dzieduszycki</i>	99
Anna Droś, <i>Sokrates w myśli Wojciecha Dzieduszyckiego</i>	118
Lidia Michalska-Bracha, <i>Wojciech Dzieduszycki wobec oceny powstania styczniowego i polskich dziejów porozbiorowych. Wokół debaty nad dziełem Stanisława Koźmiana „Rzecz o roku 1863”</i>	130
Oresta Łosyk, <i>Z badań nad filozoficzną problematyką prac Wołodymyra Barwńskiego</i>	151
Oksana Darmoriz, <i>Koncepcja antropologiczna Iwana Franki: ewolucjonizm kulturowo-społeczny w ukraińskiej filozofii</i>	179
Natalia Kovalchuk, <i>Fenomen uniwersalności w twórczości Iwana Franki</i>	194
Grzegorz Grzybek, <i>Etyka seksualna w ujęciu Józefa Bilczewskiego, metropolity lwowskiego (1900–1923)</i>	205
Mykhailo Skalets’ki, Khrystyna Khvoynytska, <i>Dziedzictwo etyczne Kazimierza Twardowskiego i jego współczesne znaczenie (z okazji 80. rocznicy śmierci)</i>	219

Przemysław Paczkowski , <i>Władysław Witwicki jako tłumacz Platona</i>	232
Krzysztof Bochenek , <i>Father Konstanty Michalski's outline of philosophy of history</i>	243
Artur Mordka , <i>Leona Chwistka oscylacje artystyczne</i>	254
Stefan Konstańczak , <i>Kazimierza Ajdukiewicza lwowskie wykłady z etyki</i>	271
Grzegorz Szulczewski , <i>Spuścizna intelektualna galicyjskich profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego w twórczości Adama Heydla</i>	290

ŹRÓDŁA

Agnieszka Kawalec , <i>Z Wielkopolski do Lwowa – w pogoni za realizacją marzeń. Przypadek Ksawerego Liskego w świetle korespondencji</i>	311
---	-----

ARTYKUŁY RECENZYJNE, RECENZJE, NOTY O KSIĄŻKACH

Aldona Młynarczuk , <i>Szkolne podręczniki do nauki historii w Galicji, red. Bogusław Dybaś i Igor Kąkolewski, PAN Stacja Naukowa w Wiedniu (2019)</i>	355
Piotr Olechowski , <i>Andrzej Zwoliński, Lwowskie okruchy historii, Wydawnictwo AA, Kraków 2018, 256 ss.</i>	359

KRONIKA

Agnieszka Kawalec , <i>„Rok 1918. Koniec starego świata, początek nowego”. Międzynarodowa konferencja naukowa, Poznań, 16–17 maja 2018 r.</i>	367
Sabina Rejman , <i>Konferencja naukowa „W drodze ku Niepodległości. Przemiany modernizacyjne na ziemiach polskich w II połowie XIX i na początku XX wieku”, Bóbrka, 4–5 kwietnia 2019 r.</i>	369
Materiały do bibliografii Galicji za rok 2014	373

Table of contents

Natalia Kovalchuk, Leszek Gawor, <i>Philosophy in Galicia II. Introduction</i>	7
---	---

ARTICLES AND DISSERTATIONS

Leszek Gawor, <i>Galician neomessianism</i>	13
Andriy Kadykalo, Ihor Kariwec, <i>Philosophical self-awareness of Ruthenian Galician intellectuals at the end of 19th century and the beginning of 20th century: Klemens Hankiewicz and Wasyl Schcurat</i>	40
Aleksander Ćuk, <i>Southern Slavdom at the turn of the 19th and 20th century from the perspective of the Slavic Club</i>	57
Olga Liszczyńska, <i>Humanistic and Christian values in the philosophical concepts of Eastern Galician thinkers of the first half of the twentieth century</i> ...	69
Romana Kolarzowa, <i>How “the Jewish backwardness” became an inspiration for philosophy. Hassidic tropes in works of Martin Buber, Franz Rosenzweig and Emmanuel Lévinas</i>	86
Teresa Zawajska, <i>The ethical views of Wojciech Dżieduszycki</i>	99
Anna Droś, <i>Socrates in the thought of Wojciech Dżieduszycki</i>	118
Lidia Michalska-Bracha, <i>Wojciech Dżieduszycki in the face of the January Uprising and the post-partition history of Poland. On the debate about ‘The Truth about the Year 1863’ by Stanisław Koźmian</i>	130
Oresta Łosyk, <i>On philosophical problems in the selected works by Volodymyr Barvynskyi</i>	151
Oksana Darmoriz, <i>Ivan Franko’s anthropological conception: socio-cultural evolutionism in Ukrainian philosophy</i>	179
Natalia Kovalchuk, <i>The phenomenon of universality in the works by Ivan Franko</i>	194
Grzegorz Grzybek, <i>Sexual ethics from the perspective of Józef Bilczewski, Metropolitan of Lviv (1900-1923)</i>	205
Mykhailo Skalets’ki, Khrystyna Khvoynytska, <i>The ethical heritage of Kazimierz Twardowski and its contemporary significance (on the occasion of the 80th anniversary of his death)</i>	219

Przemysław Paczkowski , <i>Władysław Witwicki as a translator of works by Plato</i>	232
Krzysztof Bochenek , <i>Father Konstanty Michalski's outline of philosophy of history</i>	243
Artur Mordka , <i>Leon Chwistek's artistic oscillations</i>	254
Stefan Konstańczak , <i>Kazimierz Ajdukiewicz's Lviv lectures on ethics</i>	271
Grzegorz Szulczewski , <i>The intellectual legacy of Galician professors at the Jagiellonian University in the works by Adam Heydel</i>	290

SOURCES

Agnieszka Kawalec , <i>From Great Poland to Lviv – in pursuit of dreams. The case of Ksawery Liski in light of his correspondence</i>	311
--	-----

REVIEW ARTICLES, REVIEWS, NOTES ABOUT BOOKS

Aldona Młynarczuk , <i>School handbooks for teaching history in Galicia, ed. Bogusław Dybaś and Igor Kąkolewski, Polish Academy of Sciences Scientific Station in Vienna (2019)</i>	355
Piotr Olechowski , <i>Andrzej Zwoliński, Lviv crumbs of history. Wydawnictwo AA, Cracow 2018, 256 pp.</i>	359

CHRONICLE

Agnieszka Kawalec , “ <i>The year 1918. The end of the old world, the beginning of a new one</i> ”. <i>International scientific conference, Poznań 16–17 May 2018</i>	367
Sabina Rejman , <i>Scientific conference “On the way to Independence. Transformations on the Polish lands in the mid 19th century and at the beginning of the 20th century”, Bóbrka, 4–5 April 2019</i>	369
Materials for the Galicia bibliography for 2014	373

Natalia Kovalchuk

ORCID: 0000-0001-5994-9139

(Uniwersytet Kijowski im. Borysa Hrinchenki)

Leszek Gawor

ORCID: 0000-0002-6618-6202

(Uniwersytet Rzeszowski)

Philosophy in Galicia II. Introduction

In the foreword *Od Redakcji* [From the Editor], included in the journal “Galicia. Studia i materiały” (2016, no 2), a volume dedicated to *Filozofia w Galicji* [Philosophy in Galicia], it was mentioned that “being aware of the wealth of the material yet unexplored by research on philosophy in Galicia [...], the Editorial Board has no doubts as to the purpose of publishing [...] further volumes dedicated to philosophy within the framework of the journal”¹. This prediction becomes fulfilled in this very volume, number five (2019, no 5) of the Journal of the Historical Institute of the University of Rzeszów. It includes a comprehensive range of new studies on the philosophy created and cultivated on the Galician soil during the times of the Austro-Hungarian Partition. The key difference in comparison to the previous volume is the significant contribution of Ukrainian authors examining the presence of Ruthenian thinkers in the scope of “Galician philosophy”. Additionally, one contributor, an expert at southern Slavonic culture is of Serbian origin. Thanks to the above contributions it was possible to prove the assertion made in the first volume dedicated to philosophy in Galicia about opening the journal to texts in this scope, which are authored by foreign researchers. A symptomatic aspect in this context is the cooperation with Prof. Natalia Kovalchuk from the Borys Hrinchenko Kiev University in the preparation of the formula of this volume.

In terms of content, the second philosophical “Galicia” volume more adequately expresses the multicultural and multinational character of Galician

¹ L. Gawor, *Od Redakcji. Kilka uwag ogólnych odnośnie do założeń redakcyjnych „Filozofii w Galicji”*, „Galicia. Studia i materiały” 2016, t. 2, s. 9.

philosophical reflection than the first monograph. Apart from the Polish authors (Stefan Buszczyński, Stanisław Szczepanowski, Wojciech Dzeduszycki, Artur Górski, Antoni Chołoniewski, Wincenty Lutosławski, Stefan Pawlicki, Józef Bilczewski, Kazimierz Twardowski, Konstanty Michalski, Leon Chwistek, Kazimierz Ajdukiewicz and Adam Heydel), there are more representatives of Ruthenian thinkers (Markijan Szaszkewycz, Iwan Wahylewycz, Jakiw Hołowacki, Wołodymyr Lewinski, Iwan Mirczuk, Mykoła Szlemkiewicz, Hawryło Kostelnyk, Josef Slipyj, Andrij Szeptycki, Klemens Hankiewicz, Wasyl Szczurat, Wołodymyr Barwinski and Ivan Franko); one theme concerns also the philosophy cultivated by Jewish thinkers (Martin Buber, Franz Rosenzweig). Last but not least, the Cracow philosophical-ethnographic journal “Świat Słowiański” is also presented to the readers. The present volume is therefore more comprehensive than the first monograph of the Rzeszów periodical on philosophy as it is more representative of the state of philosophy in Galicia in the times of Austro-Hungarian Empire outlined in the introduction to the previous *Filozofia w Galicji*².

The present volume presents, among others, the results of research on Ruthenian philosophy in the Eastern Galicia. This seems to be important research especially for the reconstruction of the history of Ukrainian philosophy not least that before regaining independence by Ukraine (1991) this task was not given priority. That is why its contemporary implementation is hampered by considerable gaps: there are too many forgotten authors, lost texts and missing synthetic elaborations. Consequently, an interesting aspect is the comments scattered in some texts, concerning the significance of the Ruthenian philosophers from the Austro-Hungarian Galicia for the development of Ukrainian philosophy. The commonly held thesis is that East Galician philosophers provided “mediation” in the flow of Western European philosophical ideas to the Ukrainian soil (e.g. the participation of Ukrainian philosophers in the Lviv-Warsaw school is emphasised³). From the research conducted so far, it is possible to discern the enormous significance of East Galician, Ruthenian philosophical thought at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century not only for Ukrainian philosophy but for the creation of the identity of the Ukrainian nation. It is possible to conclude clearly from the numerous histories of Ukrainian philosophy published in the contemporary times⁴ that reconstruction and discovery of the

² L. Gawor, *Filozofia w Galicji. Wprowadzenie* [w:] tamże, s. 11–23.

³ This example is mentioned in the book by S. Iwanyk, *Ukraińscy filozofowie w Szkole Lwowsko-Warszawskiej* (Warszawa 2014), reviewed in „Galicja. Studia i materiały” (2016, t. 2), the first monograph dedicated to philosophy in Galicia.

⁴ For example: П. Кралуок, „Білі пляти” в Історії української філософії, Луцьк 2007; Д. Чижевський, *Нариси з історії філософії на Україні*, в кн.: Д. Чижевський, *Філософські твори*, т. 1., Київ 2005; J.O. Fediw, N.G. Mozgowa, *Історія української філософії*, Київ

native history of philosophy plays an important role in establishing Ukrainian cultural and national bonds, which is stressed in many articles by Ukrainian scholars included in the present volume.

Outlines concerning Polish Galician philosophers are representative of the wide range of interests within “Galician philosophy”: from the specific worldview phenomenon of neomessianism, through philosophical reflection inspired by aesthetics and the doctrine of Catholic orthodoxy, to the analytical approach to practical philosophy (ethics and economics). As a result, this volume presents the juxtaposition of multifarious traditions, philosophical programs, reflections from various areas of philosophy, concerning society, worldviews and even politics. This issue of the journal is very representative of the polyphonic dimension of philosophy in Galicia at the end of the 19th century and the first decades of the 20th century.

* * *

From the formal perspective, eighteen articles of twenty authors were arranged according to double criteria: 1. the degree of generality of the presented issues, the scale and importance of a particular philosophical phenomenon and the number of more widely presented thinkers (this part of the volume covers five articles); 2. the remaining monographic articles, describing the views of particular authors, were arranged chronologically (which was also partially applied in the first part of the volume): the sequence of the texts is dictated by the date of birth of a discussed philosopher.

In terms of edition, we would like to express our satisfaction with the cooperation with a wide range of authors. The contributors for the present volume include scholars from Ukraine: from the Borys Hrinchenko Kiev University, the Ivan Franko National University of Lviv and the Lviv Polytechnic National University; from Poland: from the State Higher Vocational School in Suwałki, the SGH Warsaw School of Economics, the Kielce University, the University of Rzeszów, and the University of Zielona Góra. The volume in-

2000; I.V. Огородник, В.В. Огородник, *Історія філософської думки в Україні*, Курс лекцій. Навч. посіб., Київ 1999; М. Сумцов, *Історія української філософської думки (фрагменти)*, 36. Харківського іст.-філол. т-ва. Нова серія, т. 7, Харків 1998; В.С. Горський, *Історія української філософії*, Курс лекцій. Навч. посіб. для студ. Вузів, Київ 1996; *Історія філософії України: Хрестоматія*. Навч. посіб. Упоряд.: М.Ф. Тарасенко та ін., Київ 1994; *Історія філософії в Україні: Підручник*, М.Ф. Тарасенко, М.Ю. Русин, I.B. Бичко та ін., Київ 1992; *3 історії філософії в Україні*, Ред. кол.: М.Ф. Тарасенко та ін., Київ 1992; В.М. Ничик, *Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в.*, Київ 1978.

cludes also a text by a non-affiliated Serbian researcher specialising in the southern Slavonic culture.

Finally, we would like to share our hope that the present, second monographic volume “Galicja. Studia i materiały”, dedicated to philosophy in Galicia will meet the readers’ expectations and will encourage scholars to undertake further research on the presence of philosophy in the province of Galicia in the times of Austro-Hungarian Empire. It seems obvious that upon publishing the present volume (here special words of appreciation should be extended to Szczepan Kozak – the Editor in Chief and Paweł Sierżęga – the secretary to the Editorial Board) the Editorial Board will not cease to explore this rich area and will not exclude the possibility of gathering new material for further publications, maybe in the form of the third monographic philosophic volume of “Galicja”.

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

Leszek Gawor

ORCID: 0000-0002-6618-6202

(Uniwersytet Rzeszowski)

Galician neomessianism

The article presents the idea of neomessianism, created in the circles of Polish intelligentsia at the end of the 19th century in Galicia – a part of the Polish territory that was subsequently annexed by the Austro-Hungarian Empire. Galician neomessianism referred to the messianic philosophy of Polish Romantics: A. Mickiewicz, J. Słowacki, J.M. Hoene-Wroński and A. Cieszkowski, simultaneously transforming the themes of Romantic messianism, adapting them to the sociopolitical realities of Poland enslaved until 1918 and rebuilt in the interwar period. The article discusses the views of S. Buszczyński, S. Szczepanowski, W. Dzierżyszycki, K. Odrzywolski, A. Boleski, A. Górski, A. Chołoniewski, W. Lutosławski and J. Braun. It also includes reflections on the specificity of Galician neomessianism and its difference in comparison with Romantic messianism.

Key words: messianism, Galician neomessianism, romanticism, modernism, Polish philosophy

At the end of the 19th century, when the positivist paradigm of the perception of the world collapsed, the consciousness of the Polish people of that time noticeably returned to the Romantic thought,¹ which lasted almost until Poland regained independence (for this reason this trend in the culture of that time was sometimes defined as neoromanticism)². It was an immanent ingredient of a new ideo-cultural formation, dated for the years 1890-1918, called the Polish modernism or Young Poland (a term from 1898 coined by Artur Górski) by historians of the Polish culture. The return concerned mainly the conception of art (first of all literature but also the Romantic worldview, especially its individualistic tones and historiosophy).

A particularly interesting thread in the Polish modernism seems to be the idea of the rebirth of the Romantic philosophy of history. It was manifested

¹ Por. T. Weiss, *Romantyczna genealogia polskiego modernizmu. Rekonesans*, Warszawa 1974.

² Por. M. Brahmmer, *Edward Porębowicz (1862–1937)*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego Warszawskiego” 1938, s. 238. Porębowicz is attributed with the introduction of the term „neomessianism”.

directly in the reference to the messianic thought. It is possible to indicate three reasons for this phenomenon. Firstly, the analyses of the Cracow historical school resounded in the Polish society (the so-called “Stańczycy” faction: Walery Kalinka, Józef Szujski, Michał Bobrzyński and Stanisław Smolka), depreciating the value of the Polish nation and attributing the loss of independence in the 18th century to its vices. It was accompanied with the popularisation of loyalist attitudes towards the Austrian partitioner. To a large extent modernist messianists opposed this faction by apotheosising the history of Poland, indicating the contribution of the Polish nation to the general history, characterising it as the chosen people, summoned to play the leading role in the history of mankind. Secondly, not all Polish people at that time accepted the positivist criticism of the Romantic ideology, according to which the successive independence uprisings stemmed from political illusions and mythologized wishful thinking. Neoromantics showed the need for irrational myths and ideas to function in the social order, which was fully satisfied by the concept of messianism. Thirdly, the key categories for romanticism such as “nation”, “the soul of the nation”, “the mission of the nation”, “the historical mission” or “the national martyrdom”, during the positivist impact of the cult of fact did not become devalued at all. During the time of the crisis of positivist thought, during modernism and later in the independent Poland, they manifested themselves as tools which properly served the description of the future historical diagnoses and forecasts for the Polish society³. They defined their own specific interpretations of the sense of the social world, deprived of sacral themes characteristic of romantic messianism. All these elements led to the creation of a new historiosophic type of reflection, on the one hand, referring to the Polish romantic tradition and answering to the challenges of the age, on the other. In this post-romantic philosophy of history, the principal category was still the nation seen as a kind of spiritual being, located in the metaphysical order of history. The most important issue was the “soul of the Polish nation”, manifesting itself in the culture and performing the messianic calling mainly on the moral and political planes. At the turn of the 19th and 20th century, this reflection become so visible and characteristic that the whole intellectual phenomenon already at that time was hailed to be neomessianism⁴. The

³ Por. *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Walicki, Warszawa 1983, s. 275 i dalej; J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 366 i dalej.

⁴ E.g. W. Feldman writes about neomessianic groups in *Piśmiennictwie polskim ostatnich lat dwudziestych*, t. 1–2, Lwów 1902; L. Kulczycki mentions neomessianic currents in: *Współczesne prądy umysłowe i polityczne*, Kraków 1903, s. 34; S. Brzozowski mentions Polish neomessianism in: *Legenda Młodej Polski*, Lwów 1910, s. 232; A. Grzymała-Siedlecki entitled one of his articles about contemporary literature *Neomesjanizm*, „Tygodnik Ilustrowany” 1912, nr 38.

views of its representatives clearly influenced the consciousness of Young Poland. Admittedly, “they could have been included [...] neither in the history of literature, nor in the circle of clashing ideologies at that time, nor only in the scope of the Polish philosophical, religious or pedagogical thought. Their existence was not completely limited to any of these disciplines, as they simultaneously marked their presence in each of them”⁵. Moreover neomessianism was a multigenerational phenomenon, which even more influenced the historical awareness of Polish people at that time and their perception of the social world⁶. It has to be stated that this phenomenon was also present in the inter-war thought.

The rebirth of Polish neomessianic ideas in modernist garb, interestingly, occurred in the last years of the 19th century and the first decades of the 20th century, first of all in Galicia. Numerous thinkers of the time inspired by the Romantic vision of history were connected with Cracow and Lviv – the two most relevant centres of the Polish culture in the Imperial and Royal Austrian partition, which is why the whole group came to be called “Galician neomassianists”⁷. The remaining Polish territories under the Prussian and Russian partition, the neomessianic thought did not manifest itself so distinctly. It is difficult to find the reasons for this status quo in an unambiguous way. However, it has to be underlined that at that time the Polish culture thrived in a spectacular way in the territory of the Austrian partition, which was supported in this respect by the favourable policy of the Austro-Hungarian authorities⁸.

* * *

Galician neomessianism was not a uniform group in terms of ideology, nor was it a one-generational phenomenon. Assuming the criteria of temporal frames of the biographies of particular authors referring to the messianism of the romantic age, it is possible to extract its three-stage picture since the end of the 19th century till the end of the 30s in the 20th century.

The key authors in the first stage of neomessianism were: S. Buszczyński, S. Szczepanowski and W. Dzieduszycki.

⁵ K. Ratajska, *Neomesjanistyczni spadkobiercy Mickiewicza*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2010, s. 14.

⁶ I allude to neomessianism related to Galicia in: L. Gawor, *Filozofia w Galicji. Wprowadzenie*, „Galicja. Studia i materiały” 2016, nr 2, red. S. Kozak, tom monograficzny „Filozofia w Galicji”, red. L. Gawor, s. 15–16.

⁷ Tamże, s. 9.

⁸ Tamże, s. 12 i dalej.

The earliest of the authors, writing already in the period of positivism was **Stefan Buszczyński** (1821–1892; *Znaczenie dziejów Polski i walk o niepodległość* [The importance of the history of Poland and fight for independence], 1882; *Słowiańska sprawa. Polska i prawa narodów* [The Slavic cause. Poland and the rights of nations], 1884; *Obrona spotwarzanego narodu* [The defence of a slandered nation], 1882–1890), a historian and a member of the Polish Academy of Arts and Sciences PAU in Cracow, known domestically and in Europe mainly for his famous book published in 1867 in Paris *La Décadence de l'Europe*, not translated into Polish until 1895. His views included mainly the characteristic messianic thesis of the special historical calling of the Polish nation, which strongly opposed the vision of Poland created by the Cracow historical school (presented in the so-called “Teka Stańczyka” (“Stańczyk’s Portfolio”)). Buszczyński resolutely opposed the unfavourable and critical image of the Polish people shown in the Cracow publications of the Stańczycy faction. Particularly, he saw as “the defamation” of the Polish nation the fact that it was attributed with the main blame for the collapse of statehood and the Polish Republic becoming enslaved by partitioners. He thought that such an evaluation of the Polish nation is untrue and completely inadequate in relation to historical facts, which unequivocally indicate that, in his opinion, the Polish nation is endowed with qualities, predisposing it to play a leading role in the history of times. This historic vocation of almost supernatural nature is manifested in the preservation and rebirth of the highest ideals of mankind in the form of truth and the most noble political and moral rights, lost in the recent times by all the nations. Only the Polish people who went down in the previous history as those who in the name of love and freedom made biggest sacrifices, are the chosen people, who, through moral “revolution”, consisting in implementing in the social life of mankind the ideals of justice, peace, well-being, and, first of all freedom, can offer a fresh historic start. From Buszczyński’s perspective, the fact the Polish people are “chosen” has no religious undertones as he does not highlight its historic sufferings and experienced wrongs; it is only the expression of a specific universal sensitivity in terms of cultivating “the Gospel of nations”, promulgating “the freedom of law and human rights”,⁹ which can be proved by its dramatic historic fate. The Polish sensitivity to maintaining law and order and following the innate human rights makes the Polish people the most predisposed to organise their governmental institutions according to the project created by Buszczyński, “The main laws of the basic Code, or the Constitution” (“Główniejszych praw zasadni-

⁹ Por. K. Daszyk, *Polski Tocqueville*, wstęp do: S. Buszczyński, *Ameryka i Europa. Wybór pism*, Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2013, s. IX.

czego Kodeksu, czyli Konstytucji”),¹⁰ which was intended to be the legal spine of state organisation of all nations in Europe, allowing the Polish nation to lead “the represented will of united nations” promulgated in the very project.

Stanisław Szczepanowski’s thought, in turn, resounded much louder in Galicia (1846–1900; *Nędza w Galicji* [Indigence in Galicia], 1888; *Idea polska wobec prądów kosmopolitycznych. Aforyzmy o wychowaniu* [The Polish idea in the face of cosmopolitan currents. Aphorisms about education], 1904). In his works, the distinguished economic and political activist in the province tried to reconcile the romantic ideas with the positivist call to organic work. In his opinion, the historic process perceived in romantic categories is fulfilled by great nations implementing their mission. Such a historic mission consists in leadership in the field of culture by creating the highest model of man, specific for a given culture. After the past eras of a knight, courtier, gentleman, now is the time to show the role of a citizen. According to Szczepanowski, it is the Polish people who are most gifted to achieve this task. However, such a talent is only of potential character, as he notes, since the Polish nation, admittedly is endowed with significant moral instinct and spiritual force (bravery, will to act, fervour, emotionality, egalitarianism, home rule, democratism),¹¹ but with little realism in the practical spheres of life, which was one of the reasons for the loss of independence by Poland. These premises led the economic activist to create a Galician pedagogical programme, aiming at the rebirth of the Polish national spirit by education, which instills practical virtues such as prudence, reasonability, hard work and knowledge. This attitude explains Szczepanowski’s approval of the positivist idea of organic work as a movement concurrent with his educational ideal, especially in propagating the idea of frugality as a necessary material basis and patriotic duty.

In Szczepanowski’s he above mentioned educational ideal should consists in the moral transformation of the Polish people first individually, and then nationally: “the basis of the whole activity is the transformation of an individual. A noble and brave individual transforms the society. A transformed society becomes a historic force and transforms national and international relations”¹². The consequence of this individualism derived from moral romanticism should not be only regaining the independence of the country but, what is most im-

¹⁰ S. Buszczyński, *Upadek Europy* [w:] tegoż, *Ameryka i Europa. Wybór pism*, Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2013, cz. IV, s. 158–215.

¹¹ S. Szczepanowski, *Idea polska wobec prądów kosmopolitycznych* (pierwodruk Lwów 1901), wstęp i wybór tekstów S. Jedynak, Lublin 1988, passus pt. *Siła duchowa Polaków*, s. 33–50.

¹² Tamże, s. 103.

portant, playing the role of a great nation, the guide for the humankind to a just and perfect future.

Polish leadership in history stems mainly from the fact that during the dramatic vicissitudes of the Polish nation, it managed to retain such qualities of its nature as love for freedom, equality, brotherhood, justice and faith. Szczepanowski strongly underlines that such qualities simultaneously have a universal dimension but were to a large extent lost by other nations. In this sense, “our national Gospel” cultivated in the Polish tradition is the heritage of old general truths and “if we are the chosen people, it is only because we have this universal thought in a mature form in advance [nowadays – L.G.]”¹³. At this point the basic element of Szczepanowski’s neomessianism is manifested, namely, the belief that the Polish nation has a universal moral and political mission.

Wojciech Dziędużycki, in turn, (1848–1909; *Mesjanizm polski a prawda dziejów* [Polish messianism and the truth of history], 1900–1902), a philosophy lecturer at the Lviv University, a man of letters and a politician, represents the neomessianic current with the focus on its strong Catholic roots. As a consequence, he criticised the Polish romantic messianism, which was, in his opinion, a current of intellectual lawlessness, located too remotely from the Christian faith. Such figures of messianism as “suffering and death, supposed to be the inevitable fate of the Polish nation”, “Poland as the Christ of nations”, “coming of the era of the Holy Ghost, playing a decisive role in the liberation of Poland from the yoke of the partitioners”, “the belief in the unique protection of the Polish nation by providence of the Holy Virgin” are unjustified blasphemy or heresy with regard to Catholicism. That is why he ignored those threads in Cieszkowski, Mickiewicz, Słowacki and Krasiński, which did not comply with the orthodox interpretation of Catholicism. His exceptionally sharp criticism was directed at Towiański, whom he attributed with the introduction into the history of Poland the heretically reinterpreted principles of the Christian faith, e.g. the perception of Poland as a collective messiah¹⁴.

On the other hand, he stressed the historically universal role of the idea of moral good (included in the nation and the fatherland). It is the Polish nation that is the depositary of this idea despite the defeats not spared by history; they still constitute the chosen people as they are driven by fervent devotion to the Catholic religion, singled out and called upon to cultivate it in Europe and in the world. This thought constitutes the essence of Dziędużycki’s views: “it is not possible to compare Poland to Christ or to await miracle or the hope of

¹³ Tamże, s. 100.

¹⁴ W. Dziędużycki, *Mesjanizm polski a prawda dziejów* [w:] tegoż, *Dokąd nam iść wypada? & Mesjanizm polski a prawda dziejów*, Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2011, s. 528–541.

imminent resurrection of the fatherland, resulting from the sudden collapse of countries or the Napoleonic cult or heretic attempts and mysticism, confronting Catholicism with any new Polish revelation. But there is the conviction that Poland's task is to introduce into history political and social morality – that it is our nation's providential calling"¹⁵. As a result, the primary historic mission of the Polish nation is solely practicing the evangelical principles, being faithful to them, often in defiance of what is preached or what is fashionable in other countries, through which it is possible to implement the morally pure messianism, full of Christian faith, deprived of apostatic illusions and hypocrisy. "Let Poland strengthen its spirit. Its task is a great endeavour, if it wants, it will be great for the mankind and in history great will be its merit and glory [...]. Polish people, beware of political lawlessness in order to ultimately win and you will become a great nation among other nations"¹⁶.

Dzieduszycki's reflections is, on the one hand, the criticism of millenaristic and "martyrdom" threads of messianic romanticism; on the other, it constitutes an exemplary exploitation of the theme of the historic mission of the Polish nation. Its calling consists in the cultivation of the true Catholic faith among nations of the world. This particular thought was referred to by other, later representatives of Galician neomessianism: Górski, Lutosławski, Koneczny, Zdziechowski and Braun.

A renowned activist of Galician neomessianism in this generation was also **Kazimierz Odrzywolski** (1860–1900), being under the strong influence of Szczepanowski. He neither wrote a lot, nor often spoke publically, but exerted a marked influence on many young people with his personality, and, first of all, the passion which allowed him to popularise the views of his mentor and a friend and to fervently defend Mickiewicz's messianism. In this field he won acclaim as the initiator of publishing Mickiewicz's lectures in the form of free supplement to "Słowo Polskie" [The Polish word] in Lviv (1898), being its co-founder. Before death, he prepared the conception of the creation of "Odrodzenie" [Rebirth], a journal propagating Towiański's messianism; he subsidised the publication of *Historia Polski* [History of Poland] by Waław Sobieski and Stanisław Zakrzewski – a work which showed the native history apologetically, contrary to the interpretation of the Cracow historical school (the Stańczycy faction). The subsequent authority of neomessianic thought – Wincenty Lutosławski stresses that he undertook studies on neomessianic thought under the direct influence of Szczepanowski and Odrzywolski¹⁷.

¹⁵ Tamże, s. 638–639.

¹⁶ Tamże, s. 541.

¹⁷ Por. K. Ratajska, *Stanisław Szczepanowski i Kazimierz Odrzywolski – wyznawcy i spadkobiercy wieszczego testamentu* [w:] *Neomesjanistyczni spadkobiercy Mickiewicza*,

Another prominent author of neomesianic writings at that time, **Andrzej Boleski**, was an avid supporter of Towiański's philosophy, a Polish philologist, a publicist, and, after WWII, a professor of Polish Studies at the University of Łódź (Baumfeld, 1877–1965; *Andrzej Towiański. Dwa odczyty* [Andrzej Towiański, two lectures] 1904; *Towiański i towianizm. Zarys chwili i postaci* [Towiański and Towianism. An outline of the time and figure], 1908; *Polska myśl mesjanistyczna* [Polish neomesianic thought], 1910). He studied at the Jagiellonian University, after the first decade of the 20th century he moved from Cracow to Warsaw.

Boleski was impressed by Towiański's powerful charm. The last of the above mentioned works focuses specifically on the propagation of the rebirth of Towiański's and Cieszkowski's thought as the most creative Polish messianists of the romantic period. In this spirit he attempted to interpret romanticism as a historiosophic turning point in history when the transformation starts to proceed from the era of Christ (an individual) to the Spirit (humankind). The Polish messianism, in his opinion, is the best expression of this point in history, while the Polish nation is the primary factor to introduce this change of historical course. Polish people are "the finest of all Christian nations, because they accepted the Word of God with feeling and heart and not with reason, as other nations more or less did"¹⁸. Polish people additionally possess an instinctive ability to differentiate between the external Church (institutionalised, official, sluggish to act) from the internal Church (a synonym to "pure faith"). Often in this context, referring to master Towiański, he wrote that only the latter Church is a guarantee of the unification of individual powers of spirits with the idea of free Poland¹⁹. In this way Boleski in his views was close to the ideas advocated by the revolutionised Catholic modernism.

The magazine from Lviv "Odrodzenie" (1903–1906) played an important role for the early messianistic current in Polish modernism. The magazine's programme policy, presented in the first issue as its credo, seems to be quite symptomatic: "we believe that the mission of the Polish nation is to embody Christ into the history of mankind by building a society based on freedom and the brotherhood of peoples [...]. We believe in the superiority of the spirit of the Polish Nation over other nations and the superiority of its idea, while for its servants a heavier burden of responsibility than for any other sons of this

s. 71–81; także *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. nauk. A. Walicki, Warszawa 1983, s. 281–282.

¹⁸ A. Baumfeld, *Andrzej Towiański. Dwa odczyty*, za: *Spór o mesjanizm [w:] Spór o mesjanizm. Rozwój idei*, wybrał, oprac. i wstępem zaopatrzył A. Wawrzynowicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015, s. 355.

¹⁹ Tamże, s. 361.

earth”²⁰. In this approach, there is a close connection of the idea of the Polish nation’s mission to cultivate the Christian faith, devotion and heroic deeds in the name of political and social order. This credo set the general tone of the texts published in the magazine, usually full of references to the thought of Mickiewicz and Szczepanowski²¹. The published authors included: K. Odrzywolski (texts and obituaries), A. Boleski (Baumfeld), T. Pannenko, J. Doliński, A. Górski and W. Sikorski (later the Commander in Chief of the Polish Armed Forces and the PM of the Polish government in exile).

The younger generation of neomessianists appeared in a very specific period for Poland, during WWI and just after the war, when Poland regained its independence and began to rebuilt its national identity. Under these circumstances many texts were written with the feeling of fulfilment of historic justice, the intervention of Divine Providence, the triumph of “the national soul”, but also concern for the near and remote future of the country. The messianic idea of national rebirth was fully manifested in A. Górski and A. Chołoniewski.

Artur Górski (1870–1959; *Monsalwat. Rzecz o Adamie Mickiewiczu* [Monsalvat. About Adam Mickiewicz], 1908; *Ku czemu Polska szła* [Whither Poland was headed], 1916), a leading Young Poland publicist and an acclaimed literary critic, an enthusiast of Polish national history, stressed that Poland succumbed in the past to the vector of force but was always faithful to the Christian ideals of morality, being directed by the vector of values. In this sense it was an 18th-century oddity in Europe and that is why it was touched by the historic tragedy. However, it kept in the living tradition of its nation the conviction that the most essential issue is the defence of “a certain type of life and man, based on individual responsibility towards God and native laws, adopted voluntarily”²². Individual freedom, the political independence of the state and the Catholic religion – the indicators of the Polish nation – are, according to Górski, the cardinal guidelines and conditions for the development of any true man, “a noble type, co-creator of his own duties and rights, a free citizen of the country and a free citizen of the world”²³. It is also related to the universally significant features of the Polish nation, preserved throughout the ages, e.g. pride, dignity, attachment to republican principles, nobility and patriotism. Moreover, the Polish people are distinguished by the unique understanding of the fatherland not as a governmental institution or a transnational empire but as a spiritual and cultural community. This reflection over the

²⁰ *Credo*, „Odrodzenie” [Lwów] 1903, z. 1, s. 2–3.

²¹ Por. K. Ratajska, *Neomesjanizm w kręgu lwowskiego „Odrodzenia” i warszawskiego Legionu* [w:] *też*, *Neomesjanistyczni spadkobiercy Mickiewicza*, s. 89–101.

²² A. Górski, *Ku czemu Polska szła*, Kraków 1918, s. 173.

²³ Tamże, s. 248.

Polish national character led Górski to the conviction about Poland's historic greatness, based on the implementation of evangelical values, which, contrary to other countries, especially the neighbouring ones, required mercy, peace, tolerance and prohibited taking advantage of military victories and political leverage. Admittedly, respecting the moral vector resulted in Poland's suffering, but also intensified the human aspect of the Polish nation. As a result, the Polish nation is the chosen people and a moral role model for the whole Europe. Their historic role consists in being a nation which is a paragon of virtue, devoted to the Christian faith, presenting how to shape the attitudes of "soldiers of freedom" and to build "a free race on a free soil"²⁴.

On the one hand, Górski in his writings opposed positivist ideology, criticising its loyalist attitude towards the partitioners, ignoring romanticism, especially the romantic call for the struggle for national liberation. An example of this criticism was the poem *Monsalwat*, which described Mickiewicz's ideas to the Polish readers of the beginning of the 20th century, especially his conception of metaphysical rooting of human beings and the heroic call directed at them, particularly concerning the duties regarding the fatherland. In this case Górski once again introduces the theme of the historic vocation of the Polish nation: "still for two thousand years there has not been a nation in Europe which had a bigger vocation than us to cast into life the flashes of lightning of just spirit since Poland has to live up to its calling, which had located it between the West and the East as a nation of spiritual freedom for the East and the evangelical breath of love for the Roman spirit of the Western culture"²⁵. Within this framework it is possible to locate the radical disagreement of Górski with the Stańczycy faction and the Cracow historical school, the views of which he strongly opposed in the work entitled *Ku czemu Polska szła*, a glorification of the history of Poland with the focus on the role of the Polish nation throughout history.

On the other hand, Górski, despite being called a eulogist of modernism at the end of the 19th century, objected to the Young Poland, especially to its decadentism. He called it "a great bankruptcy of ideas", "twisting the wings and dragging them on the ground. Wings, sometimes incredibly beautiful, but unable to fly"²⁶, stressing the modernists' unacceptable failure to think about Poland's liberation and being retired into the shell of their own art. He was an advocate of the struggle for national liberation, justified not by messianic and

²⁴ Tamże, s. 299.

²⁵ A. Górski, *Ton mesjański w duszy...*, „Życie” 1899, nr 7, s. 131, za: K. Ratajska, *Monsalwat Artura Górskiego* [w:] tejże, *Neomesjanistyczni spadkobiercy Mickiewicza*, s. 136.

²⁶ Za: *Młoda Polska / Artur Górski – życie i twórczość*, <https://mloda-polska.klp.pl/a-8468-2.html> (dostęp 25.09.2018).

metaphysical premises but a reasonable voice calling for activism and a dynamic attitude to life, which was so socially important since Poland regained independence during the years of the Great War.

Górski's views were clearly influenced by romantic messianism but limited only to stressing heroic attitudes in regaining political independence by Poland and the historic mission of the Polish nation, revealing evangelical values and socio-political ideas of freedom for the peoples of Europe, necessary at the brink of a new, after-war era. An undertone of realism seems to be particularly striking in the neomessianism of the author from Cracow. Although he is an advocate of a wildly optimistic vision of the national history, he realises that the Polish nation has many defects, which is why, in circumstances allowing the dreams of independence to come true, he appeals to make utmost sacrifices but also to act prudently, with cold calculation and everyday toil.

One of the most famous and typical neomessianists from the beginning of the Second Polish Republic was **Antoni Chołoniewski** (1872–1924; *Duch dziejów Polski* [The spirit of the history of Poland], 1917; *Po odparciu najazdu bolszewickiego w r. 1920* [Upon repulsing the Bolshevik invasion in 1920], 1920; *Państwo polskie, jego wskrzeszenie i widoki rozwoju* [The Polish state, its resurrection and prospects of development] 1920), a recognised publicist and the author of numerous historical works dedicated to the history of Poland. His most important work, *Duch dziejów Polski*, was based to a large extent on a few central ideas referring to the messianic tradition, however, in a selective manner²⁷. The work includes themes concerning the chosen people, the advantages of the Polish nation over other ones and the conception of the historic mission of the Polish people. The apologetic presentation of the history of Poland is structured around the above motifs, which also prove the necessity of the missionary activity of the Polish nation. Chołoniewski applies those messianic elements in a specific way by removing the religious context, since, in his opinion, the significance and role of the Polish people in history is not the fulfilment of God's plans. The fate of the Polish nation is the expression of the Spirit of the Times, a transcendent factor, which is deprived of sacral character. In his manner, Polish people's mission was devoid of the religious dimension and became the historically moral obligation of preserving universal values: tolerance, self-determination, renouncement of violence and, first of all, freedom. The Polish nation managed to cope with the task, despite defeats and numerous sacrifices, and to retain such a deposit, to hand it over to the post-war Europe, allowing it to rebuilt itself on a strong and new axiological

²⁷ Por. L. Gawor, *Neomesjanizm A. Chołoniewskiego* [w:] *Romantyzmy polskie*, nr specjalny „Rocznika Historii Filozofii Polskiej”, red. A. Dziedzic, T. Herbich, S. Pieróg, i P. Ziemiński, Fundacja Historii Filozofii Polskiej, Warszawa 2016, s. 315–326.

foundation²⁸. In this sense, the Polish nation, the chosen people, severely treated by the fate, fulfilled its historic mission.

The chialistic aspect of messianism was transformed by the author in a peculiar manner. Chołoniewski in his vision of history completely “fails to notice” – in the historiosophic prospection of the Heavenly Kingdom – the idea of moral, economic and social well-being implemented thanks to the religious spirit. This utopian messianic thread is transformed by him into a manifestly secular dimension and strongly rooted in the social and political reality of the beginning of the 20th century. The above thread takes the shape of independent Poland, liberated from the yoke of the partitioners in the short term; in the long term, he sees mankind organised according to moral and political principles, the revelator, depositary and advocate of which was, and still is, the Polish nation²⁹.

Chołoniewski’s views do not include the crucial messianic motif of the martyrdom of the Polish nation and the expected miraculous gratification. The works by the Polish publicist are completely deprived of the aura of elevated passionism; they are rather soaked in a commonsensical approach to facts and realism in the evaluation of the social and political situation of that time, but also the assessment of tasks the Polish nation was supposed to achieve³⁰. In this respect, it is characteristic of Chołoniewski’s thought to show some residue of positivist reflection over society, especially in the form of national pedagogy.

Following in the footsteps of the positivists, Chołoniewski considered national pedagogy to be an avenue of transforming the national consciousness in order to intensify social bonds, the feeling of tradition and the belief in the nation’s own strength. Indeed, such was the educational message of *Duch dziejów Polski*. Simultaneously, he gave pedagogy more specific tasks of political and economic character, related to issues of the organisation of Polish statehood. It can be seen especially when he writes about Piast and Casimir the Great whom he considers to be the patrons of Poland, the constructors of the economic foundations of the state. “These two symbols have permeated the content of Polish history”³¹. They are the medium of social virtues: governance of the common good, forethought, ingenuity, multiplication of all types of goods. These utilitarian advantages laid the foundation for the Polish state and

²⁸ A. Chołoniewski, *Duch dziejów Polski*, wyd. II rozsz., Tow. im. S. Buszczyńskiego, Kraków 1918, rozdz. *Duch dziejów Polski na tle chwili dzisiejszej*, s. 144–152.

²⁹ Tamże, rozdz. *Wyprzedzenie Europy*, s. 123–138.

³⁰ This thesis can be defended by political journalism texts by the Polish author, particularly historical brochures commissioned by the Polish government in the first years after the war: A. Chołoniewski, *Państwo polskie, jego wskrzeszenie i widoki rozwoju*, Biuro Propagandy Wewnętrznej, Warszawa 1920; *Obrachunek stuletni*, Biuro Propagandy Wewnętrznej, Warszawa 1921.

³¹ A. Chołoniewski, *Duch dziejów Polski*, s. 98.

they should still mark the “guidelines” for Polish social and economic life³². His words comply with the positivist ideology: “Poland abounds in land, resources and the driving force [labour force – L.G.]. It only needs as much as possible work and education, on which the future of our nation depends”³³.

Moreover, a characteristic programme of moral and civil education of the Polish nation emerges from Chołoniewski’s remarks. The programme consists in propagating the spirit of “the cardinal principle that there is no existence full of dignity for humankind without the possibility of self-determination”³⁴; the acts passed by the Commission of National Education provide that “a history teacher will call neither politics [...] nor heroism this which is low cunning, meanness, treason, violence, invasion or appropriation of property belonging to others”;³⁵ the teacher should be instilled with ideas of social egalitarianism and patriotism common for the whole Polish society,³⁶ and is also aware of the necessity of improving the mental culture of the Polish people. This programme, explicitly referring to the concept of “organic work or grassroots work” should be implemented by means of many tools of social policy, a necessary agricultural reform, striving for a high level of primary education and higher education and rebuilding multifarious, autonomous cultural and social institutions of non-governmental character³⁷. Its aim is to intensify the intellectual and also economic activity of the Polish people, on the whole to contribute to the conscious creation of the Polish nation’s present and future.

From the above description it is possible to outline the profile of Chołoniewski as a historiographer – an apologist of Poland, attributing the rank of the chosen people to the Polish nation, which plays an incredibly important role in history; at the same time a level-headed observer of the time in which his fatherland regained independence, aware of the challenges brought by the historic moment. As a result, his views are a peculiar blend of messianic missionaryism and positivist work in order to restore a simple “down-to-earthness” for the Polish people.

The most prominent representative of Galician neomessianic thought in the already rebuilt Polish Republic was **Wincenty Lutosławski** (1863–1954; *Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej* [Immortality of soul. An outline of Polish metaphysics], 1925; *Posłannictwo polskiego narodu* [The mis-

³² Tenże, *Początki dziejów naszych. Ich linia przewodnia*, „Biblioteka Pogadankowa”, Warszawa 1923.

³³ Tenże, *Państwo polskie, jego wskrzeszenie i widoki rozwoju*, s. 42.

³⁴ Tenże, *Duch dziejów Polski*, s. 115.

³⁵ Tamże, s. 102.

³⁶ Por. tamże, s. 75–81.

³⁷ Zob. tenże, *Państwo polskie, jego wskrzeszenie i widoki rozwoju*, rozdz. *Odbudowa życia*, s. 43–55.

sion of the Polish nation], Warsaw 1939; *Metafizyka* [Mataphysics], 2004³⁸). He was a lecturer of philosophy at the beginning of the 20th century at the Jagiellonian University in Cracow and, in the inter-war period, a professor at the Stephen Batory University in Vilnius. His views evolved from research on Plato (he was recognised all over the world as the author of the so-called stylometry – a method of determining the chronology of works by the Greek philosopher), through metaphysical reflection, to neomessianism.

Metaphysics in Lutosławski's understanding was the result of human mind, striving to shape the whole knowledge into one unity, thus attempting to reach the essence of existence. Building a uniform edifice of knowledge is possible, in his opinion, only rationally and intuitively; sensory cognition refers only to the phenomenal sphere. Obtaining this unity of knowledge, organised in a deductive set of concepts, proceeds twofold. The first one is the exploitation of a reservoir of knowledge created by traditional science and the previous accomplishments of philosophy, the other one is cognition occurring by way of individual intuition. As a consequence, the subject of metaphysics should be constituted by various elements, from strictly scientific knowledge, through philosophical theses obtained through subjective intuition and bold hypotheses eliminating blank spots of science, to religious truth of revelation.

According to Lutosławski, in the development of metaphysics, two alternative systems were elaborated to integrate human knowledge: idealism and materialism. Also it is possible to indicate their two respective characteristics: monism and pluralism. Lutosławski interpreted the previous accomplishments of metaphysical knowledge in terms of idealism-pluralism (spiritualism). In this approach, the cognitive subject (exclusively a member of an intellectual elite – a creator, a philosopher at best) constructs a metaphysical axiomatics consisting of four axioms. First, existence is of spiritual nature; the world of sensory perception, in turn, i.e. the material reality, concerns only the phenomenal sphere. Second, there are many types of spiritual beings (pluralism). An individual being is a monad, which (contrary to Leibniz's theory) possesses the possibility of mutual communication, giving the illusion of the existence of the external world. The third axiom refers to the description of man as a being consisting of body and soul, where the soul is a primary monad creating self and the body is an inferior monad, identical with the phenomenal (material) form of man. The fourth axiom consists in the intrinsicity, freedom and immortality of the spiritual monad (the human soul).

Such a world of materialness constitutes an ordered hierarchy of beings. The top is the Supreme Monad identified with God, while the lowest position

³⁸ The unpublished text was prepared for publication and provided with footnotes and an index by Tomasz Mróz, Drozdowo 2004.

is taken by the monad-atom, the smallest particle of the phenomenal world. These beings are eternal and subjected to constant evolution (through reincarnation – contrary to Darwinian evolution which proceeds from “bodies”) as a result of the possession of free will by human souls.

After experiencing a mystical contact with God (in 1903), Lutosławski significantly strengthened the role of faith in his metaphysical deliberations. He endowed the Supreme Monad with qualities possessed by the Christian God. It is God who takes the responsibility for the hierarchy of pluralistic beings and for the evolution from “spirit”: God is the almighty and all-powerful Providence.

According to Lutosławski, metaphysics understood in this way, expressed in pluralistic materialism, a hierarchy of particular beings and evolution from “spirit”, found its fullest expression in Polish messianism. Combining his metaphysical views with messianism, especially in Słowacki’s and Mickiewicz’s version, he started to promulgate “the national philosophy”, especially during his stay at the Vilnius University³⁹. According to this philosophy, Poland is a separate and a highest category of being in the hierarchy of nations – the highest form out of any and all social associations. Among other nations, the Polish people have, the most advanced feeling of metaphysical national spirit, not without the help of Providence. “National awareness as introduced into the life of humanity by the unique experience of the Polish nation has not been awoken yet in many countries”⁴⁰. It manifests itself in the awareness of the importance of the development of human spiritual values, especially brotherhood and freedom, which refer both to individual existence and the national collective life. For this reason, the Polish nation, most highly ranked in the development of mankind, has to fulfil a special historic mission regarding humanity. Its task is to transfer the revelation given by God in the writings of seers and the heroic deeds of its sons dying in the defence of the highest values. The Polish nation through its historic fate has to show other nations what the national bond is, what moral perfection consists in, what ideals should be followed by humanity, what the aim of its development is and what it was called for. The rebirth of humankind should be based on those premises. “If Polish messianism was commonly recognised, it would create a political union of peoples, an social union and cooperation of classes, a religious union of all Christian denominations in a truly Catholic Church, with a hierarchical form of government, ultimately

³⁹ Its full programme was presented by Lutosławski in the article *Filozofia narodowa*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, z. 4, *Odczyty polskie na zjeździe filozoficznym w Pradze 1934 roku*, s. 362–269.

⁴⁰ Tamże, s. 364.

resolving the conflict between faith and knowledge, between religion and science”⁴¹. The deepest sense of history, the significance and the mission of the Polish nation lies in the implementation of this task.

Lutosławski’s neomessianism, was not too popular a conception among his contemporaries. His views, combining original themes of the people chosen by Providence, its moral and political restitution, historic mission for the sake of humanity with metaphysical foundation, can be seen as the last great system of messianic philosophy in the 20th century⁴².

Also other authors could be included into the group of Galician neomessianists. Such authors, writing at the turn of the centuries, in the first decades of the 20th century and later, in the twenty-year inter-war period, were connected with Cracow through studies, temporary residence or work. The most famous ones are: the leading representative of Catholic modernism, Marian Zdziechowski (1861–1938; *U opoki mesjanizmu. Nowe szkice z psychologii narodów słowiańskich* [At the foundation of messianism. New sketches about the psychology of Slavic nations], 1912); a strong critic of the findings of the Cracow school and an apologist of Polish history, Jan Karol Korwina-Kochanowski (1869–1949; *Trzy odczyty o Polsce* [Three lectures about Poland], 1917; *Polska w świetle psychiki własnej i obcej* [Poland in light of its own psychology and the foreign one], 1920) and the author of the historical synthesis, *O wielości cywilizacji* [About the multiplicity of civilisation], Feliks Koneczny (1863–1949; *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski* [Polish logos and ethos. Deliberations over the significance and purpose of Poland], 1921). Their writings messianic themes were not put in the foreground; however, it can be easily noticed that their texts include passages characteristic of thinking along the lines of messianic models⁴³. The figure of

⁴¹ W. Lutosławski, *Mesjanizm jako polski światopogląd narodowy* [w:] *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej. Antologia tekstów 1810–1946*, red. S. Piróg, Warszawa 1999, s. 412.

⁴² For more about Lutosławski’s messianism see: M.N. Jakubowski, *Wincenty Lutosławski – mesjanizm* [w:] tegoż, *Ciągłość historii i historia ciągłości. Polska filozofia dziejów*, Wyd. UMK, Toruń 204, s. 323–330; T. Mróz, *Poglądy filozoficzne Wincentego Lutosławskiego jako synteza polskiego mesjanizmu* [w:] *Wincenty Lutosławski – oblicza różnorodności. Materiały z III konferencji poświęconej W. Lutosławskiemu*, Drozdowo 2006; P. Kusiak, *Mesjanizm Wincentego Lutosławskiego i jego społeczno-polityczne implikacje*, „Przegląd Religioznawczy” 2014, nr 3, s. 64–75.

⁴³ Cf. in this respect for example: J. Krasicki, *Eschatologia i mesjanizm. Studium światopoglądu Mariana Zdziechowskiego*, Wyd. Wiedza o Kulturze, Wrocław 1994; S. Konstańczak, *Nurt neomesjanistyczny w filozofii polskiej końca XIX wieku*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 2008, nr 7, s. 36–38; K. Wołodźko, *Nędza, wielkość i wyobcowanie mesjanizmu*, „Pressje” 2012, teka 29, s. 256–258; J. Bartyzel, *Jan Karol Kochanowski*, Organizacja Monarchistów Polskich, oficjalny serwis internetowy (dostęp 22.09.2018); L. Gawor, *Psychodzieje Jana Karola Kochanowskiego-Korwina* [w:] tegoż, *Polska myśl historyzoficzna I połowy XX wieku*, Wyd. Uniwer-

Wacław Mutermilch is also worth mentioning (he published under the pseudonyms Mileski or Bojomir; 1872–1940; *Mesjanizm polski a kościół katolicki* [Polish messianism and the Catholic church], 1916; *Na przełomie dwóch epok* [At the turn of two eras], 1916; *Polska filozofia narodowa* [Polish national philosophy], 1927) – a propagator of Hoene-Wroński's and Cieszkowski's philosophy, the founder and publisher of the Cracow journal “Logos. Wydawnictwa Poświęconego Idei Mesjanistycznej Polskiej” (1916–1917), and after moving to Warsaw after the Great War – the co-founder of the Messianic Institute⁴⁴.

Incidentally, it can be added that an essential element of Polish inter-war neomessianism, originated beyond Galicia, was the activity of a group promulgating romantic messianic thought in the Messianic Institute named after Hoene-Wroński operating in Warsaw in the years 1919–1933: the mathematician Paulin Chomicz (1873–1949), the translator and poet Czesław Jastrzębiec-Kozłowski (1949–1956), the writer and translator of Wroński's works into Polish, Józef Jankowski (1865–1835; *Klucz odrodzenia narodowego albo o uprawie sumienia* [The key to the national rebirth or about the cultivation of conscience], 1918) and Jerzy Braun (1901–1975; *Hoene-Wroński a Polska współczesna. O nowy ład w świecie cywilizowanym* [Hoene-Wroński and the contemporary Poland. For a new order in the civilised world], 1932; *Kultura polska na bezdrożach. O nowy kształt polskiej kultury narodowej* [Polish culture going astray. For the new shape of the Polish national culture], 1936; *Zagadka dziejowa Polski. Próba historiozofii* [The historic riddle of Poland. An attempt at historiosophy], 1938), the most interesting figure from this circle.

Braun in his early years was related with the Galician Cracow, where his interest in messianic thought was born. In 1929 he moved to Warsaw and continued his work there on neomessianic issues. Hoene-Wroński heavily influenced his intellectual formation. Braun became not only an avid supporter and promulgator of his views but also on the basis of the reinterpreted “philosophy of absolute”, he offered his own historiosophic conception, which is popularised in the Warsaw journal “Zet” (1932–1939), which he himself established, and in the Hoene-Wroński Association (1933), publishing, among others, the philosophical journal “Wronskiana” (1939).

sytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2005, szczególnie s. 61–63; L. Gawor, *Neomesjanizm Feliksa Konecznego*, „Lumen Poloniae” 2012, nr 2, s. 97–114.

⁴⁴ Por. *Spór o mesjanizm. Rozwój idei*, wybrał, oprac. i wstępem zaopatrzył A. Wawrzynowicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015, s. 391. He presented the Project of the Mutermilch Messianic Institute in the Warsaw magazine that he himself was the editor of: „Pochodnia” 1919, nr 2, s. 127–128.

Braun's messianism has the character of a rationalistic conception assuming the oneness of being and knowledge. An essential element was the assumption of God's existence – the absolute being and the creator of knowledge. After Wroński, Braun claimed that "philosophy of absolute" discovers laws of being simultaneously valid in the chromatic (earthly) and achromatic (transcendent) reality. The most important law is the principle of creativity, applicable for the Absolute and the other dimensions of being. With reference to humanity, this principle becomes history- and culture-shaping activity independent of Providence. Moreover, this activity is of eschatological nature since it set the purpose of human existence: spiritual-moral transformation into practicing Christian values and the requirement of intellectual cognition of the world, which in practice entails shifting from "faith" to religious "certainty". As a result, man will be able to return to God, to his immortality and finally to divinisation.

From this perspective, Braun stresses the unique role of nations, each of which is called to fragmentary historic mission. The Polish people, in his opinion, have a special place among other nations as they are a nation which by means of its history and political solutions shows the developmental direction not only to Europe, suffering from the crisis, but also for the whole humanity. Such ideas, born in Poland, as federation of countries, union of churches, the unity of national culture (a synthesis of "high" culture with the folk one) and faithfulness to Christianity can directly lead to the rescue of Western civilisation which faces the threats of fascism and communism. On the other hand, the synthesis of power (state) and freedom, implemented in pre-partition Poland, is a role model for overcoming this 20th-century European antinomy into the direction of "an ideocratic culture", in which spirit prevails over matter. In this context, Braun creates a prospective vision that Poland will lead Europe, by building a powerful "Catholic apostolic empire" based on the above principles.

This picture of history is supplemented by Braun with a certain metaphysical resonance, formulated in the years of occupation, i.e. the concept of unionism, which is a call to implement a general moral reform of politics and socio-economic systems with the effort being undertaken by all nations of the world. "Native to Poland, unionism is both universal and international". It is a programme of radical transformation of man and entails "a union of a man with a man, a union of work and culture, a union of a man with the nation, a union of nations in humanity, a union of everybody with Christ, a union of man and humanity with God" (*Unionizm*, Warszawa 1999). The idea of unionism complements Braun's messianic thought⁴⁵.

⁴⁵ Por. B. Truchlińska, *Jerzy Braun, czyli dzielność rozumu twórczego* [w:] *Filozofia polska. Twórcy, idee, wartości*, Ston 2, Kielce 2001, s.177–186.

Other neomessianists of that time from beyond Galicia include Ludwik Posadzy, operating in the Great Poland (1878–1939; *O posłannictwie narodów europejskich. Pomysły do filozofii dziejów Francji, Niemiec i Polski* [About the mission of European nations. Ideas for the philosophy of history of France, Germany and Poland], 1909; *Odrodzić Polskę w Chrystusie* [To revive Poland in Christ], 1928) or the Mazovian, Mieczysław Geniusz (1853–1920; *O polską myśl narodową i państwową* [For the Polish national and state thought], 1920), who prove that neomessianic thought in the inter-war period spread over the whole Second Polish Republic.

* * *

The opinions of contemporary researchers concerning the modernist Galician neomessianism vary considerably. They oscillate from the focus on the distinction and significance of this phenomenon in the culture of Polish modernism to the negation of its occurrence in Young Poland⁴⁶. Taking a stand in this discussion, it may be only concluded that there were numerous texts written and published since mid-80s of the 19th century until 30s of the 20th century, which explicitly, casually though, referred to many ideas of Polish romantic messianism; a fact that cannot be easily ignored. The existing literature of this type constitutes a sufficient premise to put forward a strong thesis that a separate current of neomessianism, apart from others, was present in the Polish culture of the end of the 19th century and the first decades of the 20th century⁴⁷. This conviction does not exclude the significant question, leading to the conclusion of the present text: is neomessianism a simple continuation of messianism or rather a separate ideological formation? To put it differently: how much of the classic messianism is included in neomessianism?

The answer to this question should begin with defining the notion of “messianism”. Referring to Józef Ujejski, the first historian of Polish messianism (*Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie* [The history of Polish messianism including the November Uprising], Lviv 1931), Andrzej Walicki suggests that messianism should be understood as a 19th century current of thought on the borderline of religion and secular socio-political and philosophical thought related to the religious, not always orthodox, idea of

⁴⁶ A diversity of opinions in this regard is observed by K. Ratajska in the introduction to: *Neomesjanistyczni spadkobiercy Mickiewicza*, s. 11–13.

⁴⁷ A totally different issue is the creation of a synthetic image of neomessianism, at least by determining the common ideas and themes for all the pertinent statements. In this respect the original concepts by neomessianists were inspired mainly by the thought of Mickiewicz and Cieszkowski; admittedly, they are of extremely diverse nature.

millenarism (chiliasm), bringing the utopian prospective vision of the God's Kingdom on earth (i.e. leading humanity to social and moral perfection). The concept of the mission of the chosen people was often combined with making sacrifices and martyrdom and the requirement to undertake active missionary and practical activity in order to implement the prophesised (revealed) future⁴⁸. In a similar vein, messianism is characterised by Paweł Rojek, from a younger generation: "firstly, messianism propagates the necessity of radical transformation of the world in the spirit of Christianity, secondly – it accepts the existence of historic mission of nations and, thirdly – it recognizes the values of collective suffering"⁴⁹. These three ideas, in his opinion fundamental ingredients of messianic thought he calls millenarism, missionarism and passionism.

The above two definitions of messianism concern its canonical, so to say, formula, regarding the aspect of religiousness as a constitutive quality of thought. At the same time the authors of these terms clearly notice that the very structure of messianic thinking is much richer and often takes different forms from its departure point, which is especially seen in the idea of millenarism.

Walicki writes then that messianism "is not [...] only or, first of all, a form of religious awareness [...]; we can apply the term 'messianism' also to philosophical and political doctrines which are not motivated by religion and which are related to the religious messianic prototype only in a purely external way, and which see history only as secular, while the tasks which they set for their advocates, are justified by them by referring to human nature, immanent historic laws or the autonomous choices of these or those values"⁵⁰. Rojek deplores the fact that although the millenaristic thread in messianism is of key importance, "unfortunately, with time, messianism came to be identified mainly with [its] two last ideas"⁵¹ i.e. missionarism and passionism.

The above conclusions may lead to distinguishing, as Walicki suggests, "strict messianism" including, apart from all the above mentioned elements, explicit religious references and "metaphorical messianism",⁵² i.e. such constructs which do not include millenarism in its pure religious form (although it can take even a secular form), while the other elements of messianic thought take only forms of "messianic aspects" or "messianic tendencies" of particular ideologies⁵³. Applying these criteria to both researchers of Polish messianism, Mickiewicz is the only actual messianist as he fulfils all the conditions of

⁴⁸ A. Walicki, *Filofia a mesjanizm. Studium z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, PiW, Warszawa 1970, s. 17–21.

⁴⁹ P. Rojek, *Mesjanizm integralny*, „Pressje” 2012, teka 28, s. 21.

⁵⁰ A. Walicki, dz. cyt. s. 22.

⁵¹ P. Rojek, dz. cyt.

⁵² A. Walicki, dz. cyt., s. 17

⁵³ Tamże, s. 22.

“strict messianism”, whereas Wroński is only a millenarist; Cieszkowski, the advocate of millenarism and missionarism lacks passionism to meet the criteria of a “strict messianist”; Norwid, in turn, a millenarist and passionist, lacks the element of missionarism⁵⁴. The commonly perceived as messianists representatives of the so-called national philosophy⁵⁵: Gołuchowski, Kremer, Trentowski and Libelt were not true messianists either, as they were only missionarists. As a result, all Polish authors associated with romantic messianism, except for the national seer, represent in their views only messianic tendencies, and are messianists only in the “general” sense of this word⁵⁶.

From this point of view, messianism of the modernist era did not have in its ranks any representative of the “strict messianism”. Young Poland authors from this circle are representative of the “metaphorical messianism”. However, it has to be underlined that they referred to the messianic themes from the Romantic period not directly and not uncritically. It would be difficult to show “whole” borrowings from the ideological ancestors in given neomessianistic authors. In the words of a researcher of this period: “Young Poland’s messianism, despite numerous references to Romantic philosophy, has a peculiar character and was critically oriented towards some threads of Romantic messianism, e.g. the concept of innocent victim or the concept of Poland as the Christ of nations”⁵⁷. Another researcher stresses that “in neomessianism the ‘martyrly’ elements are criticised, we also deal with greater pragmatism with regard to the implementation of the God’s Kingdom on earth. It is not only a blurry vision of the absolute time, of common brotherhood, peace and prosperity but often specific postulates of socio-political or political reconstruction”⁵⁸. Neomessianism therefore is not a simple continuation of Romantic messianism. It has its spirit but brings totally new ideological constructs.

Within modernist messianism there is no figure of national “martyrdom” derived from the suffering of Christ. Also the element of “a victim of suffering” as the prerequisite and the motif of preparation for the mission can be seen only to some extent⁵⁹. If the motif of “national suffering” appears at all, it is not in the

⁵⁴ P. Rojek, dz. cyt., zob. tabela, s. 27.

⁵⁵ Por. A. Walicki, dz. cyt., s. 6, 29.

⁵⁶ According to the discussed criteria, Słowacki is a “metaphorical messianist” as he possesses missionarism and passionism, but the idea of “evolution of the spirit” has nothing in common with millenarism. Separate research has to be conducted in reference to the presence of the thread of “God’s Kingdom on earth” in Krasieński, undoubtedly, an advocate of passionism and missionarism; see J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, s. 270.

⁵⁷ A. Zawadzki [w:] M. Hanczakowski, M. Kuziak, A. Zawadzki, B. Żynis, *Ilustrowane dzieje literatury. Od antyku do współczesności*, Wyd. Park, Bielsko-Biała 2003, s. 284–285.

⁵⁸ R. Łętocha, *Mesjanizm, neomesjanizm, apokaliptyzm*, „Pressje” 2012, teka 28, s. 67.

⁵⁹ R. Padół, *Filozofia religii polskiego modernizmu*, Wyd. Literackie, Kraków 1982, s. 187.

metaphysical context, but only on the historical plane, showing faithfulness to Christian values manifested by the Polish nation, which loftily and proudly suffers in some historical moments for its relentless faith (Dzieduszycki, Górski, Zdziechowski, Koneczny, Lutosławski, but also Braun). Special focus was given to the bitter historic experiences, regardless of whether the Polish nation was at fault or not, scarring the national fate with truly tragic moments (Buszczyński, Chołoniewski, Kochanowski, Szczepanowski).

This perspective seems to be evaluated favourably, as may be seen in the outlines of Polish history, written by Galician neomessianists with a flair for history (Buszczyński, Górski, Chołoniewski, Kochanowski, Koneczny). All of them are of apologetic character and confront their optimism with the pessimistic analyses of national history in the approach of the Cracow historical school. In their interpretation, historical sufferings, culpable or not, contribute even more to the historic wisdom of the Polish nation, thus constituting its unique leading role in history. Hence the martyrlly “messianism of a victim” is here replaced by “messianism of will” expressing the readiness to undertake moral and political activity. The messianic idea of passionism in the context of Young Poland was pushed to the background, and almost vanished. In this way, especially in the approach of Szczepanowski, Odrzywolski, Chołoniewski and Górski, the pragmatic context of Cieszkowski’s messianism was implemented in a totally different socio-political situation.

Additionally, it is striking to see the total lack of mystical and religious atmosphere in modernist messianism; only rarely does it utilise ideas related to God, the providential plan of history or the vision of the future of mankind organised around the principle of Christian faith, except for the conceptions of Dzieduszycki, Zdziechowski, Lutosławski and Braun. The idea of millenarism was transformed and acquired a secular character. Neomessianists’ attention was not drawn by the mystical visions of God’s chiliastic kingdom on earth but the real and specific *hinc ut nunc*, the improvement of the material, political and moral existence of man; millenarism in their approach took the shape of a program of social transformation. This pragmatic dimension of neomessianism was undoubtedly shaped by Szczepanowski, heavily influenced by Cieszkowski⁶⁰. The positivist thought can undeniably be also seen, as stressed by Padoł: modernism, contrary to romanticism, gave messianism a practical orientation”⁶¹. It is necessary to notice also the fact that in the second generation of neomessianists, especially in Górski, and particularly in Chołoniewski, this expectation of historic socio-moral justice, millenaristic in spirit, took the shape of a dream not only about Poland liberated from the partitioners’ yoke

⁶⁰ P. Rojek, dz. cyt., s. 36–37.

⁶¹ R. Padoł, dz. cyt., s. 181.

and the freedom of all nations in the world, but also a call for undertaking realistic actions to regain independence.

On the other hand, missionarism, the third constitutive ingredient of romantic messianism was fully reborn in the neomessianic form at the turn of the 19th and 20th century. The idea of “mission” or “calling” of the Polish nation and its crucial role in the history of the world became the leading motif of the works by the contemporary authors from the neomessianic circle. However, this thread to a large extent became independent of neomessianistic associations (i.e. mainly religious ones). Its core was the apotheosis of Polish history, with the conviction about the Polish nation being chosen to conduct the mission not only in the religious sphere but, first of all, on the moral and political plane, which is commented on by Walicki: “the notion of national mission does not have to be connected with messianism, the idea of mission, a collective or individual one becomes transformed into messianism only when it is seen within soteriologic categories”,⁶² when it advocates the creation of God’s Kingdom on earth. Without this idea, missionarism is only a half-concept, although in its deepest stratum it is inspired by messianism. Rojek speaks in a similar tone: it is necessary to notice that the advocates of Polish messianism were not only messianists. For ages Poland was associated with e.g. peaceful conversion of nations, the defence of Christianity from Islam, creating a political system based on freedom, civilising the East and finally the struggle for the liberation of all European nations”⁶³. An example of such areligious missionarism in neomessianism is the views of Buszczyński, Szczepanowski, Odrzywolski, Chołoniewski or Górski. Obviously, Galician neomesianists also included thinkers who treated missionarism according to the classic messianic pattern – Dzieduszycki, Boleski, Mutermilch, Lutosławski, Koneczny or Braun.

Neomessianists of the modernist period developed a new model of messianic thinking about the world in comparison to Romanticism. Its basic distinctive feature was the abandonment of treating the history of the Polish nation only in metaphysical-religious categories of passionism. Millenarism, in turn, was preserved only in the shape of a small residue: two inspired visions of the new equitable world based on Christian values created by Lutosławski and Braun. The very idea of chiliasm took the form of secular projects of creating a new moral-political social order. The best preserved aspect in neomessianism was the historic mission of the Polish nation, by losing, however, its solely religious dimension and being enriched with axiological elements form the scope of politics, geopolitics and morality. As

⁶² A. Walicki, dz. cyt., s. 189.

⁶³ P. Rojek, dz. cyt., s. 39.

a consequence, no constitutive aspect of Polish romantic messianism has its reflection in Galician neomessianism. These two ideological formations are related only in terms of a similar way of thinking, which endeavours to understand the hidden structure of history, to search deeply for history-shaping values and, first of all, to reveal the chosenness of the Polish nation, its exceptionality and role for the fate of the world. Galician neomessianism is a messianism in its general sense; it is mainly a phenomenon which reflects the ideological, social and political reality of Poland at the end of the 19th century and the first decades of the 20th century, loosely referring to the category of messianists of the Romantic era. It is a significant philosophical-religious ingredient of Polish modernism and, simultaneously, a proof of the attractiveness of messianic thought for a generation a few decades younger than the romantic era. After all not only for this generation, as, quite unexpectedly, we can witness now a restitution of neomessianic threads in the Polish national awareness,⁶⁴ which deserve to be called “the neomessianism

⁶⁴ “An unexpected return of messianism has occurred in Poland in the recent years” – writes P. Rojek in *Mesjanizmie integralnym* (“Pressje” 2012, teka 28, s. 21; por. także „Pressje” 2011, teka 24). Messianism has returned and manifested itself in the debates between its adorers and opponents. According to the former, the contemporary neomessianism “is the discovery of the hidden eschatological dimension under the surface of history and culture [...]. It is a reversal of the perspective in evaluating lost battles and sustained failures. It is the proud waving of the banner of suffering and blood on the ruins of national defeats and massacres” (R. Tichy, *Manifest neomesjanistyczny*, „44. Czterdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2009, nr 2, s. 59). It is a way of reading and experiencing the contemporary world in the feeling of discovery of its true face (por. „Teologia Polityczna” 2006/2007, nr 1). The symptoms of the so-called neomessianism, understood in this way and addressed mainly to the Polish nation can be easily seen in the public sphere of the country, e.g. in the historical politics cultivated in the Fourth Republic of Poland, the cult of John Paul II, hailed the last Polish messianist or in the phenomenon of the “religion of the Smoleńsk people”. The opponents of the messianist narrative of history, in turn, focus their attention on the social harm of reproducing romantic stereotypes in the contemporary times, demanding a practical and rational attitude towards the reality, which is not facilitated by the still pervasive stereotypes of the ‘chosenness’ or the historic mission of the Polish nation (e.g. the fundamentalist faction of Polish Catholicism such as Radio Maryja, promotes the thesis that Poland is the mainstay of Catholicism, which is the last bastion of Christian identity in the unified Europe and has a mission to complete, i.e. to preserve the uncontaminated religion) and the messianic threads of the inculpable suffering of the Polish nation in history and the necessity of making sacrifices perpetuated in historical education and on the cultural plane. In the process of shaping the historic and civil awareness, the young generation is still fed with the “scrap of meat in the form of Poland as the Christ of nations, is brainwashed into ideology which tells them to die for their fatherland” (*Rozum w Polsce wysiada – rozmowa z prof. Joanną Tokarską-Basziar*, „Przegląd” 2014, nr 34, s. 8–13) instead of being educated in the spirit of fulfilling the duty to work hard for the good of the country. In this dispute, ongoing from the beginning of the first decade of the 21st century, to a large extent, the seemingly long forgotten dispute between romantics and positivists from the second half of the 19th century has been brought back to life.

of the beginning of the 21st century”. It corroborates the thesis of the fascinating nature of the romantic historic vision and the need for its expression by the subsequent generations, including the contemporary one⁶⁵.

Bibliografia

- Bartyzel J., *Jan Karol Kochanowski*, Organizacja Monarchistów Polskich, oficjalny serwis internetowy (dostęp 22.09.2018).
- Baumfeld A., *Andrzej Towiański. Dwa odczyty* [w:] *Spór o mesjanizm. Rozwój idei*, wybrał, oprac. i wstępem zaopatrzył A. Wawrzynowicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015.
- Brahmer M., *Edward Porębowicz (1862–1937)*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego Warszawskiego” 1938.
- Brzozowski S., *Legenda Młodej Polski*, Lwów 1910.
- Buszczyński S., *Upadek Europy* [w:] tegoż, *Ameryka i Europa. Wybór pism*, Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2013.
- Chołoniewski A., *Duch dziejów Polski*, wyd. II rozsz., Tow. im. S. Buszczyńskiego, Kraków 1918; *Państwo polskie, jego wskrzeszenie i widoki rozwoju*, Biuro Propagandy Wewnętrznej, Warszawa 1920; *Obrachunek stuletni*, Biuro Propagandy Wewnętrznej, Warszawa 1921. *Początki dziejów naszych. Ich linia przewodnia*, „Biblioteka Pogadankowa”, Warszawa 1923.
- Credo*, „Odrodzenie” [Lwów] 1903, z. 1, s. 2–3.
- Daszyk K., *Polski Tocqueville*, wstęp do: S. Buszczyński, *Ameryka i Europa. Wybór pism*, Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2013.
- Dzieduszycki W., *Mesjanizm polski a prawda dziejów* [w:] tegoż, *Dokąd nam iść wypada? & Mesjanizm polski a prawda dziejów*, Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2011.
- Feldman W., *Piśmiennictwo polskie ostatnich lat dwudziestych*, t. 1–2, Lwów 1902.
- Gawor L., *Psychodzieje Jana Karola Kochanowskiego-Korwina* [w:] tegoż, *Polska myśl historyzoficzna I połowy XX wieku*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2005; *Neomesjanizm Feliksa Konecznego*, „Lumen Poloniae” 2012, nr 2, s. 97–114; *Filozofia w Galicji. Wprowadzenie*, „Galicja. Studia i materiały” 2016, nr 2, red. S. Kozak, tom monograficzny „Filozofia w Galicji”, red. L. Gawor; *Neomesjanizm A. Chołoniewskiego* [w:] *Romantyzmy polskie*, nr specjalny „Rocznika Historii Filozofii Polskiej”, red. A. Dziedzic, T. Herbich, S. Pieróg, P. Ziemiński, Fundacja Historii Filozofii Polskiej, Warszawa 2016, s. 315–326.
- Górski A., *Ton mesjański w duszy...*, „Życie” 1899, nr 7; *Ku czemu Polska szła*, Kraków 1918.
- Grzymała-Siedlecki A., *Neomesjanizm*, „Tygodnik Ilustrowany” 1912, nr 38.
- Hanczakowski M., Kuziak M., Zawadzki A., Żynis B., *Ilustrowane dzieje literatury. Od antyku do współczesności*, Wyd. Park, Bielsko-Biała 2003.

⁶⁵ The presence of messianism in the Polish awareness and the reactions it has evoked for the last two hundred years is clearly proven by texts by the luminaries of the Polish culture, from Kajetan Koźmian to Jarosław Marek Rymkiewicz, collected in two volumes *Spór o mesjanizm. Recepcja krytyczna*, wybrał, oprac. i wstępem zaopatrzył A. Wawrzynowicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2017 (t. I: *Faza reakcji*, t. II: *Faza rewizji*).

- Jakubowski M.N., *Wincenty Lutosławski – mesjanizm* [w:] tegoż, *Ciągłość historii i historia ciągłości. Polska filozofia dziejów*, Wyd. UMK, Toruń 204, s. 323–330.
- Konstańczak S., *Nurt neomesjanistyczny w filozofii polskiej końca XIX wieku*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 2008, nr 7, s. 36–38.
- Krasicki J., *Eschatologia i mesjanizm. Studium światopoglądu Mariana Zdziechowskiego*, Wyd. Wiedza o Kulturze, Wrocław 1994.
- Kulczycki L., *Współczesne prądy umysłowe i polityczne*, Kraków 1903.
- Kusiak P., *Mesjanizm Wincentego Lutosławskiego i jego społeczno-polityczne implikacje*, „Przegląd Religioznawczy” 2014, nr 3, s. 64–75.
- Lutosławski W., *Filozofia narodowa*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, z. 4, *Odczyty polskie na zjeździe filozoficznym w Pradze 1934 roku*, s. 362–269; *Mesjanizm jako polski światopogląd narodowy* [w:] *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej. Antologia tekstów 1810–1946*, red. S. Piróg, Warszawa 1999.
- Łętocha R., *Mesjanizm, neomesjanizm, apokaliptyzm*, „Pressje” 2012, teka 28.
- Młoda Polska / Artur Górski – życie i twórczość*, <https://mloda-polska.klp.pl/a-8468-2.htm> (dostęp 25.09.2018).
- Mról T., *Poglądy filozoficzne Wincentego Lutosławskiego jako synteza polskiego mesjanizmu* [w:] *Wincenty Lutosławski – oblicza różnorodności. Materiały z III konferencji poświęconej W. Lutosławskiemu*, Drozdowo 2006.
- Padół R., *Filozofia religii polskiego modernizmu*, Wyd. Literackie, Kraków 1982.
- Ratajska K., *Neomesjanistyczni spadkobiercy Mickiewicza*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2010.
- Rojek P., *Mesjanizm integralny*, „Pressje” 2012, teka 28.
- Rozum w Polsce wysiada – rozmowa z prof. Joanną Tokarską-Basziar*, „Przegląd” 2014, nr 34, s. 8–13.
- Skoczyński J., Woleński J., *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010.
- Spór o mesjanizm. Recepcja krytyczna*, wybrał, oprac. i wstępem zaopatrzył A. Wawrzynowicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2017 (t. I: *Faza reakcji*, t. II: *Faza rewizji*).
- Szczepanowski S., *Idea polska wobec prądów kosmopolitycznych* (pierwotny druk Lwów 1901), wstęp i wybór tekstów S. Jedynak, Lublin 1988.
- „Teologia Polityczna” 2006/2007, nr 1.
- Tichy R., *Manifest neomesjanistyczny*, „44. Czterdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2009, nr 2.
- Truchlińska B., *Jerzy Braun, czyli dzielność rozumu twórczego* [w:] tejże, *Filozofia polska. Twórcy, idee, wartości*, Ston 2, Kielce 2001.
- Walicki A., *Filozofia a mesjanizm. Studium z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, PiW, Warszawa 1970.
- Weiss T., *Romantyczna genealogia polskiego modernizmu. Rekonesans*, Warszawa 1974.
- Wołodźko K., *Nędza, wielkość i wyobcowanie mesjanizmu*, „Pressje” 2012, teka 29, s. 256–258.
- Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Walicki, Warszawa 1983.

Neomesjanizm galicyjski

Streszczenie

Artykuł prezentuje ideę neomesjanizmu powstałą w środowisku polskiej inteligencji w końcu XIX w. w Galicji – części ziem polskich znajdujących się wtedy pod zaborem c.k. Austro-Węgier. Neomesjanizm galicyjski nawiązywał do filozofii mesjanistycznej polskich romanty-

ków: A. Mickiewicza, J. Słowackiego J.M. Hoene-Wrońskiego i A. Cieszkowskiego. Jednocześnie przetwarzał wątki romantycznego mesjanizmu, dostosowując je do realiów społeczno-politycznych Polski zniewolonej do 1918 r. i odbudowującej się w okresie międzywojennym. W artykule omówiono poglądy S. Buszczyńskiego, S. Szczepanowskiego, W. Dzierżyckiego, K. Odrzywolskiego, A. Boleskiego, A. Górskiego, A. Chołoniewskiego, W. Lutosławskiego i J. Brauna. Są tu także zawarte rozważania nad specyfiką galicyjskiego neomesjanizmu i jego odmiennością w porównaniu z romantycznym mesjanizmem.

Słowa kluczowe: mesjanizm, neomesjanizm galicyjski, romantyzm, modernizm, filozofia polska

Andriy Kadykalo

ORCID: 0000-0003-0123-1671

(Narodowy Uniwersytet „Politechnika Lwowska”)

Ihor Kariwec

ORCID: 0000-0002-4555-2226

(Narodowy Uniwersytet „Politechnika Lwowska”)

Samoświadomość filozoficzna galicyjskich intelektualistów narodowości ruskiej końca XIX i początku XX wieku: Klemens Hankiewicz i Wasyl Szczurat

Głównym celem niniejszego artykułu jest szczegółowe omówienie filozoficznych, psychologicznych, epistemologicznych i językowo-terminologicznych poglądów Klemensa Hankiewicza na ukraińską filozofię, jak również przeanalizowanie wkładu Wasyla Szczurata, historyka filozofii, w zrozumienie genezy ukraińskiej filozofii jako interakcji neoplatonizmu wschodnich Ojców Kościoła z zachodnią scholastyką. Pozwoliło to na włączenie jej w szerszy dyskurs historyczno-filozoficzny. Narzuca się wręcz potrzeba uwzględnienia dorobku Hankiewicza i Szczurata we współczesnym programie nauczania z zakresu historii ukraińskiej filozofii i wypełnienia jej „białych plam”, jak również stworzenia bardziej całościowego i konsekwentnego ujęcia ukraińskiej filozofii.

Słowa kluczowe: samoświadomość filozoficzna, filozofia ruska w Galicji, Klemens Hankiewicz, Wasyl Szczurat, historia filozofii ukraińskiej

Wstęp

Filozofia zawsze należała do dziedzin życia intelektualnego, które zajmowały szczególne miejsce w każdym społeczeństwie, zwłaszcza w odniesieniu do jego pochodzenia etnicznego lub narodowości. Pomimo faktu, że filozofię znamionuje wiele cech wskazujących na nią jako na przejaw uniwersalnych ludzkich zdolności intelektualnych, to jednak nowoczesna europejska filozofia ma też cechy specyficznie narodowe.

Dmytro Czyżewski wierzył, że występowanie narodowych cech filozofii to zjawisko naturalne. W *Esejach o historii filozofii w Ukrainie* rozwijał tę myśl następująco: „nie tylko w sztuce, ale i w innych formach życia kulturalnego –

religii, filozofii, nauce. Uniwersalne ludzkie znaczenia, wieczność pewnych form kulturowych (w tym także form życia narodowego) są takie same jak absolutne znaczenie pewnych jednostronnych «kierunków», «szkół», trendów i stylów w sztuce. Są to różne przejawy, różne sposoby realizacji tego samego – absolutnej prawdy, piękna, świętości, sprawiedliwości. A ich wartość tkwi właśnie w ich indywidualności, odrębności, bowiem wszystko to, co w nich indywidualne i co uzupełnia inne przejawy, wyjaśnia absolutne wartości z różnych stron dotychczas nieodsloniętych w ich innych historycznych przejawach”¹. Znaczenie czynnika narodowego w rozwoju tradycji filozoficznej polega na tym, że odróżnia filozofię jednego narodu, jednej grupy etnicznej od drugiej. Zresztą filozofia powstała w starożytnej Grecji miała swoje własne cechy etniczne; pisał o tym Jacques Derrida: „fundujące filozofię pojęcia są od razu greckie i nie byłoby możliwe filozofowanie czy wypowiedzanie filozofii poza ich środowiskiem”².

W filozofii w szczególny sposób przekazywana jest wizja uniwersalnych zasad bytu, wartości, a także specyficzny etniczno-narodowy sposób postrzegania świata. „Każda konkretna «filozofia», czyli pewien odrębny system filozoficzny, jest pewnym uświadomieniem absolutnie wartościowych, nieprzechodnych elementów pewnej kultury narodowej, naukowego poglądu na świat, stylu artystycznego, niektórych pozytywnych cech religijności itd., jest wyniesieniem tych szczególnych form kultury do sfery prawdy absolutnej”, filozofia zubożałaby, jeśli „nie byłoby w niej różnych historycznie zmieniających się narodowych «stylów»”³.

Uważamy, że w tym właśnie kontekście należy rozpatrywać rozwój ukraińskiej filozofii, choćby nawet nie była ona szeroko rozpoznawalna ani w Ukrainie, ani za granicą. Jednym z głównych problemów, które znacząco wpłynęły na rozwój ukraińskiej filozofii, a do których Czyżewski nie przywiązywał wystarczającej wagi, był brak własnego państwa ukraińskiego. W kategoriach XIX w. było dość trudno ocenić wpływ tego czynnika, bowiem Europa była wówczas regionem podzielonym między światowe imperia, w których rozprasały się wpływy poszczególnych narodów. Należy również podkreślić, że polityka władz bolszewickich w czasie okupacji Ukrainy (1919–1991) nie sprzyjała prowadzeniu i rozwojowi badań nad historią filozofii ukraińskiej.

Studium rozwoju filozofii ukraińskiej otrzymuje w tym kontekście walor przywrócenia tego, co utracone, ale i jego ponownego odkrycia. Za szczególnie interesujące można uznać badanie rozwoju idei ukraińskich filozofów i badaczy filozofii w Galicji, ponieważ był to obszar spotkania i wzajemnych wpływów trzech kultur i filozofii – niemieckiej, polskiej i ukraińskiej.

¹ Д. Чижевський, *Нариси з історії філософії на Україні*, Прага 1931, s. 9.

² Ж. Деріда, *Письмо та відмінність*, Київ 2004, s. 161.

³ Д. Чижевський, *Нариси з історії філософії на Україні*, Прага 1931, s. 10.

1. Filozoficzne poglądy Klemensa Hankiewicza

Jedną z tych postaci był Klemens Hankiewicz, ukraiński filozof, filolog i etnograf, który urodził się 2 września 1842 r. we wsi Nastasiv (dawny Neslasov), obecnie w rejonie tarnopolskim regionu o tej samej nazwie. Uczył się w męskim gimnazjum, a po jego ukończeniu – w Seminarium Ukraińskiej Cerkwi Grekokatolickiej we Lwowie. Biorąc pod uwagę rolę edukacyjną, jaką pełniło seminarium wśród etnicznych Ukraińców w Galicji Wschodniej, możemy przypuścić, że program nauczania zaowocował pojawieniem się w filozofii i naukowej twórczości Hankiewicza elementu ukraińskiego. Studia kontynuował na Uniwersytecie Lwowskim, po czym uczył w Przemyślu, Brzeżanach, Czerniowcach. W 1868 r. obronił doktorat na Uniwersytecie Wiedeńskim. Jego rozprawa doktorska pt. *Niektóre myśli o filozofii*, która ukazała się w odcinkach w tygodniku „Prawda”, jest uważana za pierwsze drukowane dzieło Hankiewicza. Niektórzy badacze podkreślają, że ta praca „jest adresowana nie do kręgów zawodowych, ale do szerokiego, choć oświeconego, grona czytelników”⁴. Niezależnie od tego Hankiewicz pozostaje całkiem „akademicki” w planowaniu struktury swojej pracy, w szczególności używając terminologii i słów, które wykraczają poza zwykły, codzienny użytek; już samo to wskazuje na znaczenie przywiązywane przez niego do języka w filozofii.

Na pierwsze miejsce w jego pismach filozoficznych wysuwa się tematyka językowa, dlatego niektórzy badacze uważają, że sferą jego zainteresowań była filozofia języka. W szczególności austriacka badaczka z Uniwersytetu w Wiedniu Marina Höfinghoff wskazuje, że filozoficzna analiza języka plasuje się na jednym z czołowych miejsc w pracy Hankiewicza. Rzeczywiście uważał on język za ważny czynnik wyjaśniający, jak można zrozumieć świat i jak to rozumienie zaklasyfikować. Hankiewicz stwierdza, że filozofia europejska utraciła swą uniwersalność: „Od czasu, gdy łacina utraciła status języka świata nauki, rozwój filozofii zatracił swój uniwersalny charakter, a począł nabywać charakter jednostkowy, narodowy. Nie ulega wątpliwości, że użycie języków narodowych zamiast łaciny dało impuls do ugruntowania filozofii w rzeczywistym życiu i rozwoju narodów”⁵. Badanie języka miało dla Hankiewicza znaczenie praktyczne, w szczególności, gdy uczył na uniwersytecie w Czerniowcach od 1875 r., gdzie z początku pracował jako sekretarz, a później został asystentem szefa katedry języka ukraińskiego i literatury. Prowadził tam zarówno kursy specjalne, jak i wykłady z historii literatury ukraińskiej. Zatrud-

⁴ І. Лисий, *З філософського життя Галичини 60-х років XIX ст.* [w:] *Наукові записки. Т. 18. Спеціальний випуск*, Київ 2000, s. 61.

⁵ К. Ганкевич, *Новѣйшее философическое движеніе у Славянъ. Прибавленіе къ исторіи философіи Славянъ* [w:] *Родимый листокъ*, Черновцы 1881, № 18–24.

nienie Hankiewicza na wspomnianym uniwersytecie nie trwało długo, bo za ledwie rok. Jednak jego działalność naukowa, a także społeczno-polityczna, była kontynuowana.

Zgodnie ze swoimi przekonaniem politycznymi Hankiewicz był ukrajinofilem. Można przypuszczać, że jego stanowisko wiąże się z wiarą w odmienność narodów, ich języków i światopoglądów. Wiele świadectw takiego przekonania znaleźć można w jego publikacjach. Dwukrotnie opublikowana została w języku niemieckim książka *Główne cechy filozofii słowiańskiej* („Grundzuge der slavischen Philosophie”, Kraków 1869, Rzeszów 1873). Napisanie książki w języku niemieckim nie było spowodowane tylko tym, że Hankiewicz posługiwał się po prostu oficjalnym językiem imperium Habsburgów, lecz również tym, że pragnął zwrócić uwagę na nie-niemieckojęzyczne narody imperium, na to, że mają one podstawy, aby mówić o swojej własnej filozofii. W tym czasie niemiecka filozofia, zwłaszcza idealizm Hegla, zyskał pozycję dominującą nie tylko w Niemczech, ale również w całej Europie: „w Imperium Austro-Węgierskim dominowała niemiecka tradycja kulturowa, której przedstawiciele uważali, że Słowianie nie wykazują zdolności filozoficznych. Tym bardziej miało to dotyczyć Ukraińców, którzy nie posiadali własnego państwa, a ich ziemie podzielono pomiędzy dwa imperia: rosyjskie i austro-węgierskie. Niektórzy w tamtym czasie w ogóle kwestionowali istnienie Ukraińców jako odrębnej grupy etnicznej ze specyficzną własną kulturą. Tym śmieiej wyglądało wydanie książki o ukraińskiej filozofii w samych Niemczech, gdzie inteligencja wierzyła w wyłączność «filozoficzną» własnego narodu, a nazwiska niemieckich filozoficznych klasyków XVIII–XIX w. były na ustach wielu wykształconych ludzi»⁶.

Można się zgodzić z Petro Kralukiem i Mariną Höfinghoff, że było to w owym czasie oryginalne podejście do historii filozofii, oparte na nie-panniemieckich interpretacjach filozofii: „Hankiewicz był skłonny wierzyć, że od połowy XIX w. filozofia słowiańska kontynuowała rozwój heglowskiej koncepcji historyczno-filozoficznej i dlatego odrzucił paneuropejską koncepcję w historii filozofii”⁷.

Dowiedzenie istnienia podstaw do filozofowania w narodach słowiańskich w ogóle, a szczególnie wśród Ukraińców, jest najważniejszym tematem pracy Hankiewicza. Realizacja tego zamiaru wymaga nie tylko konstatacji

⁶ П. Кралюк, *Історія української філософії*, Тема 1. *Чи була філософія в Україні? (Історіографія проблеми)*. Pobrano z <http://kulturolog.org.ua/materials-for-courses/4-kurs/istoria-ukr-fil/80-2011-01-15-17-36-27/234--q-q-1-.html>

⁷ М. Гёфинггофф, *Вклад галицких философов в формирование научной терминологии в украинском языке второй половины XIX в.* [w:] *Мир, язык, человек*. Pobrano z http://homepage.univie.ac.at/marina.hoefinghoff/Publikationen/Hoefinghoff/Vklad%20galickix%20filosovov_Vladimir.pdf

i deklaracji, ale też uzasadnienia. Dlatego też Hankiewicz uważał, że konieczne trzeba zbudować ukraińską terminologię filozoficzną, która byłaby jednoznacznie powiązana z żywym językiem narodu. W tym zapewne można upatrywać przyczyn prostoty, z jaką prezentuje on problemy filozoficzne. Owa prostota była uwarunkowana znalezieniem odpowiednich zasobów językowych i może to być uznane za ważny dorobek Hankiewicza: „Wyznał on, że podczas pisania prac o charakterze filozoficznym wynikają pewne trudności w doborze terminów, zmuszające do wykorzystania zasobów językowych, które należy opracować i udoskonalić. Sam daje przy tym przykłady wykorzystania takiej leksyki: *wyższa jedność, jestestwo, bycie, życie, ludzkie poznanie, myślenie, pojęcie obcego i tożsamego, świadomość*. Często był też zmuszony wykorzystywać terminy międzynarodowe: *idea absolutnej sprawiedliwości, prawo do życia, materia pierwsza, trzy pojęcia transcendentalne, uniwersum* i inne”⁸.

Wzorcem filozofii był dla Hankiewicza Hegłowski idealizm, tak zasadniczo uważał Czyżewski⁹. Współcześni badacze literatury proponują zrewidować takie uogólnienie. W szczególności nasuwa się przypuszczenie, że sugerowanie wpływu filozofii Hegla na główne idee Hankiewicza, a co za tym idzie, uznanie go za „heglistę”, było szczególnie popularne wśród przedstawicieli filozofii marksistowsko-leninowskiej. Ivan Lysyi sugeruje, że korzenie filozoficzne jego stanowiska sięgają znacznie głębiej: „można go nawet uznać za kantystę, bo *Krytyka czystego rozumu* była dla niego początkiem współczesnego filozofowania i spoglądał na jej autora właśnie poprzez ten pryzmat. Trafniej byłoby mówić o stanowisku filozoficznym Hankiewicza jako o pluralistycznym w tym sensie, w jakim mówi się o pluralizmie filozofii Johanna Friedricha Herbarta, która w czasach, gdy nasz autor zdobywał wykształcenie filozoficzne, stała się oficjalną filozofią uniwersytecką Austrii w połączeniu z tradycją filozoficznego realizmu, dominującą tu aż do połowy XIX wieku”¹⁰.

1.1. Czym jest filozofia?

Swoje własne filozoficzne poszukiwania, jak i przegląd dotychczasowych badań Hankiewicz zaczyna od objaśnienia natury filozofii. Swoją realizuje, podążając dwutorową ścieżką. Chodzi tu mianowicie o refleksje nad tym, czym jest filozofia – z jednej strony, i dlaczego oraz jak filozofuje człowiek – z drugiej. Filozofia to dla Hankiewicza sfera, w której obrębie pierwszym wymogiem uczciwości intelektualnej jest uznanie ograniczeń ludzkiego umy-

⁸ Tamże.

⁹ Д. Чижевський, *Нариси з історії філософії на Україні*, Прага 1931, s. 169.

¹⁰ І. Лисий, *3 філософського життя Галичини 60-х років XIX ст.* [w:] *Наукові записки. Т. 18. Спеціальний випуск*, Київ 2000, s. 61.

słu w kwestii rozumienia świata. W związku z tym ujmuje ją jako próbę intelektualnego wyjaśnienia świata w takim stopniu, w jakim jest do tego zdolny człowiek. Takie wyjaśnienie opiera się na kryteriach, które Hankiewicz uważa za przyczynę pojawienia się filozofii, jak również kontynuowania przez nią tradycji poszukiwania prawdy. Galicyjski myśliciel rozumie ideę „najwyższej prawdy” (istoty) jako kulminacja wiedzy i poznania odnośnie do prawdziwej istoty rzeczy i zjawisk. Jego stanowisko nie jest epistemologicznie optymistyczne, lecz sceptyczne, jak przystało na filozofa lub znawcę filozofii – prawdziwa wiedza jest cenniejsza niż wiedza dotycząca wielu zjawisk, ale rozdrobniona. Prawdę (istotę rzeczy) Hankiewicz rozumie nie jako absolutną i obiektywną, niezależną od człowieka. „Hankiewicz twierdzi, że zdolność do filozoficznej eksploracji świata, a nawet odpowiedni psychologiczny bodziec do tego posiada każdy, ale co najważniejsze, stroma ścieżka wiodąca do «najwyższej prawdy» i związane z nią niebezpieczeństwo pozostawia większość ludzi na początku drogi. Temu, kto chce ze szczytu spojrzeć na świat, gdzie otworzą się przed nim wspaniałe widoki, potrzeba nie tylko siły (zwłaszcza intelektualnej) i chęci, ale także wybitnego charakteru moralnego, pozwalającego oczyścić swoją duszę z balastu mimowolnie ciągnącego w dół... Gdy niczym Ikar skleił dla siebie skrzydełka z pustych fraz i subiektywnych sądów, to – zamiast odkryć Eldorado prawdy, piękna i dobra – wpada w Martwe Morza sprzeczności i nonsensu”¹¹. Filozofia jest królestwem, które jednocześnie utrzymuje świat i człowieka, ale nie jako byty oddzielone od siebie, lecz połączone. Hankiewicz uważa człowieka za istotę o podwójnej naturze, w duchu dualizmu Leibniza. Antropologiczne poglądy galicyjskiego filozofa odpowiadały nie tylko duchowej tradycji ukraińskiej, ale też uwzględniały XIX-wieczną wiedzę z zakresu psychologii.

1.2. Doktryna ludzkiej duszy

Klemens Hankiewicz postrzegał jako swój obowiązek kształcenie szerszych kół ludzi swojej narodowości, zapoznanie ich z najbardziej znaczącymi, pod koniec XIX w., osiągnięciami w studium ludzkiej duszy. Tradycyjnie już wyjaśnia on potrzebę uproszczenia terminologii języka obcego lub odpowiednich haseł w języku ukraińskim popularyzacją wiedzy: „Starłem się wszelkie przejawy psychiczne wyjaśnić w łatwo zrozumiałej formie i pokazać je na wielu przykładach z codziennego życia, historii, literatury i estetyki”¹². Bogate doświadczenie Hankiewicz w studium języka pomaga upewnić się, że terminologia filozoficzna dotycząca duszy ma swoje odpowiedniki w języku ukra-

¹¹ Tamże, s. 61.

¹² K. Ганкевич, *Короткий начерк психології, для ужитку в школах середніх*, Чернівці 1874, s. 3.

ińskim, które mogą przenosić tę samą treść, co słowa obcojęzyczne. Przekonuje on, że wszystkie jego osiągnięcia nie są fikcją, ale opierają się na dogłębnych badaniach i wiedzy empirycznej. Uważa jednak, że ów materiał powinien być jedynie podstawą do dalszego zainteresowania młodzieży filozofią, w szczególności badaniem duszy. Zadanie to Hankiewicz stawia przed sobą w pracy *Krótki zarys psychologii na użytek szkół średnich* (1874), która została opublikowana w Czerniowcach.

Już od pierwszych wierszy jego pracy staje się jasne, że duszę Hankiewicz rozumie w dość szerokim filozoficznym sensie, a nie w wąskim ujęciu psychologicznym. Wiedza to dla galicyjskiego filozofa kwestia ujawnienia przedmiotu, zjawiska lub działania poprzez pojęcia: „W węższym sensie przez znajomość nazwy rozumiemy oznaczenie pewnego przedmiotu poprzez pojęcie, ale my nie tylko pojęcia przenosimy na przedmiot, lecz również wiemy, że przedmiot ten pasuje do pojęcia”¹³. Oczywiście, Hankiewicz przyjmuje stanowisko Kanta na temat znaczenia przedmiotu wiedzy w procesie poznawczym, a nie dominującego we wczesnej filozofii nowożytnej schematu poznawczego: bodziec – reakcja. Jak wyjaśnia: „Cała wiedza człowieka pochodzi z obserwacji lub myślenia o tym, co można zaobserwować. Obserwacja może być zewnętrzna, gdy pojawia się poprzez narządy zmysłów, lub wewnętrzna, jeśli pojawia się bez pomocy narządów poznawczych, kiedy możliwe jest bezpośrednie pojmowanie. Wszystko, co fizyczne, materialne można poznać za pomocą narządów zmysłów, to, co niecielesne, nienamacalne, tego nie można poznać za ich pomocą”¹⁴. Studium duszy to nie sfera czysto subiektywna, ale pozostająca w relacji pomiędzy subiektywnym i obiektywnym, świadomością i światem. Na podstawie przeciwstawienia duszy (umysłu) i świata zewnętrznego Hankiewicz określa trzy przymioty duszy: *niezmiennność* – człowiek niezależnie od wieku i zmian w organizmie rozpoznaje się jako siebie samego; *niematerialność* – jeśli ciało się zmienia, a dusza pozostaje tym, czym jest, wówczas są one zasadniczo od siebie różne; *nieśmiertelność* – skoro dusza jest niezmienna i niematerialna, jej istnienie nie jest ograniczone w czasie. Przyjmując dualistyczne wyjaśnienie duszy i ciała, Hankiewicz nie może przezwyciężyć problemu ich przyczynowości, który jest najtrudniejszym problemem dla dualizmu. Czerpiąc z najnowszych wówczas odkryć w dziedzinie fizjologii, galicyjski filozof wyjaśnia, że interakcja przyczynowa między ciałem i duszą jest gwarantowana za sprawą układu nerwowego, który niesie informacje ze świata zewnętrznego do świata wewnętrznego (duszy, umysłu). Hankiewicz wykorzystuje wiedzę pozytywną do uzasadnienia tego dualizmu, ale pojawiają się pytania: dlaczego jego poglądy na problem psychofizyczny na-

¹³ Tamże, s. 39.

¹⁴ Tamże, s. 5.

zywane są dualizmem? Czy w istocie nie odróżnia, ale także przeciwstawia ciało i duszę jako materialne niematerialnemu? Chociaż wydaje się, że wiedza materialistyczna nie może być użyta do uzasadnienia dualizmu, to idea ta jest fałszywa, ponieważ Hankiewicz nie podaje definicji duszy, z wyjątkiem jej trzech cech. Uważa, że komunikacja za pomocą układu nerwowego nie zaprzecza niematerialności duszy.

1.3. Epistemologia: cechy procesu poznawczego

W badaniach nad duszą, w czasach pojawienia się psychologii jako nauki, Hankiewicz ściśle związany był z ogólną nauką i filozoficzną teorią poznania. W szczególności poświęcił jej oddzielną część swojej pracy, zatytułowaną *Nauka o poznaniu albo o duszy*, która wyraźnie wskazuje na pojmowanie tego problemu w ten właśnie sposób. Wyróżnia on dwa rodzaje nauk, które można uznać za tradycyjne dla filozofów okresu klasycznego; pierwsze z nich są oparte na doświadczeniu – to nauki historyczne i naturalne, drugie – to filozofia i matematyka, które rozważają pojęcia wykorzystywane przez nauki empiryczne. Specyfika nauk empirycznych polega na tym, że dostarczają one wiedzy mającej bezpośrednią i konkretną treść, ale jedną z owych cech jest jej sytuacyjność, chodzi bowiem o wiedzę o tym, co „obok nas i przed nami”¹⁵. Wśród podstawowych empirycznych metod poznania Hankiewicz wyróżnia pojęcie „spozrzeżenia”, które jego zdaniem, jest analogiczne do niemieckiego terminu *die Wahrnehmung*. We współczesnej ukraińskiej terminologii filozoficznej temu niemieckojęzycznemu pojęciu bardziej odpowiada i częściej używana jest w tym kontekście „percepcja”. Możemy więc założyć, że „obserwacja” dla Hankiewicza oznaczała to, co dziś jest rozumiane jako percepcja, ponieważ jak sam zaznaczył, „pojawia się, gdy jakiś przedmiot wpływa na nasze zmysły przyczynowo (światło na oczy, dźwięk na uszy, gorycz na języku, zapach na nosie, zimno w dotyku) i stajemy się świadomi takiego wrażenia”¹⁶. Myśliciel podkreśla również sytuacyjność wrażeń zmysłowych, zależność od warunków, okoliczności itd., zaznaczając, że ich spontaniczność powoduje silną reakcję w przeciwieństwie do abstrakcyjnego myślenia¹⁷. Funkcjonowanie wszystkich organów zmysłowych Hankiewicz wyjaśnia w duchu współczesnej fizjologii, za podstawę odczuć uznając działanie nerwów, które może mieć naturę mechaniczną lub chemiczną. Dlatego też zmysły tworzą postrzeganie przestrzeni i czasu, ale nie indywidualnie, ale w zespole, które gwarantuje dusza (czyli świadomość). W *Psychologii* Hankiewicz posługuje się już pojęciem „świadomości”, ale w zupełnie innym sensie niż

¹⁵ Tamże, s. 40.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

ten, w jakim jest ono dziś stosowane w ukraińskiej filozofii: „Aby świadomość mogła się przejawiać, trzeba: 1) silnego wpływu podmiotu wewnętrznego lub zewnętrznego i jego szczegółowej percepcji; 2) silnie skupionej uwagi; 3) rozszerzenia percepcji w całości na przedmiot lub jego określone części”¹⁸. Galicyjski myśliciel nazywa świadomością zdolność poznania przedmiotu, a nie zasadniczą cechą człowieka. Świadomość jest dla niego funkcją duszy, a nie atrybutem indywidualnej istoty. Według Hankiewicza świadomość ma dwupoziomą strukturę: do jej niższego poziomu należy zmysłowość, a do wyższego – świadomość rozumna. Świadomość zmysłowa jest także tym, co odróżnia jedną osobę od drugiej w sensie możliwości odmiennej percepcji otaczającego świata. Chociaż niższy poziom świadomości jest odpowiedzialny za indywidualizację człowieka, to owa indywidualizacja ma czysto zmysłowy charakter, ponieważ zasada się na rozróżnieniu wewnątrz tego, co zmysłowo postrzegane. W świadomości rozumnej dokonuje się uświadomienie „ja”, czyli rodzi się samoświadomość. Zespolenie funkcjonalności niższej, zmysłowej świadomości, która indywidualizuje sama siebie, i wyższej, rozumnej świadomości, tworzy osobę: „Przez świadomość siebie albo samoświadomość rozumiemy proste uznanie swojego jestestwa, które istnieje i funkcjonuje samoistnie”¹⁹. Według Hankiewicza istnieje wyłącznie empirycznie ugruntowana metoda weryfikacji istnienia samoświadomości człowieka. Jak już była mowa, nie uważa on człowieka za zdolnego do posiadania świadomości od samych narodzin. W pewnym stopniu ten pogląd bliski jest sensualizmowi Locka. Weryfikacja samoświadomości jest możliwa na podstawie tego, że dana osoba może o sobie mówić w pierwszej osobie, zaś na przykład dzieci poniżej pewnego wieku nie są w stanie tego zrobić. Hankiewicz uważa, że jest to zupełnie naturalne wyjaśnienie, i należy przyznać, że jest ono w duchu współczesnych mu wyobrażeń o formacji osoby ludzkiej i relacji ciała i umysłu: „By człowiek mógł posiadać wyższą świadomość, niezbędne jest: 1) pewna dojrzałość fizyczna i dostateczny poziom świadomości niższej; 2) aby nie w pełni rozwinięty duch ludzki nie był obojętny na siebie lub na naturę i aby inny, rozwinięty duch wpływał na niego”²⁰. Wpływ ten powinien dokonywać się poprzez słowo, w żywym spotkaniu, ponieważ, jak zaznacza Hankiewicz, w takim spotkaniu osoba pozostaje w interakcji „ja – ty”.

Hankiewicz zaznacza, że w procesie poznawczym ważnym elementem, który łączy świadomość ze światem, pozostaje myślenie. Myślenie ma złożoną strukturę, gdyż zawiera w sobie wiele idei, obrazów, a także umożliwia obiektywizację wyniku poznania. Przede wszystkim Hankiewicz podkreśla rolę

¹⁸ Tamże, s. 61.

¹⁹ Tamże, s. 61–62.

²⁰ Tamże, s. 62.

myślenia pierwotnego, które poprzedza działanie świadomości. Należy to rozumieć jako coś, co tworzy podstawę dla postrzegania świata składającego się z oddzielnych obiektów. Proces taki nazywa myśleniem syntetycznym. W tych poglądach zaznacza się wyraźnie wpływ kantyzmu, szczególnie gdy tłumaczy, czym jest analityczne myślenie, które uznaje za następny element strukturalny myślenia pojmowanego ogólnie. Galicyjski filozof wyróżnia również myślenie materialne i formalne oraz wyjaśnia różnicę między nimi: „myślenie może siebie samo, lub jakąś inną rzecz wziąć za przedmiot: w pierwszym wypadku mowa jest o formalnym lub logicznym myśleniu, w drugim o myśleniu materialnym lub metafizycznym. Materialne myślenie zawsze ma za przyczynę pojawienie się jakiegoś konkretnego przedmiotu, natomiast myślenie formalne, wręcz przeciwnie, jest bardziej ogólne i możliwe bez konkretnego przedmiotu”²¹. Wzajemny związek między myśleniem materialnym a formalnym ujawnia się w szczególności w procedurze abstrahowania, czyli oderwania od materialnego myślenia i „wyzwolenia” myślenia formalnego. Myślenie musi być wolne, aby być produktywnym w poznaniu, a jedynym ograniczeniem jest dlań sprzeczność – podkreśla Hankiewicz. Pod wpływem tradycji klasycznej filozofii niemieckiej podkreśla, że istnieją zasady, które kierują myśleniem: prawo tożsamości, prawo sprzeczności, prawo wyłączonego środka i *principium rationis sufficientis* – zwane prawami logiki. Wpływ niemieckiej filozofii klasycznej na Hankiewicza widoczny jest również w sposobie, w jaki rozumie on strukturę myślenia. Podobnie jak Kant, a później Hegel, Hankiewicz wyróżnia w myśleniu rozsądek i umysł: „Jeśli myślimy o tym, czym jest dany przedmiot, nasze myślenie jest zrozumieniem, a odpowiednia duchowa (psychiczna) siła nazywana jest rozsądkiem (*der Verstand*); jeśli myślimy, dlaczego i przez co przedmiot jest, rozpoznajemy go dzięki sile duchowej zwanej umysłem [współczesne ukr. *umysł*, niem. *die Vernunft* – przyp. autorów]”²². Wszelako podobieństwo polega tu tylko na wyróżnieniu dwóch poziomów myślenia, jako że Kant używa słowa *der Vernunft* na określenie rozumu, Hankiewicz natomiast rozróżnia dwa poziomy myślenia za pomocą pojęcia „rozumu” i „umysłu”. Jednak w dzisiejszej ukraińskiej tradycji filozoficznej pojęcie umysłu nie jest powszechnie stosowane, a zatem wymaga nowej interpretacji i wyjaśnienia sposobu jego rozumienia przez Hankiewicza. Uważamy, że można przyjąć, iż w sposobie rozumienia przez Hankiewicza określenie „zdolność do posiadania wiedzy, czym jest przedmiot” uwidacznia się rys kantowskiego rozsądku, ostatecznie bowiem wiedza o czymś jest możliwa w pewnych granicach określonych zasadami, rozumianymi jako zasady zdrowego rozsądku. W związku z tym Hankiewicz, rozwijając ukraińską termino-

²¹ Tamże, s. 63.

²² Tamże, s. 64.

logię filozoficzną, zwraca się przede wszystkim do niemieckojęzycznej tradycji filozoficznej. Wynika z tego wiele trudności ze znalezieniem odpowiednich ukraińskich słów, by wyjaśnić skomplikowaną terminologię, ale nie waha się on przed dokonaniem wyborów. Dodatkowych badań wymagają również tłumaczenia pewnych pojęć używanych przez Hankiewicza, z których wiele ma staroukraińskie pochodzenie i rzadko jest używanych dzisiaj.

Ogólnie rzecz biorąc, filozoficzna koncepcja Klemensa Hankiewicza nie jest ani zbyt oryginalna, ani zanadto skomplikowana, ale powinna być doceniona ze względu na dobrą podstawę w historii filozofii i ówczesnej filozofii europejskiej, co znacznie wpłynęło na rozwój ukraińskiej filozofii w Galicji, w szczególności poprzez związanie jej z filozofią europejską.

2. Wasyl Szczurat jako badacz początków filozofii ukraińskiej

Wasyl Szczurat jest bardziej znany jako folklorysta, tłumacz literatury, uczoney i krytyk oraz badacz historii Galicji, natomiast jako o historyku filozofii, tłumaczu literatury filozoficznej²³ i nauczycielu filozofii, który zajmował się metodyką nauczania filozofii w liceach i szkołach²⁴, wiemy znacznie mniej²⁵.

W okresie funkcjonowania Galicji w ramach imperium austro-węgierskiego, oprócz prób Hankiewicza, również Szczurat podjął się poszukiwania początków filozofii ukraińskiej, jej cech szczególnych i właściwości. Nie stawiał on sobie za cel stworzenie jakiegoś własnego systemu filozoficznego, aby rozwiązywać problemy filozoficzne. Był jednym z tych uczonych ówczesnej Galicji, którzy zaczęli spisywać i systematyzować historię ukraińskiej filozofii, badać jej korzenie i wpływy na nią filozofii zachodniej²⁶. Jak zauważył Petro Kraluk, „Szczurat nie stworzył syntetycznej pracy z historii ukraińskiej filozofii”²⁷.

²³ Wasyl Szczurat przetłumaczył książkę francuskiego filozofa-estetyka Jean-Marie Guyau *Problemy nowoczesnej estetyki* (Lwów 1913). Można się domyślić, dlaczego Szczurat zaczął tłumaczyć tę książkę, ponieważ był także poetą. Francuski filozof zwraca uwagę na poezję: po pierwsze, w aspekcie jej źródeł i podstaw, po drugie, w aspekcie jej przyszłego rozwoju, a po trzecie, w jej formie, która musi wyrażać myśli i uczucia w całej ich szczerości.

²⁴ Zob.: В. Щурат, *Гімназіяльна пропедевтика філософії*, Львів 1903.

²⁵ Zob.: Ф. Стеблій, *Василь Щурат – дослідник минулого Галичини* [w:] *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність* 15/2006-2007, s. 727–737. Pobrano z https://docs.google.com/viewer?url=http%3A%2F%2Fshron1.chtyvo.org.ua%2FSt-blii_Feodosii%2FVasyI_Schurat__doslidnyk_mynuloho_Halychyny.pdf.

²⁶ Do takich uczonych zalicza się też Hilarion *Święcicki* (1876–1956), autor artykułu *Początki filozofii w ruskiej literaturze XI–XVI wieku* (1901).

²⁷ Zob.: П. Кралюк, *Філософська думка на українських землях: історія та специфіка*, s. 3. Pobrano z: <https://eprints.oa.edu.ua/50/1/lekcii.pdf>.

Dla współczesnej filozofii ukraińskiej istotne pozostaje pytanie o to, jaką ma ona być w XXI w., które z jej kierunków rozwijać, aby godnie prezentować się na europejskim rynku filozoficznym albo intelektualnym; innymi słowy, dziś filozofia ukraińska poszukuje swojej formacji intelektualnej i twarzy, które byłyby rozpoznawalne w Europie. Dlatego analiza poglądów historycznych i filozoficznych Szczurata jest ważna już choćby z tego powodu, aby wskazać inne możliwe rodzaje tradycyjnego filozofowania, które są charakterystyczne dla ukraińskich myślicieli jeszcze od czasów Rusi Kijowskiej. Takim typem filozofowania jest dla Szczurata scholastyka, której początki sięgają bizantyjskiego neoplatonizmu. Jako ciekawostkę z biografii Wasyla Szczurata warto wspomnieć, że brał on udział w seminarium prof. Baymkerera w Strasburgu (w latach 1903–1904) poświęconym „scholastyce od czasów Kartezjusza”²⁸.

Dla Szczurata scholastycyzm nie jest przestarzałym typem średniowiecznej filozofii. Chociaż wraz z naukowym i technicznym rozwojem cywilizacji zachodniej scholastyka z jej metafizyką zeszała na dalszy plan, jednak zdaniem Szczurata, zostawiła ona w filozofii europejskiej głęboki ślad, pozostając całkiem wpływową metodą badania problemów filozoficznych. Scholastyka była swoistym „pomostem pomiędzy doktrynami nowoczesnej filozofii, przypada jej raczej rola pośrednika między starożytną grecką filozofią i filozofią nową. Przy pomocy scholastyki w odniesieniu do filozofii stwierdza się, że wszystko, co nowe, podąża ścieżką ewolucji od tego, co dawne”²⁹. Szczurat sięga do początków scholastyki (IX w.), aby pokazać relację zachodniej scholastyki ze wschodnią, „która rozwijała się znacznie wcześniej, bo już od pierwszych wieków chrześcijaństwa”³⁰. Okazuje się, że dzieła chrześcijańskich scholastyków Wschodu były również popularne na Ukrainie w XI w. Dlatego po przyjęciu chrześcijaństwa w 998 r. Ruś została „przyłączona” do scholastyki typu bizantyjsko-neoplatońskiego³¹. Wschodni Ojcowie Kościoła, tacy jak: Jan Chryzostom, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nyssy, Grzegorz z Nazjanzu, to wybitni przedstawiciele neoplatonizmu IV w., zaś prace Maksyma Wyznawcy zapoznają czytelnika z neoplatońską filozofią Dyonizego Areopagity; według Szczurata „z ich prac Ukraina uczy się myśleć filozoficznie”³². Ukraiński autor wskazuje na zależność pojęć filozoficznych i teologicznych Eriugeny od wschodnich neoplatoników bizantyjskich.

Szczurat przedstawia quasi-paradoksalną myśl, która nie współbrzmi ze współczesnym poglądem na filozofię w Rusi Kijowskiej. Obecnie uważa się,

²⁸ В. Щурат, *Українські джерела до історії філософії. Історично-філософський начерк*, Львів 1908, s. 29. Pobrano z: <http://elib.nplu.org/view.html?&id=1118>.

²⁹ Tamże, s. 4.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 5.

³² Tamże, s. 6.

że w Rusi Kijowskiej mało było oryginalnych dzieł rdzennie ruskich teologów i myślicieli, a filozofia, która przyszła z Bizancjum, miała już postać skończoną, dlatego też w Rusi rozpowszechniła się wiedza książkowa mająca swe źródło w starannie przepisywanych rękopisach bizantyjskich, ich wiernym przyswajaniu, co nie stymulowało rozwoju oryginalnego ruskiego myślenia filozoficzno-teologicznego. Szczurat jednak był innego zdania: „Chrześcijaństwo nie przestało czerpać od Bizancjum, które od dawna jest źródłem mądrości dla Zachodu i gdzie w XI w. poprzez działalność akademicką Michała Psellosa i Eliasza Kreteńczyka nastąpiło odrodzenie filozofii starożytnej”³³. Szczurat wzywał do badań nad tłumaczeniami i oryginalną literaturą Bizancjum, które ukazywały się w Rusi, a także do analiz staroruskich rękopisów. Takie badania pomogłyby zrekonstruować średniowieczną filozofię w Ukrainie. Do takich staroruskich rękopisów zalicza on *Słowo o wyprawie Igora* i *List metropolity kijowskiego Nikifora do Wielkiego Księcia Włodzimierza*. Galicyjski intelektualista uważa, że te staroruskie dzieła są wyrazem neoplatońskiego światopoglądu.

W *Liście metropolity kijowskiego Nikifora do Wielkiego Księcia Włodzimierza* daje się zauważyć neoplatoński wpływ Jana Chryzostoma, bowiem jego autor dzieli psychiczne moce duszy na namiętności, pragnienia (wolicjonalne) i siły rozumne. Tego podziału sił psychicznych trzymają się wszyscy znani neoplatonicy (Bazyli Wielki, Grzegorz z Nyssy, Grzegorz Nazareński), którzy zapożyczyli go bezpośrednio od Platona. Jednakże, według Wasyla Szczurata, metropolita Nikifor doskonale znał dzieła Jana Chryzostoma, którego prace były bardzo popularne w Rusi Kijowskiej³⁴.

Jeśli chodzi o *Słowo o wyprawie Igora*, Szczurat zauważa, że ten staroruski rękopis został napisany na podstawie neoplatońskiej koncepcji. Aby potwierdzić swoje przypuszczenia, zwraca uwagę na wyrażenie „drzewo myśli”. Będąc poetą, Bojan w swoim myśleniu porusza się od konkretnych faktów życia (podstawa drzewa) do „boskich wysokości” za sprawą natchnienia (ku wierzchołkowi drzewa). Ponadto, w celu zrozumienia aktu księcia Igora, musimy wziąć pod uwagę jego dyspozycję psychiczną, co według Szczurata jest zrozumiałe tylko zgodnie z neoplatońską koncepcją duszy. Bojan, przyjmując ową doktrynę duszy, tak interpretuje wyczyn kniazia Igora: kniaź Igor zignorował głos rozsądku i poszedł za głosem pasji, odwagi serca. Oznacza to, że czyn księcia nie był samolubny, ale ofiarny, dla dobra ziemi ruskiej, ojczyzny³⁵.

Szczurat zwraca również uwagę na rolę wzniosłych snów w *Słowie o wyprawie Igora*. Aby mieć wieczny sen, dusza musi wyjść z ciała. Wiadomo, że

³³ Tamże, s. 7.

³⁴ Tamże, s. 13.

³⁵ Tamże, s. 20.

w neoplatonizmie dusza jest odrębną, niezależną od ciała substancją: ciało jest tymczasową ostoją duszy. W *Słowie...* dusza, która wychodzi z ciała, świeci, jest jasna. U Plotyna dusza poza ciałem jest światłem i ogniem. Takie zbieżności nie są przypadkowe, dlatego według Szczurata autor *Słowa...* musiał zapoznać się z neoplatońską koncepcją duszy³⁶.

Po analizie obu staroruskich rękopisów, w których odnalazł motywy neoplatońskie, Szczurat przystępuje do analizy scholastyki w Ukrainie w okresie renesansu (wieki XVI–XVII). Tutaj ważna jest postać Petra Mohyły, którego można uznać za promotora i zagorzałego zwolennika scholastyki, którą nauczał w swoim kolegium³⁷. To nie przypadek, bo jak wykazał Szczurat, Petro Mohyla po otrzymaniu podstawowego wykształcenia kontynuował naukę we Francji, ale gdzie konkretnie – to otwarte pytanie do badaczy. Jak sugerują naukowcy, a jest to tylko przypuszczenie, Petro Mohyla mógł w 1609 r. uczyć się wraz z Rene Descartesem w jezuickim kolegium La Fleche, gdzie nauczycielem był ojciec Varogne. Aby dojść do takich wniosków, trzeba dowieść, że: 1) Petro Mohyla uczył się u ojca Varogne dialektyki; 2) z wyjątkiem ojca Varogne, który nauczał zarówno Kartezjusza, jak i Mohylę, nie było innego Varogne (o tym samym nazwisku) w tym samym czasie³⁸.

Mimo niepewności dotyczących studiów Petra Mohyły we wspomnianym kolegium jezuickim, nie ulega wątpliwości, że w Kijowie w XVII w. rozkwitała scholastyka, broniąca wiary prawosławnej przed tymi samymi jezuitami, którzy próbowali szerzyć katolicyzm w Ukrainie. O takim rozkwicie scholastyki w XVII w. świadczy istnienie książek, manuskryptów, które dotrwały do naszych czasów. Są to polemiczne i teologiczne traktaty, podręczniki dotyczące logiki i dialektyki, itp. Szczurat zwraca uwagę na fakt, że w archiwum Kijowskiej Akademii Teologicznej (starej szkole Mohyły) zachowały się pisma w języku łacińskim Józefa Horbackiego, Innocentego Gizela, Joazafa Krokowskiego, Sylwana Ozerskiego, Stefana Jaworskiego, Prokopa Kolaczńskiego i innych³⁹. Wszystkich wspomnianych autorów Szczurat nazywa „ukraińskimi scholastykami”⁴⁰. W XVIII w. ukraińska scholastyka chyli się ku upadkowi – twierdzi Szczurat – jest mniej interesująca niż ukraińska scholastyka XVII w.; przywołuje w tym miejscu profesora uniwersytetu Lodiya⁴¹,

³⁶ Tamże, s. 23.

³⁷ Tamże, s. 27.

³⁸ Tamże, s. 34.

³⁹ Tamże, s. 31.

⁴⁰ Tamże. Należy zaznaczyć, że prace, do których odnoszą się autorzy, są stopniowo publikowane. Tak więc, w latach 2009–2012 świat ujrzała trzypięciotomowa edycja *Wybranych dzieł Innocentego Gizela* (Kijów, Lwów: Svichado, 2009–2012).

⁴¹ Praca Lodiya *Logiczne wskazówki...: Podręcznik* została wydana w 2010 r. Dmitrij Kyryk przeredagował ją i przetłumaczył na współczesny język ukraiński.

który „uczy filozofii w duchu Leibniza i Wolffa” i który odchodzi od scholastyki jako typu filozofowania i metody rozwiązywania problemów filozoficznych i teologicznych⁴².

Wnioski

1. Wizja Szczurata potwierdza chrześcijańskie pochodzenie ukraińskiej filozofii i jej podstawy w neoplatonizmie i scholastyce (kursy filozofii w Kolegium Petra Mohyly, a później Akademii Kijowsko-Mohylańskiej w XVIII w.)⁴³. Również Wołodmyr Hnatyuk⁴⁴ zwrócił uwagę na scholastyczno-chrześcijański charakter ukraińskiej filozofii, ale Wasyl Szczurat zrobił to jako pierwszy.

2. Jeszcze jedną istotną informację zawdzięczamy badaniom Szczurata, a mianowicie: na Rusi Kijowskiej było mało autentycznych dzieł filozoficzno-religijnych lub teologicznych, dlatego idee neoplatonizmu rozpowszechniły się w takich gatunkach literatury, jak przesłanie i kronika, o czym świadczy zależność od fikcji, doktryny chrześcijańskiej itd.

3. Naszym zdaniem Hankiewicz jest jednym z tych filozofów-filologów, którzy usiłowali stworzyć ukraińską terminologię filozoficzną (oprócz niej, jeszcze w drugiej połowie XV w., tak zwani „judaizanci” w Rusi Kijowskiej próbowali wypracować terminologię filozoficzną, przekładając ze starożytnej greki Arystotelesa, teologów i filozofów żydowskich, na przykład Majmonidesa, i filozofów arabskich, przykład al-Ghazaliego). Zwracali uwagę na logikę, na której opiera się racjonalne myślenie, racjonalną i krytyczną postawę wobec religii, w tym Biblii. Przyczyniło się to do rozdzielenia filozofii i religii

⁴² В. Щурат, *Українські джерела до історії філософії. Історично-філософський начерк*, Львів 1908, s. 32. Pobrano z: <http://elib.nplu.org/view.html?&id=1118>

⁴³ Istnieją w tym zakresie interesujące badania współczesnego ukraińskiego historyka kultury ukraińskiej doby Odrodzenia, filozofa Volodymyra Lytwynowa, na przykład, *Katolicka Ruś* (Kijów 2005), w której stwierdza on, że „w bizantyjskiej i staroruskiej tradycji duchowej najwyższym autorytetem był [...] Pseudo-Dionizy Areopagita. [...] Zdecydowana większość ukraińskich myślicieli katolickich wychodziła od prawosławnej interpretacji chrześcijańskiego dogmatu Trójcy, jaka nadbudowała się nad tradycją neoplatońską...” [s. 30]. Jeśli chodzi o scholastykę, to prof. Władimir Lytwynow stwierdza, że „w przeciwieństwie do zachodniej filozofii, niewiele uwagi ukraińskich myślicieli zajmowało rozwijanie logiki, teorii myślenia abstrakcyjnego, szczególnie teorii kategorii, wnioskowania, metody dowodzenia, lecz raczej takim dociekaniom, w jakich umysł staje się samoistny uwalniając się od teologii. Stało się ono możliwe później, wraz z otwarciem Akademii Kijowsko-Mohylańskiej” [tamże, s. 78].

⁴⁴ Zob.: В. Гнатюк, *Основи реалістичної (Аристотелівсько-томістичної) філософії*, Чикаго–Мюнхен 1981; В. Гнатюк, *Томізм. Християнська філософія Томи з Аквіну*, Чикаго 1970.

(chrześcijaństwa), literatury pięknej i jej emancypacji. Poszukiwanie i tworzenie filozoficznej terminologii, zainicjowane przez Hankiewicza, jest nadal aktualne we współczesnej filozofii ukraińskiej.

4. Prace filozoficzne Klemensa Hankiewicza i historyczno-filozoficzne badania Wasyla Szczurata powinny być obecne w programach nauczania historii filozofii ukraińskiej. Z jednej strony wypełnią luki w historii filozofii ukraińskiej, z drugiej pokażą, jak kształtował się współczesny dyskurs historyczno-filozoficzny w Ukrainie. Co więcej, prace te winny się znaleźć w programach nauczania historii filozofii w Europie Środkowej i Wschodniej, aby porównywać filozofię środkowo-wschodnich narodów: Polaków, Słowaków, Czechów, Ukraińców, Białorusinów: co w nich jest wspólnego, a co odmiennego, jak tworzyła się narodowa terminologia filozoficzna?

Bibliografia

- Ганкевич К., *Короткий начерк психології, для ужитку в школах середніх*, Чернівці 1874.
- Ганкевич К., *Новъише философическое движение у Славянь. Прибавление къ исторіи философіи Славянь* [w:] *Родимый листокъ*, Черновцы 1881, nr 18–24.
- Гёфинггофф М., *Вклад галицких философов в формирование научной терминологии в украинском языке второй половины XIX в.* [w:] *Мир, язык, человек*, http://homepage.univie.ac.at/marina.hoefinghoff/Publikationen/Hoefinghoff/Vklad%20galickix%20filosofov_Vladimir.pdf
- Гнатюк В., *Основи реалістичної (Аристотелівсько-томістичної) філософії*, Чикаго–Мюнхен 1981.
- Гнатюк В., *Томізм. Християнська філософія Томи з Аквіну*, Чикаго 1970.
- Деріда Ж., *Письмо та відмінність*, Київ 2004.
- Кралуок П., *Історія української філософії*, Тема 1. *Чи була філософія в Україні? (Історіографія проблеми)*, <http://kulturolog.org.ua/materials-for-courses/4-kurs/istoria-ukr-fil/80-2011-01-15-17-36-27/234--q-q-1-.html>
- Кралуок П., *Філософська думка на українських землях: історія та специфіка*, <https://eprints.oa.edu.ua/50/1/lekcii.pdf>
- Лисий І., *3 філософського життя Галичини 60-х років XIX ст.* [w:] *Наукові записки*, т. 18, Спеціальний випуск, Київ 2000, s. 59–63.
- Литвинов В., „Католицька Русь”: *(внесок українців католицького віросповідання в духовну культуру України XVI ст.)*, Київ 2005.
- Стеблій Ф., *Василь Щурат – дослідник минулого Галичини* [w:] *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*, 15/2006–2007, s. 727–737, https://docs.google.com/viewer?url=http%3A%2F%2Fshron1.chtyvo.org.ua%2FSteblii_Feodosii%2FVasyl_Schurat_doslidnyk_mynuloho_Halychyny.pdf
- Чижевський М., *Нариси з історії філософії на Україні*, Прага 1931.
- Щурат В., *Гімназіальна пропедевтика філософії*, Львів 1903.
- Щурат В., *Українські джерела до історії філософії. Історично-філософський начерк*, Львів 1908, <http://elib.nplu.org/view.html?&id=1118>

**Philosophical self-awareness of Ruthenian Galician intellectuals
at the end of 19th century and the beginning of 20th century:
Klemens Hankiewicz and Wasyl Schcurat**

Summary

In the article, the authors consider in detail the peculiarities of Klemens Hankiewicz's philosophical, psychological, gnoseological, and linguistic views on the formation of the Ukrainian philosophical terminology. Also, the authors analyze Wasyl Schcurat's contribution, as the historian of philosophy, to understanding the origins of Ukrainian philosophy and its interaction with Eastern and Western scholastics, thanks to which it can be included in the general European historic-philosophical discourse. The authors stress the necessity of inclusion of Klemens Hankiewicz's and Wasyl Schcurat's works in the contemporary didactic material derived from the history of Ukrainian philosophy for the purpose of filling in "white spots" and forming a more coherent and more uninterrupted understanding of the development of Ukrainian philosophy.

Key words: philosophical self-consciousness, Ruthenian philosophy in Galicia, Klemens Hankiewicz, Wasyl Schcurat, the history of Ukrainian philosophy

Aleksander Ćuk

ORCID: 0000-0002-9431-2122

(Uniwersytet Jagielloński)

Słowiańszczyzna południowa na przełomie wieków XIX i XX z perspektywy Klubu Słowiańskiego

W latach przed pierwszą wojną światową wydawano w Krakowie „Świat Słowiański”, miesięcznik poświęcony badaniu życia umysłowego i kulturalnego narodów słowiańskich oraz przedstawieniu polskiego poglądu na kwestię słowiańską w obliczu antypolskiego działania i propagandy panslawistycznej wśród Słowian w monarchii habsburskiej. Czasopismo było organem „Klubu Słowiańskiego”, stowarzyszenia słowianofilów krakowskich. Kwestie południowosłowiańskie zajęły niemałą uwagę polskich badaczy obok wysuniętych na pierwszy plan spraw ukraińskich i rosyjskich.

Słowa kluczowe: „Świat Słowiański”, Klub Słowiański, słowianoznawstwo, słowianofile krakowscy, polska idea słowiańska, Marian Zdziechowski, Feliks Koneczny

Jesienią 1901 r. w wykładzie inauguracyjnym rozpoczęcie roku akademickiego w Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie Marian Zdziechowski¹, mówiąc o idei iliryzmu, nawiązał do roli Polski w świecie słowiańskim. Jego zdaniem, winna ona stworzyć przeciwwagę dla pozycji Rosji w Słowiańszczyźnie. Twierdził, że choć nie jest to możliwe na płaszczyźnie politycznej, jest realne na płaszczyźnie kulturalnej, duchowej. W tym celu Uniwersytet Jagielloński winien utworzyć swoje podwoje dla młodzieży z krajów słowiańskich i zapoznawać ją z dorobkiem duchowym Polski. Twierdził, że tą drogą można stworzyć wśród narodów słowiańskich szerokie grono polonofilów, mających szansę równoważyć wpływy rosyjskie. Winno nastąpić również szersze otwarcie na dorobek kultury południowosłowiańskiej, tak by poznając się wzajemnie, zbudować most porozumienia. Profesor podkre-

¹ Marian Zdziechowski (1861–1938) był jednym z bardziej znanych polskich uczonych pierwszej połowy XX w. Zajmował się literaturą polską i powszechną, filozofią i myślą religijną, był moralistą politycznym i publicystą. Zdziechowski był uczniem, który na Uniwersytecie Jagiellońskim zapoczątkował systematyczne wykłady z zakresu literatury chorwackiej i serbskiej wykładem *O poetach Odrodzenia chorwackiego* w roku akademickim 1894/95.

ślał, że Polacy nawet dla Czechów nie znajdują niczego ponad obojętność lub lekceważenie². Powracając we wspomnieniach z początku lat 30. XX w. do tego czasu, Zdziechowski pisał: „Powinniśmy byli starać się wszechstronnie zbadać wielki pokrewny nam, a duchowo obcy świat [Słowiańszczyzny – A.Ć.], ażeby móc pójść tam z powagą znawców ich przeszłości i terażniejszości, ich dążeń i nadziei. Dopiero wtedy mógł pogląd polski na kwestię słowiańską zdobyć szersze uznanie i wpływ”³.

Myśliciel nie był osamotniony w dążeniu do podniesienia znaczenia sprawy słowiańskiej wśród rodaków. Na przełomie XIX i XX w. uformowało się w Krakowie grono osób, które podobnie jak on podejmowały działania mające na celu przewartościowanie stosunku polskich elit politycznych do narodów słowiańskich i wskazywanie związku pomiędzy polskim interesem narodowym i szerzej rozumianą kwestią słowiańską. W grudniu 1901 r. założone zostało stowarzyszenie skupiające polskich intelektualistów pod przewodnictwem Zdziechowskiego. Przybrało ono nazwę Klub Słowiański. Jego członkami byli, między innymi: Marian Sokołowski – historyk sztuki, Kazimierz Morawski – filolog klasyczny i historyk, Jan Baudouin de Courtenay – językoznawca, Ludwik Gumplowicz – socjolog i prawnik, Walery Gostomski – historyk literatury i krytyk literacki, Ludwik Straszewicz – publicysta i pisarz, Jan Łoś – językoznawca, Feliks Koneczny – historyk, Kazimierz Nitsch – językoznawca, polonista i dialektolog, Adam Grzymała-Siedlecki – krytyk literacki i teatralny, prozaik i dramatopisarz, Franciszek Bujak – historyk. W sumie w Klubie udzielało się około 45 osób⁴. Chociaż bodziec do rozwoju słowianoznawstwa wyszedł ze sfery polityki⁵, głównym zadaniem tego ugrupowania było poznawanie umysłowego i kulturalnego życia wszystkich ludów słowiańskich.

Badacze są zgodni, że rozpoczęcie wydawania własnego organu, jakim był „Świat Słowiański”, miesięcznik poświęcony – jak głosił podtytuł – słowianoznawstwu i przeglądowi spraw słowiańskich ze stanowiska polskiego,

² Z. Opacki, *W kręgu Polski, Rosji i Słowiańszczyzny: myśl i działalność społeczno-polityczna Mariana Zdziechowskiego do 1914 roku*, Gdańsk 1996, s. 199.

³ M. Zdziechowski, *Kwestia słowiańska (ze wspomnień i wrażeń)* [w:] *Węgry i dookoła Węgier*, Warszawa 2001, s. 147.

⁴ Z. Solak, *Marian Zdziechowski i Klub Słowiański*, „Studia Historyczne” [Kraków] 1987, nr 2, s. 220.

⁵ Pod koniec lat 90. XIX w., silniej niż dotąd, przejawiała się możliwość oraz potrzeba politycznego współdziałania Polaków i Czechów w planie polityki wewnętrznej monarchii habsburskiej. Zdano sobie sprawę, że wycofanie się Polaków z pola walki na płaszczyźnie sprawy słowiańskiej ułatwiałoby panowanie antypolskiej propagandy panslawistycznej wśród pobratymców. Należało więc wskrzęsić polską ideę słowiańską, nawiązać do bogatej XIX-wiecznej tradycji słowianofilstwa polskiego i przeciwstawić je idei panslawistycznej.

było przełomowym wydarzeniem otwierającym nowy etap działalności klubu. Pierwszy zeszyt ukazał się w styczniu 1905 r.⁶ Wydawanie czasopisma miało ogromne znaczenie, pozwalając wyjść „słowianofilom krakowskim” z pewnego rodzaju izolacji, m.in. dzięki wysokiemu poziomowi pisma, które zostało szybko zauważone poza granicami Galicji. Umożliwiało też jasno i bez nie-domówień wyartykułować zamierzenia klubu. Miało to istotny wpływ na opinię krajową, wobec wcześniejszych uprzedzeń i posądzeń o moskalofilstwo⁷. Oto słowa redaktora „Świata Słowiańskiego” Feliksa Konecznego⁸, wspominającego początki pisma: „Darzyło nam się w walce z panslawizmem i «moskalofilstwem» wcale dobrze i po trzech latach «Świat Słowiański» miał prowadzić walkę intensywniej, niż to mogły robić same posiedzenia klubowe i zająć się wyrobieniem programu dla idei słowiańskiej na zasadzie: «Jeszcze nie zginęła!»”⁹.

Koneczny określił cel miesięcznika przede wszystkim jako szerzenie istotnego znawstwa rzeczy słowiańskich, a obok tego: walkę z pangermańską zachłannością, solidarnie z Czechami, Słowenami, Chorwatami, i wzbudzenie pomiędzy Słowianami sympatii dla sprawy polskiej, próbowanie, czy da się stworzyć konkretny program *modus vivendi* z Rosją¹⁰. „Zajmujmy się – pisał redaktor – polityką słowiańską systematycznie i czynnie, nabądźmy jak największego znawstwa spraw słowiańskich, żeby nasze zdanie miało jak największą powagę, – a będą się z nami [Klubem Słowiańskim/Polakami – A.Ć.] w Słowiańszczyźnie liczyć”¹¹. Na początku szóstego roku wydawania pisma Koneczny tak widział pozycję „Świata Słowiańskiego” wobec innych narodów słowiańskich: Miało ono stanowić przegląd spraw słowiańskich z stanowiska polskiego. Nie wyręczało innych Słowian w pracy nad rozwojem myśli politycznej. Ambicją zespołu było uznanie miesięcznika za pismo słowiańskie, pismo programowe dające inicjatywę. Łączyło w sobie dążenia do zbliżenia

⁶ Na każdy numer, przeciętnie liczący 60–70 stron, składały się: artykuły, listy od korespondentów, przemówienia, recenzje, przegląd prasy słowiańskiej, bibliografia tekstów ukazujących się w Słowiańszczyźnie oraz kronika aktualnych wydarzeń.

⁷ Z. Solak, *Marian Zdziechowski i Klub Słowiański...*, s. 223.

⁸ Feliks Koneczny (1862–1949) – historyk, historiozof, publicysta, twórca oryginalnej koncepcji wielości cywilizacji. Pełnił funkcję redaktora przez cały czas wydawania czasopisma. To on wraz ze Zdziechowskim wywierał decydujący wpływ na linię ideową pisma. Wydaje się, że w miarę upływu lat i wzrostu pesymizmu co do możliwości rozstrzygnięcia po jego myśli sprawy stosunków polsko-rosyjskich, realny udział Zdziechowskiego w kształtowaniu linii politycznej miesięcznika malał – więc ton pismu od pewnego czasu nadawał Koneczny, zob. Z. Opacki, *W kręgu Polski, Rosji i Słowiańszczyzny...*, s. 213.

⁹ F. Koneczny, *Sprawa słowiańska a sprawa polska*, „Świat Słowiański” 1908, t. II, s. 864.

¹⁰ Z korespondencji Wojciecha Kętrzyńskiego, list Konecznego z Krakowa z 2 I 1905 r., zob. Z. Opacki, *W kręgu Polski, Rosji i Słowiańszczyzny...*, s. 211.

¹¹ Tamże, s. 869.

z pojedynczymi narodami, ale nie odwracało się od drażliwych kwestii. Krytykowano w nim np. ekskluzywność stronniczą u Słoweńców, jak też lgnięcie chorwackiej opinii publicznej do rezolucji rjeckiej, „a w sprawie serbskiej – pisał Koneczny – zajęliśmy stanowisko jasne, nie dbające o to, czy będzie ono na południu popularne”¹². „Udało nam się o wiele wcześniej, niż obliczyliśmy sobie na początku, przekonać pobratymców o naszej dobrej woli”¹³.

Leszek Gawor wyróżnił dwa okresy w dziejach „Świata Słowiańskiego”. Pierwszy z nich, trwający mniej więcej od powstania pisma do roku 1909, charakteryzuje się supremacją problematyki ukraińskiej; w drugim zaś okresie, aż do ostatniego numeru, poruszana tematyka w większym stopniu dotyczyła słowiańszczyzny południowej¹⁴. U Zbigniewa Opackiego znajdujemy wsparcie dla powyższej periodyzacji: „pierwszym krokiem na drodze praktycznej działalności Klubu Słowiańskiego było podjęcie działań mających na celu zbliżenie z Rusinami [Ukraińcami – A.Ć.]. Wyeksponowanie zagadnienia ukraińskiego nie było, zdaniem twórców Klubu przypadkiem, było aktem woli mającym zadokumentować znaczenie tej kwestii”¹⁵. Pomimo to Opacki inaczej ocenia rozkład akcentów co do ujęcia kwestii poszczególnych narodów słowiańskich na łamach „Świata Słowiańskiego”: „Pismo to spełniło poważną rolę w propagowaniu stanowiska polskiego wobec najważniejszych kwestii politycznych odnoszących się do sprawy polskiej, jak i zaznajomienia społeczeństwa polskiego z życiem politycznym, kulturalnym narodów słowiańskich, z naciskiem na problematykę rosyjską(!)”¹⁶. Tutaj nasuwa mi się następująca uwaga: badając „Świat Słowiański” pod kątem problematyki narodów południowosłowiańskich, skłonny jestem uznać, że opracowanie jej przez członków Klubu Słowiańskiego nie ustępuje pod żadnym względem ich podejściu do problematyki ukraińskiej czy rosyjskiej. Świadczy to o bardzo wysokim poziomie czasopisma.

Redakcja „Świata Słowiańskiego” starała się żywo reagować na zmienne okoliczności historyczne, zgodnie z rzuconym hasłem „współdziałania z wydarzeniami”. Jak dalece przekładało się to na wybór treści przekazywanej przez pismo, przybliżą słowa Konecznego, opisujące zachowanie redakcji w obliczu sytuacji rewolucyjnej w Rosji trwającej od 1905 r.: „Z zaniedbaniem innych rubryk słowiańskich – a zwłaszcza tak ważnej dla nas czeskiej – musieliśmy lwią część pisma obracać przez pewien czas na wywody o uznawaniu

¹² *Nasza metoda (na siódmy rok wydawnictwa Świata Słowiańskiego)*, „Świat Słowiański” 1911, t. I, s. 6.

¹³ Tamże.

¹⁴ L. Gawor, „Świat Słowiański” [1905–1914], „Sofia” [Rzeszów] 2004, nr 4, s. 344.

¹⁵ Z. Opacki, *W kręgu Polski, Rosji i Słowiańszczyzny...*, s. 206.

¹⁶ Tamże, s. 211.

państwowości rosyjskiej, akcentując tę rzecz ze względów taktycznych nader silnie, aż nas od tej rubryki uwolniło wystąpienie p. [Romana] Dmowskiego [prezesa Koła Polskiego w Dumie – A. Ć.]¹⁷.

Od 1907 r. na łamach „Świata Słowiańskiego” głoszą ideę „słowianofilstwa bez ustępstw”, która zwięźle ujęta przez Konecznego brzmiała: „Słowianofilstwo polega w przeciwieństwie do panslawizmu na tym, że nie wymaga od nikogo żadnych ustępstw, ani narodowych, ani wyznaniowych, ani też społecznych. Niech każdy naród słowiański będzie sobą i niech się u siebie urządza po swojemu”¹⁸. Zdaniem Zbigniewa Solaka był to wyraźny zwrot linii programowej pisma i samego Klubu, oznaczający odejście od wcześniejszej, dość pojednawczej postawy, zwłaszcza wobec Ukraińców, a także Czechów i Słowaków; był on spowodowany zapewne w dużym stopniu niepowodzeniem dotychczasowych prób nawiązania z nimi współpracy¹⁹. O dużym znaczeniu idei „słowianofilstwa bez ustępstw” świadczy umieszczenie jej przez redaktora „Świata Słowiańskiego” na linii rozwoju myśli politycznej krakowskiego ośrodka słowianofilskiego, jako trzeciego (najbardziej dojrzałego) etapu jej dotychczasowego rozwoju po złamaniu monopolu „kazionnego” słowianofilstwa²⁰ oraz wypchnięcia go następnie poza nawias idei słowiańskiej.

Na jeszcze jedno ważne przejście w dziejach „słowianofilów krakowskich” należy zwrócić uwagę w kontekście pojawienia się „Świata Słowiańskiego”. Jest to przejście od słowianoznawstwa do słowianofilstwa, rozumianego jako nurt myśli politycznej. Pismo zadziało jako katalizator. Jeszcze w artykule otwierającym pierwszy zeszyt pisma z stycznia 1905 r. głoszą apolityczność Klubu Słowiańskiego (a także pisma); głównym zadaniem stowarzyszenia miało być wyodrębnienie grona fachowych znawców Słowiańszczyzny, przygotowanych należycie naukowo, czyli „praca na naturalnym gruncie kultury, którego neutralność święta być powinna i nietykalna”²¹. Odpowiadało to bardziej wizji Zdziechowskiego, który nie podzielał optymizmu (i pewnej niecierpliwości) Konecznego w ocenie możliwości powodzenia projektu słowianofilstwa polskiego w bliższej przyszłości. Solak wskazuje na przełom lat 1906 i 1907 jako czas, kiedy nastąpiło oficjalne odejście od deklarowanej uprzednio apolityczności. Według redakcji „Świata Słowiańskiego” pismo nie reprezentowało żadnego stronnictwa polskiego, lecz miało uzupeł-

¹⁷ F. Koneczny, *Sprawa słowiańska a sprawa polska...*, s. 864.

¹⁸ F. Koneczny, *Słowianofilstwo bez ustępstw*, „Świat Słowiański” 1907, t. I, s. 414.

¹⁹ Z. Solak, *Marian Zdziechowski i Klub Słowiański...*, s. 223.

²⁰ „Kazionny” (z języka rosyjskiego) oznacza państwowy, skarbowy, rządowy; „kazionne” słowianofilstwo jest to oficjalne słowianofilstwo, popierane przez państwo rosyjskie.

²¹ *Klub Słowiański w Krakowie. Sprawozdanie z trzechlecia*, „Świat Słowiański” 1905, t. I, s. 3.

nić ich pracę około sprawy narodowej; miało to wynikać z „podziału pracy, który w społeczeństwie dojrzałym dokonuje się sam przez się”²².

Powodem większego ukierunkowania na tematykę południowosłowiańską w początkowym okresie działalności Klubu Słowiańskiego był fakt, że w środowiskach, do których adresowana była działalność Klubu, zagadnienia tego regionu były najmniej znane²³. Nie bez znaczenia była tu również dobra znajomość spraw jugosłowiańskich Mariana Zdziechowskiego²⁴. W wykładach starano się zachować obiektywizm wobec licznych konfliktów dzielących tamtejsze narodowości. Szczególną jednak sympatią darzono Słoweńców i Chorwatów, przede wszystkim z uwagi na wyznawaną przez nich religię katolicką i ściśle w przypadku tych pierwszych powiązania z kulturą zachodnią. Z przedstawicielami tych narodów łączyły Klub najlepsze kontakty, gościli oni często na zebraniach i wygłaszali prelekcje. Rewizytowali też często tamtejsze ośrodki i towarzystwa naukowe liczni członkowie Klubu, m.in. Zdziechowski, Tadeusz Stanisław Grabowski i Zygmunt Stefański²⁵.

W związku z problematyką Słowian południowych można zauważyć pewien podział wśród najbardziej aktywnych członków Klubu: Koneczny przejawiał zainteresowanie sprawami słoweńskimi, Zdziechowski dobrze znał sprawy chorwackie, Grabowski zaś opublikował w „Świecie Słowiańskim” najwięcej artykułów dotyczących zagadnień chorwackich (głównie o literaturze), Stefański – bardziej niż inni członkowie stowarzyszenia – zajmował się problematyką serbską. Pojawienie się „Świata Słowiańskiego” zostało zauważone przez Słowian południowych, co znalazło wyraz w artykułach publikowanych w periodykach i dziennikach, wśród których były: „Katoliński Obzornik”, „Hrvatska Misao”, „Hrvatsko Kolo”, „Hrvatska Straža” oraz „Novi Srbobran”. Na łamach krakowskiego miesięcznika zostały opublikowane arty-

²² Z. Solak, *Marian Zdziechowski i Klub Słowiański...*, s. 223–224.

²³ Na końcu artykułu *Klub Słowiański w Krakowie. Sprawozdanie z trzechlecia*, otwierającego pierwszy zeszyt „Świata Słowiańskiego” z stycznia 1905 r., znajduje się lista odczytów wygłoszonych na spotkaniach Klubu od grudnia 1901 r. Przeszło dwie piąte zebrań poświęcono sprawom Słowian południowych. Większość sprawozdań z tych spotkań zamieszczono w krakowskim dzienniku „Czas”. Obecnie „Czas” jest dostępny w wersji cyfrowej na stronie Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie: <http://www.bj.uj.edu.pl/zb/czc.pdf>

²⁴ Można przyjąć bez zastrzeżeń, że poglądy Zdziechowskiego określały pozycję ideową Klubu Słowiańskiego wobec Słowian południowych. W „Świecie Słowiańskim” Zdziechowski niewiele opublikował na tematy południowosłowiańskie, zajmował się głównie kwestią relacji polsko-rosyjskich w okolicznościach powstałych po rewolucji w Rosji w 1905 r. Swoje stanowisko przedstawił w ważnym opracowaniu *Odrodzenie Chorwacji w XIX wieku*, wydanym w Krakowie w 1902 r. *Odrodzenie Chorwacji* zostało opublikowane w kilku kolejnych zeszytach miesięcznika „Przegląd Polski” od stycznia 1902 r., jak też w formie książki (także w 1902 r.).

²⁵ Z. Solak, *Marian Zdziechowski i Klub Słowiański...*, s. 234.

kuły Juliusza Benešića, Bogumiła Vošnjaka, Leopolda Lenarda, Stjepana Radića, Kosta Stojanovića, Frana Ilešića.

Podejście Zygmunta Stefańskiego²⁶ do problematyki Słowian południowych różniło się zasadniczo w stosunku do innych członków Klubu Słowiańskiego. W centrum jego uwagi znalazły się „kraje za Sawą”, czyli tereny zamieszkiwane przez Słowian wyzwających się spod panowania Imperium Otomańskiego, wypieranego stopniowo z Bałkanów od pierwszej połowy XIX w. Główny nacisk kładł on na kwestię serbską. Jego postawa była inna także pod względem metody zdobywania wiedzy – Stefańskiego należy postrzegać jako kontynuatora tradycji polskich podróżników-słowianofilów, badaczy ludów południowosłowiańskich, której początki można znaleźć jeszcze na przełomie XVIII i XIX w. Jego relacje o „krajach za Sawą” przybliżały polskiemu czytelnikowi nastroje i dążenia panujące wśród tamtejszej ludności, sytuacje odradzających się od wieku XIX słowiańskich państw bałkańskich, jak również stan rzeczy w tych krajach znajdujących się jeszcze pod rzeczywistym lub tylko nominalnym panowaniem sułtana. Swoje obserwacje krakowski doktor prawa i podróżnik łączył z analizą problematyki narodowej i sytuacji geopolitycznej Słowian południowych. Należy zwrócić uwagę na to, że sympatie Stefańskiego – wyrażane otwarcie w jego artykułach – nie wpływały negatywnie na rzetelność przekazu. Sympatie te odnosiły się głównie do ludności Bałkanów, ich kultur; przy czym życzliwość i wrażliwość Polaka na piękno skupiały się w równej mierze tak na chrześcijanach, jak też na – tracących grunt pod nogami – muzułmanach²⁷.

²⁶ Zygmunt Stefański urodził się 30 marca 1875 r. w Krakowie, w rodzinie inteligenckiej. Ukończył Gimnazjum im. J. Sobieskiego i studia prawnicze z tytułem doktorskim na UJ (1897), po czym przez krótki czas pracował w austriackim sadownictwie w Sarajewie. Po powrocie do Krakowa był w latach 1899–1902 nauczycielem historii Polski w Wyższej Szkole Realnej, a następnie do 1909 r. zastępcą profesora w nowo powstałej II Wyższej Szkole Realnej. Po rezygnacji z szkolnictwa podjął pracę dziennikarską, m.in. w redakcji „Świata Słowiańskiego” i „Museionu”. Prowadził również działalność krytycznoliteracką i pisarską. Wybuch I wojny światowej zastał go na terenie zaboru rosyjskiego. Został internowany i wkrótce ewakuowany do Moskwy, gdzie pracował w redakcji „Gazety Polskiej”. Od stycznia 1919 r. pracował w MSZ; 20 III 1919 r. został radcą Poselstwa RP w Belgradzie i do 1 VIII 1921 r. kierował tą placówką jako chargé d'affaires. Następnie do 25 X 1922 r. był radcą legacyjnym I kl. w Poselstwie RP w Moskwie. Przez pewien czas jako chargé d'affaires kierował tą placówką. Po odwołaniu do centrali pracował w referacie sejmowym Departamentu Politycznego do 1 XI 1923 r., kiedy padł ofiarą czystki przeprowadzonej przez M. Seydę. Był autorem kilku dramatów, powieści oraz recenzji teatralnych. Zmarł 7 listopada 1937 r. w Żeroni k. Pabianic. *Kto był kim w Drugiej Rzeczypospolitej*, red. nauk. J.M. Majchrowski, współpraca G. Mazur i K. Stepan; [aut. C. Brzoza ob.], Warszawa 1994, s. 113.

²⁷ Zob. A. Ćuk, *Konflikty ideowe w Słowiańszczyźnie południowej na przełomie XIX i XX wieku według „słowianofilów krakowskich”*, praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dra hab. Jana Skoczyńskiego, rok obrony: 2012, praca w wydruku dostępna w czytelni Archiwum UJ, s. 87–88.

Stefański starał się przekazać nastrój panujący wśród ludu, jego nadzieje i obawy w obliczu zmian społecznych i politycznych w epoce szybko następujących po sobie wydarzeń historycznych. Czuł tętno ludu, w którym widział niewyczerpane źródło siły życia opartej na specyficznej moralności. Zdaniem Stefańskiego to lud zachował system wartości wypracowany przez wieki życia pod jarzmem tureckim, najlepiej przechowany i przekazywany w pieśniach ludowych. Stefański był ich pasjonatem; przez pryzmat tych pieśni często patrzył na ludzi, miasta, kraje bałkańskie, na ich teraźniejszość, przeszłość i przyszłość. Do Bałkanów potureckich i tureckich podchodził jako do orientalnej krainy, pełnej pierwotnego i bujnego życia. Taki odbiór przejawów życia łączył z wrażliwością i współczuciem, które szczególnie ujawniało się w spotkaniach z formami życia społecznego, związanymi z nieodwołalnie odchodzącym, starym światem tureckiego panowania. Naszkicowana powyżej romantyczna, emocjonalna postawa Stefańskiego w żaden sposób nie przeszkadzała mu w wydawaniu niezwykle trafnych, trzeźwych sądów o realiach współczesnego społecznego i politycznego życia Słowian bałkańskich²⁸.

Popieranie przez badacza idei federacji południowo-słowiańskiej, lub szerszej, zależnej od niej idei federacji bałkańskiej, opierało się na przeświadczeniu o odrębności Bałkanów, ich inności kulturowej tak wobec Zachodu reprezentowanego przez Austro-Węgry, jak również w stosunku do Rosji. Wynikała stąd myśl o istnieniu oryginalnej drogi rozwoju dla narodów Półwyspu Bałkańskiego. Bałkany w ujęciu Stefańskiego były światem odrębnym, nadal wyraźnie orientalnym pomimo panowania okcydentalizmu wśród jego elit politycznych. Jego zdaniem, dotychczasowe zmiany były raczej powierzchowne. Życie ludu i jego mentalność niewiele się zmieniły. Bycie orientem nie oznaczało życia pod dominacją islamu. Stefański rozumiał odruch wyzwolonych narodów, które starały się radykalnie odciąć od wszystkiego, co kojarzone z niewolą turecką, z Turkami. Jednak w jego relacjach odczuwa się żal z powodu prób zupełnego wymazania tej części dziedzictwa kulturalnego minionych czasów. Z drugiej strony, bezkrytyczna modernizacja, europeizacja, okcydentalizacja państw i społeczeństw bałkańskich, zdaniem polskiego podróżnika-słowianofila, niszczyła ich tożsamość, przekreślała możliwość podążania własną drogą rozwoju²⁹.

Zdaniem Zdziechowskiego Słowiańszczyzna południowa na przełomie wieków XIX i XX dążyła w stronę przeciwieństw i niezgody. Na ziemiach Słowian południowych zderzyły się idee narodowe chorwacka i serbska. Krakowski uczony podkreślał odmienny charakter idei zjednoczeniowych, których nosicielami były Chorwaci i Serbowie. Według niego chorwacka idea narodo-

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 92.

wa dążyła do zjednoczenia różnych narodów z zachowaniem indywidualizmu każdego z nich; i odwrotnie – serbska idea narodowa miała łączyć jedynie Serbów w jednym państwie. Powyższa różnica miała źródło w przynależności do łacińskiego albo bizantyńskiego kręgu kulturowego i była obecna na najwyższym szczeblu wewnątrz świata słowiańskiego, w polskiej i rosyjskiej idei zjednoczenia Słowian. Uważał, że nie było możliwe pogodzenie tych dwóch idei, dlatego jedynie naszkicował ideę serbską, pozostawiając ją poza nawiasem swoich zainteresowań. Zajął się natomiast prezentacją i stanął po stronie chorwackiej idei narodowej. Miała ona, z wyjątkiem Serbów, odegrać rolę łącznika narodów południowosłowiańskich w obrębie monarchii habsburskiej: Chorwatów, Słoweńców oraz muzułmanów z Bośni i Hercegowiny³⁰.

Praca *Odrodzenie Chorwacji w XIX wieku*, wydana w 1902 r., wyróżnia się spośród pism Zdziechowskiego: jest ona podstawowym źródłem południowosłowiańskich poglądów uczonego. Składa się z czterech części: *Illiryzm*, *Stanko Vraz*, *Iwan Mažuranić* oraz *Piotr Preradović*. W części pierwszej Zdziechowski przedstawił dzieję idei iliryzmu w Chorwacji; trzy kolejne rozdziały przybliżają poetów chorwackich oraz umieszczają ich na tle dziewiętnastowiecznych idei słowiańskich. Autor zajmował się już wcześniej twórczością Preradovicia, któremu poświęcił rozdział w pracy *Mesjaniści i Słowianofile*. Można przyjąć, że dzieło o odrodzeniu Chorwacji mieści się w tym samym kręgu badawczym i przedstawia próbę ujęcia kwestii Słowian południowych, ściślej Chorwatów, jako nosicieli idei posłannictwa narodowego, jakim miało być zjednoczenie Słowiańszczyzny południowej lub jej części. Idea zjednoczenia całej Słowiańszczyzny południowej – podkreślał to Zdziechowski – wyszła z Chorwacji, była to idea iliryzmu. „Z idei illiryzmu powstało wszystko, czym naród chorwacki może się poszczycić w wieku XIX”, była ona przejawem myśli romantycznej w Chorwacji. Powiązała miłość ojczyzny z pierwiastkiem wiary w posłannictwo narodowe, którym w najbardziej idealistycznych koncepcjach było zjednoczenie wszystkich Słowian południowych³¹.

Pracę Zdziechowskiego można zaliczyć do działań na rzecz postulowanego przybliżenia narodów słowiańskich tradycji zachodniochrześcijańskiej do narodu polskiego, na podstawie polskiej idei słowiańskiej, oraz wyrwanie ich spod wpływów panslawistycznych, jak również wpływów kultury niemieckiej. W *Odrodzeniu Chorwacji* Zdziechowski zaproponował, żeby rozwinąć chorwacką ideę narodową na przełomie wieków XIX i XX w kierunku polskiej idei słowiańskiej³².

³⁰ Tamże, s. 79.

³¹ Tamże, s. 63.

³² Tamże.

Według Zdziechowskiego mesjanizm był zjawiskiem charakterystycznym dla Słowian w wieku XIX. Odnosiło się to też do Chorwacji, gdzie do „mesjanistów najszlachetniejszego gatunku” został zaliczony poeta Piotr Preradović. Według polskiego uczonego poeta chorwacki był, tak jak Kollar, mesjanistą plemiennym w odróżnieniu od mesjanistów narodowych – Aleksieja Chomjakowa, Mickiewicza i Krasińskiego³³. Zdaniem Zdziechowskiego z treścią pieśni *Slavjanstvo*, która najlepiej wyrażała mesjanizm Preradovicia, „mógł zgodzić się każdy uczciwie myślący Słowianin”. Pieśń o wolnej Słowiańszczyźnie dźwięczała „równym uczuciem sprawiedliwości i miłości do wszystkich szczepów pnia słowiańskiego”³⁴. Preradović potępiał „jedność martwą, kornie znosząca jarzmo jednego”, natomiast wysławiał jedność, „która wieńcem miłości koronuje stugłową zgodność”, każdemu z ludów słowiańskich zapewnia wolność i wraz z nią szczęśliwość³⁵. Wiara poety była oparta na przeciwstawieniu siły miłości i europejskiego racjonalizmu. Posłannictwo miłości Słowian miało stać się wzorem dla innych³⁶.

Katolicyzm jako wątek wspólny dla idei narodowych chorwackiej i polskiej nabrał szczególnego znaczenia w oczach Zdziechowskiego w okresie działalności biskupa Strossmayera na rzecz unii kościołów. W działalności biskupa-polityka zawarty był motyw podobny do misji kulturalnej i cywilizacyjnej w idei jagiellońskiej. Pojednanie na płaszczyźnie wyznaniowej katolików i prawosławnych miało w planach biskupa djakowarskiego prowadzić do zjednoczenia narodowego Słowian południowych – przede wszystkim Chorwatów i Serbów – z centrum w Zagrzebiu, zgodnie z ideą iliryzmu. Jednak zdaniem Zdziechowskiego idea unii kościołów wspomagająca zjednoczenie narodowe Serbów i Chorwatów nie mogła oddziaływać na tych pierwszych, którzy już mieli ukształtowaną własną ideę narodową. Polski uczoney doceniał idealistyczny wkład Strossmayera do chorwackiej idei narodowej, jego ideę przewyciężenia podziału chrześcijan na Bałkanach, lecz w swoich poglądach był bardziej realistyczny³⁷.

W ostatnich latach przed pierwszą wojną światową częstotliwość zebrań dyskusyjnych Klubu Słowiańskiego zmalała. W związku z spadkiem aktywności klubu punkt ciężkości przesunięto na działalność wydawniczą „Świata Słowiańskiego”. W grudniu 1912 r. powstało Towarzystwo Słowiańskie w Krakowie, będące rozwinięciem organizacyjnym Klubu Słowiańskiego³⁸. W prak-

³³ M. Zdziechowski, *Odrodzenie Chorwacji w XIX wieku*, Kraków 1902, s. 196.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 194.

³⁶ Zob. A. Ćuk, *Konflikty ideowe...*, s. 76.

³⁷ Tamże, s. 67–68.

³⁸ Prace organizacyjne wokół nowego Towarzystwa prowadzili profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego Antoni Karbowski oraz Roman Zawiliński, obaj współpracownicy Klubu Sło-

tyce stało się ono kontynuacją działalności Klubu, którego ostatnie z odnotowanych posiedzeń odbyło się 15 października 1913 r. Klub Słowiański formalnie istniał do połowy 1914 r. „Świat Słowiański” w ostatnim półtorarocznym okresie swego istnienia był wspólnym organem obu stowarzyszeń³⁹.

Wybuch pierwszej wojny światowej uniemożliwił dalsze wydawanie „Świata Słowiańskiego”. 4 marca 1916 r. ukończono druk zeszytu uzupełniającego za rok 1914. Znalazło się w nim wspomnienie pośmiertne o Edmundzie Kołodziejczyku, który zginął na froncie galicyjskim 24 maja 1915 r. Był on autorem *Bibliografii Słowianoznawstwa polskiego*, wydanej w Krakowie w 1911 r., oraz artykułów ukazujących się regularnie w „Świecie Słowiańskim” od 1909 r. pod tytułem *Z przeszłości słowianofilstwa w Polsce*. W śmierci tego dwudziestosiedmiolatka można widzieć zwiastuna nowego czasu, który nastąpił po pierwszej wojnie światowej oraz rewolucji październikowej. Świat od Bałtyku po Adriatyk uległ radykalnej zmianie, zaś polska idea słowiańska znacznie się osłabiła. Burzliwy wiek XX jakoś nie sprzyjał badaniu bogatej spuścizny słowianofilów krakowskich pod kątem ich zainteresowań południowosłowiańskich. Może teraz przyszedł czas, żeby zwrócić większą uwagę na budowany przez nich pomost między Polską a południem Słowiańszczyzny. Niezły to fundament... Warto więc podjąć wszechstronne badania tego – jak sto lat temu pisał Koneczny – „archiwum, jakie dla dziejów rozwoju idei słowiańskiej stanowić będzie zapewne *Świat Słowiański*”⁴⁰.

Bibliografia

Podmiotowa

- Klub Słowiański w Krakowie. Sprawozdanie z trzechlecia*, „Świat Słowiański” 1905, t. I.
Koneczny F., *Czesi, Rosyanie, Balkan*, „Świat Słowiański” [Kraków] 1912, t. II.
Koneczny F., *Słowianofilstwo bez ustępstw*, „Świat Słowiański” 1907, t. I.
Koneczny F., *Sprawa słowiańska a sprawa polska*, „Świat Słowiański” 1908, t. II.
Nasza metoda (na siódmy rok wydawnictwa Świata Słowiańskiego), „Świat Słowiański” 1911, t. I.
Zdziechowski M., *Kwestia słowiańska (ze wspomnień i wrażeń)* [w:] *Węgry i dookoła Węgier*, Warszawa 2001.
Zdziechowski M., *Odrodzenie Chorwacji w XIX wieku*, Kraków 1902.

Przedmiotowa

- Ćuk A., *Konflikty ideowe w Słowiańszczyźnie południowej na przełomie XIX i XX wieku według „słowianofilów krakowskich”*, praca doktorska napisana pod kierunkiem prof.

wiańskiego. Towarzystwo uważano za rozszerzenie Klubu Słowiańskiego pod jednym tylko względem różniącym je od Klubu – pragnęło być jak najliczniejsze.

³⁹ Z. Solak, *Marian Zdziechowski i Klub Słowiański...*, s. 236–237.

⁴⁰ F. Koneczny, *Czesi, Rosyanie, Balkan*, „Świat Słowiański” [Kraków] 1912, t. II, s. 826.

- dra hab. Jana Skoczyńskiego, rok obrony: 2012, praca w wydruku dostępna w czytelni Archiwum UJ.
- Gawor L., „Świat Słowiański” [1905–1914], „Sofia” [Rzeszów] 2004, nr 4.
- Kto był kim w Drugiej Rzeczypospolitej*, red. nauk. J.M. Majchrowski, współpraca G. Mazur i K. Stepan, [aut. C. Brzoza i in.], Warszawa 1994.
- Opacki Z., *W kręgu Polski, Rosji i Słowiańszczyzny: myśl i działalność społeczno-polityczna Mariana Zdziechowskiego do 1914 roku*, Gdańsk 1996.
- Solak Z., *Marian Zdziechowski i Klub Słowiański*, „Studia Historyczne” [Kraków] 1987, nr 2.

Southern Slavdom at the turn of the 19th and 20th century from the perspective of the Slavic Club

Summary

In the years before the First World War, the “Slavic World” was published in Cracow, a monthly devoted to studying the intellectual and cultural life of Slavic nations and presenting the Polish view of Slavic issues in the face of anti-Polish activities and Pan-Slav propaganda among Slavs in the Habsburg Monarchy. The journal was the organ of the “Slavic Club”, the Association of Slavophiles from Cracow. The study presents South Slavic affairs which, along with the Ukrainian and Russian issues, attracted considerable attention of Polish researchers.

Key words: Slavic World, Slavic Club, Slavonic studies, Slavonic Slavophiles, Polish Slavic idea, Marian Zdziechowski, Feliks Koneczny

Olga Liszczyńska

ORCID: 0000-0002-5659-0076

(University of Lviv)

Humanistic and Christian values in the philosophical concepts of Eastern Galician thinkers of the first half of the twentieth century

The article traces two related currents of East-Galician philosophical thought of the first half of the 20th century: the secular and the religious one. Secular philosophy is presented on the basis of the works by V. Levynskiy, I. Mirchuk, M. Shlemkevych. The religious movement, represented by the leaders of Greek-Catholic clergy, was analyzed based on the works by G. Kostelnik, J. Slipyj, A. Sheptytsky. The study presents the main ideas of philosophical works such as humanistic, Christian and national values.

Key words: Eastern Galicia, Ukrainian philosophical thought, Christian humanism, Christian love, patriotism

Ukrainian philosophical thought in its whole history has been filled with ideas of humanistic culture and Christian principles of faith. These ideas are characteristic of Eastern Galicia as a separate region of Ukraine with its own historical and geopolitical specificity. The concepts of “East Galician philosophical thought” or “East Galician philosophers” are considered to be purely a matter of convention since thinkers taken into account in this context belonged to a wider cultural and intellectual environment, mainly Ukrainian, in a larger context – European.

(Ukrainian) Eastern Galicia in the first half of the 20th century still plays the role of a cultural centre, the so-called Ukrainian Piedmont. This area experienced a continuous growth in all fields of culture, corresponding to pan-European spiritual processes, which, to a large extent, concerned also philosophy. In the East Galician philosophical thought of this period, it is possible to discern two related currents: secular and religious philosophy. Works by philosophers of these two currents abound in references to Christian values and show a deeply humanistic potential. The representatives of the first current are, among others, Mykola Shlemkevych (1894–1966), Ihor Mirczuk (1891–1961),

V. Levynskiy (1880–1953); the other current is represented by Greek Catholic activists, in particular Andrey Sheptytcky (1865–1944), Josif Slipyj (1892–1984) and Hawrili Kostelnyk (1886–1948).

In the first half of the 20th century Ukrainian intelligentsia focused their attention in their philosophical research on the understanding of the place and role of man in the world. Philosophers considered questions of cooperation of microcosm and macrocosm, the absolute and the individual being, God and man. Alive was the tradition of combining theocentrism, the love of one's neighbour, supernatural and humanistic values. This tradition has been characteristic for Ukrainian philosophy since the times of Kievan Rus until now: from Hilarion, Vladimir Monomakh, Hryhoriy Skovoroda, Pamfil Jurkiewicz to Dmytro Chyzhevsky, Ihor Mirczuk, Hilarion (I. Ohienko), Andrey Sheptytcky, Sergei Krymski, Mirosлав Popovich and others.

The philosophy of Galician thinkers includes the most important motifs of the whole Ukrainian history and culture. In the East Galician philosophical thought of the first half of the 20th century, there is a marked tendency to turn towards absolute, eternal values of human accomplishments, towards the humanistic potential of Christian teachings. The main philosophical ideas are (Christian) theocentrism, love of one's neighbour and patriotism. Man in his mutual relation with the universe, the harmony of an individual and the Absolute – these motifs can be seen in the thinkers' works.

A humanistic tone is characteristic of the philosophical thought of I. Mirczuk¹. According to his philosophical views, man thanks to moral awareness is ranked above the whole organic world. Our consciousness and responsibility incites the feeling of greatness and dignity of one's own self. Related ideas can be found in V. Levynskiy, who is convinced that man in his cultural progress could develop morality in himself to such an extent that he is not limited only by his egoistic self but, within his interests, he can encompass the whole humankind and take care of it. Man takes "ethics of egoism and individualism" as the departure point and goes in the direction of "ethics of humanism or humanity"².

M. Shlemkevych is the author of the conception of a free and creative individual. He showed a typology of the Ukrainian man by distinguishing four types: "old-fashioned", "Gogolesque", "Skovoroda-esque" and "Shevchenko-esque"³. The last type "the Shevchenko-esque man" is the embodiment of the ideal of a thinker. The centre of his worldview is science, the main driving

¹ Zob. I. Мірчук, *Світогляд українського народу*, Прага 1942; I. Мірчук, *Філософічні основи світогляду Масарика*, Прага 1925.

² В. Левинський, *Етика і соціалізм*, Прага 1922, s. 5.

³ М. Шлемкевич, *Загублена українська людина*, Нью-Йорк 1954, s. 17–22.

force is mind. The Shevchenko-esque man is therefore an eternal revolutionary, a spirit who calls us to truth, development and fight (these are his “three deities”). The ideal of the society is, according to M. Shlemkevych is a country of free Ukrainians, founded on principles of the new truth of life. Similar thought can be found in I. Mirczuk. He thought that the perfect state has to combine “diverse interests of individuals for the common wealth and ensure that the cultural tasks, which cannot be implemented by just one man, were performed by the general public for the good of the whole”⁴.

For M. Shlemkevych, the driving force of the spiritual progress of human existence was the moral ideal, “the fulfilled principle”. The thinker established a hierarchy of moral ideals of society with “the honest man” being the foundation of the pyramid of moral ideals. The highest rank in the social hierarchy is “the man of ideas”. According to M. Shlemkevych, although the man of ideas is honest, he has a different lifestyle. For this type of man, it is crucial to serve the society. Social balance is ensured by the unity of the world of the honest man and the spirit of creativity. The pyramid of moral ideas is the guarantee of a strong social organisation. When the world of the honest man has a quantitative advantage, it is a conservative “static element”, thanks to which the society has stability. The other type of man counterbalances it with quality and can lead citizens forward as he is revolutionary and dynamic. The interference in the social balance gives rise to its crisis, just like the loss of peace is the reason for “sin, guilt, rebellion of the heart against order”. In Shlemkevych’s opinion, the soul of man consists of different layers “the deep animal-emotional element” and “the reason of a family with a rational tradition”. The organiser of an individual is the self, the architect, and when it manages to integrate different layers of the soul, then a true personality emerges⁵. The contact between two layers of a man’s soul – emotionality (“Eros”) and the wisdom of the family (“logos”) is the problem of sin and virtue. A philosopher gives the man the task of escaping the prison of his own thoughts and worries: “leave the ghetto of your soul, the ghetto of self-love or the suicidal feeling of immorality, or the ghetto of self-pity in the perpetual feeling of being harmed. Live, Man, in the family for the family, in the society for the society, in the world and for the world. Live objectively: set objective goals and achieve them. Leave your narrow subjective little world!”⁶. If an individual wants to live in harmony, he should compare its existence with other people and the whole humankind.

⁴ I. Мірчук, *Етика а політика*, Прага 1923, s. 6.

⁵ М. Шлемкевич, *Верхи життя і творчості. Промови-Доповіді*, Нью-Йорк–Торонто 1958, s. 70.

⁶ М. Шлемкевич, *Загублена українська людина*, Нью-Йорк 1954, s. 128.

The foundation of human perception of the world must be the principle of love for man and universe. In Levynskiy's opinion, human ethics is the ethics of good, truth, beauty, joy of life and love of one's neighbour⁷. This view is corroborated by I. Mirczuk: the highest good, the ultimate goal – "ethical ideal" – is the general progress of human culture; culture has always been, is and will be a mathematical function for which the variable is ethical awareness⁸. The meaning of culture, according to the philosopher, consists in freeing man from his isolation and persuading him to become united with the universe. Man does not feel just a little, useless part of nature any more. A feeling of unity, deep understanding of the world emerges within him. "Man starts to realise that the universe is not an accidental conglomerate without external connections, is not a chaos of singular phenomena but is a cosmos, in a sense, an individuality towards which an individual person has to locate himself in a strictly defined relation"⁹. The notion of culture includes the idea of love consisting in mutuality. I. Mirczuk emphasised that we do not want to humiliate a man that we love or to have control over him. It would deprive him of values and, as a result, it would humiliate his self. Such a "reversed character of relation", according to the philosopher, goes beyond interpersonal relations and concerns the world of nature in general. A sincere agreement is concluded between the self, the world and existence. "A cultural man treats nature as his friend, identifies himself with it, more and more extends the scope of his self to embrace, like with a lover's arms, everything that so far seemed alien, mysterious, even hostile"¹⁰. The notion of culture in Mirczuk's conception therefore has a moral dimension: it stipulates the combination of love, justice, trust, understanding and mutual help.

In the work *Szczyty życia i twórczości* ["Верхи життя і творчості"]¹¹ M. Shlemkevych attempts to define the notion of culture. The philosopher considered values of truth, beauty, good, justice (objectified in art, science, religion, morality and organisation of life) to be the criteria of culture, their living expression being the learnedness and nobility of man.

It can be said that Ukrainian thinkers, united by the humanistic scope of research, solve the tasks of harmonisation of the life of an individual. I. Mirczuk claimed that his meditations are of ideal character; still, they are needed since this ideal is the orientation point in the crossroads of reality. It is an en-

⁷ В. Левинський, *Етика і соціалізм*, Прага 1922, s. 36.

⁸ І. Мірчук, *Етика а політика*, Прага 1923, s. 24.

⁹ Тамże, s. 27.

¹⁰ Тамże.

¹¹ Zob. M. Шлемкевич, *Верхи життя і творчості. Промови-Доповіді*, Нью-Йорк–Торонто 1958.

couragement, a stimulus to intensive work and cultural progress. M. Shlemkevych, in turn, spoke of the universality of moral ideas: “by means of ideas and cultural steering wheels, we can accelerate, consciously create paths”¹². M. Shlemkevych also called for establishing “the peace of God” in human hearts. The peace and good will of people equal in the face of God are the basis of Christian souls. “The peace of God on the basis of a commonly experienced worldview is nowadays a priceless treasure of the Ukrainian nation, split at its intellectual and political top, nevertheless united by faith in the kingdom of justice which will come true in this or the other world”¹³. Justice in human co-existence, according to M. Shlemkevych is the basic value, a test of holiness and wisdom. The Christian idea of general justice has been and still is the central idea of life, thought, work and fight of the Ukrainian people.

M. Shlemkevych treated God as the creator and guardian of people, a guarantee of eternity. In the work *Zagubiony ukraiński człowiek* [“Загублена українська людина”] he explained the philosophical basics of the Christian commandment, according to which a man, first of all, has to love metaphysical sources; has to love what is beyond the human nature; in his neighbour has to love an entity similar to himself, which, thanks to its metaphysical basis, grows above the human level.

The Christian commandment of love is referred to by many Ukrainian philosophers. Indeed, I. Mirczuk claimed that religion has to be the basis of morality, which is why he perceived the ideal of morality in the Christian commandment of loving one’s neighbour. By the abstract notion of “neighbour”, he understood specific people: a father, a mother, a sister, a brother, children or relatives, then the nation and, finally, humanity¹⁴. Love, for I. Mirczuk, has to be positive and active, excluding any hatred. Firm foundations can be found in simple hard every-day work.

A great respect for Christian principles is therefore organically included in the heritage of 20th-century thinkers. Not coincidentally, I. Mirczuk claimed that one of the basic elements of the Ukrainian worldview is fervent religiousness¹⁵.

Apart from religious motifs, humanistic undertones of philosophical works are also related to national themes. The Ukrainian Galician philosophy in the first half of the 20th century, born in difficult historic circumstances, was significantly influenced by social and political factors. M. Shlemkevych stressed that social and national problems had always been in the centre of the

¹² M. Шлемкевич, *Загублена українська людина*, Нью-Йорк 1954, s. 50.

¹³ M. Шлемкевич, *Українська синтеза чи українська громадянська війна*, Blomberg / Lippe (Germany) 1949, s. 6.

¹⁴ I. Мірчук, *Філософічні основи світогляду Масарика*, Прага 1925, s. 6.

¹⁵ I. Мірчук, *Світогляд українського народу*, Прага 1942, s. 18.

Ukrainian worldview. Ukrainian spirituality focused not on gnoseological issues or ones related to natural sciences but on the question of historic fate. That is why “both Skovoroda, and Shevchenko, Kostomarov, Drahomanov, Franko, Hruszewski, Lipiński, Doncov were true creators of the Ukrainian spirit whether good or evil”¹⁶.

As a consequence, it may be inferred that in the Ukrainian worldview two values are most prevalent – God and fatherland. In the same manner, Ukrainian philosophical thought is permeated with two motifs – the Christian and national one, the confirmation of which can be found in the words of M. Shlemkevych, for whom God and Ukraine are always next to each other.

According to V. Levynskiy, national life, nationality and fatherland are a certain scope of vested interests, which an individual, but also a class, is subjected to: “when every ethics, both of an individual, and that of a team, is derived from the conditions of their life, it becomes clear that national ethics is the product of the nation’s living conditions”¹⁷. The thinker considered the interests of self-preservation, liberation, and material and spiritual development to be the main elements of national ethics. Similar deliberations were conducted by I. Mirczuk, who set before the Ukrainian people a series of “intellectual and political tasks”: organisation of the process of folk education in every area of human knowledge, which has to contribute to spiritual progress, free thinking, democratism, high morality – the “internal strength” of the Ukrainian nation¹⁸. I. Mirczuk was convinced that the national duty is “to make an offering at the sacrificial altar of all private interests and personal happiness”¹⁹. Such thoughts are the answer to historic issues which emerged in front of the Ukrainian nation.

As a consequence, the Ukrainian philosophical thought of the first half of the 20th century is permeated with Christian, humanistic and national ideas. M. Shlemkevych wrote that “the eternal national vision of a modest and lawful [...] life on earth and the universal Christian idea of justice become united. [...] These two motifs are increasingly growing into one: the national and Christian motifs, the dream about a little paradise on earth and the heavenly kingdom of common justice”²⁰. It is worth stressing that a feature of the secular current of the Ukrainian Galician philosophy is its moral and ethical direction, which has a decisive influence on its interest in the issues of humanism. As a result,

¹⁶ М. Шлемкевич, *Українська синтеза чи українська громадянська війна*, Blomberg / Lippe (Germany) 1949, s. 9.

¹⁷ В. Левинський, *Етика і соціалізм*, Прага 1922, s. 33.

¹⁸ І. Мірчук, *Філософічні основи світогляду Масарика*, Прага 1925, s. 11.

¹⁹ І. Мірчук, *Етика а політика*, Прага 1923, s. 4.

²⁰ М. Шлемкевич, *Верхи життя і творчості. Промови-Доповіді*, Нью-Йорк–Торонто 1958, s. 26.

Ukrainian philosophy of this period can be called “moralistic” (in a positive sense of the word) as its purpose is to look for ways in which man, nation, the world could be reborn. Another feature of the secular current is combining the potential of national and universal values.

Ukrainian Galician religious thinkers of the first half of the 20th century refer also to the idea of loving one’s neighbour, issues of national character. However, the most prominent motif of their works is theocentrism combined with humanism, e.g. the works by A. Sheptytcky, J. Slipyj and H. Kostelnyk.

Ukrainian religious thinkers consider man to be the most perfect being in the world since God created him in his image²¹. They think that the Creator endowed the immortal soul of man with reason and will, making him similar to himself²². According to Sheptytcky, reason and will of human soul are powers constituting the essence of man. The thinker uses the following comparison: the human body has eyes and hands. Eyes are for looking ahead, hands are for performing work seen by the eyes. Human soul by means of reason, as if with eyes, “sees”: thinks and learns. Thanks to will, it performs the work of the soul, as if with hands²³. Sheptytcky focused on the fact that man is God’s child and his successor, and not a subordinate being.

Man combines in himself the material and spiritual world, the visible and invisible one. Reason and will bring man closer to God, make him the reflection of boundless perfection. God endows man with life, not to burden him with it, but to achieve eternal happiness thanks to salvation. Christianity transformed man, making him not a blind slave of fate, but a son of God; by freeing him from hopelessness and helping to become aware of his life, it showed the eternal destination, purpose and path, which he should follow. H. Kostelnyk stressed that Christianity brought man closer to the Absolute since striving for transcendence, absolute love, good, justice is the eternal desire of Man²⁴. As a result, an individual is not lost or melted within the Absolute. Followers of the Christian faith, being united in a supernatural way, preserve their autonomy.

Thanks to Christian teachings man is provided with the opportunity of controlling and learning his essence. Man similar to God in reason and will, combines the spiritual and material world, the natural and supernatural one. J. Slipyj stressed that each individual (“a reflection of God’s wisdom and beauty”) has something what is worth appreciating and loving²⁵. In this light

²¹ Zob. пр. А. Шептицький, *Божя наука. Катехизм*, Хмельницький 1990, s. 12.

²² Zob. пр. А. Шептицький, *Твори (аскетично-моральні)*, Львів 1994, s. 34.

²³ А. Шептицький, *Твори: пастирські послання до духовенства й вірних Станиславівської єпархії (1899–1904)*, Львів 1935, s. 183.

²⁴ Г. Костельник, *Границі демократизму*, Львів 1919, s. 20.

²⁵ Й. Сліпий, *Шляхом обнові*, Львів 1928, s. 102.

an individual becomes more agreeable and perfect; under the influence of Christianity “even something small and unimportant can have inner loftiness and power”²⁶. Thinkers are convinced that God elevates man to participate in supernatural life.

As a consequence, man, according to the conception of religious philosophers, takes a high position in the hierarchy of world creations and turns out to be a completely unique being. The basis of Christian anthropology is man’s resemblance to God (as man was created in God’s image).

Man is free as God endowed him with freedom. According to H. Kostelnyk, man, being free, can be “the architect of his own fortune”²⁷. Man himself works on his own soul, deciding what he chooses: good or evil. A. Sheptytcky is convinced that the act of will, thanks to which an individual accepts the law of Christ, belongs to “freedom higher” than other acts of will. It is a proof of greater freedom since man, of his own volition, attempts to impose on himself a voluntary duty, choosing a path full of difficulties. Each particular matter thanks to which man fulfils his duty, is an expression of freedom. A. Sheptytcky was convinced that where the will and self-control is stronger, freedom is higher. In the thinker’s opinion, everyday change of voluntary decisions for the sake of one’s own wishes is not freedom but arbitrariness. Quite the contrary: man who lives his life according to a single decision, he, out of his own will, accepts God’s law; he has a consistent and strong will and, consequently, he has a higher freedom²⁸. A. Sheptytcky thinks that the more people turn away from higher, universal moral values, the more they lose the feeling of solidarity towards others and become strangers²⁹. Humanity is broken down into irritable atoms and the awareness of unity and love increasingly disappears.

Religious thinkers are certain that man is saved by Christ, who unites everybody with “the law of love”, leaving ninety nine sheep and following one that is lost until he finds it. At any time Christ is ready to serve every man with his life and death. A. Sheptytcky is convinced that there is no sinner who could not be converted, there is no poor soul that could not be consoled, there is no human mistake that could not be amended. Considerations of this kind make the works of Ukrainian philosophers deeply humanitarian. Religious thinkers show a system of moral virtues, i.e. means which can help a man to become a being of higher morality. The path of moral recovery is long and difficult but

²⁶ Там же, s. 59.

²⁷ Г. Костельник, *Справжнє джерело атеїзму*, Львів 1935, s. 31.

²⁸ А. Шептицький, *Листь пастирській до інтелегенції руской*, Жовква 1901, s. 30.

²⁹ А. Шептицький, *Твори: пастирські послання до духовенства й вірних Станиславівської єпархії (1899–1904)*, Львів 1935, s. 201–202.

there is no other way to salvation except for “patience, endurance, tenderness, faithfulness in fulfilling everyday duties”³⁰.

Humanistic aspects of religious philosophy can be confirmed by the law of balance of relations between people and God, formulated by A. Sheptytsky, which consists in the existence of “balance between the way in which we behave towards our neighbour and the way in which God behaves towards us”³¹. The law of balance of relations created by A. Sheptytsky can be seen as a significant contribution to the content of Christian humanism. At the same time this law can be applied in practice since it takes the meaning of an active principle and stimulates people to do good to people who surround them. Indeed, the metropolitan assured that each good thing in a Christian’s life deserves a reward. Even a glass of water handed to a beggar will be rewarded³².

Between the ideal towards which an individual strives to achieve and the reality, there will always be a yawning gap. The orientation point for a Christian is the system of virtues which will bring man closer to the absolute truth, good and love. First of all, Ukrainian Greek Catholic thinkers distinguish theological virtues (faith, hope and love). J. Slipyj calls them “a living stimulus to work” on oneself³³. Here it is possible to notice the influence of Thomistic philosophy (seen in the works by Greek Catholic thinkers), which concerns the above mentioned theological and moral virtues, from which he distinguishes wisdom, justice, courage, restraint³⁴. Christian teachings morally educate man and call him to be guided by virtues, lead to liberation of the soul, give joy, peace and the highest purpose in life. As J. Slipyj wrote, Christianity can educate for the society people who are venerable, hard-working, ingenuous, just, righteous and honourable³⁵. He underlined that the Christian faith requires actions from an individual and not fanaticism and idleness. Even the deepest knowledge of morality will not make a man venerable; it can only be done by “the works of virtues”³⁶. The duty of every man is to find his own defects and eliminate them: ensuring that “the garment of souls” is always clean, sincere, truthful and covered by the light of Christ.

Man, endowed with freedom, has an inner force to cast off “the old man” (a slave of sin) and to establish a new one, full of virtues. This transformation requires many efforts since the whole arrangement of life and its

³⁰ Zob. пр. А. Шептицький, *Листьма-послання (1939–1944)*, Львів 1991, с. 41.

³¹ А. Шептицький, *Твори (аскетично-моральні)*, Львів 1994, с. 104.

³² А. Шептицький, *Твори (морально-пасторальні)*, Львів 1993, с. 157.

³³ Й. Сліпий, *Твори: В 14 т.*, Рим 1970, т. III–IV, с. 52.

³⁴ Й. Сліпий, *Господи, до Тебе возношу душу мою*, Мельборн 1991, с. 18.

³⁵ Й. Сліпий, *Шляхом обновы*, Львів 1928, с. 100.

³⁶ Там же, с. 93.

direction will be changed. An important role in this process is played by “the virtue of virtues” – love.

Ukrainian Galician thinkers highlight one feature of Christian love – the ability to unite people. Love is unity, agreement, peace. It is the basis of Christian life; it invariably purifies, ennobles and elevates an individual. It leads a man from the lowest level of perfection (the prohibition of harming one’s neighbour, mutual perpetration of evil) to the highest one (being close to God, “becoming pure love in one’s actions and thoughts”). As a consequence, J. Slipyj calls us to transform our civilisation of earthly interests, injustice, hate into “a civilisation of love”³⁷. God offers love which establishes harmony between himself and an individual.

Love is a Christian virtue, which constitutes one of the most important commandments according to which we should love our neighbours who are in need, misery, suffering or danger. It does not matter whether it is a person close to us, an acquaintance, a friend or a stranger or even an enemy – we should offer help. J. Slipyj called for mercy and love towards those in need, those harmed, bereaved, enslaved and persecuted³⁸.

One of forms of love as a synthesising category of Christian humanism is national patriotism. The notion of Christian love is of universal character. At the same time it is close to national themes, which is manifested in love for one’s own people, nation, fatherland. A. Sheptytcky wrote: “after God, it is the fatherland that is the most sacred thing for a man as love for the Fatherland is the most noble, the best, the highest feeling”³⁹. Christianity does not exclude patriotism: quite the opposite, it implants and deepens this feeling. When delivering one of his speeches, A. Sheptytcky called upon priests: “Turn towards the nation!”, encouraging to work comprehensively for the sake of Ukraine, and to learn all the needs of the people “so that they look not for themselves but sacrifice themselves in whole for Christ, serving the nation”⁴⁰. The nation derives its strength from patriotism since this feeling unites individual citizens into one society, ensures peace, harmony and unanimity.

As a result, Christian humanism combines universal and national characteristics. At the same time it focuses on a man, an individual, which is why the nation, society, state are always perceived through the prism of interests and needs of an individual person.

A. Sheptytcky claimed that man is “a social being”, naturally inclined to search for beings similar to himself. A man fulfils his social needs within

³⁷ Й. Сліпий, *Твори: В 14 т.*, Рим 1985, т. XIV, с. 59.

³⁸ Там же, с. 15.

³⁹ А. Шептицький, К. Чеховичь, Г. Хомишинь, *Върнымъ своихъ епархій*, Львів 1905, с. 8.

⁴⁰ А. Шептицький, *Письма-послання (1939–1944)*, Львів 1991, с. 120.

a state. In the work *Jak budować dom rodzinny?*⁴¹ [How to build one's family home] A. Sheptytcky presents his thoughts about state and man within it. Researches aptly characterised the metropolitan's idea of state as *i polis pneumatyci* ("state endowed with Christian soul") as opposed to *i polis sarchici* ("state without a soul")⁴². According to J. Slipyj, a state organism cannot exclude an individual since a state is not an end in itself. The tasks and mission of a state is the good of an individual, the defence of his rights and moral principles and following God's commandments⁴³.

Thinkers base the question of creating a state on the idea of equality of all man. As A. Sheptytcky underlines, all people are equal in the face of universal laws; equal in terms of nature, purpose of life, faith and brotherly love⁴⁴. Also H. Kostelnyk stressed the idea of equality of all people, which results in fundamental rights, common for everyone: the right to life, to self-defence, to means necessary to survive, to personal freedom, to one's neighbour's love etc.⁴⁵ As a result, all people have the same rights and have to mutually respect each other. However, people are not equal in terms of wealth, position, power. A. Sheptytcky concludes that striving for total equality of everyone is a utopia⁴⁶. Man, being free, changes his fate, and applies his ideas, convictions, morality or the lack of universal human principles to repair or break what has been established. A. Sheptytcky wrote: "the Gospel teaches people patience in the face of unknown fate and induces people to work, thanks to which they can change their fate"⁴⁷. Consequently, the thinkers call not to surrender blindly to the unknown but to have an active attitude to life. It does not matter whether a given person is rich or poor, but how one can utilise his given talents.

Thought about the society, state and man in the works by A. Sheptytcky has explicitly national undertones: "the ideal of our national life is our nationwide House-Fatherland"⁴⁸. In his opinion, the ideal state is similar to a natural organism. Human society consists of separate parts, which he called "protoplasm, primary cells", i.e. the family and the community. The family (organisation – organism) is created by means of will and mind of a man according to

⁴¹ А. Шептицький, *Як будувати рідну хату?* Люблин 1989.

⁴² І. Гриньох, *Слуга Божий Андрей – благовісник єдності*, Мюнхен 1961, s. 56.

⁴³ Й. Сліпий, *Твори: В 14 т.*, Рим 1985, t. XIV, s. 23. Zob. też: Г. Костельник, *Границі демократизму*, Львів 1919, s. 40.

⁴⁴ А. Шептицький, *Послання пастырське до Всечестного Духовенства єпархій. О kwestии соціальної*, Жовква 1904, s. 61.

⁴⁵ Г. Костельник, *Границі демократизму*, Львів 1919, s. 10.

⁴⁶ А. Шептицький, *Послання пастырське до Всечестного Духовенства єпархій. О kwestии соціальної*, Жовква 1904, s. 61.

⁴⁷ Тамże, s. 31.

⁴⁸ А. Шептицький, *Як будувати рідну хату?* Люблин 1989, s. 3.

natural laws. The community is the unification of people living in the same place, connected by common needs and interests. The community is also a creation of people, adjusted to human nature, resembling an organism. Other organisations a state consists of are, in the metropolitan's opinion, companies, associations, cooperatives, labour unions, which are created by people to protect them or to develop certain social interests. Their power and longevity depend on their proper and reasonable operation and compatibility with human nature⁴⁹. Consequently, a state resembles a building; however, thanks to living dynamic relations it becomes united in one organism, something in the shape of a body consisting of different organs and tissues.

A. Sheptytcky as a religious thinker stated that the ideal society can exist in a Christian state. He wrote that the Christian faith is not only a dimension of private life, an internal matter of an individual conscience but also a norm of social life, an indicator of the fact that the Ukrainian nation is and will always be a Christian community⁵⁰. However, there is no religious dogmatism here as A. Sheptytcky is against the creation of a clerical state for the whole society. Secular people also have the right to independent work and initiative. A Christian people is a community which follows God's laws⁵¹. People take the responsibility for preserving justice, mercy and love and following God's commandments, not only in their private lives but also in the social one.

A. Sheptytcky is convinced that a nation in which the majority of citizens lives according to Christian teachings, solves all difficulties agreeably and favourably for the general public. In his opinion, the feature of an ideal state is the belief in reason and Christian rules⁵². People work together in order to create a state based on common principles, convictions, needs, traditions and a feeling of solidarity.

A. Sheptytcky is convinced that the strength of a fatherland consists in national unity. To create a powerful state, it is necessary to have organisation, unification, order, discipline, solidarity, obedience and, crucially, unity⁵³. That is why it is important to avoid "disastrous divisiveness between ourselves, arguments, discord, rows, [...] factionalism, destroying each national thing"⁵⁴. A great nation is "not a sand of ideas" but a whole consisting of various natural conglomerates of people united by common needs, interests, rights and

⁴⁹ Tamże, s. 5.

⁵⁰ А. Шептицький, *Твори: Пастырські листи (2 VII 1899 – 7 IX 1901)*, Торонто 1965, т. 1, s. 212–213.

⁵¹ А. Шептицький, *Послання пастырське до Всечестного Духовенства епархій. О квести соціальной*, Жовква 1904, s. 56.

⁵² А. Шептицький, *Як будувати рідну хату?* Люблин 1989, s. 5.

⁵³ А. Шептицький, *Твори (морально-пасторальні)*, Львів 1993, s. 97.

⁵⁴ А. Шептицький, *Як будувати рідну хату?* Люблин 1989, s. 21.

work. Unity among Christians is their most important, most sacred and most valuable characteristic. Christian love for the fatherland unites all citizens and gives a strong and healthy basis for the development of patriotism.

As a consequence, a Christian can and has to be a patriot. However, such patriotism excludes hate. Christian patriotism is humanitarian, presupposes love for people of other nationalities in the world. Hate directed towards a certain nation or a social group contradicts God's law and harms the good of one's nation.

One of A. Sheptytsky's sermons, *Słowo do młodzieży ukraińskiej* ["Слово до української молоді"] presents the "lacks" of patriotism⁵⁵. According to the metropolitan, the defects are hate, attempts to seize somebody else's property and attacks on national values, the urge to impose one's own views on others, violence and terror, ignoring the experience of older people and rejecting the authority of the Church and ethics. In summary, he points out that sometimes it is easier to spill blood once than for many years fulfil one's duties by means of hard work, "to bear the swelter of the sun, the anger of people, the hate of the enemies, the lack of trust and help from your closest ones, and to persist in this work until the end to perform one's task, not waiting for laurels before the victory or remuneration before the merit!"⁵⁶. That is why a nation can only be led forward towards a worthy future not by short-lived great deeds but by continuous effort and permanent sacrifice.

A testimony of Sheptytsky's great love for his nation can be found in his text *Modlitwy poświęcenia narodu ukraińskiego dla Najświętszego Serca Jezusa* ["Молитви посвяти українського народу пресвятому Ісусовому серцю"]⁵⁷. The prayer includes the central ideas of his conception of Christian humanism: the significance of human and national values, freedom of the individual, love (as the basis of a worldview), virtue (as a way of achieving happiness), Christian patriotism and moral education.

A. Sheptytsky turns to God with the request to look at the Ukrainian nation, waiting with hope for God's mercy. He ensures that Ukrainians, driven by Christian patriotism, love all the nations in the world, but their own the most. The metropolitan asks for sending harmony and peace to all the nations. However, to a large extent, he deplors the situation of his native Ukraine, asks for the possibility of unrestrained development of talents, for the comprehensive education of people, blessing for work in economic and political life, art and science⁵⁸. The metropolitan asks for a good and wise leader for the Ukrainian nation, care for

⁵⁵ А. Шептицький, *Твори (морально-пасторальні)*, Львів 1993, s. 104–107.

⁵⁶ Tamże, s. 107.

⁵⁷ Tamże, s. 206–207.

⁵⁸ Tamże, s. 207.

the youth, blessing for the family, harmony and love within the family, for parents being good role models for their children and educating them morally. He wants the Ukrainian nation not to lose dignity and fulfil its destiny⁵⁹.

To conclude, the centre of the creative thought of the representative of the Ukrainian religious philosophy is occupied by the nation, which needs help, support, unselfish work and man as an inseparable part of the society. Asking themselves the question about the creation of the state and the national life, Ukrainian thinkers do not exclude needs and problems of an individual person. They see fatherland as the ideal of national life – a state-organism, a monolith. For them, the social and economic power of a state can be derived from the area of morality based on Christian teachings. The idea of Christian patriotism consists in the priority of universal humanistic values. To love one's own nation in a Christian way is to act according to the principles of justice, and to respect the laws and liberties not only those belonging to Ukrainians but also to other nations, non-Christians and non-believers. To be a good patriot and a wise citizen is to combine secular and religious values, universal and national ones. This important aspect was stressed by H. Kostelnyk, when he called nationalism a natural element, "a strong link" uniting people of one nation based on a common language, history, national character⁶⁰. Christianity set "the ethical boundaries" of justice and love for nationalism.

J. Slipyj focused on the fact that, except for God, the priority is the love for one's nation. Such a love is a natural duty of every person⁶¹. The term "fatherland" according to J. Slipyj, includes the native country, language, history, faith, ancestors who throughout the ages have built their country. Love for the fatherland is "the command of reason, heart and faith", "the biggest treasure, the highest moral power of the nation, the most fertile land where crops grow" (J. Slipyj). Only thanks to one's own fatherland, a nation can fully fulfil its spiritual, moral and social needs and achieve the highest level of harmony, security and prosperity.

J. Slipyj places love for the fatherland in two dimensions: passive and active, which means that when the fatherland is in danger, its citizens have the right and duty to fight for "the most noble values of humanity" – freedom, justice, national independence, native faith⁶².

The fate of the fatherland is based on the active love of every citizen, while the activity of man depends on his internal moral values. Consequently,

⁵⁹ Тамże.

⁶⁰ Г. Костельник, *Границі демократизму*, Львів 1919, s. 48. Zob. też: Г. Костельник, *Народна чи вселенська Церква?* Львів 1922, 39 с.

⁶¹ Й. Сліпий, *Твори: В 14 т.*, Рим 1985, т. XIV, s. 53.

⁶² Й. Сліпий, *Твори: В 14 т.*, Рим 1985, т. XIV, s. 55.

moral perfection of people should be equally important for the sake of the fatherland and its children. J. Slipyj points out that a good patriot is a righteous, noble man, ready for sacrifice⁶³. In his work *Droga odrodzenia* [“Шляхом обнови”] J. Slipyj called the nation to gain self-knowledge and claimed that its rebirth begins from the self-knowledge of every man⁶⁴. It is a difficult path, forcing a man to realise his goals, to learn about his defects and mistakes, advantages and disadvantages, virtues and sins. The thinker underlines that self-knowledge resembles work on a mosaic, is a way to purify a man’s character and to perfect his soul.

J. Slipyj prepares the last will and testament for the contemporary and the future generations. Only at the peak of its religious-church and national-state awareness can the genius of the Ukrainian nation show maturity and contribute creative thought to the common treasury of the whole humankind⁶⁵. Christian development and national development are not contradictory; quite the opposite, the complete each other. Thinkers are convinced that man can achieve happiness only by indentifying with one’s own nation, in one’s own country, where life is built on the principles of Christian love and justice.

All the state-forming and socio-patriotic meditations of religious thinkers solidify and sanctify the law of love. The principle of Christian love combines therefore particular elements of Christian humanism, arranging them into one whole. The common good creates one body from humanity, based on love. Realisation of this common good, capable of unifying people, makes any individual person identify the common good of all people with the personal good.

Christianity unites totally different people, organising them into one family, makes them one solidary body. Solidarity is based upon the common awareness of fulfilled law of love, a unity of spirit. The symptoms of Christian solidarity is the community of behaviour, endeavours, work, mutual help: “solidarity of us all with the nation is the guarantee of the future, a guarantee of triumphs and victory”⁶⁶. The combination of the universal and national approach seems to be the distinctive feature of the conceptions created by Ukrainian thinkers, giving then a touch of originality.

Summing up, it is possible to draw the following conclusions: in Ukrainian philosophy in the area of Galicia in the first half of the 20th century there are two related currents: religious and secular one. They are connected by a moral-ethical and educational direction, which is the reason for an increased

⁶³ Там же, s. 54.

⁶⁴ Й. Сліпий, *Шляхом обнови*, Львів 1928, s. 9.

⁶⁵ Й. Сліпий, *Твори: В 14 т.*, Рим 1980, т. IX, s. 90.

⁶⁶ А. Шептицький, *Ръшенє Львовского епархіяльного собора (28–29 грудня 1905)*, Жовква 1906, s. 67.

interest in the question of humanism. The common denominator encompassing the works by East Galician thinkers is the call for Christian love, nurturing the virtue of national unity and justice. An important idea of the works by Ukrainian philosophers is the religious-moral education of humanistic nature, the aim of which is the comprehensive development of personality. Another feature of conceptions of Ukrainian philosophers boils down to the fact that by synthesising humanistic ideas with Christian teachings, they focus on the national-patriotic motif. The centre of philosophical research is “a good patriot and a wise citizen”, a man who combines secular and religious values, national and universal ones.

References

- Гриньох І., *Слуга Божий Андрей – благовісник єдності*, Мюнхен 1961, 220 с.
- Костельник Г., *Границі демократизму*, Львів 1919, 220 с.
- Костельник Г., *Народна чи вселенська Церква?*, Львів 1922, 40 с.
- Костельник Г., *Справжнє джерело атеїзму*, Львів 1935, 48 с.
- Левинський В., *Етика і соціалізм*, Прага 1922, 36 с.
- Мірчук І., *Етика а політика*, Прага 1923, 34 с.
- Мірчук І., *Світогляд українського народу*, Прага 1942, 22 с.
- Мірчук І., *Філософічні основи світогляду Масарика*, Прага 1925, 12 с.
- Сліпий Й., *Господи, до Тебе возношу душу мою*, Мельборн 1991, 606 с.
- Сліпий Й., *Твори: В 14 т.*, Рим 1970, т. III–IV, 900 с.
- Сліпий Й., *Твори: В 14 т.*, Рим 1980, т. IX, 356 с.
- Сліпий Й., *Твори: В 14 т.*, Рим 1985, т. XIV, 494 с.
- Сліпий Й., *Шляхом обнови*, Львів 1928, 106 с.
- Шептицький А., *Листь пастирській до інтелегенції руской*, Жовква 1901, 48 с.
- Шептицький А., *Посланіє пастырське до Всечестного Духовенства єпархії. О квестии соціальной*, Жовква 1904, 72 с.
- Шептицький А., *Ръшенє Львовского єпархіяльного собора (28–29 грудня 1905)*, Жовква 1906, 76 с.
- Шептицький А., Чехович К., Хомишин Г., *Върнымъ своихъ єпархій*, Львів 1905, 14 с.
- Шептицький А., *Божя наука. Катехизм*, Хмельницький 1990, 112 с.
- Шептицький А., *Письма-послання (1939–1944)*, Львів 1991, 454 с.
- Шептицький А., *Твори (аскетично-моральні)*, Львів 1994, 494 с.
- Шептицький А., *Твори (морально-пасторальні)*, Львів 1993, 548 с.
- Шептицький А., *Твори: Пастирські листи (2 VII 1899 – 7 IX 1901)*, Торонто 1965, т. 1, 514 с.
- Шептицький А., *Твори: пастирські послання до духовенства й вірних Станиславівської єпархії (1899–1904)*, Львів 1935, 252 с.
- Шептицький А., *Як будувати рідну хату?*, Люблин 1989, 38 с.
- Шлемкевич М., *Верхи життя і творчості. Промови-Доповіді*, Нью-Йорк–Торонто 1958, 160 с.
- Шлемкевич М., *Загублена українська людина*, Нью-Йорк 1954, 42 с.
- Шлемкевич М., *Українська синтеза чи українська громадянська війна*, Blomberg / Lippe (Germany) 1949, 64 с.

Humanistyczne i chrześcijańskie wartości w koncepcjach filozoficznych Myślicieli wschodniogalicyskich pierwszej połowy XX wieku

Streszczenie

W artykule omówiono dwa spokrewnione nurty wschodniogalicyskiej myśli filozoficznej pierwszej połowy XX w.: świecki i religijny. Filozofię świecką przedstawiono na podstawie dzieł W. Lewińskiego, I. Mirczuka, M. Szlemkiewicza. Nurt religijny, który reprezentują działacze kleru greckokatolickiego, przeanalizowano, opierając się na pracach H. Kostelnyka, J. Slipego, A. Szeptyckiego. Omówiono główne idee dzieł filozoficznych, takie jak wartości humanistyczne, chrześcijańskie i narodowe.

Słowa kluczowe: Galicja Wschodnia, ukraińska myśl filozoficzna, humanizm chrześcijański, miłość chrześcijańska, patriotyzm

Romana Kolarzowa

ORCID: 0000-0003-1457-0672
(Uniwersytet Rzeszowski)

Jak „żydowskie zacofanie” stało się natchnieniem filozofii. Chasydzkie tropy u Martina Bubera, Franza Rosenzweiga i Emmanuela Lévinasa

Autorka przedstawia skomplikowane relacje pomiędzy ruchem chasydzkim a filozofią dialogu. Wskazuje na wielostronne i wielowiekowe związki intelektualne wiążące praktycznie całą europejską i bliskowschodnią diasporę żydowską, niezależnie od podziałów kulturowych. Kwestionuje tym samym mit Galicji jako izolowanej prowincji; stawia hipotezę, że peryferyjność była czynnikiem sprzyjającym nie izolacji, ale metysażowi kulturowemu. Wskazuje również na związki nauczania chasydzkiego i tworzenia się literatury jidysz oraz na rolę obu tych elementów w kształtowaniu się współczesnej tożsamości żydowskiej, równoważącej tendencje radykalnej asymilacji.

Słowa kluczowe: kabała luriańska, ruchy mesjańskie, chasydyzm, literatura jidysz

Przypomnienie chasydzkich koneksji filozofii dialogu wywołuje nieraz wyraźne zdumienie; prawdą jest, że jego częstotliwość nasila się w Polsce, gdzie studia nad tą częścią historii nie należą do szczególnie obfitych. Być może dlatego, że i sama koncepcja historii jako badań terytorialnych nie należy do popularnych. Powodów takiej reakcji należy upatrywać w bardzo niewielkim rozumieniu swoistości kultury żydowskiej, która jest przede wszystkim kulturą słowa i pisma zakorzenioną w kanonie religijnym i jego hermeneutyce. To jest przyczyna wystarczająca, aby ograniczenia przestrzenne i czasowe nie miały charakteru „mocy przeznaczenia”. Dla człowieka pisma nie ma wielkiego znaczenia, czy zamieszkuje w Buczaczu, Czerniowcach, Wilnie, Krakowie, Salonikach, Londynie; w każdym z tych miejsc może zapoznawać się z tekstami powstałymi w jeszcze innych okolicach¹. Poza tym, niezależnie od silnego zróżnicowania wewnętrznego tej kultury, istniał język wspólny dla ludzi posiadających nawet elementarne wykształcenie – bo jego podstawą było opanowanie tego języka.

¹ H. Goldberg, *Between Berlin and Slobodka. Jewish Transition Figures from Eastern Europe*, Hoboken 1989, s. 39–41.

Wspólnota językowa i obieg tekstów pisanych sprawiały, że przemieszczanie się idei w świecie żydowskim dokonywało się ponad nowożytnym zróżnicowaniem kulturowym². Podział na kulturę aszkenazyjską i sefardyjską nie był zbyt trudny do przekroczenia.

Zwrócenie uwagi na te oczywistości, dokumentowane choćby nierzadkim korzystaniem przez Żydów aszkenazyjskich z modlitewników i liturgii sefardyjskiej, jest nieodzowne dla przedstawienia złożonych źródeł ruchu chasydzkiego i nie mniej złożonego jego oddziaływania. Nie jest on swoistym „produktem” Żydów zamieszkujących terytorium Galicji. Rozwinął się w tym miejscu z kilku inspiracji, wśród których najważniejsze były nowożytne studia kabalistyczne prowadzone w Salonikach, w miastach włoskich i w Amsterdamie. Bardzo kusząca jest koncepcja Gershoma Scholema, że chasydyzm jest nurtem mistycznym, który ku coraz szerszym kręgom „wychodził ze swoich prymitywnych podolskich opłotków”³, tyle że nie jest ona możliwa do utrzymania – z powodów, które zresztą sam Scholem najpierw skrupulatnie przedstawia⁴, ale potem decyduje się pominąć płynące z nich wnioski. Przede wszystkim ten, że część terytorium I Rzeczypospolitej, znana później jako Galicja – a ściślej te „prymitywne podolskie opłotki” – miała w XVIII w. charakter specyficzny. Z perspektywy każdego ówczesnego imperium (Rzeczpospolita, monarchia habsburska, Rosja, Turcja) był to obszar peryferyjny, mający za sąsiedztwo podobne peryferia ówczesnych imperiów, z wszystkimi tego konsekwencjami, wśród których najbardziej znaczącą była płynność społeczna. Konstytutywną cechą peryferiów jest słabe oddziaływanie centrum władzy; stąd więc jest to miejsce preferowane przez ludzi, którzy z rozmaitych powodów wolą pozostać poza skutecznym tej władzy zasięgiem. Łatwość przemieszczania się sprawia, że migracje są wielokierunkowe. Zwłaszcza w okresach kryzysów społecznych i politycznych skutkujących spotęgowaniem anomii⁵.

W tym peryferyjnym charakterze regionu oraz radykalnym pogorszeniu położenia ludności żydowskiej – która w świecie chrześcijańskim przedstawiała się jako „zorganizowany i prawnie uregulowany system dyskryminacji” – w XVII/XVIII wieku upatrywać należy przyczyny, dla której tam właśnie dotarły cztery nurty myśli żydowskiej: kabała luriańska, sabataizm, ruch *koniotos* i frankizm. Trzy z nich tworzą dziedzictwo wysoce kłopotliwe dla

² E. Meier, *Letters of Love: Franz Rosenzweig's Spiritual Biography and Oeuvre in Light of the Grillo Letters*, Peter lang Publish. Inc., New York 2006, s. 23–24.

³ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*, przekł. I. Kania, wstęp M. Galas, „Czytelnik”, Warszawa 1997, s. 422.

⁴ Dz. cyt., R. VIII, s. 352–394.

⁵ P.A. Sorokin, *Man and Society in Calamity. The Effects of War, Revolution, Famine, Pestilence upon Human Mind, Behavior, Social Organization and Cultural Life*, E.P. Dutton and Co., New York 1943, s. 26–31, 160–163.

badaczy żydowskich, są bowiem triadą heterodoksji antynomistycznej. Stąd też np. Martin Buber ignorował je i ich związki z chasydyzmem⁶. Podobną tendencję do pomijania, a co najmniej pomniejszania dwóch skrajnie antynomistycznych nurtów, tzn. *koniozos* i frankistów, można zauważyć u Scholema⁷. Badania Jana Doktora wykazują, że znaczenie *koniozos* bynajmniej nie było marginalne, a frankizm nie stanowił nurtu odrębnego, lecz był kontynuacją „nowej, pełnej religii”⁸ – jednego z konceptów mesjanistycznych wiążącego nadzieję przywrócenia doskonałości dzieła stworzenia ze zjednoczeniem judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Ten projekt intelektualny dość wyraźnie wskazuje, że nie tylko granice geograficzne były dość umowne, ale że nie mniej umowne są przeświadczenia o szczelnym rozgraniczeniu kultur i religii.

Antynomiści proponowali własną reinterpretację trzech fundamentalnych kategorii kabały luriańskiej: *kawwanah*, *dewekut* i *tikkun*. Kategorie te – pierwotnie związane z praktyką modlitwy mistycznej – za sprawą Moshe Chajima Luzzatta zyskały znaczenie etyczne, a jedną z podstawowych lektur praktykujących kabalistów „starego rytu”, jak i nowych nauczycieli chasydzkich stała się jego rozprawa *Mesilah jeskarim*⁹. Luzzatto nie był odosobniony – reprezentował padewską szkołę kabały luriańskiej i był jednym z najbardziej rozpoznawalnych w Europie mistyków żydowskich. Znaczenie i zasięg jego nauczania najpełniej przedstawił Isaiah Tishby¹⁰. Zanim więc w „podolskich opłotkach” okrzepł nowy chasydyzm (bo raczej ma Jan Doktor, że stary, ascetyczny, miał się przed XVIII w. doskonale i był praktykowany w różnych ośrodkach studiów religijnych, z których największą reputację miały Brody i Korzec), gruntowały się wpływy z różnych szkół i rozmaitych tradycji¹¹.

Buber, skądinąd skłonny do idealizacji chasydyzmu Baal-Szema, zdecydowanie nie docenił roli nie tylko nauczania bezpośredniego, ale też faktu, że

⁶ M. Buber, *Werke. Dritten Band: Schriften zum Chassidismus*, München–Heidelberg 1963.

⁷ G. Scholem, *Sabbatai Zwi. Der mystische Messiah*, Berlin 1992.

⁸ J. Doktor, *Początki chasydyzmu polskiego*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004, s. 41–43; 163–176.

⁹ Znaczenie M.Ch. Luzzatta czytelnicy nieznający hebrajskiego mogą docenić dopiero od końca XX w., gdy jego dzieła prace ukazały się w tłumaczeniu angielskim. W 1988 r. ukazały się *The Ways of Reason* (przekł. D. Sachton, Ch. Tscholkowsky, Feldheim Publisher); w 1995, w tym samym wydawnictwie i tłumaczeniu – *The Book of Logic* i wreszcie w 1996 *opus magnum: The Path of the Just* (przekł. Y. Feldmann, wyd. Jaszon Aronson).

¹⁰ I. Tishby, *Messianic Mysticism: Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*, Littmann Library of Jewish Civilisation, 2008.

¹¹ O uczniach i zwolennikach Luzzatta na ziemiach polskich zob. J. Doktor, dz. cyt., s. 73–75. Są to ustalenia znane od lat 30. XX w. (Doktor powołuje się na prace S. Ginsburha, w tym na jego edycję tekstów źródłowych *RaMChal u-bnej dorot: 'Osef 'igerot u-te 'udot* tel-Aviv 1937, t. 1–2). Tishby zwraca uwagę (dz. cyt., s. 163–181, 204–225), na świadectwo tych dokumentów o szerokich i intensywnych kontaktach żydowskich uczonych w całej Europie.

w tych małych i rzeczywiście nieraz skrajnie biednych miasteczkach podolskich istniało zarówno znaczące życie intelektualne (a jego uczestnicy byli powoływani do sądów rabinackich i do nauczania w ośrodkach metropolitalnych – do Wenecji, Pragi, Amsterdamu czy Londynu¹²), jak i podporządkowane mu żydowskie drukarnie i księgarnie. Sam Izrael Baal-Szem, podobnie jak rywalizujący z nim Dow Ber, był człowiekiem dobrze wykształconym i obytym ze sztuką hermeneutyki talmudycznej i kabalistycznej.

Najwyraźniej Buber, osobiście zainteresowany naukami chasydzkimi, a zarazem ukształtowany przez akademicką edukację europejską, nieintencjonalnie podzielił tu opinię uczonych z kręgu *maskilim* (i następnych pokoleń stosujących się do zaleceń Haskali), którzy skłonni byli utożsamiać studia religijne, zwłaszcza skupiające się na doświadczeniach mistycznych, z *przesądem* i *zacofaniem*. Nie przesądzajmy jednak, że to tylko kwestia wpływów oświeceniowych – tradycja żydowska ma własny, znacznie starszy niż oświeceniowy sceptycyzm, dystans do mistyki; w XII w. Solomon ibn Gabirol żalił się, że są tacy, w których „pojęciu rozmawianie z Bogiem/ to są gusła, praktyki czarowników”¹³. A nawet, ponieważ wiersz ten jest skargą na dojmujące osamotnienie, że tacy przeważają. W samej rzeczy – cieszący się ogromnym autorytetem Mojżesz Majmonides starał się przecież wykazać ściśle racjonalny charakter prawa religijnego.

Ślad tego odnajduje się i u Luzzatta, w jego zainteresowaniu dla logiki i w dążeniu do „ulogicznienia” poznania mistycznego – jakby te zainteresowania miały wprost nawiązać do preferowanego w judaizmie rabinicznym racjonalizmu. Niewątpliwie w centrum zainteresowań Luzzatta i jego uczniów znalazł się *tikkun* – wątek koncepcji Izaaka Lurii, przyznający człowiekowi moc uładzania (naprawy) świata i – co więcej – uzdrawiania Boga. W naukach Izaaka Lurii i Miguela Cordovero pogłębił się metysaż kanonu żydowskiego, wątków gnostyckich i chrześcijańskich, zwłaszcza apokaliptyki, zapoczątkowany przez twórców kabały prowansalskiej (*Sefer ha Bahir*) i sefardyjskiej (*Sefer ha Zohar*)¹⁴. Zwrócić jednak należy uwagę na rolę, jaką nie tylko w jego tekstach, ale źródłowo, w samej kabale palestyńskiej pełni koncepcja *parcu-fim*, czyli koncepcja *oblicz* lub – całkiem zwyczajnie – *twarzy*. Jakich? Czyich? Tu nie ma żadnej jednoznacznej wskazówki, bo też nie jest jasne, jakie są relacje pomiędzy Ajin Sof (Jedynym – w rodzaju nijakim – które może być rozumiane jako pełnia boska), Adamem Kadmonem (pierwszym człowiekiem

¹² H. Goldberg, dz. cyt., s. 83–85.

¹³ S. ibn Gabirol, *Opuszczając Saragossę* [w:] *Poeci Złotej Ery. Jehuda Halevi, Solomon ibn Gabirol, Moses ibn Ezra*, wybór i przekł. A. Ziemny, Warszawa 1996, s. 40.

¹⁴ Szerzej przedstawiłam te zagadnienia we *Wprowadzeniu do tradycji i myśli żydowskiej* (Rzeszów 2006, s. 185–193).

– bytem duchowym) a Adamem, znanym z *Bereszit*. Czy to są *oblicza boskie*? Można by tak mniemać, zważywszy, że przyporządkowuje się im sefiry (lub grupy sefir) – a więc boskie emanacje, niebędące odrębnymi osobami. Ale w szabatowej liturgii Lurii to są osoby – postaci dramatu Stworzenia, Upadku i Wygnania. Wygnaną jest Szechina – Rachela, a finalnym celem *tikkun* jest „zjednoczenie Świętego z jego Szechiną”. Czy Świętym jest *Ajin Sof*, czy *Ze’ir ‘Anpin (Niecierpliw)*? Kim wobec *Ze’ir ‘Anpin* są *‘Abba* i *‘Imma*? Jak długo pozostaje się przy koncepcji emanacji, tak długo udaje się utrzymać spójność pomiędzy *Tora* a nową Kabałą; gdy jednak przechodzi się do modlitewnika Ha Ariego, nawet wytrawnych badaczy mistycyzmu ogarniają wątpliwości, które Scholem wyraził zwięźle: „gdzie tutaj znajduje się Bóg?”¹⁵

Całkiem możliwe jednak, że to wcale nie jest zagadnienie najbardziej naglące – że nie o miejsce Boga chodzi, ale o drogę do Niego, gdziekolwiek by był i kimkolwiek by miał się okazać. Cała praktyka, wywodząca się z kabalistyki, czyni taką hipotezę dość prawdopodobną, bo (antynomizmów nie pomijając) sednem tych praktyk nie jest poznanie Boga, ale dokonanie *tikkun* i doprowadzenie do czasów mesjańskiego spełnienia. Kulturowy metysaż sprawił, że długo, od aszkenazyjskich chasydów-pietystów, do chasydów-kabalistów ze szkoły brodzkiej, uformowanych przez kabałę palestyńską, jako uprzywilejowaną drogę *tikkun* traktowano ascezę, w formach wprost przejętych z chrześcijaństwa (deprywacja sensoryczna, długotrwałe ścisłe posty, odosobnienie), a dość trudnych do zaakceptowania w obrębie tradycji rabinicznej, mocno podkreślającej znaczenie afirmacji życia. Metysaż osiągnął apogeum w antynomizmach, ruchach pretendujących do pełni, mającej charakteryzować czas mesjaniczny; i na swój chaotyczny sposób tę pełnię praktykujących: do eklektyzacji wierzeń dołączając eklektyzację praxis. Śmiałe wyobrażenie, że zjednoczenie rozproszonego dobra (*iskier*) oznacza także zjednoczenie wierzeń i że po te *iskry* można sięgać także do religii obcych (ale zgodnie z tradycją wywodzących się z jednego źródła), wywołało wprawdzie serię kryzysów we wszystkich wspólnotach żydowskich, zarazem jednak ożywiło życie religijne.

Paradoksalnie, nowy chasydyzm, wchodząc w konflikt z tradycją rabiniczną, w gruncie rzeczy odnowił ją. Nie pierwszy to przypadek w tej tradycji, że ruch, budzący nieufność i obawę, że nie da się z nią pogodzić, zostawał w nią włączony – to, co było postrzegane jako *obce*, stawało się jej częścią. Nowy chasydyzm, zgodnie z nauczaniem Luzzatta, zrywał z ascezą; bo też asceza nie była sednem nauki rabinicznej. I podobnie jak Luzzatto, pierwsi nauczyciele chasydzcy uznawali, że asceza jest formą pułapki duchowej, a deprecjacja cielesności nosi znamiona pychy i braku akceptacji dla życia.

¹⁵ G. Scholem, dz. cyt., s. 333.

Był ruchem ekstatycznym – a to już budziło większy niepokój, ponieważ doświadczenia z antynomistami uczyły, że przejście od ekstazy do ekscesu jest niebezpiecznie łatwe. Wreszcie był ruchem kontestującym formy wiedzy preferowane w tradycji rabinicznej.

Jest znaczną przesadą upatrywać w tym nurcie znamion antyintelektualizmu; trzeba natomiast podkreślić, że krytyczne nastawienie do postępującego ekskluzywizmu wiedzy religijnej przyczyniło się – wraz z rozwojem literatury *musar* pisanej w językach potocznych – do ożywienia *hagady* i stworzyło podstawy dla literatury w jidysz. Płynność przechodzenia od narracji religijnej, przypowieści zawierającej wielopoziomowe pouczenie mistyczne do narracji stricte literackiej sprawia, że dla niektórych badaczy literatury żydowskiej Martin Buber zaliczany jest do pisarzy – a problemem jest tylko określenie, czy to pisarz niemieckojęzyczny, czy żydowski, czy wreszcie izraelski¹⁶.

Skomplikowane relacje między samym językiem potocznym Żydów aszkenazyjskich a literaturą *jidysz*, jej rolą w budowaniu nowożytnego tożsamości żydowskiej i stosunkiem zarówno do języka, jak i literatury części wykształconych Żydów, zwłaszcza sprzyjających tendencjom asymilacyjnym wywodzonym z Haskali, a wzmacnianym przez politykę narodowościową i edukacyjną Austro-Węgier¹⁷ nie należą do przedmiotu mojego studium, tym bardziej że zagadnienia te były w ostatnich trzech dekadach nader wnikliwie badane¹⁸. Zwracam na nie uwagę gwoli przypomnienia, że wyobrażenie odrębności i osobliwości Galicji w znacznej mierze stało się nowożytnym mitem, ukształtowanym na pograniczu doświadczenia religijnego i praktyki literackiej¹⁹. Interesujące i zawierające nowe ustalenia studium na temat związku literatury *jidysz* i chasydyzmu oraz wpływu piśmiennictwa chasydzkiego na środowisko *maskilim* przedstawił Dan Laor²⁰. Niepublikowane dotąd dokumenty z archiwum izra-

¹⁶ Zob. S. Kaszowski, *Pisarze żydowscy a literatura galicyjska* [w:] *Ze sobą, obok siebie, przeciwko sobie. Polacy, Żydzi, Austriacy, Niemcy w XIX i na początku XX w.*, red. B. Breysach, tł. B. Hański, Wyd. Znak, Kraków 1995, s. 137–141.

¹⁷ Na temat zabiegów o uznanie odrębności języka *jidysz* zob. G. Stourzh, *Czy Żydzi w dawnej Austrii uznawani byli za narodowość? Przyczynek do historii cislitawskiego prawa narodowościowego* [w:] *Ze sobą, obok siebie...*, s. 70–107.

¹⁸ Ze studiów nowszych np. K.-M. Gauß, M. Pollack (Hrsg.), *Das reiche Land der armen Leute. Literarische Wanderungen durch Galizien*, Wien 1992; także obszerne i szczegółowe badania tych zagadnień przez M. Kłańską i E. Wieland.

¹⁹ Studium powstawania takiej mitografii przedstawiła B. Breysach, *Litwa – Berlin, Berlin – Śląsk: podróże Salomona Majmona i Rahel Levin Varnhagen* [w:] *Ze sobą, obok siebie...*, s. 201–218; por. także: H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di un' Ebreja*, Milano 1988.

²⁰ D. Laor, *Agnon and Buber: The Story of a Friendship, or: The Rise and Fall of the „Corpus Hasidicum”* [w:] *Martin Buber: A Contemporary Perspective*, red. P. Mendes-Flohr, Syracuse Univ. Press and The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2002, s. 48–86.

elskiego noblisty, Shmuela Yosefa Agnona, nie pozostawiają wątpliwości, że piśmiennictwo chasydzkie ściśle wiązało się z żydowską twórczością literacką, nie wyłączając największych, jak sam Agnon, Chajim Nachman Bialik czy Jehoshua hana Rawnitzki²¹. Podobne stanowisko zajmuje również Joshua Shaunes²² – znaczenie roli formotwórczej zarówno chasydyzmu, jak i inspirowanej nim literatury dla współczesnej tożsamości żydowskiej w pełni ukazuje się, gdy skonfrontuje się przywołane tu teksty z refleksjami Jeana Améry’ego²³.

Preferowanie – i celebrowanie – radości życia, wyrażające się nie tylko w biesiadowaniu, ale też w muzyce i tańcu, rozwinęło praktykę muzyczną i „uprawomocniło” muzykę świecką. Przyczyniło się też do zróżnicowania samego chasydyzmu – o ile na Podolu i w całej Galicji (a także tam, gdzie przyjmowano tę formę nauczania i praktyki religijnej, którą przypisywano Izraelowi Baal Szemowi i Dow Berowi²⁴) współczesna chasydyzmowi uczoność rabiniczna rzeczywiście nie cieszyła się nadmierną estymą²⁵, o tyle na ziemiach litewskich wprost przeciwnie. Rabbi Elijahu Zalman, tradycyjnie przedstawiany jako wróg nauk i praktyk chasydzkich, sam dał początek jego uczonej i intelektualnie bardzo wymagającej odmianie, znanej jako *Chabad*. Co istotne, zarówno chasydzi podolscy, jak i przedstawiani jako ich przeciwnicy zwolennicy Rabbiego Zalmana, utrzymywali systematyczne kontakty z europejskimi ośrodkami zarówno rabinicznymi, jak i kabalistycznymi; w tym i takimi, jak praski, frankfurcki i berliński, o których wiadomo, że dyskutowano w nich pisma traktowane co najmniej jako kontrowersyjne, o ile nie wprost umiarkowanie antynomistyczne.

Wszystkie odmiany nowej pobożności podkreślały znaczenie bezpośrednich relacji uczniów z nauczycielami i pomiędzy sobą. Kontakt *twarzą w twarz*, celebrowanie wspólnych posiłków i budowanie osobistych, mało sformalizo-

Potwierdza to znana korespondencja M. Bubera i F. Rosenzweiga (F. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, Den Haag 1979, 1–2, t. 2, s. 314).

²¹ Materialnym tego świadectwem jest *Sefer ha'aggadah* Ch.N. Bialika i Y.H. Rawnitzkiego; ta antologia midrasz, w przekładzie W.G. Braude’a (*The Book of Legends*) ukazała się w 1992 r. w Nowym Jorku (Schocken).

²² J. Shaunes, *Diaspora, Nationalismus and jewish Identity in Habsbug Galicia*, s. 141–157.

²³ J. Améry, *O przymusie i niemożności bycia Żydem* [w:] *Poza winą i karą. Próby przelamania podjęte przez złamanego*, przekł. R. Turczyn, posł. P. Weiser, Wyd. Homini, Kraków 2007, s. 187–223; zwł. analiza dramatu zanegowanej społecznie asymilacji, s. 189–196.

²⁴ Dlaczego Baal Szem Towa należy traktować raczej jako symbolicznego, a nie historycznego założyciela nowego nurtu chasydyzmu ekstatycznego zob. J. Doktor, dz. cyt., s. 155–162.

²⁵ Nie miało to związku z możliwościami nauczycieli. Dow Ber opublikował w Korcu traktat *Likkute 'amarim* (1781), a w 1788 we Lwowie ukazała się *No'am Elimelech* r. Elimelecha z Leżajska. Usystematyzowany wykład nauczania pierwszej generacji chasydyzmu Baal Szem Towa został opracowany przez Jaakowa Josefa z Połonnego i jako *Toledot Jaa'kow Josef* ukazał się w Korcu w 1780 r.

wanych więzi miało być alternatywą dla relacji ceremonialnych, przypisywanych (nieraz bardzo zasadnie) kontaktom z rabinami, formalnie kierującymi życiem gmin. Nie należy z tego wyprowadzać wniosku, że chasydyzm podolski czy litewski (a niebawem także mazowiecki) był wrogi samej instytucji rabinatu – wybitni chasydzi wielokrotnie obejmowali urzędy rabinów w wielu miastach europejskich. Kontestacji podlegała formalizacja związku między nauczycielem a wspólnotą oraz ekskluzywizm stawiający ludzi mniej wykształconych i zajętych wykonywaniem praktycznych zawodów na obrzeżach życia religijnego, co było równoznaczne ze skazywaniem „prostaczków” na religijność formalną, ograniczoną do rytuału. A tymczasem chodziło nie o samo przestrzeganie rytuału, ale o rozwój życia duchowego.

Rozwój, który nikogo by nie wykluczał; także nieuczonych ani tych, którzy nie mogli pozwolić sobie na zaniechanie pracy zarobkowej na rzecz studiów, ascetycznego odosobnienia czy obyczajów starochasydzkich wieloletnich pielgrzymek. Skądinąd był to praktyczny powrót do źródłowych zaleceń talmudycznych, zgodnie z którymi nie należało ze znajomości i objaśniania tekstów kanonicznych ani z wydawania orzeczeń prawnych (pisania halachy) czynić źródła utrzymania. Był to rys własny chasydyzmu Baal Szem Towa, a – w mniemaniu najbliższego kręgu Luzzatta – także szkoły wileńskiej; i to „wynoszenie tajemnic” poza ezoteryczny krąg najbliższych uczniów mistyków było traktowane z wielką nieufnością. Ta demokratyzacja doświadczenia religijnego, na nowo wiążąca sferę sakralną z praktyką życia codziennego – jak twierdził Scholem, przetworzenie kabały w etos – jednak wzmocniła świadomą wiarę i uczyniła ją nie tylko dostępną, ale wręcz pożądaną poza kręgiem profesjonalnych badaczy tekstów religijnych²⁶.

Niezależnie od historii ruchów chasydzkich późniejszych generacji (a wiadomo, że tam, gdzie brakowało charyzmatycznych nauczycieli-przewodników, ruchy te zapadały się w fundamentalistyczny rytualizm²⁷), upowszechnione przez nie ramy dyskursu etycznego i „duszoznawczego” pod wieloma względami wyprzedzały usystematyzowaną naukowo wiedzę psychologiczną, a także przepracowany system pojęć i metafor wykraczający poza formalne pojmowanie religijności. Doświadczeniem wzorcowym stało się spotkanie; już niekoniecznie z samym Stwórcą – bo tu to, co nadprzyrodzone, staje się raczej kierunkiem wyznaczającym dążenie niż celem.

²⁶ M. Buber, *Hasidism and Modern Man*, Trans. and Ed. Maurice Friedman, New York 1958, s. 52–54.

²⁷ Przykładem może być nadal istniejąca w Izraelu kluauza chasydzka, znana jako chasydzi węgierscy – skrajnie izolacjonistyczna i owładnięta duchem całkiem przeciwnym pierwotnemu nauczaniu, w którym troska o formalną ścisłość rytuału była traktowana raczej jako przeszkoda niż warunek *sine qua non* pozytywnego doświadczenia religijnego.

Ten zasób intelektualny na początku XX w. (i później) zaczął oddziaływać w środowisku, wydawałoby się, straconym dla intelektualnego życia żydowskiego – wśród ludzi doskonale wykształconych w duchu europejskim. Zachowujących jeszcze związki z tradycją religijną, ale raczej o charakterze powierzchownym. Z perspektywy zachodnioeuropejskiej byli już zasymilowani; z polskiej – nie, ponieważ w Polsce asymilację rozumiano jako religijne odcięcie się od własnej tradycji²⁸. Niekiedy zresztą taka asymilacja w duchu zachodnim kończyła się prozelityzmem – ale nie była to ani reguła, ani bezwzględny wymóg społeczny. Warto jednak zwrócić uwagę, że w XIX/XX wieku nastawienie nowocześnie wykształconych Żydów europejskich wobec własnej tradycji i kultury miało wiele cech opisanych znacznie później w dyskursie postkolonialnym jako *postawa kompradorska*²⁹. Aspiracje do bycia Europejczykami rodziły deprecjację kultury własnej i – podobnie, jak w przypadku kolonizacji – były efektem (w przypadku Żydów) wieloletniego obsadzenia w roli pariasów³⁰. Do rozważań Arendt można mieć tylko jedno zastrzeżenie: ta tradycja w żadnym razie nie była ukryta – wręcz przeciwnie, była w kręgach intelektualnych systematycznie legitymizowana, od patrystyki greckiej do Weininger.

W gronie trzech filozofów, których zalicza się do najwybitniejszych myślicieli nurtu znanego jako *filozofia dialogu*, a których bez wątpienia można też zaliczyć do ówczesnego pokolenia młodych *maskilim*, najbliższej decyzji o prozelityzmie znalazł się Franz Rosenzweig. Wbrew obiegowej i uproszczonej biografii nie wywodził się on ze środowiska całkowicie indyferentnego; najsilniejsza więź rodzinna łączyła go ze stryjecznym dziadkiem, Adamem (Abrahamem) Rosenzweigem. To jemu zawdzięcza również prywatną edukację religijną³¹; ale przeżyciom frontowym na Bałkanach i chasydom spotkanym tam (oraz w Rembertowie) zawdzięcza myśl, że należy odnowić żydowskie życie duchowe. Intelektualny kontakt z przejętym naukami chasydzkimi Martinem Buberem, który zebrał i opracował opowieści chasydzkie, przyczynił się do pracy nad *Gwiazdą Zbawienia*. Dzieło to samą strukturą odsyła do „ciemnego źródła” ożywienia duchowego życia wspólnot żydowskich: równoległy wykład rozumienia triady: Bóg – Człowiek – Świat w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie jest ewidentną rozprawą z roszczeniem sabataizmu i jego późniejszych mutacji do stworzenia *nowej pełnej religii*. Jest także apologią jednostkowości, doczesności i cielesności. U autora, doktoryzującego się z filo-

²⁸ Por. J. Améry, dz. cyt.

²⁹ Por. B. Breysach, dz. cyt.; także: S.I. Gilman, *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, The John's Hopkins University Press, 1986, s. 10–17; 108–127.

³⁰ Analizę tego zjawiska przedstawiła Hannah Arendt w *La tradition cachée: le Juif comme paria*, Paris 1987; przekł. polski: *Żyd jako parias. Ukryta tradycja* (P. Kołyszko, „Literatura na Świecie”, nr 2–3).

³¹ E. Meier, dz. cyt., s. 39–58.

zofii Hegla, nastąpił radykalny przewrót prowadzący do kontestacji, wręcz wyzwania, rzuconego „całemu czcigodnemu towarzystwu filozofów, od Wysp Jońskich aż po Jenę”³². Przyczyną, uzasadniającą to wyzwanie, jest dostrzeżona w filozofii zachodniej deprecjacja zarówno tego, co jednostkowe, jak i tego, co z całą mocą tradycji żydowskiej przywrócił ruch chasydzki, zarówno w postaci ekstazy, jak i uczonej: potrzeby i pragnienia, różnorodności i różnicy.

Martin Buber z własnego doświadczenia znał znaczenie różnorodności. Piętnaście lat spędził w domu swojego dziadka, Solomona Bubera; a był to dom religijny. Nie tylko dlatego, że Solomon Buber pełnił funkcję przewodniczącego gminy żydowskiej we Lwowie, ale dlatego, że był uznanym badaczem i wydawcą zbiorów midrasz. O klimacie środowiska religijnych Żydów w Galicji wiele mówi okoliczność, że dla przewodniczącego gminy żydowskiej nie było gestem niezwykłym wysłanie wnuka do polskiego gimnazjum – wystarczyło, że ta szkoła miała renomę najlepszego gimnazjum we Lwowie. Dla Martina Bubera te lata były praktyczną lekcją znajdowania się wobec inności i obcości; choć nie jest uprawnione wyciąganie z tego wniosku, że ta szkoła była „wyrwaniem się z lwowskiego getta”³³ – owszem, była lekcją uświadomienia obustronnych granic (a czy ktoś napisałby, że dla uczniów chrześcijańskich znalezienie się w tej szkole razem z żydowskimi kolegami było „wyrwaniem się z getta”?). I tego, że jest możliwe współistnienie obcych, a nawet wspólne realizowanie zamierzonych celów.

Dla wszystkich trzech dialogików człowiek w świecie nie jest „duszą uwięzioną w machinie ciała”, ale w tym świecie we własnym ciele jest u siebie³⁴. Nie jest też ani „zamaskowanym Bogiem”, ani „uszminowanym kawałkiem świata”³⁵. Dla Emmanuela Lévinasa potrzeby ludzkie to nie ograniczenia, ale źródło pierwotnego doświadczenia egzystencjalnego, jakim jest *rozkoszowanie się*. Dobre życie nie jest skutkiem braku, lecz spełnienia; a bez dobrego życia własnego nie można w ogóle mówić o dobru. Do dobra nie prowadzi wyrzeczenie, ale doświadczenie szczęścia. Nie „szczęścia duchowego” – „okropne słowo duch – schronienie, niczym samo piekło, wszystkich dobrych intencji i wszystkich złych czynów”³⁶ – lecz doświadczenie szczęścia

³² F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przekł. T. Gadacz, „Znak”, Kraków 1998, s. 63.

³³ T. Biesaga, SDB, *Antropologia M. Bubera*, „Seminare” 2007, 17, s. 225–247; o „wyrwaniu się z lwowskiego getta” – s. 226.

³⁴ E. Lévinas, „*In the Image of God*” *According to Rabbi Chaim Volozhiner* in: *Beyond the Verse. Talmudic Readings and Lectures*, G.D. Mole trans., Bloomington, New York 1994, s. 151–167. Por. C. Chalier, *L'ame de la vie: Lévinas, lecteur de R. Haim Volozin*, dans: Ch. Mopsik, *Emmanuel Lévinas*, Paris 1991, s. 387–398.

³⁵ F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, s. 149.

³⁶ E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przekł. A. Kuryś, J. Migasiński, Gdynia 1991, s. 49.

płynącego z poczucia zaspokojenia. Wyrzekanie się potrzeb to forma kastracji, prowadząca do zniwelowania osobowego charakteru istnienia³⁷. Ostatecznie, to nasze potrzeby i nasze smakowanie życia nas indywidualizują; nie są czymś zadaniem (narzuconym) z zewnątrz, ale są tym, w czym ujawnia się *subiektywność*, czyli odrębność, czyli podmiotowość. Bez tego wyodrębnienia – woli, pragnącej *własnego charakteru* u Rosenzweiga³⁸ czy lévinasowskiej *separacji*³⁹ – nie doświadczalibyśmy ani własnej, ani cudzej niepowtarzalności. Inność byłaby niemożliwa. Tymczasem inność i osobność należą do podstawowych doświadczeń egzystencjalnych. Dostrzeżenie kogoś, kogo nazywa się *bliźnim*, jest możliwe tylko wtedy, gdy ma się poczucie własnego „konturu”; i to dostrzeżenie wiąże się z uznaniem odrębności tego bliźniego – albo i więcej, jak u Bubera, innego istnienia⁴⁰. Świadomość inności to coś, co jest warunkiem dialogu, czyli gotowością do wysłuchania zagadnięcia, zapytania prowadzącego do „bycia zakwestionowanym” w swoim poczuciu szczęśliwego bycia u siebie.

Nie ma powodu do sentymentalizowania sytuacji dialogicznej – to nie jest „taniec błogosławionych duchów” w Gluckowskim Elizeum, ale coś *nieupragnionego* – konfrontacja z cudzą niezaspokojoną potrzebą, także cudzą krzywdą – to dlatego, za *Dewarim* (Księgą Powtórzonego Prawa) uprzywilejowanymi figurami Innego są *ubogi, przybysz, wdowa, sierota*. Ich twarze są epifanią *śladów Nieskończonego* – są tym, czym kabalistyczne *parucfim*; są tymi, w których postaci może – jak wierzone w kręgach chasydzkich – pojawić się prorok Eliasz. Wobec nich nie ma potrzeby pytać „gdzie tutaj jest Bóg”, ale pełnić sprawiedliwość. Nie „duchową”, bo taka sprawiedliwość „niedotykająca ziemi” jest formą zanegowania świata, a więc postawą nieetyczną⁴¹. Inny, domagając się sprawiedliwości, domaga się, aby być gotowym „pomagać temu, kto mnie potrzebuje – jeśli zechce. Od was nauczyłem się tego, rabbi: być tam, gdzie cię potrzebują i być takim, jakiego cię potrzebują”⁴². Miejscem, gdzie przez pełnienie sprawiedliwości dochodzi do *kontaktu z boskością*, jest ekonomia⁴³. To dlatego do czynienia dobra, czyli naprawy świata (i do pragnienia większego dobra, dla którego to pragnienia granicą jest śmierć pragnącego), zdolni są ludzie zna-

³⁷ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, przekł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 124–125,

³⁸ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia...*, s. 142–145.

³⁹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 118.

⁴⁰ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybór i przekł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 100, 161; por. M. Buber, *Gog i Magog. Kronika chasydzka*, przekł. J. Garewicz, Warszawa 1999, s. 13. Zob. także: E. Lévinas, *Trudna wolność...* s. 161–163; A. Leder, *Rysa na tafli. Teoria w polu psychoanalitycznym*, Warszawa 2016, s. 146–147; 153–156; 159–161.

⁴¹ R. Rosenzweig, dz. cyt., s. 340–341.

⁴² M. Buber, *Gog i Mgog. Kronika chasydzka*, s. 17.

⁴³ E. Lévinas, *Trudna wolność...*, s. 65.

jący szczęście i radość, że – choć nie wiedzą, jak szczęście przeżywa ktoś inny – są na brak szczęścia wrażliwi; nieszczęśliwym tej wrażliwości najczęściej brak – albowiem „skrzywdzeni mają kamienne serca”⁴⁴.

Bibliografia

- Améry J., *O przymusie i niemożności bycia Żydem* [w:] *Poza winą i karą. Próby przełamania podjęte przez złamanego*, przekł. R. Turczyn, posł. P. Weiser, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007.
- Arendt H., *La tradition cachée: le Juif comme paria*, Paris 1987;
- Arendt H., *Pisma żydowskie*, przekł. M. Godyń, P. Nowak, E. Rzanna, Warszawa 2012, s. 311–336.
- Arendt H., *Rahel Varnhagen. Storia di una Ebreja*, Milano 1988.
- Arendt H., *Żyd jako parias. Ukryta tradycja*, przekł. P. Kołyszko, „Literatura na Świecie” 1982, nr 12, s. 4–25;
- Bialik Ch.N., Rawnitzki Y.H., *The Book of Legends*, trans. W.G. Braude, Schocken, New York 1992.
- Biesaga T., SDB, *Antropologia M. Bubera*, „Seminare” 2007, 17, s. 225–247.
- Breysach B., *Litwa – Berlin, Berlin – Śląsk: podróże Salomona Majmona i Rahel Levin Varnhagen* [w:] B. Breysach (red.) *Ze sobą, obok siebie, przeciwko sobie. Polacy, Żydzi, Austriacy, Niemcy w XIX i na początku XX w.*, tł. B. Hański, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 201–218.
- Breysach B. (red.) *Ze sobą, obok siebie, przeciwko sobie. Polacy, Żydzi, Austriacy, Niemcy w XIX i na początku XX w.*, tł. B. Hański, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Buber M., *Gog i Magog. Kronika chasydzka*, przekł. J. Garewicz, Warszawa 1999.
- Buber M., *Hasidism and Modern Man*, Trans. and Ed. M. Friedman, New York 1958.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybór i przekł. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Buber M., *Werke. Dritten Band: Schriften zum Chassidismus*, München–Heidelberg 1963.
- Chalier C., *L'ame de la vie: Lévinas, lecteur de R. Haim Volozin* [w:] Ch. Mopsik, *Emmanuel Lévinas*, Paris 1991, s. 387–398.
- Doktor J., *Początki chasydyzmu polskiego*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004.
- Gauß K.-M., Pollack M. (Hrsg.), *Das reiche Land der armen Leute. Literarische Wanderungen durch Galizien*, Wien 1992.
- Gilman S.I., *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, The John's Hopkins University Press, 1986.
- Goldberg H., *Between Berlin and Slobodka. Jewish Transition Figures from Eastern Europe*, Hoboken 1989.
- Kaszowski S., *Pisarze żydowscy a literatura galicyjska* [w:] B. Breysach (red.) *Ze sobą, obok siebie, przeciwko sobie. Polacy, Żydzi, Austriacy, Niemcy w XIX i na początku XX w.*, tł. B. Hański, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 137–141.
- Kolarzowa R., *Wprowadzenie do tradycji i myśli żydowskiej*, Rzeszów 2006.
- Laor D., *Agnon and Buber: The Story of a Friendship, or: The Rise and Fall of the „Corpus Hasidicum”* [w:] P. Mendes-Flohr (red.), *Martin Buber: A Contemporary Perspective*, Syracuse Univ. Press and The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2002, s. 48–86.

⁴⁴ A. Leder, *Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki politycznej*, Warszawa 2014, s. 42–43.

- Leder A., *Prześniona rewolucja. Ćwiczenie z logiki politycznej*, Warszawa 2014.
- Leder A., *Rysa na tafli. Teoria w polu psychoanalitycznym*, Warszawa 2016.
- Lévinas E., „*In the Image of God*” According to Rabbi Chaim Volozhiner in: *Beyond the Verse. Talmudic Readings and Lectures*, G.D. Mole trans., Bloomington, New York 1994.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność*, przekł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przekł. A. Kuryś, J. Migasiński, Gdynia 1991.
- Luzzatto M.Ch., *The Book of Logic*, przekł. D. Sachton, Ch. Tscholkowsky, Feldheim Publisher 1995.
- Luzzatto M.Ch., *The Path of the Just*, przekł. Y. Feldmann, Jason Aronson, 1996.
- Luzzatto M.Ch., *The Ways of Reason*, przekł. D. Sachton, Ch. Tscholkowsky, Feldheim Publisher 1988;
- Meier E., *Letters of Love: Franz Rosenzweig's Spiritual Biography and Oeuvre in Light of the Gritli Letters*, Peter Lang Publish. Inc., New York 2006.
- Poeci Złotej Ery. Jehuda Halevi, Solomon ibn Gabirol, Moses ibn Ezra*, wyb. i przekł. A. Ziemiński, Warszawa 1996.
- Rosenzweig F., *Briefe und Tagebücher*, 1–2, Den Haag 1979.
- Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, przekł. T. Gadacz, „Znak”, Kraków 1998.
- Rosenzweig F., *Kleinere Schriften*, Berlin 1937.
- Scholem G., *Mystycyzm żydowski*, przekł. I. Kania, wst. M. Galas, „Czytelnik”, Warszawa 1997.
- Scholem G., *Sabbatai Zwi. Der mystische Messiah*, Berlin 1992.
- Shanes J., *Diaspora, Nationalismus and Jewish Identity in Habsburg Galicia*, Cambridge University Press, New York, 2012.
- Sorokin P.A., *Man and Society in Calamity. The Effects of War, Revolution, Famine, Pestilence upon Human Mind, Behavior, Social Organization and Cultural Life*, E.P. Dutton and Co., New York 1943.
- Stourzh G., *Czy Żydzi w dawnej Austrii uznawani byli za narodowość? Przyczynek do historii cislitawskiego prawa narodowościowego* [w:] Breysach B. (red.) *Ze sobą, obok siebie, przeciwko sobie. Polacy, Żydzi, Austriacy, Niemcy w XIX i na początku XX w.*, tł. B. Hański, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 70–107.
- Tishby I., *Messianic Mysticism: Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*, Littmann Library of Jewish Civilisation, 2008.

**How “the Jewish backwardness” became an inspiration for philosophy.
Hassidic tropes in works of Martin Buber, Franz Rosenzweig
and Emmanuel Lévinas**

Summary

The author presents complicated relationships between the Hassidic movement and philosophy of dialogue. She shows long-standing and multifaceted intellectual connections closely binding the whole European and Near-Western Jewish diaspora, regardless of cultural differences. As a result, contesting the mythos of Galicia as an isolated province, she presents the thesis that peripherality was an element supporting cultural mixing (*metisage*) and not isolation. She also shows relations between Hassidic teachings and the process of creating *Yiddish* literature, as well as the importance of these elements for forming the contemporary Jewish identity, balancing tendencies of radical assimilation.

Key words: Lurian kabbalah, messianic movements, Hasidism, Yiddish literature

Teresa Zawojcka

ORCID: 0000-0002-0403-019X

(State Higher Vocational School in Suwałki)

The ethical views of Wojciech Dziejuszyccki

As the professor of the Lviv University, Wojciech Dziejuszyccki carried out lectures on ethics, aesthetics and history of philosophy. He perceives ethics as the philosophy of human will i.e. free and rational actions. He considers the purpose of ethics to be the reflection upon human moral duties. He claims that the key human duty is to do good and the indicator of moral good is conscience. In its conscience the human being reads the voice of God. In order to protect morality from relativism, he searched for the foundations of moral universality and objectivism, hence the intertwining of the rational arguments and revealed truths, which may place his ethics in the framework of deontological theonomy, where God is the ultimate criterion of morality.

Key words: Wojciech Dziejuszyccki, the Lviv University, Galicia, ethics, human moral duties

The area of activities and interests of Count Wojciech Dziejuszyccki (born in 1848 in Podolia) was truly immense. Apart from politics he was active in the scope of philosophical work,¹ university didactics, pedagogy, history of art, socio-political journalism, archaeology and conservation of historical monuments². With regard to his broad knowledge and the fascination with ancient culture, he was given the nickname “the Athenian from Podolia”. People saw him as the figure of a Greek sage, calling him the last Socrates in the Polish culture. The creator of the Lviv school of philosophy, Kazimierz Twardowski, who knew Dziejuszyccki from his student times (a private teacher of his son

¹ I conducted the analysis of the philosophical works by the professor from Lviv in the book *Od epistemologii do historiozofii. Poglądy filozoficzne Wojciecha Dziejuszycckiego*, Lublin 2011; chapter in this book *Etyka dopełnieniem metafizyki* (s. 173–218) includes a comprehensive analysis of Dziejuszyccki’s ethics, perceived by him as metaphysics of morality.

² Zob. S. Kieniewicz, *Dziejuszyccki Wojciech* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. VI, s. 127.

Władysław),³ noticed that Count Wojciech possessed incredibly broad intellectual horizons.

Dzieduszycki, like most of sons of Galician aristocrats during partitions, obtained his early education in Vienna: he passed his maturity exam in the Viennese gymnasium Theresianum⁴, he studied philosophy and law at the Viennese University. In the academic period he was the president of “Ognisko” – an organisation associating Poles studying in Vienna. In 1871 he received a Ph.D. in philosophy. He obtained his habilitation in 1984 at the Lviv University and started giving lectures as an assistant professor.

Professor at the Lviv University – a philosopher, an ethicist, a teacher of the youth

In 1896 Dzieduszycki became an associate professor at the Philosophical Department of the Lviv University⁵. His lectures, both in terms of the content and the extraordinary personality of the lecturer, were extremely popular among students, for whom he was their favourite professor. Behind the facade of witty sarcasm, he displayed impeccable manners, which attracted not only students but also many well-known figures from the world of science, culture and politics.

The count from Jezupol as a lecturer of history of philosophy, consciously taking the role of an intellectual guide for the young, inexperienced students, set his fundamental pedagogical goal: to show those events and ideas from the distant past, which he considered to be valuable, in order to influence the further development of human thought. He also indicated those ideas and events which he considered to be faulty, thus harmful in their consequences. He deliberately applied this way of presenting past accomplishments, considering it to be the duty of a conscientious lecturer, responsible for educating new generations of intellectuals.

Being an intellectual mentor and master for his students, Dzieduszycki did not create a comprehensive system of ethics: his views on moral duties of man should be interpreted in the context of his metaphysical considerations.

³ Zob. R. Jadcak, *Wprowadzenie* [w:] K. Twardowski, *Dzienniki 1915–1927*, Warszawa 1997, s. 10.

⁴ Kazimierz Twardowski graduated from the same gymnasium almost twenty years later.

⁵ Zob. *Kronika Uniwersytetu Lwowskiego*, t. 1: *1894/95–1897/98*, Lwów 1899, s. 189, rozdz. *Kronika wydziałów. Wydział filozoficzny*: “According to the highest resolution of the 10th of June in 1986, Count Wojciech Dzieduszycki has been appointed as the associate professor of aesthetics”.

Ethics as metaphysics of morality

He considered ethics to be a philosophical science concerning human will,⁶ i.e. free and rational actions. He defined the purpose of ethics as reflection over moral duties and the necessity of performing them⁷. The subject of ethics defined in this way is morality⁸. Dzieduszycki's ethical deliberations focused on searching the essence of moral good, in principle, constitute a metaphysics of morality.

Like Kant, the philosopher from Lviv, wanted to safeguard morality from relativism, looking for the foundations of its universality and objectivism, however, in a slightly different way than the thinker from Królewiec.

Dzieduszycki's presentation of science of morality distinguishes several consecutive theses which at the same time constitute stages of formulating his primary ethical rule that the duty of man is to do good, while the determinant of good is conscience. This principle was deduced from the following theses: a) man by nature is a moral being (i.e. his nature is instilled with the inclination to act morally, b) morality is possible thanks to free will, c) the purpose of human life is to implement good, d) the determinant of moral good is conscience, e) implementing good (i.e. virtue) brings happiness⁹. His ethical reflection focused on pointing out the justification for these theses. He searched for their foundation in two sources: the human understanding confirmed by experience (rational justification)¹⁰ and divine revelation read by conscience as the last instance (theological justification)¹¹. Including revealed truths in the ethical substantiation was validated by the inextricable connection between morality and the existence of God¹². The combination of

⁶ W. Dzieduszycki, *O wiedzy. Przedmowa*, Lwów 1895.

⁷ "[...] the necessity of fulfilling moral duty towards others is the foundation of all our convictions" (tamże, s. 197). S. Jedynek described Dzieduszycki's ethics as a science of duties (*Etyka polska w latach 1863–1918*, Warszawa 1977, s. 104).

⁸ The most general philosophical ethics is defined as the science of morality, the task of which is the description and explanation of the fact of morality; see T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, Lublin 1971, s. 14.

⁹ "The destination and purpose of man is virtue; conscience is the milestone for virtue, it leads towards happiness, it says that happiness is possible and forces man to believe in the real world in order to achieve happiness" (W. Dzieduszycki, *Roztrząsania filozoficzne o podstawach pewności ludzkiej*, Lwów 1893, s. 94).

¹⁰ Tamże, s. 42.

¹¹ "But the whole certainty is based only on the absolute belief in God, innate for every man" (tamże, s. 22).

¹² "The question of the existence of God fused into moral and practical questions of utmost importance" (tamże, s. 21).

rational explanation with the obvious (for a Christian) statements acquired from God's revelation (the voice of God can be read by a man in his conscience) gave Dzieduszycki's ethics its theological character.

Man is a moral being, that is rational and free

For Dzieduszycki the existence of human morality was an axiom. The prerequisite for the existence of morality was the possession of free will¹³. In the deterministic world of nature only man has free will, which is confirmed by his deeply rooted conviction about the interrelation of freedom and morality in human nature¹⁴.

Contrary to Kant, who considered freedom to be only a postulate of practical reason,¹⁵ Dzieduszycki claimed that human conviction about freedom is not a postulate but a fact confirmed by experience, which shows that people in most cases act not under the pressure of psychological necessity but with the awareness of the possibility of choice. The very notion of freedom itself entails, in Dzieduszycki's opinion, the belief that a man is a moral being, i.e. rational and free¹⁶. This conviction about being free makes a man a moral being, i.e., as defined by Dzieduszycki, a being who feels obliged to perform his moral duties towards himself and other people¹⁷.

He rejected biological determinists' doubts as to the possibility of occurrence of rational and moral deeds. He thought that everyday experience confirms that human actions are free and autonomous acts, which are not determined by the result of external consequences¹⁸. Contrary to the material world, in the spiritual world, which, according to Dzieduszycki, included the human

¹³ "But morality is only possible where there is free will" (tamże).

¹⁴ M.A. Krąpiec (*Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2000, s. 7) in this case speaks of the presumption of freedom.

¹⁵ According to Kant, theoretical reason cannot decide whether there is freedom in the world or determination, however, practical reason commands the assumption of freedom of will; see e.g. R. Kozłowski, *Wolność fundamentem etyki kantowskiej* [w:] *Filozofia Kanta i jej recepcja*, red. nauk. R. Kozłowski, Poznań 2006, s. 69–74.

¹⁶ Zob. W. Dzieduszycki, *Roztrząsania filozoficzne*, s. 52. This conviction was explained *expressis verbis* by M.A. Krąpiec (*Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2000, s. 8): "the most eminent thinkers located human morality in free acts of man, as corroborated by the works by Plato, Aristotle, Thomas Aquinas, Kant, Hartman, Scheller and others".

¹⁷ "Act for the others, sacrifice yourself for the others. This commandment of love is the main content, the only content of morality" (W. Dzieduszycki, *Roztrząsania filozoficzne*, s. 73).

¹⁸ This negation of determinism should not be understood as indeterminism in the sense of randomness of freedom, bridled by nothing (see e.g. M.A. Krąpiec, *Indeterminizm i determinizm w procesach wolności wyboru* [w:] tegoż, *Ludzka wolność i jej granice*, s. 12–17).

kind, the operation of natural laws is limited by man's will¹⁹. Dziędużycki rejected the deterministic argument of God's predestination²⁰ by stating that God's omniscience does not limit human freedom: it does not operate in the world of a historic being but belongs to the metaphysical God²¹.

He amplified the arguments for the existence of freedom through the metaphor of God as an artist who imagined the universe as a stage of his life, with people being actors of his creation²². Referring to the analogy of the world and a literary work, he noticed that the higher the class of the artist, the more autonomous *dramatis personae* are: in the work of a true master, all characters of the drama act not out of subjugation to the plot, but out of motives resulting from their nature as free beings, while in an author of lower quality, all actions, thoughts and words of depicted persons are determined by the intended purpose of the work with the characters being only puppets on strings pulled by the author²³. The above analogy leads to the conclusion that God cannot be perceived as a mediocre creator: he is a true artist since in his masterpiece people are not puppets but free beings – such is the nature of the universe, a poem conceived by God. The purpose of this poem is to implement moral perfection by its protagonists²⁴.

The implementation of moral good as the purpose of human life

Dziędużycki described man and his moral actions by means of teleological explanation²⁵, which he based on the Aristotelian thesis that a given thing

¹⁹ “[...] necessity rules only in the sensory world, the operation of the law is sometimes limited by freedom in the spiritual world” (W. Dziędużycki, *Roztrząsania filozoficzne*, s. 49).

²⁰ Dziędużycki presented this argument in an ironic way: “so I am not guilty of my sins and I do not deserve merit for my virtues, it is God that is the perpetrator of every sin and every moral deed” (tamże, s. 51).

²¹ “[...] God's omniscience does not interfere with human freedom” (tamże, s. 54).

²² “I have imagined God in the image of a poet who conceived the world as a stage of his poem, while limited souls – as the actors of his poem. I will look closer at this comparison” (tamże s. 53). The analogy of the world and the artist creating his work is derived from Aristotle; it was also used by Saint Augustine.

²³ Zob. tamże, s. 53.

²⁴ “Achieving moral perfection is the purpose of the poem, [...] living people, endowed with free will, without which perfection would be impossible, are the actors of the story, where the world of phenomena and events ruled by the law is the theatre where the story takes place” (tamże, s. 54).

²⁵ Just for the record: mechanistic explanation of organisms by ancient physiologists was overcome by Aristotle by indicating the purpose as the reason for existence. The discovery of

or phenomenon can only be understood when we discover their purpose of operation. He stressed the teleological aspect especially that his times were the period of intensification of the tendency to reduce the purposefulness of human actions to utilitarian ones or to certain pre-determined conventions. He saw the source of the conviction about man's purposefulness in the world in his inner experience²⁶. He claimed that human life – in a way similar to the existence of all beings and the whole world – is subjected to a specific purpose, thus accepting the fact of purposeful activity in the world, according to the Aristotelian-Thomistic tradition.

After Kant (who identified the purpose of man with the highest good²⁷), he considered the implementation of moral good, i.e. achieving virtue, to be the proper purpose of man. In his line of argument, he assumed that any purposefulness requires belief in intelligence which has determined this purpose. As far as the consciousness of purpose is concerned, man is different from animals, plants and creations of inanimate nature in that he is endowed with self-knowledge of what he is trying to achieve. He noticed that in this way human striving becomes desire²⁸. Man by nature wants and has to pursue an aim²⁹. Dzieduszycki claimed that the way in which each man is instilled with the belief in the existence of morality can be compared to the manner in which he is instilled with the conviction about his purpose, indicating which tasks, by force of his being, man is called to perform³⁰. An example of such a task is, in Dzieduszycki's opinion, the sense of duty which forces man to implement moral good. He thought that the awareness of duty is born in a man along with

final cause in the explanation of the world (apart from the material, formal and efficient ones) is deemed to be one of the most significant accomplishments of the Stagirite. M.A. Krąpiec reminds that the purposefulness of beings was discovered in Greek thought last but was questioned first: already in the Middle Ages purpose was mistakenly seen as the motive of particular actions but not as one common purpose of all actions undertaken by a man; por. M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, s. 192.

²⁶ “[...] the notion of purposefulness is derived from the same inner experience which teaches us about the existence of free will” (W. Dzieduszycki, *O wiedzy*, s. 158).

²⁷ “That virtue [...] is the supreme good, has already been proved in analytics” (I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 180).

²⁸ Zob. W. Dzieduszycki, *Roztrząsania filozoficzne*, s. 92.

²⁹ In the Aristotelian-Thomistic tradition the conformity of actions with nature constitutes a criterion of moral value of an action, with the reservation that in Aristotle it was the final criterion, while in Thomas Aquinas it was relatively ultimate since he assumed that the eternal intention of God implemented into human nature is the absolutely ultimate moral criterion; por. T. Styczeń, *Zarys etyki*, cz. I: *Metaetyka*, Lublin 1974, s. 61.

³⁰ M.A. Krąpiec states in a similar vein (*Ludzka wolność i jej granice*, s. 9): “The most prominent manifestation of human freedom is the moral actions of man, i.e. simply human activity, realising good or evil of human deeds.”

the conviction about having free will³¹. This conviction originates, like in Kant,³² without the participation of sensory experience. In Kantian spirit, Dziędużycki placed sense of duty in the highest position in the hierarchy of human activity³³. He valued it more than any other human sensory desire, and even more than the spiritual ones.

Dziędużycki stated that the sense of duty unconditionally compels a man to pursue good as a goal³⁴, considering the terms of “doing good” and “acting virtuously” to be synonymous, as good and virtue are identical³⁵. In Kant’s ethics, reason, as a cognitive instance, gives only a formal command to perform good deeds,³⁶ while Dziędużycki attempted to fill this command with specific content, searching for the answer to the question: what is the content of this moral command?

³¹ “With the conviction about free will constituting the only exception for the spirit in the whole universe bridled by the inescapable law, a clear awareness of duty emerges, not an ambiguous one: it is a witness of what the spirit is called for by force of a living being” (W. Dziędużycki, *O wiedzy*, s. 201).

³² An excerpt from I. Kant (*Krytyka praktycznego rozumu*, s. 256): “Two things fill the mind with ever new and increasing admiration and awe [...]: the starry heavens above me and the moral law within me. I do not seek or conjecture either of them as if they were veiled obscurities or extravagances beyond the horizon of my vision; I see them before me and connect them immediately with the consciousness of my existence.”

³³ Struve writes about the significance of sense of duty in Dziędużycki’s ethical system: “Dziędużycki bases the certainty of God’s existence, the immortality of soul and freedom of will on the conviction about moral duty, following Kant in this respect. But he does not call this certainty, based on Kant, a rational *faith* but knowledge.” He accuses Dziędużycki of a fallacy that in this way he removed the Kantian opposition between knowledge and faith: “he did not notice that the simple shift of the term *faith* for *knowledge* does not solve the whole issue.” (H. Struve, *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce*, Warszawa 1911, s. 367).

³⁴ Cf. W. Dziędużycki, *O wiedzy*, s. 201. Combining the freedom of man with striving for good, based on the conviction that will is determined by the recognized good, occurred in philosophy already in ancient times, and in morality since its inception. This conviction was expressed in the following way by M.A. Krąpiec (*Ludzka wolność i jej granice*, s. 12): “The primacy of will, its autonomy in selection of its acts is related with the evangelical truth about God as Love and the Platonic concept of good as the spontaneously disseminating emanation – *bonum est diffusivum sui* – which was specified by Thomas Aquinas by the sentence: *per modum quo finis dicitur movere*, so it operates by means of the final cause and not the efficient one”.

³⁵ According to stoics, both good and virtue are the expression of an attitude of a man, who acts in accordance with his own reason, which is the manifestation of God’s reason.

³⁶ Kant claimed that an act is morally good when it results from the command of the acting person. Moral commands of reason are not motivated by any content but are the creation of its spontaneous creative activity (apriorism). This aprioric command given by the reason was called by Kant the categorical imperative. Following the imperative, a man is obedient to himself since the only motive that drives him is the respect for his imperative (ethical formalism). To explain this morality, Kant claims that it is necessary to move beyond empiricism and to build ethics based on aprioric premises, which results in the concept of pure practical reason: see Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989, s. 514–515.

Describing moral good as *per negationem*, he rejected the utilitarian statement that good is what allows an individual to fight for existence, where good was identified with usefulness and a good man with a man prevailing in the fight for existence and preservation of the human kind³⁷. Defining moral good in positive terms, he stated, in Augustinian spirit, that it is love. He considered love to be the main content of moral good, the basis of morality and the highest of virtues, thus supplementing the old Greek eudaimonism (duty to perform an act with regard to satisfaction which it brings) with the Christian ethics of love³⁸.

After Saint Augustine, Dzieduszycki claimed that love is rooted in the essence of man, which is proven by our deepest feeling that we should love others equally to our own selves and by the fact that we can find the source of happiness in this very feeling. The Lviv philosopher thought that we do not deduce which laws of logic justify this conviction, but we take it for granted. In this way, the conviction about the duty to love others broadens the scope of beliefs, which, according to Dzieduszycki, man considers to be obvious and not a result of a deduction.

He expressed his view that the religious commandment of love did not lose its significance even in this times when the word “love” was replaced by the fashionable word “altruism”³⁹. However, he noticed the cause-and-effect relation between love and happiness, claiming that the stronger love a man feels, the happier he is. The increase in the mutual love between neighbours was, in his opinion, the content of the historic progress of humanity⁴⁰ (this conviction became the axis of his concept of history formulated in later years).

Dzieduszycki's ethics can be described as theonomic since he assumed that God, the source and norm of good, is the personal relation between man and personal God-Love⁴¹: “Good is what God wants, God is perfect, God is good and our duty is to make his intent real”⁴². It is difficult to judge whether he made this ethical profession of faith as a philosopher for whom religious sanction is equal in justification to rational argumentation, or as a “very pious

³⁷ Zob. Dzieduszycki, *Roztrząsania filozoficzne*, s. 71.

³⁸ Por. T. Styczeń, *Zarys etyki*, cz. I: *Metaetyka*, Lublin 1974, s. 55 “Christianity [...] recognising the dignity of a person as the sufficient reason for the duty of its affirmation, determines the adequate notion of moral duty, by formulating the chief principles of ethics, i.e. the categorical imperative expressed in love, defined as a personalistic norm.”

³⁹ Zob. W. Dzieduszycki, *Roztrząsania filozoficzne*, s. 73–74.

⁴⁰ “The content of historic progress is the fact that people love themselves more and more” (tamże, s. 74).

⁴¹ As opposed to the Platonic concept of impersonal good.

⁴² Tamże, s. 83.

man”, as ironically remarked once by Malebranche,⁴³ or maybe for another reason. In any case, looking for the source and essence of moral good, Dzieduszycki-philosopher entered the field of theology, indicating, as a Christian, the content known from God’s revelation, which he would have to be still looking for as a philosopher⁴⁴. T. Styczeń noticed that the influence of Christianity was manifested most in those philosophers who, being rooted in one of the currents of ancient classical philosophy, combined them with revealed truths⁴⁵. A classic example is Saint Augustine, whose thought was a source of immense inspiration for Dzieduszycki.

Love is the basic virtue, he stated in Augustine spirit (according to Saint Augustine virtue is the order in the scope of love – “an order of heart”, *ordo amoris*)⁴⁶ – but it does not fulfil it completely. An essential part of virtue is truth. The Lviv professor repeating the Fichtean dilemma “whether cognition has to be subjugated to love or love to cognition”,⁴⁷ considered whether also scientific investigation of truth remains in close relation with love. He distinguished “intellectual love”, defining it as a desire for truth and beauty. This kind of longing leads to the desire for goodness⁴⁸. However, strictly speaking, the truth scientist are looking for is frequently indifferent from the point of view of love⁴⁹. That is why, although searching for truth is the duty of man, it is not the primary duty⁵⁰. The main duty of a man does not consist only in succumbing to rational thinking but in the activities leading to the implementation of good⁵¹. It is an explicit declaration as to the hierarchy of values: good is the highest in this ranking along with the necessity of its implementation in human actions.

⁴³ “Malebranche wanted only to praise God and his omnipresence by means of his hypothesis since it was a very pious man: however, he became the reason why the most godless philosophy since time immemorial was created; [...] the teachings of Malebranche’s, like Plato’s and Saint Anselm’s, lead, despite its panache, straight to pantheism, the most complete expression of which is Spinoza’s teachings.” (W. Dzieduszycki, *Wykłady o pierwszej filozofii*, s. 56).

⁴⁴ Por. T. Styczeń, *Zarys etyki*, s. 56: “So Christianity has influence on the shape of ethical theory, showing moralist philosophers (ethicists), from their own resources, the ultimate reason for morality: God as Creative Love. It also brings closer the direct reason for morality: man.”

⁴⁵ T. Styczeń, *Zarys etyki*, s. 56.

⁴⁶ Por. np. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 344.

⁴⁷ J.G. Fichte (*Powołanie człowieka*, Warszawa 2003, s. 54) answered his question: “I cannot remain undecided – my whole peace and my whole dignity depends on the answer to this question. [...] I have no basis to decide on one or the other.”

⁴⁸ W. Dzieduszycki, *Rzecz o uczuciach ludzkich*, Lwów 1902, s. 60.

⁴⁹ Zob. tenże, *Roztrząsania filozoficzne*, s. 74–75.

⁵⁰ Zob. tamże, s. 77.

⁵¹ Zob. tamże, s. 83.

At the same time he indicated the dependence of human actions on the mind. Since the purpose of human actions is the fulfilment of mankind and it can occur by means of virtuous deeds, only such deeds can be deemed to be truly rational. He posed a didactic question based on this juxtaposition of reason and virtue: what is higher – reason (contemplative) or virtue, i.e. does reason serve virtue or the other way round: virtue serves reason? He stated that according to God's intention, virtue (as a result of the cognition of practical and theoretical reason) is higher than contemplative reason. Such hierarchisation of relations between contemplative reason and virtue transferred to the plane of life, led to the question: who deserves a bigger recognition – a man having a comprehensive theoretical education but morally depraved or a noble man but deprived of the resources of theoretical knowledge? On the basis of the above declarations, it seems obvious that the Lviv philosopher-moralist dignified a noble man despite his lack of theoretical knowledge. He thought that an educated theoretician, with moral defects has to be left in the shadow, so that the noble man can lead the way. He concluded that moral depravity is more incriminating when it concerns a man with a comprehensive knowledge since he is expected to have a higher awareness of moral good and evil⁵².

The effects of cognition of the practical reason, not resulting from human nobility (virtue), in his opinion, should be attributed rather to being cunning and shrewd than wise. He stated that only after a man has truly recognised what is the essential purpose in human life, can the practical reason become what it should be. A man having developed practical reason, so a man rational in practice but without virtue, will not be a beautiful man since true reason cannot be reason which is deprived of virtue: "A man who is truly virtuous is always a truly reasonable man. [...] He can be helpless with regard to short-term goals, not related to the implementation of the idea of man, he may not be competent in the matter of sciences but he still can be wise as he knows the content of God's idea and measures leading to its fulfilment"⁵³.

He stressed the necessity and, at the same time, the privilege, of every man to take the choice of intended actions⁵⁴ and the resulting moral responsibility⁵⁵. Man is responsible for all his actions and he cannot dispose of this

⁵² "[...] a learned scoundrel will be the more hideous the more learned he will be" (tamże, s. 27).

⁵³ Tamże, s. 29.

⁵⁴ "Man can perform his duty or to oppose it, prioritising the short-lived, but easier to obtain delight over the supreme delight but so difficult to achieve, i.e. virtue, devotion and heroism" (W. Dzieduszycki, *O wiedzy*, s. 201).

⁵⁵ "Man has two paths ahead, one shown by the partially rational knowledge and by this undeveloped love which we call self-centredness, and the other one shown to him by the infallible conscience. He can choose between these two paths [...]. His duty is to choose correctly, it is his obedience to the voice of his conscience" (tenże, *Roztrząsania filozoficzne*, s. 100).

responsibility⁵⁶. The Lviv moralist pointed out that there are no indifferent actions – whatever we do, it will influence the moral fate of other people.

Establishing man's conviction that it is necessary to fulfil the human duty, i.e. to do good, is, according to Dziędużycki, the essence of education. If compared to the primary task of education, the principles regulating man's behaviour in particular circumstances were of secondary importance to him⁵⁷.

He perceived the intellectual capacity of man, in Aristotelian spirit, as the theoretical reason (contemplative) and as the practical reason⁵⁸. The function of discovering vital goals of man was attributed to contemplative reason, while the function of searching for means thanks to which these goals can be achieved – to practical reason⁵⁹. Dziędużycki saw the main goal of the contemplative reason in the recognition of the ideal of man, while the practical reason – the ability to choose means leading to this ideal⁶⁰.

Conscience as the criterion for moral good

Taking into consideration the issues of moral good, Dziędużycki assumed that God, in order to allow man to fulfil the aim in the form of moral good (virtue), equipped him with the special ability to differentiate between what is good and what is evil. This ability, as in the case of any truth, is intuition capable of reading truths in human conscience⁶¹.

He polemicised with the utilitarian statement that education is the foundation of conscience. He claimed that education only strengthens the natural knowledge embedded in us helping to determine whether some deeds are good and some are evil. The conviction about the need to do good is inborn in every person, also in those who have not obtained moral education. The voice of conscience is independent of the influence of education⁶². In this view it is possible

⁵⁶ Zob. tenże, *O wiedzy*, s. 202.

⁵⁷ Zob. tamże, s. 69.

⁵⁸ "Reason can be twofold: theoretical, i.e. contemplative or practical" (W. Dziędużycki, *Roztrząsania filozoficzne*, s. 27).

⁵⁹ "Reason [practical – added by T.Z.] is a skill of selecting means leading to happiness" (tamże, s. 89).

⁶⁰ "The true contemplative reason is knowing the essence of virtue, while the true practical reason is the ability to select means leading to virtue. All other alleged reasons are not reasons but stupidity" (W. Dziędużycki, *Roztrząsania filozoficzne*, s. 28).

⁶¹ "In this way, contemplating ethical issues led us again to brooding over the significance of conscience [...], reminding us that the ultimate criterion of truth lies within it" (W. Dziędużycki, *Roztrząsania filozoficzne*, s. 26).

⁶² Por. tamże, s. 70.

to discern the resounding echo of Rousseau's "natural religion"⁶³. After Jean-Jacques, the Lviv philosopher indicated that there are situations when moral ideals are pursued by a man who has not received moral education, but still the dictate of his conscience is strong. This fact, in Dzieduszycki's opinion, confirms the conviction that the voice of conscience is innate (and "will not be denied by anybody serious"⁶⁴).

Conscience, in Dzieduszycki's conception, the criterion for any truth, is also the criterion in the scope of moral truth (moral good): "conscience by all necessity persuades me that I **should** [underlined by T.Z] act rationally and morally"⁶⁵.

According to the interpretation of Thomas Aquinas, it is not strictly conscience as the judgement of the practical reason deciding about the moral value of a particular deed (the so-called actual conscience) but the so-called habitual conscience (pre-conscience, *synderesis*⁶⁶), understood as the innate (natural) infallible predilection to know the original moral principles, still allowing the actual conscience to function⁶⁷.

In Dzieduszycki's opinion, the most general truth discovered by conscience is the truth compelling to do good. This truth can be legitimately compared to the Thomistic principle of *bonum est faciendum* (revealed by *synderesis*)⁶⁸ and, according to it, accepted as the fundamental principle of the natural law⁶⁹. In this way, for Dzieduszycki, conscience would be the spokesman for the natural law. It could be also juxtaposed with the Kantian objective law of the practical reason, which in *Critique of Practical Reason* was described as follows: "the only objects of practical reason are therefore those of good and evil"⁷⁰.

Dzieduszycki stated that the essence of conscience is the dictate that a man should do good, while casuistic rules commanding specific behaviour in

⁶³ For the elaboration of Rousseau's natural religion, see e.g.: B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu*, Warszawa 2002, s. 788–795.

⁶⁴ W. Dzieduszycki, *Roztrząsania filozoficzne*, s. 70.

⁶⁵ Tamże, s. 15.

⁶⁶ "Synderesis is the natural ability of human reason, thanks to which a man can read the original principles concerning our practical activities, which, from the beginning, direct these activities towards good as the ultimate goal – *bonum est faciendum* ("good should be done"). [...] Synderesis as an ability improves the intellectual capacity in the area of practical cognition" (A. Maryniarczyk, *Czym jest synderesa? Analiza pierwszego artykułu kwestii De synderesis* [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *De conscientia. O sumieniu*, tłum. A. Białek, red. nauk. A. Maryniarczyk, Lublin 2010, s. 97).

⁶⁷ Por. A. Szostek, *Normy i wyjątki*, Lublin 1980, s. 33.

⁶⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I–II, q. 94, a. 2, resp.

⁶⁹ For the relation of *synderesis* with the natural law see K. Stępień, *Synderesa a prawo naturalne* [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *De conscientia. O sumieniu*, s. 129–145.

⁷⁰ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 97

particular circumstances are of secondary importance⁷¹. According to the Thomistic interpretation of morality, this function is performed by synderesis, which is first in the logical order (before conscience), since thanks to it conscience knows that the basic dictate is to strive for good. It is synderesis that conscience draws its normative power from. Specific dictates of conscience in a particular realisation of this good are only derivative. The same conviction was held by Dziędużycki when he stated that conscience is not the source of specific moral norms but constitutes the basis for strengthening them. To a lesser extent, conscience is the act of a subject, but, to a larger extent, the reader of the dictate encoded within it. It is the ultimate norm of morality and an objective norm (and, not as in Thomists, an ultimately subjective norm, regulated by the nature of reality⁷²).

For Dziędużycki conscience establishes a moral norm of general importance, i.e. one which requires obedience from every man everywhere and all the time⁷³. At first glance, it seems that Dziędużycki's stand, similar to Kant's, is convergent with autonomous deontology,⁷⁴ where the moral norm is seen as the conformity with the dictate of inner authority. However, in Kant, the dictate is derived directly from and only from reason, while in Dziędużycki, directly from conscience and indirectly from God, whose commands are the content of conscience. He justified the absolute reliability on the dictates of conscience by the fact that they are endowed directly from God⁷⁵: "conscience is what we call the command given to us by God, **demanding** [underlined by T.Z.] that we should achieve our goal and to fulfil God's plan

⁷¹ W. Dziędużycki, *Roztrząsania filozoficzne*, s. 69.

⁷² For conscience as the ultimate norm of morality see T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, p. 50: "Not only Kant, but already traditional ethics proclaimed the autonomy of the subject in the thesis that conscience is the ultimate judgement or act of cognition. It obliges us not because this judgement is our own and ours only, made solely by us but that it is an announcement about what is compulsory for us as subjects. The judgement by itself does not create moral necessity. It only makes this message known to the subject."

⁷³ Por. A. Szostek, *Normy i wyjątki*, s. 15–16.

⁷⁴ Kant's ethics is described as autonomous deontology, being a reaction to eudaimonism and also to theonomic deontology. Kant rejected eudaimonism since selflessness belongs to the essence of moral good not because it leads to happiness. Heteronomism, in turn, was rejected as Kant identified actions according to inner convictions with actions according to external command. He thought that the essential feature of a morally good deed is its compliance with its inner conviction, which is not guaranteed by heteronomism. It is believed that Kant has not overcome deontology but he replaced the previous form with another variety (an act is still considered to be good because it is the result of a command, except that it is an external one). In Kant there is no question about the reason for which a particular deed is commanded (why a given act is morally good); see T. Styczeń, *Zarys etyki*, s. 68–69.

⁷⁵ W. Dziędużycki, *Roztrząsania filozoficzne*, s. 49.

by becoming virtuous”⁷⁶. In the above statement he focused on the imperative nature of the dictates of conscience: conscience not just advises but demands.

Since the voice of conscience is perceived as God’s will read by man, such ethics is located within theonomic deontologism where God is the ultimate criterion of morality⁷⁷. And it is probably the most accurate meta-ethical categorisation of Dzieduszycki’s ethical conception.

Moral good (virtue) as the condition of happiness

Dzieduszycki, in line with Socrates and Kant, stated that moral good (virtue) brings happiness to man (still it is not identical with happiness), while desire for happiness is instilled in the nature of man⁷⁸. Every man desires happiness and strives to achieve it, hence all his actions have to aim at the fulfilment of happiness⁷⁹: “striving for happiness is an indispensable necessity; it is impossible to imagine a man who does not strive to achieve it”⁸⁰. Striving for happiness as a goal is the basic fact of human existence. Dzieduszycki thought that it is impossible to image a man who does not endeavour to achieve happiness. Even an ascetic, avoiding worldly happiness, cultivates his abstinence since he hopes that in this way he will achieve happiness greater than the worldly one⁸¹. The perception of happiness as a goal for a man is compatible with the Aristotelian-Thomistic teleologism⁸².

⁷⁶ Tamże, s. 31.

⁷⁷ Por. T. Styczeń, *Zarys etyki*, s. 63–64. Styczeń thinks that deontologism in all its varieties is a (failed) attempt at explaining the absolute validity of moral duty and the reaction to ethical eudaimonism. Styczeń perceives the crux of the matter with deontologism to be the question: is a given deed morally good because it was commanded or is a given deed commanded because it is morally good? Accepting the latter option leads to personalism which sees the reason for moral duty in the dignity of a person that in itself deserves affirmation (tamże).

⁷⁸ “In the highest good for us, the practical good, i.e. one implemented through our will, happiness and virtue will be manifested in our thoughts as necessarily combined with one another” (I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 184).

⁷⁹ “A duty may only be the striving for lasting happiness, to the highest possible sum of happiness, where a virtuous man or rather a reasonable one, would be a man able to devote short-lived happiness for lasting happiness. In this sense there is no contradiction in the sentence that the duty of man is to strive for happiness” (W. Dzieduszycki, *Roztrząsania filozoficzne*, s. 91).

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Zob. tamże.

⁸² Por. A. Szostek, *Normy i wyjątki*, Lublin 1980, s. 19: “happiness constitutes the ultimate subjective goal, which a man strives to achieve out of necessity, while the only objective goal, giving such happiness is God. By highlighting that only God can give perfect and full happiness to a man, Thomism opposed those theories according to which a man can reach full happiness available to him in the worldly life.”

Trying to formulate the definition of happiness, Dziędużycki distanced himself from the method of defining it through the analysis of cases in which a man feels happy,⁸³ which he found fruitless. In order to create an adequate definition of happiness, it is necessary to generalise situations in which a man tends to be happy as we tend to be happy when, in any discipline, “we are coming closer to achieving our goal delineated by God”⁸⁴. In this manner, not deviating from the spirit of Thomism⁸⁵, he identified man’s happiness with the implementation of his goal indicated by God.

The consequence of the essence of happiness is that it has to concern a specific man. This prerequisite applies to both sensory and spiritual happiness. In Dziędużycki’s opinion, any “general happiness”, different from the personal one is not possible.

The biggest contribution to a man’s happiness and his improvement is made by love since only thanks to love a man grows spiritually, as testified by the Lviv moralist. Within the concept of love, he situated love for the other person, love for one’s fatherland and love for God. Love is necessary for the development of man and decides about his spiritual beauty. Dziędużycki reminded that “the sober and reasonable Aristotle” stated that only a rational man can be beautiful (in the sense of spiritual beauty) and can deserve respect. Contrary to the Stagirite, the Athenian from Jezupol thought that a man is fully beautiful when and only when he can love since “true great love that is capable of guessing other people’s thoughts and feelings, becomes wiser than the most astute but selfish reason”⁸⁶. He indicated that the sensory beauty of man is sufficient to evoke attraction for him, however, a permanent reason for love is usually spiritual beauty, which still can take various forms. Dziędużycki stated that we are attracted to very rational people or those in possession of free will, however, the biggest attraction is evoked by those who are inclined to show sympathy to others. As a result, he concluded that a rational man, en-

⁸³ The analysis of situations in which a man feels happy, was applied by W. Tatarkiewicz as one of the ways to define happiness in his book *O szczęściu* (Warszawa 1962).

⁸⁴ W. Dziędużycki, *Roztrząsania filozoficzne*, s. 5.

⁸⁵ Por. A. Szostek, *Normy i wyjątki*, s. 20: “to acknowledge that the ultimate objective goal of both man and the whole world is God, implies the presumption of the basic rationality of the world, in which a rational plan of its Creator is revealed. Consequently, it can be said that the Divine Reason (*divina sapientia vel ratio*) constitutes the ultimate norm of morality [the objective/further one; the objective/closer norm of morality is the rational human nature – a comment by T.Z.]” Conscience (in its strict definition) as the act of practical reason, constitutes, in turn, the ultimate subjective norm of morality. The content of the judgment of conscience depends on the recognised objective norm of morality (tamże). A. Szostek describes the relation of human nature and conscience as the relation of *norma normans* (normative norm) to *norma normata* (normalised norm).

⁸⁶ W. Dziędużycki, *Wzruszenia patetyczne*, Lwów 1900, s. 13.

dowed with a strong will but uncontaminated with coldness of heart, refraining himself from showing sympathy for others, can be the object of admiration but not the object of love (he argued that it is the devil himself who symbolises a wise spirit with strong will but devoid of love, therefore a spirit whose intended spiritual beauty was squandered). He considered the balance of love, reason and will to be the ideal state of mankind.

According to the stoic slogan of general kindness but also to the Christian commandment of love for one's neighbour, he stated that being occupied only with oneself and one's own feelings and neglecting the needs and feelings of other people is often the reason for dissatisfaction with one's own fate, regardless of how favourable the external living conditions of a particular person could be. As a consequence, he advised that, in order to be happy, "it is necessary to take care of something else than one's own self"⁸⁷. However, not every kind of occupation with oneself can become a source of happiness since he indicated that it is possible to become occupied with something or somebody out of hatred or jealousy; then happiness will be unreachable. Happiness is experienced only when actions are undertaken out of empathy and love, but not out of every type of compassion: only one which refers to entities having "their own spirituality," i.e. persons (so with the exclusion of inanimate objects and animals)⁸⁸. Similarly, in case of feelings towards abstract things: "he who says that he loves science, does not feel the emotion of love in its proper sense; by saying that we love science, we express ourselves incorrectly; we should say that we deal with science with fondness"⁸⁹. By assuming that the feeling expressed with the word "love" in its literal proper sense can only be attributed to persons, he distanced himself from using it in any analogical sense.

However, it does not mean that he did not notice the effects of being engaged in scientific activity, so beneficial for man. He stated that "dealing with science with fondness brings us triple benefit: being engrossed in scientific investigations we forget about ourselves, thus getting rid of our egoism; what is more, we enrich our knowledge, which brings us joy and benefits; finally, we overcome difficulties related with reaching the truth, which is our victory. In these cases we should speak of fondness but not about love in its proper sense"⁹⁰.

Objections which he had to the issue of unauthorised use of the word "love" did not refer to feelings towards ideas and tradition, which he saw as true love and in many cases he even thought of them as feelings higher and

⁸⁷ Tenże, *O wiedzy*, s. 109.

⁸⁸ "Only the love of other spirits, aware of themselves, is a spiritual duty" (tamże, s. 191).

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Tamże, s. 192.

nobler than love felt towards another person. We love tradition because we love those who created this tradition; tokens of tradition remind us of them: “the most sacred and the most nobly beloved are the national or religious tokens and traditions, i.e. those which remind us a lot of the idea of love for the whole nation, for the whole humanity [...]. Such tokens, such traditions are dear and beautiful, and sacred because they transform beautiful, great and sacred love into a more powerful, greater and warmer being”⁹¹.

He valued love for ideas highly, claiming that the reason for loving an idea is the fact that it can serve the good and happiness of many people, the nation or mankind. He argued that by loving an idea, we love these people. Such a love is, in his opinion, the closest to the ideal of mankind and brings joy greater than the one given by love limited to selected people.

Philosophy in the post-partition Poland, obviously apart from the emigration circles in Paris, developed mainly at universities in Cracow and Warsaw. Lviv, despite having a vibrant academic centre, until the times of the Lviv-Warsaw school of Kazimierz Twardowski, was not particularly famous. It seems justified to put forward the thesis that Dziędużycki’s works fill the gap between the Jagiellonian University and the Warsaw University, and, through the figure of Józef Kremer, the first master and patron of Dziędużycki as a student, they can actually be derived from the Cracow environment, inspiring the Lviv environment, but leave Lviv thanks to the philosophers Twardowski and Tatarkiewicz, to finally join the scope of the Warsaw philosophy, coming full circle of Cracow, Lviv and Warsaw.

The philosophical works by Dziędużycki and his sociopolitical activity in the geopolitical dimension took place in Galicia, within the borders of the Austro-Hungarian Empire. However, he was related with the national culture intellectually and emotionally. Dziędużycki felt Podolian but, first of all, Polish. Although he spent a significant part of his life in Galicia – in Lviv, in Podolia and in Vienna, the capital of his fatherland was Warsaw.

Conclusion

Dziędużycki perceived ethics as a philosophical science concerning human will, i.e. free and rational actions. He considered reflection over moral duties of man to be the aim of ethics. For him the basic duty of man is to perform good deeds, which is why the search for the essence of moral good is the core of his ethics. He considered love to be the main content of moral good, and the implementation of love – the goal of human life. He deemed man to be

⁹¹ Tamże.

a moral being, i.e. a free and rational one, while the ideal state for humanity – the balance of love, reason and will.

In an attempt to find the grounds for universality and objectivism of morality, in his ethical justifications, he combined rational arguments with revealed statements, thus situating ethics within theonomic deontology where God is the ultimate criterion of morality manifested in the voice of human conscience.

References

- Dzieduszycki W., *O wiedzy*, Lwów 1895.
- Dzieduszycki W., *Roztrząsania filozoficzne o podstawach pewności ludzkiej*, Lwów 1893.
- Dzieduszycki W., *Rzecz o uczuciach ludzkich*, Lwów 1902.
- Dzieduszycki W., *Wykłady o pierwszej filozofii, jako „Rys dziejów filozofii”*, Warszawa 1880.
- Dzieduszycki W., *Wzruszenia patetyczne*, Lwów 1900.
- Fichte J.G., *Powołanie człowieka*, Warszawa, 2003.
- Górski A., *Podolacy*, Warszawa 2013.
- Jadczak R., *Wprowadzenie* [w:] K. Twardowski, *Dzienniki 1915–1927*, Warszawa 1997.
- Jedynak S., *Etyka polska w latach 1863–1918*, Warszawa 1977.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1984.
- Kieniewicz S., *Dzieduszycki Wojciech* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. VI, Kraków 1948, s. 126–128.
- Kozłowski R., *Wolność fundamentem etyki kantowskiej* [w:] *Filozofia Kanta i jej recepcja*, red. R. Kozłowski, Poznań 2006.
- Krąpiec M.A., *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2000.
- Kuderowicz Z., *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989.
- Russell B., *Dzieje filozofii Zachodu*, Warszawa 2002.
- Stępień K., *Synderesa a prawo naturalne* [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *De conscientia. O sumieniu*, tłum. A. Białek, red. nauk. A. Maryniarczyk, Lublin 2010, s. 129–145.
- Struve H., *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce*, Warszawa 1911.
- Styczeń T., *Problem możliwości etyki*, Lublin 1971.
- Styczeń T., *Zarys etyki*, cz. I: *Metaetyka*, Lublin 1974.
- Świeżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000.
- Szostek A., *Normy i wyjątki*, Lublin 1980.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I–II, q. 94, a. 2, resp.
- Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, Warszawa 1962.
- Zawojska T., *Ku chrześcijańskiej wspólnotcie Europy. Refleksje myślicieli polskich z początku XX stulecia. W. Dzieduszycki i M. Dziduchowski* [w:] *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, red. nauk. S. Janeczek, Lublin 2011, s. 269–289.
- Zawojska T., *Od epistemologii do historiozofii. Poglądy filozoficzne Wojciecha Dzieduszyckiego*, Lublin 2011.
- Zawojska T., *Współtwórca dziedzictwa kulturowego Galicji – Wojciech Dzieduszycki (1848–1909)* [w:] *Zagadnienia religijne i narodowościowe we współczesnych badaniach polskich, słowackich i ukraińskich na terenie euroregionu karpackiego*, red. K. Rejman, W. Wierzbieniec, Jarosław 2015, s. 61–75.

Wojciecha Dzieduszyckiego poglądy etyczne

Streszczenie

Jako profesor Uniwersytetu Lwowskiego Wojciech Dzieduszycki prowadził wykłady z etyki, estetyki i historii filozofii. Etykę pojmował jako filozoficzną naukę dotyczącą ludzkiej woli, czyli wolnego i rozumnego działania. Za cel etyki uważał namysł nad obowiązkami moralnymi człowieka. Twierdził, że zasadniczym obowiązkiem człowieka jest czynienie dobra, a wyznacznikiem dobra jest sumienie. W swoim sumieniu człowiek odczytuje głos Boga. Aby zabezpieczyć moralność przed relatywizmem, szukał podstaw jej uniwersalności i obiektywizmu. Stąd łączenie w uzasadnieniach etycznych argumentów rozumowych z twierdzeniami objawionymi, przez co jego etyka została usytuowana w ramach deontologizmu teonomicznego, gdzie to Bóg jest ostatecznym kryterium moralności.

Słowa kluczowe: Wojciech Dzieduszycki, Uniwersytet Lwowski, Galicja, etyka, obowiązki moralne człowieka

Anna Droś

ORCID: 0000-0002-2628-3403
(Uniwersytet Zielonogórski)

Sokrates w myśli Wojciecha Dzeduszyckiego

Wojciech Dzeduszycki był nie tylko politykiem, lecz także historykiem filozofii, o czym świadczą jego liczne prace z tego zakresu. W latach 80. i 90. XIX w. Dzeduszycki wygłosił cykl wykładów z historii filozofii, w których pojawia się specyficzny obraz Sokratesa.

Słowa kluczowe: Wojciech Dzeduszycki, historia filozofii, Sokrates

Choć Wojciech Dzeduszycki (1848–1909) został zapamiętany przez potomnych jako polityk, to był on także, przez wielu niedocenionym, historykiem filozofii¹. Zainteresowania filozoficzne Dzeduszyckiego łączy się najczęściej z historiozofią, a przecież jego wkład do historii filozofii nie jest mały, aczkolwiek powiązany z wykładami, które prowadził w latach 80. i 90. XIX w.² W pracach galicyjskiego filozofa obecny jest Sokrates, któremu pisarz nadał unikatowy kształt. Osobiste potraktowanie greckiego filozofa świadczy o ważności i uczuciu, jakie żywił do Sokratesa, wobec czego temat ten budzi zainteresowanie i zasługuje na szczególną uwagę.

Postać Sokratesa została najpełniej przedstawiona w odczytach Dzeduszyckiego z lat 1880–1881, na które składają się *Wykłady o pierwszej filozofii, Sokrates i Platon*, oraz w wykładach z lat 1893–1895 wydanych następnie jako *Historia filozofii*. Pierwsze pochodzą z okresu, gdy Dzeduszycki był członkiem Rady Państwa w Wiedniu, natomiast drugie, gdy ograniczył działalność poselską, a oddał się pracy naukowej, m.in. wykładając filozofię i dziedziny jej pokrewne na Uniwersytecie Lwowskim. Biorąc to pod uwagę, omówienie tematu artykułu będzie oparte właśnie na tych tekstach i zostanie przeprowadzone w porządku chronologicznym.

¹ T. Zawojcka, *Od epistemologii do historiozofii. Poglądy filozoficzne Wojciecha Dzeduszyckiego*, Lublin 2011, s. 43.

² T. Mróz, *Sokrates i Platon w interpretacji konserwatywnego polityka i filozofa Wojciecha Dzeduszyckiego (1848–1919)*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2011, t. 6, s. 221.

Konstruując wykłady, Dzieduszycki odwoływał się do dialogów „boskiego” Platona, które cenił jako „arcydzieła dowcipu”³, choć część z nich uznał za niezrozumiałe z powodu zawartej w nich mistyki, inne natomiast były „prawie zawsze bardzo głębokie [...] niektóre suche jak pieprz i ciężkie jak ołów”⁴. Mistrzostwo Platona objawiało się w pisarstwie w formie rozmów, w ożywieniu postaci kreślonych „wiernie” i z talentem, stąd rodziła się trudność z rozstrzygnięciem, która nauka należała do Sokratesa, a która do Platona: „czytając Platona dialogi czujemy, że Sokrates mógł tak mówić; niewiemy nigdy, czy mówił tak naprawdę”⁵, w dodatku Dzieduszycki był pewien, że Platon nauki mistrza „z pewnością przerabiał nieraz z gruntu”⁶, niemniej był przekonany, że Sokrates był taki, jakim przedstawił go jego uczeń. Tym samym galicyjski filozof poruszył istotny problem z historiografii filozoficznej, a więc oddzielenia Sokratesa historycznego od tego, co zostało przekazane w pismach, a więc tzw. kwestię Sokratejską.

W ocenie Dzieduszyckiego Platon powtarzał to, co drugi kronikarz Sokratesa, Ksenofont, napisał o Sokratesie, oraz uzupełniał jego wywód o to, czego u niego nie ma. Galicyjski filozof Ksenofonta specjalnie nie cenił, uważając go za dyletanta, choć korzystał z jego pism na potrzeby wykładów. Podejrzał nawet, że Sokrates opisany przez Ksenofonta nie wywarłby wpływu na nikogo, a co dopiero na umysł tak niezwykły jak Platona. Uważał, że pisma Ksenofonta wiernie przedstawiały, choć nie oddawały obrazu mistrza, ponieważ autor był żołnierzem, człowiekiem praktycznym i nie rozumiał nauki Sokratesa, stąd zobrazował swojego nauczyciela w sposób poziomy i niedokładny. Z zawartych w tekstach Dzieduszyckiego treści można wnioskować, że pisarz mógł korzystać z *Wędrowek po Helladzie* Pauzania, a także z pracy Diogenesa Laertiosa, ponieważ w tych tekstach podana jest informacja o posągach trzech Gracji, których autorstwo przypisano Sokratesowi.

Odbiorcami wykładów z lat 1880–1881 mogło być nie tylko środowisko naukowe, lecz przede wszystkim mieszczańskie, być może niezaznajomione z filozofią, dlatego prelegent przyjął swobodny styl prowadzenia narracji, używając języka barwnego i potocznego, wprowadzając publiczność w arkana pierwszej filozofii i myśli Sokratesa. Przygotowując wykłady dla studentów, które prowadził ponad dekadę później, nadal używał języka wyrazistego, a na-

³ W *Słowniku języka polskiego* z 1854 r. pod terminem „dowcip” kryła się „szybkość, bystrość, zwrotność myśli”, a więc cechy inteligentnego i wnikliwego umysłu, M.S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 1, Lwów 1854, s. 518. Takiego też znaczenia używał Dzieduszycki, choć niewątpliwie odnajdywał żartobliwe treści w dialogach Platońskich.

⁴ W. Dzieduszycki, *Sokrates i Platon*, odczyt I–II, „Niwa” 1881, R. 10, t. 20, z. 161, s. 347.

⁵ Tamże, s. 347.

⁶ W. Dzieduszycki, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna*, Brody–Lwów 1914, s. 104.

wet gwary⁷, jednak kładł już większy nacisk na naukowy charakter wykładów, które są bardziej stonowane od poprzednich. Ze względu na werwę pisarską, temperament i „dowcip” Dzieduszyckiego⁸ wszystkie wykłady miały w sobie momenty humorystyczne, a poprzez swą plastyczność nabierały dynamiki, stając się żywą opowieścią, w czym galicyjski filozof niewątpliwie wzorował się na kunszcie autora słynnych dialogów.

W wykładach Dzieduszycki często dokonuje ocen i moralizuje, co świadczy o silnym, subiektywnym charakterze pracy. Nie jest to przypadkowe, ponieważ metoda prowadzenia przez niego badań była oparta na wyrażeniu własnego przekonania o podejmowanych zagadnieniach: „historyk, który się wstrzymuje od wszelkiego sądu, nie spełnia swojego obowiązku i daje świadectwo o dziwnej obojętności dla spraw ludzkich, albo o dziwnej słabości własnych przekonań”⁹. Pisarz-historyk powinien więc zdawać relację czytelnikowi ze swojego zdania, a działanie to miało prowadzić do poszukiwania prawdy w badaniach historycznych, ponieważ ten, który jest „zbyt bezstronny”, „staje się wprost występny, jeśli powtarzając zdania, które potępia, nie wypowiada swojego przekonania i przyczynia się do rozpowszechniania mylnego zdania”¹⁰. Ze stanowiskiem tym korespondował sformułowany przez niego postulat genetycznego badania dziejów, a więc badania głębokiego i szerokiego, ukazującego zależności i powiązania pomiędzy analizowanym zagadnieniem a kontekstem, w którym występowało¹¹.

Treścią wystąpienia z 1880 r., w którym pojawił się Sokrates, była metafizyka. Dzieduszycki sądził, że podjął tę tematykę jako pierwszy w Warszawie. Wykłady odbyły się w sali ratuszowej 29 lutego i w pierwszych dniach marca 1880 r. na zaproszenie Towarzystwa Osad Rolnych¹², z których dochód miał

⁷ Recenzent *Historii filozofii* zwrócił uwagę na galicyjskie pochodzenie niektórych imion i nazw, nie podając jednak przykładów, Ts [Tadeusz Sinko], *Wojciech hr. Dzieduszycki. Historia filozofii. Tom I: Filozofia starożytna. Brody–Lwów 1914, nakładem księgarni Feliksa Westa, str. 513*, „Czas” 1914, R. 67, nr 128, s. 5.

⁸ Stanisław Tarnowski podkreślał Dzieduszyckiego talent mówcy: „kiedy mówił, działał na uczucie słuchacza, jak na jego przekonanie: argumentował bystro, dyskutował i zbijał przeciwnika silnie, stanowczo, ale zwłaszcza wzruszał, bo sam był wzruszony. Dar wymowy był utrudniony głosem twardym, nie dość giętkim, ale ta mała mechaniczna trudność nie przeszkadzała wrażeń; waga słów była taka, że nie zważało się na ich dźwięk”, S. Tarnowski, *Wojciech Dzieduszycki. Wspomnienie pośmiertne*, „Przegląd Polski” 1909, t. 172, s. 7. Marian Rosco Bogdanowicz również chwalił go za mowy, o których pisał, że były „arcydzielami formy, tworamami rozumu i intelektu, jakie równych sobie nie miały”, M.R. Bogdanowicz, *Wspomnienia*, t. 2, Kraków 1959, s. 80–81.

⁹ W. Dzieduszycki, *Historia filozofii*, s. 5.

¹⁰ Tamże, s. 5.

¹¹ T. Mróz, *Sokrates i Platon...*, s. 232.

¹² W 1871 r. powstało Towarzystwo Osad Rolnych i Przytułków Rzemieślniczych w celu prowadzenia zakładu poprawczego dla nieletnich skazańców i bezdomnych dzieci, nauki zawo-

wspomóc działalność organizacji. Odczyty, które zostały następnie wydane jako *Wykłady o piérwszej filozofii*¹³, poprowadzone zostały z perspektywy rozwoju historii metafizyki, dlatego postaci Sokratesa autor nie mógł poświęcić zbyt wiele miejsca. Wykład wzbogaca nawiązanie do terminów dziewiętnastowiecznej fizyki, co świadczy o szerokich zainteresowaniach badawczych galicyjskiego filozofa: „O mnie, co tu stoję na mównicy, wiecie w tej chwili wskutek tego, że pewne promienie, czy też fale eteru, odbijają się z pewną siłą od mojej postaci i wywierają nacisk na wasze źrenice”¹⁴. W pojęciu ówczesnej nauki eter był substancją wypełniającą wszechświat, hipotetycznym ośrodkiem, w którym rozchodziły się fale elektromagnetyczne i światło. Koncepcja ta powstała, aby „służyć rozwiązaniu pewnych sprzeczności wynikających z usiłowań połączenia dominującego ówczesnie poglądu na świat oraz koncepcji polowej”¹⁵.

Moment dziejowy, w którym żył Sokrates, był trudny. Dzeduszycki wskazał na chaos, moralny upadek oraz brak zasad, które trawiły Ateny: „Śniono na jawie. Dowolnie układano sobie systematy świata, dowolnie tłumaczono istotę bogów; daremnie spiérano się o to, czy świat jest jeden, czy w świecie są rzeczy mnogie? Dawano słowom migotliwe, różnorodne znaczenia; bawiono się tēm, że można było jednym tchem i to i owo dowieść. Coraz śmieliej przeczo- no wszelkim twierdzeniom obyczaju, przezywano cnotę zbrodnią, martwe

du, a także pomocy zwolnionym. Z inicjatywy Towarzystwa powstał zakład w Studzieńcu. W punkcie 9 ustawy Towarzystwa zapisano: „dla powiększenia swoich środków Towarzystwo może urządzać na swoją korzyść publiczne odczyty, wystawy i t.p.”, *Ustawa Towarzystwa Osad Rolnych i Przytułków Rzemieślniczych*, Warszawa 1871, s. 6. Wśród prelegentów można wymienić takie osobistości literackie jak Bolesław Prus, Henryk Sienkiewicz, Maria Konopnicka, Władysław Reymont czy Eliza Orzeszkowa, S. Milewski, *Szemrane towarzystwo niegdysiejszej Warszawy*, Warszawa 2009, s. 197. W 1880 r. Dzeduszycki figurował w spisie członków Towarzystwa, *Rocznik Towarzystwa Osad Rolnych i Przytułków Rzemieślniczych za rok 1880*, Warszawa 1881, s. VI, natomiast w roku następnym już jako „członek zaproszony”, ze względu na pobyt w Austrii, *Rocznik Towarzystwa Osad Rolnych i Przytułków Rzemieślniczych za rok 1881*, Warszawa 1882, s. V. Galicyjski filozof wspierał Towarzystwo kolejnymi prelekcjami: *O Arystotelesie*, „Biblioteka Warszawska” 1882, t. 3, s. 209–225, 403–420; *Sceptycy, stoicy i epikurejczycy*, „Biblioteka Warszawska” 1883, t. 3, s. 1–13, s. 189–202, 348–363; *Ostatni poganie. Ustęp z historii filozofii starożytnej*, „Biblioteka Warszawska” 1884, t. 3, s. 1–14, 362–378; „Biblioteka Warszawska” 1884, t. 4, s. 203–215. W 1884 r. ze względu na zobowiązania parlamentarne nie mógł osobiście wygłosić odczytu, dlatego zastąpił go pisarz i publicysta Marian Gawalewicz. Wymienione publikacje Dzeduszyckiego stanowią istotny wkład do filozofii starożytnej.

¹³ *Wykłady o piérwszej filozofii* zostały wydane jako dodatek nadzwyczajny do numerów 229–235 „Tygodnika Ilustrowanego” z 1880 r.

¹⁴ W. Dzeduszycki, *Wykłady o piérwszej filozofii, wygłoszone w Warszawie d. 29 lutego 1, 2 i 3 marca 1880 r. jako «rys dziejów filozofii»*, Warszawa 1880, s. 14.

¹⁵ B. Pogonowska, *Paranauka. Studium z filozofii nauki*, Poznań 1995, s. 12.

ciała bogami i prawdę fałszem”¹⁶. Za spowodowanie rozpadu państwa helleńskiego Dzeduszycki obarczył winą sofistów, którzy podróżując przez kraj, „wszystko przekręcali to na jedno, to na drugie kopyto, ucząc młodzież kłamać zgrabnie”¹⁷. Nauki tych „zręcznych ludzi” nie tylko psuły społeczeństwo, lecz także oddziaływały na filozofię, która „zamieniła się w dyalektykę, w podejrzaną sztukę, zapomocą której dowodzono i biało i czarno”¹⁸. Na tle ogólnej degeneracji galicyjski filozof umieścił Sokratesa, który wystąpił przeciw „urzędowym sofistom” i starał się naprawić to, co zostało zepsute. Sokrates podjął się reformowania Ateńczyków, nauczając ich o wierze i obowiązku, bronił obyczaju i cnoty, tym samym wskazując na rolę wartości jako fundamentu spajającego naród, dlatego też Dzeduszycki nazwał Sokratesa konserwatystą. Ateński myśliciel wywarł też wpływ na rozwój filozofii, którą „wybawił z nicości, do której wracała”¹⁹, z tego powodu galicyjski filozof określił Sokratesa jej „drugim założycielem”, za pierwszego filozofa uznał zaś Pitagorasa, a to z powodu wprowadzenia przez niego nauki „prawdziwej” matematyki. Sokrates, który wręcz nienawidził „wszystkich nowinek”, cenił matematykę Pitagorasa. Dokonując podziału na dwóch założycieli filozofii, autor uznał wszystkich presokratyków za mędrców: „Nie byli przeto filozofami, a nie mogli być uczonymi”²⁰.

Grecki mistrz rozwinął filozofię, wprowadzając logikę słowa. Sokrates, prowadząc rozmowy z napotkanymi ludźmi, pytał o to, co rozumieją pod pewnymi pojęciami; wówczas okazywało się, że nie tylko mieszkańcy Aten stosują pojęcia wieloznaczne. Przed Sokratesem sofisci rozumowali w następujący sposób: „To co nam się podoba jest dobrém, a że nikt nie popełnił zbrodni, chyba wtedy, gdy mu się to podobało, przeto każda zbrodnia jest dobrą”²¹. Sokrates bronił poprawności wypowiedzi, ucząc o tym, że słowa mają stałe znaczenie, a nim się przystąpi do sporu, należy się z ich treścią zapoznać. Postulat stosowania wyrazów ze ścisłością znaczeniową umożliwiał odróżnienie prawdy od fałszu; to odkrycie „natury prawdy” było trzonem metody sokratejskiej. Dzeduszycki wskazywał zatem na doniosłość metody Sokratesa, dzięki której ścisłe myślenie stało się możliwe, na tym kończąc swoje wykłady o greckim filozofie.

W roku następnym, w ostatnich dniach kwietnia i 1 maja²², ponownie na zaproszenie Towarzystwa, Dzeduszycki powrócił z cyklem czterech wykla-

¹⁶ W. Dzeduszycki, *Wykłady o pierwszej filozofii*, s. 16.

¹⁷ Tamże, s. 16.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 12.

²¹ Tamże, s. 17.

²² *Kronika miesięczna*, „Ateneum” 1881, t. 2, R. 6, z. 3, s. 601.

dów, poświęcając je Sokratesowi²³ i jego uczniowi, Platonowi. Mówca, dysponując większą ilością czasu, rozwinął i potraktował szeroko zagadnienie postaci greckiego filozofa i jego nauczania. Podobnie jak czynił to już poprzednio, opisał warunki społeczno-polityczne Aten, na tle których pojawił się Sokrates. Jednak w porównaniu do wcześniejszego odczytu galicyjski filozof pisał śmielej i z większą dozą humoru, mocniej przejawiał opisy, nieco odświeżył swoje wcześniejsze wywody, tym samym rozszerzając treść opowieści.

Dzieduszycki uważał, że Sokrates był synem „niezbyt wziętego” rzeźbiarza, który wykonywał swój zawód bez powołania. Rody ateńskie miały boskie pochodzenie, dlatego też każdy wolny Ateńczyk „wmawiał w siebie i w drugich, że jakoś tam pochodził od Zewsa olimpijskiego”²⁴, co czynił i Sokrates. Początkowo wykonując zawód ojca, Sokrates rozwijał się w rzeźbiarstwie, został nawet uczniem Fidiasza, który doprowadził umiejętności ucznia do poziomu „artysty”. Jednak wykonywany zawód znudził greckiego filozofa, który „wolał gadać” i postanowił, że zostanie sofistą. Z decyzji tej niezadowolony mógł być tylko ojciec Sokratesa, który pragnął, aby syn kontynuował rodzinną profesję. Sokrates dołączył do ateńskiej młodzieży i poświęcał jej czas: „Całe dnie spędzał po ogrodach w mieście i dokoła miasta [...] po nocy biesiadował z przyjaciółmi możnymi, albo nocował to u jednego to u drugiego z paniczów, zaglądając z rzadka do domu”²⁵. Dzieduszycki, opisując powierzchowność greckiego filozofa, przyrównywał go do „błazna”, tym samym podkreślając jego specyficzność: „Mały i krępy, o płaskiej nodze i płaskim nosie, miał niesłychanie szerokie usta i nieforemną łusą głowę”²⁶. Zabawny i popularny Sokrates wykazywał się największym poczuciem humoru, gdy spotkał na swej drodze sofistę bądź retora, a więc tego, który uważał, że znał odpowiedzi na wszystkie pytania. Wówczas grecki mędrzec wchodził w rolę „cichego nieuka” i zadawał kłopotliwe pytania do momentu kapitulacji ofiary. Widowiska te dostarczały uciechy młodzieży ateńskiej: „lubili za to bardzo brzydkiego Sokratesa, że dawał im się śmiać z własnych nauczycieli”²⁷, prócz tego, gdy chcieli wyśmiać sofistów, zapraszali Sokratesa. Grecki mistrz przebywał także z zepsutą młodzieżą, wśród której był Alkibiades, zdrajca miasta, dlatego też Dzieduszycki uczciwie

²³ Wykłady Dzieduszyckiego nie były jedynymi, które w ramach zbiórki na cel Towarzystwa podjęły temat greckiej myśli starożytnej. Na sześć lat przed Dzieduszyckim Tadeusz Korzon poruszył kwestię Sokratesa i jego poglądów, T. Korzon, *O życiu umysłowym Grecyi*, „Tygodnik Ilustrowany” 1875, t. 15, nr 379, s. 219–220; nr 380, s. 230; nr 381, s. 249–251.

²⁴ W. Dzieduszycki, *Sokrates i Platon*, odczyt I–II, s. 335.

²⁵ Tamże, s. 339.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 340.

przyznawał: „I jakżeż nie miano wierzyć, że to on tę mozną młodzież ateńską psuje?”²⁸.

Sofista Sokrates uznał się za „lekarza dusz” ateńskich, „wycinał, wypalał zarozumiałość i lekkomyślność, stawiając nielitościwe pytania”²⁹. Sokrates rozprawiał się z „mrzonkami i ułudami”, za którymi goniła nie tylko nieświadoma odpowiedzialności, własnych celów i środków młodzież, lecz także sofisci. Gdy nauka greckiego filozofa została zrozumiana przez odpytywanego młodzieńca, wówczas ten zmieniał zdanie o nauczycielu i nie uważał go już za „błazna domowego”, natomiast ci, którzy polegli w starciu z greckim filozofem, nazywali go „przewrotnym”, „nieznośnym kpiarzem, próżniakiem i najgorszym ze wszystkich, bo zniechęcającym sofistą”³⁰. W rozmowie z Sokratesem okazywało się, że Ateńczycy byli nieświadomi zasad, jakimi się kierowali, wykonując swoje zawody, dlatego grecki filozof skłaniał ich do tego, aby je wyrazili, wręcz zmuszał każdego do tworzenia nauki, a gdy ją usłyszał, odchodził. Podobnie było z Platonem, którego Sokrates „zniechęcił do sztuki, z której nie umiał sobie zdać sprawy”³¹, tak iż podpalił swoją poezję. Sokrates chciał powstrzymać ludzi od beztroskiego działania, uważał, że „nikt źle nie działał świadomie, i gdyby ludzie rozumieli to, czego nikt nie rozumie, napewne za pomocą ludzkiego tylko rozumu wszyscyby ludzie działali zawsze dobrze, i wszyscy przeto byłiby cnotliwymi”³², gdyby rozumieli istotę cnoty, jednak tej nie można było się nauczyć, ponieważ pochodziła ona z „natchnienia bożego”. Grecki filozof obrał więc inny sposób naprawy społeczeństwa, uważał, że „kto chce dobrze drugim czynić, ten powinien w nich niszczyć hucie i zachcianki, tak jak lekarz wypala i wycina wrzody i rany”³³, bowiem folgowanie przyjemnościom i pragnieniom nie przysparzało szczęścia Ateńczykom, dlatego też grecki mędrzec szukał rozwiązania w odzierających z fałszu rozmowach.

Nie jest jasne, czy Dzieduszycki uważał Sokratesa za filozofa, ponieważ za filozofów, których umieścił pomiędzy sofistami a retorami, uważał tych, którzy „tłómaczyli świata budowę”³⁴, natomiast Sokrates, po początkowej fascynacji naukami przyrodniczymi, porzucił je. Obraz Sokratesa przekazany przez galicyjskiego filozofa nie jest spójny, autor podkreśla nonszalancję Sokratesa, np. podczas postępowania sądowego, który „zamiast się bronić, zaczął się chwalić, powtarzając, że był lekarzem, który wycinał wrzody umysłowe,

²⁸ W. Dzieduszycki, *Sokrates i Platon*, odczyt III, „Niwa” 1881, R. 10, t. 20, z. 162, s. 412.

²⁹ W. Dzieduszycki, *Sokrates i Platon*, odczyt I–II, s. 343.

³⁰ Tamże, s. 344.

³¹ Tamże, s. 346.

³² Tamże, s. 352.

³³ Tamże, s. 354.

³⁴ Tamże, s. 336.

i że bóg przez wyrocznię Delficką nazwał go najmądrzejszym z ludzi³⁵. Natomiast nawiązując do sokratejskiej ironii, pisał, że Sokrates „zawsze [...] udawał pokornego i nad miarę grzecznego”³⁶, jednakże w dyskusji z Eutydem Sokrates Dziędużyckiego jest nieuprzejmy i przeżywa sofistę, używając określenia „nędzny”³⁷.

Pisząc o Ksantypie, autor *Sokratesa i Platona* przedstawił ją w relacji do męża, który całymi dniami bawił z ateńską młodzieżą „ku wielkiemu podobno utrapieniu żony swej Ksantypy, której późniejsza legenda bardzo niezasłużenie podobno zgotowała sławę zawołanej złośnicy”³⁸. W tym fragmencie autor użył słowa „podobno” dwukrotnie, co zastanawia i każe szukać w jego wypowiedzi podtekstu dotyczącego rzeczywistego sensu tego zdania. Być może Dziędużycki nawiązał w tym przykładzie do swojej sytuacji małżeńskiej³⁹.

Interesująca wydaje się uwaga galicyjskiego filozofa o powodach, dla których Sokrates nie pozostawił nic na piśmie. Uważał on, że pisarzem zostaje ten, kto ma coś do przekazania światu, jakąś myśl, ideę czy pomysł, natomiast Sokrates nie miał nic, nie stawiał żadnych twierdzeń, a powątpiewał we wszystko. Potrafił jedynie zmusić innych do mówienia o tym, co wiedzą, a najczęściej sprowadzało się to do tego, że nie wiedzą, dlatego puentował: „I o czymże miał ten człowiek pisać?”⁴⁰.

Dziędużycki raz jeszcze powrócił do postaci Sokratesa w wykładach, które wygłosił na Uniwersytecie Lwowskim w latach 1893–1895⁴¹, a które zostały opublikowane przez Mariana Henzla, prawdopodobnie jego ucznia, w pięć lat po śmierci Dziędużyckiego. *Historia filozofii*⁴² jest zapisem 38 wykładów z filozofii starożytnej, w tym dwóch o Sokratesie, skierowanych do studentów, a więc do innego kręgu odbiorców niż poprzednio omówione prace, mające zasadniczo charakter popularnonaukowy. Dzieło zostało wydane

³⁵ W. Dziędużycki, *Sokrates i Platon*, odczyt III, s. 412–413.

³⁶ W. Dziędużycki, *Sokrates i Platon*, odczyt I–II, s. 342.

³⁷ Tamże, s. 341.

³⁸ Tamże, s. 339.

³⁹ Dziędużycki był żonaty z Seweryną, która „chciała mieć męża przynajmniej ministrem i strasznie mu dokuczała, że «wszyscy czymś zostają, a on tylko ciągle posłem i posłem»”, K. Chłędowski, *Pamiętniki. Galicja 1881–1901*, t. 2, Kraków 1959, s. 278.

⁴⁰ W. Dziędużycki, *Sokrates i Platon*, odczyt I–II, s. 345.

⁴¹ Dziędużycki od 1893 r. wykladał historię filozofii, etykę oraz estetykę jako docent prywatny, *Skład Uniwersytetu i programy wykładów w letnim półroczu 1893/1894. C.K. Uniwersytet imienia Cesarza Franciszka I we Lwowie*, Lwów 1894, s. 16. Jego działalność nauczycielska była przerywana zobowiązaniami polityka. Filozof miał zwyczaj prowadzenia seminariów nie na Uniwersytecie, lecz w kawiarni czy hotelowym pokoju, A. Piskor, *Siedem ekscelencji i jedna dama*, Warszawa 1959, s. 292.

⁴² Historia filozofii greckiej powstawała bezpośrednio „z głowy”, bez notatek i materiałów, Dziędużycki sływał z niesamowitej pamięci, tamże, s. 291.

w dwie dekady po powstaniu, było więc nieaktualne z chwilą wydania⁴³, w dodatku pojawiło się na rynku wydawniczym w przededniu pierwszej wojny światowej i być może z tych powodów książka nie wzbudziła większej uwagi⁴⁴. Na przestarzały podręcznik zwrócił uwagę Tadeusz Sinko, zauważając, że pomiędzy powstaniem wykładów a ich wydaniem nastąpił rozwój wiedzy z zakresu filozofii starożytnej: „stworzono naukową, opartą na filologii historię filozofii greckiej”⁴⁵, przy czym Sinko odwołał się do wkładu austriackich i niemieckich uczonych: Theodora Gomperza, Hermanna Dielsa i Hansa von Arnima. Recenzent doradzał czytelnikom pomijać rozdziały traktujące o filozofii przedsokratejskiej jako „przeważnie bezpodstawne”, natomiast uznał, że rozdziały od dziewiątego, a więc części o Sokratesie, czyta się „z wielkim pożytkiem”⁴⁶.

Sokrates, według Dzieduszyckiego, uratował naukę od „skutków materializmu i sceptycyzmu”⁴⁷, wyodrębnił też filozofię od innych nauk. Naukami przyrodniczymi zajmował się w młodości, doceniał „ich pożytek a lekcewał sobie tylko subtelne domysły i awanturnicze obliczenia, nie oparte ani na dostatecznym doświadczeniu, ani na słusznym rozumowaniu [...], a które późniejszą ludzkość uwiodły na jałowe manowce astrologii, chyromancyi i naturalnej magii, przeczył także, aby badania przyrodnicze mogły posłużyć do wyjaśnienia natury naszego umysłu”⁴⁸. Sokrates częściowo przyjął od jednego ze swoich nauczycieli, Prodikosa, metodę dialektyczną i rozwinął ją, toteż jest uznanym „wynałazcą dyalektycznej metody i logiki w ogóle”⁴⁹. Zdaniem galicyjskiego filozofa Sokrates odkrył także indukcję i dedukcję. Dzieduszycki nie utożsamiał już dialektyki z erystyką, jak to czynił w *Wykładach o pierwszej*

⁴³ *Historia filozofii* była przestarzała, lecz dalej z niej korzystano, np. podano ją jako jedną z lektur w przykładowej lekcji przedmiotów klasycznych, *Filologia klasyczna. Wskazówki metodyczne do programu gimnazjum państwowego*, Warszawa 1927, s. 286–287.

⁴⁴ Publikacja została odnotowana przez „Ruch Filozoficzny” 1914, t. 4, nr 5, s. 131. Pismo wydawał i redagował Kazimierz Twardowski, który odniósł się do warsztatu naukowego Dzieduszyckiego: „Pod względem ścisłości metodycznej, pod względem doprowadzonego aż do ostatecznych granic śledzenia problematów, nie mógł może zawsze zadowolić wszystkich, ale wszystkich umysły zapładniał i wzbogacał rozszerzeniem widnokręgów, szeroko pojętą syntezą, bogatą w pobudki do dalszej pracy myślowej konstrukcją”, *Hold Uniwersytetu*, sprawozdanie z wykładu poświęconego Dzieduszyckiemu przez K. Twardowskiego, „Gazeta Lwowska” 1909, nr 69, s. 6. Natomiast Sinko, choć doceniał „oryginalne stanowisko” Dzieduszyckiego, to kwestionował jego metodę pracy: „pewne lekceważenie aparatu naukowego wycisnęło na jego publikacjach z zakresu hellenizmu piętno dyletantyzmu”, Ts [Tadeusz Sinko], *Wojciech hr. Dzieduszycki. Historia filozofii*, s. 4.

⁴⁵ Tamże, s. 5.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ W. Dzieduszycki, *Historia filozofii*, s. 103.

⁴⁸ Tamże, s. 112.

⁴⁹ Tamże, s. 116.

filozofii, nie uważał już Pitagorasa za pierwszego filozofa, początków myśli filozoficznej i nauki upatrywał w Heraklicie, nie odmówił też rozważaniom presokratyków wartości filozoficznej.

Daimoniona przyrównał do „osobistego demona”, anioła stróża, który ingerował w losy Sokratesa i państwa i podpowiadał mu podczas stawiania umiejętnych pytań. Daimonion pilnował greckiego filozofa, aby ten nie zajmował się polityką, ponieważ ta psuła charakter, oprócz tego wstrzymywał Sokratesa przed opuszczeniem kraju, dbając o to, żeby „Sokrates nie przerobił [się] powoli w wędrującego sofistę, upojonego pochwałami Grecyi i zakochanego we własnym dowcipie”⁵⁰; Sokrates słuchał swego anioła stróża, stając się osiadłym sofistą. Nie mogąc być obecnym w życiu politycznym, rozpoczął kształcenie młodzieńców w taki sposób, aby stali się oni w przyszłości dzielnymi mężami stanu. Dzieruszycki podkreślał, że grecki filozof miał wiedzę teoretyczną z tej dziedziny, choć politykiem nie był i być nie chciał. Nauka ta była potrzebna społeczeństwu ateńskiemu, które wykazywało braki w wykształceniu wychodzące na jaw w trakcie rozmów z Sokratesem. Politycy ucierpieli w tym względzie najbardziej, ponieważ uwidoczniła się ich niekompetencja; taki polityk „nie umiał sobie zdać sprawy z tego, na czymby się winna opierać rzeczpospolita i czymby były prawo i sprawiedliwość”⁵¹. Galicyjski filozof uważał, że Sokrates swoją metodą mógł przysłużyć się ojczyźnie, mógł wpływać na osobowość młodych obywateli, kształcąc ich i korygując ich błędne przekonania w sferze zagadnień moralnych czy pojęć z dziedziny polityki.

Choć według Dzieruszyckiego „sofistów potępili najpoważniejsi pisarze starożytności”⁵², to on sam nie obarczał już ich odpowiedzialnością za upadek państwa ateńskiego, jak to czynił w odczytach na rzecz Towarzystwa, twierdził natomiast, że narodziny ruchu sofistycznego i działalność jego przedstawicieli były rezultatem rozwoju myśli greckiej, a więc nie tylko zmian wynikających z uwarunkowań polityczno-społecznych, lecz także wpływów nowych prądów filozoficznych, takich jak materializm czy determinizm. Mimo zrozumienia, jakie pisarz wykazał dla genezy sofistyki, w dalszych częściach wykładu krytykował sofistów i ich „apologetów”, uważając, że sofisci „nauki nie posunęli na krok, bywali tylko jej popularyzatorami i to popularyzatorami niedobrymi, bo pozbawionymi szczerości”⁵³. Negatywnie oceniał u sofistów to, że podążali jedynie za zyskiem. Co prawda zauważał, że już wcześniejsi mędracy, tacy jak Parmenides, Zenon, Anak-

⁵⁰ Tamże, s. 108.

⁵¹ Tamże, s. 105.

⁵² Tamże, s. 99.

⁵³ Tamże.

sagoras pobierali opłaty za nauczanie, lecz „widać było u nich namaszczenie i bezinteresowne zamiłowanie w nauce”⁵⁴, natomiast dla sofistów nauka była po prostu towarem.

W prelekcjach Dzieduszyckiego przyciąga uwagę ekscentryczność Sokratesa, referent wręcz eksponuje dziwaczne zachowania greckiego filozofa, jego brzydotę i błazenadę, z drugiej strony galicyjski filozof przyznawał, że Sokratesowi nic nie można było zarzucić i że zasługiwał na „wszechstronny szacunek”. Z Sokratesem, jakim go opisał Dzieduszycki, w rzeczywistości niewiele chciałoby rozmawiać, jednak należy przyznać, że takie skreślenie postaci greckiego filozofa mogło być użyteczne na potrzeby wykładu, słuchaczy mogła przyciągnąć dziwna sylwetka greckiego indywiduum i skłonić nawet do dalszych poszukiwań, a jeśli manipulacja autora nie zadziałała, to w umysłach audytorium pozostała wizja oryginalnego filozofa, a takie nietypowe postaci pamięta się najbardziej.

W obrazie Sokratesa, przedstawionego przez galicyjskiego filozofa, można zaobserwować ewolucję wizerunku. W odczytach z lat 1880–1881 Sokrates został ukazany jako wierny tradycji i ojczyźnie, choć niechętny zmianom, konserwatywny moralista, natomiast w wykładach z lat 1893–1895 grecki mistrz jest nauczycielem przyszłych polityków, „wybawcą” filozofii, którą oddzielił od innych nauk i rozwinął jako osobną dziedzinę. Zwraca uwagę fakt, że Dzieduszycki we wszystkich wystąpieniach potraktował Sokratesa jako twórcę i reformatora logiki oraz sofistę, który podobnie jak inni przebywał z młodzieżą, stosował metodę dialektyczną, jednak różnił się od nich tym, że nie pobierał opłat za naukę oraz że poszukiwał prawdy, która dla sofistów nie była celem aktywności intelektualnej.

Sokrates w myśli galicyjskiego filozofa jest uboższą wersją Platońskiego odpowiednika. Postać Sokratesa została odlana z tego samego materiału, z którego był zbudowany Dzieduszycki, a na specyficzne odczytanie i przedstawienie greckiego filozofa wywarła wpływ orientacja polityczna autora.

Bibliografia

- Bogdanowicz M.R., *Wspomnienia*, t. 2, Wyd. Literackie, Kraków 1959.
Chłędowski K., *Pamiętniki. Galicja 1881–1901*, t. 2, Wyd. Literackie, Kraków 1957.
Dzieduszycki W., *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna*, Nakładem Księgarni Feliksa Westa, Brody–Lwów 1914.
Dzieduszycki W., *O Arystotelesie*, „Biblioteka Warszawska” 1882, t. 3, s. 209–225, 403–420.
Dzieduszycki W., *Ostatni poganie. Ustęp z historii filozofii starożytnej*, „Biblioteka Warszawska” 1884, t. 3, s. 1–14, s. 362–378; t. 4, s. 203–215.

⁵⁴ Tamże.

- Dzieduszycki W., *Sceptycy, stoicy i epikurejczycy*, „Biblioteka Warszawska” 1883, t. 3, s. 1–13, s. 189–202, 348–363.
- Dzieduszycki W., *Sokrates i Platon*, odczyt I–II, „Niwa” 1881, R. 10, t. 20, z. 161, s. 334–355.
- Dzieduszycki W., *Sokrates i Platon*, odczyt III, „Niwa” 1881, R. 10, t. 20, z. 162, s. 404–414.
- Dzieduszycki W., *Wykłady o pierwszej filozofii, wygłoszone w Warszawie d. 29 lutego 1, 2 i 3 marca 1880 r. jako «rys dziejów filozofii»*, Nakładem i drukiem Józefa Ungra, Warszawa 1880.
- Filologia klasyczna. Wskazówki metodyczne do programu gimnazjum państwowego*, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, Warszawa 1927.
- Hold Uniwersytetu, sprawozdanie z wykładu poświęconego Dzieduszyckiemu przez K. Twardowskiego*, „Gazeta Lwowska” 1909, nr 69, s. 6.
- Korzon T., *O życiu umysłowym Grecyi*, „Tygodnik Ilustrowany” 1875, t. 15, nr 379, s. 219–220; nr 380, s. 230; nr 381, s. 249–251.
- Kronika miesięczna*, „Ateneum” 1881, t. 2, R. 6, z. 3, s. 601.
- Linde M.S.B., *Słownik języka polskiego*, t. 1, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Lwów 1854.
- Milewski S., *Szemrane towarzystwo niegdysiejszej Warszawy*, Wyd. Iskry, Warszawa 2009.
- Mról T., *Sokrates i Platon w interpretacji konserwatywnego polityka i filozofa Wojciecha Dzieduszyckiego (1848–1919)*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2011, t. 6, s. 221–248.
- Piskor A., *Siedem ekscelencji i jedna dama*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1959.
- Pogonowska B., *Paranauka. Studium z filozofii nauki*, Ośrodek Wydawnictw Naukowych, Poznań 1995.
- Rocznik Towarzystwa Osad Rolnych i Przytułków Rzemieślniczych za rok 1880*, Zarząd Towarzystwa Osad Rolnych i Przytułków Rzemieślniczych, Warszawa 1881.
- Rocznik Towarzystwa Osad Rolnych i Przytułków Rzemieślniczych za rok 1881*, Zarząd Towarzystwa Osad Rolnych i Przytułków Rzemieślniczych, Warszawa 1882.
- „Ruch Filozoficzny” 1914, t. 4, nr 5, s. 131.
- Tarnawski S., *Wojciech Dzieduszycki. Wspomnienie pośmiertne*, „Przegląd Polski” 1909, t. 172, s. 7.
- Ts [Tadeusz Sinko], *Wojciech hr. Dzieduszycki. Historia filozofii. Tom I: Filozofia starożytna. Brody–Lwów 1914, nakładem księgarni Feliksa Westa, str. 513*, „Czas” 1914, R. 67, nr 128, s. 4–5.
- Skład Uniwersytetu i programy wykładów w letnim półroczu 1893/1894. C.K. Uniwersytet imienia Cesarza Franciszka I we Lwowie*, C.K. Uniwersytet im. Cesarza Franciszka I, Lwów 1894.
- Ustawa Towarzystwa Osad Rolnych i Przytułków Rzemieślniczych*, Towarzystwo Osad Rolnych i Przytułków Rzemieślniczych, Warszawa 1871.
- Zawojska T., *Od epistemologii do historiozofii. Poglądy filozoficzne Wojciecha Dzieduszyckiego*, Wyd. KUL, Lublin 2011.

Socrates in the thought of Wojciech Dzieduszycki

Summary

Wojciech Dzieduszycki was a politician and a historian of philosophy. In the eighties and nineties of the nineteenth century Dzieduszycki gave a series of lectures on the history of philosophy, which present a specific picture of Socrates.

Key words: Wojciech Dzieduszycki, history of philosophy, Socrates

Lidia Michalska-Bracha

ORCID: 0000-0003-0691-7429

(Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach)

Wojciech Dzeduszycki wobec oceny powstania styczniowego i polskich dziejów porozbiorowych. Wokół debaty nad dziełem Stanisława Koźmiana *Rzecz o roku 1863*

Przedmiotem badań podjętych w artykule jest analiza poglądów historiozoficznych Wojciecha Dzeduszyckiego (1848–1909), uczonego, polityka i publicysty, na temat polskich dziejów porozbiorowych i powstania styczniowego. Dzeduszycki, przedstawiciel konserwatystów wschodniogalicjskich, autor licznych tekstów publicystycznych, historycznych, archeologicznych, esejów oraz prac z zakresu historii filozofii, estetyki, wychowania i literatury, wypowiedział się na ten temat w 1894 r. w lwowskim Kole Literacko-Artystycznym, przy okazji głośnej debaty nad dziełem Stanisława Koźmiana, *Rzecz o roku 1863* (t. 1–3, Kraków 1894–1895). W dyskusji, obok Dzeduszyckiego, udział wzięło kilku przedstawicieli środowiska lwowskiej inteligencji, którzy w latach 1863–1864 zaangażowani byli w powstaniu styczniowym: Tadeusz Romanowicz, Antoni Skotnicki, Leon Syroczyński, Juliusz Starkel, Jan Stella-Sawicki. Dzeduszycki, poddając ocenie dzieło Koźmiana, dał wyraz swoim krytycznym poglądom na kwestie dotyczące samozawinionej teorii upadku Rzeczypospolitej, wyrażanej przez krakowskich konserwatystów. W swoich zapytywaniach na polskie dzieje porozbiorowe skoncentrował się na kilku zasadniczych sprawach, a mianowicie na przyczynach upadku państwa, definiowaniu pojęcia narodu, patriotyzmu, Ojczyzny oraz społecznej funkcji historii i koncepcji rozrachunkowej z przeszłością. Pisał o wadach narodowych, wskazując na konieczność moralnej i obywatelskiej poprawy społeczeństwa w imię obowiązku wobec Ojczyzny. Wszystko to posłużyło Dzeduszyckiemu do sformułowania programu pracy organicznej. Jego poglądy na dzieje porozbiorowe i powstanie styczniowe podbudowane były głęboką historiozoficzną refleksją nad dziejami.

Słowa kluczowe: Wojciech Dzeduszycki, Stanisław Koźmian, powstanie styczniowe, dzieje porozbiorowe, Galicja, Lwów, konserwatyści galicyjscy

Problematyka podjęta w artykule nie należy do zupełnie nowych zagadnień badawczych. Myśl historiozoficzna Wojciecha Dzeduszyckiego niejednokrotnie była już komentowana przez historyków i doczekała się szeregu szczegółowych publikacji. Tematykę tę z pewnością charakteryzuje wielowąt-

kowy charakter, a same poglądy tego wybitnego filozofa rozważać można na wielu poziomach historiozoficznej analizy. Przyjęta przeze mnie koncepcja artykułu skłania do głębszej refleksji nad kilkoma wybranymi, ale zasadniczymi kwestiami, które wprost odnoszą się do postawy Dzieduszyckiego wobec historii jako nauki i wynikającej stąd społecznej funkcji historyka. Zagadnienia te, co istotne, omówione zostały przeze mnie w szerszym kontekście jego zapatrywań i sądów na temat koncepcji polskich dziejów porozbiorowych, a w tym roli powstania styczniowego, czemu dał wyraz w jednej z ważniejszych debat politycznych i historycznych nad dziełem Stanisława Koźmiana, jaka miała miejsce w końcu XIX stulecia. Wydaje się, że z wielu względów jest to ważny postulat badawczy, pozwalający w pierwszym rzędzie na poszerzenie perspektywy badawczej w studiach nad historiografią powstania styczniowego, a szczególnie nad tym jej okresem, kiedy rozgorzały spory o ocenę roku 1863 w II połowie XIX w. oraz na przełomie XIX/XX stulecia. W drugim rzędzie zaś na przedstawienie tych zagadnień nie tylko w kontekście sporów z krakowskimi konserwatystami o pesymistyczną koncepcję dziejów ojczystych, ale także w obliczu rosnących zainteresowań dziejami porozbiorowymi. I z tego względu refleksja Dzieduszyckiego nad powstaniem styczniowym i polskimi dziejami porozbiorowymi wydaje się ze wszech miar interesująca poznawczo.

Wojciech hrabia Dzieduszycki (1848–1909) – polityk, publicysta, filozof i literat wywodzący się z rodu Dzieduszyckich z Podola galicyjskiego, odegrał niepoślednią rolę w lwowskich debatach nad powstaniem styczniowym z lat 90. XIX w.¹ Na temat powstania styczniowego wypowiedział się w Kole Literacko-Artystycznym we Lwowie (dokładnie 14 grudnia 1894 r.), w gronie nie tak dawnych jeszcze uczestników wydarzeń lat 1863–1864, choć, co nie jest bez znaczenia, sam w powstaniu udziału nie brał, a w momencie jego wybuchu był niespełna kilkunastoletnim chłopcem. Jego głos w politycznej i jednocześnie historycznej polemice nad głośnym dziełem Stanisława Koźmiana, *Rzecz o roku 1863* (1894–1895), zwraca uwagę badaczy z wielu względów². Istotny wydaje się tu bowiem zarówno ideowy kontekst lwowskiej debaty, jak i wydźwięk zapatrywań samego Dzieduszyckiego – „świadka wydarzeń” i jednocześnie politycznie zorientowanego konserwatysty, przedstawiciela stronnictwa wschodniogalicyskiego³. Debata ta wpisywała się zresztą w szerszą dyskusję nie tylko nad

¹ Zob. m.in.: S. Kieniewicz, *Dzieduszycki Wojciech (1848–1909)* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 6, Kraków 1946, s. 126–128; M. Jaskólski, *Ateńczyk z Jezupola* [w:] *Idee – państwo – prawo. Prace poświęcone pamięci prof. dra Marka Sobolewskiego*, red. J.M. Majchrowski, Kraków 1991, s. 161–169; K.K. Daszyk, *Osobliwy Podolak. W kręgu myśli historycznej i społeczno-politycznej Wojciecha hr. Dzieduszyckiego*, Kraków 1993.

² S. Koźmian, *Rzecz o roku 1863*, t. 1–3, Kraków 1894–1895.

³ A. Kosicka-Pajewska, *Zachowawcza myśl polityczna w Galicji w latach 1864–1914*, Poznań 2002.

*Rzecz o roku 1863*⁴, ale także nad poglądami na dzieje narodowe wygłaszany mi przez krakowskich konserwatystów w II połowie XIX w. Dzieduszycki właściwie dwukrotnie występował z oceną różnych dzieł Koźmiana. Po raz drugi uczynił to na łamach „Przeglądu Polskiego”, gdzie zamieścił omówienie jego *Pism politycznych* (1903). Tam również, co istotne dla dalszych rozważań, odniósł się sygnalnie do oceny czasów powstania styczniowego, ale przede wszystkim doby popowstaniowej i autonomii Galicji⁵.

Obok Dzieduszyckiego w gronie dyskutantów w lwowskim Kole Literacko-Artystycznym znalazło się kilku przedstawicieli środowiska lwowskiej inteligencji i jednocześnie byłych uczestników powstania styczniowego, skupionych wokół galicyjskich tytułów prasowych, m.in. „Gazety Narodowej”, „Słowa Polskiego”, „Ruchu Literackiego”, „Kuriera Lwowskiego”, „Nowej Reformy”. W gronie tym wymienić należy Tadeusza Romanowicza, Antoniego Skotnickiego, Leona Syroczyńskiego, Juliusz Starkla oraz Jana Stella-Sawickiego, których wystąpienia na temat dzieła Koźmiana doczekały się już częściowego omówienia w literaturze przedmiotu⁶. O ich ocenie *Rzeczy o roku 1863* decydowały zbiorowe doświadczenia i osobiste przeżycia wyniesione z okresu powstania styczniowego, a w przypadku niektórych również lata spędzone na emigracji. Nie bez znaczenia okazała się tu także rola, jaką odgrywali we Lwowie w II połowie XIX w., gdzie współtworzyli ideowe oblicze ówczesnej inteligencji⁷.

Instytucjonalnie związani byli z Kołem Literacko-Artystycznym we Lwowie, w którym odbyła się w dniach 1 i 14 grudnia 1894 r. oraz 17 maja 1895 r. wspomniana już debata nad kolejnymi tomami dzieła Koźmiana. Działające od 1880 r. stowarzyszenie, którego celem było rozwijanie kulturalnego i naukowego życia Lwowa, wielokrotnie już pełniło rolę otwartego forum dla tego typu dyskusji historycznych oraz literackich⁸. Stąd również polemika nad

⁴ Zob. m.im.: H. Lisicki, rec.: *Koźmian Stanisław, Rzec o roku 1863, t. 2, część druga*, „Kwartalnik Historyczny” 1895, R. 9, s. 350–364; J. Moszyński, *Obrachunek z „Rzecz” p. Stanisława Koźmiana „O Roku 1863” z jej autorem i z tegoż przyjaciółmi*, Kraków 1895; K. Bartoszewicz, *Rok 1863. Historia na usługach ludzi i stronnictw*, t. 1–2, Kraków 1895–1896.

⁵ W. Dzieduszycki, *Pisma polityczne Stanisława Koźmiana*, „Przegląd Polski” 1904, t. 153, nr 457, s. 31–87.

⁶ Szerzej zob. L. Michalska-Bracha, *Między pamięcią a historiografią. Lwowskie debaty o powstaniu styczniowym (1864–1939)*, Kielce 2011, s. 84–90.

⁷ M. Janowski, *Inteligencja wobec wyzwań nowoczesności. Dylematy ideowe polskiej demokracji liberalnej w Galicji w latach 1889–1914*, Warszawa 1996, s. 38–40; M. Micińska, *Inteligencja na rozdrożach 1864–1918*, Warszawa 2008; L. Michalska-Bracha, *Od powstania styczniowego do niepodległości. O lwowskiej inteligencji z powstańczą biografią w tle*, „Studia z Historii Społeczno-Gospodarczej XIX i XX wieku” 2018, t. 19, s. 15–32.

⁸ *Statut Koła Literacko-Artystycznego we Lwowie*, Lwów 1885; A. Toczek, *Lwowskie środowisko historyczne i jego wkład w kulturę książki i prasy (1860–1918)*, Kraków 2013, s. 163.

dziełem Koźmiana, wpisująca się w tę skądinąd ważną funkcję Koła Literacko-Artystycznego, odbiła się w Galicji sporym rezonansem i niemal natychmiast doczekała się wydania drukiem⁹. Co ciekawe, kilku z wymienionych wyżej dyskutantów zasiadało we władzach Koła Literacko-Artystycznego. Przewodniczącym sekcji literackiej był Juliusz Starkel (1840–1918), działacz społeczny, oświatowy, publicysta i literat¹⁰. Wiceprezesem stowarzyszenia był przez pewien czas Antoni Skotnicki (1841–1897), publicysta „Gazety Narodowej”, „Tygodnia” i „Słowa Polskiego”¹¹. Wreszcie też, dokładnie w tym okresie, kiedy doszło do debaty nad dziełem Koźmiana, funkcję wiceprezesa Koła Literacko-Artystycznego pełnił Wojciech Dzieduszycki (w latach 1894–1895)¹². Jednocześnie już jako docent prywatny wykładał filozofię na Uniwersytecie Lwowskim.

Dzieduszycki posiadał ugruntowaną pozycję w ówczesnym życiu polityczno-społecznym Galicji, a przy tym był postacią bardzo popularną w samym Lwowie. Zapisał się na trwałe nie tylko jako polityk zabiegający o sprawy narodowe, ze znaczącym doświadczeniem nabytym od 1876 r. w Sejmie Krajowym, a następnie jako poseł w Radzie Państwa w Wiedniu (dwukrotnie, w latach 1879–1885 oraz 1895–1909)¹³. Był także znanym w środowisku galicyjskim uczonym po studiach prawniczych i filozoficznych na Uniwersytecie Wiedeńskim oraz uzyskaniem tam doktoracie z filozofii. Od letniego półrocza 1893/94 związał się zawodowo z Wydziałem Filozoficznym Uniwersytetu Lwowskiego jako docent prywatny historii filozofii, etyki i estetyki¹⁴. Dwa lata później, od półrocza zimowego 1896/97, zatrudniony został jako profesor nadzwyczajny estetyki (mianowanie od 10 czerwca 1896 r.)¹⁵. Swoje wykłady

⁹ *Stronictwo krakowskie o styczniowym powstaniu 1863 r. Rozprawa w Kole literackim we Lwowie o książce p. Stanisława Koźmiana pt. „Rzecz o 1863 r.”*, Lwów 1895.

¹⁰ C. Kłak, *Starkel Juliusz* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 42, Warszawa–Kraków 2004, s. 302–305.

¹¹ F. Ramotowska, *Skotnicki Antoni* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 38, Warszawa–Kraków 1997, s. 199–300.

¹² K. Karolczak, *Dzieduszyckich związki ze Lwowem* [w:] *Lwów: miasto, społeczeństwo, kultura. Studia z dziejów Lwowa*, t. 2, red. H.W. Żaliński i K. Karolczak, Kraków 1998, s. 89.

¹³ W dalszej karierze politycznej Dzieduszyckiego zwrócić należy uwagę na pełnioną przez niego od 1900 r. funkcję wiceprezesa i prezesa Koła Polskiego w parlamencie wiedeńskim (1904–1906) oraz ministra ds. Galicji (1906–1907), a także na jego wpływ na politykę austriacką. Szerzej: K.K. Daszyk, *Osobliwy Podolak*, s. 14–17.

¹⁴ *C.K. Uniwersytet imienia Cesarza Franciszka I we Lwowie. Skład Uniwersytetu i program wykładów w letnim półroczu 1893/4*, Lwów 1894, s. 16; *C.K. Uniwersytet imienia Cesarza Franciszka I we Lwowie. Skład Uniwersytetu i program wykładów w letnim półroczu 1894/5*, Lwów 1895, s. 18.

¹⁵ *C.K. Uniwersytet imienia Cesarza Franciszka I we Lwowie. Skład Uniwersytetu i program wykładów w zimowym półroczu 1896/7*, Lwów 1897, s. 17; *Kronika Uniwersytetu Lwowskiego*, t. I, Lwów 1899, s. 189.

ze studentami rozpoczął od półrocza zimowego 1896/97 tematem: *O zmianie wyobrażeń estetycznych w ciągu wieków*¹⁶. W latach 1896–1909 kierował Katedrą Historii Filozofii i Estetyki na Wydziale Filozoficznym¹⁷. W ciągu całego tego okresu prowadził wykłady z historii filozofii, estetyki, teorii poznania, etyki, zyskując ogromną popularność i uznanie środowiska akademickiego:

Uniwersytet wychował śp. Wojciecha Dzieduszyckiego, a wpływ Uniwersytetu był tak wielki, że pozostawił na nim na całe życie cechy męża uniwersyteckiego i uniwersalnego męża nauki, który cokolwiek działał lub podejmował, to zawsze stał na wysokości wiedzy i nic go przez całe życie do szarego poziomu codziennego życia sprowadzić nie zdołało¹⁸.

Jako społecznik, Dzieduszycki rozwijał swoje wielokierunkowe zainteresowania i angażował się w działalność na rzecz ochrony zabytków z terenów Galicji Wschodniej. Już w początkach lat 80. XIX stulecia objął stanowisko Głównego Konserwatora Pomników Galicji. To za jego sprawą wznowiono działalność Towarzystwa Archeologicznego we Lwowie, choć jak sam donosił w jednym ze swoich listów z marca 1881 r., był tak pochłonięty sprawami parlamentarnymi w Wiedniu, że nie mógł w pełni poświęcić się interesom towarzystwa¹⁹. Niemniej, został jego prezesem na okres 1881–1892. Wszedł także do Zarządu Głównego Towarzystwa Pedagogicznego (1894–1895)²⁰.

O popularności i szerokich zainteresowaniach Dzieduszyckiego świadczyły ogłaszane drukiem od 1870 r. jego liczne mowy polityczne, teksty publicystyczne, historyczne, archeologiczne, eseje i prace z zakresu historii filozofii, dziejów sztuki, estetyki oraz wychowania i literatury. Zabierając głos w dyskusji nad dziełem Koźmiana w 1894 r., miał już więc za sobą uznany dorobek naukowy, ugruntowane poglądy filozoficzne, poważne pisarskie doświadczenie i status uniwersytecki. Publikował na łamach czasopism naukowych, jak również w codziennej prasie, m.in. w „Przeglądzie Archeologicznym”, „Kraju”, „Czasie”, „Przeglądzie Polskim”, „Kronice Rodzinnej”, „Gazecie Narodowej”²¹. Tylko do połowy lat 90. XIX stulecia wydał odrębnie w lwowskich

¹⁶ C.K. *Uniwersytet imienia Cesarza Franciszka I we Lwowie. Skład Uniwersytetu i program wykładów w zimowym półroczu 1896/7*, Lwów 1897, s. 33.

¹⁷ K.K. Daszyk, *Osobliwy Podolak*, s. 20; A. Toczek, *Lwowskie środowisko*, s. 99.

¹⁸ W. Hahn, *Kronika Uniwersytetu Lwowskiego*, t. II, Lwów 1912, s. 253.

¹⁹ Biblioteka Naukowa im. Wasyla Stefanyka we Lwowie (dalej: BNSL), zespół 5, sygn. 5970/II: Wojciech Dzieduszycki. Listy i autografy 1879–1890, k. 5: list W. Dzieduszyckiego, Wiedeń 28 III 1881.

²⁰ A. Toczek, *Lwowskie środowisko historyczne*, s. 158–159; K.K. Daszyk, *Osobliwy Podolak*, s. 20. Szerzej zob.: W. Szulakiewicz, *Ateńczyk z Jezupola o wychowaniu: program dobrego wychowania Wojciecha hr. Dzieduszyckiego (1848–1909)* [w:] *Człowiek, idea, dzieło: prace dedykowane profesor Stefanii Walasek*, red. B. Jędrzychowska, Wrocław 2013, s. 147–160; T. Jakubiec, *Wojciech Dzieduszycki. Pisarz, estetyk, filozof*, Kraków 2009, s. 13–26.

²¹ A. Toczek, *Lwowskie środowisko historyczne*, s. 184–185; tegoż, *Lwowski „Przegląd Archeologiczny” (1876–1888) organ Towarzystwa Archeologicznego i c.k. Konserwatorium*

oficynach: *Studia estetyczne* (1878–1781), *Wykłady o pierwszej filozofii jako rys dziejów filozofii* (1880), *Listy o Włoszech* (1886), *Historię malarstwa we Włoszech* (1892), *Listy ze wsi* (1889–1890), *Listy o wychowaniu* (1892), *Roztrząsania filozoficzne o podstawach pewności ludzkiej* (1893), *O wiedzy ludzkiej* (1893)²². Biorąc pod uwagę również dalsze osiągnięcia i prace twórcze Dzieduszyckiego, wydaje się oczywiste, że z jego nazwiskiem wiązał się we Lwowie rozwój wielu kierunków naukowych zainteresowań, w tym filozofii, sztuki, archeologii²³.

Tematom literackim, historycznym poświęcał też swoje liczne mowy i wykłady jubileuszowe. Świadczą one o sporym znaczeniu, jakie przywiązywał do stanu świadomości historycznej społeczeństwa. Czy pod tym względem jego stanowisko można porównać do poglądów innych konserwatystów, trudno jednoznacznie ocenić. Do obchodów rocznicowych podchodzili oni raczej z rezerwą, ale też dokonywali, tak jak na przykład Walerian Kalinka, wyboru rocznic, których wydźwięk przystawał do ich poglądów ideowych²⁴.

Dzieduszycki, jak sam wspominał, pierwsze publiczne wystąpienia miał za sobą jeszcze w okresie wiedeńskich studiów, gdzie podczas uroczystości Mickiewiczowskich wygłaszał odczyty w języku polskim, w latach 1868–1869²⁵. Jubileusze literackie i historyczne były więc dla niego szczególną okazją do zabierania głosu w sprawach narodowych, o które tak usilnie zabiegał, stając się postacią znaczącą w ówczesnym życiu politycznym Galicji i orędownikiem koncepcji austrosławistycznej. Sądząc na podstawie jego publicystyki, przekonany był, że poszanowanie tradycji narodowych, których częścią były przecież rocznice literackie i historyczne, jest fundamentem „pamięci” narodu, a ta jest trwałym elementem miłości Ojczyzny: „Nie kocha się ojczyzny, którą się krytykuje i nie naprawia człowiek kraju, którego pamięci się wstydzi” – podkreślał²⁶.

Pomników [w:] *Kraków – Lwów: książki, czasopisma, biblioteki*, t. 9, cz. 2, red. H. Kosętko, B. Góra, E. Wójcik, Kraków 2009, s. 55.

²² Por. zestawienie dzieł oraz mów i wywiadów W. Dzieduszyckiego: K.K. Daszyk, *Osobliwy Podolak*, s. 136–139.

²³ J. Dybiec, *Mecenat naukowy i oświatowy w Galicji 1860–1918*, Kraków 1993; T. Zawojńska, *Od epistemologii do historiozofii. Poglądy filozoficzne Wojciecha Dzieduszyckiego*, Lublin 2011; T. Jakubiec, *Wojciech Dzieduszycki. Pisarz, estetyk, filozof*, Kraków 2009.

²⁴ J. Maternicki, *Walerian Kalinka (1826–1886) i jego badania nad epoką porozbiorową*, Rzeszów 2013, s. 75–76.

²⁵ BNSL, zesp. 5, sygn. 5970/II: Wojciech Dzieduszycki. Listy i autografy 1879–1890, k. 19: Autobiografia; *Wiek XIX. [Mowa wypowiedziana na uroczystości Mickiewiczowskiej urządzonej przez stowarzyszenie „Ognisko” w Wiedniu]*, Kraków 1900.

²⁶ W. Dzieduszycki, *Listy o wychowaniu*, Lwów 1892, s. 7.

I tak w przypadające w 1891 r. stulecie Konstytucji 3 maja wygłosił mowę w lwowskim Ratuszu²⁷. Trzy lata później, w 1894 r., stanął na czele komitetu organizującego jubileusz powstania kościuszkowskiego we Lwowie, a wcześniej wnioskował za powołaniem Fundacji imienia Kościuszki. Wygłosił też mowę okolicznościową poświęconą problematyce kościuszkowskiej²⁸. Podobnie więc było w przypadku tematyki powstania styczniowego i dzieła Koźmiana, które stało się dla niego pretekstem (a raczej sam Koźmian jako autor) do szerszej charakterystyki polskich dziejów porozbiorowych²⁹.

Wydaje się, że udział Dzieduszyckiego w debacie nad dziełem Koźmiana warunkowany był kontekstem środowiskowym. Z jednej strony, silnym oddziaływaniem pamięci o powstaniu styczniowym w Galicji, ale przede wszystkim w samym Lwowie, z drugiej strony natomiast, wpływem konserwatywnego środowiska galicyjskiego, które zresztą sam współtworzył, w tym poglądów krakowskich stańczyków, pod których adresem niejednokrotnie kierował słowa krytyki. W artykule analizę sądów Dzieduszyckiego na dzieje porozbiorowe zestawiałam z poglądami przedstawicieli krakowskiego kierunku historycznego (Waleriana Kalinki i Józefa Szujskiego), by pokazać szerszy kontekst, w jakim kształtowała się myśl historyczna i polityczna Koźmiana. Zresztą do Szujskiego, Ludwika Wodzickiego i Stanisława Tarnowskiego sam Dzieduszycki nawiązywał przy okazji swoich rozważań nad czasami współczesnymi³⁰.

Nie bez znaczenia była tu także żywa refleksja Dzieduszyckiego nad dziejami ojczystymi, wpisana na trwałe w szersze ideowe poglądy filozofa na dzieje, w tym na czasy współczesne, czy wreszcie na sens otaczającej go rzeczywistości. To całkiem naturalne dla niego dążenie do wyjaśniania dziejów porozbiorowych stało się częścią jego ogólnej refleksji nad procesem dziejowym i, co

²⁷ *Przemówienie hr. Wojciecha Dzieduszyckiego na uroczystym zebraniu w sali ratuszowej d. 3 maja ku uczczeniu setnej rocznicy konstytucji 1791*, „Gazeta Narodowa” 1891, nr 111, s. 1–2; P. Sierżęga, *Konstytucja 3 maja w galicyjskiej myśli historycznej i publicystyce 1891 r.* [w:] *Historia – mentalność – tożsamość. Pamięć historyczna Ukraińców i Polaków w okresie kształtowania się ich świadomości narodowej (wiek XIX i pierwsza połowa XX)*, t. IV, red. L. Zaskilniak, J. Pisulińska, P. Sierżęga, Lwów 2011, s. 404–421.

²⁸ *Kronika Uniwersytetu Lwowskiego*, t. I, Lwów 1899, s. 212; *Przemówienie Wojciecha hr. Dzieduszyckiego, prezesa komitetu dla obchodu Kościuszkowskiego we Lwowie, wygłoszone w czasie uroczystości na ratuszu d. 4 kwietnia 1894*, „Gazeta Narodowa” 1894, nr 79, s. 1–2; P. Sierżęga, *Lwów i prowincja galicyjska wobec setnej rocznicy insurekcji kościuszkowskiej (1894 r.)* [w:] *Studia i materiały z dziejów społecznych Polski południowo-wschodniej*, t. I, red. Z. Budzyński, Rzeszów 2003, s. 24, 26, 29–31.

²⁹ *Przemówienie Wojciecha Dzieduszyckiego* [w:] *Stronnictwo krakowskie o styczniowym powstaniu 1863 r. Rozprawa w Kole literackim we Lwowie o książce p. Stanisława Koźmiana pt. „Rzecz o 1863 r.”*, Lwów 1895, s. 151–169. Zob. również: BNSL, zesp. 103: Archiwum Sapiehów z Krasiczyna, IV. Papiery Leona i Adama Sapiehów, sygn. 793.

³⁰ W. Dzieduszycki, *Pisma polityczne*, s. 31–33.

istotne, nad rolą przeszłości w odczytywaniu czasów współczesnych i jej wpływie na świadomość narodową. Na temat znajomości dziejów porozbiorowych jako warunku dla zrozumienia obecnych czasów wypowiadał się niejednokrotnie³¹. To przekonanie o znaczeniu historii, jako źródła ludzkiego samopoznania, było cechą charakterystyczną historyzmu romantycznego³². Współtworzyło też zapatrywania Dzieduszyckiego na rolę historii jako nauki i trwałego elementu wychowania. „Historia strzeże od ciężkich i krwawych błędów” – podkreślał³³.

I w tym ostatnim przypadku bliski był poglądom wypracowanym na gruncie konserwatywnej refleksji historycznej krakowskiego środowiska naukowego³⁴. Integralną ich częścią stał się więc, przyjęty przez Dzieduszyckiego za kluczowy, obiektywizm w historycznym badaniu, opieranie się na bezstronności i prawdzie. Właściwością historii, według niego, były rozmaite „prawa życia”, nadające w efekcie charakter formom rządów i wydarzeniom z przeszłości³⁵. Upominał się o beznamienne i spokojne mówienie o przeszłości, „jako o kartce oprawionej już w księgę historii”³⁶. Słuszność przypisywał też moralizatorskiej funkcji historii i maksymie cycerońskiej, co w jakimś stopniu pozostawało w związku z głoszonymi przez niego sądami na kwestie wychowania³⁷. Poglądom na rolę historii jako nauki dawał wyraz kilkakrotnie przy okazji swoich okolicznościowych mów i wykładów historycznych oraz prac o szerszym charakterze, widząc w niej nie tylko funkcję epistemologiczną, ale także społeczną³⁸. Według niego oczywiste jest, że znajomość historii powinna wywierać wpływ na życie społeczne. W przeciwnym razie, jak sądził, historia stałaby się jedynie „sztuką historyczną”, a historyk wyłącznie „innym rodzajem powieściopisarza, bawiącego społeczeństwo”. W efekcie historia była dla niego rodzajem pamięci narodów, z której to czerpano doświadczenie, by ustrzec się przed popełnianiem kolejnych błędów³⁹. Dał temu wyraz m.in. w mowie na temat dzieła Koźmiana, w *Listach o wychowaniu, w Listach ze wsi*, gdzie wypowiadał się na temat koncepcji dziejów ojczystych Michała Bobrzyńskiego oraz o dyskusji o metodzie historycznej pomiędzy Tadeuszem

³¹ Tamże, s. 33.

³² A. Wierzbicki, *Wschód – Zachód w koncepcjach dziejów Polski*, Warszawa 1984, s. 93.

³³ W. Dzieduszycki, *Listy o wychowaniu*, s. 242–244.

³⁴ K.K. Daszyk, *Osobliwy Podolak*, s. 66.

³⁵ W. Dzieduszycki, *Listy o wychowaniu*, s. 241.

³⁶ *Przemówienie Wojciecha Dzieduszyckiego* [w:] *Stronictwo krakowskie*, s. 160.

³⁷ W. Dzieduszycki, *Listy o wychowaniu*, s. 234–244.

³⁸ O rozumieniu społecznej funkcji historii zob. J. Maternicki, „*Historyk służą narodu*”. *Poglądy Adama Naruszewicza, Joachima Lelewela, Tadeusza Korzona i Szymona Askenazego* [w:] *Historia – mentalność – tożsamość*, s. 44–77.

³⁹ W. Dzieduszycki, *Listy o wychowaniu*, passim; tegoż, *Listy ze wsi*, seria II, Lwów 1890, s. 335.

Korzonem a Oswaldem Balzerem na II Zjeździe Historyków Polskich w 1890 r.⁴⁰. Myślę, że po części odwoływał się do rozrachunkowej funkcji historii, której celem miała być naprawa błędów przeszłości przez społeczeństwo dla „moralnej i obywatelskiej poprawy”:

prawda, że nasze położenie jest niezmiernie trudne, że trzeba nam niezmiernych a cierpliwych wysiłków, aby naprawić błędy przeszłości. Jeśli chcemy sprostać w zupełności naszemu zadaniu, jeśli chcemy uczynić zadość naszym najświętszym, naszym nieodzownym obowiązkom, trzeba nam uzupełnić moralną i obywatelską poprawę nabyciem najtrudniejszej cnoty, wyparciem się uporczywego a najniebezpieczniejszego błędu. Łatwiej człowiekowi poświęcić mienie, wolność, zdrowie i życie, jak wyprzec się osobistej, kastowej albo partyjnej miłości własnej – a my musimy się jej wyprzec⁴¹.

Prezentowane poglądy Dzieduszyckiego na historię w pewnym zakresie nawiązują do głoszonych przez Kalinkę i Szujskiego, ale wydaje się, że nie było w nich jednak miejsca na „teorię win i błędów” w rozumieniu historyków krakowskich⁴².

Lwowska debata nad dziełem Koźmiana była więc dla Dzieduszyckiego naturalną formą wypowiedzi, wręcz konieczną reakcją na toczące się spory o ocenę jednego z najważniejszych wydarzeń w polskich dziejach porozbiorowych, ale pośrednio też głosem w dyskusji nad kwestiami natury ogólnej. Choć, jak sam zapowiedział, nie książka była tu dla niego powodem do zabrania głosu, a sam jej autor – przedstawiciel krakowskich stańczyków, którego uważał zresztą za „znakomitego publicystę”:

O książce niewiele mówić mogę. Byłem jeszcze dzieckiem, kiedy się krwawe wypadki roku 1863 rozgrywały, i choć lata ruchu narodowego pozostawiły w mojej pamięci ślad niczym nie zatarty, nie mogę o szczegółach tych dziejów mówić na podstawie własnych, osobistych wspomnień⁴³.

Dzieduszycki podczas lwowskiej debaty nie występował też w roli historyka powstania styczniowego, bo jak sam podkreślał, za takiego uważać się nie mógł. Historykiem nie był, tak jak historykami nie byli także pozostali uczestnicy dyskusji nad dziełem Koźmiana. Mieli oni spore publicystyczne i literackie doświadczenie, a niektórzy z nich, jak np. Stella-Sawicki, podjęli się spisania obszernych wspomnień z lat 1863–1864, wnosząc w ten sposób wkład w późniejszy rozwój badań historycznych nad powstaniem styczniowym⁴⁴. Do-

⁴⁰ *Przemówienie Wojciecha Dzieduszyckiego* [w:] *Stronnictwo krakowskie*, passim; W. Dzieduszycki, *Listy o wychowaniu*, passim; tegoż, *Listy ze wsi*, seria II, s. 334–345, 367–379.

⁴¹ *Przemówienie Wojciecha Dzieduszyckiego* [w:] *Stronnictwo krakowskie*, s. 158.

⁴² J. Maternicki, *Walerian Kalinka (1826–1886) i jego badania nad epoką porozbiorową*, Rzeszów 2013, s. 145.

⁴³ *Przemówienie Wojciecha Dzieduszyckiego* [w:] *Stronnictwo krakowskie*, s. 151.

⁴⁴ S. Kieniewicz, M. Domańska-Nogajczyk, *Stella-Sawicki Jan (1831–1911)* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 43, Warszawa–Kraków 2004, s. 352–357.

konana przez nich ocena dzieła Koźmiana, choćby z racji udziału w powstaniu styczniowym, musiała mieć nieco inny charakter niż wystąpienie Dzieduszyckiego. W większym stopniu odnieśli się do szczegółowej analizy wydarzeń z okresu powstania styczniowego, w tym przyczyn jego wybuchu oraz późniejszej klęski, a wreszcie też do polityki Wielopolskiego. Tylko nieliczni, tak jak Romanowicz, wykraczali poza te zagadnienia, odnosząc ocenę powstania styczniowego do charakterystyki polskich dziejów porobiorowych i pytania o przyczyny upadku Rzeczypospolitej⁴⁵.

Głos Dzieduszyckiego w dyskusji nad dziełem Koźmiana stał się z pewnością pretekstem do szerszej charakterystyki jego poglądów na dzieje porobiorowe, na rozumienie pojęcia narodu czy patriotyzmu. Co istotne, nie wchodził przy tym w rolę krytyka powstania styczniowego ani jego gloryfikatora. Nie poszukiwał też winnych narodowej klęski, a samo powstanie traktował jako „symptom ówczesnego narodowego nastroju”, mając na myśli przedpowstaniowe manifestacje patriotyczne. Już tylko tym stwierdzeniem odróżniał się w sposób zasadniczy od Koźmiana, który odpowiedzialnością za powstanie styczniowe obarczał „szalonych konspiratorów”⁴⁶. Dzieduszycki, zajmując w tym względzie przeciwstawne do krakowskich stańczyków stanowisko, podkreślał ofiarność polskiego społeczeństwa, poświęcenie, wypełnianie „świętego obowiązku” wobec Ojczyzny. Jediną winę przypisywał wyłącznie tym, którzy aktualnie, w bieżącej chwili, nie potrafili wyciągnąć nauki z tamtych „strasznych doświadczeń”⁴⁷. Co ciekawe, po blisko dziesięciu latach od lwowskiej debaty w Kole Literacko-Artystycznym, Dzieduszycki, omawiając na łamach „Przeglądu Polskiego” *Pisma polityczne* Koźmiana, o czasach manifestacji patriotycznych wypowiedział się już nieco inaczej:

Kiedy dziś po czterdziestu latach piszę o roku 1861, nie mogę się od krytyk i zastrzeżeń powstrzymać. A jednak powtarzam: to na co chłopięciem patrzałem, było dziwnie piękne i podniosłe; naród był w najszlachetniejszym nastroju, a patriotyzm nadawał młodzieży niejedną cnotę, na której zwykło jej zbywać. Ludzie o politycznym doświadczeniu myśleli zresztą, że ten

⁴⁵ T. Romanowicz, *Rozbiór pierwszych dwóch tomów książki p. St. Koźmiana* [w:] *Stronictwo krakowskie*, s. 1–99; tegoż, *Krytyka trzeciego tomu dzieła p. St. Koźmiana* [w:] tamże, s. 173–241.

⁴⁶ S. Koźmian, *Rzecz o roku 1863*, t. 1, Kraków 1894, s. 1. Szerzej na temat poglądów Koźmiana na powstanie styczniowe zob. M. Menz, *Powstanie styczniowe w myśli politycznej Stanisława Koźmiana* [w:] *Galicja a powstanie styczniowe*, red. M. Hoszowska, A. Kawalec, L. Zaskilniak, Warszawa–Rzeszów 2013; K.K. Daszyk, *Stanisława Koźmiana Rzecz o roku 1863 – jako (nowe) polityczne credo „szkoły stańczykowskiej”* [w:] *Powstanie styczniowe, odniesienia, interpretacje, pamięć*, red. T. Kargol, Kraków 2013, s. 165–189; L. Michalska-Bracha, *Krakowska szkoła historyczna wobec powstania styczniowego* [w:] tamże, s. 61–72; W. Łazuga, *Konserwatyści galicyjscy wobec powstania styczniowego* [w:] *Galicja a powstanie styczniowe*, red. M. Hoszowska, A. Kawalec, L. Zaskilniak, Warszawa–Rzeszów 2013, s. 311–323.

⁴⁷ *Przemówienie Wojciecha Dzieduszyckiego* [w:] *Stronictwo krakowskie*, s. 153.

nastrój do powstania nie doprowadzi [...]. Dalsze jednak demonstracje były wynikiem zapoznania rzeczywistości, a ciągłe utrzymywanie społeczeństwa w stanie nadzwyczajnej egzaltacji, musiało wszelki rozum polityczny zaćmić, do katastrofy doprowadzić⁴⁸.

Powracając jednak do głosu Dzieduszyckiego nad *Rzeczą o roku 1863* Koźmiana, zauważyć należy, że obydwu różniła przede wszystkim koncepcja przyczyn upadku Rzeczypospolitej. Dzieduszycki jednoznacznie stwierdzał, że nie zgadza się ze stanowiskiem filozofii historii na teorię upadku państwa, jaką reprezentował w swoim dziele Stanisław Koźmian⁴⁹. Tym samym opowiadał się przeciwko pesymistycznej teorii krakowskich konserwatystów. Dla Dzieduszyckiego „rozumny naród” podobnie jak „rozumny człowiek” powinien się wystrzegać pesymizmu, „które upadlają, ubezwładniają i wreszcie zabijają”⁵⁰. Choć sam upadek państwa rozumiał po części w kategoriach winy za narodowe wady i grzechy oraz jako odejście Polski z właściwej drogi rozwojowej, to jednak wskazywał na symptomy odrodzenia moralnego i źródeł upadku poszukiwał, co istotne, w równym stopniu w przyczynach wewnętrznych, jak i w zewnętrznych⁵¹. Zwracał przy tym uwagę na trudne położenie Polski i potrzebę „niezmiernych a cierpliwych wysiłków, aby naprawić błędy przeszłości”⁵².

Dzieduszycki stał na stanowisku, że dzieje powstania styczniowego, określone przez niego „klęską okropną”, za którą „przyszły zatracenie i zwątpienie”, rozważać należy w szerszym ujęciu czasów porozbiorowych jako kontynuację i integralną część okresu przedpowstaniowego, „epoki Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego”. Epoka ta stać się miała w jego ocenie źródłem idei ożywiających naród. Mesjanizm wieszczów, jak podkreśla Krzysztof K. Daszyk, był dla Dzieduszyckiego „wyrazem miłości ojczyzny”⁵³. Nie tylko ta myśl świadczyła w jego wypowiedzi o inspiracjach płynących z myśli romantycznej oraz refleksji nad mesjanizmem, pokazanych w szerszym kontekście myśli europejskiej. Opierając swoje przemyślenia na idei historycznego patriotyzmu, wskazywał na naturalną wręcz ciągłość przyszłej niepodległej Rzeczypospolitej z czasami narodowych wieszczów: Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego⁵⁴. Metaforycznie też okres stuletniej niewoli w dziejach

⁴⁸ W. Dzieduszycki, *Pisma polityczne*, s. 58–59.

⁴⁹ *Przemówienie Wojciecha Dzieduszyckiego* [w:] *Stronnictwo krakowskie*, s. 158.

⁵⁰ Tamże, s. 162.

⁵¹ K.K. Daszyk, *Osobliwy Podolak*, s. 73–75.

⁵² W. Dzieduszycki, *Listy o wychowaniu*, passim.

⁵³ K.K. Daszyk, *Osobliwy Podolak*, s. 117; W. Dzieduszycki, *Mesjanizm polski a prawda dziejowa*, Kraków 1901 [odbitka z „Przeglądu Polskiego”], zob. również ostatnie wydanie: tegoż, *Dokąd nam iść nie wypada? Mesjanizm polski a prawda dziejowa*, Kraków 2012; *Przemówienie Wojciecha Dzieduszyckiego* [w:] *Stronnictwo krakowskie*, s. 153.

⁵⁴ *Przemówienie Wojciecha Dzieduszyckiego* [w:] *Stronnictwo krakowskie*, s. 151, 153.

Polski nazywał „wiekiem Adama Mickiewicza”⁵⁵. Choć z drugiej strony, po kilku latach od lwowskiej debaty, wydając u progu XX w. broszurę: *Mesjanizm polski a prawda dziejowa*, podkreślał:

Ale tak, jak już nie będziemy posłuszni cudownym pieśniom, którymi Słowacki Polskę wzywał do narodowego samobójstwa, popełnionego dla czci i chwały i dla piękności tragicznej, tak trudno nam uwierzyć w mesjańskie obietnice Mickiewicza i Krasińskiego, którym wtórowali filozofowie nasi i historycy, w które wierzyliśmy przez całe lat dziesiątki jako w prorocstwo Duchem św. natchnione⁵⁶.

Dzieduszycki, inspirując się po części romantyzmem i mesjanizmem, nie idealizował jednak cnót narodowych, a w dziejach dostrzegał wady, błędy, grzechy. Dzieje porozbiorowe były dla niego ciągiem politycznych klęsk, na które to wpływ miały w równym stopniu czynniki zewnętrzne, jak i wewnętrzne. Rozumiał je jako konieczność dziejową spowodowaną „ułomnością lub niedostateczną dojrzałością ducha narodowego”⁵⁷. Ocena dziejów porozbiorowych dokonywana przez Dzieduszyckiego miała charakter dwuwarstwowy. Z jednej strony było to wspomniane już wyżej przekonanie, że czasy te, począwszy od I rozbioru, to ciąg „strasznych klęsk politycznych”⁵⁸. Z drugiej strony, w jego refleksji nad przeszłością widzimy odwołanie się do idei odrodzenia moralnego narodu, która wpisywała się w dobrze już znaną z poglądów historiograficznych przedstawicieli warszawskiej szkoły historycznej teorię odrodzenia w upadku, jaką sformułował Władysław Smoleński i Tadeusz Korzon⁵⁹, choć, jak podkreśla się w literaturze przedmiotu, reprezentował stanowisko antypozytywistyczne, a w ostatnim okresie życia nawiązywał do filozofii romantycznej⁶⁰.

Próba odczytania wypowiedzi Dzieduszyckiego przez pryzmat ówczesnych poglądów historiozoficznych pozwala wysnuć wniosek, że centralną pozycję w jego refleksji nad dziejami porozbiorowymi zajmował naród i idee ducha narodowego. Można je w jakimś stopniu konfrontować ze stanowiskiem historiograficznym Joachima Lelewela czy na innej płaszczyźnie, z koncepcją sił duchowych występującą w poglądach Karola Libelta⁶¹. Wiara w odrodzenie

⁵⁵ W. Dzieduszycki, *Wiek XIX*, s. 1.

⁵⁶ Tenże, *Mesjanizm polski*, s. 8.

⁵⁷ *Przemówienie Wojciecha Dzieduszyckiego* [w:] *Stronictwo krakowskie*, s. 153.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ A. Wierzbicki, *Spory o polską duszę. Z zagadnień charakterologii narodowej w historiografii polskiej XIX i XX wieku*, Warszawa 2010, s. 187 i n.; J. Kolbuszewska, *Tadeusz Korzon (1839–1918). Między codziennością, nauką a służbą narodowi*, Łódź 2011, s. 227–230.

⁶⁰ R. Mordarski, *Kazimierz Twardowski i Wojciech Dzieduszycki – dwa przykłady społecznego zaangażowania polskiego intelektualisty „Filo-Sofija”* 2018, nr 40, s. 197.

⁶¹ A. Wierzbicki, *Spory o polską duszę*, s. 84 i n.; S. Konstańczak, *Jak może trwać pojęcie Ojczyzny w świadomości narodowej bez istnienia własnego państwa? Koncepcja rozczłonki Ojczyzny Karola Libelta*, „Rocznik Lubuski” 2009, t. 35, cz. 1, s. 101–114.

prawd moralnych i społecznych, „poprawa moralna i obywatelska”, stały się więc swego rodzaju powołaniem dla narodu polskiego, według Dzieduszyckiego, opartym na programie pracy organicznej i położonym nacisku na „rozum polityczny” oraz „pracę trzeźwą i miłość ludzi”⁶². Popierając program pracy organicznej, krytyce poddawał myśl pozytywistyczną, źródeł pracy organicznej poszukując jeszcze w filozofii okresu międzypowstaniowego⁶³. W dyskusji nad dziełem Koźmiana operował pojęciem „rozumnego człowieka” i „rozumnego narodu”⁶⁴. „Wielkość dziejowa, zbawienie narodu zależy od ich własnej wytrwałej, cnotliwej, a roztropnej pracy” – podkreślał w dziele *Mesjanizm polski a prawda dziejowa* (1901). Rozwijając tę myśl dalej, pisał, że swego rodzaju powołaniem Polski jest „orędownictwo moralności w życiu międzynarodowym i społecznym” oraz wprowadzenie zasad moralnych i chrześcijańskich do dziejów⁶⁵.

Integralną częścią rozważań Dzieduszyckiego o powstaniu styczniowym i dziejach porozbiorowych była próba prezentacji tych dziejów w szerszym kontekście sprawy polskiej na arenie międzynarodowej. Pisał o tym w wielu miejscach i przy różnych okazjach, zawsze odnosząc się z krytyką do polityki nadmiernego opierania się na deklaracjach państw europejskich względem tzw. sprawy polskiej. Tak było, jego zdaniem, zarówno w przypadku oceny przyczyn wybuchu powstania styczniowego, jak również jego klęski. „Wiemy także wszyscy, że mocarstwa Europy wcale nie myślą o jakiejś restauracji w Polsce, że usiłują tylko nasz zapal wyzyskać dla celów swojej polityki” – przestrzegał⁶⁶.

Charakterystyka dziejów narodowych, jaka wyszła spod pióra Dzieduszyckiego, oparta była w pewnym stopniu na skontrastowanych ze sobą wadach i cnotach narodowych. Z jednej strony wskazywał więc na „godne podziwu cnoty narodowe”, „ofiarną miłość Ojczyzny”, które definiowały jego rozumienie patriotyzmu jako swego rodzaju obowiązku wobec Ojczyzny, pracy dla dobra Ojczyzny, ale także cechę wrodzoną każdemu człowiekowi⁶⁷. Głos Dzieduszyckiego w dyskusji nad dziełem Koźmiana pozwala na wytypowanie kilku istotnych dla niego czynników konstytuujących pojęcie patriotyzmu, charakterystyczne dla ówczesnej myśli historycznej i poli-

⁶² W. Dzieduszycki, *Mesjanizm polski*, s. 143; tegoż, *Wiek XIX*, s. 28.

⁶³ R. Mordarski, *Kazimierz Twardowski i Wojciech Dzieduszycki*, s. 194.

⁶⁴ *Przemówienie Wojciecha Dzieduszyckiego* [w:] *Stronnictwo krakowskie*, s. 162.

⁶⁵ W. Dzieduszycki, *Mesjanizm polski*, s. 139, 143.

⁶⁶ *Przemówienie Wojciecha Dzieduszyckiego* [w:] *Stronnictwo krakowskie*, s. 157; W. Dzieduszycki, *Listy ze wsi*, seria I, Lwów 1889, s. 26–36.

⁶⁷ W. Dzieduszycki, *Listy o wychowaniu*, s. 7; R. Mordarski, *Kazimierz Twardowski i Wojciech Dzieduszycki*, s. 198–202.

tycznej⁶⁸. Wydaje się, że bliskie mu było przekonanie wyrażane przez romantyków czy przedstawicieli warszawskiej szkoły historycznej, że naród istnieje mimo upadku państwa, a brak własnego organizmu państwowego z natury rzeczy zakładać musi konieczność wzmacniania wszystkich form i przejawów istnienia narodu. Takie przeświadczenie wyrażało wiarę w możliwość odrodzenia państwa polskiego. Pisał więc:

Wspomnę tylko jedną, wytrwałą służbę idealnej ojczyzny, służbę, która nikomu osobistej nie przynosi korzyści i owszem wymaga czasem najstraszliwszych ofiar, zawsze utrapienia trwającego przez całe życie [...]. **Dla tej ojczyzny bez granic, bez rządu i wojska, wytworzyliśmy w przeciągu stu lat niewoli całą cywilizację, jakiej wpieryw nie miała za najświetniejszych nawet czasów** [podkreśl. L.M.-B.]. To cud ofiarnej miłości, który nam w niebie pewno policzą, to wielka cnota!⁶⁹.

Z drugiej strony, to właśnie z perspektywy dziejów porozbiorowych mógł wytypować takie błędy i wady narodowe, jak łatwowierność i zawierzanie cudzym kłamliwym obietnicom w sprawach narodowych, przedkładanie spraw partykularnych nad działania na rzecz Ojczyzny, czy jak pisał, „obojętność samolubów”. Postulował także wykreślenie ze słownika narodowego słowa „potępienie”, które jego zdaniem powoduje wzajemne obwinianie się, krytykę oraz spory polityczne i waśnie. Przede wszystkim jednak uniemożliwia porozumienie się w imię obowiązku wspólnej pracy dla Ojczyzny. Wreszcie też wskazywał na inne wady i błędy, jak „straszna polska zawiść, która nas gubiła i gubi”. W tej charakterologii narodowej Dzieduszyckiego to zawiść była „starym grzechem”, który niemal nie zrównoważył takich cnót, jak wytrwała służba Ojczyźnie oraz umiłowanie sprawiedliwości przez Polaków⁷⁰.

W jego poglądach na funkcję historii i sposoby jej wyjaśniania pojawia się przekonanie, że właściwe zrozumienie czasów ostatniego stulecia warunkowane jest znajomością i zrozumieniem dawniejszych dziejów Polski⁷¹. Podobnie więc jak przedstawiciele krakowskiego środowiska historycznego wyrażał przekonanie, że ze zrozumienia dawniejszych dziejów narodowych może dopiero wypływać znajomość ostatniego stulecia:

Niejednemu się wydaje czczym zajęciem i próżną zabawką badanie dziejów odległej starożytności; niejedne myśli, że tylko ciekawi próżniacy mogą się zajmować życiem tak

⁶⁸ K. Libelt, *O miłości Ojczyzny* [w:] tegoż, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, Warszawa 1967; A. Nowak, *Polski patriotyzm wieku niewoli: trzy formuły?* [w:] *Patriotyzm Polaków. Studia z historii idei*, red. J. Kłoczowski, Kraków 2006, s. 74–94; tenże, *Republika i imperium: dwa patriotyzmy* [w:] *Formuły patriotyzmu w Europie Wschodniej i Środkowej od nowożytności do współczesności*, red. A. Nowak, A.A. Zięba, Kraków 2009, s. 77–102.

⁶⁹ W. Dzieduszycki, *Mesjanizm polski*, s. 21.

⁷⁰ Tamże, s. 21; *Przemówienie Wojciecha Dzieduszyckiego* [w:] *Stronnictwo krakowskie*, s. 158, 160–161.

⁷¹ Tamże, s. 153.

dawno zapadłych czasów [...]. Dla mnie nie istnieje pod tym względem żadna wątpliwość. Kto się znajduje na stoku góry, ten z bliska dostrzeże niejedną ciekawą szczegół, ale nie rozpozna kształtu góry. Z daleka trzeba stanąć, aby zobaczyć wielkie linie krajobrazu, a co jest prawdą w przestrzeni i w przyrodzie, jest niemniej prawdą w dziejach. Znamy dokładniej życie nowożytnych narodów, ale uczestniczymy w nim i przez to samo trudno nam o nim wydać sąd spokojny. Przebywamy wśród niego, nie wiemy na czym się skończy i jakie ostatecznie przebędzie koleje i przeto patrząc na bieżące wypadki, sądzimy je nie po skutkach, ale wedle namiętności przenikających naszą duszę, wedle naszych obaw i nadziei. **Dopiero gdy w dali, w starożytności zobaczymy całokształt życia umarłych narodów, gdy zobaczymy wszystkie ich koleje i gdy poznamy w dalekiej przeszłości wypadki podobne do dzisiejszych i dokonane już ich skutki, możemy właściwą miarę przyłożyć do dzisiejszej doby** [podkreśl. L.M.-B.]⁷².

Dzieduszycki, pozostając w zgodzie z tą tezą, analizie poddał polski proces dziejowy, poszukując jego trwałych komponentów i cech charakterystycznych. W jego głosie na temat dzieła Koźmiana znajdujemy więc pogląd o przynależności Polski do zachodnioeuropejskiego kręgu cywilizacyjnego⁷³. Dalej mówił o młodszości cywilizacyjnej Polski oraz misji dziejowej na Wschodzie, którą widział w idei Polski jako przedmurza chrześcijaństwa. Pozostawał tym samym w zgodzie, przynajmniej w jakiejś części, z poglądami głoszonymi przez Józefa Szujskiego na te kwestie⁷⁴. Stąd wynikało również znaczenie, jakie przypisywał unii polsko-litewskiej z XIV w., o której wypowiedział się, że był to czas budowy wielkości narodu polskiego, opartej na idei wolności. Za czasów Jagiellonów nastąpiło, w jego ocenie, wyprzedzenie przez Polskę drogi rozwojowej innych państw. Dzieduszycki podkreślał, że Polska „za panowania Jagiellonów rosła, przypuszczając coraz to insze żywioły społeczne i coraz to nowe ludy do wspólności praw i od praw nieodłącznych obowiązków, będących usprawiedliwieniem i podstawą ich istnienia!”⁷⁵. Do kwestii tych Dzieduszycki chętnie nawiązywał w kontekście aktualnej sytuacji politycznej Polski w czasach zaborów. Zwracając uwagę na polskie życie narodowe w autonomicznej Galicji oraz projekt politycznej współpracy i ugody z monarchią habsburską, twierdził, że mogła ona przejąć taką właśnie rolę Polski jagiellońskiej, symbolizującej współżycie w obrębie jednego państwa różnych narodów, religii oraz kultur⁷⁶.

Dla zrozumienia dziejów porozbiorowych kluczowe stało się w poglądach Dzieduszyckiego poszukiwanie przyczyn upadku Rzeczypospolitej. Skłaniał się w tym przypadku do stwierdzenia, że wszelkich źródeł osłabie-

⁷² W. Dzieduszycki, *Sceptycy, stoicy, epikurejczycy*, Warszawa 1883, s. 1 [odbitka z „Biblioteki Warszawskiej”].

⁷³ *Przemówienie Wojciecha Dzieduszyckiego* [w:] *Stronnictwo krakowskie*, s. 168.

⁷⁴ A. Wierzbicki, *Wschód – Zachód*, s. 233–238.

⁷⁵ *Przemówienie Wojciecha Dzieduszyckiego* [w:] *Stronnictwo krakowskie*, s. 154.

⁷⁶ Szerzej zob. K. K. Daszyk, *Osobliwy Podolak*, s. 91–111.

nia państwa i moralnego jego upadku należy doszukiwać się wraz z wygaśnięciem dynastii Jagiellonów⁷⁷. Dzeduszycki, zgodnie z teorią odrodzenia narodowego, przesłanek moralnego podniesienia się narodu upatrywał już w czasach upadającej Rzeczypospolitej. Zwracał więc uwagę na wstrząs, jakim dla narodu był I rozbiór Polski, a następnie na rolę reformatorską czasów Sejmu Czteroletniego⁷⁸.

W swojej koncepcji dziejów porozbiorowych wyodrębniał kilka epok, którym starał się przypisać różne formy i przejawy społecznej aktywności. Wspomniany wyżej okres od I rozbioru Polski do Sejmu Czteroletniego nazwany został przez niego „dobą reformatorskich usiłowań”, która stworzyła warunki dla zachowania „ciągłości dziejowej” i dalszego odrodzenia moralnego narodu⁷⁹. Kluczowa stała się wówczas, w jego ocenie, idea polskiego społeczeństwa opartego na zasadach prawa i wolności, jakie wprowadzała Konstytucja 3 maja, a następnie hasła podniesione przez insurekcję kościuszkowską. Dzeduszycki wielokrotnie odwoływał się tu do znaczenia zasady wolności i ładu, które połączyła konstytucja majowa, oraz do hasła ofiary i obowiązku na rzecz Ojczyzny⁸⁰.

Insurekcja kościuszkowska otwierała w konsekwencji kolejny okres w dziejach porozbiorowych Polski, a mianowicie „epokę wojskową”, w której „naród otrząsł się wreszcie z całowiecznej gnuśności i z całowiecznego domatorstwa i bił się bez pamięci”⁸¹. Zakończyła ją katastrofa roku 1831. Zdaniem Dzeduszyckiego otwierała ona „epokę emigracyjną, poetyczną, romantyczną”, którą zamykało powstanie 1863 r. „Naród zaprawiał się do ciągłych ofiar, do milczenia, do zachowania tajemnicy, Polacy gotowi byli ponieść śmierć bez chwały, utracić majątek, ponosić przez całe życie najcięższe ofiary, służąc ukochanej idei” – podkreślał⁸². Jednocześnie wskazywał na rozwijające się wówczas społeczne działania na rzecz prawa, sprawiedliwości i postępu moralnego narodu, których przejawem były hasła uwłaszczenia chłopów, „wielka poetyczna literatura”, a także położenie podwalin pod przyszły rozwój nauki.

Na podstawie polemiki z dziełem Koźmiana, a także różnych innych wypowiedzi Dzeduszyckiego można sądzić, że przejawów odrodzenia moralnego narodu upatrywał w jakimś stopniu również w powstaniach narodo-

⁷⁷ Przemówienie Wojciecha Dzeduszyckiego [w:] *Stronnictwo krakowskie*, s. 154.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże, s. 154–155.

⁸⁰ Przemówienie hr. Wojciecha Dzeduszyckiego na uroczystym zebraniu w sali ratuszowej d. 3 maja ku uczczeniu setnej rocznicy konstytucji 1791, s. 1–2; Przemówienie Wojciecha hr. Dzeduszyckiego, prezesa komitetu dla obchodu Kościuszkowskiego we Lwowie, s. 1–2.

⁸¹ Przemówienie Wojciecha Dzeduszyckiego [w:] *Stronnictwo krakowskie*, s. 155.

⁸² Tamże.

wych. Obecna w jego poglądach na dzieje narodowe zasada ofiary i obowiązku dla Ojczyzny, nieodłączna myśl, że Ojczyzna jako wartość sama w sobie skupia wokół siebie „wszystkich w narodzie”, nieodosobnione również przekonanie, że istnienie państwa nie jest czymś przypadkowym, lecz wynikiem konieczności dziejowej, określały w efekcie zapatrywania Dzieduszyckiego na dążenia niepodległościowe Polaków, w tym także na powstanie styczniowe.

Taka ojczyzna, która się ludzkości i dziejom na nic nie przyda, taka nie gromadzi dokoła siebie wszystkich w narodzie, taka ojczyzna może być dla krzykacza polem do popisu, dla człowieka chcącego wyrósć za łaską tłumu, polem dla kariery, ale miłości gorącej, ale przywiązania ludzi potężnych rozumem, przywiązania wszystkich stanów, ale przywiązania garnącej się do jej służby młodzieży, na długo przy sobie nie zatrzyma [...]. Kto kocha ojczyznę naprawdę wierzyć musi, że ta ojczyzna potrzebna jest dziejom

– podkreślał przy okazji oceny insurekcji kościuszkowskiej⁸³.

Źródła kłęski roku 1863 poszukiwał, podobnie zresztą jak przyczyn upadku Rzeczypospolitej, w niedojrzałości i grzechach narodu. Daleki był przy tym od negacji powstania styczniowego jako „daremnej ofiary na rzecz Ojczyzny”. Doświadczenia 1863 roku miały być, według niego, rodzajem lekcji, nauki, z której społeczeństwo powinno w sposób właściwy skorzystać, wyciągnąć naukę⁸⁴. Jednak odmiennie niż czynił to Koźmian, Kalinka czy Szujski, starał się odchodzić od oceny powstania styczniowego przez pryzmat skutków jego kłęski i popowstaniowym represji. Kłęska powstania styczniowego uświadamiała natomiast znaczenie programu pracy organicznej dla moralnego, obywatelskiego i ekonomicznego rozwoju mas ludowych jako integralnej części życia narodowego:

Szukajmy siły w niezłomnej wierze i nadziei przodków, a w miłości Ojczyzny, którą każdy ukocha wszystkich w narodzie, a wszyscy każdego; oddajmy się gorliwie pracy około ludu, ale dla jego dobra, nie dla własnego wyniesienia; karśmy swoje błędy, ale dla poprawy, nie dla zadośćuczynienia zawiści; gromadźmy dostatki, ale nie dla osobistej tylko korzyści i nie sprytem spekulanta, tylko wytwórczą pracą dla narodu i nie używajmy dostatków dla próżności, a obracajmy je na powszechny pożytek; uprawiajmy pilnie naukę, ale nie dla pozoru, nie dla poklasku u ościennych, tylko dla wzmocnienia wiedzy i mocy⁸⁵.

Dzieduszycki, oceniając z perspektywy lat 90. XIX stulecia minione trzydziestolecie, zwracał uwagę na sprawy sobie bardzo bliskie i wynikające z jego własnych doświadczeń i zaangażowania politycznego, a mianowicie na rolę Galicji i jej autonomicznych urzędzeń. To one, jego zdaniem, były gwa-

⁸³ *Przemówienie Wojciecha hr. Dzieduszyckiego, prezesa komitetu dla obchodu Kościuszkowskiego we Lwowie*, s. 1.

⁸⁴ *Przemówienie Wojciecha Dzieduszyckiego [w:] Stronnictwo krakowskie*, s. 156.

⁸⁵ W. Dzieduszycki, *Wiek XIX*, s. 28.

ranem swobód, jakich żadna inna dzielnica Polski od rozbiorów nie miała⁸⁶. Co istotne, w swoich opiniach na temat czasów popowstaniowych starał się wskazać kierunek dalszych narodowych działań opartych na zasadach chrześcijańskich, poszanowania tradycji narodowych, które współtworzyły naród jako niepowtarzalną indywidualność, na pracy organicznej oraz na postulacie demokratyzacji społeczeństwa.

Dla Dzieduszyckiego powstanie styczniowe nie stanowiło odrębnego przedmiotu zainteresowań, ale było integralną częścią jego rozważań na temat dziejów porozbiorowych i refleksji historiozoficznej nad polskim procesem dziejowym. Dyskusja nad dziełem Koźmiana w lwowskim Kole Literacko-Artystycznym pozwoliła z jednej strony skonfrontować stanowisko Dzieduszyckiego z poglądami wyrażanymi przez środowisko krakowskich konserwatystów, z drugiej strony natomiast pokazała obecne w jego zapatrywaniach inspiracje bliskie romantycznej myśli historycznej. W refleksji historiozoficznej na dzieje porozbiorowe i powstanie styczniowe Dzieduszycki odniósł się do stałych komponentów polskiej myśli historycznej II połowy XIX stulecia, takich jak rozumienie pojęcia Ojczyzny, narodu, patriotyzmu. Zaprezentował przy tym swoje rozumienie funkcji historii jako nauki i roli historyka. Istotną częścią jego rozważań była także refleksja nad przyczynami upadku Rzeczypospolitej, nad cywilizacyjną antynomią Wschodu i Zachodu, a także nad teorią odrodzenia narodowego i koncepcją rozrachunku z przeszłością. Wreszcie też jego udział w debacie nad dziełem Koźmiana stanowił ważny głos w ówczesnych sporach politycznych o ocenę powstania styczniowego, jakie rozgrywały się w Galicji w końcu XIX w. oraz na przełomie XIX/XX stulecia. Choć nie był to głos dominujący, to jednak wspierał gros opinii na temat wydarzeń lat 1863–1864, jakie wychodziły z kręgu politycznego galicyjskich demokratów reprezentowanych m.in. przez wielokrotnie już wymienianego Tadeusza Romanowicza.

Bibliografia

Źródła

Archiwalia

Biblioteka Naukowa im. Wasyla Stefanyka we Lwowie:

– zespół 5, sygn. 5970/II: Wojciech Dzieduszycki. Listy i autografy 1879–1890.

– zespół 103: Archiwum Sapiechów z Krasiczyna, IV. Papiery Leona i Adama Sapiechów, sygn. 793.

Źródła drukowane

C.K. *Uniwersytet imienia Cesarza Franciszka I we Lwowie. Skład Uniwersytetu i program wykładów w letnim półroczu 1893/4*, Lwów 1894.

⁸⁶ *Przemówienie Wojciecha Dzieduszyckiego* [w:] *Stronnictwo krakowskie*, s. 156.

- C.K. *Uniwersytet imienia Cesarza Franciszka I we Lwowie. Skład Uniwersytetu i program wykładów w letnim półroczu 1894/5*, Lwów 1895.
- C.K. *Uniwersytet imienia Cesarza Franciszka I we Lwowie. Skład Uniwersytetu i program wykładów w zimowym półroczu 1896/7*, Lwów 1897.
- Dzieduszycki W., *Dokąd nam iść nie wypada?; Mesjanizm polski a prawda dziejów*, Kraków 2012.
- Dzieduszycki W., *Listy o wychowaniu*, Lwów 1892.
- Dzieduszycki W., *Listy ze wsi*, seria I–II, Lwów 1889–1890.
- Dzieduszycki W., *Mesjanizm polski a prawda dziejowa*, Kraków 1901 [odbitka z „Przeglądu Polskiego”].
- Dzieduszycki W., *Pisma polityczne Stanisława Koźmiana*, „Przegląd Polski” 1904, t. 153, nr 457.
- Dzieduszycki W., *Sceptycy, stoicy, epikurejczycy*, Warszawa 1883, s. 1 [odbitka z „Biblioteki Warszawskiej”].
- Hahn W., *Kronika Uniwersytetu Lwowskiego*, t. II, Lwów 1912.
- Kronika Uniwersytetu Lwowskiego*, t. I, Lwów 1899.
- Libelt K., *O miłości Ojczyzny [w:] tegoż, Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, Warszawa 1967.
- Przemówienie hr. Wojciecha Dzieduszyckiego na uroczystym zebraniu w sali ratuszowej d. 3 maja ku uczczeniu setnej rocznicy konstytucji 1791*, „Gazeta Narodowa” 1891, nr 111.
- Przemówienie Wojciecha Dzieduszyckiego [w:] Stronnictwo krakowskie o styczniowym powstaniu 1863 r. Rozprawa w Kole literackim we Lwowie o książce p. Stanisława Koźmiana pt. „Rzecz o 1863 r.”*, Lwów 1895.
- Przemówienie Wojciecha hr. Dzieduszyckiego, prezesa komitetu dla obchodu Kościuszkowskiego we Lwowie, wygłoszone w czasie uroczystości na ratuszu d. 4 kwietnia 1894*, „Gazeta Narodowa” 1894, nr 79.
- Romanowicz T., *Krytyka trzeciego tomu dzieła p. St. Koźmiana [w:] Stronnictwo krakowskie o styczniowym powstaniu 1863 r. Rozprawa w Kole literackim we Lwowie o książce p. Stanisława Koźmiana pt. „Rzecz o 1863 r.”*, Lwów 1895.
- Romanowicz T., *Rozbiór pierwszych dwóch tomów książki p. St. Koźmiana [w:] Stronnictwo krakowskie o styczniowym powstaniu 1863 r. Rozprawa w Kole literackim we Lwowie o książce p. Stanisława Koźmiana pt. „Rzecz o 1863 r.”*, Lwów 1895.
- Statut Koła Literacko-Artystycznego we Lwowie*, Lwów 1885.
- Stronnictwo krakowskie o styczniowym powstaniu 1863 r. Rozprawa w Kole literackim we Lwowie o książce p. Stanisława Koźmiana pt. „Rzecz o 1863 r.”*, Lwów 1895.
- Wiek XIX. [Mowa wypowiedziana na uroczystości Mickiewiczowskiej urządzonej przez stowarzyszenie „Ognisko” w Wiedniu]*, Kraków 1900.

Opracowania

- Bartoszewicz K., *Rok 1863. Historia na usługach ludzi i stronnictw*, t. 1–2, Kraków 1895–1896.
- Daszyk K.K., *Osobliwy Podolak. W kręgu myśli historycznej i społeczno-politycznej Wojciecha hr. Dzieduszyckiego*, Kraków 1993.
- Daszyk K.K., *Stanisława Koźmiana Rzecz o roku 1863 – jako (nowe) polityczne credo „szkoły stańczykowskiej” [w:] Powstanie styczniowe, odniesienia, interpretacje, pamięć*, red. T. Kargol, Kraków 2013.
- Dybiec J., *Mecenat naukowy i oświatowy w Galicji 1860–1918*, Kraków 1993.
- Jakubiec T., *Wojciech Dzieduszycki. Pisarz, estetyk, filozof*, Kraków 2009.
- Janowski M., *Inteligencja wobec wyzwań nowoczesności. Dylematy ideowe polskiej demokracji liberalnej w Galicji w latach 1889–1914*, Warszawa 1996.

- Jaskólski M., *Ateńczyk z Jezupola* [w:] *Idee – państwo – prawo. Prace poświęcone pamięci prof. dra Marka Sobolewskiego*, red. J.M. Majchrowski, Kraków 1991.
- Karolczak K., *Dzieduszyckich związki ze Lwowem* [w:] *Lwów: miasto, społeczeństwo, kultura. Studia z dziejów Lwowa*, t. 2, red. H.W. Żaliński i K. Karolczak, Kraków 1998.
- Kieniewicz S., *Dzieduszycki Wojciech (1848–1909)* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 6, Kraków 1946.
- Kieniewicz S., Domańska-Nogajczyk M., *Stella-Sawicki Jan (1831–1911)* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 43, Warszawa–Kraków 2004.
- Kłak C., *Starkel Juliusz* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 42, Warszawa–Kraków 2004.
- Kolbuszewska J., *Tadeusz Korzon (1839–1918). Między codziennością, nauką a służbą narodowi*, Łódź 2011.
- Kosicka-Pajewska A., *Zachowawcza myśl polityczna w Galicji w latach 1864–1914*, Poznań 2002.
- Kostańczak S., *Jak może trwać pojęcie Ojczyzny w świadomości narodowej bez istnienia własnego państwa? Koncepcja rozczłonii Ojczyzny Karola Libelta*, „Rocznik Lubuski” 2009, t. 35, cz. 1.
- Koźmian S., *Rzecz o roku 1863*, t. 1–3, Kraków 1894–1895.
- Lisicki H., rec.: *Koźmian Stanisław, Rzecz o roku 1863*, t. 2, część druga, „Kwartalnik Historyczny” 1895, R. 9.
- Łazuga W., *Konserwatyści galicyjscy wobec powstania styczniowego* [w:] *Galicja a powstanie styczniowe*, red. M. Hoszowska, A. Kawalec, L. Zaskilniak, Warszawa–Rzeszów 2013.
- Maternicki J., „*Historyk służą narodu*”. *Poglądy Adama Naruszewicza, Joachima Lelewela, Tadeusza Korzona i Szymona Askenazego* [w:] *Historia – mentalność – tożsamość. Miejsce i rola historii oraz historyków w życiu narodu polskiego i ukraińskiego w XIX i XX wieku*, red. J. Pisulińska, P. Sierzęga, L. Zaskilniaka, wstępem opatrzył J. Maternicki, Rzeszów 2008.
- Maternicki J., *Walerian Kalinka (1826–1886) i jego badania nad epoką porozbiorową*, Rzeszów 2013.
- Menz M., *Powstanie styczniowe w myśli politycznej Stanisława Koźmiana* [w:] *Galicja a powstanie styczniowe*, red. M. Hoszowska, A. Kawalec, L. Zaskilniak, Warszawa–Rzeszów 2013.
- Michalska-Bracha L., *Krakowska szkoła historyczna wobec powstania styczniowego* [w:] *Powstanie styczniowe, odniesienia, interpretacje, pamięć*, red. T. Kargol, Kraków 2013.
- Michalska-Bracha L., *Między pamięcią a historiografią. Lwowskie debaty o powstaniu styczniowym (1864–1939)*, Kielce 2011.
- Michalska-Bracha L., *Od powstania styczniowego do niepodległości. O lwowskiej inteligencji z powstańczą biografią w tle*, „Studia z Historii Społeczno-Gospodarczej XIX i XX wieku” 2018, t. 19.
- Micińska M., *Inteligencja na rozdrożach 1864–1918*, Warszawa 2008.
- Mordarski R., *Kazimierz Twardowski i Wojciech Dzieduszycki – dwa przykłady społecznego zaangażowania polskiego intelektualisty*, „Filo-Sofija” 2018, nr 40.
- Moszyński J., *Obrachunek z „Rzecz” p. Stanisława Koźmiana „O Roku 1863” z jej autorem i z tegoż przyjaciółmi*, Kraków 1895.
- Nowak A., *Polski patriotyzm wieku niewoli: trzy formuły?* [w:] *Patriotyzm Polaków. Studia z historii idei*, red. J. Kłoczowski, Kraków 2006.
- Nowak A., *Republika i imperium: dwa patriotyzmy* [w:] *Formuły patriotyzmu w Europie Wschodniej i Środkowej od nowożytności do współczesności*, red. A. Nowak, A.A. Zięba, Kraków 2009.
- Ramotowska F., *Skotnicki Antoni* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 38, Warszawa–Kraków 1997.
- Sierzęga P., *Konstytucja 3 maja w galicyjskiej myśli historycznej i publicystyce 1891 r.* [w:] *Historia – mentalność – tożsamość. Pamięć historyczna Ukraińców i Polaków w okresie*

- kształtowania się ich świadomości narodowej (wiek XIX i pierwsza połowa XX), t. IV, red. L. Zaskilniak, J. Pisulińska, P. Sierżęga, Lwów 2011.
- Sierżęga P., *Lwów i prowincja galicyjska wobec setnej rocznicy insurekcji kościuszkowskiej (1894 r.)* [w:] *Studia i materiały z dziejów społecznych Polski południowo-wschodniej*, t. I, red. Z. Budzyński, Rzeszów 2003.
- Szulakiewicz W., *Ateńczyk z Jezupola o wychowaniu: program dobrego wychowania Wojciecha hr. Dzieduszyckiego (1848–1909)* [w:] *Człowiek, idea, dzieło: prace dedykowane profesor Stefanii Walasek*, red. B. Jędrzychowska, Wrocław 2013.
- Toczek A., *Lwowski „Przegląd Archeologiczny” (1876–1888) organ Towarzystwa Archeologicznego i c.k. Konserwatorium Pomników* [w:] *Kraków – Lwów: książki, czasopisma, biblioteki*, t. 9, cz. 2, red. H. Kosętko, B. Góra, E. Wójcik, Kraków 2009.
- Toczek A., *Lwowskie środowisko historyczne i jego wkład w kulturę książki i prasy (1860–1918)*, Kraków 2013.
- Wierzbicki A., *Spory o polską duszę. Z zagadnień charakterologii narodowej w historiografii polskiej XIX i XX wieku*, Warszawa 2010.
- Wierzbicki A., *Wschód – Zachód w koncepcjach dziejów Polski*, Warszawa 1984.
- Zawojcka T., *Od epistemologii do historiozofii. Poglądy filozoficzne Wojciecha Dzieduszyckiego*, Lublin 2011.

Wojciech Dzieduszycki in the face of the January Uprising and the post-partition history of Poland. On the debate about *The Truth about the Year 1863* by Stanisław Koźmian

Summary

The study analyses the historiosophic views of Wojciech Dzieduszycki (1848-1909), a scholar, a politician and a publicist, concerning the post-partition history of Poland and the January Uprising. Dzieduszycki, a representative of Eastern Galician conservatives, an author of many journalistic, historical and archaeological texts, essays and works in the scope of philosophy, aesthetics, education and literature, expressed his opinions about this topic in 1894 in the Lviv Literary-Artistic Circle, on the occasion of the famous debate over the work by Stanisław Koźmian, *Rzecz o roku 1863* [The truth about the year 1863] (volumes 1–3, Cracow 1894–1895). Apart from Dzieduszycki, the discussion was participated by a few representatives of the Lviv intelligentsia who in 1863–1864 were involved in the January Uprising: Tadeusz Romanowicz, Antoni Skotnicki, Leon Syroczyński, Juliusz Starkel and Jan Stella-Sawicki. Dzieduszycki, evaluating the work by Koźmian, expressed his critical opinions on the reasons for the downfall of the Polish Republic given by Cracow conservatives, i.e. that it was the Polish nation's fault. In his consideration of the post-partition history of Poland, he focused on several fundamental issues, namely, on the reason why the Republic had fallen, the definition of the concept of a nation, patriotism, fatherland and the social function of history and the concept of squaring up with the past. He wrote about the national vices, indicating the necessity of moral and civil improvement of the society in the name of duty for the fatherland. All the above consideration led Dzieduszycki to formulate his program of organic work. His views on the post-partition history of Poland and the January Uprising were supported by an in-depth historiosophic reflection.

Key words: Wojciech Dzieduszycki, Stanisław Koźmian, the January Uprising, post-partition history, Galicia, Lviv, Galician conservatives

Oresta Łosyk

ORCID: 0000-0001-8245-3780

(Lwowski Uniwersytet Narodowy imienia Iwana Franki)

Z badań nad filozoficzną problematyką prac Wołodymyra Barwńskiego

W artykule przeanalizowano filozoficzne konteksty dziedzictwa ideowego Wołodymyra Barwńskiego (1850–1883) – czołowego przedstawiciela młodej generacji galicyjskich intelektualistów ukraińskich drugiej połowy XIX w. Nie był on filozofem z wykształcenia, lecz jego światopogląd teoretyczny, wspierany przez błyskotliwą inteligencję, szeroką erudycję i wykształconą wyobraźnię wyraźnie reprezentował praktyczny charakter słowiańskiej tradycji filozoficznej i humanistycznej refleksji. Podstawę źródłową dla przeprowadzonej analizy stanowiły wybrane teksty Barwńskiego. W nich na podstawie treści wyodrębniono trzy płaszczyzny: historiozoficzną, społeczno-filozoficzną i płaszczyznę etyki stosowanej. Pod ich względem prześledzono, jak mianowicie autor postrzegał i uświadamiał sobie aktualne dla jego epoki tendencje światowej emancypacji narodów i osobowości i za pomocą jakich argumentów „zaszczepiał” je celem dalszej realizacji w warunkach społecznych małej Ojczyzny.

Słowa kluczowe: witalność, przeszłość, świadomość narodowa, walka, praca, godność

*Obrastam papierem, przesiąkam atramentem,
drugi miesiąc nie byłem na przechadzce!
A spełniam zaledwie dziesiątą część tego, co bym chciał uczynić.
(z listu do brata Oleksandra, 2 marca 1876 r.)*

Uwagi do biografii intelektualnej

Droga życia Wołodymyra Barwńskiego (1850–1883) jest ściśle związana z jego przekonaniem światopoglądowymi opartymi na trwałych zasadach świadomej tożsamości kulturowej, politycznej i moralno-etycznej oraz aktywnej pozycji obywatelskiej galicyjskiego Ukraińca drugiej połowy XIX w.

Genealogiczne drzewo rodu, do którego należał, sięga XIV w. W każdym z pokoleń Barwńskich rodziły się wybitne osobowości, które pozostawiały trwałe ślady w kulturowej – religijnej, edukacyjnej, naukowej, artystycznej – tradycji ziemi Ukrainy Zachodniej, a przez pokrewieństwo z innymi ukraiń-

skimi rodzinami pielęgnowali i zachowywali świadomość swojej przynależności narodowej¹. Trzej bracia Barwinski wybrali w ślad za ojcem ścieżkę kapłanów greckokatolickich; dwaj dalsi – właśnie Wołodymyr i Oleksandr² – pozostali osobami świeckimi, lecz wszystkich ich łączyło ogromne patriotyczne zaangażowanie do życia nie tylko dla siebie i w sobie.

Od starszych lat gimnazjalnych Barwinski był związany ze Lwowem. W okolicach rodzinnych otrzymał wykształcenie podstawowe (w ojczywej wsi Szlachcinca na Tarnopolszczyźnie i w mieście Tarnopolu) i średnie (Gimnazjum Tarnopolskie, 1861–1867), które dokończył już w Drugim Lwowskim Gimnazjum (1867–1868). Później studiował na wydziale prawniczym Uniwersytetu Lwowskiego (1868–1872). Po odbyciu obowiązkowej jednorocznej praktyki sądowej pracował w latach 1873–1880 jako koncypient w pierwszorzędnych adwokackich kancelariach Lwowa.

Od młodego wieku angażował się w działalność kulturalną i oświatową oraz aktywnie zajmował się samokształceniem. Już kilka miesięcy po maturze został najmłodszym współzałożycielem organizacji społecznej „Proswita” i jednym z najbardziej aktywnych jej członków. Często, jako delegowany „Proswity”, jeździł na zebrania pobliskich filii organizacji, gdzie wygłaszał treściwe przemówienia, poruszając historyczne, polityczne i ekonomiczne problemy sytuacji Ukraińców w Galicji. W ciągu swojego życia był także członkiem innych towarzystw („Ruska Besida”, „Rusko-Ukraińskie Towarzystwo Pedagogiczne”, „Instytut Stauropigialny”, „Towarzystwo imienia Szewczenki”), wszędzie zgłaszając i wdrażając w praktykę użyteczne inicjatywy społeczne i publiczne.

Od 1868 r. pomagał w pracach redakcyjnych, a w latach 1876–1880 stał na czele literacko-politycznego miesięcznika „Prawda”, już wtedy wykazując się „trafnym piórem” w pisaniu licznych artykułów naukowych, przeglądów politycznych, recenzji literackich itd. W grudniu 1879 r. przekonał lokalnych zwolenników tych samych poglądów do założenia czasopisma „Diło”, które w ciągu sześćdziesięciu lat swojego istnienia (do 1939 r.) utrzymywało status czołowej gazety ukraińskojęzycznej. Barwinski zobowiązał się do bezpłatnego redagowania czasopisma do momentu zebrania się wystarczającej liczby subskrybentów³. Całkowicie poświęcając się pracy redakcyjnej i dziennikarskiej, ostatecznie porzucił praktykę prawniczą i marzenia o pracy naukowej i dydaktycznej.

¹ S. Pawłyszyn, *Rid Barwińskich w istoriji ukraińskoj kultury*, „Wisnyk NTSz” 1993, nr 6–7, s. 16–18; 1994, nr 8–9, s. 10–12.

² Oleksandr Barwinski (1847–1926) – znany działacz społeczno-kulturowy i polityczny, historyk, literaturoznawca i pedagog, poseł austriackiego parlamentu (Reichsrat) i Sejmu Galicyjskiego, figura kluczowa austro-polsko-ukraińskiego porozumienia „Nowa era” (1890).

³ Nie musiał na to długo czekać, ponieważ już w pierwszym kwartale 1880 r. było ich ponad 600.

Opublikował, według wstępnych szacunków, często anonimowo lub podpisując się pseudonimami, ponad trzysta artykułów i badań w zakresie problemów społeczno-kulturalnych, naukowych, politycznych, literackich i artystycznych, a także szereg utworów prozaicznych, głównie o tematyce społecznej (*Skoszenyj kwit, Sonni mary mołodoho pytomcja, Beztalanne swatanje*), i poezji lirycznej⁴. Był inicjatorem wydawania przy „Diłi” dodatku literackiego „Biblioteka naj-słynniejszych powieści”, która obejmowała pierwsze tłumaczenia na język ukraiński utworów rosyjskiej i światowej klasyki (przykładowo: M. Gogola, Ch. Dickens, E. Zoli, E. Orzeszkowej, I. Turgieniewa, G. Flauberta).

W przekonaniach politycznych Barwński pozostawał niezmiennym zwolennikiem nurtu narodowościowego. Swoją działalnością reprezentował stanowisko ukraińskiej wersji koncepcji „pracy organicznej”, w ramach której w szczególności popierał federalistyczny ustrój narodów słowiańskich i uważał galicyjskich Ukraińców za integralną część 20-milionowego ludu ukraińskiego (wówczas pod władzą Imperium Rosyjskiego).

Z powodu pogorszenia stanu zdrowotnego chronicznie wyczerpanego organizmu i intensywnej pracy Barwński zmarł przedwcześnie, pozostawiając bogate, wciąż nie do końca usystematyzowane intelektualne dziedzictwo⁵.

Przekonania ideowe Barwńskiego ukształtowały się na podstawie konkretnych obserwacji i pozostawały spójne przez całe jego, choć bardzo krótkie, lecz intelektualnie produktywne życie. Wyrażając je, przytaczał uargumentowane dowody i uzasadnienia: nie obwinał bezpodstawnie, ale stwierdzał; nie przekreślał, ale poszukiwał i proponował wyjście. Analogie do takiego podejścia w ówczesnym galicyjskim środowisku publicznym (jak również naukowym) były niezwykle rzadkie.

Barwński potrafił nie tylko dobrze mówić, ale również pisać – zwięźle i głęboko; nawet w krótkich komunikatach informacyjnych trafnie rozkładał akcenty; pracował szybko i dużo. W ówczesnej przestrzeni medialnej Galicji propagował proukraińską wizję. Jego teksty współtworzyły świadomość narodową galicyjskich Ukraińców, i to na szeroką skalę, ponieważ łamy gazet miały dozwoloną przez austriackie prawo względną swobodę głoszonych poglądów. Z tego punktu widzenia Barwński wychodził poza ramy aktywnego,

⁴ I. Franko, „*Prawda, pyśmo naukowe i literaturne. Wid 1867 do 1883 roku*, [Lwów 1884], s. 274–281; I. Łewycki, *Barwński Wołodymyr [w:] Prykarpatska Ruś w XIX-m wici w biohrafijach i portretach jiji dijateliw...*, t. I, cz. 4, Lwów 1901, s. 200–224; K. Kuryłyszyn, *Czasopys „Diłi” (Lwów, 1880–1939 rr.): materiały do biobibliografistyki*, t. 1: 1880–1889 rr., Drohobycz 2015, s. 287–289 i n.

⁵ Zob.: *Spomyinky pro żytie i dijalnist Wołodymyra Barwńskiego*, Lwów 1884, 136 ss.; Wasyl Łukycz (W. Łewycki), *Perszuj redaktor „Diłi” Wołodymyr Barwński*, „Diłi” 1928, 14 stycznia, nr 10, s. 9–10. Zob. też: M. Mudryj, *Barwński Wołodymyr [w:] Naukowe towarystwo imeni Szewczenka. Encykłopedija*, t. 1: *A–Bibł*, red. odp. O. Kupczyński, Lwów 2012, s. 435–440.

bystrego, w odpowiednim miejscu poważnego, a w innym – ironicznego publicyisty; przecież w tym celu świadomie zrezygnował z dobrze zapowiadającej się kariery. Jego prace, w szczególności te obszerniejsze, przygotowywane były z intencją zmiany zastanego światopoglądowego *status quo* ukraińskiej ludności z pasywnego i rozproszonego modelu życia na aktywny, zdecydowanie nastawiony na narodowościowy i wolnościowy cel.

Analityczno-publicystyczny styl Barwńskiego może stać się przedmiotem odrębnego badania specjalistów w dziedzinie mediów i komunikacji społecznej, a jego język publicystyczny i artystyczny – polem zainteresowania dla literaturoznawców i lingwistów. Niemniej jednak jego teksty nadają się również do analizy na poziomie filozoficznym. Odpowiednio do poruszanych w nich kwestii naturalną rzeczą jest wyodrębnienie trzech płaszczyzn refleksji: historiozoficznej, społeczno-filozoficznej i etyki stosowanej. Ten podział jest dość ruchomy, ponieważ zwykle w każdym z tekstów można prześledzić dwie lub nawet wszystkie trzy ze wzmiankowanych płaszczyzn. Znajdują się one we wzajemnej korelacji jeszcze z tego powodu, że szereg obrazów, motywów i pojęć kluczowych, które w różnych latach stosował Barwński, funkcjonują w rozmaitych, więcej niż jednej, perspektywach⁶.

„Tak, staniemy!”: płaszczyzna historiozoficzna

Historiozoficzny wymiar refleksji światopoglądowych Wołodymyra Barwńskiego najlepiej określają następujące pojęcia bazowe: witalność, los, postęp, czas, przeszłość, przeszłość historyczna, terażniejszość. Używając ich w ciągu całego okresu swojej aktywności intelektualnej, skonstruował całościowo-

⁶ Na przykład motyw drogi występuje w kilku tekstach Barwńskiego i ma różne, aczkolwiek bliskie pod względem treści, konotacje semantyczne. Na płaszczyźnie historiozoficznej jest to ścieżka postępu cywilizacyjno-kulturalnego, którą podążają wszystkie zachodnie narody historyczne. Droga prowadzi do przodu, do indywidualnej i zbiorowej emancypacji, chociaż każda społeczność idzie tą drogą na swój sposób (na wprost, drogami okólnymi) i z różną prędkością. Płaszczyzna społeczno-filozoficzna uwydatnia wyjściowe i pośrednie osobliwości, które oznaczają ścieżkę i zależą od poziomu świadomości narodowej i tożsamości zbiorowej. A płaszczyzna etyki stosowanej nakreśla wartości światopoglądowe, których należy przestrzegać i wdrażać, aby znaleźć się na „ścieżce prawdy” i podążać nią. Od czasu do czasu w pismach Barwńskiego dostrzegamy także motyw walki. W kontekście historiozoficznym jest on obecny jako wstępny warunek postępu, przynajmniej dla niektórych narodów, w szczególności dla ukraińskiego. Sprzeciw wobec obecnych represyjnych okoliczności potencjalnie otwiera drogę do silniejszej witalności. Społeczno-filozoficzny kontekst walki wyjaśnia ją przez język faktów historycznych, które legitymizują opór wobec przemocy i tyranii. Ponieważ jest to walka o godność i prawdę, jej prowadzenie jest zrównane z aktem humanizmu, co z kolei odzwierciedla kontekst etyczny.

wą koncepcję miejsca i roli ukraińskiego narodu w historii słowiańskich krajów i Europy. Zaproponowany model rozwoju włączał ukraiński kontekst do zasięgu wpływów XIX-wiecznych tendencji światopoglądowej modernizacji Zachodu i sytuował Ukraińców jako rzeczywiście aktywnych uczestników postępu cywilizacyjnego. Trwałe „bycie w historii” i spuścizna zgromadzonych doświadczeń są traktowane przez Barwinskiego jako istotne i cenne, lecz tylko początkowe i pomocnicze warunki wstępne do osiągnięcia pożądanej wspólnoty narodowej. To właśnie odważne i wszechstronne samoutwierdzenie Ukraińców „tu i teraz” daje gwarancje dalszej ich ewolucji i pełnowartościowego rozkwitu w gronie odrodzenia narodowego innych krajów.

W opisach teraźniejszości podawanych przez Barwinskiego dominują motywy odnowy, ruchu, wzrostu, odrodzenia, żywotności. Nie trzeba już oczekiwać zmian, pochodzą one z samego ducha przemian i transformacji światopoglądów i rzeczywistości. Wciągnięta w ten wir nowej formy witalności społeczność ukraińska na równi z innymi coraz bardziej „budzi się” (Barwinski nie używa czasownika „rodzi się”, a właśnie „budzi się”, podkreślając w ten sposób historyczne zakorzenienie organizmu społecznego).

Mimo swojej otwartości współczesny okres w ocenach Barwinskiego został przedstawiony bez optymistycznej euforii. Najbardziej odpowiedni dla niego obraz to „wzburzone morze namiętności i nieszczęść”⁷, a czołowa charakterystyka jest „smutna” w swoich realiach, gdzie na przemian z radością i nadzieją istnieje żal, zły los, rozczarowanie, nędza i inne zagrożenia dla witalności.

Postęp – to jedna z pierwszych charakterystyk tej części ludzkości, która pragnie rozwoju i odnowy. Ideowa atmosfera zrodzona z ducha Wielkiej Rewolucji Francuskiej (która dla Barwinskiego jest swoistym punktem odniesienia dla współczesnych przemian światowych) uznała za priorytetowe w ewolucji cywilizacyjnej wartości wolności, równości, oświecenia i humanizmu. Wśród europejskich narodów podążających tą drogą znajduje się również naród ukraiński, lecz jego miejsce jest wśród ostatnich, ale nie w ostatniej kolejności, ze względu na trudną przeszłość historyczną („nas zasypało ruinami”⁸). W okresie, gdy „cywilizacja wkroczyła na nowe drogi”, ukraińska żywotność była zbyt wyczerpana. Nie stanowi to usprawiedliwienia, aby uniknąć udziału w zmianach w obecnych czasach czy stracić wiarę we własne siły. Droga postępu narodowego jest uzasadniona i wystarczy tylko chcieć w odpowiedni sposób nią podążać.

Historiozoficzna wizja Barwinskiego wyróżnia również kategorię „czasu”. W ówczesnej teraźniejszości jest on skierowany wyłącznie do przodu, do

⁷ [W. Barwinski], *Po procesi o hołownu zdradu*, „Diło” 1882, 2 września, nr 65, s. 1.

⁸ Tenże, *Besida, wyholowana na myzukałno-deklamatorskim weczori u Lwowi w XIV rokowny smerti Tarasa Szewczenka*, Lwów 1875, s. 5, 19.

kolejnych szczebli różnorodnej emancypacji myśli, wyobraźni i działań. To czas postępu, który wita aktywność wysiłków w zakresie zmian i przekształceń. Oferowane przez terażniejszość duże możliwości stanowią pierwsze przejawy nowej formy witalności. Ma je łączyć nie po prostu dynamika, lecz droga „prawidłowego postępu”, do której głównych warunków należy wymóg – przestać „niedołączyć w przestarzałościach”⁹. Inaczej rzecz ujmując, nie można stawać się współczesnymi (a więc – „żywymi”) i jednocześnie wracać, ulegać regresji. Dopuszczone są wszystkie drogi rozwoju – z wyłączeniem „odrodzenia bezruchu”, uleganiu stagnacji. Barwinski w ten sposób nie deprecjonuje znaczenia przeszłości, jednakże przestrzega przed pasywnym odtwarzaniem jej przestarzałych prototypów w jakości obecnych modeli życia: „To, co już było, minęło, nie wróci już nigdy”¹⁰. Nie wystarczy po prostu przebywać w terażniejszości, trzeba odpowiadać na jej wezwania i wyzwania; znajdować się w czasie znaczy więc przechodzić „próbę naszej wytrwałości”¹¹.

Istnienie narodu jako podmiotu rozwoju cywilizacji zakłada jeden z zasadniczych warunków wstępnych – związku z przeszłością. Jego przypomnienie (Barwinski ma na myśli beztendencyjną „pamięć historyczną”) jest potrzebne wszystkim narodom, tak samo, jak wszystkim im szkodzi jego brak (przemilczenie) lub deprecjacja. Nadaje ono legitymizacji historycznej zbiorowemu istnieniu wspólnoty „siły moralnej” dla dalszego postępu i witalności. Odbieranie pamięci historycznej i zaprzeczenie znaczenia historii odrębnego narodu w ogólnej historii ludzkości, podobne do ich „zepsucia”, zabiera połowę witalności. Tylko silne narody potrzebują o wiele mniej (ale nigdy – zupełnie nie) „oparcia o autorytet historiografii”¹², ponieważ ich obecny rozkwit legitymizuje ich historyczne zakorzenienie w przeszłości i terażniejszości i nie uwzględnia nawet „najbardziej niekorzystnego sądu” na temat popełnionych błędów.

Obecność przeszłości (przez przypomnienie) w terażniejszości jest szczególnie potrzebna osłabionemu narodowi, którego witalność nie może pogodzić się z zewnętrznymi ambicjami kolonizatorskimi i ciąży do pierwszeństwa praw i wolności obywatelskich. Mnemoniczne praktyki w tym przypadku spełniają funkcję informacyjno-edukacyjną. Jej celem jest zbiorowa narodowa świadomość siebie, ale nie w celu opozycji „my”/„swoi” – „oni”/„obcy” czy utrwalenia w swoich własnych kompleksach niższości, które osłabiają samouwierdzenie. To przypominanie siebie wbrew zapomnieniu, nawiązanie ciągłej

⁹ Tenże, *Naszi chyby*, „Prawda” 1877, 31 stycznia, nr 2, s. 79.

¹⁰ Tenże, *Besida*, wyholowana na myzikalno-deklamatorskim wieczoru u Lwowi w XV rocznicę smerti Tarasa Szewczenka dnia 11 marta 1876, Lwów 1876, s. 16.

¹¹ Tenże, *Naszi chyby*... 15 stycznia, nr 1, s. 35.

¹² Tenże, *Pohlady na istoriju ruškoho narodu*, „Prawda” 1876, 31 lipca, nr 13–14, s. 506.

relacji pokoleń jednolitej wspólnoty jako pełnoprawnego podmiotu historycznej egzystencji. Zbiorowa anamneza pozwala na wyodrębnienie i nadanie zbiorowej tożsamości wspólnej kulturowej, językowej i cywilizacyjnej przynależności. Ponadto, poznawanie siebie daje szansę projektowania własnej przyszłości z większą odpowiedzialnością, solidarnością i godnością¹³. Byłe zwycięstwa i porażki mogą też wciągnąć do wiru martyrologicznego cyklu niekończących się rocznic i jubileuszy, od których już niedaleko do bezwartościowego wyjałowienia ich symbolicznych znaczeń. I dlatego Barwinski akcentuje, że przeszłość należy traktować jako niezbędną warunek wstępny dla odpowiedniego dalszego postępu.

Obraz terażniejszości stanowi skutek naszej przeszłości, jej „smutność” w dużym stopniu jest konsekwencją przeżytych trudnych czasów. Od powiązania wzajemnego tej pary nie należy stronić, tylko zrozumieć związek przyczynowo-skutkowy. Ma on być oparty na „prawdziwym zrozumieniu” pokonanej drogi, w rozumieniu Barwinskiego – takim, które pozwoli na prześledzenie ciągłości i nieprzerwalności witalności zbiorowej, bez względu na to, jak słaba była ona w niektórych okresach.

Jako jeden z historycznych przykładów Barwinski przywołuje czas powstań hajdamackich. Jest on daleki od usprawiedliwiania tego „krwawego wydarzenia”, ale nie zgadza się z jego jednoznacznym potępieniem i wykluczeniem z narodowego dziedzictwa. Pyta: dlaczego w pamięci ludowej przekazywany jest właśnie pozytywny wizerunek tych „przestępców”? I czy rycerstwo polskie lub bojarzy moskiewscy zawsze wypełniali deklarowaną przez siebie misję budowniczych ukraińskiego życia politycznego i społecznego? Czyż pańszczyzna z jej licznymi podatkami i wszechstronnym poniżaniem miała zostać ideałem tego „kulturowego” życia? W obronie prawa do własnej witalności rozpoczęła się wojna kozacka przeciwko „zależności od panów”, która osiągnęła swój szczyt na przykładzie hajdamaków. Barwinski patrzy na tragiczną przeszłość z psychologicznego punktu widzenia: współczuje doprowadzonym do skrajnej rozpacz ludziom, którzy zamiast dalszego cierpienia zaczęli stawiać opór proporcjonalnie do zadanych cierpień. Fakt, że w pewnym momencie jego ramy zostały przekroczone, pokazuje przede wszystkim głęboki kryzys społeczny w ówczesnej Rzeczypospolitej. Hajdamacczyzna „nie spada [...] wstydem na naszą historię”, a stanowi wymowny przykład obrony praw zbiorowych, poświadczenie witalności narodu wbrew usiłowa-

¹³ Współczesne opracowanie tematyki związku między pamięcią a godnością zob. w szczególności: O. Losyk, *Mnemonic Paradoxes of Human Dignity*, „Ethics & Bioethics (in Central Europe)”, vol. 4 (1–2), Prešov 2014, s. 15–31; też, *Pamjat' jak doswid ludskoj kultury: istoriosofskij wymir*, „Wisnyk Lwiwskoho Uniwersytetu. Serija filozofski nauky”, nr 18, Lwów 2016, s. 90–100.

niom zmarnowania jego postępu¹⁴. W historycznej retrospektywie „była to ostatnia scena wielowiekowej walki o wolę narodu”¹⁵.

Okresy byłych powstań potwierdzają historyczną wolę życiową wspólnoty ukraińskiej i wpisują do jej witalności wyraźne doświadczenie. Barwinski ocenia je, używając przedrostka „naj-”: jest ono najlepsze, ponieważ podnosiło „sztandar wolności” oznaczony „męczeństwem” dla szlachetnych celów, lecz jest to doświadczenie również najsmutniejsze, ponieważ ujawniło „zdrady”, „przeniewierstwo”, „małoduszność” ówczesnych przywódców „świętej sprawy”¹⁶.

Dla dopiero konsolidowanych nacji ważne jest nie tylko wybranie ruchu wzdłuż tej ideowej linii, ale również posiadanie odpowiednich narracji. W dobie nowoczesnej „prawdziwy” kierunek może zmienić status narodu bez państwa. Dzięki prawdziwej analizie swojej przeszłości historycznej można poznać witalne ideały rozwoju narodu. I odwrotnie, witalność potwierdza się „zdrowym” wyswietlaniem przeszłości historycznej. Przez jej pryzmat zostają ujawnione konstytuujące naród zasady. Nad witalnością i ideałami pracuje „każdy z żywych narodów pragnący żyć nadal”¹⁷.

Witalność w społecznym rozwoju narodu oznacza życie polityczne. Osiągają je te narody, które „dostatecznie obudziły i utwierdziły swoje życie narodowe”¹⁸. Zdaniem Barwinskiego należały one również wcześniej do bytu cywilizacyjnego, lecz z powodu okoliczności historycznych odgrywały niewłaściwe role, a potem, po stanie niewoli, wybierały niewłaściwe wzorce witalności. Ukraińcy żyli „życiem historycznym” – potwierdzają to „dość wysokie” i „ściśle wypełnione” groby i ruiny „szczątków naszego dobra”¹⁹. Fakt ten świadczy o jego „wartości”. Przy tym nasz upadek jest obiektywny, walczyliśmy o humanitarne idee, „nasza przeszłość usprawiedliwia nas przed światem”²⁰. Mieliśmy życie publiczne, nie byliśmy barbarzyńcami i odegraliśmy misję cywilizacyjną, chroniąc resztę Europy przed „azjatycką dzikością”.

Legitymizacja historyczna daje witalność zarówno indywidualną, jak i zbiorową, uzasadnia prawo do istnienia kiedyś, teraz i w przyszłości. Pod tym

¹⁴ W. Barwinski. *Pohlady...*, 31 lipca, nr 13–14, s. 516.

¹⁵ Tenże, *Rik 1775 – stolitnia ricznycia zrujnowania Siczi Zaporizkoji*, „Prawda” 1875, 30 lipca, nr 14, s. 598.

¹⁶ Tenże, *Besida... w XIV rokowyny...*, s. 14.

¹⁷ Tenże, *Pohlady...* 30 września, nr 18, s. 711.

¹⁸ Tenże, *Teperisznia pora a Rusyny*, „Diło” 1880, 17 stycznia, nr. 2, s. 1.

¹⁹ Tenże, *Poezija T. Szewczenka a nasze narodne żytie. Besida, wyholoszana w XVII-i rokowyny smerti Tarasa Szewczenka w ratuszewij Sali u Lwowi na literaturno-muzycznim weczori*, „Prawda” 1878, t. I (czasz’ literaturno-naukowa), s. 225.

²⁰ Tenże, *Besida... w XIV rokowyny...*, s. 6.

względem praca naukowa „również ma znaczenie narodowe, życiowe”²¹. W swojej wizji przeszłości Barwinski krytykuje podejście historiograficzne, które opisywało historię narodu wyłącznie przez pryzmat sławy księżęco-hetmańskiej i pokonywania wrogów, a po podboju Ukrainy przestano mówić o jej historii, „od tej chwili była tylko historia Polski i historia Moskwy-Rosji”²². Doprowadziło to do zakwestionowania samej narodowości ukraińskiej.

Nie brakowało swoich i obcych ekspertów, którzy utożsamiali Ukraińców z „surowcem” we własnych eposejach narodowych. Barwinski podkreśla błędy „mentorów”, gdyż „przez uczone szkiełka” patrzyli na Ukrainę jako „materiał, który nie miał przeznaczenia samodzielnego życia”; los narodowy uważali za „zbyt lichy i smutny” względem sąsiadów, którym zawsze przeszkadzali „potomkowie niewolników, hajdamaków i buntowników – ludzie bez przeszłości historycznej”²³. To prawdopodobnie było główną motywacją, by zrzekać się swojego pochodzenia (denacjonalizować się) i pragnąć „sławy pożyczonych pradziadów”.

Barwinski proponuje natomiast inną wizję przeszłości narodowej. Zgodnie z jego logiką historyczną:

- 1) należy być adekwatnym do ducha XIX w. i nie żałować ani zbytnio opiewać okresu księżęcego i hetmańskiego, gdyż jest to bezowocne²⁴;
- 2) historia ukraińskiego narodu najlepiej jest przedstawiona w ustnej literaturze, „żywej pamięci”. Dumy odzwierciedlają zasady światopoglądu społecznego i udowadniają historyczną ciągłość egzystencji narodowej. Życie całego narodu stanowi właśnie prawdziwą historię narodową. Bohaterstwo całego narodu udowadnia potencjał jego żywotności²⁵.

Barwinski wprowadza alegoryczną wizję ukraińskiej witalności. Jest to drzewo o zdrowych korzeniach i odrapanych gałęziach²⁶. Odrapanych z powodu niewłaściwej drogi własnych przywódców, a nie tylko z powodu zewnętrznej agresji. Ukraińcy mają w sobie witalność, ponieważ nie ulegli spolszczeniu, statarszczeniu i zmoskwiczeniu. Nie jest to „zasługa sąsiadów”²⁷. To, że ta witalność przetrwała przede wszystkim wśród chłopów i w środowisku mieszczan, jest nawet pomocne. Obcość elit arystokratycznych (pod wpływem polonizacji i zmoskwiczenia) autor uważa za pozytywne „straty”, które uczynią jeszcze łatwiejszym postęp moralnego i materialnego dobrobytu.

²¹ Tenże, *Pohlady...*, 31 lipca, nr 13–14, s. 507.

²² Tenże, *Besida... w XV rokowyny...*, s. 3.

²³ Tamże, s. 9.

²⁴ Tamże, s. 8.

²⁵ Tamże, s. 12.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tenże, *Pohlady...*, 30 września, nr 18, s. 710.

Witalność wyklucza druzgoczące oskarżenia i odrzucenie bohaterów przeszłości (kozactwo), tezy o niezdolności do istnienia politycznego (przeciwstawia się im wielowiekowa walka) i płacz (przyrównany do grzechu). Równocześnie jednak takie podejście uwzględnia na przykład obiektywność upadku kozaczyzny, która odegrała niebagatelną rolę w „kulturowej historii świata”, choć ostatecznie stała się „zbędnym anachronizmem”, który i tak zniknąłby.

Co jednak może teraz przeszkodzić potencjałowi ukraińskiej witalności? Przywrócenie tego, co nigdy już nie powróci, będzie oznaczało recesję, której „ludzkość od nas nie wymaga” – uważa Barwinski. Innym niszczącym dla witalności stanem jest apatia generowana przez „wielki kontrast” pomiędzy wymarzonymi ideałami a obecną rzeczywistością, a co za tym idzie, pewne rozczarowanie, które zniechęca nawet młode pokolenie²⁸.

Nastroje rozpaczę wśród „ludzi słabej woli i słabej wiary” pojawiają się również w procesie zmian, stopniowego nadchodzenia „nowego życia”, a to jest uzasadnione w świetle „opozycji naszych wrogów”. Niepowodzenia (z powodu wewnętrznego braku jedności, „rozspołeczniamy się”) powodują obcość względem „wspomnień lepszej przeszłości”²⁹. Poczucie wspólnej biedy też może łączyć, ale na negatywnych zasadach, bez witalnych konsekwencji, jest ono mimowolne i nieświadomione.

W stosunku wzajemnym „przeszłości”, „teraźniejszości” i „przyszłości” właśnie teraźniejszości przypisano decydującą rolę w umacnianiu funkcjonowania wspólnoty. Przeszłość odnotowała już jej historyczną długotrwałość i żaden z dawnych sławnych czynów nie może wywierać ostatecznego, decydującego czy też zbyt symbolicznego wpływu na wybory obecnej generacji. To od niej przede wszystkim zależy przyszły los narodu. Spójnia „przeszłość – przyszłość” jest najślabsza i prawie niedostrzegalna, bez pośrednictwa aktualnego „teraz” ona po prostu nie funkcjonuje. Główne zobowiązania obarczają obecne czasy, które już się rozpoczęły i trwają. Jednocześnie przypomnienie przeszłości („stare czasy wielkich nadziei, niecierpliwych oczekiwań”, „pierwsze czasy naszej wolności”) podkreśla prawdziwe realia „niewesołej teraźniejszości”, zakorzenienia w niej³⁰.

²⁸ Tenże, *XVIII rokowyny smerti Tarasa Szewczenka*, „Prawda” 1879, marzec, cz. III (na wewnętrznej stronie nienumerowanej pierwszej i ostatniej strony okładki).

²⁹ Tenże, *Myr nam!*, „Prawda” 1878, 10 stycznia, nr 1 (część polityczna), s. 1.

³⁰ Metodologiczne wsparcie takiej wizji historiozoficznej znajdujemy, w szczególności, w podejściu R. Kosellecka: traktowanie „teraźniejszości” każdej doby w pryzmacie „warstw” odziedziczonych przez nią rozmaitych doświadczeń, które z różną prędkością występują w teraźniejszości i mogą istotnie wpływać na treści jej aktualności. Zob.: R. Koselleck, *Czasowi płasty. Dosлідження z teorii istoriji. Zi statteju Hansa-Georga Gadamera*, tłum. z niem., Kijów 2006, s. 251–272.

Pomimo ciągłych przeciwdziałań nasza działalność wzrasta i ujawnia „o wiele więcej energii i siły oporu niż kiedyś”³¹. Nigdy „przeszłość naszego odrodzenia narodowego” nie była stabilna, teraz jego przewaga polega na niezrównanie większej „sile” urzeczywistnienia (równie też wielkiej „beznadziejności”)³². Nowy czas nie tworzy korzystniejszych warunków, wszakże rozpoczęty proces emancypacji, mimo przeszkód, staje się bardziej nasilony.

Duch czasu stawia „duże wymagania” i przede wszystkim sprzyja aktywnym osobom, dla których wybór nowego kierunku nie będzie „tylko się wydawać chwilową zachcianką, młodzieńczym snem, jednokrotnym zrywem”³³. Zmiany epoki podchwytuje nawet kilka „opóźnionych” narodów, takich jak naród ukraiński, lecz bez jego zaangażowania w zmianę własnego losu może zostać skierowany w niewłaściwą stronę. Dlatego nieodłącznym motywem nowoczesnej witalności staje się wezwanie „Pora!” – otrząsnąć się, opamiętać, odezwać, wyleczyć, rozruszać, co dla Barwinskigo oznacza jedno – w pełni uczestniczyć w historii.

„Nie obawiajcie się nas!”: kontekst społeczno-filozoficzny

Płaszczyznę społeczno-filozoficznych refleksji Barwinskigo warto rozpatrywać nieodłącznie od otaczającego go tła społecznego, nastrojów mentalnych i politycznych realiów historycznego czasu, w którym tworzył. Kluczowe pojęcia, jakimi się posługiwał, są następujące: naród, świadomość narodowa, tożsamość narodowa, walka, wolność, sprawiedliwość, tradycja. U podstaw historyczno-kulturowej egzystencji każdego narodu leży narracja o sobie jako o integralnej grupie o tej samej tożsamości i silnej świadomości narodowej. Mimo licznych przejawów życia obywatelskiego w przeszłości Ukraińcy w XIX w. dopiero zaczęli budować niezależną, stosowną opowieść o swojej historycznej i politycznej prawowitości. Jej podstawowym rdzeniem stał się motyw walki jako ciągłego i ogólnie rzecz biorąc, uzasadnionego sposobu ochrony i zapewnienia zbiorowych aspiracji wolności i sprawiedliwości. Ideowym inspiratorem zaproponowanej przez Barwinskigo konstruktywnej narracji ojczystego narodu było twórcze dziedzictwo Tarasa Szewczenki.

³¹ [W. Barwinski], *Naszi desperanty...*, s. 1.

³² Tamże, s. 2. W tym oraz innych tekstach Barwinskigo napotykamy kontrastowe porównania charakteryzujące specyfikę związku teraźniejszości z przeszłością i przyszłością przez pryzmat sił witalnych: mogą przejść bezskutecznie, a mogą zapewnić radykalnie przełomowy impuls; są potencjalne – i jednocześnie faktycznie niepokiesające.

³³ Tenże, *Naszi chyby...*, 15 stycznia, nr 1, s. 36.

We wschodniej części Galicji pod rządami austriackimi utrzymywało się zachowane z ubiegłych wieków ciągłe wyraźne lub umiarkowane napięcie w ukraińsko-polskich stosunkach. Bezpośrednio lub pośrednio towarzyszyło ono wszystkim sferom życia i dotyczyło wszystkich warstw społecznych, w tym środowiska intelektualnego.

W oczach wielu polskich przywódców na różnych szczeblach władzy ustawodawczej i wykonawczej, polskiej elity kulturalnej i zwykłej polskiej ludności Ukrainiec mógł posiadać swoją przynależność etniczną tylko w jej zniekształconej i wyjałowionej postaci, bez języka, religii, własnej historii, Ojczyzny, jakiegokolwiek równouprawnienia oraz perspektyw wolności i niezależności. Z nielicznymi wyjątkami konsekwentnie wrogie stanowisko zajmowała polskojęzyczna publicystyka galicyjska: wystarczy przejrzeć strony lwowskich periodyków („Gazeta Lwowska”, „Dziennik Polski”, „Gazeta Narodowa”, „Kurjer Lwowski”) i krakowskiego „Czasu”, aby zgodzić się z Barwinkim w kwestii ich niepohamowanego zaangażowania w „zwalczanie wszystkich, nawet najbardziej naturalnych, uzasadnionych i najświętszych przejawów życia ukraińskiego narodu”³⁴.

Intelektualista Barwinski wyrażał swoje przekonania całkowicie w duchu postępowych kulturowych i politycznych działaczy innych krajów europejskich i narodów bezpaństwowych w Europie Wschodniej. Powtarzał, że naród powinien mieć własną narrację, uznawaną przez swoich członków, a także przez bliskich i odległych sąsiadów. Społeczność ukraińska dotychczas nie miała takiej utrwalonej i przyswojonej narracji, natomiast jej egzystencja historyczna, począwszy od imienia (nazwy) i języka, nasycona jest źródłami empirycznymi, duchowymi oraz kulturowymi dla przyszłego zbiorowego życiorysu.

Historia narodu to narracja, którą można przekazywać na różne sposoby. Jej sceny występują jako „cenzura” życia zbiorowego, potwierdzając nie tylko witalność, ale również poziom świadomości narodowej³⁵. Jeśli jest to wspólny obraz przeszłości, to w wyobrażeniach zbiorowych ma on przede wszystkim być całościowy, ciągły i z rozpoznawalnymi stabilnymi punktami orientacyjnymi. Światopogląd narodów w XIX w. różnił się od „obrazów świata” współczesnych dla nas wspólnot postmodernistycznych bezwarunkową „opowiadalnością” (narracyjnością) i właściwą właśnie dla swojego czasu historycznego dynamiką. Dyskursywna (w sensie – niejednoznaczna) wariacja wersji przeszłości, lub nawet więcej – wątpliwości co do konieczności stosowania obiektywnych zasad zbiorowej egzystencji narodowej nie są typowe dla ówczesnej teraźniejszości, powodowały one zmiany o innym charakterze niż w następnych wiekach.

³⁴ Tenże, *Polski dnemnyky o dwyżeniu Rusyniw*, „Diło” 1881, 2 lutego, nr 9, s. 1–2.

³⁵ Tenże, *Besida... w XIV rokowyny...*, s. 6.

Od czasu, gdy „Ruś-Ukraina zniknęła z mapy europejskiego widnokreśgu”³⁶, o Ukraińcach mówili głównie inni i robili to z dużą dawką zaniedbania i fałszu. Historiograficzne manipulacje konsekwentnie modelowały ukraińską egzystencję jako skazaną na brak cywilizacji, sam kraj odbierano jako „Kalifornię złotej pszenicy i bezpłatnych robotników” oraz naturalnego piękna, a rdzennych mieszkańców – jako „historycznych proletariuszy”. Pisanie o nich uznano za niegodne „pióra pisarza, tuszu drukarskiego i laurów poetyckich”³⁷. Narracje te nadal blokowały lub co najmniej zmniejszały tworzenie się pełnoprawnej świadomości narodowej. Zdaniem Barwinskiego nadszedł czas, aby im przeciwdziałać – solidarną ukraińską i proukraińską wizją przeszłości, która broni przed obcymi zamachami i od środka pobudza zbiorową witalność oraz utrzymuje związek pokoleń (tradycję)³⁸. Ani satyra, ani bajka nie mogły, zresztą, zostać właściwą formą dla wiodącej narracji zbiorowej. Najpierw więc to puste miejsce wypełniały dumy, pieśni i podania, a później – dziedzictwo twórcze Tarasa Szewczenki.

Postać ta została „figurą pamięci” i kultowym zjawiskiem w narodowej kulturze. Wielowymiarowa twórczość Szewczenki jest postrzegana nierozzerwalnie z jego indywidualną drogą życia i osobistym doświadczeniem. Dane biograficzne są tak przesycone egzystencjalnymi wstrząsami i wyborami, że już same w sobie mogą wymownie ilustrować społeczno-socjalne warunki życia ukraińskiego narodu jako bezpaństwowego i podzielonego przez dwa imperia.

Niewymuszone przyswojenie przez zbiorowy światopogląd osobowości Szewczenki udowadnia, jakich mianowicie i jak mocno potrzebował naród po obu stronach Zbrucza punktów orientacyjnych dla swojego synergicznego rozwoju. Jego sława szerzyła się bez wspierania, a nawet wbrew oficjalnym władzom, tymczasem nie da się nazwać tego sztucznym projektem-złudzeniem niedużej części intelektualistów. To oczywiste, że zdecydowana większość Ukraińców nie miała możliwości czytania utworów Szewczenki (także z powodu trudnego dostępu do nich), ale chociażby poprzez organizację wydarzeń muzycznych i literackich upamiętniających swojego wielkiego rodaka, dołączyła do procesów zbiorowej samoidentyfikacji na gruncie solidarnych wartości i ideałów. W kilku z nich z odczytami („biesiadami”) zdążył wziąć udział również Barwinski, a teksty jego wystąpień były publikowane na stronach ukraińskich czasopism lub też wydawane jako odrębne broszury.

Na Ukrainie Zachodniej³⁹ utwory Szewczenki postrzegano jako ideowy akompaniament nowej fazy odrodzenia narodowego, zapoczątkowanej przez

³⁶ Tenże, *Besida... w XV rokowyny...*, s. 2.

³⁷ Tamże, s. 4.

³⁸ Tenże, *Poezija...*, s. 222–223.

³⁹ Jedynej wtedy części ukraińskiego terytorium etnicznego, gdzie jego twórczość nie była objęta zakazem i cenzurą.

„Ruską Trójcę” i Wiosnę Ludów kilka dekad wcześniej. I tu, i na pozostałej części ukraińskiego terytorium poezja nadal funkcjonowała jako niepisane duchowe połączenie pokoleń o wspólnym pochodzeniu, przeszłości, języku, zwyczajach itd. Ten fakt, że Galicjanin Barwinski z taką uwagą czcił postać Szewczenki, jest jednym z licznych dowodów na rzecz ówczesnej zbiorowej samoidentyfikacji miejscowej ludności z Ukraińcami z Naddnieprza.

Siła Szewczenki polega przede wszystkim na aktualności wybranej tematyki, która organicznie wplatała los „zagadkowego” narodu w procesy najnowszych zmian kulturowych i politycznych oraz – co szczególnie podkreśla Barwinski – określa go nie jako skazanego na ostateczny upadek z powodu wygaśnięcia witalności zbiorowej czy asymilacji, lecz z pozycji wielkich możliwości swojego odrodzenia w nowym statusie, odpowiednim do ducha epoki i równoprawnym wśród innych narodów⁴⁰.

Barwinski zwracał uwagę, że czczenie Szewczenki ma zawsze być kontynuowane, ponieważ jego twórczość ma wartość nie tylko pod względem pozostawionego dziedzictwa poetyckiego i malarskiego. To tylko jedna z płaszczyzn jego pomysłów, które mogą opracować przede wszystkim krytycy literacy, estetycy, historycy sztuki. Drugą, może nawet ważniejszą płaszczyzną jest społeczno-historyczna perspektywa twórczości niekwestionowanego geniusza kultury narodowej i światowej. Doskonale z artystycznego i kompozycyjnego punktu widzenia wiersze liryczne i eposy bohaterские (podobnie jak utwory malarskie i graficzne) stanowią utalentowaną formę odzwierciedlenia prawdziwej ukraińskiej rzeczywistości w jej historycznym rozwoju oraz przez pryzmat współczesnych pocie i Barwinskiemu wyzwania cywilizacyjnych.

Barwinski analizuje postać, biografie i działalność Szewczenki w wymiarze społeczno-filozoficznym jako najbardziej reprezentacyjny i faktycznie niezastąpiony w swoim czasie punkt orientacyjny, który wyjaśnia duchowe podstawy egzystencji rodzimego narodu za pośrednictwem jego historycznych postaw, wyborów, usiłowań, dokonań, ideałów itp.

Szewczenko tworzy obraz swojej Ojczyzny jako „zapomnianego” i „zamkniętego” terytorium, na którym przeważają „nieszczęśliwe, okropne, odpychające obrazy” pozbawionych praw i ubogich mieszkańców i gdzie, wydawałoby się, „niemożliwe jest zachowanie czystej duszy, sprawiedliwej miłości, szczerego serca”⁴¹. Pocie mocą swego słowa i własnym życiem udało się tak prawdziwie i przekonująco utożsamić się z Ukrainą i Ukraińcami, że po niepełnych dwudziestu latach od jego śmierci młody, świadomy młodzieniec

⁴⁰ Barwinski wyróżnia dwa typy odrodzenia: narodowy i gospodarczy. Ten pierwszy dotyczy wzmocnienia zbiorowego poczucia tożsamości wspólnoty jako całości, a drugi spełnia się w harmonijnym rozwoju kulturalnym i wzroście dobrobytu jej członków (tenże, *XVIII rokownicy...*).

⁴¹ Tamże.

z Ukrainy Zachodniej Barwinski nadaje mu silne i wyraziste epitety – „Ojciec nasz”, „niezapomniany Kobziarz”, „wieszcz”, „geniusz narodowy”, „twórca”, „męczennik”, „obrońca” itp.

Artystyczne mistrzostwo najwyższej próby może służyć jako narzędzie do wywoływania humanistycznego współczucia ze strony „cywilizowanego świata”, natomiast Barwinski uważa, że Szewczenko tworzy właśnie po to, by przyspieszyć wewnętrzne obudzenie zniewolonego narodu. Stara się przekonać go, by kontynuował walkę o uzyskanie jedynej odpowiedniej do teraźniejszości formy przetrwania teraz i na przyszłość, a mianowicie – jako identyfikowanego od wewnątrz, niezależnego narodu uznanego przez innych w swoich prawach i wolnościach.

„Nasz Taras” przejął tradycję ujęcia przeszłości jako historii walki o wolność, którą przez wieki naród chronił i przekazywał z pokolenia na pokolenie za pośrednictwem dum i pieśni. Nie był on pierwszym, kto tworzył zbiorową narrację egzystencji historycznej ukraińskiego narodu (wymienić tu należy Iwana Kotlewskiego, Petra Hułak-Artemowskiego), lecz zrobił to w najbardziej właściwy sposób. W porównaniu z ówczesnymi europejskimi błyskotliwymi osiągnięciami na rzecz narodowej tożsamości swoich krajów narracja ukraińskiego życia jako historii walki o wolność u Szewczenki stała się pierwszą fundamentalną biografią „zapomnianego” kraju.

Fenomen tej „figury pamięci” reprezentuje niewątpliwie nowy paradygmat światopoglądowy zrodzony przez Wielką Rewolucję Francuską i reformatorskie powstania Wiosny Ludów. Jednocześnie, jako symbol pamięci, nie jest on abstrakcyjnie odizolowany: jest uniwersalny pod względem siły swoich treści wzywających do uniwersalnych wartości, a jednocześnie – bardzo konkretny, zakorzeniony w realistycznych kontekstach.

Twórczość Szewczenki spełniała kilka podstawowych funkcji (zarówno osobno, jak jeszcze bardziej – w ich relacjach wzajemnych): utrzymywała zbiorową witalność, legitymizowała egzystencję historyczną narodu, mianowała i wartościowała podstawowe punkty orientacyjne i przeszkody dla wspólnego życia, przeprowadzała paralele między przeszłością a teraźniejszością, zapewniając ciągłość pokrewnych pokoleń, ofiarowała poczucie głębokiego zakorzenienia, z którego wzrasta odpowiedzialność za wypełnioną treścią wspólczesność i przyszłość, przekonywała o możliwości i zdolności pragnienia godnego życia, chęci jego realizacji i znajdowania siły, by się ponownie odradzać i nie żałować szczerych przekonań, stawała się wzorcem archetypowej indywidualnej ofiarności, który przemawia do sumienia potomków, ich osobistej dumy, godności narodowej i powszechnego humanitaryzmu („ludzkości”).

Dzięki Szewczence powstała bardzo aktualna dla Ukraińców i odpowiednia dla ogólnoświatowych zachodnich tendencji tego czasu witalna motywacja

przebudowy dotychczasowej egzystencji, stworzenia nowych siebie, samouwierdzenia we własnych oczach i zadeklarowania swojej kulturowej i politycznej odrębności.

Barwinski, powołując się na „siłę muzy Tarasa”, rozpatruje ówczesne odrodzenie narodowe przez pryzmat podwójnej identyfikacji: zjednoczenia wewnętrznego na podstawie tożsamyh ideałów i wzorców oraz zewnętrznego przeciwstawiania się otoczeniu jako samoistna wspólnota⁴². Swoją wizję ukraińskiej przeszłości historycznej uzupełnia on, oprócz już podanych w poprzednim paragrafie aspektów historiozoficznych, jeszcze następującymi aspektami społeczno-filozoficznymi:

- 1) historyczne życie społeczeństwa stworzyły nie odrębne osobowości, tylko naród;
- 2) tożsamość zbiorowa jest zakorzeniona właśnie w narodzie, jego godności w walce o wolność (której się nie zrzekał), o pełnowartościowe życie;
- 3) pragnienie politycznego, gospodarczego i moralnego rozwoju „jest zupełnie dalekie od komunistycznych i socjalistycznych przewrotów”, ponieważ nie wymaga rezygnacji z klasowej struktury społeczeństwa i jednakowego podziału dóbr materialnych, a wymaga tylko utwierdzenia „niepodważalnej podstawy” indywidualnej i zbiorowej egzystencji – wolności. (Pod tym względem narodowy i religijny konteksty walki są niezgodne z motywami nietolerancji wobec pochodzenia i wiary)⁴³.

Postrzeżenie narodu (właśnie narodu, a nie jego przywódców) w tekstach Barwinskiego jest zawsze pozytywne. Jest to „wspólna siła”, która była wyczerpana („zamarła i przydeptana”), ale zachowała głębokie przekonanie o swojej misji („posłannictwie”) i mimo wszystko teraz powstaje do „nowego życia” i wzmacnia swój „narodowy duch”. Naród ma niezwykły, dziwny los, ale Barwinski nie wywyższa go nad losami innych narodów, tylko na różne sposoby przekonuje o potrzebie rozwoju i kierowania. Powołanie narodu polega na tym, że zachowuje on własną witalność w różnych okresach historycznych.

⁴² Barwinski jednoznacznie wyraża się w sprawie „starodawnej tradycji” i „słowiańskiej jedności”. Ta pierwsza jest sztucznym, inspirowanym przez Moskwę konstruktem, który „w rzeczywistości w takiej starożytności, gdy nigdzie jeszcze nie budziła się myśl narodowa”, nie mógł tak magicznie przyciągać na dużych obszarach właśnie naród ukraiński i rosyjski (ponadto z niemalymi domieszkami „zupełnie niesłowiańskich elementów”) (tenże, *Pohlady...*, 31 sierpnia, nr 16, s. 664). Ta druga też jest ideologicznie zmanipulowana. Przecież żywy i potencjalny naród, który od wieków walczył o wolność, zachowywał język i bronił swojego prawa do istnienia, nie mógł „sam dobrowolnie, z racji jakiejś fatalnej tradycji [...] skazać siebie na całkowitą śmierć polityczną i społeczną” (tamże, 30 września, nr 18, s. 704).

⁴³ Tenże, *Besida... w XIV rokowyny...*, s. 16–17. Zob. też: tenże, *Besida... w XV rokowyny...*, s. 10; tenże, *Sliwce do opiznania*, „Prawda” 1877, 28 lutego, nr 4–5, s. 144–164.

Motyw walki w utworach Barwinskiego często jest pokazywany przez pryzmat ukraińsko-polskich relacji. Autor podkreśla, że ze strony jego rodzimego narodu zawsze chodziło o obronę prawa do wolnego życia i „niezamąconego, przez nikogo nienarzucanego” rozwoju⁴⁴. Wizerunek najbliższych sąsiadów utożsamia się z wrogami tylko w tym przypadku, gdy ich przedstawiciele zachowują się jak „gnębiące parostki”, „pijawki”, „wyzyskiwacze narodu”, eksploatujący nie swoje dobra i odbierający wolność innym. Historia świadczy, że było i jest wiele takich przykładów, dlatego w swoim czasie powstał ostry i zażarty opór, który został jednomyślnie poparty przez zniewoloną stronę – hajdamacczyznę.

Barwinski nie uważa tego historycznego faktu za haniebną, a reakcji Ukraińców – za złą, błędny wybór. Zaporozie stało się w swoim czasie epicentrum ukraińskiej witalności, kiedy naród nie miał skąd „zaczepnąć nowych sił cywilizacyjnych”⁴⁵. Powiązanie Kozaków z resztą ludności ukraińskiej było mocne, wizja Siczy – pozytywna i ciesząca się autorytetem, „uświęcona w oczach ludu”⁴⁶. Mimo ekstremalnej specyfiki swego burzliwego życia Zaporozcy przechowywali poczucie przynależności do narodu ukraińskiego i to ukierunkowało ich walkę na osiągnięcie praw i wolności rodzimego narodu: „Zapisując się do Zaporozców Kozak zapominał o wszystkim, nie zapominał tylko o swojej Ukrainie, nie zapominał swojego wyznania i swoich panów-krzywdzicieli”⁴⁷. Wspierając Kozaków, naród „nieustannie dążył do swojego ideału: do pełnej wolności i równości [...], który był główną cechą życia politycznego”⁴⁸.

Kozacy walczyli o pozytywne ideały, ale można je było zrealizować tylko w niepodległym państwie, do którego wywalczenia brakowało sił (słabość gospodarcza, asymilowane „na rzecz Rosji i Polski” wyższe warstwy społeczeństwa itd.). Ta walka, jak pisze Barwinski, w owych czasach nie miała odpowiedników wśród najbliższych krajów: „wtedy jeszcze w żadnym sąsiednim państwie nie zwyciężył, a nawet nie wznosił się ten ideał wolności całego narodu i równości wszystkich obywateli”⁴⁹.

Traumą dla tożsamości zbiorowej i świadomości narodowej stał się sposób zburzenia Siczy Zaporoskiej. W tamtej chwili autonomia Ukrainy „już dawno była zniszczona”, dlatego rosyjskiemu caratowi chodziło o spektakularny symboliczny akt „podstępnej przemocy” i „przejaw niechęci” do całego

⁴⁴ Tenże, *Po procesi...*, 2 września, nr 65, s. 1.

⁴⁵ Tenże, *Rik 1775...*, s. 598.

⁴⁶ Tamże, s. 600.

⁴⁷ Tamże, s. 599.

⁴⁸ Tamże, s. 598.

⁴⁹ Tamże, s. 602.

narodu ukraińskiego, którego prawa bronili Kozacy. Przecież po klęsce Iwana Mazepy pierwsza Sicz już była doszczętnie zdewastowana, „do głębi tak, że małe znaki po niej pozostały”⁵⁰. Tym razem chodziło o zniszczenie nowego siedliska Zaporozców. Sposób realizacji tego pomysłu wykazywał pogardę dla „honoru narodu” i jego celem było poniżenie jego ideałów i zniechęcenie do dalszej walki: „żadna belka nie pozostała na innej. Nawet Siczową Cerkiew Opieki Najświętszej Bogurodzicy obdarto z jej ozdób [...]. Ze sławnego Zaporozża pozostały tylko rowy, wały i połamane krzyże, porozrzucane groby...”⁵¹.

Co jednak spoilo znieważoną tożsamość zbiorową? Co teraz umacnia wiarę w rozpoczętą emancypację praw i wolności? Zdaniem Barwńskiego jest to właśnie „głęboka świadomość nieprzewyciężonej witalności” narodu uzasadniona przez historyczne zakorzenienie oraz „sumienne «poznajmy siebie»”⁵². Na podstawie takich przesłanek powstaje „duchowa spójność”.

Pod tym względem na początku ostatniego trzydziestolecia XIX w. Barwński krytycznie ocenia poprzednie dziesięciolecia, w których dominowały niewłaściwe wybory i sposoby samoidentyfikacji. Miernikiem poziomu świadomości narodowej jest dla niego, w szczególności, zbyt nieproporcjonalne porównanie osiągniętego przez Ukraińców przedstawicielstwa w życiu społecznym, politycznym i kulturowym względem ich liczebności w ramach Imperium Austro-Węgierskiego (była to czwarta pod względem liczebności grupa narodowa po Niemcach, Czechach i Węgrach i liczyła ponad trzy miliony). Mimo sprzyjającej atmosfery ideowej żarliwy patriotyczny duch 1848 r. „zaskakująco szybko zaczął gasnąć”⁵³. Obudzenie „z głębokiego snu” tak więc nie zostało dokonane, stopień „ospałości” przejawiał się w nowych większych lub mniejszych „falach rozpraszania się” wspólnoty wewnątrz i na zewnątrz. Chociaż renesans narodowy trwa już od trzydziestu lat, „tylko z bardzo dużą pobłażliwością” można dostrzec w nim prawdziwy nieustanny postęp⁵⁴.

W dużym stopniu przeszkadza w tym konflikt pokoleń. W ukraińskim kontekście, według obserwacji i osobistego doświadczenia Barwńskiego, nabywa on specyficznego zabarwienia niewłaściwego dla innych narodów. Przecież chodzi o wrogość wewnątrz wspólnoty między pokoleniem starszym (moskalofilami, starorusinami) a młodszym (narodowcami, ukrainofilami). Ci pierwsi przypominają Barwńskiemu polonizatorów, ponieważ oni też odmawiali prawa do historycznej, kulturowej (zwłaszcza językowej) i politycznej samoistności Ukrainy. Problem leży jeszcze głębiej: przekonania te wychodzą

⁵⁰ Tamże, s. 604.

⁵¹ Tamże, s. 614.

⁵² Tenże, *Myr nam!...*, s. 1.

⁵³ Tenże, *Besida... w XV rokowyny...*, s. 14.

⁵⁴ Tenże, *Naszi chyby...*, 15 stycznia, nr 1, s. 36.

ze środowisk wciąż „naszych” – ruch narodowców często jest błędnie oskarżany o polonofilstwo, a nieufność i aktywne odrzucanie jego programu i przedstawicieli pozostaje nawet po dostrzeżeniu przez „starszych” prawdziwej wartości obietnic moskalofilów⁵⁵. W ten sposób pojawiają się niszczycielskie nowoczesne formy fałszywych tożsamości. Podkreślają one destrukcyjną moc waśni braterskich i międzypokoleniowych, które nadal ciągle niszczą witalność i samą ideę odrodzenia.

Mimo dawnej tradycji „potężnego życia publicznego” i otwarcia się nowoczesności na zmiany, identyfikacja narodowa pozostaje niezdecydowana i nierówna względem utrwalenia własnej samoistości. Jako przykład Barwinski podaje tzw. praktyki rekompensacyjne: zapożyczanie od innych tożsamości ich „obrazów świata” lub też dopasowanie własnego dziedzictwa kulturowego do tradycji sąsiednich narodów. Ani „obraz życia naszych sąsiadów, tylko ozdobiony żółto-niebieską barwą”, ani przyspieszone gromadzenie własnych surogatowych modeli „obcych arystokratyzmów” nie pomagały, a nawet zaprzęcały odrodzeniu narodowemu⁵⁶.

Teraz naród ukraiński „wstępuje na nowo [...] na światową widowieć, domagając się swoich praw do spełnienia posłannictwa w cywilizowanej wspólnocie”⁵⁷. Przeszkody dla tego procesu wynikają z natury rzeczy, mimo wszystko bardzo ważne jest, aby jak najszybciej pozbyć się kompleksu niższości i poniżania własnej przeszłości zbiorowej jako „dzikiego barbarzyństwa”⁵⁸. Przeciwnie, świadomość narodowa powinna przyswoić sobie obraz bohaterkiej wspólnoty, która „tak wcześnie”, „tak powszechnie” i „tak jednogłośnie”, jak żaden inny lud słowiański, zadeklarowała przez swoje działania „ideał życia społecznego ludzkości”⁵⁹.

Porównując „siłę ideałów” ukraińskiej i polskiej świadomości narodowej w XIX w., Barwinski podkreśla jednak większą potencjalną postępowość właśnie ukraińskiej idei. Polacy w swoich dążeniach rewolucyjnych nadużywali „majaczenia” odbudowy starej Polski i martyrologicznej formy patriotyzmu, a później zamienili je na „użyteczną hipokryzję” wobec władz austriackich. Dlatego pierwotnie bardzo mocna „powściągliwość” ich ideałów dla Ukraińców zmalała i straciła na aktualności, a Ukraińcy wspięli się wstępującą drogą: samoidentyfikacja ogarnęła ogół i „odżyła w ich samopoznaniu”, jak również utwierdziła się jako taka w oczach sąsiadów i innych narodów europejskich⁶⁰.

⁵⁵ Tenże, *Myr nam!*..., s. 2.

⁵⁶ Tenże, *Besida... w XV rokowyny...*, s. 14–15.

⁵⁷ Tenże, *Besida... w XIV rokowyny...*, s. 4.

⁵⁸ Tamże, s. 8.

⁵⁹ Tenże, *Besida... w XV rokowyny...*, s. 10.

⁶⁰ Tenże, *Naszi desperanty...*, s. 2.

„Pokój nam!”: sfera etyki stosowanej

Kontekst etyczny jest stale obecny w ideach Barwńskiego. Cechuje go wyraźne nastawienie utylitarne zilustrowane konkretnymi przykładami siły lub słabości uznanych cnót w galicyjskiej rzeczywistości kulturowej. Autor wyodrębnia następujące pojęcia kluczowe: praca, pokój, szczęście, ofiarność, zgoda, godność. Za ich pomocą proponuje wartościowy model witalności narodowej, w którym są wzajemnie związane „życie → rozwój → praca”. Barwński wierzy, że wraz z postępem myśli doprowadzi on do wzmocnienia poczucia godności i pojednania między narodami, co z kolei wpłynie na modernizację ustroju społeczno-państwowego w kierunku większej dostępności dla wszystkich obywateli do oświaty i wolności samorealizacji na drodze ogólnoludzkiego postępu.

W szeregu swoich przemówień, artykułów i utworów artystycznych Barwński ciągle powraca do moralnych, etycznych i filozoficznych pojęć, w szczególności wolności, wyboru, solidarności, poświęcenia, braterstwa, przemocy, sprawiedliwości, prawdy, godności, hipokryzji, humanizmu itd. Często grupuje je w pary na zasadzie opozycji i rozpatruje w porównaniu, ściśle ujawniając cechy charakterystyczne i oczekiwane konsekwencje ich realizacji w zachowaniach życiowych i modelach światopoglądowych.

Przytoczny przykład. W ujęciu Barwńskiego twórczość Szewczenki tak na osobistym, jak również na zbiorowym poziomie samoidentyfikacji narodowej stawia wszystkich mieszkających w Ukrainie lub tych, którzy dopiero co dowiedzieli się o jej okolicznościach, w naprawdę egzystencjalnej sytuacji bezwzględnego wyboru „albo/albo”. Nie ma sposobu na uniknięcie tego wyboru, ponieważ nawet obojętność lub bierność świadczą na korzyść jednego z dwóch możliwych nastawień. To pierwsze przyciąga wielu zwolenników, choć zdaniem Barwńskiego towarzyszą mu negatywne konotacje: „skamieniały” egoistyczny sybarytyzm, milczące tolerowanie nikczemnych uczynków, zgoda na wiarołomstwo, wyzysk i fałsz, „nerońskie zimno duszy”. Te przekonania hartują (w sensie – czynią odpornymi) swoich zwolenników względem ludzkości, a przynajmniej wobec empatii dla pokrzywdzonych; jednoznacznie umieszczają ich po stronie niesprawiedliwości, obłudy i zła.

Wybór drugiego nastawienia, przeciwnie do poprzedniego, jest oceniany bardzo życzliwie, zostają mu przydane głównie pozytywne cechy: jest on prawdziwy, sprawiedliwy, humanistyczny, otwarty na wspieranie idei wolności i sprawiedliwości, poszanowanie godności osobistej innych itd. Ci, którzy identyfikują się z tym przekonaniem, jednocześnie utożsamiają się ze swoją Ojczyzną i rodakami, co już świadczy o świadomej i odpowiedzialnej postawie obywatelskiej. Przecież nie wystarczy, chociaż i szlachetnie, zidentyfiko-

wać się z synem/córką izolowanej zapłakanej sierotki (obraz Ukrainy) i bratem/siostrą narodu, który przeżywa kryzys witalności. Kiedy w ocenach zbiorowego „My” przeważają destrukcyjne charakterystyki (skrzywdzenie, wyśmianie, sprzeniewierzenie, zniszczenie, znieważenie), to nietrudno jest zgodzić się z fatalnym postkolonialnym statusem ze wszystkimi jego nihilistycznymi następstwami. Dlatego pojawienie się charyzmatycznego Szewczenki utrwaliło niezbędny światopoglądowy punkt orientacyjny dla tych, którzy nie chcą stronić od autentycznej (tzn. ojczystej, rodzimej) egzystencji. Podążając za nim – nie można było pozostać obojętnym wobec przemocy. Wybór na rzecz prawdy i ludzkości oznacza osobiste i zbiorowe przeciwdziałanie samowoli i kłamstwu.

Należy przy tym zaznaczyć, że Barwinski w przeciwstawianiu powyższych stanowisk daleki jest od naiwnej wąskiej dychotomii. Wybierając dla siebie drugą formę identyfikacji, od wewnątrz i w praktyce widział właściwe dla środowiska zwolenników tych samych poglądów wady i niedociągnięcia. W ich początkowych zamiarach mogła tlić się „iskra ludzkości”, lecz obywatelska apatia, wewnętrzne waśnie i zbyt duża lojalność w sprawie regularności i surowego stosunku do własnego wkładu w rozwój egzystencji zbiorowej często przekreślały drogę „prawdziwego syna” swojej Ojczyzny⁶¹.

Za główną podstawę wartościowej żywotności narodu Barwinski uważa cnotę godności. Narodowe wymiary poszanowania cnot (oprócz godności należy do nich ludzkość, prawo do życia, pokój, szczęście, sprawiedliwość, tolerancja) stanowią lokalne odzwierciedlenie ich uniwersalnej wartości w egzystencji cywilizowanej ludzkości. „Ponieważ tam [...] gdzie godność ludzkości – staje się ironią [...] tam musi poczuć człowiek głęboką urazę, chociaż byłby on synem najuboższej chałupy”⁶². Jeśli są one konsekwentnie lekceważone przez sąsiadów, to naturalnie w stosunku do tych ostatnich wzrasta wrogość i gotowość do obrony. Poniżanie i ograniczenie wolności „wiary, myśli i słowa” Ukraińców od razu wyszło poza ramy prywatnych uraz międzyosobowych, dlatego Barwinski przyrównuje stawianie im oporu do obrony ogólnoludzkich wartości. Głęboko zakorzeniona przyczyna konfliktu między

⁶¹ Jeśli w historiozoficznym pryzmacie Barwinski naciska na ciągłość ścieżki jako modelu witalności, łączącego przodków i współczesnych, to w etycznym wymiarze swoich refleksji podkreśla on również motyw bezdroża. Zaczyna się ono „jakby” na wspólnej drodze, a następnie zatracą właściwy kierunek. Najpierw pozornie „atrakcyjny, zaszczytny, pożyteczny” wybór prowadzi na okólne drogi „ideałów narodowych” i przeszkadza wspólnej solidaryzacji. Nieprzemysłane błąkania mają mało wspólnego z patriotyzmem, a prowadzą tylko do szerszenia wzajemnej niezgody i upadku zbiorowej tożsamości. „Bezdroże” nieuchronnie wcześniej czy później doprowadzi do „przepaści”, a to znaczy: podążać nim, tym bardziej gdy istnieje inna alternatywa, jest fatalnie i niemoralnie.

⁶² Tenże, *Besida... w XIV rokowyny...*, s. 14.

narodami polega na nieuzasadnionym przywłaszczeniu przez jedną wspólnotę praw do postępu i wolności oraz jednoczesnym zakazie innej wspólnoty korzystania z nich. Powstanie przeciwko takiej niesprawiedliwości jest „niczym innym jak konsekwencją poczucia swego życia, swej godności, swej prawdy i swego prawa”⁶³. Pod tym względem ukraińskie powstania o zbiorową godność, wolne życie i osobistą wolność miały miejsce znacznie wcześniej od symbolicznego dla światowej historii powstania narodu francuskiego w 1789 r.

Antypodami godności są rozbrat i waśnie. Przyczyna ich powstania i długowiekowego trwania również ma dramatyczne, chociaż logiczne historyczne wyjaśnienie. Jest to przeciwdziałanie idei humanizmu, które Barwinski utożsamia z prawami każdego narodu i każdego człowieka do wolności egzystencji, wolności myśli, wolności wyznania: „A tak, jak poczucie godności każdego człowieka, wolność życia publicznego, poszanowanie praw jednostki, autorytet suwerennego ogólnonarodowego głosu, poszanowanie każdej wiary, wewnętrznych świętości sumienia – były najważniejszymi cechami naszego rodzimego życia: tak u naszego narodu [...] w obronie tych zagrożonych praw narodu – praw ogólnoludzkich”⁶⁴.

Barwinski nie stawia pytania, czy i jak można przebaczyć lub zemścić się za wyrządzone krzywdy. On wyróżnia mocno potrzebę dojścia do siebie, to znaczy poprawnego uświadomienia swojego miejsca w obu stronach konfliktowych, co jest nieodłączne od „uczciwego, sprawiedliwego i pokojowego” współistnienia. Chociaż pokrzywdzonym trudno jest „odezwać się ze słowem miłości”, ale wymawiając je, deklarują oni, przeciwko czemu będą kontynuować walkę. Sposób bronięcia równości wtedy będzie w pełni zwycięski, gdy będą go naśladowały inne narody, a głównym narzędziem do tego powinna stać się cnota „wspólnej, pokojowej pracy na rzecz wspólnego dobra”⁶⁵.

Pracę kulturową mają prowadzić nie poszczególni, pojedynczy członkowie wspólnoty, lecz jak najwięcej obywateli. Jest to całe „pole” zasadzone możliwościami-kielkami, a w każdym z nich znajduje się cząsteczka „moralnego i materialnego postępu narodu”. Pracę rozumie się jako kryterium, za którego pomocą mierzy się witalność zbiorową; stanowi ona podstawę rozwoju i przyszłości narodowej w ogóle⁶⁶. Barwinski wprowadza bezpośrednią

⁶³ Tenże, *Po procesi...*, 2 września, nr 65, s. 1.

⁶⁴ Tenże, *Besida... w XIV rokowyny...*, s. 12–13.

⁶⁵ Tenże, *Po procesi...*, 2 września, nr 65, s. 1.

⁶⁶ Tenże, *Pohlady...*, 30 września, nr 18, s. 711. Każdy z narodów Austro-Węgier, przybliżając „decydującą chwilę” odnowy narodowej, wykonuje swoją „pracę domową”, co prawda na różne, nawet przeciwne sposoby. Wśród nich najwyraźniejsze wyniki osiągnęli Czesi i Polacy. Barwinski uważa za odpowiedni dla zapożyczenia przez Ukraińców właśnie czeski model. Jest on oparty na wieloletniej gospodarczej i edukacyjnej pracy wszystkich warstw społeczeństwa, która uczyniła jego członków świadomymi własnej siły i jednomyślnymi. Polski model utrwalił

zależność wzajemną rzetelnej pracy „teraz” i lepszego życia „później”. Traktuje pracę jako praktyczną wartość etyczną, która daje gwarancje indywidualnym i zbiorowym pragnieniom „zmiany i poprawy”. Zbyt mało jednak jest kroczyć tylko drogą do przodu – Barwinski akcentuje ciągłe „przeczyszczanie” i wyrównywanie aktualnych odcinków prawidłowej drogi. Oprócz zjednoczenia się wokół podstawowej prowadnicy poziomej, jeszcze bardziej istotna jest prowadnica pionowa: ta pierwsza odpowiada za historyczną kontynuację egzystencji, a ta druga – za wypełnienie jej treścią⁶⁷.

„Pracy pozytywnej” przeciwstawia się i grozi jej przeciwieństwo – „praca negatywna”. Jest ona przyrównana do zapożyczonej z zewnątrz (przede wszystkim od polskich sąsiadów) „choroby” powodującej zagrożenie dla każdej tożsamości – tak dla jej autentyczności, jak również zdolności do życia. Praca negatywna polega na bezpodstawnym i hałaśliwym krytykanctwie, ostentacyjnym i wrogim uprzedzeniu, a nawet wspieraniu „środków represyjnych” wobec dowolnych zamiarów i przedsięwzięć kulturowego i politycznego odrodzenia narodowego. Towarzyszy jej nadmiar irracjonalnych agresywnych emocji, które doprowadzają do „rozszalałego zapamiętania”, niekierowanej negacji, „tym bardziej szkodliwej, że przykrywa ona własną bezczynność i brak jakiegokolwiek zdrowej myśli pozytywnej”⁶⁸.

Do negatywnej (czytaj – daremnej) pracy Barwinski zalicza też ambitne (m.in. językowe) pseudoreformy, które po 1848 r. w ciągu dziesięcioleci inicjowały instytucje moskalofilskie, wprowadzając duże zamieszanie w tak pożądanym postępie świadomości narodowej i powodując sprzeniewierzenie się dużej części patriotycznych galicyjskich działaczy i nie tylko ich⁶⁹. Ta walka

się przez pracę polegającą głównie na lobbingu „w miarodajnych” kręgach i „majoryzujący” status swojej narodowości w Galicji (tenże, *Teperisznia pora...*, s. 1). To właśnie sparaliżowało możliwości równoprawnego (w tym moralnego) samoutwierdzenia innych tożsamości, zdewaluowało etykę dialogu między nimi i zalety solidarnej opieki nad rozwojem wspólnej małej Ojczyzny.

⁶⁷ Tak na przykład przypomnienie przeszłości Barwinski traktuje przez pryzmat moralnych współrzędnych filarów „prawdy” i „nieprawdy”. Ta pierwsza i ta druga usprawiedliwiają egzystencję ludu, lecz tylko pierwsza umożliwia „prawdziwe rozumienie życia narodu” (tenże, *Pohlady...* 31 lipca, nr 13–14, s. 506). Podobnie jest z wychowaniem i edukacją: jeśli są one oparte na przestarzałych normach i niepotrzebnych stereotypach, to należą do martwej, regresywnej tradycji i mają demoralizujący wpływ na ideały światopoglądowe (tenże, *Naszi chyby...*, 15 stycznia, nr 1, s. 36–37; 31 stycznia, nr 2, s. 77–78).

⁶⁸ Tenże, *Po procesi...*, 2 września, nr 65, s. 1.

⁶⁹ Dokładnej analizy tego problemu, w szczególności w jego wymiarze etycznym, Barwinski dokonał w szeregu publikacji napisanych pod wrażeniem tzw. sprawy o głównej zdradzie (1882), na której w roli oskarżonych wystąpił szereg galicyjskich i zakarpaccich działaczy moskalofilskich. Kilkumiesięczny przebieg głośnej na terenie całych Austro-Węgier rozprawy przyrównał on do burzy, która niszcząc, potrafi też oczyszczać. Warto zauważyć, że autorowi chodziło nie tylko o ideologiczne słabości nieprawdziwego symulowanego panslawizmu, ale też

jest nieetyczna, nie niesie wartości dla witalności, ponieważ w niej „podupada naród, podupada kraj, milknie słowo prawdy i swobody, a rodzi się bezgraniczna demoralizacja”⁷⁰.

Praca ma znaczenie cywilizacyjne i podtekst humanistyczny. Poświęcając się jej, człowiek coraz głębiej zakorzenia się we własnej tożsamości narodowej i buduje nowy świat. W nim nadal mogą być obecne ślady (następstwa) bolesnej przeszłości, ale obywatel tego świata skupia się na wcieleniu właściwych mu ideałów, by na zawsze opuścić niedojrzałe i bierne stany „niedo-”, „anty-” czy „poza-”.

Często Barwinski używa metaforę „grubej kurtyny”, która oddzielała życie ukraińskiego narodu od praw ludzkich⁷¹. Motorem postępu współczesnych mu czasów stały się zasady humanistyczne. Jeśli w poprzedniej epoce Ukraińcy, broniąc „wielkiej sprawy kultury światowej” i w niej – swojej egzystencji, zajmowały pozycję obronną, to teraz nadszedł najwyższy czas, by zmienić strategię, pozostając przy tych samych zasadach, a mianowicie: walczyć pracą i zjednoczeniem. „Przechodzą, wydaje się, czasy grubej siły – następuje pora duchowego, moralnego rozwoju narodów”, w której podstawową bronią jest „inteligencja – prawda i nauka”⁷².

Pokojowa kulturowa praca – „przebieg głównej idei naszego historycznego życia”⁷³, uosabia formę aktualnej witalności i gwarantuje przetrwanie ukraińskiego i dowolnego innego narodu. „Stoi ona [...] na porządku dziennym” jako priorytetowe zadanie współczesnej ludzkości, a przede wszystkim „żywych” społeczności⁷⁴. Jest to aktualny sposób niemilitarnej, chociaż tak samo uporczywej walki o prawa i wolności⁷⁵. Prawdziwe zwycięstwa zwią-

o nieuczciwy, stronniczy sposób przedstawiania tego procesu przez polską prasę galicyjską, która usytuowała na ławie oskarżonych od razu całą lokalną świadomą inteligencję ukraińską. Podobny styl „walczenia kłamstwem” był również używany podczas kolejnej głośniejszej rozprawy sądowej (tzw. sprawy halickiej), w której zwycięsko bronił się już sam Barwinski.

⁷⁰ Tenże, *Po procesi...*, 2 września, nr 65, s. 2.

⁷¹ Tenże, *Besida... w XIV rokowyny...*, s. 3–4; tenże, *Besida... w XV rokowyny...*, s. 6, 11; tenże, *Poezja...*, s. 224, 225 i in.

⁷² Tenże, *Besida... w XIV rokowyny...*, s. 21.

⁷³ Tenże, *Pohlady...*, 31 lipca, nr 13–14, s. 511.

⁷⁴ Tenże, *Besida... w XV rokowyny...*, s. 13. Zob. też: tenże, *Pohlady...*, 30 września, nr 18, s. 711.

⁷⁵ Przykładem potwierdzającym złożoność pokojowej walki o własną tożsamość są wzruszające i symboliczne słowa Barwinskiego o otwarciu pod koniec 1879 r. pierwszej ukraińskojęzycznej szkoły we Lwowie (w tym czasie funkcjonowało tu już 16 polskich szkół): „Ta sprawa – to jeden z największych naszych czynów narodowych. Było to stworzenie ukraińskiego szkolnictwa, był to [że tak powiem] cywilizacyjny chrzest ukraińskiego narodu [...] historia zapisze je z takim naciskiem, jak w swoim czasie Chrzest Rusi” (cyt. za: I. Belej, *Dwadejat' i pjat' lit istoriji Towarystwa „Proswity” [Z szist'ma portretamy]*, Lwów 1894, s. 30–31. Zob.

szają i odzywają „zachętę moralną”, aby dalej podążać wybraną drogą rozwoju i samozachowawczości. A więc cnota pracy zamienia się na ukraińską „Nową Sicz”.

Niezastąpiona zostaje jeszcze jedna niezbędna cnota, której doniosłość Barwinski szczególnie wyodrębnia – solidarność. Do wypracowania wewnątrzspółnotowego duchowego powiązania wzajemnego opartego na świadomości narodowej i wizji przyszłości (wspólny los, wspólne wartości, wspólne zainteresowania itd.) warto przede wszystkim „bratać się między sobą”, przyjmując jednakowe cele przez mieszkańców Galicji, Bukowiny i Zakarpacia. Zgodne „zjednoczenie sił” zwiększy witalność świadomego siebie „My” wbrew zbiorowej ospałości i „da nam odwagę i energię do działania”⁷⁶.

Jedność utożsamia się z ogólnoludzkim dobrem, ale „nie wszystko, co święte i sprawiedliwe, napotyka należyte poszanowanie i ochronę w rzeczywistości”⁷⁷. Może temu silnie przeszkodzić tzw. narodowy typ psychologiczny Ukraińca. Wśród jego najbardziej charakterystycznych cech, które nasilają „duszną atmosferę”, Barwinski wyróżnia, w szczególności, nadmiar zamyślenia (prowadzi do sceptycyzmu, niezdecydowania i ospałości), nadmiar czułości emocjonalnej (tożsamy z obezwładniającą płaczliwością i brakiem wytrwałości), nadmiar wysokiej samooceny (rodzi obojętność dla aktywności obywatelskiej i dialogu), nadmiar nieufności (odpycha od porozumienia), jak również inne słabości narodowe (zakorzenione przesady, ambicje, oszczerstwa, nietolerancja itd.)⁷⁸.

Kontrast w stosunku do powyższych wad stanowi cnota samopoświęcenia w imię „dobra narodu”. Barwinski jest świadomy, że towarzyszy jej rezygnacja z osobistych i zawodowych planów, dlatego nie wzywa do masowego i przewidywalnego pozornego poświęcenia: „Nasi mężowie muszą być gotowi do przyjęcia na siebie krzyża cierpienia narodu, zrzeczenia się nadziei na parafię, a poprzestać może i do wieku na kapelanii, złożyć w ofierze nadzieję na dyrekturę, a posiwieć na profesurze, pożegnać się z wysokimi awansami, a pozostać czy sędzią, czy adiunktem”⁷⁹. Podkreśla natomiast potrzebę moralnej akceptacji takich indywidualnych wyborów w życiu publicznym – przez wychowanie i wsparcie. Sam on, dokonując takiego wyboru, zapłacił najwyższą cenę i oczywiście przeżywał nie zawsze radosne i optymistyczne nastroje. Ich szczerłość potwierdza prywatna korespondencja rodzinna i autobiograficz-

też: [W. Barwinski], *Borba Rusyniw o rušku szkołu narodnu wo Lwowi*, „Diło” 1880, 24 stycznia, nr 4, s. 2).

⁷⁶ Tenże, *Teperisznia pora...*, 24 stycznia, nr 4, s. 1. Zob. też: tenże, *Naszi desperanty...*, s. 2.

⁷⁷ Tenże, *Naszi desperanty...*, s. 1.

⁷⁸ Tenże, *Naszi chyby...*, 31 stycznia, nr 2, s. 79; tenże, *Myr nam!...*, s. 1; tenże, *Bidni Rusyny*, „Prawda” 1879, październik, cz. X, s. 665–667; tenże, *Teperisznia pora...*, 17 stycznia, s. 1.

⁷⁹ Tenże, *Naszi desperanty...*, s. 2. Zob. też: tenże, *Po procesi...*, 2 września, nr 65, s. 1.

ne wątki w jego dziełach literackich (powieść *Skoszony kwit* i in.). Jednocześnie te lub inne źródła z tych czasów nie dopuszczają wątpliwości, że Barwinski nie żałował wybranej drogi ani nie zamierzał jej zmienić. Stanowi to chyba najbardziej przekonujący dowód szczerości i prawdziwości jego rozważań, zwłaszcza w płaszczyźnie etyki stosowanej⁸⁰.

Wnioski

Nieprzeciętny i doniosły charakter działalności Wołodymyra Barwinskiego przejawiał się jeszcze za jego życia; jednocześnie, jego rola i znaczenie wyszły poza ramy ukraińskiego środowiska. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że w ciągu niepełnych trzydziestu trzech lat stał się on jednym z twórców ideowej atmosfery swoich czasów, a nie tylko jej wytworem.

Słowo i pióro Barwinskiego są organicznie wplecione w kontekst narodowego odrodzenia słowiańskich narodów w drugiej połowie XIX w. Poświęcił swój talent osobisty rodzimemu narodowi i osiągnął wiele tak w zbiorowym samopoznaniu, jak również w zewnętrznym uznaniu praw Ukraińców do obudzenia własnej witalności, legitymizacji historycznej przeszłości i kulturowej walki o wolność i godność. Rzecz jasna, że poglądy i przekonania Barwinskiego nie zawsze i nie we wszystkim są zgodne z obecnym traktowaniem poruszanej przez niego problematyki. Jednak, jako przedstawiciel swoich czasów, właśnie w ten sposób odbierał i rozumiał otaczającą go rzeczywistość, a najważniejsze jest to, że bez pustostłowa czy obojętności, z rozmysłem i stanowczością zmieniał te realia na lepsze dla rodaków niezależnie od przynależności narodowej.

⁸⁰ Liczne kondolencje po jego śmierci wyrażały i przysyłały redakcje polskich, rosyjskich, czeskich i niemieckich gazet, miejska i wiejska publiczność, przedstawiciele zachodnioukraińskiej i naddnieprzańskiej inteligencji. W 1892 r. na Cmentarzu Łyczakowskim nad grobem Barwinskiego powstała artystyczna kompozycja monumentalna, zbudowana kosztem darczyńców (autorem projektu był rzeźbiarz Stanisław-Roman Łewandowski). Pełne szacunku dla zmarłego nekrologi umieszczały również te czasopisma, z którymi Barwinski jeszcze za życia nieraz prowadził ostrą polemikę. Tak np., „Gazeta Narodowa”, po nazwaniu go „szlachetnym” i „najbardziej sympatycznym przeciwnikiem” całego polskiego dziennikarstwa, opublikowała takie słowa: „Dla swej nieskazitelnej prawości charakteru i czystości uczuć, byłby on ozdobą i chlubą każdego obozu politycznego [...]. Sprawę ruską pojmował ś.p. Włodzimierz Barwinski w szerokim stylu. Marzył o cywilizacyjnej emancypacji całego narodu ruskiego od Karpat po Dźwinę z pod wpływów zarówno polskiego, jak moskiewskiego żywiołu [...]. Był on także przeciwnikiem Polaków [...] głównie z powodu [...], że Polacy nie potrafią być narodem – że na wieki, czyli raczej do zupełnego wygaśnięcia pozostaną tylko szlachetczyzną [...]. Mylił się w tem, co prawda, lecz mylił się w dobrej wierze” („Gazeta Narodowa” 1883, 6 lutego, nr 28, s. 2).

W. Barwński nie pisał klasycznych filozoficznych tekstów ani nie wygłaszał referatów na filozoficznych seminariach. Niemniej jednak, światopoglądowy i intelektualny poziom jego publicystyki nasycony jest filozoficznymi motywami i treściami. Minimalną ich część przedstawiono w niniejszym opracowaniu, a reszta intelektualnego i twórczego dziedzictwa niewątpliwie doczeka się jeszcze szerszej i bardziej rzetelnej uwagi ukraińskich i zagranicznych badaczy filozoficznej kultury Galicji.

Bibliografia

- [W. Barwński], *Po procesi o hołownu zradu*, „Diło” 1882, 2 września, nr 65, s. 1.
- Barwński W., *Bidni Rusyny*, „Prawda” 1879, październik, cz. X, s. 665–667.
- Barwński W., *Besida, wyholoszena na myzuczalno-deklamatorskim weczori u Lwowi w XIV rokowyny smerti Tarasa Szewczenka*, Lwów 1875.
- Barwński W., *Besida, wyholoszena na myzuczalno-deklamatorskim weczori u Lwowi w XV rokowyny smerti Tarasa Szewczenka dnia 11 marta 1876*, Lwów 1876.
- Barwński W., *Myr nam!*, „Prawda” 1878, 10 stycznia, nr 1 (czast’ polityczna), s. 1.
- Barwński W., *Naszi chyby*, „Prawda” 1877, 31 stycznia, nr 2, s. 79.
- Barwński W., *Poezija T. Szewczenka a nasze narodne žytie. Besida, wyholoszena w XVII-i rokowyny smerti Tarasa Szewczenka w ratuszewij Sali u Lwowi na literaturno-muzycznym weczori*, „Prawda” 1878, t. I (czast’ literaturno-naukowa), s. 225.
- Barwński W., *Pohlady na istoriju ruskoho narodu*, „Prawda” 1876, 31 lipca, nr 13–14, s. 506.
- Barwński W., *Polski dnewnyky o dwyżeniu Rusyniw*, „Diło” 1881, 2 lutego, nr 9, s. 1–2.
- Barwński W., *Rik 1775 – stolitnia ricznycia zrujnowania Siczi Zaporizkoji*, „Prawda” 1873, 30 lipca, nr 14, s. 598.
- Barwński W., *Slivce do opiznania*, „Prawda” 1877, 28 lutego, nr 4–5, s. 144–164.
- Barwński W., *Teperisznia pora a Rusyny*, „Diło” 1880, 17 stycznia, nr 2, s. 1.
- Barwński W., *XVIII rokowyny smerti Tarasa Szewczenka*, „Prawda” 1879, marzec, cz. III.
- „Gazeta Narodowa” 1883, 6 lutego, nr 28, s. 2.
- Franko I., *„Prawda, pyśmo naukowe i literaturne. Wid 1867 do 1883 roku*, [Lwów 1884], s. 274–281.
- Koselleck R., *Czasowi plasty. Doslidżennia z teoriji istoriji. Zi statteju Hansa-Georga Gadamera*, tłum. z niem., Kijów 2006.
- Kuryłyszyn K., *Czasopys „Diło” (Lwów, 1880–1939 rr.): materiały do biobibliografistyky*, t. 1: 1880–1889 rr., Drohobycz 2015, s. 287–289.
- Losyk O., *Mnemonic Paradoxes of Human Dignity*, „Ethics & Bioethics (in Central Europe)”, vol. 4 (1–2), Prešov 2014, s. 15–31.
- Losyk O., *Pamjat jak doswid ludskojji kultury: istoriosofskijj wymir*, „Wisnyk Lwiwskoho Uniwersytetu. Serija filosojski nauky”, nr 18, Lwów 2016, s. 90–100.
- Lewyćkyj I., *Barwinski Wołodymyr [w:] Prykarpatska Ruś w XIX-m wici w biohrafijach i portretach jiji dijateliw...*, t. I, cz. 4, Lwów 1901, s. 200–224.
- Łukycz W. (W. Lewyćkyj), *Perszji redaktor „Dila” Wołodymyr Barwinski*, „Diło” 1928, 14 stycznia, nr 10, s. 9–10.
- Mudryj M., *Barwinski Wołodymyr [w:] Naukowe towarystwo imeni Szewczenka. Encykłopedija*, t. 1: *A–Bibl*, red. odp. O. Kupczynskij, Lwów 2012, s. 435–440.

Pawłyszyn S., *Rid Barwińskich w istoriji ukrainskoji kultury*, „Wisnyk NTSz” 1993, nr 6–7, s. 16–18; 1994, nr 8–9, s. 10–12.

Spomynky pro żytie i dijalnist Wolodymyra Barwinskiego, Lwów 1884, 136 ss.

On philosophical problems in the selected works by Volodymyr Barvinskyi

Summary

The article analyses the philosophical contexts of the ideological heritage of Volodymyr Barvinskyi (1850–1883) – the leading representative of the young generation of Galychyna Ukrainian intelligentsia in the second half of the 19th century. He was not a philosopher by education; however, his theoretical outlook, supported by the brilliant intellect, comprehensive knowledge and vivid imagination, clearly represented the practical nature of the Slavic philosophical tradition and humanistic reflection in general. The analysis was conducted on the basis of the selected texts by V. Barvinskyi. Taking into account their content, the three following planes have been outlined: a historiosophical one, a social-philosophical one and the plane of applied ethics. On these grounds it has been observed how the author perceived and comprehended the contemporary trends of world emancipation of nations and individuals, and what arguments he used to ‘ground’ them for the subsequent implementation in the social realities of ‘the small fatherland’.

Key words: vitality, past, national consciousness, struggle, work, dignity

Oksana Darmoriz

ORCID: 0000-0003-2455-9573

(Lwowski Narodowy Uniwersytet im. Iwana Franki)

Koncepcja antropologiczna Iwana Franki: ewolucjonizm kulturowo-społeczny w ukraińskiej filozofii

W artykule przeanalizowano dziedzictwo filozoficzne jednego z najwybitniejszych ukraińskich myślicieli Galicji – Iwana Franki, postaci wszechstronnej, kreatywnej, osobowości o wielorakich zainteresowaniach. W dziedzinie filozofii jego badania dotyczą wielu kierunków i doktryn swoich czasów, istotnie wykraczając poza ramy głównych nurtów filozoficznych tego okresu. W niniejszym opracowaniu skupimy uwagę na głównych tematach rozważań filozoficznych Iwana Franki powiązanych ze światowymi trendami w filozofii i przeanalizujemy jego podejście do badania kultury i społeczeństwa w świetle antropologicznych i ewolucyjnych metod.

Słowa kluczowe: filozofia ukraińska, Iwan Franko, ewolucjonizm, antropologia, kultura, społeczeństwo

Iwan Franko (1856–1916) jest znany nie tylko jako ukraiński filozof i wybitna osobowość, ale uznawany jest również za jedną z kluczowych postaci ukraińskiej kultury i nauki. Jego twórcze dziedzictwo jest bogate i różnorodne. Zainteresowania myśliciela są różnorakie i dotyczą wielu dziedzin wiedzy naukowej. Pozostawił wyraźny ślad w badaniach w zakresie filozofii, literaturoznawstwa, historii, etnografii, ekonomii. Jeden z badaczy twórczości I. Franki, P. Fedoseyev, napisał o nim: „wydaje się, że nie ma żadnych kierunków w naukach społecznych i kulturze, które nie byłyby dokładnie przez niego zbadane i w których by nie pozostawił swojego znacznego wkładu”¹.

Jeszcze za życia Iwan Franko opublikował 10 tomów poezji, ponad pół tysiąca innych prac, w tym 18 książek małej prozy (ponad 100 opowiadań i bajek), 10 większych utworów prozatorskich (romanse, powieści), kilka jednoaktówek i dram. Istotny jest również jego dorobek jako tłumacza – przetłumaczył na język ukraiński około 200 autorów z 13 języków, w tym utwory z literatury niemieckiej (m.in. przekłady z języków starożytnych). Na szczególną

¹ П.Н. Федосеев, *Творческое наследие Ивана Франко* [w:] *Иван Франко і світова культура: Матеріали між народ. Сим поз. ЮНЕСКО: У 3кн.*, Київ 1989, s. 29.

uwagę zasługują jego tłumaczenia dzieł Dantego Alighieri, Shakespeare'a, Johna Milтона, Roberta Burnsa, George Gordona, Noela Byrona, Christiana Johanna, Heinricha Heinego, Johanna Wolfganga von Goethego, Victora Hugo, Emila Zoli, Adama Mickiewicza, Jaroslava Vrchlicky'ego czy Aleksandra Puszkina. Przetłumaczył ponadto na język niemiecki ukraińskie pieśni ludowe i poezje T. Szewczenki.

Znaczący jest wkład Iwana Franki w rozwój myśli naukowej. Jest on autorem licznych prac z zakresu historii i teorii literatury, krytyki literackiej, lingwistyki, folkloru, etnologii, etnografii, sztuki, religii, filozofii, historii, ekonomii i innych dziedzin wiedzy naukowej. Ogólnie jego bibliografia obejmuje 3000 prac naukowych, a jego dzieła opublikowano w 50-tomowym zbiorze. Jednak frankoznawcy twierdzą, że ta kolekcja jest niekompletna i zawiera tylko połowę dziedzictwa myśliciela, a rzeczywista liczba jego utworów może obejmować nawet 100 tomów.

Jeśli chodzi o zainteresowanie filozofią, warto zauważyć, że Iwan Franko był bardzo blisko związany z „matką nauk”. Studiował na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Lwowskiego (7 semestrów) i na Uniwersytecie w Czerniowcach (1 semestr). Na Uniwersytecie w Wiedniu obronił pracę doktorską z filozofii pod tytułem *Barlaam i Joasaph, starochrześcijańska powieść duchowa i jej historia literacka*, a na Uniwersytecie w Charkowie uzyskał tytuł doktora honoris causa.

Iwan Franko reprezentuje z jednej strony ukraiński wymiar filozofii w Galicji, ponieważ jest Ukraińcem z pochodzenia i ma tego świadomość (choć w jego czasach określenia Ukrainiec nie używano w ogóle), a z drugiej – jego dzieła są napisane całkowicie w zgodzie ze współczesną filozofią europejską i łączą te dwa wymiary – ukraiński i europejski. Zresztą sam Franko wzywał do etnicznego dialogu kultur, uważając, że tylko dialog umożliwi ich dalszy rozwój.

Sam uczony nie utożsamia się z żadnym filozoficznym kierunkiem tamtych czasów, nazywając swoje poglądy filozoficzne racjonalizmem. „Ukraiński myśliciel akceptuje ten racjonalizm jako kierunek filozoficzny, który uznaje rozum jako podstawę wszelkiej wiedzy i zachowania ludzi. Właśnie swój racjonalizm I. Franko przeciwstawia irracjonalizmowi i różnego rodzaju systemom idealistycznym”² – napisał jeden z badaczy jego filozofii, Igor Zachara. Jednak I. Franko w swoich pracach naukowych często polemizuje z wieloma filozofami swego czasu reprezentującymi marksizm, pozytywizm, darwinizm i inne kierunki filozoficzne. Często ich krytykuje, ale też czasem odwołuje się do ich poglądów.

² I. Захара, *Позитивізм у соціальної філософії І.Франка* [w:] Іван Франко – письменник, громадянин, Львів 1998, s.180.

Inny badacz prac Iwana Franki – Bohdan Tychołoz, zauważa, że źródła wczesnej Frankowej historiozofii (racjonalizm oświeceniowy, dialektyka Hegła, pozytywizm, ewolucjonizm, marksizm) – łączy historyzm w interpretacji Karla Poppera. W przypadku filozoficznego światopoglądu I. Franki jest to wiara w niezmiennie prawa historycznej konieczności, racjonalnie prognozowanej i naukowo przewidywalnej, która niezmiennie i naturalnie prowadzi ludzkość odgórnie wytyczonymi drogami do odgórnie określonego celu³. I chociaż w badaniu B. Tychołoz nawiązuje do przewyciężenia historyzmu w filozofii rozwoju I. Franki, uważamy, że większości postulatów (także tych wymienionych powyżej) pozostał on wierny.

Należy zauważyć, że pomimo dogłębnej analizy dziedzictwa Iwana Franki przez ukraińskich uczonych (zwłaszcza jego twórczości, prac nad krytyką literacką i etnografią), prace filozoficzne wymagają dalszych, pogłębionych studiów. Niektóre osobliwości jego filozofowania rozważane są w pismach Andriya Bragintsia, Andrija Paszuka, Jewhena Malanyuka, Oksany Zabuzko, Bohdana Tykholoza, Oksany Pahljowskoi, Igora Zakhary, Igora Karivtsja i innych, ale zakres idei filozoficznych w pracach Franki ciągle wymaga dokładniejszego studium. Dotyczy to zwłaszcza jego badań kulturologicznych i antropologicznych, które dziś są bardzo pobieżnie analizowane. W niniejszej pracy chcę zrekonstruować antropologiczno-kulturową koncepcję Iwana Franki opartą przede wszystkim na jego filozoficznych pracach na ten temat.

Podstawą refleksji filozoficznych I. Franki jest zasada antropocentryczna: to człowiek jest twórcą kultury i społeczeństwa, a jednocześnie jest ich wytworem; już samo badanie rozwoju społeczno-kulturowego powinno być realizowane poprzez zrozumienie ludzkiej natury i jej miejsca w świecie. W pracy *Najnowsze kierunki w badaniach etnicznych* pisze:

Poznać naród to znaczy poznać ludzi mieszkających na danym terenie, poznać ich teraźniejszość i ich przeszłość, ich cechy fizyczne i psychiczne, ich instytucje i stan gospodarczy, ich stosunki handlowe i więzi intelektualne z innymi narodami⁴.

W tej publikacji dokładnie analizuje w badaniach etnologicznych szkołę antropologiczną, do której zalicza Lewisa H. Morgana, Henriego S. Maine'a, Johna Fergusona McLennana, Gustave'a Le Bon, Edwarda Burnetta Tylora, Herberta Spencera. Ich badania uważa za bardzo cenne dla zgłębienia natury prymitywnego społeczeństwa, zwłaszcza te prowadzące do wniosku, że podobieństwa ciał, instytucji, wierzeń, zwyczajów i zainteresowań różnych prymi-

³ Б. Тихолоз, *Подолання історизму (філософія поступу в художній, науковій та публіцистичній концепції Івана Франка)* [w:] *Отягні професорului Ioan Rebușarçă la 80 de ani*, București 2015, s. 305–324.

⁴ І. Франко, *Найновіші напрямки в народознавстві* [w:] І. Франко, *Зібрання творів: В 50 т.*, т. 45, Київ 1986, s. 254.

tywnych plemion warto wyjaśniać monolitycznością ludzkiej natury, która na pewnym etapie rozwoju zmusza wyłącznie do takich form istnienia.

Jeśli chodzi o naturę ludzką, Iwan Franko, bardzo często polemizując z chrześcijańskimi postulatami, przyjmuje katechetyczną myśl o tym, że człowiek składa się z ciała i duszy. Z tego stwierdzenia uczony wnioskuje, że nauka dzieli właściwości człowieka na cielesne i duchowe, a także same nauki dzielą się na fizyczne lub przyrodnicze i antropologiczne, które dotyczą człowieka. Píše także o naukach teologicznych, ale ponieważ są one oparte na przekonaniach religijnych, akceptuje je, ale ich nie rozpatruje.

Warto zaznaczyć, że nauka zajmuje bardzo ważne miejsce w światopoglądzie I. Franki. Naukę uważa za najpoważniejsze osiągnięcie ludzkości, ponieważ może odpowiedzieć na wszystkie pytania i stanowić panaceum na wszelkie bolączki. „Cała działalność Iwana Franki jako uczonego jest przepojona scjentyzmem, bezwarunkową wiarą we wszechmoc nauki. Jego podstawowe zasady [to]: komparatywizm i ewolucjonizm w duchu Darwina” – czytamy w artykule rumuńskiej badaczki Magdaleny Laszlo-Kutiuk⁵. Dlatego w badaniach nad człowiekiem, kulturą i społeczeństwem również należy polegać wyłącznie na nauce i jej możliwościach, a dla uzyskania wiarygodnych wyników trzeba szczególnie zważać na sam przedmiot badania w kategoriach tej czy innej nauki.

Z tego powodu nauki przyrodnicze, zgodnie z twierdzeniem I. Franki, powinny zajmować się właściwościami fizycznymi człowieka: anatomia – powinna badać części ciała, fizjologia – działanie tych części w żywym organizmie. Właściwości duchowe badają nauki antropologiczne, „których obiektem badania jest sam człowiek, od początku jego pojawienia się na Ziemi i całego wielowiekowego jego życia historycznego, porządku społecznego, jego wewnętrznych bodźców zachęcających go do działania i ideałów, do których chce dążyć”⁶. Do nauk antropologicznych zalicza I. Franko również psychologię jako naukę o ludzkiej myśli, pedagogikę – naukę o wychowaniu człowieka, historię – naukę o losach narodów od czasów starożytnych po dzisiejsze, etnologię – naukę o życiu, zwyczajach i kulturze różnych narodów, ekonomię społeczną – naukę o gospodarce społecznej, oraz etykę, uznawaną przez niego za „najwyższą” naukę, „która uczy ludzi żyć po ludzku”⁷.

Najważniejszymi naukami do poznania kultury i społeczeństwa są lingwistyka, etnologia i historia. Do tej ostatniej myśliciel zalicza historię kultury lub

⁵ М. Ласло-Куцюк, *Еволюціонізм чи креаціонізм. Франкова розвідка «Поєма про створення світу»* [w:] Іван Франко – письменник, громадянин, Львів 1998, s. 186.

⁶ І. Франко, *Наука та її становище щодо працюючих класів* [w:] І. Франко, *Зібрання творів: В 50 т.*, т. 45, Київ 1986, s. 35.

⁷ Тамże, s. 40.

historię rozwoju narodów, która zapewnia zrozumienie natury i genezy procesu kulturowo-historycznego.

Proces kulturowo-historyczny Iwan Franko bada, biorąc za podstawę marksistowską doktrynę o formacjach społeczno-ekonomicznych jako historycznych typach społeczeństwa opartych na pewnym sposobie produkcji, uważanych za etapy historii świata od prymitywnego społeczeństwa poprzez niewolnictwo, feudalizm i system kapitalistyczny do formacji komunistycznej. Z drugiej strony, swoje społeczno-kulturowe badania przedstawia zgodnie z tendencją kierunku ewolucyjnego opartego na koncepcji Edwarda Burnetta Tylora i Herberta Spencera. Własne rozumienie ewolucyjnego rozwoju kultury uczony ujawnia w pracach *Myśli o ewolucji w historii ludzkości* i *Nauka i jej pozycja w stosunku do klasy robotniczej*.

Podstawą koncepcji kultury Iwana Franki jest idea jedności człowieczeństwa, co prowadzi do równomiernego rozwoju kultur wszystkich narodów. Idea ta opiera się na osiągnięciach nauk o człowieku, społeczeństwie i kulturze:

Trwałe gromadzenie materiałów etnologicznych, jak również rozwój lingwistyki i prahistorii wyłoniły nowe, dotychczas nie znane zjawiska i problemy. Zauważono, że sposób myślenia, przekonań religijnych, przesądów i zwyczajów, które wcześniej zostały uznane za rdzenne właściwości i charakterystyki niektórych narodów romańskich, germańskich czy słowiańskich, teraz znajdujemy u najrozmaitszych narodów i plemion w różnych częściach globu. Językoznawstwo porównawcze wykazało, że już wcześniej zauważone, lecz nie wyjaśnione podobieństwa językowe pomiędzy narodami europejskimi sięgają znacznie dalej w głąb Azji aż do Indii i niezmiernie głęboko w przeszłość, i że na podstawie badań tych właściwości jesteśmy w stanie nie tylko odkryć stopień pokrewieństwa niektórych plemion indoeuropejskich, ale możemy w przybliżeniu odkryć prawdziwy obraz ich prymitywnej cywilizacji. Prehistoryczna archeologia niespodziewanym, prawie cudownym sposobem wyjaśniła nam dawne fazy barbarzyństwa ludzkiego rodu i czasy, o poznaniu których do tej pory nikt nie śmiał nawet marzyć⁸.

Rozwój kultury określa mianem ewolucji, co oznacza postęp od rzeczy prostych do złożonych. Do postępu potrzebne są zmiany warunków, dzięki którym życie staje się bardziej zorganizowane, odstępuje od prostoty. Te zmiany mogą być konstruktywne i destrukcyjne. Uczony zauważa: „Ewolucja (rozwój) wywodząc się z pierwotnej dzikości człowieka, uosabia w sobie postęp jako główny, a degradację jako drugorzędny składnik”⁹.

Siłą napędową ewolucji staje się walka o byt, której prawa w ludzkiej historii, według filozofa, będą występować tak długo, jak istnieje ludzkość. Tej koncepcji nadaje takie samo znaczenie, jak Herbert Spencer, czyli w trakcie walki o byt następuje proces, który rozprzestrzenia się na wszystkie zjawiska naturalne: organiczne i nieorganiczne oraz na historię i kulturę. Zgodnie z tym

⁸ I. Франко, *Найновіші напрямки в народознавстві* [w:] tamże, s. 264.

⁹ I. Франко, *Мислі о еволюції в історії людства* [w:] tamże, s. 81.

procesem najdłużej trwa, utrzymuje się i rozmnaża to, co na tym etapie jest najbardziej dostosowane do warunków środowiskowych.

I. Franko, uzasadniając swoją teorię walki o byt, twierdzi, że występuje konkurencja wśród wszystkich żywych istot, przy czym przewaga jest po stronie tych istot, które potrafią najlepiej dostosować się do środowiska zewnętrznego i rozmnażać. Dostosowanie się do okoliczności w społeczności ludzkiej prowadzi do różnicowania społecznego, podziału pracy, zmian jakościowych, nieustannego rozwoju.

Sam postęp traktuje filozof dialektycznie, pokazując jego różnorodność zarówno w historii społeczeństwa ludzkiego, jak i wewnątrz społeczeństwa. Akcentuje cztery podstawowe cechy rozwoju: 1) nie cała ludzkość ewoluuje jednakowo – większa część nadal jest, jeśli nie w stanie pierwotnym, to w początkowych fazach ewolucji; 2) postęp nie odbywa się jednakowo, lecz faliste, są fale spadku, a następnie wzrostu, itd.; 3) postęp nie jest stale obecny tylko w jednym obszarze lub w jednym społeczeństwie i może w pewnym okresie odnosić się do jednej społeczności, a w innym okresie – do innej; 4) główną siłą napędową postępu jest podział pracy; w połączeniu z wrodzoną dla wszystkich ludzi różnorodnością sił i zdolności prowadzi do nierówności społecznej i edukacyjnej, a ta nierówność doprowadza do ogromnej dysproporcji pomiędzy skrajnym ubóstwem niektórych i niezmiernym bogactwem innych, i to ubóstwem milionów ludzi pracy i bogactwem małej garstki ludzi¹⁰.

Ewolucję uczony postrzega jako złożony i zakrojony na szeroką skalę proces, nad którym człowiek nie może panować ani nim sterować. Proces ten jest wynikiem wysiłku wszystkich ludzi, jednostka nie ma na niego wpływu. Natomiast zwraca uwagę na dwa główne czynniki ewolucji: głód (dotyczy materialnych i duchowych potrzeb jednostki) i miłość (uczucie, które łączy osobnika z innymi). Zauważa przy tym, że ludzki umysł nie powinien być uważany za siłę napędową procesu ewolucyjnego ani obecnie, ani w niedalekiej przyszłości.

Podporządkowując ewolucji bieg historii kultury, Iwan Franko wyodrębnił dwie ważne epoki: prehistoryczną i historyczną. Prehistoryczna epoka to pierwszy etap w rozwoju kultury, którą koreluje z etapem początków społeczeństwa i kultury. Informacje na ten temat pochodzą ze znalezisk archeologicznych i ustnej twórczości ludowej.

Za pierwotną formę życia społecznego w okresie prehistorycznym uważa Franko „stado ludzkie”, zjednoczone początkowo dla obrony, a potem do zbiorowego polowania. Rozwój kultury w prymitywnym społeczeństwie łączy z wypracowaniem obyczajów społecznych, które ją wzmacniały, bo tylko z początkiem życia w społeczności można mówić o początkach kultury.

¹⁰ I. Франко, *Що таке поступ?* [w:] tamże, s. 344–345.

Opisując rozwój kultury w początkowym etapie historii ludzkości, uczony identyfikuje kilka kluczowych czynników, które wpłynęły na rozwój społeczeństwa i kultury w tym czasie. Szczególne miejsce w tym procesie zajmuje tworzenie języka. I. Franko uważa, że język i komunikacja przyczyniły się do rozwoju myślenia, pamięci i najwyższych zdolności duchowych człowieka i dały mu przewagę nad naturą w walce o byt¹¹. Również do rozwoju kultury tego okresu zalicza wynalezienie ognia i sposobów jego zastosowania, a także tworzenie narzędzi pracy.

Rzeczony rozwój kultury w epoce historycznej Franko dzieli na trzy etapy. Pierwszy, naśladując Herberta Spencera, nazywa „erą dominacji obrzędów i rytuałów”. Charakteryzuje się ten etap utworzeniem plemion i narodów. Jest to cecha, którą można uznać za podwaliny życia kulturowego i historycznego w tym okresie. Z kolei pojawienie się nowych grup społecznych sprzyja uregulowaniu relacji rodzinnych i powstaniu instytucji rodziny. Analizę stosunków rodzinnych w tym okresie I. Franko rozpoczyna od matriarchatu, z którego wywodzi egzogamię – wymóg, aby poślubić wyłącznie osoby z innych plemion, także zwyczaj uprowadzania narzeczonych z innych plemion. Potem przechodzi do poligamii – możliwości tworzenia odrębnych rodzin z kilkoma mężczyznami (dla kobiet) lub z kilkoma kobietami (dla mężczyzn). Końcowym etapem w tworzeniu instytucji rodziny jest monogamia – wymóg małżeństwa pomiędzy jednym mężczyzną i jedną kobietą. Zauważmy, że monogamiczna rodzina może być rozpatrywana jako najbardziej optymalne rozwiązanie dla rozwoju kultury nie tylko w tym okresie, ale i dalszym procesie ewolucji.

Obrzędy w życiu ludzkim są również uważane za jedną z głównych cech rozwoju kulturalnego tego czasu. Ceremonie, rytuały, obrzędy obejmowały całe życie człowieka, określając jego miejsce w społeczeństwie. Od rytuałów biorą swój początek pierwotne religie, które zaadoptowały większą część istniejących już obrzędów. Z nich to uczony wywodzi początki instytucji władzy politycznej. Elitą polityczną mającą absolutną władzę stają się ci, którzy początkowo gromadzą i przechowują wiedzę, a tym samym spełniają ważną rolę w rozwoju kultury. Mając odpowiednie uprawnienia do zarządzania, sprzyjają zróżnicowaniu społeczeństwa, pojawieniu się nowych organizmów społecznych i nowego rodzaju kultury. Stąd walka o byt jest kluczowa dla rozwoju, powstają nowe jej formy i zaczyna mieć zastosowanie nie tylko wobec jednostek, ale również wobec podmiotów publicznych jako podmiotów procesu historycznego:

Walka o byt zaczyna przejawiać się w dwóch postaciach: walka poszczególnej jednostki z otaczającą naturą, aby przetrwać, i walka pomiędzy grupami o swoje istnienie, o swoją tożsamość, o swój wypracowany w domu ład. Pierwsza z tych form powoli prowadzi ludzi do rybo-

¹¹ I. Франко, *Мислі о еволюції в історії людства* [w:] tamże, s. 105.

łówestwa, łowiectwa, do życia pasterskiego i do uprawiania ziemi; stymuluje do poprawy narzędzi pracy, do zajmowania nowych obszarów, do wycinki lasów, suszenia podmokłych terenów, udomowienia różnych zwierząt i do coraz lepszych relacji gospodarczych. Druga forma walki o byt wywołuje coraz większe wojny i chociaż wielokrotnie niszczy mienie oraz istnienie wielu jednostek, przyczynia się jednak do bardziej bliskich komunikacji społecznych w celu wzmocnienia organizacji państwowej; konfrontując jedno plemiona z drugimi wojna rozszerza światopogląd i zakres wiedzy pojedynczych plemion; uczy ludzi różnych stron do dzielenia się darami natury i owocami ich pracy; wytwarzając mniej lub bardziej odrębny stan wojenny, wojna staje się podstawą do pierwotnego podziału społeczeństwa na warstwy. Początkowo bardzo często dotyczy handlu, rzemiosła i stosunków międzynarodowych, ba nawet, potrzebując mnóstwa różnorodnego uzbrojenia, przyczynia się do rozwoju pewnych rodzajów przemysłu, co sprzyja rozwojowi umysłu ludzkiego, pogłębianiu wiedzy i wykorzystaniu metali¹².

Kolejny etap rozwoju kultury I. Franko wiąże z ewolucją instytucji społecznych, politycznych i obywatelskich; nazywa go „erą poróżnienia”. Chronologicznie okres ten zbiega się ze światem starożytnym. Za charakterystyczne oznaki tego kulturowo-historycznego etapu uczony uważa pojawienie się idei własności prywatnej, spowodowanej rozwarstwieniem ekonomicznym, oraz ukształtowanie się osobnej patriarchalnej rodziny. Występuje w tym okresie wyraźny podział społeczeństwa na warstwy społeczne (często bardzo odizolowane od siebie), a także najwyższy poziom rozwoju władzy politycznej (tyrania, która traktowana jest jako instytucja zsakralizowana).

Trzeci okres epoki historycznej charakteryzuje się połączeniem niektórych pozostałości epok poprzednich i początków przyszłej specyfiki kulturowej (podobne zależności I. Franko zauważa w każdej epoce). Chronologicznie odpowiada ten okres średniowieczu. I. Franko nazywa go „dobą przeważającego zróżnicowania”. Biorąc pod uwagę kulturę tego okresu, ogranicza się do kontekstu europejskiego, koncentrując się głównie na kulturze germańskiej jako organizacji wojskowej. Organizację wojskową społeczeństwa razem z autorytarną władzą uczony uważa za pozostałości poprzednich czasów, które nie będą rozwijać się w następnych epokach, jednak to one tworzą podstawę kulturowego rozwoju średniowiecza.

Główną cechą średniowiecza jest rozwój miast. Stałe zagrożenia militarne stwarzają warunki, w których to miasta są najbardziej bezpieczne dla rozwoju kultury. Tu, w obrębie murów miejskich i samorządu miejskiego, tworzą się najkorzystniejsze warunki dla rozwoju rzemiosła, nauki, sztuki, kultury, a więc kultura osiąga wszelkie możliwości dla pełnego rozwoju.

Logiczną kontynuacją epoki średniowiecza jest kolejny, czwarty etap ewolucji kultury, który filozof łączy z systemem kapitalistycznym. Za specyficzną kulturotwórczą cechą tego czasu uważa szybki rozwój militarizmu, przemysłu, manufaktur, ostry podział społeczny na dwie klasy: bogatych (ka-

¹² Tamże, s. 107.

pitaliści) i biednych (proletariusze) oraz oddzielenie nauki, jako prawdziwej wiedzy, od religii, jako wiedzy urojonej, a także upadek instytucji rodziny.

Biorąc pod uwagę ten okres rozwoju kulturowego, Iwan Franko próbuje rozwiązać kwestię wpływu technologii na kulturę. Nie zgadza się ze zwolennikami kultu techniki, którzy uważają technologię za najwyższe osiągnięcie kultury i zasadę jej rozwoju. Myśliciel mówi o negatywnym wpływie technologii na kulturę, biorąc pod uwagę, że maszyna zasadniczo różni się od dawnych narzędzi pracy: narzędzia ręczne pomagały człowiekowi, a maszyna zastępuje go. Człowiek nie kieruje maszyną, lecz jest jej posłuszny. Negatywny wpływ rozwoju technologii na człowieka polega również na tym, że duchowe i fizyczne siły osoby są osłabiane, nie rozwijają się. Jeśli chodzi o wpływ na społeczeństwo, to rozwój technologii jeszcze bardziej zaostrza społeczne rozwarstwienia:

Maszyna jest robiona w fabryce przez kobietę, a jej mąż, stary rzemieślnik lub czeladnik, jest sługą maszyny: musi dbać o nią, smarować, czyścić, karmić jej siłą napędową, pilnować jej ruchu, a o resztę to już ona zadba sama¹³.

Ogólnie rzecz biorąc, rozwój kultury w epoce historycznej I. Franko wiąże z dwoma czynnikami, które uważa za fundamentalne dla rozwoju kulturowego i historycznego, mianowicie wynalazkiem pisma i druku. Te dwa historyczne osiągnięcia spowodowały ogromny skok rozwoju ludzkości:

Wynalazek pisma był podstawą całej ludzkiej kultury, najpotężniejszym motorem postępu, bez niego człowiek nie mógłby konsekwentnie i dokładnie poznać praw natury, i pozostałby na zawsze nie jej władcą, lecz nieszczęśliwym niewolnikiem¹⁴.

Druk z kolei doprowadził do szerokiego rozpowszechnienia istniejącej wiedzy. Osiągnięcia ludzkiej kultury duchowej, które do czasu wynalezienia druku były dostępne tylko niewielkiej części ludzkości (tak zwanym wyższym warstwom społecznym), stały się osiągalne dla całego społeczeństwa. To demokratyzacja istniejącej wiedzy, według Iwana Franki, spowodowała ogromny rozwój kultury w erze nowoczesności. W tym przypadku uczone myśli całkiem racjonalnie, choć trudno jest zgodzić się, że już w XVII w. drukowana książka staje się jednakowo dostępna dla biednych i bogatych. Jeszcze przez dłuższy czas będzie ona zbyt kosztowna dla przytłaczającej większości ludzi. Inną sprawą jest poziom oświaty – by korzystać z druku, należy umieć czytać.

Do szczególnych osiągnięć kultury kapitalistycznego społeczeństwa i niezbędnych warunków dla rozwoju kultury słusznie zalicza on wolność, jako niezbędne naturalne prawo każdej osoby. Wolność jest jedną z wyższych wartości odpowiadających koncepcji człowieka autonomicznego. Jest gwarantem

¹³ I. Франко, *Що таке поступ?* [w:] tamże, s. 317.

¹⁴ I. Франко, *Наука та її становище щодо працюючих класів* [w:] tamże, s. 27.

samodzielnego wyboru sposobu życia i podejmowania decyzji. W tym mieści się także koncepcja prawa narodów, grup społecznych i zawodowych, religijnych, politycznych, artystycznych, wiekowych, płciowych i tak dalej. Wolność zresztą jest niezbędnym warunkiem twórczości i dlatego może być uznana za wewnętrzny fundament kultury. Wolność w rzeczywistości jest warunkiem istnienia kultury jako specyficznej jakości ludzkiego sposobu działalności, ponieważ wolność (jak i kulturę) posiada wyłącznie człowiek.

I. Franko rozpatruje wolność jak podstawę przyszłego rozwoju kultury. Zaznaczając, że chociaż społeczeństwo kapitalistyczne proklamuje zasadę wolności i pochodzące od niej zasady równości i braterstwa, jednak nie zostały one w pełni zrealizowane, a tylko są błędnie interpretowane. Wspomniane rewolucyjne zasady (wolność, równość i braterstwo), są ściśle ze sobą związane i stanowią, według niego, jedyny możliwy warunek ludzkiej egzystencji w przyszłości, kiedy to filozof przewiduje nowy typ społeczeństwa, związany z systemem robotniczym.

Wolność reguluje również rozwój sztuki jako jedno z największych osiągnięć kultury, której Iwan Franko poświęca wiele swoich prac naukowych. Jego obszerne zainteresowania obejmują literaturę piękną, folklor, malarstwo, rzeźbę, architekturę, muzykę i sztukę teatralną. Liczne prace estetyczno-teoretyczne I. Franki wyróżniają się solidnością i gruntownością sądów o wartości poznawczej i estetycznej wielu zjawisk ukraińskiej i światowej kultury.

Sztuką jako szczególną formą działalności estetycznej winna zajmować się specjalna dziedzina filozofii – estetyka. Estetyka, zdaniem I. Franki, powinna badać to, co wywołuje w człowieku szlachetne odczucia. Sztuki plastyczne (rysunek, rzeźba, architektura) wywołują takie odczucia za pomocą barw i linii, sztuki ekspresyjne (muzyka, poezja, gra aktorska) – za pomocą zmysłów. Biorąc pod uwagę, że „estetyka jest w istocie nauką o uczuciach, zwłaszcza uczuciach artystycznego piękna”¹⁵, filozof próbował ukazywać zagadnienia relacji między świadomością i podświadomością w twórczości poetyckiej, analizował prawa poetyckich skojarzeń, zwłaszcza twórczej wyobraźni (fantazji), zgłębiał estetyczne podstawy twórczości, a także rolę uczucia w działalności artystycznej.

W badaniach estetycznych I. Franko przede wszystkim nawiązuje do zasady antropologicznej. Opierając się na osiągnięciach twórcy psychologii naukowej (lub – jak nazywa ją I. Franko – psychologii fizjologicznej) Wilhelma Maximiliana Wundta i rozumieniu estetyki przez niemieckiego psychologa Maxa Dessoira, kreśli psychiczną naturę człowieka, łączy z nią (zwłaszcza z jej świadomym i nieświadomym przejawem) twórczość artystyczną:

¹⁵ І. Франко, *Із секретів поетичної творчості* [w:] І. Франко, *Зібрання творів: В 50 т.*, т. 31, Київ 1981, s. 45–119.

Duchowa działalność człowieka polega przeważnie na dwóch oznakach struktury psychicznej, na możliwości reprodukcji wrażeń, które niegdyś zajmowały nasze zmysły, a teraz są tylko kopiami psychicznymi, ideami, i na drugiej, że jedna taka reprodukowana idea wywołuje za sobą szereg innych, całe szeregi innych pomysłów, te ponownie, gdy będą na nich zwracać szczególną uwagę, spowodują kolejną serię pomysłów, i tak dalej bez końca. Im bardziej wyraźne i dokładnie reprodukują się pomysły w duszy ludzkiej, tym jaśniejszym jest myślenie; im większe i bardziej zróżnicowane są szeregi pomysłów za pewnym impulsem, tym bogatszym jest życie duchowe. Klarowność i precyzja reprodukowanych pomysłów – to pierwsza oznaka zdolności naukowej; ich bogactwo i różnorodność – główną cechą poetyckiej wyobraźni¹⁶.

I. Franko rozróżnia kilka głównych przejawów życia umysłowego; są to: *pamięć* – jako możliwość reprodukcji starych doświadczeń lub dawnych impulsów i zmian w organizmie człowieka, *świadomość* – możliwość odczuwania wrażeń, impulsów i zmian jako czegoś odrębnego od naszego wewnętrznego „ja”, *odczucia* – możliwość odpowiedzi na zewnętrzne lub wewnętrzne impulsy, *wyobraźnia* – umiejętność łączenia i przekształcania obrazów, które człowiek otrzymuje za pomocą pamięci, *wola* – możliwość realizacji fizycznych lub duchowych sił człowieka w określonym kierunku.

Oprócz estetyki badaniem natury człowieka zajmuje się także etyka, która w badaniach antropologicznych ma pierwszeństwo, jest najwyższą z nauk. Etyka uczy człowieka żyć jak istota ludzka, zmienia i poprawia zwierzęcą naturę człowieka, a tym samym pozwala dostrzec szczęście jako wewnętrzne i publiczne samozadowolenie. Przy tym ideał etyczny i szczęście ludzi I. Franko łączy z wspólną pracą wszystkich ludzi i wzajemną braterską miłością¹⁷.

Ideał etyczno-antropologiczny jawi się jako „człowiek całościowy”, który ma w pełni rozwinięte uczucia duchowe lub przejawy życia psychicznego, jednakże kieruje się rozumem, ponieważ tylko wtedy, gdy każdy człowiek będzie wszechstronnie rozwinięty umysłowo, może on wykorzystać swoje siły dla dobra społeczności i własnego. Bohdan Tychołoz charakteryzuje ten ideał I. Franki, wymieniając następujące cechy:

- 1) duchowość – „człowiek całościowy” wyróżnia się wielkością i bogactwem ducha: czystym sercem, czystym umysłem, silną wolą;
- 2) społeczność – potrzeba organicznego zaangażowania w społeczność i służba interesowi publicznemu;
- 3) działalność – doniosłość aktywno-twórczej, kultowo-inicjatywnej realizacji swoich potencjałów;
- 4) moralność – podporządkowanie własnych poszukiwań duchowych, relacji społecznych i zachowań zgodnie z normami kodeksu humanistycznego;

¹⁶ Tamże, s. 45–119.

¹⁷ I. Франко, *Наука та її взаємини із пануючими класами* [w:] I. Франко, *Зібрання творів: В 50 т.*, т. 45, Київ 1986, s. 40.

5) realizm – obecność realistyczno-dynamicznego programu działań ukierunkowanego na samodoskonalenie i edukację¹⁸.

Jak widzimy, człowiek ze swoimi najlepszymi cechami i motywacjami nie został wyprowadzony przez I. Frankę poza granice społeczeństwa. Najlepsze cechy człowieka mogą objawiać się jedynie w społeczeństwie i tylko poprzez działania skierowane na dobro wspólne:

Ludzie zaczynają się upewniać, że samo bogactwo, sama nauka, sama sztuka nie mogą dać człowiekowi szczęścia. Człowiek może być szczęśliwy w życiu tylko we współistnieniu z innymi ludźmi: w rodzinie, w społeczności, w narodzie. Wzmocnienie, uwznioślenie miłości do innych ludzi, do rodziny, do wspólnoty, do swego ludu jest podstawowym fundamentem wszelkiego postępu; bez niego wszystko inne będzie tylko martwym ciałem bez żywej duszy w nim¹⁹.

Poprzez dialektykę partykularnej wspólnotowości etniczno-politycznej i uniwersalności gatunkowej człowieka filozof ujawnił wzajemne połączenie i wzajemne wzbogacenie kultur narodowych. Dużo uwagi poświęcił ukraińskiej narodowej kulturze, uważając ją za pośredniczkę „między Wschodem a Zachodem, między Północą a Południem”²⁰. Jego badania naukowe, dzieła literackie odzwierciedlają wydarzenia z różnych okresów historii Ukrainy, od czasów starożytnych do czasów mu współczesnych.

Jako zwolennik szkoły kulturowo-historycznej w nauce Iwan Franko uważał, że historia ludzi i historia psychologii społecznej oraz rozwój ideologii narodowej są zawarte w różnych pamiątkach artystycznych, dlatego należy badać ukraińską sztukę ludową zgodnie z przekonaniem kulturowymi i historycznymi narodu. Uczony zgromadził wiele materiałów etnograficznych dotyczących niemal wszystkich sfer kultury ludowej. Uważając dziedzictwo kulturowe narodu za wynik systemu społecznego i procesu historycznego spowodowanego przyczynami społecznymi, również bardzo dużo czasu poświęcał badaniom obyczajowych norm Ukraińców. W szczególności przedstawił społeczno-moralne normy i regulatory ukraińskiej ideologii narodowej, wyznaczył rolę ukraińskiej kobiety pracującej, matki w rodzinie i społeczności, podkreślając takie cechy charakteru, jak niezależność i pracowitość. Opierając się na bogatym materiale etnograficznym w dziele *Ukraińcy*, autor dochodzi do następującego wniosku:

W historii i charakterze ukraińskiego (małoruskiego) narodu jest coś takiego, co dowodzi jego tysiącletnich bliskich stosunków z ziemią, którą zamieszkuje, jest taka sama stałość, cho-

¹⁸ Б. Тихолоз, *Ідеал «цілого чоловіка» в етико-антропологічній концепції Івана Франка* [w:] *Іван Франко – письменник, громадянин*, Львів 1998, s. 167–168.

¹⁹ І. Франко, *Що таке поступ?* [w:] І. Франко, *Зібрання творів: В 50 т.*, т. 31, Київ 1981, s. 345.

²⁰ І. Франко, *Откровеніє св. Стефана* [w:] І. Франко, *Зібрання творів: В 50 т.*, т. 36, Київ 1982, s. 144.

ciaż są i niektóre odmienności; ten sam pogodny spokój i temperament w połączeniu z nutą smutku, właściwą tylko dla ludzi stepu²¹.

Najbardziej znaczącym osiągnięciem I. Franki w dziedzinie ukrainoznawstwa jest praca *Studium ukraińskich pieśni ludowych*, w której opracował podstawy metodologiczne badań światopoglądu ukraińskiego narodu i jego folkloru. Uczony bada związek pieśni ludowych z życiem, z konkretną rzeczywistością historyczną, przeprowadza analizę tekstów, porównuje opcje, ujawnia kontakty historyczne i dialektyczne. Oprócz ludowego śpiewu bada też ludową prozę: legendy, apokryfy, przysłowia, anegdoty.

Wnioski, do których I. Franko doszedł głównie na materiale literackim, przeniósł na ogólną historię kultury duchowej. Według niego zadaniem historii literatury jest „podawać chociażby w przybliżeniu pełny obraz duchowego rozwoju narodu”, „wykraczając poza zakres literatury, w głąb historycznego rozwoju indywidualnego, rodzinnego, społecznego i politycznego życia, ponieważ wszystko to przejawia się w pamiątkach pisanego lub przekazywanego ludzkiego słowa”²². W pełni odnosi się to do literatury ukraińskiej. Uważał, że w swoich badaniach nad nią dowiódł jedności i ciągłości rodzimych tradycji literackich, a jednocześnie tradycji kulturowych. Literatura odzwierciedla dokonania przodków, ukazuje stopniowy rozwój narodowego światopoglądu jako zjawiska zarazem historycznego i kulturowego.

Kwestię ciągłości w rozwoju narodowych wartości kulturowych I. Franko rozważał w związku z problemem wzajemnych wpływów kulturowych: „szeroko rozgałęzione i głęboko sięgały duchowe wpływy od narodu do narodu, od wieku do wieku”²³. Jednocześnie za główną zasadę narodowego postępu kulturowego uważał twórcze podejście do przyswajania dziedzictwa kulturowego. W zdolności łączenia najlepszych tradycji narodowych z osiągnięciami duchowymi innych narodów dostrzegał „żywą duchową moc ludu”. Uważał zresztą, że osobliwość formowania każdej literatury narodowej polega na tym, że jest ona „w mniejszej lub większej mierze organicznym owocem swojego, lokalnego, oryginalnego z przywiezionym, obcym, przyswojonym z długowiekowych stosunków międzynarodowych”²⁴. Żadna kultura narodowa nie może istnieć w oderwaniu od innych kultur; te wpływy wzajemne są obowiązkowe i konieczne dla ich rozwoju. Taka internacjonalizacja procesu kulturowego sprzyja niekiedy ujawnieniu nacjonalnego charakteru poszczególnych

²¹ I. Франко, *Українці* [w:] I. Франко, *Зібрання творів: В 50 т.*, т. 41, Київ 1985, s. 162.

²² I. Франко, *Шість записів князя Іллі Константиновича Острозького з р. 1535–1540* [w:] I. Франко, *Зібрання творів: В 50 т.*, т. 39, Київ 1983, s. 145.

²³ I. Франко *Слов'янська «Притча о богатых из книг болгарских»* [w:] I. Франко, *Зібрання творів: В 50 т.*, т. 30, Київ 1981, s. 658.

²⁴ I. Франко, *Теорія і розвій історії літератури* [w:] I. Франко, *Зібрання творів: В 50 т.*, т. 40, Київ 1983, s. 10.

kultur, ale jednocześnie prowadzi to do jedności w rozwoju kultury i historii ludzkości.

Znaczenie twórczości Iwana Franki dla kultury ukraińskiej, nauki i myśli filozoficznej jest niezaprzeczone, gdyż promuje ich udział w międzynarodowym dyskursie kulturowym i naukowym, wzbogaca nowymi ideami filozoficznymi, łączy świat filozofii. Oksana Pahlowska nadała mu tytuł „narodowego stratega kultury” i wyróżniła trzy główne obszary jego kulturowej aktywności, w których zawiera się jego historyczne znaczenie w dziejach Ukrainy:

1. I. Franko, który głosił racjonalizm, historyzm i scjentyzm i krytykował katechetyczne postrzeganie świata, nie tylko został wielkim autorytetem w Galicji, która była pod silnym wpływem duchowieństwa, ale i zsekularyzował kulturę galicyjską.
2. Konsekwentnie i celowo europeizował kulturę ukraińską, włączając ją aktywnie do krwiobiegu kultury europejskiej i światowego procesu literackiego.
3. Innowacyjnie konceptualizował perspektywy polityczne i kulturowe Ukrainy jako całościowego kulturowo-historycznego fenomenu; stworzył ideę „Wielkiej Ukrainy” – projekt przyszłości narodu ukraińskiego²⁵.

Podsumowując, możemy zauważyć, że pomimo ogromnego wpływu na filozofię I. Franki pozytywistycznych i marksistowskich idei, można dostrzec w jego pracach zapożyczenia z progresywnych współczesnych mu doktryn filozoficznych i wiedzy naukowej. Jego badania kultury i społeczeństwa stały się samowystarczającą częścią nauki, która zajmuje znaczące miejsce w ukraińskiej myśli filozoficznej, przedstawiając w niej ewolucyjne podejście do badania tych zjawisk. Iwan Franko opierał swoje wnioski na antropologicznym podejściu do socjokulturowego rozwoju, które do dzisiaj jest najbardziej popularne w większości prac filozoficzno-kulturowych.

Bibliografia

- Брагінець А., *Філософські і суспільно-політичні погляди Івана Франка*, Львів 1956.
 Забужко О., *Філософія української ідеї та європейський контекст: Франківський період*, Київ 1993.
 Захара І., *Позитивізм у соціальній філософії І. Франка* [w:] *Іван Франко – письменник, громадянин*, Львів 1998.
 Ласло-Куцюк М., *Еволюціонізм чи креаціонізм. Франкова розвідка «Поема про створення світу»* [w:] *Іван Франко – письменник, громадянин*, Львів 1998.

²⁵ О. Пахльовська, *Творчість Івана Франка як модель культурно-національної стратегії* [w:] *Іван Франко – письменник, громадянин*, Львів 1998, s. 21–22.

- Маланюк Є., *Франко незаний* [w:] Є. Маланюк, *Книга спостережень: Проза*, Торонто 1962.
- Пахльовська О., *Творчість Івана Франка як модель культурно-національної стратегії* [w:] *Іван Франко – письменник, громадянин*, Львів 1998.
- Пашук А., *Філософський світогляд Івана Франка*, Львів 2007.
- Тихолоз Б., *Ідеал «цілого чоловіка» в етико-антропологічній концепції Івана Франка* [w:] *Іван Франко – письменник, громадянин*, Львів 1998.
- Тихолоз Б., *Подолання історизму (філософія поступу в художній, науковій та публіцистичній концепції Івана Франка)* [w:] *Omagiu profesorului Ioan Rebușarșă la 80 de ani*, București 2015.
- Федосеев П.Н., *Творческое наследие Ивана Франко* [w:] *Іван Франко і світова культура: Матеріали між народ. Сим поз. ЮНЕСКО: У Зкн.*, Київ 1989.
- Франко І., *Із секретів поетичної творчості* [w:] І. Франко, *Зібрання творів: В 50 т.*, т. 31, Київ 1981.
- Франко І., *Мислі о еволюції в історії людства* [w:] І. Франко, *Зібрання творів: В 50 т.*, т. 45, Київ 1986.
- Франко І., *Найновіші напрямки в народознавстві* [w:] І. Франко, *Зібрання творів: В 50 т.*, т. 45, Київ 1986.
- Франко І., *Наука та її взаємини із пануючими класами* [w:] І. Франко, *Зібрання творів: В 50 т.*, т. 45, Київ 1986.
- Франко І., *Откровеніє св. Стефана* [w:] І. Франко, *Зібрання творів: В 50 т.*, т. 36, Київ 1982.
- Франко І., *Українці* [w:] І. Франко, *Зібрання творів: В 50 т.*, т. 41, Київ 1985.
- Франко І., *Що таке поступ?* [w:] І. Франко, *Зібрання творів: В 50 т.*, т. 45, Київ 1986.
- Тихолоз Б., *Іван Франко – філософ (До характеристики стилю та еволюції мислення)*, „Сучасність” 2002, № 12.
- Карівець І., *Іван Франко та питання релігійного секуляризму*, „Філософські науки” 2015, № 2.

Ivan Franko's anthropological conception: socio-cultural evolutionism in Ukrainian philosophy

Summary

The article analyses the philosophical heritage of Ivan Franko as one of the most important Ukrainian thinkers of Galicia. This scientist is a significant figure in Ukrainian culture and philosophy. His scientific achievements belong to literary studies, economics, sociology, ethnography, social sciences, and others. In the field of philosophy, his research is related to many philosophical tendencies and doctrines of that time. They also relate to his interest in the whole field of philosophical knowledge. In this study, we focus on the main connections of his philosophical reflections with world trends in philosophy of that time and analyze his approach to the study of culture and society through the prism of anthropological and evolutionary approaches.

Key words: Ukrainian philosophy, Ivan Franko, evolutionism, anthropology, culture, society

Natalia Kovalchuk

ORCID: 0000-0001-5994-9139

(Uniwersytet Kijowski im. Borysa Hrinchenki)

Fenomen uniwersalności w twórczości Iwana Franki

W artykule podjęto próbę analizy fenomenu uniwersalności w twórczości Iwana Franki w zakresie folklorystyki. Przeanalizowano także główne kierunki badań Iwana Franki w dziedzinie etnografii. Został również scharakteryzowany uniwersalny charakter jego dzieła w badaniach w obrębie krytyki literackiej. Ważne miejsce w dorobku twórczym I. Franki zajmują także badania ukraińskiej idei narodowej.

Słowa kluczowe: etnografia, folklorystyka, Iwan Franko, krytyka literacka, ukraińska idea narodowa, uniwersalizm

W gronie przedstawicieli kultury ukraińskiej końca XIX i początku XX w. wybitne miejsce zajmuje Iwan Franko (1856–1916). Był nie tylko poetą, ale również prozaikiem, krytykiem literackim i teatralnym, pisarzem dla dzieci, historykiem, socjologiem, etnografem, językoznawcą i filozofem (doktorat na Uniwersytecie w Wiedniu w 1893 r.), a także tłumaczem oraz wydawcą. Dysponował znajomością ponad dziesięciu języków obcych. Był pierwszym z pisarzy ukraińskich zgłoszonych do konkursu o Nagrodę Nobla w dziedzinie literatury (1916). Związany całe życie z Galicją, z Lwowem, był jednym z świetnie wykształconych twórców kultury ukraińskiej, niezmiernie zasłużonym działaczem społecznym i politycznym w zakresie upowszechniania ukraińskiej świadomości narodowej. Jego dorobek twórczy najlepiej charakteryzuje cecha uniwersalizmu.

Iwan Franko powszechnie jest znany przede wszystkim jako poeta i prozaik. Natomiast jego badania teoretyczne oraz praktyczne w dziedzinie historii oraz teorii literatury, na podstawie których analizował życie literackie i społeczne, pozostają mało znane. Podstawą badań naukowych Franko w różnych gałęziach kultury uczynił filozofię sztuki, jak słusznie zauważył wybitny ukraiński filozof W. Mazepa. Na początku działalności literackiej I. Franko określił teoretyczne podstawy swej twórczości. Tę koncepcję przedstawił w artykule opublikowanym w roku 1878 *Literatura, jej zadania oraz najważniejsze cele*. Krytykując w nim sprzeczne postulaty literaturoznawcze I. Neczuj-Łewyckiego,

I. Franko wyeksponował swoje credo na temat literatury, jej treści, zadań oraz roli społecznej. Podkreślał, że „literatura oraz życie muszą być ściśle związane ze sobą”. Takie połączenie ludzkich wyobrażeń oraz realnego stanu nazywał „nieświadomym realizmem, który później integruje się w naukę”. Zadając pytanie o cel rozwoju literatury, przypisuje jej rolę kształtowania myśli w określonym czasie za pomocy analizy faktów z tego okresu oraz wysuwania obiektywnych wniosków dotyczących określonej epoki. Badacz podkreśla, że literatura powinna służyć wysokim normom moralnym i poprzez nie zbliżać inteligencję z prostym ludem. Podkreśla także, iż „literatura, jak i nauka, powinny być pracownikiem na polu ludzkiego postępu”.

Ważnym narzędziem twórczości literackiej jest słowo. W artykule zatytułowanym *Słowo o krytyce* (1896) zawarł niezwykle mocną wiarę w słowo i jego narzędzie – literaturę, które w swojej istocie są podstawą formowania społecznej i indywidualnej duchowości. Jednocześnie określił niezmiernie ważną społeczną rolę artysty, ponieważ jego pierwszą powinnością miało być życie razem z narodem.

Badając kwestię istoty nacjonalizmu oraz internacjonalizmu w rozwoju literackim krajów europejskich, I. Franko napisał artykuł zatytułowany *Internacjonalizm oraz nacjonalizm w literaturze współczesnej* (1898). W internacjonalizacji gustów literackich poeta uwzględniał pozytywną percepcję rozpraw „współczesnych pisarzy utalentowanych (francuskich, amerykańskich, czeskich, włoskich), którzy w swoich esejach wyświełają duchowe, społeczne oraz moralne interesy współczesności”.

Nacjonalizm, według koncepcji I. Franki, jest wyrażaniem każdej kultury narodowej, istoty jej charakteru i patosu narodowego, cech językowych, stylu literackiego, techniki poetyckiej, a nawet humoru. Każdy pisarz jest zakorzeniony narodowo, zawierając w swojej twórczości „te same uczucia, wątpliwości, cierpienia i antypatie, które stanowią istotę współczesnego doświadczonego człowieka”.

Franko stwierdza, że internacjonalizm oraz nacjonalizm nie są sobie przeciwstawne. Łączy je przede wszystkim wspólna diagnoza problemów społecznych oraz możliwości ich rozwiązania. Różnica polega jedynie na specyfice mentalności autorskiej. Ujawnia się ona w osobowości artystycznej, ale nie ma zasadniczego wpływu na ujmowanie rzeczywistości. Francuzi A. France, E. Zola, Anglicy G. Byron, P. Shelley, C. Dickens, W.M. Thackeray, Amerykanin M. Twain, Ukrainiec T. Szewczenko, pisarze rosyjscy I. Turgieniew, F. Dostojewski, L. Tołstoj – są mistrzami analizy ludzkich dusz oraz opisu relacji między ludźmi. Odpowiadając na trudne pytania, mogli uczynić to jedynie przez słowa, które najbardziej odpowiadały ich temperamentowi.

Jako wszechstronny krytyk literacki Iwan Franko szczególnie zwracał uwagę na różnicę między literaturą Europy Wschodniej a Zachodniej. Dopa-

trywał się jej w tym głównie, że badanie kultury, literatury oraz języka narodów słowiańskich stały w końcu XIX w. na dość niskim poziomie. Stąd, jako najwybitniejszy ukraiński slawista, postulował, że w czasie, gdy zwiększyła się rola historyczna Słowiańszczyzny, staje się bardzo ważnym zadaniem nasilenie slawistycznych badań.

W pracach folklorystycznych Franko analizował ukraińskich oraz rosyjskich badaczy tej dziedziny, zwłaszcza zaś A. Ajanasjewa, A. Bodjanskiego oraz wielu innych. Jako pierwsi przejawili oni głębokie zainteresowanie folklorem słowiańskim. Niektóre ich wnioski teoretyczne Franko oceniał dość krytycznie (np. teorię „arystokratycznego pochodzenia” narodowego folkloru albo próbę interpretacji fabuł folklorystycznych). Jednocześnie pozytywnie oceniał część prac ukraińskich i rosyjskich folklorystów-romantyków oraz przedstawicieli szkoły akademickiej.

W ciągu wielu lat I. Franko zajmował się poszukiwaniem, badaniem oraz publikacją twórczości swojego narodu. Napisał na ten temat ponad pięćdziesiąt folklorystycznych artykułów, wśród których fundamentalne znaczenie mają teksty: *Pieśni o prawdzie i nieprawdzie*, *Żeńska niewola w ruskich pieśniach narodowych* oraz *Studia nad ukraińskimi pieśniami narodowymi*. Opublikował również ponad sto recenzji książek badaczy słowiańskiego folkloru. Zawsze korzystał w swojej twórczości z metody porównawczej, dzięki której rozszerzył granice badań słowiańskiego folkloru, co w końcu przyniosło mu uznanie jako jednego z najwybitniejszych znawców folklorystyki Europy. Poświęcił wiele czasu analizie rosyjskiego, serbskiego, polskiego, bułgarskiego, chorwackiego oraz czeskiego folkloru. Iwan Franko jest ponadto autorem ciekawych hipotez dotyczących pochodzenia rosyjskich bylin oraz ich więzi z piśmiennictwem innych narodów, pochodzenia teatru lalkowego w Rosji i w Polsce, więzi genetycznej niektórych ballad ukraińskich i słowiańskich.

Uogólniając swoje badania, I. Franko formułuje wniosek, że folklorystyka ma wielkie znaczenie dla ogólnego rozwoju kultury: „Od wieków trwa proces infiltracji myśli, obyczajów. Nauka demokratyczna (folklorystyka) jest częścią szerszej nauki – historii cywilizacji ludzkiej. Oprócz procesu historycznego, ta nauka ma również wielkie zadanie moralne” – jest tu zawarty bardzo ważny wniosek, że folklorystyczna refleksja naukowa dotycząca etnologii jest ważnym czynnikiem kulturotwórczym.

Innym kierunkiem badań wybitnego ukraińskiego pisarza była ukraińska nauka etnograficzna. W artykułach *Przegląd prac nad Galicją etnograficzną w XIX w.*, *Dwie szkoły w folklorystyce*, *Najnowsze kierunki w etnologii* podkreślał najnowsze cechy w historii nauki etnograficznej Galicji. Do istotnych kwestii teoretycznych, które I. Franko opracowywał w swoich badaniach, należy pytanie o pochodzeniu Bojków i Hucułów. Badacz zwrócił uwagę na to, że

Karpaty w Galicji były zaludnione przez Ukraińców, których według podziału etnograficznego można podzielić na trzy grupy: Hucułów (mieszkali we wschodniej części gór), Łemków (zasiedlających zachodnią część gór) oraz Bojków (którzy zamieszkiwali w środkowej części gór). Mówiąc o pochodzeniu ukraińskim Hucułów i Bojków, badacz zwracał uwagę na lokalne osobliwości życia codziennego tych etnosów. Charakteryzując życie codzienne chłopów Galicji, Iwan Franko zaczyna od opisu zewnętrznego wsi galicyjskiej. Biorąc jako przykład bojkowską chatę, opisuje jej szczegóły. Chata u Bojków nie miała malowniczej ceramiki ani innej dekoracji. To była chata bardzo praktyczna; odzież u Bojków także była dość prosta i praktyczna. Najważniejsze zabytki ukraińskiego narodowego budownictwa zachowały się w Lachówce, o której badacz mówi w opisie planu wewnętrznego domu rodzinnego zbudowanego w końcu XVIII w. Zainteresowania folklorystyczne Iwana Franki były bardzo różnorodne: od rolnictwa, przez garncarstwo do wyszywanki.

Jednym z najważniejszych tematów, jakie podjął Franko, była myśl założycieli („polemistów”) ukraińskiego baroku. Swoją twórczością wpisywali się oni w kontekst europejski. Jednym z najciekawszych przedstawicieli tego kierunku był Zachariusz Kopysteński, urodzony w Galicji, który później został archimandrytą kijowsko-pieczerskiej ławy. Franko zbadał jego refleksje zawarte w książce *Palinodija, abo knyha oborony*. Została ona napisana w roku 1621, a jej cały tekst opublikowano dopiero w roku 1878. Jedną z najważniejszych jej myśli to: „Nieszczęście dla mnie – gdy nie błogosławię. Nieszczęście również dla tych, którzy nie wiedzą prawdy. Grzechem jest bowiem nie tylko to – gdy człowiek świadomie grzeszy, ale również nieświadomie”. Słowa te oddają portret psychologiczny Zachariusza Kopysteńskiego, który wyróżnia się tolerancją religijną oraz rozumieniem wad człowieczych. Zupełnie innym typem polemisty był Atanazy Brzeski – fanatyk i męczennik, który chciał umrzeć z hasłem: „Niech będzie przeklęta Unia!”. Iwan Franko nie tylko przekazał poglądy tego polemisty, lecz również przybliżył jego sylwetkę.

Jednak najbardziej bliską osobistością dla Franki był Iwan Wyszyński. Żył on między pierwszą połową XVI a drugą połową XVII w. (dokładna data narodzin i śmierci nie jest znana). O nim to Franko napisał więcej niż o wszystkich wcześniejszych myślicielach razem wziętych. Przed nim faktycznie nikt nie zajmował się badaniem twórczości Wyszyńskiego. Były tylko nieliczne napomknięcia o jego refleksjach w pracach na inne tematy oraz jedyny tekst I. Żytyckiego *Działalność literacka Iwana Wyszyńskiego*. Iwan Franko napisał książkę zatytułowaną *Iwan Wyszyński i jego utwory*, która do dzisiaj zachowała aktualność dla zrozumienia życia i twórczości Wyszyńskiego. Brak świadectw o życiu Wyszyńskiego nie przeszkodził pisarzowi wyciągnąć konkretnych wniosków na jego temat. Jednocześnie Franko nie miał żadnego sentymentu

związanego z Wyszyńskim. Podkreślał zwłaszcza, że Wyszyński był człowiekiem słabo myślącym i nie miał żadnego politycznego ani edukacyjnego programu. Tylko żywe i gorące uczucia rekompensowały mu brak myśli abstrakcyjnej. I gdy rozum nie decydował, co dokładnie trzeba zrobić, uczucia podpowiadały mu, jak się zachować i jaki kierunek działania wybrać.

Portret Wyszyńskiego, jaki przedstawił I. Franko, ukazuje nie tylko Wyszyńskiego, ale również Frankę. Nie ma tu żadnej wątpliwości, że interesował go ten sam system moralno-duchowych wartości, który był udziałem poety. Drugą przyczyną zainteresowania twórczością Wyszyńskiego była świadomość, że wszystkie sądy Franki o Wyszyńskim były tylko sądami pisarza o pisarzu. Franko szczególnie ceni w osobie Wyszyńskiego następujące nastawienie: „myśleć obrazami zamiast pojęć abstrakcyjnych, malować obrazy abstrakcyjne, latającym słowem strzelać w głębokość duszy ludzkiej, jej krwi oraz nerwów”. Najbardziej ciekawa w przedstawieniu sylwetki Iwana Wyszyńskiego jest analiza jego poglądów religijnych. W tamtych czasach stanowiły one podstawę opisu istoty człowieka. Tutaj warto się zwrócić do Frankowej prezentacji Wyszyńskiego jako prawego człowieka:

Ciężkim jest życie prawego człowieka na ziemi. Główną wartością chrześcijańską, według pozycji autora [Wyszyńskiego – N. K.] jest miłość, jak twierdzą chrześcijanie pod wpływem szeroko rozpowszechnionej idei etyki humanistycznej. Więc prawy człowiek nie powinien miłować ludzi i świat, a nienawidzić w nim to, co nie odnosi się do zbawienia i życia wiecznego. Nienawidzić przyrodę, bogactwo, piękność, sztukę, komfort życia, dlatego że to są formy pokusy, którymi złe duchy starają się złowić prawego człowieka w swoje sieci. Choć Chrystus zwyciężył Szatana, jego zwycięstwo jest tylko na poziomie etycznym. Świat oraz przyroda zostały pod byłą władzą i nadal są instrumentem pokusy dla tych, którzy idą drogą Chrystusa.

Otóż wbrew wielkiemu szacunkowi do Wyszyńskiego, Franko nie zgadza się z jego pomysłami na temat Kościoła prawosławnego, jako jedyne Kościoła chrześcijańskiego. Wyszyński uważał, że świat chrześcijański opiera się na biednych podróżnych, którzy mieszkają daleko w pustyni i zajmują się wyłącznie modlitwą i postem. On chciał przekształcić świat z żywego organizmu na sektę fanatyków, w której centralną rolę odgrywa monastycyzm – ci, co są cierpliwi i pokorni.

Iwan Franko, opisując sprzeczną naturę Wyszyńskiego, zupełnie go rozumie i z pewnością interesuje się nim:

choć jego osoba jest dla nas wielu nieznaną, jego utwory zwracają się do nas z żywym energicznym słowem, dając nam możliwość spojrzeć w duszę ich autora, ocenić i umiłować w nim człowieka, pisarza, patriotę, oczywiście z pewnymi zastrzeżeniami związanymi z czasem, w którym on żył, oraz ludźmi, z którymi musiał pracować. Pierwszą i najważniejszą cechą Wyszyńskiego jest jego żywe poczucie i jego żywa fantazja. Czyli to wszystko, co może charakteryzować poetę, propagandystę, agitatora. Cała jego natura dąży do namiętnej miłości, głębokiej nienawiści, nieobojętności. On nie zna chłodnego stosunku do ludzi bądź ich pomysłów. [...] Właśnie przyczyną tego, że nikt o nim długo nie pamiętał, stawia jego osobę na wysoki

poziom obok innych wybitnych pisarzy tego czasu. Dla nas, drobnych epigonów, drodzy są ludzie, którzy są wzorem mocniejszej oraz zdrowszej natury. Widzimy, że oni również mieli swoje wady i błędy, jednocześnie widzimy w nich siłę i energię, która nas odświeża jak zimna woda podczas pracy przy letnim upale.

W ten sposób Franko prezentuje Wyszyńskiego jako osobę niezwykłą i oryginalną w porównaniu z ludźmi żyjącymi za jego czasów.

Inną stroną uniwersalnego charakteru, intelektualnej działalności oraz rzadko wówczas spotykanej różnorodności talentu Iwana Franki jako działacza społecznego, myśliciela, badacza w zakresie prawie wszystkich dziedzin humanistycznych, jest jego krytyka literacka. W tym względzie poeta miał zamiar napisać „spośród tajemnic oryginalny, teoretyczny, filozoficzno-estetyczny komentarz do zadań i metodologii krytyki literackiej”, jednak ten zamiar zrealizował tylko częściowo. Treść jego traktatu ma osobne znaczenie dla szerokiego filozoficznego uogólnienia możliwości estetycznych człowieka oraz działalności literackiej. Tajemnice twórczości poetyckiej są badane przez I. Frankę na podstawie klasycznego wzoru ukraińskiej oraz światowej kultury artystycznej. Stąd wnioskujemy, że filozofia sztuki nie jest związana z różnymi kierunkami sztuki (np. barok, romantyzm, klasycyzm, romantyzm itd.). Analizując twórczość Tarasa Szewczenki, Łesi Ukrainki oraz innych nowych kierunków literatury współczesnej Franko nie jest przedstawicielem żadnego odrębnego kierunku. W krytyce literackiej występuje on, według wybitnego ukraińskiego filozofa W. Mazepy, z pozycji filozofii sztuki:

Jednak inaczej nie mogło być, dlatego że to nie jest kontrowersją I. Franki, a naturalną współpracą filozofii i sztuki w znaczeniu powszechnym (jeżeli to nie są doktryny filozoficzno-estetyczne, które obsługują pewne założone przez historię kierunki sztuki – bądź to estetyka klasycyzmu, socrealizmu, symbolizmu albo postmodernizmu). Taka filozofia nie może bezpośrednio i całkowicie odzwierciedlać obrazu rzeczywistości artystycznej i adekwatnej dla niej epoki historycznej. Jej celem jest konstruowanie idealnego obrazu sztuki, nawet tworząc teoretyczno-estetyczną utopię, która niekiedy wyprzedza współczesną jej epokę literacką.

Otóż głównym celem filozofii sztuki Iwana Franki jest poszukiwanie cech sztuki przyszłości oraz określenie głównych zasad jej istnienia. Franko był pierwszym badaczem ukraińskim w dziedzinie filozoficzno-estetycznej, który zdefiniował warunki dotyczące wolności twórczej indywidualnego artysty. Był pierwszym w estetyce ukraińskiej, który podkreślał ważność sugestywności obrazu artystycznego „słowo-siły”. Był odkrywcą teorii „nieświadomego” w twórczym procesie, teorii opracowanej później przez C.G. Junga (w ten sposób Franko przewidział niektóre koncepcje psychofilozoficzne Junga). Na podstawie tych koncepcji badacz sformułował wniosek o suwerenności oraz samowystarczalności świadomości artystycznej bytu ludzkiego jako szczegółowego rodzaju działalności ludzkiej, która polega na uczuciu preferencji artystycznej artysty. Filozofia sztuki stała się podstawą badań Iwana Franki

w dziedzinie folklorystyki, etnografii, historii literatury. Są to dyscypliny podstawowe w jego kulturoznawstwie.

Franko cały czas pracował nad krytycznymi artykułami z zakresu historii literatury ukraińskiej. Interesował go zarówno ogólny stan rozwoju literatury na Ukrainie, jak i twórczość jej przedstawicieli. Zajmowały go również zasady teoretyczne literaturoznawstwa oraz ich oddźwięk praktyczny. W roku 1888 Franko pisze w artykule zatytułowanym *Zarys historii rozwoju literatury Galicji* o ubogiej bazie kulturalnej dla duchowego rozwoju ludzi w Galicji. Podkreślał, że tragiczne strony duchowego życia narodu w Galicji zaczęły się wtedy, gdy na Ukrainie Środkowej, poczynając od XVIII w., formował się „nowy literacki i umysłowy ruch”. Utalentowany ukraiński poeta i dramaturg Iwan Kotliarewski był twórcą literatury ukraińskiej, która „od razu musiała znaleźć swoje miejsce na szerokim narodowym oraz społecznym gruncie”. Zachowanie pieśni narodowych oraz nauka tradycji narodowych były częścią tego ruchu. Druga część zawierała „wielką miłość do narodu oraz idee wielkiej rewolucji francuskiej. Zaczął się proces nowego ruchu społecznego” – pisał Franko.

Analiza historii literatury ukraińskiej, twórczości wybranych poetów i pisarzy oraz ich dziedzictwa artystycznego przybrała u Iwana Franki formę krytyki literackiej. Jednak jej podstawę zawsze stanowi analiza treści tekstu artystycznego. Tematy jego badań były przedstawiane w formach analiz krytycznych: recenzji, zarysów, portretów literackich, literacko-naukowych artykułów itd. Wzorami takich badań są prace krytyczne Franki poświęcone analizie poezji P. Kulisza, wielu innych utworów wybitnych pisarzy ukraińskich końca XIX w., takich jak np. Tarasa Szewczenki albo Łesi Ukrainki.

Problemy teorii oraz krytyki literackiej bazowały także na literaturze europejskiej, dlatego że literatura ukraińska nie dawała wystarczająco dużo materiału badawczego. Franko wiedział dużo na temat rozwoju literatury w Europie Zachodniej w czasach starożytnych, jak również nowoczesnych. Studiował ją oraz tłumaczył na język ukraiński, popularyzował wśród uczniów gimnazjów oraz inteligencji, starał się, by była obecna w bibliotekach. W najbardziej znanych utworach pisarzy zachodnioeuropejskich Franko chciał znaleźć ogólnoludzkie problemy i próbował implementować je do kultury wschodniosłowiańskiej. Aby to zrealizować, Franko nie tylko wypełniał biblioteki ukraińskie książkami wybitnych autorów zachodnioeuropejskich, ale również pisał o nich artykuły, zarysy, portrety literackie. Jego literacko-krytyczne prace były i pozostają nadal wzorami głębokiej analizy naukowej. Wśród nich trzeba oddzielnie zwrócić uwagę na tekst *Lord Byron*.

Ten artykuł, który zawiera tylko kilka stron, zaczyna się wstępem, w którym krótko są opisane cechy indywidualności genialnego poety oraz definiuje się jego znaczenie w kulturze światowej. Franko pisze:

Być może żaden poeta na świecie, mając taki jednostronny talent, nie miał takiego wpływu na współczesną oraz późniejszą poezję, jak to miał lord Byron. To jest znakiem tego, że wyrażając swoje poglądy, ból, marzenia, walki, on wyrażał również to, czym żyło społeczeństwo. To jest znakiem tego, że on był duchowym, ale zarazem genialnym przedstawicielem swego czasu.

Frankę interesuje międzynarodowy charakter twórczości angielskiego pisarza, który jak jego wybitny poprzednik W. Shakespeare, był rozumiany przez szerokie koła inteligencji światowej oraz miał wpływ na poetów różnych narodowości. Przyczynę takiego wyjątkowego wpływu Byrona Franko widzi w humanizmie poety, jego otwartej reakcji na bóle i radości, talencie przekształcania uczucia w słowa. Ukraiński badacz dochodzi do wniosku, że lord Byron „był wielkim poetą głównie dlatego, że był wielkim, bardzo niezwykłym człowiekiem. I być może na tym polega przyczyna jego fascynującego wpływu na współczesnych oraz na przyszłe pokolenia”.

Praca składa się z trzech części. Franko rozpoczyna ją charakterystyką trudnego życia Byrona w dzieciństwie. Jego ojciec opuścił rodzinę i wyjechał do Francji, kiedy Byron był jeszcze dzieckiem. Niedługo potem ojciec umarł. Wychowaniem dziecka zajmowała się tylko matka, która miała niezrównoważony charakter. Byron, kulejąc od wczesnego dzieciństwa, został sportowcem oraz bibliofilem, człowiekiem mocnego charakteru, a także dziedzicznym lordem. Skończył Uniwersytet w Cambridge i chciał zostać członkiem parlamentu.

Wcześniej zaczął pisać. Po powrocie z podróży po Europie i Wschodzie napisał wiersz *Pielgrzymka Charlesa Harolda*, który przyniósł mu światową sławę. Franko pisał, że ten wiersz był „faktem historycznym dla całej Europy. Od niego zaczął się początek tak zwanego *byronizmu* prawie w każdej literaturze europejskiej [...] *byronizm* zmienił kierunek europejskiej twórczości poetyckiej od średniowiecza do współczesnych relacji ludzkich”, siejąc w niej ziarna zdrowej krytyki. Od tego momentu Byron poświęcił się całkowicie twórczości literackiej. Nieszczęśliwe małżeństwo, rozwód, rozstanie z córką, ataki elity rządzącej – spowodowały wymuszoną emigrację Byrona.

W drugiej części Franko zajmuje się twórczymi osiągnięciami poety jako dobrowolnego wygnańca i jego działalnością polityczną. Pisze, że Byron

choć i był w czołówce społeczeństwa, mając to wszystko, co dla wielu ludzi stanowi szczęście i sens życia: piękno, genialność, bogactwo; pomimo tego przeżył całą głębię ludzkiego smutku. W tym strasznym ognisku jego duch nie tylko nie padł, nie zgiął się i nie zdemoralizował, ale zmienił się i oczyścił. Świadomość i poczucie ludzkiego smutku spowodowało głębsze współczucie dla cierpienia ludzkiego.

Jego miejscem zamieszkania stały się Szwajcaria i Włochy. Tam zapoznał się z wybitnym angielskim poetą P. Shelleyem. W ostatnim nieskończonym utworze, słabym według Franko, poeta zajął się drobiazgami, na które składały

się „uwagi, żarty, podpowiedzi autora na różne zjawiska życia publicznego i literackiego w Europie, a szczególnie Anglii”. Ale recenzując misterię *Kain*, Franko pisze: „autor znów podniósł się na szczyt siły twórczej oraz napisał naprawdę wieczną pracę”. Aktywną działalność twórczą Byron prowadził również we Włoszech, wspierając tutaj tendencje narodowowyzwoleńcze. Potem wyjechał do Grecji, gdzie wspierał Greków w walce przeciw niewoli tureckiej. Tam poeta zmarł 18 kwietnia 1834 r.

Trzecia część jest apoteozą pamięci Byrona, który oddał „całą swoją własność, swoją miłość, swoje słynne imię oraz swoje życie dla obrony obcego dla siebie narodu”. Ta część jest hymnem Franki dla geniusza XIX w., który swoją twórczością wpłynął na historię cywilizacji europejskiej oraz stał się czołowym obrońcą wolności człowieka i całych narodów. Wywarł też wpływ na największych przedstawicieli literatury europejskiej: Byrona wysoko cenili, między innymi, J. Goethe, V. Hugo, A. Mickiewicz, M. Lermontow.

Iwan Franko szczególnie śledził rozwój postępowej literatury rosyjskiej, wiele czytał na ten temat i popularyzował ją wśród inteligencji Galicji. W artykule *Formalny i realny nacjonalizm* (1889) Franko twierdzi, że literatura rosyjska dla Rusinów-Ukraińców ma inne znaczenie niż literatura europejska. Według niego pisarstwo niemieckiego pisarza B. Auerbacha albo francuskiego A. Dumasa bądź angielskiego C. Dickensa dostarczają czytelnikowi galicyjskiemu przede wszystkim satysfakcji estetycznej, ponieważ utwory Rosjan „męczyły nas”, budziły nasze sumienie, budziły w nas miłość do ubogich i pokrzywdzonych.

Przedmiotem badań I. Franki byli szczególnie rosyjscy pisarze-realiści oraz rewolucyjni demokraci. Interesował się zwłaszcza „przebudzeniem rosyjskiej świadomości”, wzrostem liberalizmu oraz radykalizmu politycznego wśród takich pisarzy, jak Czernyszewski, Dobrolubow, Sałtykow-Szczedrin. Studiował ich utwory, „aby samemu lepiej zrozumieć innych autorów, uczynić ich twórczość dostępną dla innych”. Zainspirowali go do napisania „literacko-historycznych zarysów oraz charakterystyk” poświęconych wybranym pisarzom rosyjskim.

Jeden z najważniejszych obszarów badań Franki dotyczy historiografii. Żeby zrekonstruować poglądy historiograficzne wybitnego badacza, zwrócimy się do koncepcji wybitnego filozofa żydowskiego pochodzenia, także związanego ze Lwowem, M. Bubera. Wymienił on dwa typy czasu historycznego: historyczny oraz antropologiczny:

Czas, który dla Hegla był podstawą światobudowy, czyli czas kosmologiczny, nie jest czasem konkretnym (fizycznym), ale wyobraźnym. Robić doskonale realne rzeczy jest w stanie myśl ludzka, a nie ludzkie wyobrażenie. W tym czasie to jest coś, o czym można pomyśleć, ale czego nie da się przeżyć. Spekulacyjny obraz świata, który niesie w sobie *cel historii światowej*, w tej treści jest bardzo nieprzekonujący.

Nie stanowi on więc o konkretnej kulturze. Prawdziwy sens i prawa historii ujawniają się tylko w konkretnej rzeczywistości czasu antropologicznego. W podobnym sensie kwestię historii rozważa Iwan Franko.

W pracy *Myślenie człowieka w przestrzeni czasu antropologicznego* Franko pisze, że kultura i postęp, które jednocześnie się zmieniają, tworzą czas antropologiczny. Badacz podkreśla, że rozwój ekonomiczny stymuluje rozwój ewolucji społecznej, tworzy historię człowieka w przestrzeni czasu antropologicznego. Na potwierdzenie swojego rozumowania Franko daje wiele przykładów. W jednym z nich podkreśla znaczenie przejścia człowieka do pierwszych początków cywilizacji:

Już mówiliśmy, że ludzie pod wpływem długiej walki o istnienie zaczęli się łączyć. Od tych czasów zaczęła się kultura ludzka, dlatego że życie społeczne zaowocowało powstaniem mowy oraz moralności. Dalej chodzi o to, że coraz większe znaczenie mają ceremonie oraz obyczaje w życiu ludzkim związane również z religią, jako integralną częścią duszy ludzkiej.

Dla rozwoju kultury szczególne znaczenie ma „ludzka osobowość”, czyli powstaje pytanie o rolę wybitnej jednostki w rozwoju historycznym. Analizując tę kwestię w zakresie historycznym, Franko wysoko ceni kulturalno-cywilizacyjne zasady „nowego czasu”, które powstały po renesansie i zaczęły się rozwijać w XIX stuleciu. Uważał tę epokę za „drugi renesans”, następny etap rozwoju kultury ludzkiej, w którym człowiek staje się „prawdziwym żywym człowiekiem, człowieczą jednostką oraz ludzką społecznością”. Tu odbywa się „inkarnacja nadprzyrodzonego”, która zresztą „zwyciężyła transcendentność średniowieczną”.

Później, w 1900 r., w pracy *Na zboczu epoki* Franko rozszerzył krąg uczonych, którzy zapoczątkowali renesans XIX stulecia. Byli to filozofowie: Kant, Schopenhauer, Comte, Mill, Spencer; naukowcy – Humboldt, Grotefend, Darwin; wynalazcy – Stephenson, Nobel, Edison, Röntgen. Dzięki ich staraniom „na wszystkich polach życia naukowego: w nauce, literaturze, technice XX stulecie rozwiało wszystkie dogmaty, którymi wcześniej był dezorientowany człowiek. Wszędzie powstały szerokie wolne drogi ku wolnej myśli, bezmiernie intensywnej pracy, wszędzie poczęto pokazywać siłę jej oryginalności i głębokości”.

Bibliografia

- Buber M., *Ja i Ty*, Vyzhshaya shkola, Moskva 1993.
Franko I., *Zbirka tvoriv u 50 tomakh*, Naukova Dumka, t. 26, Kyiv 1980.
Franko I., *Zbirka tvoriv u 50 tomakh*, Naukova Dumka, t. 27, Kyiv 1980.
Franko I., *Zbirka tvoriv u 50 tomakh*, Naukova Dumka, t. 29, Kyiv 1981.
Franko I., *Zbirka tvoriv u 50 tomakh*, Naukova Dumka, t. 30, Kyiv 1980.

- Franko I., *Zbirka tvoriv u 50 tomakh*, Naukova Dumka, t. 31, Kyiv 1980.
Franko I., *Zbirka tvoriv u 50 tomakh*, Naukova Dumka, t. 41, Kyiv 1986.
Franko I., *Zbirka tvoriv u 50 tomakh*, Naukova Dumka, t. 45, Kyiv 1986.
Mazepa I., *Kulturocentryzm svitohliadu I. Franka*, PARAPAN, Kyiv 2004.

The phenomenon of universality in the works by Ivan Franko

Summary

The article analyzes the universal phenomenon of Ivan Franko's creative heritage through the analysis of his works in folklore studies. Main directions of his scientific research in ethnography are also given considerable attention. Examples of criticism in different areas of literature are presented in order to characterise another side of the universal character of his creative heritage. Ivan Franko's creative heritage played an important role in the development of the concept of Ukrainian nation.

Key words: Universality, creative heritage, Ivan Franko, literal critics, ethnography, folklore studies, Ukrainian national idea

Grzegorz Grzybek

ORCID: 0000-0002-8919-2429

(Uniwersytet Rzeszowski)

Etyka seksualna w ujęciu Józefa Bilczewskiego, metropolity lwowskiego (1900–1923)

Józef Bilczewski jako profesor teologii, a także arcybiskup, metropolita lwowski, w etyce seksualnej reprezentował współczesny mu nurt neotomistyczny. Można zatem wskazać, że jego myśl odnosząca się do etyki seksualnej ma charakter adaptacyjny. Bazuje ona na teologii moralnej, dla której recepcja myśli tomistycznej dostarczyła narzędzia teoretycznego. Zadaniem wiernego według tej koncepcji jest dostosowanie się do wskazań odpowiedniego autorytetu. Sumienie wiernego ma być kształtowane na podstawie zobiektywizowanej etyki seksualnej. Etyka seksualna nie ma służyć urzeczywistnieniu szczęścia w wymiarze życia ziemskiego, ale ma przyczynić się do uporządkowania relacji seksualnych, realizując podstawowy cel, którym jest przyjęcie i wychowanie potomstwa. Szczęście osobiste należy uznać za problem drugorzędny wobec ujęcia soteriologicznego.

Słowa kluczowe: Józef Bilczewski, metropolita lwowski, etyka seksualna

Wprowadzenie – nauczanie a działalność Józefa Bilczewskiego

Józef Bilczewski, metropolita lwowski w latach 1900–1923, był bardzo aktywnym pisarcko arcybiskupem swojej doby. Zapewne wpływ na ten fakt miała jego przeszłość przed objęciem archidiecezji lwowskiej. Był wcześniej profesorem Uniwersytetu Lwowskiego, dziekanem Wydziału Teologicznego, w końcu rektorem¹.

Jego edukacja obejmowała naukę w szkole ludowej w Wilamowicach (miejsce urodzenia, 1860), Kętach oraz gimnazjum w Wadowicach (zachodnia

¹ G. Grzybek, *Aktualność idei wychowawczych Józefa Bilczewskiego metropolity lwowskiego w latach 1900–1923*, Wyd. ATH, Bielsko-Biała 2003, s. 9–27; G. Grzybek, *Rys życia i duchowości arcybiskupa Józefa Bilczewskiego metropolity lwowskiego (1860–1923)*, „Horyzonty Wiary” 2001, 12, nr 4, s. 77–87; M. Boguta, G. Grzybek, *Arcybiskup Józef Bilczewski (1860–1923)* [w:] *Wilamowice. Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy*, red. A. Barciak, Urząd Gminy w Wilamowicach, Wilamowice 2001, s. 164–173.

Galicja). Stopnie naukowe zdobywał dzięki studiom na Uniwersytecie Jagiellońskim, w Wiedniu, Rzymie i Paryżu. Na kapłana został wyswięcony w 1884 r. Stopień doktora habilitowanego uzyskał w 1890 r. i rok później rozpoczął pracę na Uniwersytecie Lwowskim².

Jego specjalizacja naukowa dotyczyła nowej, rozwijającej się subdyscypliny – archeologii chrześcijańskiej, którą zaliczano w tamtym czasie do dogmatyki szczegółowej. Główne prace Józefa Bilczewskiego z tego zakresu to: *Archeologia chrześcijańska wobec historii Kościoła i dogmatu* (Kraków 1890) oraz *Eucharystia w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych i epigraficznych* (Kraków 1898). Jednakże interesująca w tym artykule aktywność pisarska dotyczy okresu, gdy Józef Bilczewski został w roku 1900 arcybiskupem i metropolitą lwowskim³.

Pośród biskupów swojej doby, w tym także urzędujących w dobie autonomii Galicji, wyróżnił się podjęciem problematyki społecznej zarówno w wymiarze organizacyjnym, jak i nauczania zawartego w listach pasterskich. Okres, w którym działał arcybiskup Józef Bilczewski, był przełomowym momentem rozwoju nauki społecznej Kościoła. Jako metropolita lwowski zaangażował się w recepcję encyklik społecznych papieża Leona XIII. Za najważniejszy list pasterski dotyczący kwestii społecznych należy uznać *W sprawie społecznej* (1903). Ten aspekt jego działalności był analizowany w różnych pracach⁴.

² W. Urban, *Śługa Boży Józef Bilczewski Arcybiskup – Metropolita Lwowski 1860–1923*, Wrocław 1977, s. 11–28; M. Tamawski, *Arcybiskup Józef Bilczewski. Krótki rys życia i prac*, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1991, s. 78–91.

³ Por. *Arcybiskup – Nominat Ks. Józef Bilczewski*, „Gazeta Kościelna” 1900, R. 8 s. 449–450; J. Ujda, *Ks. arcybiskup Bilczewski jako archeolog chrześcijański*, „Głos Katolicki” 1956, R. 12, s. 168, 172.

⁴ R. Dzwonkowski, *Listy społeczne biskupów polskich 1891–1914*, Éditions du Dialogue, Paris 1974, s. 186, 192–193; A.P. Bieś, *Recepcja społecznego nauczania Papieża Leona XIII w publikacjach jezuitów galicyjskich 1884–1914*, WFTJ, Kraków 1996, s. 100, 132; S. Szydel-ski, *Śp. Arcybiskup Bilczewski a praca społeczna*, „Gazeta Kościelna” 1924, R. 31, s. 9–10, 17–18; G. Grzybek, *Aktualność nauczania społecznego błogosławionego arcybiskupa Józefa Bilczewskiego. Fragmenty rozprawy doktorskiej pt. „Nauczanie społeczne arcybiskupa Józefa Bilczewskiego (1860–1923)”* [w:] *Błogosławiony Arcybiskup Józef Bilczewski – rodak z Wilamowic*, red. M. Boguta, G. Grzybek, P. Lorenc, Wyd. Parafia Rzymsko-Katolicka Trójcy Świętej w Wilamowicach, Wilamowice 2001, s. 51–80; G. Grzybek, *Spoleczne zaangażowanie duchowieństwa w Europie Środkowowschodniej na początku XX wieku (Mikuláš Russnák, Józef Bilczewski, Józef Sebastian Pelczar). Dziedzictwo a problemy współczesne* [w:] *Ekumenický aspekt života a diela profesora Mikuláša Russnáka (1878–1954) v kontexte súčasného medzináboženského dialógu*, red. A. Slodička, M. Slodičková, Greckokatolícká teologická fakulta Prešovskej univerzity, Prešov 2010, s. 246–254; G. Grzybek, *Praca socjalna w myśli społecznej arcybiskupa Józefa Bilczewskiego (1860–1923)*, „Horyzonty Wychowania” 2005, nr 4/8, s. 242–250; G. Grzybek, *Zagadnienie pracy w nauczaniu społecznym arcybiskupa Józefa Bilczewskiego* [w:]

Etyka seksualna, chociaż tak jej nie określał – stanowi część jego społeczno-moralnego nauczania.

Warto na zakończenie wprowadzenia podkreślić, że obszar aktywności Józefa Bilczewskiego to archidiecezja lwowska, która należała do bardzo zróżnicowanego regionu zaboru austriackiego. Zróżnicowanie dotyczyło zarówno aspektów narodowościowych, jak i religijnych, te zaś przeplatały się z aspektami społeczno-ekonomicznymi⁵.

Wybrane elementy etyki seksualnej w myśli Józefa Bilczewskiego

Przed wszystkim motywy religijne, duszpasterskie zadecydowały o zajęciu się przez Józefa Bilczewskiego sprawą etyki seksualnej. Należy także pamiętać, że jego wypowiedzi z jednej strony wynikały z panujących w tym zakresie poglądów w Kościele katolickim, w tym kontrolnego podejścia, z drugiej angażowały posiadaną wiedzę i erudycję autora⁶.

Z uwagi na wcześniejsze podejście do tej problematyki, zadaniem niniejszego artykułu będzie krytyczne ujęcie tego zagadnienia⁷.

Analizowane w tej pracy poglądy będą bazowały przede wszystkim na liście pasterskim *O małżeństwie*, który powstał jako duszpasterska odpowiedź na rozwój partii socjalistycznych w II Rzeczypospolitej. Ponadto stał się wspólnym listem integrowanego Episkopatu Polski. Został ogłoszony w roku 1922⁸. List ten nawiązywał również do encykliki *O małżeństwie chrześcijańskim* papieża Leona XIII z 1880 r.⁹

Pierwsza część refleksji będzie dotyczyła zagadnień społecznych w kontekście etyki małżeńskiej i rodzinnej, między innymi: ślubów cywilnych, rozwodów, małżeństw mieszanych. Oczywiście istotą refleksji w myśli Józefa

U progu beatyfikacji Sługi Bożego abpa Józefa Bilczewskiego. Materiały z sesji popularnonaukowej, Książnica Beskidzka, Bielsko-Biała 2000, s. 49–57; G. Grzybek, *Związek Katolicko-Społeczny w nauczaniu pasterskim arcybiskupa Józefa Bilczewskiego*, „Horyzonty Wiary” 2001, 12, nr 3, s. 70–81.

⁵ M. Dziedzic, S. Dziedzic, *Arcybiskup Józef Bilczewski*, Wyd. WAM, Kraków 2012, s. 56–64.

⁶ G. Grzybek, *Zasady społeczne w ujęciu abpa Józefa Bilczewskiego*, „Świat Techniki i Humanistyki”, red. E. Tokarz, Wyd. ATH, Bielsko-Biała 2007, s. 339–344.

⁷ Zob. G. Grzybek, *Etos rodziny w nauczaniu pasterskim metropolity lwowskiego Józefa Bilczewskiego*, „Rocznik Wydziału Pedagogicznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum”, Kraków 2003, s. 119–132.

⁸ J. Bilczewski, *O małżeństwie. List pasterski do Duchowieństwa i Wiernych (1921)* [w:] tegoż, *Listy pasterskie, odezwy, kazania i mowy okolicznościowe*, t. 3, Lwów 1924, s. 304.

⁹ Encyklika Leona XIII Papieża o małżeństwie chrześcijańskim „*Arcanum divinae Sapientiae*” 10 II 1880, Druk. Archidiecezjalna „Polak-Katolik”, Warszawa 1926, s. 8–10.

Bilczewskiego, przedstawiającego moralność chrześcijańską w tym zakresie, jest ukazanie wynikających z tego zagrożeń. Druga część zostanie poświęcona krytycznemu spojrzeniu na głoszone tezy w oparciu o autorskie założenia teorii etyki rozwoju i wybrane wątki myśli Tomasza z Akwinu dotyczących tej kwestii¹⁰.

Na początek warto wskazać na jedną z inspiracji Józefa Bilczewskiego, a więc nauczanie papieża Leona XIII. Za największe zagrożenia dla małżeństwa i rodziny Leon XIII uznał śluby cywilne i rozwody, które przyczyniają się do laicyzacji małżeństwa¹¹. Według niego obowiązkiem Kościoła, a także jego prawem jest obrona tożsamości małżeństwa i rodziny¹².

W okresie po odzyskaniu niepodległości i podczas scalaniu ziem polskich myśl przedstawicieli zaboru austriackiego, Galicji, w tym profesorów Uniwersytetu Lwowskiego, odgrywała ważne znaczenie.

Należał do nich także arcybiskup Józef Bilczewski. Na aktualność problematyki seksualnej dotyczącej małżeństwa i rodziny wpłynął między innymi lęk duchowieństwa przed możliwością wprowadzenia w Sejmie Drugiej Rzeczypospolitej ustaw, które nie miały związku z ujmowaniem małżeństwa w jego wymiarze sakramentalnym. Arcybiskup ubolewał, że dotychczas sprawa ślubów cywilnych czy rozwodów była związana z zaborcą, a po odzyskaniu niepodległości stała się dążeniem części posłów polskich¹³.

Ciekawy jest sposób zdefiniowania ślubu cywilnego przez arcybiskupa Bilczewskiego: „Ślub w ścisłym słowa znaczeniu cywilny spełnia się, jeśli mężczyzna i niewiasta, którzy są ochrzczeni, wypowiadają swą zgodę na pożycie małżeńskie wyłącznie przed ustanowionym przez władzę państwową urzędnikiem świeckim”¹⁴. Odnosząc sytuację miejscową do ustawodawstwa innych państw, wyróżnił następujące formy ślubu cywilnego: przymusową, dotyczącą wszystkich obywateli; dobrowolną, gdy obywatel ma wybór, oraz warunkową, dotyczącą tych, którzy nie mogą uzyskać ślubu kościelnego¹⁵.

Argumenty zwolenników ślubów cywilnych Józef Bilczewski odrzuca, ponieważ nie ujmują one istoty związku sakramentalnego, a wskazują na ślub kościelny jako dodatek do aktu prawnego, traktując go jedynie jako swoistego rodzaju ozdobę zewnętrzną. Wychodząc w tym wypadku z pozycji teologicz-

¹⁰ Etyka rozwoju to „teoria ukazująca normatywny wymiar rozwoju człowieka, w którym podstawowymi założeniami są tezy o moralnym bytowaniu człowieka i osobowości etycznej”. G. Grzybek, *Etos życia. Wychowanie do małżeństwa w założeniach etyki rozwoju*, Wyd. UR, Rzeszów 2014, s. 12.

¹¹ *Encyklika Leona XIII Papieża o małżeństwie chrześcijańskim...*, s. 14–25.

¹² Tamże, s. 25–31.

¹³ J. Bilczewski, *O małżeństwie...*, s. 317–318.

¹⁴ Tamże, s. 317.

¹⁵ Tamże.

nej, śluby cywilne wśród chrześcijan pomijające sakrament małżeństwa uważa za nieprawne i mające charakter konkubinatu¹⁶. Nie można według niego uzasadnić ślubu cywilnego pomiędzy chrześcijanami, gdyż „Tylko w tym wypadku małżeństwo cywilne miałoby prawne uzasadnienie, gdyby między wiernymi choćby na chwilę oddzielić można było chrześcijanina od obywatela, szafarza sakramentu od twórcy kontraktu małżeńskiego, akt wiary, jakim jest zawarcie małżeństwa, od aktu obywatelskiego, kontrakt małżeński od sakramentu małżeństwa”¹⁷. Rozwijając myśl o braku możliwości rozdzielenia w osobie bycia obywatelem i chrześcijaninem, wskazuje, iż dany człowiek „tworząc umowę małżeńską, przyjmuje i udziela tym samym sakramentu, więc małżeństwo świeckie, choć okryte cieniem prawa, jest i zostaje między chrześcijanami bezprawiem”¹⁸.

Warto zwrócić uwagę, że Zjazd katolicki w Warszawie, który odbył się w 1921 r., podkreślił obowiązek władzy państwowej w zakresie poszanowania prawa kościelnego, między innymi w dziedzinach prawa małżeńskiego i rodzicielskiego. Zjazd uznał również za konieczne podjęcie w tym zakresie odpowiednich nacisków społecznych na władzę państwową¹⁹.

Argumentacja teologiczna jest widoczna także w odniesieniu do zagadnienia rozwodów. Także w tym aspekcie arcybiskup Bilczewski występował jako przeciwnik ustawy o rozwodach²⁰.

Uzasadnienie udzielania rozwodów według niego opiera się na przekonaniu, iż kontrakt cywilny ma charakter umowy cywilnej. Jeśli tak, to tak jak każda inna umowa cywilna podlega władzy świeckiej, która go przyjmuje do wiadomości, uprawnia i zatwierdza. Prawodawstwo władzy świeckiej ma być w tym zakresie kompetentne²¹.

Odrzucając to przesvědadczenie, analizie Józef Bilczewski poddaje także inne argumenty. Jednym z argumentów uzasadniającym wprowadzenie rozwo-

¹⁶ Tamże, s. 318–321.

¹⁷ Tamże, s. 338–339.

¹⁸ Tamże, s. 399. Natomiast papież Leon XIII napisał: „Niechaj nikogo nie uwodzi sławione przez regalistów rozróżnienie kontraktu małżeńskiego i Sakramentu, wynalezione w tym celu, aby stronę sakramentalną małżeństw rozpatrywał Kościół, co zaś w małżeństwie miało cechę kontraktu, aby należało do władzy i uznania władz świeckich. Taki podział, a raczej rozdarcie, nie da się uzasadniać; w małżeństwie chrześcijańskim Sakrament i kontrakt stanowią jedno; nie może istnieć prawdziwy i legalny kontrakt związku małżeńskiego, który by nie był jednocześnie Sakramentem”. *Encyklika Leona XIII Papieża o małżeństwie chrześcijańskim...*, s. 19.

¹⁹ *Rezolucje warszawskiego Zjazdu katolickiego*, „Gazeta Kościelna” 1921, R. 28, s. 237–238.

²⁰ Por. J. Bilczewski, *O małżeństwie...*, s. 321; J. Bilczewski J., *O Kościele Chrystusowym. List pasterski do Duchowieństwa i wiernych – w Święto Opieki św. Józefa 1907* [w:] *Listy pasterskie, odezwy, kazania i mowy okolicznościowe*, t. 1, Mikołów–Warszawa 1908, s. 514–515.

²¹ J. Bilczewski, *O małżeństwie...*, s. 321.

dów jest prawo do szczęścia. Według tego argumentu Kościół, uniemożliwiając rozwiązanie małżeństwa, stawia się w roli przeciwnika prawa do szczęścia, które ma uzasadnienie rozumowe. Józef Bilczewski wskazuje, że w tym wypadku problem dotyczy istoty pojmowania szczęścia, ponieważ pełne szczęście człowiek może osiągnąć dopiero w drugim życiu, po zmartwychwstaniu i połączeniu ze Stwórcą, źródłem szczęścia. Źródłem doświadczania ziemskiego szczęścia ma być przede wszystkim prawe sumienie. Dodany wymiar szczęścia może polegać na posiadaniu zdrowia, dostatku lub też pożycia w udanym małżeństwie. Jednakże ten wymiar szczęścia dla katolika nie może być celem samym w sobie. Według niego przeświadczenie o nieudanym życiu świadczy raczej o niedojrzałości danej osoby i nieroztropnych decyzjach. W związku z tym brak rozsądku nie może być podstawą do podważania sakramentalnego wymiaru nierozzerwalności małżeństwa²².

Józef Bilczewski wskazuje również na inne uzasadnienie bazujące na przekonaniu, iż nieudane małżeństwa winno się rozwiązać. Argumentacja opiera się na egzystencjalnym doświadczeniu, gdzie na początku dwie kochające się osoby i pragnące być ze sobą, teraz nie potrafią już budować szczęścia małżeńskiego ze względu na niedopasowanie charakterów. Nieumiejętność kompromisów doprowadza do rozkładu pożycia małżeńskiego. Ten argument Józef Bilczewski zbija koniecznością chrześcijańskiego podejścia do poświęcenia i ofiary²³.

Odrzuca również argument bazujący na analizie woli ludzkiej, według którego: „Dwie wole, które dobrowolnie się związały, mogą równie dobrze wspólną zgodą rozwiązać się i nowe węzły małżeńskie zadzierżgnąć”²⁴. Stwierdza Józef Bilczewski, że wole narzeczonych były wolne, ale przed zawarciem małżeństwa. W momencie wypowiedzenia słów przysięgi danej woli ludzkiej nie można już cofnąć, gdyż jest ona potwierdzona wolą samego Boga. Konkludując, małżeństwo pomiędzy chrześcijanami ma charakter sakramentalny i nie należy go porównywać ze zwykłą umową²⁵.

Arcybiskup podkreśla również społeczny aspekt nierozzerwalności małżeństwa, wskazując, że nie można go traktować jako wyniku prywatnej umowy, ponieważ jest instytucją społeczną. Zatem jeśli małżeństwo jest instytucją społeczną, to także względy społeczne winny być tutaj rozpatrywane: „Otóż interes ogółu małżeństw, interes rodzin, dzieci, całej społeczności ludzkiej domaga się bezwzględnej trwałości związku małżeńskiego”²⁶.

²² Tamże, s. 321–324.

²³ Tamże, s. 324–326.

²⁴ Tamże, s. 326.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 329.

Według Józefa Bilczewskiego ustawa rozwodowa rodzi niepokój wśród małżonków, uruchamiając widmo rozpadu. Rozwód dezintegruje również wychowanie dzieci, przyczyniając się do zniszczenia ciepła domu rodzinnego. Nie zgadza się arcybiskup także z poglądem, że prawodawstwo katolickie zabraniające prawa do rozwodów jest ograniczeniem wolności osobistej i nie uwzględnia przemian społecznych i roszczeń członków społeczności²⁷.

Powołując się także na świeckie argumenty socjologiczne i filozoficzne, broni stanowiska teologicznego za nierozzerwalnością małżeństwa, przyjmując, iż dla rodziny i dla społeczeństwa taki charakter małżeństwa jest optymalny²⁸.

Dla wzmocnienia swoich argumentów przytacza wypowiedź prezydenta Stanów Zjednoczonych: „Jeśli w prawodawstwo nie wprowadzimy ustaw katolickich, to Ameryka zginie”²⁹.

Ostatnim zagadnieniem etyki seksualnej poruszonym w tym opracowaniu jest kwestia tak zwanych małżeństw mieszanych. Józef Bilczewski zwracał uwagę na zgubne skutki zawierania małżeństw z innowiercami. Według niego związki mieszane z natury są odległe od ideału małżeństwa. Argumentacja w tym zakresie godna jest przytoczenia. Józef Bilczewski podkreśla, że jedność życia opiera się na dwóch biegunach: ludzkim i boskim. Za boską sferę życia odpowiada religia. Różnica w tym zakresie małżonków osłabia ich wzajemną duchową więź, ponieważ religia stanowi tutaj najistotniejsze spoiwo³⁰.

Niebezpieczeństwo związków mieszanych według niego dotyczy: życia sakramentalnego, wychowania dzieci, a także relatywizmu religijnego³¹.

Odwoływał się w tym zakresie również do poglądów papieża Leona XIII, który napisał, że: „Czuwać należy, aby zbyt pochopnie nie zawierano związków małżeńskich z osobami, nie wyznającymi wiary katolickiej; wątpić bowiem można, aby panowała zgodność poglądów wśród tych, którzy różnią się w wyznawaniu wiary. I z tego względu od takich związków odwozić należy, że one dają okazję do uczestnictwa w kulcie Bożym akatolickim, co katolikom nie jest dozwolonym, że one stanowią poważną przeszkodę w dobrym wychowaniu dzieci, a prowadzą do przyjęcia zasady, że zarówno cenić należy wszelką religię, usuwając wszelką różnicę złego i dobrego”³².

Józef Bilczewski jako metropolita lwowski wskazywał jednak, iż Kościół udziela dyspensy na małżeństwa mieszane po to, by uniknąć większego zła. Oczekuje jednak wychowania dzieci w wierze katolickiej i zapewnienia od

²⁷ Tamże, s. 329–331.

²⁸ Tamże, s. 331.

²⁹ J. Bilczewski, *O Kościele Chrystusowym...*, s. 514.

³⁰ J. Bilczewski, *O małżeństwie...*, s. 332–333.

³¹ Tamże, s. 334.

³² *Encyklika Leona XIII Papieża o małżeństwie chrześcijańskim...*, s. 30.

drugiej strony braku przeszkód w spełnianiu obowiązków religijnych³³. Pragmatyzm w tym względzie idzie w parze z sytuacją narodowościową i religijną archidiecezji lwowskiej. Pod względem narodowości należy wymienić ludność pochodzenia polskiego, ukraińskiego (Rusini), niemieckiego, węgierskiego oraz żydowskiego. Jeśli zaś chodzi o sam Lwów, to był on stolicą trzech metropolii chrześcijańskich: łacińskiej, unickiej (greckokatolickiej) oraz ormiańskiej³⁴.

Tomizm, teologia a etyka rozwoju wobec etyki seksualnej

Po przytoczeniu wybranych poglądów z zakresu etyki seksualnej metropolity lwowskiego Józefa Bilczewskiego należy teraz poddać je analizie. Posłuży temu teoria etyki rozwoju, mająca wymiar aplikacyjny. Pomocne w weryfikacji będą także poglądy etyczne dotyczące małżeństwa Tomasza z Akwinu, które w decydujący sposób wpłynęły na etykę seksualną w obszarze myśli filozoficznej Kościoła katolickiego.

W ramach etyki rozwoju małżeństwo zostało określone jako związek „dwojga ludzi, mężczyzny i kobiety (aspekt biologiczny), który ma przełamać poczucie osamotnienia i radykalnej odmienności płci (aspekty psychologiczny i biologiczny), nadając mu charakter seksualny. Małżeństwo posiada wymiar społeczny, stając się jednym z podstawowych wymiarów relacji społecznych i przez społeczeństwo jest sankcjonowane. Wzorce kulturowe dostarczają norm i zasad pełnienia ról w małżeństwie: męża i żony. Zmiany kulturowe wpływają na przekształcenia w pełnieniu ról i kryzysy ich tożsamości. Biorąc pod uwagę odmienną etosów życiowych mężczyzny i kobiety, trwałość małżeństwa bez silnych sankcji społecznych (moralność nacisku) jest ograniczona”³⁵.

Biorąc pod uwagę, że małżeństwo ma charakter seksualny, wszystko to, co dotyczy normowania relacji pomiędzy małżonkami, można uznać za elementy etyki seksualnej. W myśli Tomasza z Akwinu cel małżeństwa i jego istota jest inaczej formułowana. Celem małżeństwa jest „dobro potomstwa – natura bowiem zmierza nie tylko do jego zrodzenia, ale także do utrzymania go i pobudzenia go w dążeniu ku pełnej dojrzałości człowieka jako człowieka, polegającej na usprawnieniu się w cnotach”³⁶. Właśnie przede wszystkim od

³³ J. Bilczewski, *O małżeństwie...*, s. 334.

³⁴ G. Grzybek, *Aktualność idei wychowawczych Józefa Bilczewskiego...*, s. 10.

³⁵ G. Grzybek, *Etos życia. Wychowanie do małżeństwa...*, s. 32.

³⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, skrótu dokonał i w objaśnienia zaopatrzył F. W. Bednarski, Wyd. Antyk – Marcin Dybowski, Warszawa 2002, s. 909, cz. II-II, zag. 41, art. 1.

poglądów Tomasza z Akwinu upowszechnił się pogląd, że celem małżeństwa jest płodność. Na ten aspekt wskazał również Józef Bilczewski, pisząc: „Stwórca przypuścił Adama i Ewę i wszystkich małżonków po wszystkie czasy do uczestnictwa w swej mocy twórczej i wskazał na główny cel małżeństwa, którym jest zaludnianie ziemi i nieba prawdziwymi czcicielami Boga, a dalej niesienie sobie pomocy w uszlachetnianiu się wzajemnym”³⁷. Zatem o kształcie etyki seksualnej decyduje koncepcja i cel małżeństwa. W ujęciu etyki katolickiej istota nie opiera się przede wszystkim na wzajemnej relacji małżonków, ale na zadaniu wychowania potomstwa. Współczesne ujęcia myśli neotomistycznej w etyce takie pojmowanie celu małżeństwa w dalszym ciągu przyjmują. Na przykład Tadeusz Ślipko napisał, że „małżeństwo jest to nierozdzielna wspólnota dwu osób różnej płci, dająca im mocą prawa naturalnego moralne uprawnienia i obowiązki do osobowego rozwoju miłości prokreatywnej”³⁸. Miłość prokreatywną należy rozumieć jako ukierunkowaną na potomstwo. Jeśli przyjąć, że podstawową racją małżeństwa jest nastawienie na przyjęcie i wychowanie potomstwa, to można zrozumieć opresyjne podejście dotyczące rozwodów. Śluby cywilne nie powinny jednak być obłożone takim podejściem, chyba że należy założyć, iż występuje domniemanie rozwiązania małżeństwa u osób związanych jedynie ślubem cywilnym. Co do małżeństw mieszanych obawy arcybiskupa Bilczewskiego dotyczyły trudności wychowania w wierze.

Współcześnie w Kościele katolickim po Soborze Watykańskim punktem odniesienia w tym aspekcie jest *Deklaracja o wolności religijnej*. Przyjęto tam, że „prawo do wolności religijnej zasadza się nie na subiektywnej dyspozycji osoby, lecz na samej jej naturze. Dlatego prawo do tej wolności trwa nadal także w tych, którzy nie wypełniają obowiązku poszukiwania prawdy i przyłgnięcia do niej; a w korzystaniu z niego nie można przeszkadzać, byleby tylko był respektowany słuszny ład publiczny”³⁹. Józef Bilczewski w liście *O Kościele Chrystusowym* wydanym w 1907 r. napisał, że „Jeden tylko Kościół rzymski jest naprawdę apostołski” i on też „jest święty”, on również jest „prawdziwym Kościołem Chrystusowym”. W nim także jest pełnia zabawienia⁴⁰.

³⁷ J. Bilczewski, *O małżeństwie. List pasterski do Duchowieństwa i Wiernych (1921)* [w:] tegoż, *Listy pasterskie, odezwy, kazania i mowy okolicznościowe*, t. III, Wyd. Bł. Jakuba Strzemię Archidiecezji Lwowskiej Ob. Łac., Lwów–Kraków 2005, s. 219. Warto wskazać na wznowienie wydania listów pasterskich Józefa Bilczewskiego.

³⁸ T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2: *Etyka społeczna*, Wyd. WAM, Kraków 2005, s. 158.

³⁹ *Deklaracja o wolności religijnej* [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski, Nowe tłumaczenie*, Wyd. Pallotinum, Poznań 2002, s. 411, nr 2.

⁴⁰ J. Bilczewski, *O Kościele Chrystusowym. List pasterski do Duchowieństwa i Wiernych (1907)* [w:] tegoż, *Listy pasterskie, odezwy, kazania i mowy okolicznościowe*, t. I, Wyd. Bł. Jakuba Strzemię Archidiecezji Lwowskiej Ob. Łac., Lwów–Kraków 2005, s. 294–327.

Należy zatem przyjąć, że etyka seksualna w ujęciu Józefa Bilczewskiego opiera się po pierwsze na zasadach teologicznych, stanowi zatem część teologii moralnej. Po drugie jej ukierunkowaniem nie jest etyka indywidualna, ale etyka społeczna. Nie chodzi zatem o wypracowanie własnych standardów etycznych, przyjęcie własnego etosu życiowego w zakresie seksualności, ale dostosowanie się do moralności chrześcijańskiej⁴¹.

Przeciwstawne względem narzucanej moralności stanowisko zajmował Józef Bocheński: „Powiedziałem sobie, że nie dam się zahukać. Że ostatecznie chodzi o moje własne życie, o pytanie jak mam nim kierować. Że ode mnie samego zależy, jaką etykę wybiorę – że ja sam za ten wybór jestem odpowiedzialny. Jak więc w sprawie sensu życia stawiam i tu zdanie: Wybór etyki jest sprawą osobistą. I tak jak w tamtej sprawie mówię, że on jest podwójnie sprawą osobistą: raz dlatego, że chodzi o moje życie, a po drugie dlatego, że ja sam muszę dokonać wyboru”⁴².

W etyce rozwoju przyjęto, że rozwój zdolności wolitywnych prowadzi do umiejętności kierowania sobą, do zdolności wyboru standardów postępowania etycznego z poszanowaniem innych osób. Etyka jako dziedzina mądrości życiowej jest sztuką, która wymaga nauki. Pozwala jednak po jej opanowaniu na oparcie się moralności nacisku i życie zgodne ze swoim sumieniem. Należy także zaznaczyć, iż prowadzi do modelu egzystencji ukierunkowanej na istnienie, na „bardziej być niż mieć”⁴³.

Adaptacyjny wymiar etyki bazujący na moralności chrześcijańskiej podkreśla między innymi koncepcja sumienia w ujęciu arcybiskupa Bilczewskiego. Wśród warunków dobrego sumienia odnotował następujący jego aspekt: „sumienie jest dobre, gdy jest prawdziwe, prawe, czyli oświecone, a więc zna wolę Bożą, złożoną w moralnym prawie naturalnym i chrześcijańskim, a przy tym poznana wolę Bożą rzeczywiście ogłasza”⁴⁴. Józef Bilczewski bardzo mocno wskazywał na wymiar ascetyczny, ponieważ ma być pomocny w odrzuceniu postawy epikurejskiej, która według niego prowadzi także do rozpu-
sty. Przed nią właśnie przestrzegał młodzież⁴⁵.

⁴¹ Zob. G. Grzybek, *Etos życia. Wychowanie do małżeństwa...*, s. 71–84, 114.

⁴² J.M. Bocheński, *Etyka*, Wyd. Antyk – Marcin Dybowski, Komorów (wyd. oparte na Wyd. Philed, brak roku wydania), s. 35.

⁴³ Por. G. Grzybek, *Etyka rozwoju a wychowanie*, Wyd. UR, Rzeszów 2010, s. 122; G. Grzybek, *Etos życia. Wychowanie do małżeństwa...*, s. 84.

⁴⁴ J. Bilczewski, *Sumienie. List pasterski w latach wojny 1914–1915* [w:] tegoż, *Listy pasterskie, odezwy, kazania i mowy okolicznościowe*, t. III, Wyd. Bł. Jakuba Strzemię Archidiecezji Lwowskiej Ob. Łac., Lwów–Kraków 2005, s. 15.

⁴⁵ J. Bilczewski, *Młodości! Ty nad poziomy wylatuj. List pasterski do uczniów szkół średnich i seminariów nauczycielskich (1905)* [w:] J. Bilczewski, *Listy pasterskie, odezwy, kazania i mowy okolicznościowe*, t. I, Wyd. Bł. Jakuba Strzemię Archidiecezji Lwowskiej Ob. Łac., Lwów–Kraków 2005, s. 192–193.

Należy zwrócić uwagę, że moralność chrześcijańska winna wynikać z Objawienia zawartego w Piśmie świętym i Tradycji. Należy jednak wskazać na współczesne, neotomistyczne określenie prawa naturalnego.

Tadeusz Ślipko prawo naturalne określił jako „na podstawowych imperatywach oparty zbiór norm kategoryalnych, obiektywnych i absolutnych (czyli powszechnych i niezmiennych), które uzdalniają podmioty rozumne do spełniania aktów wewnętrznie dobrych, a unikania wewnętrznie złych”⁴⁶.

W tradycji etyki tomistycznej przyjmuje się obiektywność norm etycznych, a także podejście, iż o słuszności lub niegodziwości czynu decyduje jego natura, przedmiot aktu⁴⁷. W etyce rozwoju obiektywność norm etycznych wyprowadzana jest z wartości moralnych. Można zatem przyjąć możliwość błędnego wyprowadzenia normy etycznej z wartości moralnej. Odnosząc to do założeń etyki seksualnej należy wskazać na odmienność metodologiczną względem podejścia neotomistycznego (względnie podejścia właściwego dla teologii moralnej), które należy przypisać także Józefowi Bilczewskiemu.

W podejściu takim punktem odniesienia jest przede wszystkim jednostka i kształtowanie przez nią etosu życiowego, w którym etyka seksualna będzie jednym z elementów. W podejściu neotomistycznym prawo moralne jest dookreślone, a moralność chrześcijańska w wymiarze obiektywnym ma je urzeczywistniać (nie chodzi o rzeczywiste respektowanie norm, czyli o podejście socjologiczne). Etyka seksualna w podejściu neotomistycznym (teologii moralnej) ma wskazywać na obiektywizację zasad postępowania seksualnego uznanego przez odpowiedni autorytet (np. Kościół), nie zaś na elementy rozwojowe jednostki, która ma ukształtować swój własny etos życiowy, pozwalając dać jej odpór moralności nacisku⁴⁸.

Podsumowanie

Podejście adaptacyjne jest właściwe dla etyki seksualnej ukazywanej przez Józefa Bilczewskiego. Bazuje ona na teologii moralnej, dla której recepcja myśli tomistycznej dostarczała narzędzia teoretycznego. Wierny powinien stosować się do wskazań odpowiedniego autorytetu. Jego zadaniem jest odpowiednie uformowanie sumienia, by było ono wyczulone na zobiektywizowaną etykę seksualną. Etyka seksualna nie służy urzeczywistnieniu szczęścia

⁴⁶ T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Wyd. WAM, Kraków 2002, s. 278.

⁴⁷ Tamże, s. 61–84, 251–346.

⁴⁸ Por. T. Ślipko, *Przedmałżeńska etyka seksualna*, Wyd. Petrus, Kraków 2012, s. 5–12, 130–383; A. Kokoszka, *Moralność życia małżeńskiego. Sakramentologia moralna*, cz. III, Wyd. Biblos, Tarnów 2005; G. Grzybek, *Etos życia. Wychowanie do małżeństwa ...*, s. 89–137.

w wymiarze życia ziemskiego, ale uporządkowaniu relacji seksualnych⁴⁹ pozwalających na przyjęcie i właściwe wychowanie potomstwa. Szczęście osobiste jest kwestią całkowicie drugorzędną, ponieważ zadośćuczynieniem za poniesione ofiary będzie życie wieczne, zbawienie⁵⁰.

Bibliografia

- Arcybiskup – Nominat Ks. Józef Bilczewski*, „Gazeta Kościelna” 1900, R. 8, s. 449–450.
- Bieś A.P., *Recepcja społecznego nauczania Papieża Leona XIII w publikacjach jezuitów galicyjskich 1884–1914*, WFTJ, Kraków 1996.
- Bilczewski J., *Młodości! Ty nad poziomy wylatuj. List pasterski do uczniów szkół średnich i seminariów nauczycielskich (1905)* [w:] tegoż, *Listy pasterskie, odezwy, kazania i mowy okolicznościowe*, t. I, Wyd. Bł. Jakuba Strzemię Archidiecezji Lwowskiej Ob. Łac., Lwów–Kraków 2005, s. 191–220.
- Bilczewski J., *O Kościele Chrystusowym. List pasterski do Duchowieństwa i Wiernych (1907)* [w:] tegoż, *Listy pasterskie, odezwy, kazania i mowy okolicznościowe*, t. I, Wyd. Bł. Jakuba Strzemię Archidiecezji Lwowskiej Ob. Łac., Lwów–Kraków 2005, s. 273–352.
- Bilczewski J., *O małżeństwie. List pasterski do Duchowieństwa i Wiernych (1921)* [w:] tegoż, *Listy pasterskie, odezwy, kazania i mowy okolicznościowe*, t. III, Wyd. Bł. Jakuba Strzemię Archidiecezji Lwowskiej Ob. Łac., Lwów–Kraków 2005, s. 217–244.
- Bilczewski J., *Sumienie. List pasterski w latach wojny 1914–1915* [w:] J. Bilczewski, *Listy pasterskie, odezwy, kazania i mowy okolicznościowe*, t. III, Wyd. Bł. Jakuba Strzemię Archidiecezji Lwowskiej Ob. Łac., Lwów–Kraków 2005, s. 7–26.
- Bocheński J.M., *Etyka*, Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski, Komorów (wyd. oparte na Wyd. Philed, brak roku wydania).
- Boguta M., Grzybek G., *Arcybiskup Józef Bilczewski (1860–1923)* [w:] *Wilamowice. Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy*, red. A. Barciak, Urząd Gminy w Wilamowicach, Wilamowice 2001, s. 164–173.
- Deklaracja o wolności religijnej* [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, Nowe tłumaczenie*, Wyd. Pallotinum, Poznań 2002, s. 410–421.
- Dziedzic M., Dziedzic S., *Arcybiskup Józef Bilczewski*, Wyd. WAM, Kraków 2012.
- Dzwonkowski R., *Listy społeczne biskupów polskich 1891–1914*, Éditions du Dialogue, Paris 1974.
- Encyklika Leona XIII Papieża o małżeństwie chrześcijańskim „Arcanum divinae Sapientiae” 10 II 1880*, Druk. Archidiecezjalna „Polak-Katolik”, Warszawa 1926.
- Foucault M., *Historia seksualności*, przekł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Makuszewski, wstęp T. Komendant, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1995.
- Grzybek G., *Etyka rozwoju a wychowanie*, Wyd. UR, Rzeszów 2010.
- Grzybek G., *Aktualność idei wychowawczych Józefa Bilczewskiego metropolity lwowskiego w latach 1900–1923*, Wyd. ATH, Bielsko-Biała 2003.

⁴⁹ O urządzeniu seksualnym jako zorganizowanej przestrzeni społecznej pisał między innymi Michel Foucault. Zob. M. Foucault, *Historia seksualności*, przekł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Makuszewski, wstęp T. Komendant, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1995, s. 544–554.

⁵⁰ Por. J. Bilczewski, *Sumienie. List pasterski...* (Lwów–Kraków 2005), s. 7–26; J. Bilczewski, *O Kościele Chrystusowym...* (Lwów–Kraków 2005), s. 273–352; J. Bilczewski, *O małżeństwie...* (Lwów–Kraków 2005), s. 217–244.

- Grzybek G., *Aktualność nauczania społecznego błogosławionego arcybiskupa Józefa Bilczewskiego. Fragmenty rozprawy doktorskiej pt. „Nauczanie społeczne arcybiskupa Józefa Bilczewskiego (1860–1923)”* [w:] *Błogosławiony Arcybiskup Józef Bilczewski – rodak z Wilamowic*, red. M. Boguta, G. Grzybek, P. Lorenc, Wyd. Parafia Rzymsko-Katolicka Trójcy Świętej w Wilamowicach, Wilamowice 2001, s. 51–80.
- Grzybek G., *Etos rodziny w nauczaniu pasterskim metropolity lwowskiego Józefa Bilczewskiego*, „Rocznik Wydziału Pedagogicznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum”, Kraków 2003, s. 119–132.
- Grzybek G., *Etos życia. Wychowanie do małżeństwa w założeniach etyki rozwoju*, Wyd. UR, Rzeszów 2014.
- Grzybek G., *Praca socjalna w myśli społecznej arcybiskupa Józefa Bilczewskiego (1860–1923)*, „Horyzonty Wychowania” 2005, nr 4/8, s. 242–250.
- Grzybek G., *Rys życia i duchowości arcybiskupa Józefa Bilczewskiego metropolity lwowskiego (1860–1923)*, „Horyzonty Wiary” 2001, 12, nr 4, s. 77–87.
- Grzybek G., *Společné zaangażovanie duchovníctva v Európe Stredovýchodnej na počiatku XX storočia (Mikuláš Russnák, Józef Bilczewski, Józef Sebastian Pelczar). Diedzictvo a problémy súčasného medzináboženského dialógu*, red. A. Slodička, M. Slodičková, Greckokatolícká teologická fakulta Prešovskej univerzity, Prešov 2010, s. 246–254.
- Grzybek G., *Zagadnienie pracy w nauczaniu społecznym arcybiskupa Józefa Bilczewskiego* [w:] *U progu beatyfikacji Sługi Bożego abpa Józefa Bilczewskiego. Materiały z sesji popularnonaukowej*, Książnica Beskidzka, Bielsko-Biała 2000, s. 49–57.
- Grzybek G., *Zasady społeczne w ujęciu abpa Józefa Bilczewskiego*, „Świat Techniki i Humanistyki”, red. E. Tokarz, Wyd. ATH, Bielsko-Biała 2007, s. 339–344.
- Grzybek G., *Związek Katolicko-Społeczny w nauczaniu pasterskim arcybiskupa Józefa Bilczewskiego*, „Horyzonty Wiary” 2001, 12, nr 3, s. 70–81.
- Kokoszka A., *Moralność życia małżeńskiego. Sakramentologia morłana*, cz. III, Wyd. Biblos, Tarnów 2005.
- Rezolucje warszawskiego Zjazdu katolickiego*, „Gazeta Kościelna” 1921, R. 28, s. 237–238.
- Szydelski S., *Śp. Arcybiskup Bilczewski a praca społeczna*, „Gazeta Kościelna” 1924, R. 31, s. 9–10, 17–18.
- Ślipko T., *Przedmałżeńska etyka seksualna*, Wyd. Petrus, Kraków 2012.
- Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Wyd. WAM, Kraków 2002, s. 278.
- Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2: *Etyka społeczna*, Wyd. WAM, Kraków 2005.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, skrótu dokonał i w objaśnienia zaopatrzył F.W. Bednarski, Wyd. Antyk – Marcin Dybowski, Warszawa 2002.
- Tarnawski M., *Arcybiskup Józef Bilczewski. Krótki rys życia i prac*, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1991.
- Ujda J., *Ks. arcybiskup Bilczewski jako archeolog chrześcijański*, „Głos Katolicki” 1956, R. 12, s. 168, 172.
- Urban W., *Sługa Boży Józef Bilczewski Arcybiskup – Metropolita Lwowski 1860–1923*, Wrocław 1977.

Sexual ethics from the perspective of Józef Bilczewski, Metropolitan of Lviv (1900-1923)

Summary

Józef Bilczewski as a professor of theology, the archbishop and metropolitan of Lviv represented the neo-modern trend in sexual ethics of his times. It can therefore be pointed out that his thought regarding sexual ethics is adaptive. It is based on moral theology for which the reception of Thomistic thought provided a theoretical tool. The task of believers, according to this concept, is to adapt to the indications of the appropriate authority. Believers' conscience should be shaped on the basis of objectified sexual ethics. Sexual ethics, on the other hand, is not intended to bring happiness into the dimension of earthly life, but to contribute to the organization of sexual relations, pursuing the basic goal of raising children. Personal happiness should be considered as a secondary problem in relation to the soteriological approach.

Key words: Józef Bilczewski, Metropolitan of Lviv, sexual ethics

Mykhailo Skalets'ki

ORCID: 0000-0002-9971-7487

(Narodowy Uniwersytet „Politechnika Lwowska”)

Khrystyna Khvoynytska

ORCID: 0000-0001-5348-9338

(Narodowy Uniwersytet „Politechnika Lwowska”)

Dziedzictwo etyczne Kazimierza Twardowskiego i jego współczesne znaczenie (z okazji 80. rocznicy śmierci)

Artykuł przedstawia poglądy K. Twardowskiego na naturę i pochodzenie moralności. Stwierdza, iż jako zwolennik etyki ewolucyjnej Twardowski argumentował, że nie istnieją żadne wrodzone normy moralne. Normy etyczne są produktem rozwoju ewolucyjnego, o czym świadczy ich względny i zmienny charakter. Dlatego, aby przekształcić etykę w pełną i kompletną naukę, należy ustalić uniwersalne normy moralne, które będą odgrywały rolę „praw etyki”.

Słowa kluczowe: altruizm, egoizm, moralność, ewolucja, etyka, etyka ewolucyjna

Twórczość K. Twardowskiego jest znana głównie w Polsce, w literaturze ukraińskiej wciąż jednak została słabo zbadana. Można wspomnieć tylko o niektórych pracach M. Wernikowa, B. Dombrowskiego, O. Hirnego, S. Iwanika, J. Sanockiego. Jednak ich publikacje dotyczą przede wszystkim poglądów filozoficznych K. Twardowskiego. Twardowskiego nauka etyczna, o której traktuje niniejszy artykuł, rozpatrywana jest jedynie przez B. Dombrowskiego¹, ale nie porusza on kwestii współczesnego znaczenia dziedzictwa etycznego Twardowskiego.

Celem artykułu jest rozpatrzenie nauki etycznej Twardowskiego z punktu widzenia filozofii współczesnej. Uzasadnia się w nim, że Twardowski był zwolennikiem teorii ewolucyjnego pochodzenia norm etycznych, o czym świadczy ich względny i zmienny charakter; dlatego aby przekształcić etykę w pełną i kompletną naukę, należy ustalić uniwersalne normy moralne, które będą odgrywały rolę „praw etyki”.

¹ Б.Т. Домбровський, *Львівсько-Варшавська філософська школа (1895–1939)*, Львів 2004, s. 270.

* * *

W 2018 r. minęło 80 lat od zgonu założyciela lwowsko-warszawskiej szkoły filozofii Kazimierza Twardowskiego (1866–1938). Na pierwszy rzut oka może się wydawać, iż temat dziedzictwa etycznego K. Twardowskiego utracił aktualność, gdyż od czasu publikacji jego programowej pracy *Etyka wobec teorii ewolucji* (1895) minęło już ponad 120 lat, tym bardziej iż liczba zwolenników teorii ewolucji K. Darwina ostatnio bardzo się zmniejszyła. Jednakże w drugiej połowie XX w. pojawiają się takie nowe kierunki naukowe, jak etologia, socjobiologia i bioetyka, które przeprowadzają analogię pomiędzy zachowaniem zwierząt i człowieka, starają się stosować prawa biologii do rozwoju człowieka i ludzkiego społeczeństwa. W szczególności, wśród zwolenników tych nowych teorii zaczyna szerzyć się opinia, iż nastał czas, by wydzielić problematykę etyczną z filozofii i przekazać ją biologii. W takich warunkach wznowiły się z nową aktualnością dyskusje dotyczące etyki jako nauki oraz jej przedmiotu. Zaostrzyły się także spory odnoszące się do natury ludzkiej moralności, proporcji pomiędzy czynnikami biologicznymi i społecznymi, altruizmem i egoizmem. Analogiczna sytuacja, dotycząca relacji pomiędzy filozofią a nauką, miała miejsce pod koniec XIX i na początku XX w. Wówczas nadzwyczaj ożywiona była dyskusja na temat filozofii jako nauki oraz jej powiązań z naukami ścisłymi i przyrodniczymi. Sukcesy nauk przyrodniczych w XVIII–XIX w. doprowadziły do ponownej oceny roli filozofii i nauk ścisłych w procesie poznawczym. Wśród przedstawicieli przyrodniczo-naukowego nurtu rozprzeczono przekonanie, że *nauka* w pierwszej połowie XIX w. osiągnęła taki poziom rozwoju i wiedzy, że „stała się zdolna do nakreślenia pełnego i spójnego obrazu budowy świata we wszystkich jego składnikach”. Stąd wyciągano wniosek, że w takich warunkach *potrzeba filozofii* jako doktryny światopoglądowej o ogólnej budowie świata *zanika*. Jedynym teoretycznym i światopoglądowym punktem odniesienia dla człowieka powinna stać się nauka. Jako pierwszy podobne stwierdzenia wysunął twórca filozofii pozytywizmu – Auguste Comte (1798–1857), który ogłosił hasło: „Nauka jest filozofią sama w sobie”. A filozofia, jeśli chce być pożyteczna (na przykład w roli gnoseologii czy logiki lub metodologii poznania naukowego), sama powinna upodobnić się do nauk ścisłych i stać się nauką wśród innych nauk.

Do tej polemiki aktywnie przystąpił założyciel tzw. lwowsko-warszawskiej szkoły filozofii – Kazimierz Twardowski. Bez względu na swoją przynależność do szkoły neopozytywizmu, nie zgadzał się z punktem widzenia pozytywistów na filozofię. Już w swoim wstępnym wykładzie na stanowisku profesora Uniwersytetu Lwowskiego (15 listopada 1895 r.) wskazał, że takie twierdzenia są błędne.

K. Twardowski uważa, iż filozofia jest taką samą nauką jak inne nauki, dlatego myślą się ci, którzy odmawiają jej prawa do istnienia jako nauki. Poza tym, dowodzi niezbędności filozofii, ponieważ istnieją zjawiska, których nie obejmują nauki przyrodnicze. Zjawiska te nie mogą stać się przedmiotem poznania zmysłowego i dlatego nie mogą być przedmiotem badań nauk ścisłych. K. Twardowski zalicza do nich na przykład różnego rodzaju stosunki i związki, w szczególności przyczynowo-skutkowe. Ale takie właśnie zjawiska stają się przedmiotem metafizyki, która zdolna jest do refleksji zarówno nad istotami zmysłowymi, jak też racjonalnymi. Dlatego metafizyka, jako jądro filozofii, jest jego zdaniem ogniwem łączącym i pośredniczką pomiędzy filozofią a naukami ścisłymi. Z tego powodu nie należy przeciwstawiać filozofii naukom ścisłym² – uważa czołowy lwowski filozof.

W jednej ze swoich wczesnych prac, w której jednak znajdują się już zasady programowe jego filozofii, *Etyka wobec teorii ewolucji* (1895), K. Twardowski zwraca uwagę przyrodników na niebezpieczeństwo niedoceniaenia filozofii. Lider lwowsko-warszawskiej szkoły neopozytywizmu poddaje ostrej krytyce współczesnych mu uczonych-przyrodników za ich ataki na filozofię i próby zastąpienia filozofii przyrodnictwem, nazywając ich z tego powodu „naturalistami”. Spieszne i nie zawsze uzasadnione wnioski, które wyciągają przyrodnicy z teorii ewolucji, po raz kolejny udowadniają nie tylko, iż filozofia jest konieczna, lecz także ukazują wzrost jej znaczenia³ – podkreśla lwowski uczyony.

Kazimierz Twardowski uczuła także na wszechstronność filozofii, która zawiera w sobie cały szereg specyficznych nauk filozoficznych. Jedną z nich jest etyka, która szczególnie interesowała lwowskiego myśliciela. Do kwestii, jakie miały dla niego największe znaczenie, należała ewolucja ludzkiej moralności, jej natura i pochodzenie, stosunek altruizmu i egoizmu w ludzkim zachowaniu. K. Twardowski, dzieląc podstawowe zasady filozofii pozytywizmu, postawił przed sobą zadanie postawienia etyki na prawdziwej podstawie naukowej, upodobnienia jej do nauk ścisłych, takich jak logika i matematyka. Uważał, iż obecnie etyka jako nauka jest jeszcze daleka od swojej pełni. Za podstawę takiego wniosku przyjął to, iż wszystkie normy moralne mają względny i zmienny charakter oraz brak jest „absolutnych”, czyli powszechnie przyjętych przez wszystkich ludzi „praw etyki”. Właśnie względność ocen moralnych pozbawia etykę niezawodnych kryteriów odróżniania dobra od zła, co nie pozwala na rozpatrywanie jej jako kompletnej nauki⁴.

² М. Рьюз, *Эволюционная этика: здоровая перспектива или окончательное одряхление*, „Вопросы философии” 1992, №3, s. 34–52.

³ Tamże, s. 36.

⁴ Tamże, s. 38.

Pod koniec XIX w. nadzwyczajną popularność zdobyła teoria ewolucji K. Darwina o pochodzeniu gatunków. Tak samo popularna i atrakcyjna była w tych czasach doktryna ewolucyjna jednego ze zwolenników filozofii pozytywnej A. Comte'a, angielskiego uczonego Herberta Spencera (1820–1903), który zaczął rozwijać idee ewolucjonizmu nawet trochę wcześniej od K. Darwina. To właśnie H. Spencer jako pierwszy dokonał współczesnej interpretacji pojęcia „ewolucja”. Przed nim było ono używane tylko w odniesieniu do procesu rozwoju ludzkiego embrionu. Sam K. Darwin prawie nie stosuje terminu „ewolucja”, preferując przyjęte już w tym czasie określenie „transmutacja gatunków”. Do zasług H. Spencera należy również to, iż był on założycielem etyki ewolucyjnej, której zwolennikiem był K. Twardowski.

Herbert Spencer zaplanował fundamentalną, liczącą dziesięć tomów, pracę, która miała stać się encyklopedyczną syntezą wszystkich nauk na zasadach ewolucjonizmu, nad czym pracował prawie czterdzieści lat. Dzieło to zostało opublikowane w latach 1862–1896 i zawierało: *Pierwsze zasady* (1862), *Podstawy biologii* (1864–1867), *Podstawy psychologii* (1870–1872), trzypięciotomowe *Podstawy socjologii* (1876–1898), *Socjologia jako przedmiot badania* (1903) oraz *Podstawy etyki* (1878–1893). Właśnie w tej ostatniej zawarte są podstawowe zasady jego etyki ewolucyjnej.

Michael Ruse wskazuje również na to, że idee etyki ewolucyjnej jako pierwszy zaczął głosić angielski filozof-pozytywista Herbert Spencer, jeszcze zanim K. Darwin opublikował swoją słynną pracę o pochodzeniu gatunków⁵. Sam Spencer ciągle podkreślał, że rok przed publikacją książki K. Darwina *O powstawaniu gatunków* (1859), opracował on tak zwane „prawo postępu”, które, jego zdaniem, poprzedzało teorię ewolucji. Podstawowe zasady jego prawa postępu można krótko określić w następujący sposób. Ewolucja stanowi integrację materii, której towarzyszy „rozsiewanie ruchu”, w którego trakcie materia przechodzi ze stanu nieokreślonej, niepowiązanej jednorodności do stanu pewnej określonej i uzgodnionej różnorodności; zachowany przy tym ruch materii ulega analogicznym transformacjom. Progiem, którego ewolucja nie może przekroczyć, jest osiągnięcie równowagi w systemie. Ale z czasem równowaga zaczyna być naruszana, co stwarza warunki dla nowego procesu ewolucyjnego. Wszystko, co istnieje, nieuchronnie odbywa cykl rozwoju i rozpadu. Postęp jako taki przewiduje ogólne zróżnicowanie, rytmiczność wszystkich procesów w przyrodzie i w społeczeństwie. Dynamika społeczna oznacza postępowe przejście od jednorodności do różnorodności, czyli do większego zróżnicowania. Dobrze zróżnicowane społeczeństwa mają o wiele lepsze możliwości rozwoju ewolucyjnego. Będą to społeczeństwa typu przemysłowego, zbudowane na wiedzy pozytywnej.

⁵ Tamże, s. 34–52.

Doktrynę ewolucyjną Darwina postrzegał Spencer jako biologiczne potwierdzenie swego prawa postępu. Co więcej, uważał, że po K. Darwinie biologia wyparła matematykę i fizykę na dalszy plan, stając się wiodącą i przykładową nauką. H. Spencer poszedł nawet dalej niż K. Darwin. Starał się zastosować zasady biologicznej teorii ewolucjonizmu do rozwoju człowieka i ludzkiego społeczeństwa, co oznaczało pojawienie się teorii darwinizmu społecznego.

Założyciel szkoły lwowsko-warszawskiej Kazimierz Twardowski również przyłączył się do ostrej polemiki na temat doktryny ewolucyjnej K. Darwina i H. Spencera. Co prawda, interesowała go nie tyle ewolucja człowieka, ile ewolucja ludzkiej moralności, jej natura i pochodzenie, stosunek altruizmu i egoizmu w ludzkim zachowaniu. Twardowski nie pragnął stworzyć nowej teorii etycznej, lecz dzieląc podstawowe zasady filozofii pozytywizmu, jak już wspomniano, postawił przed sobą zadanie nadania etyce prawdziwej podstawy naukowej, upodobnienia jej do nauk przyrodniczych i ścisłych.

Analogiczny punkt widzenia dotyczący naukowości nauki i estetyki wyraził później także znany austriacki filozof kultury Albert Schweitzer. Twierdził, że etyka i estetyka nie mogą być naukami, ponieważ nie badają obiektywnych, powtarzalnych faktów i związków między nimi, lecz subiektywne pragnienia i emocje. Chodzi w nich o rzeczy, które z jednej strony są subiektywne, a nie obiektywne, a z drugiej strony – w gruncie rzeczy są one pojedyncze i związki między nimi mogą chować się w głębi „tajemniczego Ja”. Etyka i estetyka nie badają obiektywnej rzeczywistości i jej wzajemnych powiązań, lecz procesy ludzkiej działalności, które zawsze są subiektywne i indywidualne – argumentował. Nauką może być tylko historia etyki, jeśli w ogóle za naukę można uważać historię jednej z wielu sfer życia duchowego – uważał A. Schweitzer.

W swojej programowej pracy *Etyka wobec teorii ewolucji*⁶ (1895) K. Twardowski wskazuje, że K. Darwin nie był pierwszym odkrywcą teorii ewolucji. Pierwszą pełną teorię powstawania gatunków zaproponował jeszcze dziadek K. Darwina Erazm Darwin w pracy *Zoonomia* (1794–1798). Jego poglądy popierał Jean Lamarck w publikacji *Zoologie philosophique* (1809). Jednak ich poglądy, jak twierdził K. Twardowski, nie były należycie uzasadnione i nie zyskały poparcia uczonych. Jedynie K. Darwinowi, który wprowadził pojęcie „doboru naturalnego”, udało się nadać teorii ewolucji należyte uzasadnienie naukowe i kompletną formę⁷.

We wspomnianej pracy Twardowski poddaje ostrej krytyce teorię darwinizmu społecznego H. Spencera oraz filozofię immoralizmu F. Nietzschego. Znaczną uwagę poświęca kwestii stosunku zasad altruizmu i egoizmu w za-

⁶ К. Твардовский, *Этика наряду с теорией эволюции*, <http://www.read.in.ua/book221391/?razdel=23&p=635>

⁷ Tamże.

chowaniu człowieka. Wskazuje, że po powstaniu teorii ewolucji poglądy uczonych na naturę moralności zaczęły być rozbieżne i należy powiedzieć, że nadal pod wieloma względami pozostają one dyskusyjne. Według niego, jedna grupa badaczy była zdania, że ludzie ze swojej natury są altruistami. Pojęcie to swoje pochodzenie również zawdzięcza pozytywizmowi. Zostało ono wprowadzone do użytku naukowego przez twórcę filozofii pozytywizmu A. Comte'a i poparte przez innych uczonych. Altruizm jako cecha moralna powstał wskutek długotrwałego wzajemnego oddziaływania pomiędzy ewolucją biologiczną a moralną, przy czym nieodzownie przewiduje się uznanie pewnych zasad moralnych, które nie wypływają z ludzkiego doświadczenia. Zwolennicy tego poglądu uważają, że ludziom z natury właściwe są pewne zasady moralne: poczucie dobra, zła, sprawiedliwości jako twory *a priori* racjonalne. „Taki punkt widzenia rzeczywiście ma prawo istnieć, ponieważ pewne cechy altruizmu w postaci instynktu ojcowskiego i macierzyńskiego właściwe są nie tylko człowiekowi, lecz także wielu zwierzętom. Szczególnie dotyczy to zwierząt stadnych, u których altruizm dotyczy nie tylko członków rodziny, lecz wszystkich członków stada”⁸.

Stado lub jakikolwiek inny zespół, w którym brak jest poczucia odpowiedzialności i obowiązku, skazane jest na szybkie wymarcie, ponieważ dla takich zwierząt właśnie stado, a nie para rodziców może zapewnić system ochrony, przeżycia i karmienia dzieci, starców oraz ciężarnych. Takie instynkty stadne z czasem mogą utrwalić się w mechanizmach dziedziczenia, tak samo jak naturalne zabarwienie, pazury i tym podobne cechy. Poza tym, w ludzkim społeczeństwie utrwalane i przekazywane są one przy pomocy wychowania, norm społecznych, tradycji, zwyczajów itd., czyli mają tu zastosowanie mechanizmy ewolucji socjokulturowej.

Ale Twardowski odrzuca obecność jakichkolwiek cech wrodzonych w zachowaniu ludzi. Twierdzi: „Nikt nie rodzi się z gotowym systemem etyki tak samo, jak nikt nie przychodzi na świat z gotowym systemem logiki w głowie”⁹. Dlatego ten punkt widzenia mało interesuje K. Twardowskiego i prawie nie poświęca mu uwagi. Znacznie bardziej interesuje go ewolucyjna teoria etyki, której twórcą, jak już wspomniano, był Herbert Spencer. Jednakże podstawowe idee etyki ewolucyjnej mimo wszystko zostały wysunięte i uzasadnione przez Darwina. Spencer argumentował, że źródła moralności uwa-

⁸ М. Скалецький, *Проблема альтруїзму та егоїзму в етичній спадщині К.Твардовського* [w:] «Етичне та естетичне в людському світовідношенні» (Тези Міжнародної наукової конференції «XXVII-мі Читання, присвячені пам'яті засновника Львівсько-Варшавської філософської школи Казимира Твардовського», 11–12 лютого 2015 року), Львів, Вид-во «Ліга-Прес», 2015, s. 27–30, 242 с.

⁹ К. Твардовский, *Этика наряду с теорией эволюции*, <http://www.read.in.ua/book221391/?razdel=23&p=635>

runkowane są naturą biologiczną człowieka, dlatego moralne jest takie zachowanie, które sprzyja największej długotrwałości, szerokości i pełni życia człowieka. Ludzi, tak samo jak inne istoty społeczne, łączą instynkty społeczne, które zaspokajane są poprzez komunikację z podobnymi do siebie. Stąd wypływają uczucia sympatii i wzajemnej pomocy wobec bliźnich. Dzięki wysokiemu poziomowi rozwoju zdolności psychicznych i intelektualnych instynkty społeczne z czasem przeradzają się w zaczątki moralności. Ważnym czynnikiem łączącym był język, dzięki któremu stało się możliwe formułowanie żądań społeczności za pomocą opinii społecznej. Z czasem instynkty społeczne i sympatie wzmacniają się, najpierw utrwalają się w postaci przyzwyczajenia, a następnie stają się powszechnie przyjętymi zasadami zachowania. Ewolucjoniści akcentują, że ludzkość w trakcie swojego powstawania przeszła poważny dobór grupowy (naturalny) na moralność, w szczególności na altruizm.

Większość ewolucjonistów była zwolennikami teorii egoizmu. Ponieważ zgodnie z założeniami teorii ewolucji przeżywają najsilniejsi, najagresywniejsi, najokrutniejsi, największe szanse na przeżycie mają osobniki o rozwiniętych skłonnościach egoistycznych, o najlepiej rozwiniętym instynkcie samozachowawczym. Dlatego ewolucjoniści uważają, że człowiek ze swojej natury jest istotą egoistyczną i agresywną, a w swoim zachowaniu kieruje się instynktem samozachowawczym i pragnieniem korzyści osobistej. Inaczej mówiąc, zachowanie człowieka uwarunkowane jest instynktami naturalnymi i praktycznie niczym nie różni się od zachowania zwierząt.

W społeczeństwie, tak samo jak w przyrodzie, trwa okrutna walka o przeżycie, walka wszystkich przeciwko wszystkim według zasady „Człowiek człowiekowi wilkiem”. Takie zachowanie stwarza zagrożenie dla ludzkiego współistnienia i może prowadzić do samozniszczenia. W celu ograniczenia i powstrzymania okrutnych instynktów zwierzęcych należało wytworzyć pewne mechanizmy ochronne. Dlatego w trakcie długiej ewolucji, poprzez wychowanie i działalność intelektualną, ukształtowane zostały pewne etyczne normy zachowania, które pozwalały na współistnienie w jednej wspólnotie różnym ludziom z różnymi, nawet sprzecznymi interesami. Oznacza to, że w ludzkiej psychice nie było żadnych zarodków czy przesłanek biologicznych powstania moralności – twierdzi Twardowski. Jest to czysty produkt rozwoju ewolucyjnego.

Do znanych przedstawicieli takiego punktu widzenia powszechnie zaliczani są: T. Hobbes, H. Spencer, P.A. Kropotkin, J. Huxley, K. Lorenz. Zaliczyć do nich należy również współczesnego amerykańskiego socjobiologa Edwarda O. Wilsona, którego prace wznowiły dyskusję o etyce ewolucyjnej w latach 70. XX w. i nadały im nową, ostrą jakość.

Ciekawą opinię odnośnie do altruizmu i egoizmu głosili przedstawiciele teorii „racjonalnego egoizmu” L. Feuerbach i M. Czernyszewski. Uważali, że altruizm i egoizm mogą nie tylko współistnieć razem, lecz także przechodzić

w siebie nawzajem. Uczucia egoistyczne mogą przekształcać się w swoje przeciwieństwo wskutek racjonalnej refleksji nad indywidualnymi potrzebami. W trakcie okrutnej walki o przetrwanie ludzie przekonują się, że najłatwiej można osiągnąć swój cel w przypadku, kiedy wiele indywidualności działa wspólnie dla dobra ogólnego. Zachowanie, które przewiduje współpracę, było następnie przekazywane z pokolenia na pokolenie, dopóki nie utrwaliło się jako nieodzowna cecha indywiduum. Ludzie rozwinęli tę cechę jako potomkowie istot stadnych, które przeżyły właśnie dlatego, że ich instynkty społeczne okazały się najsilniejsze. W związku z tym altruizm jest skutkiem długiego i powolnego procesu, który dotyczył całego rodzaju ludzkiego i z czasem stał się dziedziczny.

Jednocześnie lidera lwowskich filozofów martwił względny charakter norm i zasad moralnych, brak powszechnie przyjętych praw, zasad i aksjomatów moralnych. Słusznie uważał on, że brak powszechnie przyjętych obowiązkowych norm i zasad moralności grozi „anarchią etyczną”, ponieważ stwarza wątpliwości co do możliwości jakichkolwiek opinii i ocen moralnych. Akcentując względność ocen moralnych, brak niezawodnych kryteriów dla odróżniania dobra od zła, ewolucjoniści tym samym tracą twarde grunty pod własnymi nogami. Albowiem, jeśli wszystkie prawdy są względne, to również ta prawda, że wszystkie prawdy są względne, także będzie względna¹⁰ – podkreślał lwowski myśliciel. Z tego samego powodu zdecydowanie występował przeciwko filozofii immoralizmu F. Nietzschego, który starał się wyjść poza granice moralne, stanąć „po tamtej stronie dobra i zła”. K. Twardowski zaznacza, że istnieje szereg myślicieli na czele z F. Nietzschem, którzy uważają współczesną etykę, zbudowaną na zasadach chrześcijaństwa, za przestarzałą i twierdzą, że z tego powodu należy ją zastąpić „nową” moralnością. Doktrynę etyczną F. Nietzschego lwowski uczony ironicznie nazywa „postępową” etyką i uważa, że etyka chrześcijańska najlepiej odpowiada warunkom istnienia współczesnego człowieka¹¹.

Właśnie brak powszechnie przyjętych norm i zasad etycznych uważa on za podstawową przyczynę, która przeszkadza w przekształceniu etyki w kompletną etykę. Stawiając przed sobą cel przekształcenia etyki w prawdziwą naukę, K. Twardowski stara się odnaleźć uniwersalne zasady zachowania, które nazywa „prawami etyki”. W tym celu przeprowadza analogię pomiędzy względnością zasad moralnych oraz względnością wyobrażeń estetycznych o pięknie i brzydocie, a także względnością logicznych i matematycznych ocen prawdziwości i błędności wiedzy. Większość ludzi nie zna praw myślenia logicznego, ale wcale nie oznacza to, że nie mogą oni myśleć prawidłowo.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

Fakt, że odwołując się na przykład do wnioskowania indukcyjnego, możemy stosować różne jego sposoby, wcale nie oznacza, że nie istnieją ogólne prawa myślenia logicznego. Obecność różnych norm uczynków moralnych także wcale nie świadczy o braku ogólnie przyjętych norm ludzkości. Oznacza jedynie, że na razie ich nie znamy. Dlatego K. Twardowski uważa, że stanowi to jedynie potwierdzenie tego, że etyka jako doktryna naukowa nie jest wystarczająco rozwinięta i uzasadniona.

W artykule nestora lwowskich filozofów krytyce poddawany jest także jeszcze jeden argument zwolenników ewolucjonizmu w etyce, polegający na tym, że w etyce brak jest aksjomatów moralnych w odróżnieniu od przyrodoznawstwa teoretycznego, w którym aksjomaty odgrywają ważną rolę. Twardowski wskazuje nie tylko na to, że nikt nie rodzi się z gotowym systemem aksjomatów logicznych lub z gotowym systemem etycznym. Zwraca także uwagę, że nawet oczywiste aksjomaty matematyki nie od razu akceptowane są przez wszystkich. Wymaga to pewnego poziomu myślenia logicznego, którego jeszcze nie ma dziecko lub niewykształcony dzikus. Poza tym nie wszystkie aksjomaty matematyki i przyrodoznawstwa odbierane są jednoznacznie. Wiele z nich ocenia się i rozpatruje na różne sposoby, na przykład zjawiska astronomiczne. Co więcej, zdolność do myślenia abstrakcyjnego rozwija się wcześniej niż kształtują się uczucia etyczne, bez których niemożliwe są oceny i opinie moralne – argumentuje lwowski uczony. Kształtowanie uczuć moralnych, wśród których największe znaczenie nadawał on wykształceniu uczucia sumienia, wymaga pewnej dojrzałości duchowej i społecznej. Dlatego proces tworzenia jednolitego stanowiska moralnego jest złożony i długotrwały, co jednak wcale nie oznacza, iż wyrobienie takiego stanowiska jest niemożliwe¹² – twierdzi myśliciel. Dlatego w rzeczywistości nie istnieją sprzeczności nie do pokonania pomiędzy teorią ewolucji a klasyczną etyką.

Występując przeciwko względności norm i ocen moralnych, ale nie znajdując wiecznych i niezmiennych zasad moralności, dochodzi on do błędnego wniosku o niemożliwości prawdy względnej w ogóle. Wszelkie prawdy względne zalicza do kategorii „NIEPRAWDA”. Każda prawda – głosi uczony – powinna być prawdą w jakichkolwiek warunkach, nie może się zmieniać ani rozwijać. „Jeśli prawdą jest, że Mickiewicz urodził się w 1798 r., jeśli prawdą jest, że trzeba kochać bliźniego, jeśli prawdą jest, że symfonie Beethovena są wspaniałe, to te prawdy będą prawdziwe zawsze i wszędzie”¹³. Co więcej, filozof twierdzi, iż nawet gdyby nie istniała ludzkość, prawdą byłoby to, że dwa plus dwa równa się cztery, albo to, że trzeba kochać bliźniego. Chociaż sam zauważa także, że w takim przypadku te prawdy nie zostałyby wypowiedziane

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

i nie mogłyby być zastosowane w praktyce. Jednakże takie twierdzenia stoją w sprzeczności z zasadami etyki ewolucyjnej. Wskazując na to, że różnice w normach moralności uwarunkowane są specyfiką historycznych, kulturalnych i geograficznych warunków istnienia oraz rozwoju różnych narodów, logiczne byłoby założenie, iż wraz ze zmianą warunków istnienia wcześniej czy później będą się zmieniać także normy etyczne. Jednakże Twardowski głosi: „Błąd etyki ewolucyjnej polega na tym, że każe ona rozwijać się PRAWDOM moralności, co jest niedorzeczne, gdyż każda prawda jest zawsze taka sama, nie zmienia i nie rozwija się”¹⁴. Dalej twierdzi kategorycznie: „Pojęcia ewolucji nigdy nie można stosować wobec rzeczy, które są niezależne od ludzkości”¹⁵.

W ten sposób lwowski uczony stara się udowodnić, że prawda jest absolutna i bezwzględna, istnieje wiecznie, sama w sobie, rzeczywiście i obiektywnie. Takie stanowisko Twardowskiego B.T. Dombrowski wyjaśnia tym, iż w tym okresie młody lwowski uczony wciąż jeszcze znajdował się pod mocnym wpływem „teorii absolutyzmu aksjologicznego i epistemologicznego” swojego nauczyciela, znanego austriackiego filozofa, Franza Brentano, którego uważa się za twórcę austriackiej tradycji filozoficznej¹⁶.

W swojej pracy Twardowski popiera teorię Brentano, której istota polega na tym, że prawda, jeśli rzeczywiście jest prawdą, musi być bezwzględna i bezwarunkowa, będzie ona prawdą w jakichkolwiek warunkach, nie może zmieniać się i rozwijać. Musimy stwierdzić, że K. Twardowski w końcu zdeзорientował się w dialektyce absolutnego i względnego w etyce i nie zrozumiał dialektyki prawdy absolutnej i względnej, dialektyki ogólnoludzkiego oraz osobnego w normach etycznych zachowania. Chociaż przyznaje on, że różnice w normach etycznych uwarunkowane są specyfiką warunków istnienia różnych narodów, jednak wbrew faktom i logice zdrowego rozsądku przeczy temu, że w trakcie postępowego rozwoju normy etyczne także zmieniają się i rozwijają. Ale Twardowski twardo wierzył w istnienie absolutnych norm moralności, które słusznie uznane zostaną za „prawa etyki”. Jednakże absolutyzując względny charakter norm i zasad moralnych, nie rozumiał, że bez względu na ich zmienność istnieją powszechnie przyjęte, ogólnoludzkie normy zachowania, które można uznać za wzorce ludzkości. Jednak poszukiwania jednolitej podstawy etycznej ludzkiego zachowania trwają do dziś. Aktywnie w tym kierunku pracowali, przykładowo: Albert Schweitzer oraz Mahatma Gandhi. Pierwszy z nich głosił „etykę czczenia życia” (*ahimsy*), a drugi – „etykę nieagresji”, która opierała się na oryginalnej doktrynie o „siedmiu grzechach społecznych”, nad którymi warto się zastanowić. Są to:

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Б.Т. Домбровський, *Львівсько-Варшавська філософська школа...*, s. 40.

- Polityka, pozbawiona zasad,
- Komercja, pozbawiona moralności,
- Bogactwo, pozbawione pracy,
- Edukacja, pozbawiona jakości,
- Nauka, pozbawiona ludzkości,
- Przyjemność, pozbawiona sumienia,
- Kult, pozbawiony ofiary.

Poszukiwania uniwersalnych zasad etycznych wzmogły się szczególnie w okresie powojennym, kiedy rozpoczęły się procesy globalizacji. Poza naukowcami do tych poszukiwań przyłączyli się liderzy polityczni i religijni. Z inicjatywy Takeo Fukudy, byłego premiera Japonii, w 1983 r. założono międzynarodową organizację społeczną Rada Interakcji, która rozpoczęła poszukiwania uniwersalnych norm etycznych. Z polecenia Rady Interakcji w 1996 r. wysoce profesjonalna grupa ekspercka przygotowała raport o globalnych problemach etycznych. Na spotkaniu plenarnym w Vancouver w maju 1996 Rada uchwaliła opinię tej grupy, która składała się z przedstawicieli różnych religii światowych i specjalistów z całego świata. Wnioski tego raportu *W poszukiwaniu globalnych norm etycznych* pokazały, że religie światowe mają wiele wspólnego, a Rada postanowiła zalecić Narodom Zjednoczonym przeprowadzenie konferencji w celu rozpatrzenia *Deklaracji odpowiedzialności człowieka* jako uzupełnienia do wcześniejszej fundamentalnej *Deklaracji praw człowieka* (z roku 1946). W dokumencie tym stwierdzono, że ludzie zasługują na maksymalnie pełną wolność, jednakże powinni także jak najpełniej rozwijać swoje poczucie odpowiedzialności, aby właściwie korzystać z wolności.

Do tego ruchu w Europie przyłączyła się jeszcze jedna duża organizacja – Konferencja Kościołów Europejskich. Pod jej szyldem w 1997 r. w Wiedniu odbyła się konferencja, której podstawowym wnioskiem było uznanie następującego faktu: „Życie w celu pogodzenia przewiduje, że uznajemy różnice pomiędzy nami za dary, które pomagają nam wspólnie odnaleźć wspaniałą różnorodność jedyne w swoim rodzaju świata Bożego”. Wszystkie te wysiłki dają nadzieję na to, że zadanie, postawione przez K. Twardowskiego, wkrótce zostanie rozwiązane.

Pod koniec artykułu o etyce i ewolucji Twardowski zwraca uwagę współczesnym sobie przyrodnikom na niebezpieczeństwo niedoceniaenia filozofii. Nie szczędi im krytyki za ataki na filozofię i próby zastąpienia filozofii przyrodnictwem, nazywając ich z tego powodu „naturalistami”¹⁷. Spieszne i nie zawsze uzasadnione wnioski, które wyciągają przyrodnicy z teorii ewolucji, po raz kolejny udowadniają nie tylko, iż filozo-

¹⁷ К. Твардовский, *Этика наряду с теорией эволюции...*, <http://www.read.in.ua/book221391/?razdel=23&p=635>.

fia jest konieczna, lecz przede wszystkim ukazują wzrost jej znaczenia¹⁸, co podkreśla lwowski uczonec.

Zastrzeżenia te i uwagi Twardowskiego okazały się prorocze. Profesor biologii z Uniwersytetu Harwardzkiego Edward O. Wilson w książkach *Socjologia: nowa synteza* (1975)¹⁹ oraz *O ludzkiej naturze* (1975)²⁰ postawił sobie cel stworzenia nowej nauki – socjobiologii. Wybór terminu „socjobiologia” dokładnie oddaje jego wiarę w to, że relacje społeczne mogą zostać wyjaśnione za pomocą biologii, gdyż u ich podstaw leżą, jak twierdzi, strategie przeżycia „natury zwierzęcej człowieka”²¹. Swoją naukę określa jako „systematyczne badanie podstaw biologicznych wszystkich form zachowania społecznego – od owadów do człowieka”. Twierdzi, że stosowanie wiedzy biologicznej jest jedną z wiodących strategii, które oferuje sama przyroda. Wilson uważa strategie genetyczne za najważniejszy kamień węgielny ludzkiej natury oraz interpretuje moralność i kulturę jedynie z punktu widzenia ich znaczenia dla przeżycia. Tylko ewolucyjna dziedziczność określa „bazowe zasady ludzkiego zachowania” – dlatego nie można przekraczać granicy, za którą natura biologiczna zacznie odwracać ewolucję kulturalną.

Wilson starał się również przeprowadzać analogie pomiędzy pewnymi wspólnotami współczesnymi a wczesnymi formami ewolucji człowieka. Na przykład, jego zdaniem, zakaz kazirodztwa należy postrzegać jako składnik dziedzicznej strategii wspólnoty myśliwych i zbieraczy w celu uniknięcia szkodliwych skutków bliskiego krzyżowania oraz zwiększenia zdolności reprodukcyjnej. W publikacjach Wilson konkretyzuje sposoby, za pomocą których na podstawie teorii doboru naturalnego można przewidywać ludzkie zachowanie.

E. Wilson za pomocą socjobiologii pragnie zreformować na bazie zasad ewolucjonizmu nie tylko etykę i biologię, lecz także inne nauki humanistyczne i społeczne. Tak samo jak wielu przyrodznawców i przedstawicieli nauk społecznych w XIX w., uważa, że wiedza zdobyta poprzez ewolucję, którą nazywa znajomością strategii genetycznych, leży u podstaw wszystkich nauk i stanie się programem osiągnięcia ogólnego dobrobytu.

Bibliografia

Апресян Р.Г., *Идея морали и базовые нравственно-этические программы*, М. 1995, 354 с.
Бескова И.А., *Эволюция и сознание: (когнитивно-символический анализ)*, ИФРАН, М. 2001, 268 с.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ E.O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1975, s. 54.

²⁰ Tamże. s. 57.

²¹ Tamże, s. 243.

- Гусейнов А.А., *Этика и мораль в современном мире* [w:] А. Гусейнов, *Этическая мысль. Ежегодник*, ИФ РАН, М. 2000, s. 25–34.
- Домбровський Б.Т., *Львівсько-Варшавська філософська школа (1895–1939)*, Львів 2004, 270 с.
- Рьюз М., *Эволюционная этика: здоровая перспектива или окончательное одряхление*, „Вопросы философии” 1992, № 3, s. 34–52.
- Скалецький М., *Проблема альтруїзму та егоїзму в етичній спадщині К. Твардовського* [w:] М. Скалецький, *Етичне та естетичне в людському світовідношенні (Тези Міжнародної наукової конференції „XXVII-мі Читання, присвячені пам'яті засновника Львівсько-Варшавської філософської школи Казимира Твардовського”, 11–12 лютого 2015 року)*, Вид-во „Ліга-Прес” Львів 2015, s. 27–30, 242 с.
- Смайлли Д., *Социобиология и человеческая культура*, http://adhdportal.com/book_3070_chapter_13_Deivid_Smajilli_Soiobiologija_i_chelovecheskaja_kultura*.html
- Твардовський К., *Этика наряду с теорией эволюции*, <http://www.read.in.ua/book221391/?razdel=23&p=635>
- Травин А.А., *Этюды по теории и практике эволюции*, „Vivos voco” 1997, № 1–2, s. 12–20.
- Уилсон Р.А., *Психология эволюции*, М., София 2006, 328 с.
- Уилсон Э., *Хозяева Земли. Социальное завоевание планеты человечеством*, СПб.: Питер 2014, 352 с.: ил. (Серия „New Science”).
- Шовен Р., *От пчелы до гориллы перевод с французского Н.В. Кобринной под редакцией и с предисловием И.А. Халифмана*, Изд-во „МИР”, М. 1965, s. 283.
- Эфроимсон В.П., *Родословная альтруизма (Этика с позиций эволюционной генетики человека)*, „Новый мир” 1971, № 10, s. 57–65.
- Эфроимсон В.П., *Генетика этики и эстетики*, СПб.: „Галисман”, 1995, 288 с.
- Nowak M.A., Tarnita C.E., and Wilson E.O., *The evolution of eusociality*, “Nature 466” 2010.
- Wilson E.O., *Kin selection as the key to altruism: Its rise and fall*, “Social Research” 2005, 72(1).
- Wilson E.O., *On Human Nature*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.
- Wilson E.O., *One giant leap: How insects achieved altruism and colonial life*, “BioScience 5B(i)” 2008, 17–25.
- Wilson E.O., *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1975.

The ethical heritage of Kazimierz Twardowski and its contemporary significance (on the occasion of the 80th anniversary of his death)

Summary

The article presents K. Twardowski's views on the nature and origin of morality. As a supporter of evolutionary ethics, he states that here are no inborn moral norms. Ethical standards are a product of evolutionary development, as proven by their relative and changing nature. Consequently, to transform ethics into a complete science, it is necessary to establish universal moral norms that will play the role of “ethical laws”.

Key words: altruism, egoism, morality, evolution, ethics, evolutionary ethics

Przemysław Paczkowski

ORCID: 0000-0001-7493-4154
(Uniwersytet Rzeszowski)

Władysław Witwicki jako tłumacz Platona

Autor analizuje Władysława Witwickiego przekłady dialogów Platona. Podkreśla ich olbrzymią rolę w upowszechnieniu Platona w Polsce, podniesieniu kultury literackiej Polaków i ich znajomości świata antycznego. Omawia ich walory (wrażliwość na dramaturgiczną warstwę oryginałów, nowoczesny język) i wady (zbyt popularny obraz filozofii Platona).

Słowa kluczowe: dialogi Platona, przekład, Władysław Witwicki

Był czas, kiedy Władysław Witwicki uważany był przez niektórych za najwybitniejszego żyjącego polskiego filozofa¹. U wielu miał opinię najlepszego znawcy Platona w Polsce², a chyba nikt nie zaprzeczyłby opinii Izdydry Dąbskiej, że dla znajomości Platona wśród Polaków zrobił więcej niż ktokolwiek inny³. Jego przekłady dialogów oceniano dość zgodnie jako dzieło kongenialne, dzięki któremu ich bohater – Sokrates, i ich autor – Platon, stali się żywymi ludźmi, partnerami aktualnych dyskusji przemawiającymi współczesnym językiem. I chociaż dzisiaj krytykuje się te przekłady pod względem filologicznym i filozoficznym, to pewne ich zalety nie przeminęły. Dzięki literackiemu talentowi Witwickiego Platon nie tylko wszedł niegdyś do grona ulubionych pisarzy Polaków, ale lektura jego dialogów – w przekładzie Witwickiego – wciąż dostarcza estetycznej przyjemności i emocjonalnie porusza, nadal wprowadzać może czytelnika w naukę o Ideach i nadal pozwala mu podejmować dyskusję z Platonem w kwestii zadań filozofii, nadziei z nią związanych i jej roli w czynieniu naszego życia lepszym. Uznając słuszność wspomnianych wyżej uwag krytycznych dotyczących tych przekładów, chciałbym jednak podkreślić ich niewątpliwe i wciąż

¹ Tak pisał o nim Jan Kuchta w 1938 r. Cyt. za: A. Nowicki, *Witwicki*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1988, s. 7.

² Tamże, s. 9.

³ Zob. I. Dąbska, *Platon w Polsce [w:] Dwa studia o Platonie*, Zakład Narodowy Ossolińskich, Wrocław–Kraków 1972, s. 76.

aktualne walory. Tematem mojego artykułu jest więc translatorskie dzieło Władysława Witwickiego.

Zasługi Witwickiego dla polskiej nauki są bezsporne. Współtworzył ją i uczestniczył w najważniejszych naukowych wydarzeniach w latach 1904–1939⁴. Był współzałożycielem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i członkiem Komitetu Redakcyjnego pisma „Ruch Filozoficzny”. Jego odczyt zainaugurował Pierwszy Polski Zjazd Filozoficzny w 1923 r., a sam Witwicki znalazł się w polskiej delegacji na Piąty Międzynarodowy Zjazd Filozoficzny w Neapolu (1924). Na Uniwersytecie Lwowskim studiował nie tylko filozofię pod okiem Kazimierza Twardowskiego, ale również nauki biologiczne u znanych darwinistów: Benedykta Dybowskiego i Józefa Nusbauma. Później studiował psychologię w Wiedniu (u A. Höflera) i w Lipsku (u W. Wundta), by w 1919 r. zostać profesorem psychologii na Uniwersytecie Warszawskim. W 1909 r. rozpoczął, trwającą do końca życia, przygodę z dziełem Platona – przetłumaczył dialog *Symposion*, pisząc do niego wstęp i objaśnienia. Kolejne tłumaczenia dialogów wzbogacił jeszcze o własnoręcznie wykonane ilustracje. 30 grudnia 1938 r. Polskie Radio nadało pierwszą audycję z serii „Przechadzki Ateńskie”⁵, cyklu, który wzbudził zachwyt słuchaczy, a Witwickiemu przyniósł sporą popularność. W czasie wojny zmagający się z chorobą uczony przetłumaczył jeszcze sześć dialogów i rozpoczął pracę nad przekładem *Praw*. W latach 1945–1948 prowadził zajęcia seminaryjne w swoim domu w Konstancinie. Udało mu się też opublikować nieocenzurowaną wersję rozprawy *Platon jako pedagog* (1947) – dzieło bardziej popularyzatorskie niż wnikliwe, ale zawierające krytyczne uwagi na temat współczesnych systemów totalitarnych. Zmarł Władysław Witwicki w 1948 roku.

Witwicki zajął się tłumaczeniem Platona podczas studiów w Lipsku. W liście do Twardowskiego zwierzał się, że dialog *Symposion* (którego lekturę poradził mu Twardowski) zachwycił go do tego stopnia, że postanowił streścić go po polsku, a niektóre z mów przetłumaczyć w całości⁶. Kiedy wrócił do kraju, pochwalił się tymi próbami przed przyjaciółmi, Twardowski zaś nakłonił go, by przeczytał je na pierwszym posiedzeniu PTF-u. Platon w tłumaczeniu Witwickiego zachwycił z kolei słuchaczy – aktualnością problemów i prostą, nowoczesną formą językową⁷. Wkrótce zgłosił się do Witwickiego Leopold Staff, przyjaciel z czasów studenckich, i zaproponował mu wydanie

⁴ Zob. A. Nowicki, *Witwicki*, s. 9.

⁵ Ta informacja pochodzi ze *Słowa od Wydawcy* zamieszczonego w książkowym wydaniu *Przechadzek*; zob. W. Witwicki, *Przechadzki Ateńskie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, s. 8. A. Nowicki podaje datę 31 stycznia 1939 r.

⁶ Cytuję za: T. Mróz, *Platon w Polsce 1800–1950*, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2012, s. 305.

⁷ Tamże, s. 306.

przekładu *Ucztę* jako pierwszego tomu planowanej serii zapoznającej polskich czytelników z arcydziełami twórców i mistrzów kultury europejskiej. Cała seria przejęła tytuł od Platońskiego *Symposionu*. Nie miała ona jednak charakteru naukowego, lecz popularyzatorski, jej celem było przybliżenie szerokim rzeszom czytelników idei, które ufundowały europejską kulturę i które wciąż stanowią o jej charakterze. Polskie przekłady tych dzieł miały się cechować najwyższymi walorami literackimi, pozwalającymi im skutecznie przemawiać do „umysłów i serc” współczesnych odbiorców. Tomasz Mróz słusznie podkreśla, że literackie i etyczne cele serii, którą przekład Witwickiego zainicjował, pozwalają także zrozumieć zadania, jakie przed swoim dziełem translatorskim postawił sam Władysław Witwicki: było nim „zaspokojenie potrzeb literackich i szerzej: kulturalnych polskiej publiczności, a nie uprzystępnienie jej treści filozoficznych. Te były drugorzędne”⁸. Teza ta odnosi się do wszystkich przekładów Platona dokonanych przez Witwickiego. Można zatem mówić o ich „egalitaryzmie”⁹ – ale nie w formie zarzutu, lecz ich trafnej charakterystyki, zgodnej z intencjami autora.

Translatorską działalność Witwickiego zapoczątkował, jak powiedziano, przekład *Ucztę*. Jego popularność zaskoczyła samego tłumacza, pierwsze wydanie rozeszło się błyskawicznie, już po roku ukazało się drugie. Próżno było ich szukać w księgarniach, a w antykwariatach żądano za nie niebotycznych cen¹⁰. Po latach Witwicki żartobliwie komentował popularność książki „nieprzyzwoitym” tematem (w końcu to „dialog o miłości”, jak głosił podtytuł) oferowanym za nieduże pieniądze¹¹, sukces wydawniczy był jednak faktem. A nie był to przecież pierwszy przekład *Symposionu* na język polski. Pod tytułem *Biesiada* przetłumaczyli go w całości A. Bronikowski (Poznań 1858), J. Biela (Drohobycz 1898–1899) i S. Okołów (Warszawa 1909 – w tym samym roku, co przekład Witwickiego), a we fragmentach W. Lutosławski (1898) i S. Pawlicki (1905). Tłumaczenie Witwickiego charakteryzowało się jednak walorami, których tamtym brakowało: nie powstało na potrzeby nauczycieli greki w gimnazjach, ciekawie i oryginalnie wprowadzało w świat opisywany przez Platona, w kulturę grecką, oferowało psychologiczne sylwetki bohaterów dialogu i jego autora, „ożywiając” ich przed czytelnikiem, nie stroniło także (w objaśnieniach) od polemiki z kulturą współczesną, odniesień do kultury polskiej czy komentarzy do współczesnych sporów intelektualnych.

⁸ Tamże, s. 308.

⁹ Por. K. Łapiński, „*Uczta*” czyli polskie dialogi z Platonem, „Kultura Liberalna” 2012, nr 187 (33) z 7 sierpnia 2012 r.

¹⁰ Tomasz Mróz przywołuje tu wspomnienia Jana Parandowskiego; zob. T. Mróz, *Platon w Polsce...*, s. 312.

¹¹ Zob. *U polskiego tłumacza Platona. Rozmowa z prof. Władysławem Witwickim*, rozmawiała R[egina] R[eicherówna], „Wiadomości Literackie” 1926, R. III, nr 14 (118), s. 1.

Wymowne jest, że pochwał nie szczędzili Witwickiemu literaci (np. B. Leśmian), że filologowie wysuwali szkolne zarzuty (głównie o brak paginacji Stephanusa; np. A. Rapaport), a historycy filozofii i badacze Platona nie wypowiadali się na temat jego przekładu. Dopiero później, kiedy pojawiło się więcej tłumaczonych dzieł i kiedy zaczęto mówić wręcz o „Platonie Witwickiego”, jego dzieło translatorskie uznano za godne rzetelnej oceny pod względem filologicznym i filozoficznym.

Chronologia przekładów wyznaczona była chyba estetycznymi preferencjami Witwickiego i oddawała jego prywatny „ranking” Platónskich dialogów. Następne po *Uczcie* było tłumaczenie *Fajdrosa*, które ukazało się w 1917 r. i które spotkało się z równie entuzjastyczną oceną. Język przekładu opisywano jako „pełen mocy, sprężystości i soków życiowych”¹². Witwicki po raz pierwszy uzupełnił przekład własnymi rysunkami, które tak sugestywnie współtworzą atmosferę dialogów Platona w jego tłumaczeniu i nieodmiennie już kojarzą się z nimi polskiemu czytelnikowi¹³. Pierwsze wydanie *Fajdrosa* miało w ogóle charakter bibliofilski – 50 egzemplarzy nakładu wydano na czerpanym japońskim papierze¹⁴.

Kolejne tłumaczenia dialogów ukazywały się już z krótszymi przerwami (z wyjątkiem okresu 1925–1935), czasem w seriach, po kilka. W 1920 r. – *Eutyfron*, *Apologia* i *Kriton*, dobrze ocenione przez filologów, w swoim czasie stanowiące materiał dydaktyczny do nauki języka greckiego. Kolejne trzy tłumaczenia to polemika Platona z sofistycznymi paradoksami: *Hippiasz Mniejszy*, *Hippiasz Większy*, *Ijon*. W komentarzach do *Gorgiasza* (1922) po raz pierwszy odniósł się Witwicki krytycznie do samego Platona, zarzucając mu błędy i „sztuczki” w elenktycznym zbijaniu Polosa. W 1923 r. przetłumaczył *Protagorasa*, w 1925 – *Fedona*, a potem, po kilkuletniej przerwie, przyszły przekłady „warszawskie”: *Menon* (1935), *Teajtet* (1936), *Charmides* i *Lyzis* (1937). W tym samym roku Witwicki przetłumaczył *Lachesa*, dialog, którego tematem jest odwaga. Ciekawostką jest, że ukazał się on w wydawnictwie Towarzystwa Wiedzy Wojskowej, uznano bowiem, że może służyć jako materiał pedagogiczny dla żołnierzy. Ten przykład dowodzi, że opinie, iż Witwicki „ożywił Platona” dla współczesnego czytelnika polskiego, nie były wcale retoryczną figurą, opisywały rzeczywisty stan rzeczy. Jeszcze przed wybuchem wojny ukazał się przekład *Fileba*, ostatni, który wyszedł za życia tłumacza. Prace nad przekładem *Państwa* (pierwotnie pod tytułem *Rzeczpospolita*) prze-

¹² Por. T. Mróz, *Platon w Polsce...*, s. 317.

¹³ Witwicki jako artysta – autor ilustracji do książek, ekslibrisów, portretów, akwafort, okładek do czasopism, projektów okolicznościowych medali itp. – reprezentował tradycyjny styl, a jako krytyk sztuki wyznawał konserwatywne poglądy; nie był zwolennikiem awangardowych nurtów we współczesnej mu sztuce. Por. A. Nowicki, *Witwicki*, s. 39 n.

¹⁴ Autor artykułu jest dumnym posiadaczem jednego z nich.

szły wstępną fazę (dialog ukazał się w 1949 r.). W czasie wojny Witwicki przetłumaczył „do szuflady” *Timajosa* (ukazał się drukiem w 1951 r., oczywiście wraz z początkiem nieukończonego przez Platona *Kritiasa*, który stanowić miał jego kontynuację), *Polityka*, *Sofistę* (oba wydane w 1956 r.), *Eutydemę* (1957, wydany z krytyczną redakcją H. Elzenberga), *Parmenidesa* (1961) oraz rozpoczął pracę nad tłumaczeniem *Praw* (siedem pierwszych ksiąg wydano jako dodatek do *Państwa* w 1958 r.).

Witwicki nie cenił późnych dialogów Platona (*Sofista*, *Parmenides*, *Timajos*) i dawał wyraz tej opinii w komentarzach. Pod koniec życia zmagał się z chorobą oczu, która utrudniała mu pracę i zapewne także przyczyniła się do utraty wcześniejszego entuzjazmu wobec tłumaczonych dzieł.

Spróbujemy się teraz pokusić o ocenę translatorskich dokonań Władysława Witwickiego. Jego największą zasługą było niewątpliwie przyswojenie Platona polskiemu czytelnikowi. Nie najmniejszą w tym „przyswajaniu” rolę pełniły krytyczne odniesienia w komentarzach do współczesnych obyczajów, postaw i wad. Witwicki potrafił na przykład napisać w objaśnieniach do *Fajdrosa*: „To są przecież morały, które od tego czasu po tysiąc razy powtarzali młodym osobom nie Lizjasze, ale ojcowie i matki, widzący w małżeństwie córek naturalny, a nietrudny środek utrzymania. Tak będzie argumentował każdy, kto miłość pojmuje jako upadlającą psychozę, a zna tylko lichszy rodzaj ludzi. Tak jednak pojmuje rzeczy tłum i dziś, i za czasów Platona”¹⁵. Przekład *Eutyfrona* potraktował jako okazję do złośliwego wydrwienia, ale i poważnego potępienia ciemnoty i dewocji „szerokich kół”, twierdząc wyraźnie, że powierzchowna, tępa religijność jest elementem i dzisiejszych czasów¹⁶.

Temperament polemisty, krytyka, a może w największym stopniu – wychowawcy młodych upodabniał Witwickiego do Platońskiego Sokratesa. Wielu autorów podkreślało ten rys jego osobowości, który sprawił, że Platon „znalazł” w osobie Witwickiego tłumacza doskonałego, „myśliciela tępiącego mętły i fałszy, artystę wrażliwego na piękno w widomy wcielone kształt, znawcę dusz ludzkich i wychowawcę dusz młodych”¹⁷. Chociaż musimy dodać, że nie zawsze potrafił Witwicki bezstronnie ocenić współczesną mu rzeczywistość. W radiowej audycji „Przechadzki Ateńskie”, opisując malowniczo metopy Partenonu i przedstawione tam płaskorzeźby, nie powstrzymał się od zaskakująco konserwatywnego komentarza na temat sztuki współczesnej: „I nikt nie mówił wtedy, że to literatura, że dzieła plastyki nie powinny nic opowiadać.

¹⁵ W. Witwicki, komentarz do *Fajdrosa* 234d [w:] Platon, *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, Wyd. Antyk, Kęty 1999, s. 120.

¹⁶ Zob. W. Witwicki, *Wstęp do Eutyfrona* [w:] Platon, *Dialogi*, t. I, s. 508–510.

¹⁷ I. Dąbwska, *Platon w Polsce*, s. 76.

Tak nam mówią dopiero po wojnach, odkąd przyszła moda, żeby malować dwa śledzie na krzywym talerzu [...]. Ludzie w Atenach bardzo lubili, żeby im dzieła rzeźby i malarstwa coś zrozumiałego opowiadały w pięknej formie. To lubią i dziś ludzie prości, pokąd się nie zarażą tym, co się drukuje o sztuce”¹⁸. Przebija jednak z tej uwagi to samo przekonanie, które o poglądach „szerokich kół” wypowiadał Witwicki w komentarzach do dialogów Platona, mianowicie, że zły wpływ mają na nie cynicy, ambitni, żądni władzy i zdemoralizowani przedstawiciele warstw lepiej wykształconych (tzn. sofisci, demagogzy, kapłani itp.).

Wstępy i objaśnienia tłumacza czyniły dialogi Platona tekstami dotyczącymi żywych i aktualnych problemów; których bohaterowie myślą podobnie jak ludzie współcześni, żywią podobne emocje i kierują się zrozumiałymi i dziś motywami. Witwicki, jako tłumacz Platona, dążył do zniwelowania dystansu kulturowego, jaki dzielił jego czytelników od świata, w jakim żył Sokrates. Służył temu zadaniu język przekładów, w którym roiło się od współczesnych zwrotów, bardzo swobodnie oddających oryginalną frazę grecką (np. *tharrei* jako „uszy do góry”; *andres* jako „panowie”, albo *euphemei* jako „bój się boga”)¹⁹; służyła temu także psychologiczna analiza postaci (i samego Platona), przybliżanie ówczesnych obyczajów i tłumaczenie ich kulturowego sensu. Miała ta praktyka i swoje złe strony; miała swoją cenę. W przekładach Witwickiego gubiła się odrębność kultury helleńskiej, nie dostrzegamy różnicy między mentalnością starożytnych Greków a współczesnych Europejczyków. Witwicki czasem każe nam wręcz ignorować te różnice, jak w komentarzu do *Uczty*, kiedy w mowie Pauzanasza proponuje zastąpić młodego chłopca wyobrażeniem młodej dziewczyny „ze względu na nasze współczesne stosunki i poczucia z początku XX w. po Chr.”²⁰ Nie odkryjemy w ten sposób *specyfiki* miłości, którą Grecy nazywali *Erosem* – tej niesymetrycznej relacji, która skutkować powinna duchowym doskonaleniem i społecznym dojrzewaniem oblubieńca²¹. Nie był też Witwicki konsekwentny, jeśli chodzi o wierne oddawanie obyczajowej strony dialogów. Czasem przesadzał w tłumaczeniu w dosadności zwrotów (np. *oudenos aksion* jako „funta kłaków nie warta”, *agrioteris* jako „wilkiem patrz”) ²², a czasem, przeciwnie, uciekał przed dosłownym tłumaczeniem terminów, które mu się wydawały zbyt wulgarne (*ki-*

¹⁸ W. Witwicki, *Przechadzki Ateńskie*, s. 53.

¹⁹ Tego typu zwroty, charakterystyczne dla tłumaczeń Witwickiego, wlicza H. Elzenberg, redaktor pierwszego wydania *Eutydem*; zob. *Od Redakcji* [w:] Platon, *Eutydem*, przeł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957.

²⁰ Zob. Platon, *Uczta* 185c, s. 47.

²¹ Da się oczywiście dostrzec odmiany takiej miłości w relacjach heteroseksualnych, ale zrozumienie istoty takiej miłości wymaga znajomości kultury greckiej.

²² *Eutydem* 305a i 285a.

naidos oddane metaforą „życie lampartów tych”²³. Są wreszcie takie (rzadkie jednak) miejsca, w których jego przekład wprowadza obcą oryginałowi familiarność zwrotów, przez co przedstawiać może czytelnikowi nieprawdziwy obraz ówczesnych zwyczajów i zachowań (*amathes* nie zawsze należałoby tłumaczyć jako „głupi”)²⁴.

Największą stratą, jaką ponosi czytelnik dialogów w tłumaczeniu Witwickiego, jest obraz filozofii Platona. Witwicki nie cenił nauki o Ideach, uważał ją za „mglistą wizję” Platona, której nigdy nie udało mu się wyrazić w spójnym języku²⁵, i próbował w komentarzach usunąć „metafizyczny paradoks” teorii Idei²⁶, przekładając ją na potoczne i zdroworozsądkowe pojęcia. Nie zawsze też potrafił zrozumieć cel i sens konkretnych wywodów w dialogach; zdarzało mu się to zarówno w odniesieniu do naśladowującej żywą rozmowę argumentacji elenktycznej (jak w *Gorgiaszu*), jak i formalnej argumentacji dialektycznej (jak w *Parmenidesie*). To wszystko sprawia, że przekłady te rzeczywiście nie mogą służyć jako podstawa do naukowych badań nad Platonizmem²⁷. Ale przecież nie to było ich zamierzonym celem.

Dialogi Platona nie są tekstami *stricte* filozoficznymi. Nie naśladowały ani jońskich traktatów *peri physeos*, ani pism sofistów, ani wzorcowych mów retorycznych²⁸. Były próbą literackiej *mimesis* rozmów Sokratesa, stąd określenie gatunku, który reprezentowały: *logoi sokratikoi*²⁹. Sokratyczne dialogi Platona naśladowały ponadto jeszcze coś: klasyczną tragedię grecką³⁰. A zauważmy, że antyczna tragedia może do nas dziś przemawiać i poruszać, wywoływać te same uczucia, które wywoływać miała tragedia według Arystotelesa³¹ dzięki temu, co nazwać można wspólnotą doświadczenia egzystencjalnego. Bazą dla owej wspólnoty może być jedynie przekład, który niweluje dystans kulturowy, a nie taki, który go podkreśla. Podobnie z inscenizacją; próby wystawiania klasycznych tragedii w sposób jak najwierniejszy starożytnym przedstawieniom okazywały się na ogół nietrafione w tym, że nie wywoływały analogicznych przeżyć u widzów. Witwickiego przekłady dialogów Platona są

²³ *Gorgiasz* 494e. Wulgarny przykład, do którego odwołuje się tu Sokrates, odgrywa decydującą rolę w elenktycznym obaleniu Kaliklesa. Witwicki komentuje ten fakt w objaśnieniu, ale sam wulgaryzm omija szerokim łukiem; zob. Platon, *Gorgiasz*, s. 409.

²⁴ Zob. H. Elzenberg, *Słowo od Redakcji* [w:] Platon, *Eutydem*, s. XIV n.

²⁵ Por. W. Witwicki, *Wstęp tłumacza* [w:] Platon, *Parmenides*, *Dialogi*, t. II, s. 247.

²⁶ Określenie G. Vlastosa; zob. *A Metaphysical Paradox* [w:] G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton 1981, s. 43–57.

²⁷ Por. T. Mróz, *Platon w Polsce...*, s. 390.

²⁸ Chociaż zawierają fragmenty, które są takim naśladownictwem.

²⁹ Arystoteles, *Poetyka* 1447 b, przeł. H. Podbielski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.

³⁰ Zob. P. Paczkowski, *Dialog sokratyczny jako dramat*, „ΣΟΦΙΑ” 2014, vol. 14, s. 95–102.

³¹ Zob. Arystoteles, *Poetyka* 1449 b.

doskonale pod tym względem, że w pełni oddają dramaturgię oryginałów. Problem z tłumaczeniem Platońskich dialogów polega bowiem na tym, że tego, co one w sobie łączyły – walorów dramaturgicznych i filozoficznej głębi – *nie da się* zawrzeć w jednym przekładzie.

Władysław Witwicki potrafił w tłumaczeniu oddać literacką warstwę pism Platona. Kiedy rozmówcy Sokratesa wpadają w podniosły ton albo zaczynają stosować retoryczne kanony, tłumacz nie tylko nas o tym informuje w objaśnieniach, ale stara się oddać te zabiegi w języku polskim. Na początku dialogu *Gorgiasz* Polos popisuje się wypowiedzią, która zawiera typowe schematy gorgiańskie: wyrazy pokrewne, rymy, antytezy, rytm, równą długość zdań, akcent na końcu. Witwicki wyjaśnia to w komentarzu, a samą wypowiedź tłumaczy tak, aby jak najlepiej oddać jej niezamierzenie komiczny styl: „wiele jest sztuk na świecie, które ludziom doświadczenie doświadczalnie odkryć pozwoliło. Bo doświadczenie sprawia, że nasz żywot słucha zawsze sztuki głosu; niedoświadczenie nas rzuca na igraszkę losu. A każdej z tych sztuk inny zwykł się imać inaczej. A co najlepszej ten, co sam najlepszy”³². *Uczta*, pierwsze translatorskie dzieło Witwickiego, stanowiła dla tłumacza wyzwanie szczególne, skonstruowana bowiem została według zasad sztuki retorycznej³³, zawierała mowy reprezentujące nie tylko różne gatunki, ale i różną wartość artystyczną³⁴. Zawierała też wszystkie literackie elementy, które są cechą szczególną pism Platona: ironię, metafory, aluzje czy odniesienia proleptyczne³⁵. Witwicki był wrażliwy na te aspekty tekstu, umiał je wychwycić w oryginale i potrafił oddać w przekładzie. O *Uczcie* twierdził na przykład, że ma muzyczną budowę, składa się z trzech aktów, intermezza i zakończenia.

Z pewnością najbardziej charakterystyczną cechą dialogów Platona w przekładzie Witwickiego jest współczesna polszczyzna. W wywiadzie dla „Wiadomości Literackich” z 1924 r. tłumacz zwierzał się: „przy czytaniu słyszę i widzę, jak osoby dialogu rozmawiają – oczywiście: po polsku. Inaczej bym ich nie rozumiał”³⁶. W istocie Witwicki *odtworzył* Platona w nowoczesnej

³² Platon, *Gorgiasz* 448c wraz z komentarzem tłumacza.

³³ Por. K. Tuszyńska-Maciejewska, *Platon a retoryka. Od krytyki do modelu*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1996, s. 100 n.

³⁴ Zasadniczo wszystkie mowy miały być pochwałą (*enkomion*) Erosa, ale każdy mówca zrealizował ją w innym stylu – traktatu o naturze, mowy retorycznej, komedii, traktatu hipokratejskiego, poematu.

³⁵ To takie miejsca w dialogach, które stanowią wstępną zapowiedź tezy, jaka pojawi się w dalszej części tekstu jako poważna i filozoficznie rozwinięta teoria, często radykalnie zrywająca z potocznymi przekonaniami. Na ten temat w odniesieniu do *Uczty* zob. P. Paczkowski, *Antropologia i metafizyka w Uczcie Platona* [w:] *Kolokwia Platońskie. Sympozjon*, red. A. Pacewicz, „Lectiones & Acroases Philosophicae” 2014, VII 2, s. 86 n.

³⁶ *U polskiego tłumacza Platona...*

polszczyźnie, zachowując jednak maksymalną wierność oryginałowi. Praktyka ta spotkała się z entuzjastycznym przyjęciem ze strony czytelników, ale również z przychylną oceną filologów³⁷. Tadeusz Zieliński chwalił przekład *Teajteta*, a Tadeusz Sinko – *Charmidesa*, uznając, że „polonizmy” ożywiają tekst, nie zmieniając jego oryginalnego sensu³⁸. Izydora Dąmbska napisała o przekładzie *Menona*, że pięknie współbrzmi z oryginałem. Najwyższe uznanie dla przekładów Witwickiego wyrażał jego uczeń, Jan Parandowski, który dostrzegł w nich „wytworną szatę dobrej i jędrnej polszczyzny”, podkreślając, że każdy kolejny tom dialogów Platona w tłumaczeniu Witwickiego publiczność odbierała jako wydarzenie na miarę wydania oryginału³⁹.

Doskonałym od strony literackiej przekładom Witwickiego zaszkodziło po wojnie przede wszystkim to, że *nie było innych*. Upadek klasycznego wykształcenia i powszechny brak znajomości greki sprawił, że filozoficzne studia nad Platonem (i myślą antyczną w ogóle) prowadzi się na ogół nie na tekstach oryginalnych, lecz na przekładach. I na te potrzeby wykorzystano tłumaczenia Witwickiego, uzupełniając ich powojenne wydania jedynie o paginację Stephanusa. A do tego zadania te teksty po prostu nie zostały stworzone. Studia nad Platońską metafizyką, etyką, psychologią, teorią wiedzy, kosmologią, polityką, metafizyką itd. wymagają przekładów uwzględniających najnowszy stan badań nad kulturą antyczną, historyczno-filozoficznych i filologicznych. A od autora takiego przekładu należy wymagać jak najpełniejszej znajomości literatury sekundarnej i tradycji filozoficznej⁴⁰.

O potrzebie nowych przekładów Platona na język polski mówi się przynajmniej od lat 80., kiedy to ukazał się artykuł *Platon Witwickiego* J. Domańskiego⁴¹. Warto jednak dodać, że nawet przy okazji takich krytycznych uwag nie kwestionuje się roli, jaką tłumaczenia Witwickiego odegrały dla populary-

³⁷ Nie jednomyślną jednak; pewne krytyczne uwagi sformułowali A. Rapaport i S. Pilch, por. T. Mróz, *Platon w Polsce...*, s. 323 i 329. Do dziś trwają spory wśród filologów nad tym, jakie są zalety, a jakie wady jego przekładów. Pouczającą lekcję w tym względzie stanowią recenzje nowego przekładu *Uczty*, autorstwa Andrzeja Serafina (Platon, *Uczta*, przeł. A. Serafin, Wyd. Sic!, Warszawa 2012), pisane przez K. Łapińskiego, M. Bizonia czy T. Mroza.

³⁸ Tamże, s. 342 i 344.

³⁹ Tamże, s. 366.

⁴⁰ Zob. A. Pacewicz, *Prawda przekładu [w:] Prawda a metoda, cz. II: O prawdzie*, red. J. Jaskóła i A. Olejarczyk, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006, s. 231.

⁴¹ J. Domański, *Platon Witwickiego. Uwagi o przekładzie*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 10, s. 3–10. Domański złagodził nieco swoją krytykę w artykule *Władysław Witwicki (1878–1948) jako tłumacz Platona*, „Heksis” 1999, nr 3–4 (20–21), s. 30–41. Można w kontekście tej dyskusji odesłać czytelnika jeszcze do następujących tekstów: S. Witkowski, *Witwicki jako filolog*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2013, 11 (46), s. 86–96; T. Mróz, *Spory wokół spuścizny Platońskiej Władysława Witwickiego (1878–1948)*, „Folia Philosophica” 2017, Vol. 38, s. 39–48.

zacji Platona w Polsce, podniesienia znajomości antyku, uwrażliwienia na wartości, które odkryła filozofia grecka, a także – podniesienia kultury literackiej polskiego społeczeństwa. Z tych powodów zasługują one na wyjątkowe miejsce w kulturze polskiej wieku XX, a niektórzy twierdzą nawet, że ich szczególne zalety nie przeminięły i nadal pozwalają przekładom Witwickiego pełnić wspomniane funkcje⁴².

Bibliografia

- Arystoteles, *Poetyka* [w:] Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
- Bizoń M., recenzja z Platona *Uczty* w przekł. A. Serafina, „Pressje” 2013, Teka 34, s. 206–207.
- Dąbbska I., *Platon w Polsce* [w:] *Dwa studia o Platonie*, Zakład Narodowy Ossolińskich, Wrocław–Kraków 1972.
- Domański J., *Platon Witwickiego. Uwagi o przekładzie*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 10, s. 3–10.
- Domański J., *Władysław Witwicki (1878–1948) jako tłumacz Platona*, „Heksis” 1999, nr 3–4 (20–21), s. 30–41.
- Elzenberg H., *Słowo od Redakcji* [w:] Platon, *Eutydem*, przeł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957.
- Łapiński K., „*Uczta*” czyli polskie dialogi z Platonem, „Kultura Liberalna” 2012, nr 187 (33) z 7 sierpnia 2012 r.
- Mról T., *Platon w Polsce 1800–1950*, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2012.
- Mról T., *Spory wokół spuścizny Platońskiej Władysława Witwickiego (1878–1948)*, „Folia Philosophica” 2017, Vol. 38, s. 39–48.
- Nowicki A., *Witwicki*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1988.
- Pacewicz A., *Prawda przekładu* [w:] *Prawda a metoda*, cz. II: *O prawdzie*, red. J. Jaskóła i A. Olejarczyk, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006.
- Paczkowski P., *Antropologia i metafizyka w Uczcie Platona*, „Lectiones & Acroases Philosophicae” 2014, VII 2, s. 83–103.
- Paczkowski P., *Dialog sokratyczny jako dramat*, „ΣΟΦΙΑ” 2014, vol. 14, s. 95–102.
- Platon, *Eutydem*, przeł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957.
- Platon, *Państwo; Prawa (VII ksiąg)*, przeł. W. Witwicki, Wyd. Antyk, Kęty 1997.
- Platon, *Dialogi*, t. I–II, przeł. W. Witwicki, Wyd. Antyk, Kęty 1999.
- Platon, *Uczta*, przeł. A. Serafin, Wyd. Sic!, Warszawa 2012.
- Tuszyńska-Maciejewska K., *Platon a retoryka. Od krytyki do modelu*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1996.
- U polskiego tłumacza Platona. Rozmowa z prof. Władysławem Witwickim*, rozmawiała R[egina] R[eicherówna], „Wiadomości Literackie” 1926, R. III, nr 14 (118), s. 1.
- Vlastos G., *A Metaphysical Paradox* [w:] *też*, *Platonic Studies*, Princeton 1981, s. 43–57.
- Wesoły M.A., *Posłowie* [w:] Platon, *Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon. Uczta*, przeł. W. Witwicki, Kraków 2007.

⁴² M.A. Wesoły uważa, że tłumaczenia Witwickiego należałoby jedynie uzupełnić o współczesne komentarze, ale zachować ich oryginalny tekst; zob. *Posłowie* [w:] Platon, *Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon. Uczta*, przeł. W. Witwicki, Kraków 2007, s. 309.

Witkowski S., *Witwicki jako filolog*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2013, 11 (46), s. 86–96.

Witwicki W., *Platon jako pedagog*, Wyd. „Nasza Księgarnia”, Warszawa 1947.

Witwicki W., *Przechadzki Ateńskie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960.

Władysław Witwicki as a translator of works by Plato

Summary

The author analyzes Władysław Witwicki’s translations of the Dialogues of Plato, his huge role in disseminating Plato’s works in Poland, and in broadening the literary knowledge of the ancient world among Polish people. The article discusses their advantages (sensitivity to dramatic aspects of the original text, modern language) and disadvantages (an excessively popular image of Plato’s philosophy).

Key words: Plato’s dialogues, translation, Władysław Witwicki

Krzysztof Bochenek

ORCID: 0000-0001-7849-642X
(University of Rzeszów)

Father Konstanty Michalski's outline of philosophy of history

Rev. K. Michalski is not only an outstanding mediaevalist and a pioneer of research on the achievements of the Polish Middle Ages but also the creator of an important philosophy of history, which has become a significant component of his research, especially during the dramatic period of World War II, although its framework had been developed already in the 1930s. Rejecting passive approach to tradition, he supported the creative attitude presented by Thomism. His concept of history is determined by an optimistic conviction of the constant evolution of social-cultural life of mankind towards more perfect forms.

Key words: man, humanity, Konstanty Michalski, philosophy of history, Thomism

Father Konstanty Michalski is an important Polish thinker of the 20th century. His whole scientific and didactic life was connected with Cracow as in this city in his early life he joined Congregation of the Mission founded by Vincent de Paul, where he obtained secondary and higher education, graduating also from Slavic Studies at the Jagiellonian University. After graduation from the Higher Institute of Philosophy in Leuven, he lectured for many years in Cracow, e.g. at the Theological Department at the Jagiellonian University. He was the dean of the Theological Department and at the peak of his academic career he became the rector of the Jagiellonian University. After the end of the war, during which he was imprisoned in jails and concentration camps, he came back to his beloved Cracow, where he died prematurely in 1947.

Father Konstanty Michalski is known, first of all, as a prominent historian of 14th-century philosophy and as a pioneer of research on the intellectual heritage of the Polish Middle Ages (which he harshly judged to be almost worthless). The outline of philosophy of history developed by him, less known than the rest of his scientific accomplishments, can be classified as a part of the strong current of Catholic historiosophy in the period before the Second World War. This current, attempting to analyse the complicated and increasingly

dramatic reality of the 1930s, as succinctly put by Z. Kuderowicz, strove to last “in search of hope”¹. The same author claims that Michalski in this respect shows optimism similar to E. Mounier, assuming the dependence of history on moral attitudes and human actions². Undoubtedly, it seems to be a pertinent observation, which Michalski presented in a synthetic form in the book of his life: *Między bestialstwem i heroizmem* [Between savagery and heroism], where he stated, sharing his own retrospections from the tragic times reigned by hate, that it is heroic love and not savagery that has the last word.

A. Usowicz and K. Kłósak, in a book dedicated to Michalski, rightly categorised his philosophy of history as a part of the Thomistic current³. C. Głombik considered Michalski’s perfectionism to be a modification of the providentialist conception of history⁴. S. Kamiński places this philosophy of history in the current of monistic interpretation, indicating that historical events here are a movement understood metaphysically or an evolution of mankind from a less perfect state to a more perfect one. From one generation to another, human nature undergoes actualisation; humanity is perceived as organicist, similar to a concrete personal being characterised by substantial unity⁵.

Summarising his moving in-depth analyses, searching for the sense of human history after the tragedy of the Second World War, Michalski wrote: “many times it happens that he who has studied history of philosophy for decades, then, for one reason or another, switches to another field, turning towards philosophy of history, which is facilitated by external circumstances, i.e. by the fact that forests are burning, monuments of centuries-old human culture are burning as well”⁶. In this statement, the philosopher clearly defines the deepest sources of his vision of history in a typically realistic orientation for Thomism: he is determined to locate it in the context of historical facts and events. The aim of philosophy of history, defined in this way, is, first of all, the pursuit of man in his determinant conditioning, especially those affecting him in the most powerful way. It comes as no surprise then that Michalski strives, first and foremost, to look for hope for humankind after the particularly traumatic historic events. In his opinion, the key issue is not to conduct abstract deliberations but to outline an optimistic perspective for humanity tomorrow: “in such moments, at least for some time, some labours grow smaller, some grow big-

¹ Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1973, s. 265.

² Zob. tamże, s. 265–270.

³ Zob. A. Usowicz, K. Kłósak, *Konstanty Michalski (1879–1947)*, Kraków 1949, s. 196.

⁴ Zob. C. Głombik, *Tomizm czasów nadziei – słowiańskie kongresy tomistyczne, Praga 1932 – Poznań 1934*, Katowice 1994, s. 201.

⁵ Zob. S. Kamiński, *Dziejów filozofia* [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. II, Lublin 2001, s. 794–800.

⁶ K. Michalski, *Między bestialstwem a heroizmem*, Częstochowa 1984, s. 25.

ger in the eyes of conscience. And in the eyes of conscience you have to turn where it is burning and where it starts to grow”⁷. Michalski wonders: “man asks today what attitude generally and fundamentally he should take to the whole past, to tradition and history in relation to the issues of tomorrow; he asks himself how to regulate his attitude to life and the world. Here lies the most severe crisis experienced by the contemporary man, who impatiently strives to resolve it. No wonder that in such circumstances the long forgotten philosophy of history starts to come back to life”⁸. Just before death Michalski reminisced: “My interest in the issue of philosophy of history was born as my eyes started to fade, and for this reason I drifted away from work on medieval manuscripts and moved closer to life”⁹.

Not questioning in any way the sincerity of these declarations about the impact of tragic war events on undertaking research in the scope of philosophy of history, it is impossible not to notice that a marked turn towards issues of this kind could have been seen already at the beginning of the 1930s. The inaugural lecture *Zagadnienia współczesnej filozofii dziejów* [Issues of the contemporary philosophy of history],¹⁰ which he gave as the rector of the Jagiellonian University on the 11th of October in 1931, he dedicated in whole to reflection over history which he considered to be at its turning point in view of the climactic experience of crisis (about which he was not unfortunately mistaken). Considering the possibility of reconciling historicism with anti-historicism, tradition with creativity, he came to the conclusion that historicism should not be condemned, but it is necessary to reject such elements of the past which are, to some degree, dead. The argument between historicism and anti-historicism is, according to the philosopher, a dispute about the ideal of personality: “in historicism people are perceived as persons who can transfer the wealth of their spiritual life to others by means of tradition and symbols regardless of spatial and temporal differences, whereas in anti-historicism people are depersonalised, perceived as automata or atoms which have nothing to communicate and convey”¹¹. Assuming the perspective of moderate historicism, Michalski maintained that exaggeration in this scope is caused by relativisation of everything or congealment in one ideal from the past, which hampers progress¹². Rejecting historicism as being only an inertial respect for tradition, he supported Thomistic affective and creative attitude to tradition in the

⁷ Tamże, s. 36.

⁸ K. Michalski, *Zagadnienia współczesnej filozofii dziejów*, „Przegląd Współczesny” 1931, 10, t. 39, s. 162.

⁹ K. Michalski, *Dokąd idziemy*, „Znak” 1946, 1, s. 5.

¹⁰ „Przegląd Współczesny” 1931, 39, s. 161–180.

¹¹ K. Michalski, *Zagadnienia...*, s. 9.

¹² Zob. tamże, s. 10–11.

name of the principle *est continua creation*¹³. That is why discovering and analysing ideas and figures lying at the foundation of medieval philosophy, not only did he consider various epistemological terms and definitions, but also he attempted to reach man “taking place” and shaping history¹⁴. He saw man as a being able to create history or to draw conclusions from it, not being submerged in it with virtually no influence. After all, it is man as a reasonable and free being, at least to some extent, who marks history with his decisions and actions.

Another issue considered by Michalski in the inaugural lecture stems from gnosiology and metaphysics, so from the question about a deeper sense of historic reality. The author notices in this matter three main approaches: realists, intellectual idealists and voluntaristic idealists. In the first approach represented by idealists, e.g. W. Stern, historic events are the real world, independent of a historian’s thought. Intellectual idealism (G. Simmel) presumes that history is shaped by the human spirit through its own categories. According to voluntaristic idealism (T. Lessing), history has its source in emotional life. By analysing these attitudes, Michalski concluded that in this matter is necessary to assume realism which considers the freedom of human action to be the main source of history. Asking the question about the meaning of human history, he thinks that the answer is not provided by religion, philosophy and natural sciences. Religion speaks of the fallen man (*homo lapsus*) – achieving salvation through grace; philosophy – of *homo sapiens*, natural sciences, in turn, of *homo faber*, who is the hotbed of numerous drives. Each of these views determines a different way of perceiving history. However, it should not be concluded that in the real life there is only one pure type of man. “Undoubtedly – he wrote – that man of flesh and blood who we meet in everyday life is *sapiens*, *faber* and *lapsus* at the same time”¹⁵. Still he stresses that the contemporary man is threatened with a certain anti-rationalism which hampers the discovery of the meaning of what humanity has created so far thanks to reason¹⁶. It is difficult in this context to refrain from the conclusion that this threat seems to intensify rather than to be on the wane. The contemporary man appears to prefer increasingly not reason but emotions or feelings, often being submerged in a certain type of irrationalism.

In a speech delivered at the International Congress of Thomistic Philosophy in Poznań in 1934: *Tomizm wobec współczesnej filozofii dziejów* [Tho-

¹³ Zob. S. Borzym, *Filozofia 1900–1950*, Wrocław 1991, s. 160.

¹⁴ Zob. J. Kopiec, *Wkład ks. Konstantego Michalskiego w refleksję historyczną*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1998, 31, s. 295.

¹⁵ K. Michalski, *Zagadnienia...*, s. 22.

¹⁶ Zob. tamże, s. 22.

mism in the face of the contemporary philosophy of history],¹⁷ for the first time in the conception of history formulated by Michałowski it is possible to notice the term “perfectiorism”, meaning a constant evolution of cultural and social life towards more and more perfect forms¹⁸. The philosopher admitted that in the context of some circumstances, it might be difficult to assume this idea but such a situation takes place only when faith in Providence is not taken into account since Providence can “lead individuals and countries away from historical intricacies into wide tracks of development”¹⁹. This strict correlation of the idea of progress and faith in Providence is not motivated in this case by the defence of God for the condition of human reality typical of theodicy since Michalski refers to Providence to justify Man's faith in human progress.

In the article *Dokąd idziemy* [Whither we go]²⁰ Michalski dealt with the Thomistic philosophy of history with regard to its subject concerning three ideas: the ultimate goal of history, the idea of means which can lead to this goal and the idea of gradual improvement of humankind in the area of thought and social arrangements²¹.

Searching for the sources of Michalski's philosophy of history, it is necessary to apply the social and intellectual context dominant in the 1930s. According to the philosopher, it is the context that brought a new impulse to reflect on the past and the future. Philosophy of history from an academic discipline, dealing with disputes about the status of historic cognition and the usefulness of particular research methods, to a valid description of historic reality, was transforming itself, according to Michalski, into reflection increasingly permeated with metaphysics, a theory searching for order not in the description of reality but in the reality itself. “From among the older and new terms, three basic ones always gather all the remaining ones around themselves. Either matter, or blood or spirit is recognised as the main source of history”²².

Realistically evaluating the social and political reality of his times, Michalski thought that the history of the world proceeds in the context of the large-scale game between two different systems of thought, in which revolution of the state and political systems ran deeply into the human life. Analysing the dispute between the eastern and western neighbour of Poland, he foresaw that despite their mutual hostilities they share the negative attitude towards

¹⁷ „Studia Gnesnensia” 1935, 12, s. 1–29.

¹⁸ Zob. K. Michalski, *Tomizm wobec współczesnej filozofii dziejów*, „Studia Gnesnensia” 1935, 12, s. 23–24.

¹⁹ Zob. tamże, s. 27.

²⁰ „Znak” 1946, 1, s. 127–136.

²¹ Zob. A. Usowicz, K. Kłósak, *Ks. Konstanty Michalski...*, s. 203.

²² Zob. K. Michalski, *Tomizm...*, s. 3.

religion: “there is a marked resemblance between the Bolshevik revolution and the national-socialist one in Germany since both of them reached the religious roots in the collective life, with one difference: the former desired to uproot them completely, the latter decided to replace them”²³. Michalski explicitly criticised Marxist historic materialism and the German national-socialist myth of Alfred Rosenberg and Ernest Kieck. Analysing Marxism and communism from the perspective of theoretical presumptions (he experienced the practical consequences of fascism a few years later as a prisoner in a concentration camp), he disagreed with the manner in which the issue of the main source of the historic process was approached. He opposed the struggle for existence in communism and the role of blood and race in fascism since these two conceptions have not gone beyond the framework of naturalistic or mechanistic thinking, and as such they could not explain the role of the inseparable elements in human history, i.e. freedom and spiritual creation. Simultaneously, he considered the creative forces of spirit and freedom not only to be irremovable from the historic process, but to be dominant by facilitating the understanding of the world created by people²⁴.

Noticing the reality of the threat of totalitarian systems, Michalski stressed that these political ideas and theories combined views on the world and life hostile towards Christianity, which requires a resolute reaction from Catholics. Warning against the intensification of the confusion in the hierarchy of human goals, resulting from their separation from the metaphysical foundation, he believed that the Church, holding the powerful tool of Thomistic philosophy, “contains resources of faith capable of withstanding any act of decomposition in the name of defence of the organic system of man and society”²⁵. There is no escaping the fact that such hopes soon had to be confronted with tragic historical truth as it turned out that even the best philosophy is helpless in the face of a brutal force, crossing the moral boundaries, which previously seemed uncrossable.

Michalski saw the theoretical counterpoise for historicisophic solutions concerning race and blood in taking into consideration their metaphysical sense, directed eschatologically²⁶. At the same time he indicated that fascism and communism are the main but not the only obstacles for the development of this type of approach (others include cultural crises, improper humanism or

²³ Zob. K. Michalski, *Fermenty religijne w Trzeciej Rzeszy*, „Przegląd Powszechny” 1934, LI, t. 201, s. 348.

²⁴ Zob. K. Michalski, *Tomizm...*, s. 3, 22; tenże, *Fermenty religijne...*, s. 366.

²⁵ C. Głombik, *Tomizm czasów nadziei...*, s. 197–198.

²⁶ Zob. K. Heska-Kwaśniewicz, *O erudycji literackiej ks. Konstantego Michalskiego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1998, 31, s. 301–305.

the unilateral worldview characterised by biologism, agnosticism and scepticism). He ascribed the sources of the popularity of fascism and communism also to the social and political context of that time, full of fear of a permanent economic world crisis: "heavy turmoil seen in contemporary societies to a large extent stems from ignoring the economic crisis and the resulting crisis of the labour class"²⁷. However, he indicated that in the context of metaphysically perceived history, the very "crisis, tensions between forces are needed as without them there would be no development"²⁸. The corollary of the crisis does not have to be a slump or a disaster, but the discovery of new solutions and goals contributing to further growth.

By listing the factors which Michalski sees as the existential context of 1930s, it is possible to notice his explicit ambivalence in the evaluation of contemporary science, especially in its impact on the development of technological civilisation. At the end of his life, after the atomic bomb had been used in Japan, he perceived atomic energy both as the source of significant progress for humanity and a threat to its existence. Still he underlined that by his creative work, Man can become similar to his Creator. By unleashing atomic energy, inventing new production methods and commencing a new period of economic life, Man came closer to the divine almightiness. Unfortunately, Man can still "take advantage of his success in a different way; he can bring disaster to the Earth, one that has never been dreamt of by philosophers such as Aristotle, when he created his theory of historical succession of cycles"²⁹. Humankind can only be saved from the disaster if it comes closer to the goodness and love of God and is elevated to such a high moral level that has never been imagined before. The possible atomic disaster and the resulting spectacular suicide can be prevented by Man only by the combination of incredible wisdom, providing him with the power to control nature with equally incredible goodness³⁰. It can be easily noticed that with regard to little interest on the part of humanity to combine wisdom with goodness, it is difficult to look with hope at the future of the world, in the context of Michalski's historiosophy.

The most significant attempt to provide a philosophy of history was found by Michalski in the spiritualistic conception by Spann. Criticising Spann for removing the concept of purposefulness, still he approved of his approach because "thanks to the category of organic wholeness and organic transformation, [Spann] shows history as a living unity, at one point in the static aspect, at another one in the dynamic aspect, and thanks to the category of ten-

²⁷ A. Kołakowski, *Biblioteka Polska*, Warszawa 2007, s. 361.

²⁸ A. Ułowicz, K. Klóśak, *Ks. Konstanty Michalski...*, s. 48–49.

²⁹ K. Michalski, *Dokąd idziemy...*, s. 13–14.

³⁰ Zob. tamże.

sion between different collective wholes or between the wholes and their members, it acquires a character of concreteness and empirical justification in research in the scope of history and sociology³¹. Contrary to Spann, who considered spirit to be the main driving force of history and ignored secondary driving forces, Michalski takes them into consideration. Opposing the theory of materialism that the prime mover in history is matter, he proved, referring to Thomas Aquinas, that nature directly influences the vegetative and sensory life of Man, and indirectly also his spiritual life³². As Michalski colourfully observes: “the hammers that forge human fates are a system of created forces, but the course of history always proceeds according to God’s thought. Along historic routes God leads nations and countries through natural resources, through human constitution and wisdom, in one word the so-called *causa secundae*”³³. They constitute fate (*fatum*) within the Thomistic approach where each fate has two faces – the arrangement of natural forces and the providential thought of God implemented through sets of created causes³⁴. Claiming the all-embracing character of historic changes, Michalski came to the conclusion that only this approach eliminates one-sidedness and allows grasping the sense and dynamics of great historical courses. He notices logic in history as it is included in the history itself: its sense lies already in the very social structure where one whole is born from parts, and parts grow into one whole. In this internal union of part and whole lies the sense of social structure, which is expressed by the organic transformation gradually implemented in time. Sense is lost only in the eyes of those who cut up the living social wholeness, and, as a result, also history³⁵.

The question about the meaning of history, in Michalski’s opinion can be approached either from the human perspective, or the God’s. The answer to the question about the sense of history in the first approach consists in the attempt to discover the motives of humanity’s activity, which are often evasive and shrouded in darkness³⁶. The sense of human history approached from God’s perspective can be seen as the implementation of God’s idea. In Michalski’s opinion, it is possible to implement this idea thanks to the fact that God, despite his transcendentality, exists in the world immanently, sustaining its being, thus creating it anew³⁷. Providence constitutes the only and the highest instance capable of leading individuals and countries, despite many turmoils in

³¹ K. Michalski, *Tomizm...*, s. 15.

³² Zob. tamże, s. 17.

³³ Tamże, s. 19.

³⁴ Zob. tamże, s. 19–20.

³⁵ Zob. tamże, s. 13.

³⁶ Zob. Michalski, *Zagadnienia...*, s. 20.

³⁷ Zob. tamże, s. 22. Por. A. Usowicz, K. Klósak, *Ks. Konstanty Michalski...*, s. 199.

the historic process, to the path of development. However, assuming that human history is accompanied by providential intent, the thought that its implementation always remains to be performed by people, who are a certain derivative of prudence of those in power and the maturity of enforced laws. Both this human activity and the historic dynamics is accompanied by a constant process of their improvement, the progression of actions, thinking and life from imperfect forms, with time, towards increasingly advanced ones, more corresponding to new conditions. He defined this process, perceived in an optimistic perspective, as rolling of history along the tracks of perfectionism³⁸. At the same time he was convinced that this theory “does not differ from progress, promulgated by Condorcet, and is far from the naive presumption that there have never been any tensions between one level and another, that there have never been any protests against anachronisms in legislation”³⁹. According to perfectionism, at the beginning of history of philosophy, there were also naive views, which were followed by more and more advanced, more critical ones. Also in social life at the beginning there are imperfect institutions, primitive ones, which with time become transformed into even more perfect ones⁴⁰. Aspects important for this development are the past, the present and the future: “the past is a powerful inspirer of the future; the present – since you always need to take into consideration the newly created tensions between the old norms and the present situation; the future – as you cannot fall into harmful utopias which destroy what is now, not offering anything better”⁴¹.

Out of the idea of progress, Michalski derived the idea of sublimation, consisting in the elevation of reality from a lower level to a higher one, which it deserves by nature. Since the highest level of sublimation in the supernatural order is the union of soul with God, leading to heroism, the idea of heroism is here strictly connected with the idea of theocentrism⁴².

The most visible expression of the developmental of social and cultural transformations are the dynamically changing relations between philosophy and life, reflection over the world and the practice of social life. These relations oscillate between the total separation of these spheres and their full contact. In Michalski's opinion, it is important to maintain the states of contact since they constitute a guarantee of continuity of culture and its further growth, which should be of perpetual nature, combining, on the one hand, memory about tradition and, on the other, active and creative attitude to the

³⁸ Zob. C. Głombik, *Tomizm czasów nadziei...*, s. 201.

³⁹ K. Michalski, *Dokąd idziemy...*, s. 20.

⁴⁰ Zob. K. Michalski, *Tomizm...*, s. 23–24.

⁴¹ Zob. K. Michalski, *Dokąd idziemy...*, s. 20.

⁴² Zob. K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem...*, s. 161.

future. Its driving forces are always love and freedom, which are truly appreciated in the Thomistic philosophy of history⁴³.

Michalski's perfectionism shows optimism in the perception of the history of the world, even in the most tragic moment for humankind: "we hope that after the bloody world war the world will rise again and lift humanity from a lower level to a higher level of material and spiritual culture in the name of progress, which we have noticed in Thomas Aquinas... Christ's parousias happened time after time, constantly renewing the face of the earth. We expect that after the last world war, the face of the earth will be changed not only by releasing atomic power but also, first of all, by the emergence of a new world of social justice and love in order to become similar to God in all his attributes and perfections"⁴⁴. By indicating the process of imitation of God by humanity as the ultimate goal of human history, Michalski saw a path for this peculiar assimilation in the proper understanding and development of culture⁴⁵. Humanity can achieve its ultimate goal only by living "from art and through art, with reason and through reason but never through violence"⁴⁶.

In a world full of terror searching for a formula for the future, the words of father K. Michalski can be considered to be an important clue. This great Polish thinker reminds us that the future of the world to a large extent depends on people shaping their own fate. If we can build it reasonably on the basis of culture and not power and violence, we can be still optimistic about the future. However, it is impossible to build a truly human world by plunging into savagery and hate and relinquishing heroism and love.

References

- Borzym S., *Filozofia 1900–1950*, Wrocław 1991.
 Gawor L., *Myśliciele mało znani. Filozofia polska końca XIX wieku i pierwszych dekad XX stulecia*, Rzeszów 2011.
 Głombik C., *Tomizm czasów nadziei – słowiańskie kongresy tomistyczne, Praga 1932 – Poznań 1934*, Katowice 1994.
 Heska-Kwaśniewicz K., *O erudycji literackiej ks. Konstantego Michalskiego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1998, 31, s. 301–305.
 Kamiński S., *Dziejów filozofia* [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. II, Lublin 2001, s. 794–800.

⁴³ Zob. L. Gawor, *Myśliciele mało znani. Filozofia polska końca XIX wieku i pierwszych dekad XX stulecia*, Rzeszów 2011, s. 36–37; S. Borzym, *Filozofia 1900–1950*, Wrocław 1991, s. 160–161.

⁴⁴ K. Michalski, *Dokąd idziemy...*, s. 23–24.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 13.

⁴⁶ Tamże, s. 19.

- Kołąkowski A., *Biblioteka Polska*, Warszawa 2007.
- Kopiec J., *Wkład ks. Konstantego Michalskiego w refleksję historyczną*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1998, 31, s. 295–299.
- Kuderowicz Z., *Filozofia dziejów*, Warszawa 1973.
- Michalski K., *Dokąd idziemy*, „Znak” 1946, 1.
- Michalski K., *Fermenty religijne w Trzeciej Rzeszy*, „Przegląd Powszechny” 1934, LI, t. 201.
- Michalski K., *Między bestialstwem a heroizmem*, Częstochowa 1984.
- Michalski K., *Tomizm wobec współczesnej filozofii dziejów*, „Studia Gnesnensia” 1935, 12, s. 1–29.
- Michalski K., *Zagadnienia współczesnej filozofii dziejów*, „Przegląd Współczesny” 1931, 10, t. 39, s. 161–180.
- Usovich A., Kłósak K., *Konstanty Michalski (1879–1947)*, Kraków 1949.

Księdza Konstantego Michalskiego zarys filozofii dziejów

Streszczenie

Ks. K. Michalski to wybitny mediewista, pionier badań nad dorobkiem polskiego średnio-wiecza, ale i twórca ważnej filozofii dziejów. Historiozofia stała się ważnym elementem jego badań zwłaszcza w dramatycznym okresie II wojny światowej, ale jej zręby stworzył już w latach trzydziestych XX w. Odrzucając bierny szacunek dla tradycji, opowiadał się za prezentowanym przez tomizm, twórczym do niej stosunkiem. Jego koncepcję dziejów wyznacza optymistyczne przekonanie o ciągłej ewolucji życia kulturalno-społecznego ludzkości ku coraz doskonalszym formom.

Słowa kluczowe: człowiek, ludzkość, filozofia dziejów, Konstanty Michalski, tomizm

Artur Mordka

ORCID: 0000-0003-1565-5053
(Uniwersytet Rzeszowski)

Leona Chwistka oscylacje artystyczne

Celem artykułu jest przedstawienie koncepcji Leona Chwistka oscylacji artystycznych. W pierwszej części artykułu wyjaśnię znaczenie tego pojęcia, a także omówię rodzaje oscylacji. Ponieważ to pojęcie nie ma ściśle artystycznego charakteru, podam raczej jego zastosowania w analizie obrazu. W drugiej części przeprowadzę analizę oscylacji genetycznej. Jest to szczególny rodzaj oscylacji, który umożliwia widzenie w danym obrazie całkiem różnych przedmiotów. Wyłaniają się one z plam barwnych i mogą być identyfikowane przez odbiorcę na różne sposoby. W części trzeciej skupię się na oscylacji między własnościami tego samego przedmiotu.

Słowa kluczowe: Leon Chwistek, oscylacja, malarstwo, realność, przedmiot, forma

I. Uwagi wstępne

Estetyka Leona Chwistka jest taką teorią, która wchodzi w ścisłe relacje nie tylko z innymi dyscyplinami filozoficznymi, lecz także wiąże się bezpośrednio z praktyką artystyczną. Chwistek był wszak filozofem i artystą zarazem, co sprawiało, że jego rozumienie zagadnień estetycznych wspierane było przez źródłowe doświadczenie artystyczne¹, to zaś – jako filozoficznie tematyzowane – ujawniało swą strukturę. Już w tym wypadku można mówić o wielości „rzeczywistości” i szczególnym ruchu wahadłowym między nimi. Nie da się oczywiście jednoznacznie ustalić, jak daleko on sięgał i w jakim sensie pojęcie filozoficzne wnikało w strukturę dzieła sztuki, ta zaś – artystycznie budowana – wypełniała treść pojęcia, niemniej sama obecność tego ruchu

¹ S.I. Witkiewicz uznaje jednak, że dzieła artystyczne Chwistka stanowią wręcz zaprzeczenie jego teorii. „Musimy jeszcze raz stwierdzić – pisze – że prawdziwa przepaść dzieli dzieła Chwistka od jego teorii. Dzieła te są według nas żywym jej zaprzeczeniem”. S.I. Witkiewicz, *Krytyka teorii sztuki Leona Chwistka* [w:] L. Chwistek, *Wybór pism estetycznych*, wprowadz., wybór i oprac. T. Kostyrko, Universitas, Kraków 2004, s. 76. Chwistek nie pozostaje mu dłużny, uznając szkodliwy wpływ teorii na twórczość Witkacego. Zob. L. Chwistek, *Teatr przyszłości (1922)* [w:] tegoż, *Wybór...*, s. 120.

wydaje się niepodważalna. Wprawdzie takie wzajemne warunkowanie się teorii i praktyki może stawiać pod znakiem zapytania sens estetycznej aktywności „czystego” filozofa, Chwistek pisze wszak: „Może będzie to z mojej strony okrucieństwem, ale rad bym czystym filozofom odebrać estetykę, tak jak im odebrano logikę i psychologię. Sądzę, że estetykę można uprawiać skutecznie li tylko w ścisłym związku z tworzeniem lub przynajmniej przeżywaniem tworzenia się nowych form artystycznych, na podstawie konkretnych przykładów i eksperymentów”², jednak problematyczne pozostaje, czy taki filozof w ogóle istnieje.

Ta sugestia o ruchu wahadłowym między teorią a praktyką już częściowo wyjaśnia tytuł artykułu. Jednakże podjęte w nim rozważania dotyczą problemu o wiele bardziej szczegółowego, który nawiązując do Chwistka koncepcji wielości rzeczywistości, skupia się na pewnych artystycznych sytuacjach, takich mianowicie, w których przez malarsko zrekonstruowany wygląd jawi się raz za razem ten sam przedmiot, jednak o nieco odmiennym uposażeniu, toteż odbiorca malarskiego dzieła raz widzi przedmiot o danej własności (własnościach), to znów o innej. Podstawowe pytanie sformułowane z pozycji teorii wielości rzeczywistości brzmi następująco: czy za tą odrębnością „materialną” nie kryje się również odrębność egzystencjalna? Czy oscylacja między własnościami nie pociąga za sobą oscylacji między rodzajami rzeczywistości?

Drugi problem, być może mocniej związany z fenomenem oscylacji, jest odmiennego i raczej psychologicznego rodzaju. Jeśli Chwistek – wykorzystując swą wiedzę psychologiczną – stwierdza, że patrząc na kreski widniejące na kartce papieru, widzimy raz orła, to znów mnicha, to ma na uwadze ten szczególny kierunek ruchu oscylacyjnego, który prowadzi od pierwotnych znaków artystycznych do wyższych całości z nich zbudowanych. Również i tu można postawić pytanie natury ontologicznej, czy ta dynamiczna droga nie wiedzie ku przedmiotom należącym do odrębnych rodzajów rzeczywistości? Czy wychylenie od plam barwnych widniejących na płaszczyźnie nie jest także egzystencjalnie wielokierunkowe?

Te dwa rodzaje ruchu oscylacyjnego mają bez wątpienia charakter wzrokowy, gdyż przecież w obrazie nie ma żadnego ruchu. Niemniej muszą być spełnione także przedmiotowe warunki oscylacji i ich rozjaśnienie jest także celem podjętych tu analiz. Przedstawiony zarys problematyki sugeruje już pewne rozumienie samego pojęcia oscylacji. Jednakże dla jasności wyводу korzystne będzie sprecyzowanie znaczenia tego pojęcia i systematyczne ustalenie rodzajów oscylacji.

² L. Chwistek, *Tragedia werbalnej metafizyki (Z powodu książki dra Ingardena „Das literarische Kunstwerk”)* [w:] tegoż, *Wybór...*, s. 215.

II. Oscylacja i jej rodzaje

Wedle słownikowej definicji³ oscylacja ma dwa zasadnicze znaczenia: pierwsze podkreśla ruch wahadłowy czy też szczególne falowanie, drugie zaś, przenośne, wskazuje na niezdecydowanie, chwiejność sądu, postawy, nastawienia. Oba znaczenia znajdują zastosowanie w analizach obrazu.

Pierwszy rodzaj oscylacji można odnieść do wskazanej już wyżej sytuacji, w której przedmiot malarsko przedstawiony nie jest jednoznacznie określony ani osadzony w jednym miejscu, lecz znajduje się w „ruchu” wyznaczonym przez granice (bieguny) wychylenia. Charakterystyczne dla tego rodzaju oscylacji jest to, że podmiot odbiorczy widzi w obrazie w określony sposób zrekonstruowany wygląd, jednakże z uwagi na jego schematyczność, przedmiot objawia mu różne własności. Dokładniej – w coraz to nowych aktach doświadczenia estetycznego przedmiot mieni się odmiennymi własnościami. Toteż ten rodzaj oscylacji można nazwać atrybutywnym. Z punktu widzenia sformułowanej przez Chwistka teorii wielości rzeczywistości, ta zmienność własności przedmiotu nie rozbija jego jedności egzystencjalnej i obrazu jako całości. „Możemy mianowicie powiedzieć – pisze Chwistek – że warunkiem koniecznym, żeby obraz był dziełem sztuki, jest to, ażeby przedstawiał jedną określoną rzeczywistość”⁴. Jednakże bliższa analiza teorii wielości rzeczywistości pokazuje wyraźnie, że w tak radykalnej postaci postulat ten jest nie do utrzymania, że zatem granica między rodzajami rzeczywistości jest w istocie płynna, zaś oscylacja dotyczy również sposobu istnienia⁵.

Drugi rodzaj oscylacji jest o wiele bardziej rozbudowany. Chodzi w nim nie o ruch między przedmiotami i ich wyglądami, lecz o ruch między tym, co można określić mianem pierwotnych znaków artystycznych, a jawiącymi się przez nie całościami przedmiotowymi. Oscylację tę można nazwać genetyczną z racji tego, że sięga do artystycznego źródła przedmiotów, do pierwotnego tworzywa, z którego się one wyłaniają. W tym wypadku biegunem oscylacji

³ „**Oscylacja** [...] «drżanie, falowanie, ruch wahadłowy, drgający»: Oscylacje elektronów, gwiazd. *Przen.* «chwianie się w wyborze między dwoma możliwościami; skłanianie się raz w jedną, raz w drugą stronę». *Słownik języka polskiego*, t. 2: L–P, red. nauk. M. Szymczak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979, s. 547.

⁴ L. Chwistek, *Wielość rzeczywistości w sztuce (1918)* [w:] tegoż, *Wybór...*, s. 19.

⁵ Kostyrko uznaje, że także dla Chwistka postulat ten w tak radykalnej postaci był nie do utrzymania. Chodziło raczej o dominację jednego rodzaju rzeczywistości. „Chwistek powraca w tym kontekście także do postulatu przestrzegania jednorodności elementów rzeczywistości. Komentując jednak teraz ów postulat, stara się pokazać na przykładach, że nie chodzi bynajmniej o całkowite wyeliminowanie z utworu elementów różnych rzeczywistości, ale o taki ich dobór, by tylko jedna z rzeczywistości stanowiła dominantę w danym dziele”. T. Kostyrko, *Leona Chwistka filozofia sztuki*, Instytut Kultury, Warszawa 1995, s. 125.

jest z jednej strony zbiór kresek lub plam barwnych, z drugiej zaś pewne całości przedmiotowe z nich utworzone.

Do istoty tego rodzaju oscylacji należy zwrotność. W doświadczeniu estetycznym możemy bowiem wrócić od przedstawionego świata przedmiotowego do pierwotnej rzeczywistości artystycznej. Ta zwrotność nie jest przy tym ograniczana rodzajem rzeczywistości ani rodzajem wyglądu. Nawet przy najbardziej realistycznym i naturalistycznym przedstawieniu malarskim możliwy jest powrót do czystego zestawienia kolorystycznego.

Chwistek analizuje ten rodzaj oscylacji, jednakże skupia się przede wszystkim na samych przedmiotach, które jawią się podmiotowi. Interesuje go bardziej skok oscylacyjny od przedmiotu do przedmiotu niż od przedmiotu do jego artystycznego źródła – plam barwnych i kresek. Zajmuje się zatem przedmiotowym biegunem oscylacji, pomijając jakże istotną z artystycznego punktu widzenia zwrotność ku pierwotnej materii malarskiej lub rysunkowej. Jest to spowodowane tym, że chodzi mu o rodzaj rzeczywistości, do której należy przedmiot, nie zaś o artystyczne materie, które go konstruują. Niemniej, opisując swe doświadczenie z wizyty w Muzeum Ukraińskim przy ulicy Mochnackiego we Lwowie, podkreśla właśnie obecność koloru, który buduje rzeczywistość ikon⁶.

Te dwa rodzaje oscylacji różnią się radykalnie tym, że w pierwszym przypadku widzimy już gotowy obraz z obecnymi na jego płaszczyźnie przedmiotami i ich wyglądami, w drugim natomiast prezentują się nam jedynie pewne plamy barwne czy też zbiory kresek, z których mają wyłonić się przedmioty. Toteż i radykalnie odmienna jest chwiejność doświadczenia estetycznego (a nawet prostego postrzeżenia wzrokowego), które w pierwszym przypadku nie może się zdecydować na wybór określonych własności przedmiotu, w drugim zaś – na wybór określonego rodzaju przedmiotu.

III. Oscylacja genetyczna

Warunkiem wystąpienia tego rodzaju oscylacji jest obecność szczególnej relacji między czymś, co zostało artystycznie określone na płaszczyźnie ma-

⁶ „Nikommu nie przychodzi na myśl, że we Lwowie można żyć wielką sztuką, doznawać wzruszeń najwyższych, nie mniejszych od tych, jakich dostarcza Luwr i Florencja. Wystarczy wybrać się do Muzeum Ukraińskiego przy ulicy Mochnackiego [...]. Otóż, poszedłem tam i doznałem najwyższego zachwytu i upojenia artystycznego. Ikony czerwone, złote i czarne. Harmonie narkotyzujące jak opium”. L. Chwistek, *Tragedia naturalizmu* [w:] tegoż, *Wybór...*, s. 224. Chwistek przeniósł się do Lwowa w roku 1930, gdzie na Uniwersytecie im. Jana Kazimierza otrzymał katedrę logiki matematycznej. Zob. T. Kostyrko, *Leon Chwistek jako filozof sztuki i uczestnik życia artystycznego* [w:] L. Chwistek, *Wybór...*, s. XIII.

larskiej lub naturalnie ukształtowane na powierzchni rzeczy i zaprezentowane nawet w prostym akcie spostrzegania, a towarzyszącą mu wielokierunkową nieokreślonością, która domaga się konkretyzacji. Sam ruch oscylacyjny w porządku genetycznym można przeto rozumieć jako przemieszczanie się od tego, co określone, przez to, co nieokreślone (przedmiotowo wielokierunkowe), które ostatecznie przyjmuje formę konkretnego (konkretów-przedmiotów). By właściwie zrozumieć tę dialektykę przemieszczania, trzeba zatem wykazać, jakiego rodzaju jest ta pierwotna określoność, dlaczego generuje ona wielokierunkowość i co ostatecznie sprawia, że przybiera postać raz jednego, to znów innego przedmiotu.

Tę pierwotną określoność dobrze pokazuje przytoczony przez Chwistka przykład zaczerpnięty z *Traktatu o malarstwie* Leonarda da Vinci, a dotyczący plam barwnych widniejących na murze⁷, w których zobaczyć można rozmaite rzeczy: krajobraz, ludzkie głowy, bitwy, morza skały itd. Tworzą ją widzialne znaki artystyczne, rozpoznawalne w swej jakości i w tym sensie określone co do rodzaju. Można oczywiście kwestionować stopień tej określoności, wszak widniejące na murze plamy barwne nie są widziane w swej jednoznacznej jasności i nasyceniu, jednakże raczej nie podlega dyskusji to, że są postrzegane jako brązowe, czerwone, niebieskie itd.

Ten rodzaj określoności ma zatem źródło w materii barwnej i nawet jeśli nie jest ona dana we wszystkich swych własnościach, to można ją uznać za jakościową determinację. Tyle że jest to właśnie determinacja wewnętrzna, która nie przesądza o widzeniu określonego przedmiotu, lecz przeciwnie, pozwala postrzegać ich różne rodzaje. Chwistek wymienia za jednym zamachem

⁷ O tym fenomenie traktują wyraźnie dwa fragmenty *Traktatu o malarstwie*: 1. „Mawiał nasz Botticelli, że studiowanie to nie jest potrzebne, gdyż wystarczy rzucić o mur gąbką pełną różnych farb, a zostawi ona na murze plamę, w której zobaczyć można piękny krajobraz. Prawdą jest, że w takiej plamie dopatrzeć się można rozmaitych rzeczy, zależnie od tego, czego się w niej chce szukać: głowy ludzkie, rozmaite zwierzęta, bitwy, skały, morza, lasy i inne podobne rzeczy. Jest to jak dźwięk dzwonów, w którym można usłyszeć, co się zechce. Ale choć owe plamy podsuną ci pomysły, nie nauczą cię wykończenia żadnego szczegółu. I malarz taki będzie robił bardzo niedobre pejzaże”. Leonardo da Vinci, *Traktat o malarstwie*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzyła M. Rzepińska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wyd. Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1961, s. 40; 2. „Mianowicie jeśli wpatrzysz się w mury pokryte rozmaitymi plamami lub w kamienie rozmaicie pomieszane i chcesz sobie wyobrazić jakąś scenę, możesz tam zobaczyć podobieństwa rozmaitych krajobrazów zdobionych górami, rzeki, skały, drzewa, wielkie równiny, doliny i różnokształtne pagórki. Możesz także zobaczyć różne bitwy i gwałtowne ruchy dziwnych postaci, wyrazy twarzy, ubiory i nieskończoną ilość rzeczy, które będziesz mógł doprowadzić do pełnej dobrej formy. Z takimi ścianami o bezładnych plamach bywa jak z głosem dzwonów – w ich dźwiękach odnajdujesz każde imię i słowo, które przywołasz wyobraźnią”. Tamże, s. 42. Chwistek odwołuje się do tego drugiego fragmentu w tłumaczeniu Staffa (Leonardo da Vinci, *Pisma wybrane*, tłum. L. Staff, t. II: *O malarstwie*, Warszawa–Kraków 1913, s. 265). Zob. L. Chwistek, *Wielość rzeczywistości (1921)* [w:] tegoż, *Wybór...*, s. 60.

przedmioty pierwotnie indywidualne: człowieka, rzeczy, a także przedmioty wyższego rzędu i całości sumatywne: pejzaże, bitwy, lasy, skały itd. Oznacza to, że ruch oscylacyjny od postrzeżonych barw do przedmiotów i ich wyglądków jest wielokierunkowy. W skrajnym ujęciu jest to ruch w dowolną stronę. Zostaje zatem zakwestionowana prowadząca czy też kierunkująca funkcja zestawienia kolorystycznego (zestawienia plam barwnych widniejących na murze), a to, że w ogóle widzimy przedmioty, jest zasługą podmiotu, który w swym oglądzie organizuje plamy barwne w wyższe całości. Są one niejako na jego łasce.

Te wyższe całości przedmiotowe mogą należeć do różnych rodzajów rzeczywistości. Tu właśnie można zastosować wypracowane przez Chwistka cztery zasadnicze pojęcia rzeczywistości. Oscylacja bowiem może prowadzić ku przedmiotowi należącemu do rzeczywistości prymitywnej, realistycznej, impresjonistycznej i futurystycznej. Zaznaczona wyżej wielokierunkowość formalna wiąże się zatem z wielokierunkowością egzystencjalną: z określonością plam barwnych widniejących na murze wyłania się (może się wyłonić) realny przedmiot: ludzka postać, skała itd. Zarazem przedmiot ten może mieć charakter prymitywy lub też przebrać futurystyczny kształt.

Pozostaje jednak pytanie, czy wszystkie rodzaje przedmiotów będące końcem ruchu oscylacyjnego są równoprawne, czy też określony rodzaj rzeczywistości dominuje? Innymi słowy, czy w ruchu oscylacyjnym od plam barwnych do przedmiotu nie jest preferowany określony kierunek? Z logicznego punktu widzenia (z punktu widzenia czystej możliwości) taka preferencja nie ma przedmiotowego ugruntowania. Z artystycznego punktu widzenia można przyjąć, że preferowany będzie przedmiot należący do rzeczywistości rodzaju impresjonistycznego, gdyż sama materia ma charakter wrażeniowy, toteż przejście do tego rodzaju rzeczywistości jest najbardziej naturalne. Jednak najistotniejsza w nadawaniu kierunku wydaje się sama skłonność do wyobrażeniowego tworzenia z plam barwnych przedmiotów należących do wielu rodzajów rzeczywistości. Nic nie stoi na przeszkodzie, by podmiot w tych plamach barwnych zobaczył raz realistyczne góry, to znów impresjonistyczne czy nawet prymitywne wzniesienia. Dopiero estetyczny nawyk podmiotu, kulturowe przyzwyczajenie, a nawet subiektywna skłonność ku jednemu rodzajowi rzeczywistości, a więc czynniki raczej natury psychologicznej i socjologicznej niż estetycznej, ograniczają dynamikę tego ruchu. Prawo konsekwencji przedmiotowej rozumiane w tym wypadku jako prawo widzenia przedmiotu należącego do jednej rzeczywistości miałyby zatem jedynie socjologiczne lub psychologiczne ugruntowanie.

Najistotniejszy z estetycznego punktu widzenia jest zwrotny charakter ruchu oscylacyjnego. Nie chodzi przy tym jedynie o to, że podmiot odbior-

czy widzi raz przedmiot, to znów plamy barwne, lecz o konstytutywny dla wszelkiego przeżycia estetycznego moment zwrotu od przedmiotowej treści obrazu do jego pierwotnego tworzywa: koloru. Ta zwrotność nie osłabia znaczenia przedmiotu, lecz jedynie ujawnia jego stronę czysto malarską, czyniąc spór o możliwy stosunek przedstawienia do rzeczywistości zewnętrznej czymś drugorzędnym⁸, przy czym zwrotność ruchu oscylacyjnego nie jest już wielokierunkowa, lecz jednoznacznie ukierunkowana ku temu właśnie, a nie innemu zestawieniu kolorystycznemu. Oznacza to, że odbiorca *musi* zobaczyć to zestawienie i wniknąć w jego jakości. Jest to niezwykle ważne dla przebiegu doświadczenia estetycznego, które tym samym musi rozpoznać walory czysto malarskie obrazu, nie zaś skupiać się jedynie na jego aspekcie treściowym.

Przykład z plamami barwnymi widniejącymi na murze siłą rzeczy podkreśla wagę doświadczenia estetycznego w dynamizowaniu ruchu oscylacyjnego i preferencję podmiotu w nadawaniu kierunku. Czy waga ta jest utrzymana również wtedy, gdy plamy barwne albo zbiory kresek są intencjonalnie wytworzone?

Chwistek opisuje taki artystyczny stan rzeczy, w którym „przez” kilka kresek widzimy raz orła, to znów mnicha, raz motyw, to znów tło. Mając na uwadze okresy widzenia danego przedmiotu wyróżnia dwa rodzaje oscylacji: równomierne i nierównomierne. „Jak wiadomo, w ornamentyce istnieje problemat odróżnienia motywu od tła. Chodzi o to, że jeśli wykonam np. czarny deseń na białym tle, mogę z równą słusnością stwierdzić, że mam przed sobą deseń biały na tle czarnym. Uważniejsza obserwacja prowadzi do wniosku, że żadne z tych stanowisk nie da się utrzymać, występują bowiem niebawem oscylacje o charakterze równomiernym, które pozwalają nam widzieć kolejno i jedno, i drugie zjawisko [...]: okresy widzenia orła i mnicha przy swobodnym patrzeniu są mniej więcej równe. Jeśli usiłujemy widzieć orła, okresy widzenia mnicha nie znikają, ale stają się stosunkowo krótsze. Jeśli w rysunku dodamy kilka szczegółów podkreślających własności orła, okresy widzenia orła nie zanikną, ale będą na ogół tym krótsze, im więcej będzie owych szczegółów. Te same fakty stwierdzamy, zamieniając rolę mnicha i orła”⁹. Dynamika równomiernego ruchu oscylacyjnego zdaje się najpierw zupełnie niezależna od upo-

⁸ Z tego punktu widzenia nawet forma dzieła sztuki nie jest determinowana rodzajem przedstawianej rzeczywistości. „Forma jest to – pisze Kostyrko – sposób przedstawienia kształtów rzeczywistych. W stosunku do treści bywa ona bardziej zróżnicowana, ponieważ w ramach jednego typu mogą zmieniać się takie jej własności jak styl, kompozycja, kolor, technika. Są to cechy utworu, których występowanie nie jest determinowane typem rzeczywistości, a na które istotny wpływ ma talent, temperament, pomysłowość artysty i jego umiejętności techniczne”. T. Kostyrko, *Poglądy estetyczne Leona Chwistka*, „Studia Estetyczne” 1966, t. 3, s. 211.

⁹ L. Chwistek, *Wielość rzeczywistości (1921)* [w:] tegoż, *Wybór...*, s. 60.

sażania tego, co zobaczone, toteż równoprawny jest ogląd dwóch lub więcej zjawisk w ich różnych funkcjach (motywu i tła). Co więcej, równoprawny jest ogląd dwóch zasadniczo różnych przedmiotów (orła i mnicha)¹⁰. Ta równoprawność i możliwość swobodnego skoku od przedmiotu do przedmiotu jest niejako naturalna, gdyż nic po stronie uposażania tego, co pierwotnie ujrzone, nie zmusza do wyboru jednej z opcji. W tym sensie układ kilku kresek widniejących na kartce, choć jest pewną intencjonalnie wytworzoną określonością, nie ma w sobie mocy prowadzenia postrzeżenia i kierowania go ku danemu przedmiotowi. Konkretyzacja tych kresek musi zatem leżeć wyłącznie po stronie podmiotu, który narzucając określone formy, widzi mnicha lub orła, tło lub motyw.

Niemniej ta swoboda ruchu oscylacyjnego generowanego przez podmiot jest możliwa jedynie przy pewnych już artystycznych założeniach. Nie zostały one uchwycone przez Chwistka, choć ich waga jest znacząca. Pierwsze założenie dotyczy ujmowania tych kresek w funkcji konturu. Jedynie wtedy możliwe jest tworzenie całości przedmiotowych, gdy kreski są pojmowane jako kontur, który przechodzi w wyraźny obrys przedmiotu, wyodrębniając go i oddzielając od reszty płaszczyzny. Innymi słowy, postrzeżenie tych kresek nie ma charakteru wyłącznie zmysłowego, lecz obecne jest w nim artystyczne ujęcie, które przesądza o widzeniu konturu. Bez tej wyraźnej nakładki „oglądowej” na postrzeżenie ruch oscylacyjny ku jakiemukolwiek przedmiotowi nie mógłby się w ogóle rozpocząć. Po drugie, sama powierzchnia, na której widnieją te kreski, nie jest już postrzegana jako fizyczna rzecz, lecz raczej jako swoisty, potencjalny byt artystyczny – płaszczyzna. Biorąc pod uwagę te dwa założenia, można uznać, że kreski stanowią już antycypację konturu, zaś powierzchnia, na której są obecne – antycypację płaszczyzny. Ruch oscylacyjny zatem dokonuje się między biegunami „artystycznymi”.

Ten ruch może zostać odpowiednio ukierunkowany przez treściowe i formalne bogacenie się tego, co pierwotnie ujrzone. Kilka kresek widniejących na papierze może zostać uzupełnione o następne, i to tak powiązane ze sobą, że odbiorca będzie widział raczej orła niż mnicha. Dokładniej to ujmując, okres widzenia orła będzie dłuższy od okresu widzenia mnicha. Ta nierównomierna oscylacja jest powodowana kierującą funkcją określoności rysunkowej, która prowadzi widzenie ku danemu przedmiotowi, choć zachowuje jeszcze pewne wahanie i może zwrócić się ku innemu. Jest to zrozumiałe, gdyż wraz z bogaceniem się tej pierwotnej określoności zmniejsza się jej „negatywność”, a tym samym ruch oscylacyjny staje się bardziej ukierunkowany.

¹⁰ „Oscylacje równomierne wytwarzane są przez przedmioty, które mają wysoce nieokreśloną strukturę, dlatego pozwalają się „wypełnić” w stosunkowo szerokich granicach”. J.J. Jadacki, *Leona Chwistka poglądy na sztukę*, „Studia Estetyczne” 1973, t. X, s. 101.

Jednak Chwistek pojmując oscylację przede wszystkim jako wahadłowy ruch między przedmiotami oraz jako wahanie się podmiotu w wyborze jednego z nich. Widzimy raz orła, raz mnicha i nie możemy się zdecydować, by niejako utrwalić spojrzenie. Nawet jeśli skłaniamy się bardziej ku danemu przedmiotowi, to zawsze istnieje możliwość zmiany tego nastawienia. Niemniej niejako za tym ruchem, jako względem niego pierwotny i stanowiący warunek jego możliwości, kryje się inny, o wiele bardziej estetycznie doniosły, który można określić jako zwrotny, taki zatem, który prowadzi od przedmiotu do uporządkowanego zbioru kresek i pierwotnego zestawienia kolorystycznego (stężenia plam barwnych), prowadzi zatem do pierwotnej określoności artystycznej¹¹. Widzenie może bowiem niejako znużyć się nieustannym wędrowaniem od przedmiotu do przedmiotu, zaś podmiot zirytować ciągłym stanem wahania i niezdecydowania. Wraca wówczas do tego, od czego wyszło, znajdując tam pierwotne jakości artystyczne¹². Rysunkowa kreska grupuje bowiem te jakości, których oglądanie może przynosić prawdziwą artystyczną rozkosz. Podobnie zestawienie kolorystyczne. Jednakże w tym zwrotnym ruchu zniesiona zostaje forma przedmiotowa i zanikają wszelkie rodzaje rzeczywistości, a pozostaje sama kreska i kolor¹³. Tego jednak Chwistek zdaje się nie akceptować. Jego koncepcja wielości rzeczywistości uwzględnia bowiem tylko ten stan rzeczy, w którym w dziele sztuki zawarte są przedmiotowe elementy świata prymitywnego, realnego (fizycznego), impresjonistycznego bądź futurystycznego.

¹¹ Tak postrzega obraz Rembrandta Bacon. „W autoportrecie Rembrandta (*Autoportret*, około 1659) doszło do stężenia abstrakcyjnych plam. Doprowadziło to do powstania tego znakomitego obrazu. Oczywiście tylko niektóre z tych plam są przypadkowe. Wrażliwość Rembrandta potrafiła ocalić te nieracjonalne gesty. Ekspresjonizm abstrakcyjny został stworzony przez niego”. D. Sylvester, *Rozmowy z Francisem Baconem. Brutalność faktu*, przekł. M. Wasilewski, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1997, s. 58.

¹² Ten rodzaj oscylacji ma również związek z ideą strefizmu Chwistka. „Widz bowiem, dzięki podzieleniu obrazu na strefy, mógł postrzegać go na dwa zasadniczo różne sposoby: z jednej strony – wiedzieć w nim realistyczne przedstawienie, z drugiej zaś abstrakcyjne nagromadzenie barw i form skoncentrowanych w kontrastujących ze sobą obszarach”. K. Chrobak, *Leon Chwistek. Artysta wielowymiarowy* [w:] *Leon Chwistek. Nowe kierunki w sztuce*, red. K. Chrobak, Muzeum Sztuki Współczesnej w Krakowie MOCAK, Kraków 2018, s. 44. Związek ten podkreśla również Jakimowicz. Zob. I. Jakimowicz, *Witkacy, Chwistek, Strzemiński. Myśli i obrazy*, Wyd. Arkady, Warszawa 1978, s. 57.

¹³ Być może ta „rzeczywistość” kreski i koloru jest właśnie taką, która znosi wielość nie przez przekreślenie, lecz połączenie, góruje nad partykularnymi rodzajami i jest dana w specyficznym doświadczeniu metafizycznym. „Poszczególne rodzaje rzeczywistości – pisze Woleński – winny być traktowane równorzędnie. Niemniej jednak w miarę rozwoju omawianej koncepcji Chwistek był coraz bardziej skłonny podkreślać ich odmienność, aczkolwiek cały czas dopuszczał doświadczenie, które nazwał metafizycznym, jako pomost między nimi”. J. Woleński, *Leon Chwistek. Filozofia, logika, sztuka* [w:] *Leon Chwistek. Nowe...*, s. 22.

IV. Oscylacja atrybutywna

Ruch oscylacyjny w porządku atrybutywnym można rozumieć dwojako: po pierwsze, jako przemieszczanie się od tego, co jest schematem wyglądu przedmiotowego, ku jego konkretyzacji; po drugie, jako estetyczny „skok” między wieloma konkretyzacjami. Struktura ruchu oscylacyjnego jest zatem taka sama jak w poprzednim wypadku, tyle że określoną nie są teraz plamy barwne ani kreski, lecz malarsko przedstawiony wygląd lub jego konkretyzacja. Pomocna w ich opisie jest teoria i historia sztuki, a także estetyka fenomenologiczna. Każde opracowanie tego, co można nazwać stylem malarskim, podaje te własności przedmiotu i jego wyglądu, które muszą być uwzględnione, by należał on do jednego z wyróżnionych rodzajów rzeczywistości. Chwistek omawia je ogólnie nie tylko dlatego, że z zadania tego wywiązuje się teoria i historia sztuki, lecz także dlatego, że odbiorca, patrząc na obraz, może sam naocznie doświadczyć jego jedności. Widzi, że przedmiot impresjonistyczny jest pozbawiony „obiektywnych” własności i przełamuje schemat prymitywizmu. Jego „rzeczywista” jedność jest mu zatem fenomenalnie dana, zaś nauki o sztuce służą jedynie jej zrozumieniu.

Ten rodzaj oscylacji występuje w każdym przedmiocie niezależnie od jego typu, gdyż każdy przedmiot jawi się przez schematyczny wygląd, wymaga zatem twórczego uzupełnienia w procesie odbioru. Właśnie z uwagi na to uzupełnianie przedmiot jest za każdym razem inny, nie tracąc jednak swej tożsamości. Nie jest bowiem tak, że raz widzimy orła, to znów mnicha, lecz jedynie, że stale widzimy mnicha, choć o odmiennych własnościach. Toteż ten rodzaj oscylacji można nazwać oscylacją wewnętrzną (występującą w granicach uposażania przedmiotu malarsko przedstawionego). Wspomniane przez Chwistka prawo konsekwencji i spójności obowiązuje tu w sposób naturalny, gdyż sam schemat wyglądowny przedmiotu gwarantuje mu tożsamość. W tym sensie oscylacja ta ma charakter akcydentalny, to znaczy w swym najwyższym wychyleniu nie rozbija jedności przedmiotu.

Wyrazistym przykładem tego rodzaju oscylacji jest przedmiot malarsko przedstawiony o rzeczywistości fizycznej. Własności dla niego charakterystyczne mają „obiektywny” charakter, ustalony przez naukę¹⁴ i uzmienniają się jedynie w niewielkim stopniu. Są raczej już „gotowe” i jako takie podlegają jedynie niewielkim ruchom oscylacyjnym. Zwrotność tej oscylacji jest również znikoma, gdyż jej bieguny są bardzo do siebie podobne. Z uwagi na osadzenie przedmiotu w rzeczywistości, trudno również przejść od niego do plam

¹⁴ „Rzeczywistość fizyczna to świat, który nie jest nam bezpośrednio dany, jest on konstruowany lub rekonstruowany przez naukę”. J. Karpiński, *Kultura i wielość rzeczywistości*, „Twórczość” 1975 (wrzesień), nr 9, s. 122.

barwnych stanowiących malarską podbudowę, Niemniej przy pewnym wysiłku możliwy jest ów skok oscylacyjny od wyglądu do samej kompozycji kolorystycznej.

Na przeciwległym biegunie znajduje się przedmiot osadzony w rzeczywistości impresjonistycznej. Z uwagi na jego nieustannie pulsujący wygląd możliwe są ruchy oscylacyjne o znacznym wychyleniu, i to nawet takim, które zagraża identyczności przedmiotu¹⁵. Dekonstrukcja przedmiotu przez kolorystyczne impresje sprawia, że jego ponowne ustanowienie jest wielokierunkowe. Ponadto zakłada ono znaczący udział podmiotu odbiorczego, którego konkretyzacje mogą mieć charakter „graniczny”, taki zatem, który uniemożliwia jednoznaczną identyfikację. Również zwrotność oscylacji rozumiana jako wychylenie ku plamom barwnym jest w tym wypadku bardzo wyraźna.

Trudno się nie zgodzić z opisywanym wyżej stanem rzeczy. Nawet odbiorca, któremu obca jest nie tylko filozoficzna teoria rzeczywistości Chwistka, lecz także historia i teoria sztuki, dostrzeże zasadnicze różnice w konstrukcji wyglądu przedmiotu. Odczuje również wyraźny zgrzyt estetyczny, gdy w realistycznie przedstawionej postaci znajdzie wymieszane własności impresjonistyczne, prymitywne i futurystyczne. Wszystko to wyda mu się chaosem pozbawionym estetycznej wartości. Jednak tak negatywna ocena jest wtedy słuszna, gdy własności te są właśnie wymieszane, nie zaś kompozycyjnie poukładane, gdy zatem dzieło sztuki jest pod względem formalnym nieudane. Samo wprowadzanie do obrazu, a nawet do samego przedmiotu malarsko przedstawionego elementów należących do różnych rzeczywistości nie kłóci się z jego równowagą formalną, toteż słuszna jest uwaga Witkacego, że o obecności wszelkich elementów decyduje założona przez malarza forma, nie zaś rodzaj rzeczywistości i oscylowanie przedmiotu między wieloma rzeczywistościami¹⁶. Jeśli forma ta jest udana, mogą one z powodzeniem zostać użyte w konstrukcji obrazu.

¹⁵ „U impresjonistów przedmiot przejawiający się przez wygląd jest, w pewnej mierze przynajmniej, tylko potencjalnie ukonstytuowany. Dostarczone przez malowidło podłoże wrażeniowe wyglądu ustala, jeśli tak można powiedzieć, jedynie drogi, na których ostateczna konstytucja przedmiotu ma się dokonać, a do dokonania i dopełnienia tej konstytucji powołany jest w tym wypadku widz, który tego wprawdzie nie może robić dowolnie, lecz pod naciskiem i zgodnie ze wskazówkami zmysłowego podłoża, jednak granice swobody są mu pozostawione”. R. Ingarden, *O budowie obrazu* [w:] *Studia z estetyki*, t. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 48.

¹⁶ „Bowiemy jeśli w teorii sztuki nie będziemy mówić o kompozycji, czyli konstrukcji form, nie mamy kryterium do odróżnienia dzieła sztuki od kupy śmieci lub plamy na obrusie, które to przedmioty mogą oscylować w ich dalszej interpretacji, wywołując, periodycznie lub nie, wrażenie Raju Mahometa czy Pustyni Gobi i diabli wiedzą czego jeszcze. Dopatrzeć się w tyłce gąsienicy lub odwrotnie, można przy dobrej woli zawsze, ale z formalną treścią dzieła sztuki nie ma to nic wspólnego” S.I. Witkiewicz, *Krytyka teorii sztuki Leona Chwistka...* [w:] L. Chwistek, *Wybór...*, s. 72.

Paradoksalnie, takie jest również stanowisko formisty Chwistka, tyle że postuluje on konieczną obecność przedmiotu w obrazie, czego Witkacy z przyczyn raczej „metafizycznych” zaakceptować nie może. Postuluje nie tylko z powodów historycznych, wszak znakomita większość historii sztuki to historia obrazowania przedmiotu, lecz także aksjologicznych. Oscylacja prowadząca do skoku między wieloma rodzajami rzeczywistości ożywia bowiem obraz¹⁷, nadaje mu dynamikę, czyni aktualnym i sprawia radość, zaś jej brak nadmiernie usztywnia dzieło. Nie może więc dziwić, że mając to na uwadze, Chwistek negatywnie wartościuje oscylację równomierną¹⁸. „Nawet obrazy naturalistyczne przedstawiające określone zdarzenia – pisze – mogą w swych częściach dawać podstawę do odnajdywania różnych nowych postaci i scen, jak to jest powszechnie wiadome. Otóż wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z tego rodzaju zjawiskiem, oscylacje treści obrazów są nieuniknione, przy czym posiadać mogą charakter rozmaity, nieraz bardzo skomplikowany. Jest rzeczą stwierdzoną, że równomierność oscylacji jest tym słabsza, im większa ilość szczegółów wpływa na to, żeby w danym konturze widzieć pewien określony przedmiot. Otóż, jeśli zupełny brak tego rodzaju oscylacji czyni obraz niezmiernie sztywnym i martwym, a nadmierna ich równomierność prowadzi do deprymującej nudy – umiejętne wyzyskanie tychże stanowi jedną z zasadniczych przyczyn radości, jakiej dostarcza nam sztuka. Tego celu nie możemy, oczywiście, osiągnąć przez zerwanie wszelkiej łączności z rzeczywistością, które pociąga równomierność oscylacji, ani przez ścisły naturalizm, który je zupełnie niemal wyklucza, i skutkiem tego musimy przedstawić to, co jest rzeczywiste, i przedstawić je w pewien osobliwy sposób, który odnaleźć jest rzeczą prawdziwego artysty”¹⁹. Za takim wartościowaniem stoi nie tylko „sąd oka”, lecz także określona racja natury teoretycznej. Żadne dzieło sztuki (a także żaden system filozoficzny) nie może bowiem osiągnąć pełnego nasycenia daną rzeczywistością, każde zatem zawiera w sobie nieokreśloność²⁰, która napędza oscylację. Jeśli artysta żyje taką ułudą ostatecznego nasycenia, jego dzieła rozplývają się bez reszty w martwym schemacie prymitywizmu, w szczegółowym i obiektywnym obrazie świata realnego (rea-

¹⁷ Zob. K. Chrobak, *Leon Chwistek. Artysta...*, s. 40

¹⁸ „Oscylacje równomierne na ogół nie prowadzą do przeżyć artystycznych, nie pozwalają bowiem na dłuższe obcowanie z przedmiotami, które je wywołują”. J.J. Jadacki, *Leona Chwistka poglądy...*, s. 101.

¹⁹ L. Chwistek, *Formizm (1919)* [w:] tegoż, *Wybór...* s. 94.

²⁰ „Żywotność sztuki związana jest z nieokreślonością danej rzeczywistości: jej siła tkwi w tym, że potrafi torować drogę nowym schematom rzeczywistości, ale pójsie dalej, próba całkowitego opanowania przyjętego schematu, kończy się nieuchronnie paraliżem instynktu artystycznego”. J.J. Jadacki, *Ścisłe myślenie i wyobrażenia twórcza (O filozofii kultury Leona Chwistka)*, „Miesięcznik Literacki” 1973 (październik), nr 10 (86), s. 50.

lizm) lub w chmurach czystych wrażeń (impresjonizm). Być może jedynie futuryzm, który ze swej natury nie grzeszy pychą rozpoznania samej rzeczywistości, unika tego błędu.

Toteż wyróżnienie typów rzeczywistości oraz przeprowadzony podział typów malarskich nie osłabia, lecz wręcz prowokuje pytanie o warunki możliwości istnienia takiej przedmiotowej treści obrazu, w której występują oscylacje między wieloma rodzajami rzeczywistości, przy czym to oscylowanie jest nie tyle wadą konstrukcyjną obrazu, ile właśnie jego zaletą. Prowokacyjny charakter tego pytania znacząco wzmacnia się z uwagi na jednoznacznie sformułowaną przez Chwistka zasadę spójności czy też prawo konsekwencji zabraniające mieszania w dziele malarskim wielu rodzajów rzeczywistości, a nakazujące malarską konstrukcję jednej *określonej* rzeczywistości. Radykalne postrzeganie tego prawa nie znosi wprawdzie fenomenu oscylowania, lecz jedynie wyznacza mu granice w obrębie danej rzeczywistości, niemniej estetycznie interesujące jest właśnie przekroczenie tej granicy przy zachowaniu spójności dzieła malarskiego jako całości.

Stanowisko Chwistka w tym względzie nie jest jasne. Z jednej strony stwierdza, że gdy wizjoner, a więc przedstawiciel rzeczywistości futurystycznej, miesza aspekty tej rzeczywistości ze światem zmysłów, to choć takie mieszanie może przynieść chwilowy efekt w postaci ożywienia dzieła, to jednak okazuje się niewłaściwie²¹. Dzieło jest wówczas pozbawione jedności, skoki oscylacyjne są na tyle gwałtowne, że przełamują granicę egzystencjalną, odbiorca jest zdezorientowany²², zaś sama oscylacja nie tyle ożywia dzieło, ile wprowadza zamęt. Z drugiej strony, Chwistek dostrzega, że „Takie właśnie przenikanie się różnych rzeczywistości cechuje najbardziej twórcze epoki, płynąc ze wspomnianej wyżej nieokreśloności nieskrystalizowanych jeszcze pojęć. Tak np. w realizmie Tintoretta lub Tycjana odnajdujemy wiele elementów prymitywizmu, podobnie zresztą jak w rzeźbie greckiej. Wpływ realizmu na pierwszych impresjonistów (Manet, Renoir), a prymitywizmu na tzw. neoimpresjonistów jest równie widoczny, jak wpływ impresjonizmu względnie prymitywizmu lub realizmu na dzisiejszych formistów. Elementy tego rodzaju

²¹ „Wizjonerzy próci natomiast mieszają niejednokrotnie świat wizji ze światem zmysłów, co musi prędzej czy później doprowadzić do sprzeczności, choćby nawet początkowe sukcesy miały być tak wielkie, jak te, których przykład dostarczyły procesy czarownicy”. L. Chwistek, *Wielość rzeczywistości w sztuce (1918)* [w:] tegoż, *Wybór...*, s. 8.

²² Jego dezorientacja wynika również z tego, że psychologicznie akceptuje jedynie określony rodzaj rzeczywistości. „Przyjmując taką a nie inną postawę psychiczną, charakterystyczną dla danej rzeczywistości, przyjmuje się właściwe jej kryteria uznawania przedmiotów i zjawisk za rzeczywiste, natomiast nie akceptuje się tych charakterystycznych dla innych rzeczywistości”. T. Kostyrko, *Interpretacja koncepcji „Wielości rzeczywistości” Leona Chwistka*, „Studia Metodologiczne” 1968, nr 4, s. 97.

odgrywają rolę *sui generis* dysonansów, które w stosownym zakresie użyte nie tylko nie obniżają wartości dzieła, ale w wysokim stopniu ją podnoszą²³. To przełamywanie granic i wprowadzenie elementów należących do różnych rodzajów rzeczywistości jest szczególnie wyraźne tam, gdzie dana rzeczywistość powoli wyczerpuje swą mocą determinującą rękę i oko artysty, zaś nadchodząca zaczyna dopiero na niego wpływać, choć jej kształt nie jest jeszcze określony. Te peryferia rzeczywistości rodzą nowe możliwości i potęgują wolność artystyczną, toteż również za jej sprawą powstają dzieła scalające elementy pochodzące z różnych rodzajów rzeczywistości²⁴. Można zaryzykować tezę, że artysta przełamuje jej granice i sięga ku temu, co jej obce, a nawet z nią niezgodne, także tam, gdzie dany rodzaj rzeczywistości niemal bez reszty panuje. Wolność artystyczna nie jest bowiem ograniczona bez reszty rzeczywistą treścią, lecz przede wszystkim formą, ta zaś pozwala na różne rodzaje zestawień, także takie, których elementy są egzystencjalnie odmienne. Przedmiot przedstawiony w takim dziele zostaje niejako poluzowany²⁵.

Związek między rzeczywistością zewnętrzną a malarską nie polega bowiem – wedle Chwistka – na prostym przeniesieniu wyglądu przedmiotu ani naśladowaniu rozumianym jako zwykle kopiowanie. Takie niewolnicze powiązanie jest dla sztuki zabójcze, krępuje wolność artysty i uniemożliwia tworzenie nowych form w malarstwie. Wydaje się, że można mówić jedynie o zapośredniczeniu treściowym, a nawet do pewnego stopnia i formalnym obrazu w rzeczywistości, że właśnie za pośrednictwem jej kształtów artysta obrazuje treść i wiąże ją z życiem. Każdy z typów malarskich czyni to w różny sposób, stałe natomiast jest samo to zapośredniczenie. Ogólność typu sprawia, że możliwe są w jego obrębie rozmaite wariacje, które z punktu widzenia problematyki podejmowanej w tym artykule można określić jako oscylacje.

²³ L. Chwistek, *Wielość rzeczywistości (1921)* [w:] tegoż, *Wybór...*, s. 65.

²⁴ „Tak np. Cézanne byłby może przejściem od impresjonizmu do futuryzmu, Manet przejściem od realizmu do impresjonizmu, Tycjana można by wówczas zaliczyć do typu przejściowego od prymitywizmu do realizmu, nowożytny Salon paryski byłby typem przejściowym od impresjonizmu do realizmu itd.”. Tenże, *Wielość rzeczywistości w sztuce (1918)* [w:] tegoż, *Wybór...*, s. 14. Takie scalanie tworzyłoby wielość egzystencjalnie różnych „obrazów” w obrębie jednego przedstawienia. „Artystyczna droga Chwistka polegała na uleganiu instynktom i fascynacjom oraz nadawaniu formy grającej wielością obrazów w obrębie jednego przedstawienia. Chwistek pragnął, aby jego sztuka wynosiła wyobrażenie ponad rzeczywistość”. M.A. Potocka, *Wielość Leona Chwistka – malarz, filozof, logik, pisarz, lewicowiec, mężczyzna* [w:] *Leon Chwistek. Nowe kierunki w sztuce*, Muzeum Sztuki Współczesnej w Krakowie MOCAK, Kraków 2018, s. 34.

²⁵ „Chwistek [...] zalecał «rozluźnienie granic przedmiotu». Sądził bowiem, że niemożliwość osiągnięcia stanu «czystego widzenia» bierze się z przyczyn analogicznych do tych, jakie wywołują zjawisko oscylacji wzrokowych”. T. Kostyrko, *Leon Chwistek jako filozof sztuki...*, s. LV.

V. Uwagi końcowe

W koncepcji Chwistka wielości rzeczywistości są słyszane dwa głosy. Pierwszy to głos teoretyka sztuki, estetyka, a nawet logika, dla którego system twierdzeń, w tym wypadku twierdzeń o sztuce, musi być skończony, zupełny, niesprzeczny i konsekwentny. Drugi to głos samego artysty, który doskonale wyczuwa, że rzeczywistość artystyczna ma swoje własne prawa, które nie-rzadko różnią się z prawami logicznymi i realnymi. Ten dwugłos waży w ocenie oscylacji między rodzajami rzeczywistości i w obrębie danej rzeczywistości. Jeśli wsłuchamy się w głos pierwszy, znajdujemy radykalne sformułowanie, że w dziele sztuki obowiązują prawa jednej, jedynej rzeczywistości, zaś wszelkie wychylenie oscylacyjne ku drugiej jest już ich mieszanym, które niczego dobrego dziełu przynieść nie może. Radykalny charakter tego aksjomatu przekreśla sens rozważań o oscylacji między rodzajami rzeczywistości, gdyż ich po prostu nie ma i być nie powinno. Nie tylko przedmiot malarsko zrekonstruowany, lecz także inne elementy dzieła podpadają pod artystycznie zinterpretowaną zasadę wyłączonego środka.

Głos drugi to głos artysty, dla którego granice rzeczywistości nie są żadną przeszkodą. Komponując dzieło, swobodnie je przekracza. Może tak czynić nie tylko mocą swej wolności artystycznej, lecz także determinowany wartością estetyczną, która ma źródło w dysonansie egzystencjalnym²⁶. Nie może więc dziwić, że odbiorca raz dostrzega przedmiot o przewadze własności prymitywnych, innym razem jawi mu się ten o wyraźnych własnościach impresjonistycznych. Nie da się podać ogólnej reguły, wedle której należałoby ważyć proporcję między poszczególnymi rodzajami rzeczywistości. Czasem nawet minimalna domieszka wrażeń pozwala „impresjonistycznie” widzieć obrazy przeszłości, które Chwistek określa jako realne, a nawet naturalistyczne. Dzieło sztuki jedna w sobie różnorodność, za nic mając teoretycznie ustalone granice i społecznie akceptowane treści. Fenomen oscylacji wyraźnie to potwierdza.

W swych analizach Chwistek skupia się przede wszystkim na przedmiotowym aspekcie tego fenomenu, co jest zrozumiałe z punktu widzenia zawsze przez niego akcentowanej wagi przedmiotu w dziele sztuki. Jednakże istotny jest również zwrotny charakter oscylacji: odbiorca w swym oglądzie może

²⁶ „Ale równocześnie w swoich koncepcjach i praktykach streficznych Chwistek uwalnia dzieło sztuki od tak rygorystycznych zobowiązań, rozbijając kompozycję i pozwalając na jej «wielorzeczywistość». W tej konfrontacji teorii z praktyką – gdzie ostanie słowo przyznawane jest praktyce – można dostrzec próby uwalniania dzieła z więzienia zamkniętego przedmiotu. M.A. Potocka, *Współczesne spojrzenia na poglądy Leona Chwistka na sztukę* [w:] *Leon Chwistek. Nowe kierunki...*, s. 74.

wrócić od przedmiotu i wyglądu do pierwotnej materii artystycznej – koloru i jego zestawienia, kreski i ich układu. Nie gubiąc przedmiotu ani nie degradując go do prostej treści obrazu, widzi wówczas rzeczywistość ściśle malarską, wspólną dla prymitywizmu, realizmu, impresjonizmu i futuryzmu.

Bibliografia

- Chrobak K., *Leon Chwistek. Artysta wielowymiarowy* [w:] *Leon Chwistek. Nowe kierunki w sztuce*, red. K. Chrobak, Muzeum Sztuki Współczesnej w Krakowie MOCAK, Kraków 2018.
- Chwistek L., *Formizm (1919)* [w:] tegoż, *Wybór pism estetycznych*, wprowadz., wybór i oprac. T. Kostyrko, Universitas, Kraków 2004.
- Chwistek L., *Teatr przyszłości (1922)* [w:] tegoż, *Wybór pism estetycznych*, wprowadz., wybór i oprac. T. Kostyrko, Universitas, Kraków 2004.
- Chwistek L., *Tragedia naturalizmu* [w:] tegoż, *Wybór pism estetycznych*, wprowadz., wybór i oprac. T. Kostyrko, Universitas, Kraków 2004.
- Chwistek L., *Tragedia werbalnej metafizyki (Z powodu książki dra Ingardena Das literarische Kunstwerk)* [w:] tegoż, *Wybór pism estetycznych*, wprowadz., wybór i oprac. T. Kostyrko, Universitas, Kraków 2004.
- Chwistek L., *Wielość rzeczywistości (1921)* [w:] tegoż, *Wybór pism estetycznych*, wprowadz., wybór i oprac. T. Kostyrko, Universitas, Kraków 2004.
- Chwistek L., *Wielość rzeczywistości w sztuce (1918)* [w:] tegoż, *Wybór pism estetycznych*, wprowadz., wybór i oprac. T. Kostyrko, Universitas, Kraków 2004.
- Ingarden R., *O budowie obrazu* [w:] tegoż, *Studia z estetyki*, t. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- Jadacki J.J., *Leona Chwistka poglądy na sztukę*, „Studia Estetyczne” 1973, t. X.
- Jadacki J.J., *Ścisłe myślenie i wyobraźnia twórcza (O filozofii kultury Leona Chwistka)*, „Miesięcznik Literacki” 1973 (październik), nr 10 (86).
- Jakimowicz I., *Witkacy. Chwistek, Strzebiński, Myśli i obrazy*, Wyd. Arkady, Warszawa 1978.
- Karpiński J., *Kultura i wielość rzeczywistości*, „Twórczość” 1975 (wrzesień), nr 9.
- Kostyrko T., *Interpretacja koncepcji „Wielości rzeczywistości” Leona Chwistka*, „Studia Metodologiczne” 1968, nr 4.
- Kostyrko T., *Leon Chwistek jako filozof sztuki i uczestnik życia artystycznego* [w:] L. Chwistek, *Wybór pism estetycznych*, wprowadz., wybór i oprac. T. Kostyrko, Universitas, Kraków 2004.
- Kostyrko T., *Leona Chwistka filozofia sztuki*, Instytut Kultury, Warszawa 1995.
- Kostyrko T., *Poglądy estetyczne Leona Chwistka*, „Studia Estetyczne” 1966, t. 3.
- Leonardo da Vinci, *Traktat o malarstwie*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzyła M. Rzepińska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wyd. Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1961.
- Potocka M.A., *Wielość Leona Chwistka – malarz, filozof, logik, pisarz, lewicowiec, mężczyzna* [w:] *Leon Chwistek. Nowe kierunki w sztuce*, Muzeum Sztuki Współczesnej w Krakowie MOCAK, Kraków 2018.
- Potocka M.A., *Współczesne spojrzenia na poglądy Leona Chwistka na sztukę* [w:] *Leon Chwistek. Nowe kierunki w sztuce*, Muzeum Sztuki Współczesnej w Krakowie MOCAK, Kraków 2018.
- Słownik języka polskiego*, t. 2: *L–P*, red. nauk. M. Szymczak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979.

- Sylvester D., *Rozmowy z Francisem Baconem. Brutalność faktu*, przekł. M. Wasilewski, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1997.
- Witkiewicz S.I., *Krytyka teorii sztuki Leona Chwistka* [w:] L. Chwistek, *Wybór pism estetycznych*, wprowadz., wybór i oprac. T. Kostyrko, Universitas, Kraków 2004.
- Woleński J., *Leon Chwistek. Filozofia, logika, sztuka* [w:] *Leon Chwistek. Nowe kierunki w sztuce*, red. K. Chrobak, Muzeum Sztuki Współczesnej w Krakowie MOCAK, Kraków 2018.

Leon Chwistek's artistic oscillations

Summary

The aim of the article is to introduce Leon Chwistek's concept of artistic oscillations (variations). The explanation of a notion of oscillation and their kinds will be presented in the first part of article. Because this notion is not artistic one in its strict sense I will provide reasons for applying it in the analysis of a painting. In the second part of article the genetic oscillation will be taken into consideration (a special kind of oscillation which allows noticing different objects in a given painting). They emerge from an artful blob of paint and can be identified by an addressee in different ways. In the third part I will focus on the oscillation between attributes of the same object.

Key words: Chwistek Leon, oscillation, painting, reality, object, form

Stefan Konstańczak

ORCID: 0000-0001-8911-1257
(Uniwersytet Zielonogórski)

Kazimierza Ajdukiewicza lwowskie wykłady z etyki

Kazimierz Ajdukiewicz (1890–1963) znany jest przede wszystkim jako wybitny logik oraz jako jeden z głównych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej. Praktycznie nieznane są natomiast jego dokonania w zakresie etyki. W świetle zachowanych materiałów archiwalnych okazuje się, że problemy etyczne stanowiły także przedmiot jego zainteresowania. Wyrazem tego było jego wystąpienie w Warszawskim Uniwersytecie Powszechnym wygłoszone najprawdopodobniej w 1927 r., w którym wskazał na przyczyny zainteresowania problematyką filozoficzną. Za najważniejszą z nich uznał wtedy potrzebę znalezienia busoli życiowej wskazującej na godziwe drogi osiągnięcia realizowanych celów. Momentem przełomowym dla Ajdukiewicza stał się jednak rok akademicki 1931/32, w którym przejął po przejściu Kazimierza Twardowskiego na emeryturę prowadzenie wykładów z etyki. Wykładał na sposób nowatorski, realizując program etyki analitycznej. Punktem wyjścia dla jego rozważań była próba analizy pojęcia „dobro” zarówno w języku potocznym, jak i języku logiki. Doszedł wówczas do wniosku, że pojęcie to jest stosowane na zasadzie zwyczaju językowego (uzusu) i nie ma właściwie swojego desygnatu. W konsekwencji musiał przyjąć, że jest ono nieanalizowalne. Swoistą kwintesencją etycznych rozważań Ajdukiewicza był natomiast jego wykład „O sprawiedliwości” wygłoszony w 1939 r. na uroczystej akademii poświęconej pierwszej rocznicy śmierci Kazimierza Twardowskiego. Sformułował wówczas formułę sprawiedliwości osadzoną również na uzusie językowym, którą nazwał „zasadą równej miary”. Ajdukiewicz był więc pierwszym w Polsce etykiem analitycznym, a jego dokonania w tym zakresie zasługują na upowszechnienie.

Słowa kluczowe: Kazimierz Ajdukiewicz, analityczna filozofia, szkoła lwowsko-warszawska, wykłady z etyki

Wstęp

Za moment początkowy studiów nad etyką w szkole lwowsko-warszawskiej można uznać powstanie rękopisu podręcznika *Etyka* przygotowywanego przez Kazimierza Twardowskiego. Wedle Ryszarda Jadczała powstał on najprawdopodobniej w 1899 r.¹, ale zestawienie wykładów na Uniwersytecie

¹ R. Jadczał, *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1993, s. 7.

Lwowskim nie potwierdza takiego stanu rzeczy. Wedle tego zestawienia wykłady z etyki naukowej Twardowski po raz pierwszy zaczął prowadzić dopiero od semestru zimowego roku akademickiego 1905/06². Oczywiście wykłady uniwersyteckie z etyki odbywały się także wcześniej, na przykład w roku akademickim 1893/94 prowadził je Aleksander Raciborski, a w roku akademickim 1897/98 Aleksander Skórski³. Jeśli zaaprobuje się datowanie R. Jadcza, to wówczas trzeba uznać, że Twardowski przygotowywał skrypt do etyki, ale do 1905 r. nie miałyby okazji go wykorzystać. Oczywiście możliwa była sytuacja, że był on wykorzystywany tylko na jego zajęciach seminaryjnych, co w takiej sytuacji wydaje się rozwiązaniem wielce prawdopodobnym. A zatem opracowanie to powstało z potrzeb dydaktycznych. Jeśli jednak trzymać się datowania zawartego w programach, to trzeba przyjąć także, że Julian Ochowicz i Twardowski niezależnie od siebie pracowali nad autorskimi koncepcjami etyki naukowej. Działoby się to w okresie ważnym dla polskiej filozofii, w którym równoległe przebiegały dwa procesy:

1. Próby unaukowania etyki związane z pozytywistycznym przekonaniem, iż moralność jest nadbudowana na faktach psychologicznych, a zatem można ją racjonalnie uzasadnić i wytłumaczyć,
2. Tworzenie nowoczesnego ośrodka filozofii naukowej w Polsce, konkretnie na uniwersytecie we Lwowie.

Zarówno w pierwszym, jak i drugim procesie centralną postacią był niewątpliwie Kazimierz Twardowski. W jego programie naukowym ważne miejsce odgrywała filozofia, gdyż w jego mniemaniu wieńczyć powinna proces edukacji, a zatem przyswojenie jej treści było równoznaczne z wkroczeniem w dorosłość, bo ci, którzy taką wiedzę posiadli, byli już w stanie samodzielnie określić drogowskazy, za pomocą których kierować się będą w swoim życiu. „Kto zaś powie, że w ten sposób wymaga się od filozofa za wiele, ten niechaj pamięta, że filozofia daje człowiekowi tyle, iż ma prawo wymagać za to od niego wiele, prawie za wiele!”⁴.

Nie można też nie wspomnieć o wpływie Franciszka Brentany na założyciela szkoły lwowsko-warszawskiej. Jego wpływ na etykę Twardowskiego nie był jednak tak wyraźny, jak na jego epistemologię. Niemniej jednak był wi-

² *Skład Uniwersytetu i program wykładów w półroczu zimowym 1905/6*, Pierwsza Związkowa Księgarnia we Lwowie, Lwów 1905, s. 21. Godzinny wykład *Główne kierunki etyki naukowej* gromadził tak wielu studentów, że Twardowski musiał go prowadzić w poniedziałki, wtorki, środy i czwartki, rozpoczynając zajęcia zawsze od 8 rano. Wiązało się to też z pojemnością przydzielonej sali wykładowej (s. XIV).

³ *Skład Uniwersytetu i program wykładów w półroczu zimowym 1897/8*, Pierwsza Związkowa Księgarnia we Lwowie, Lwów 1897, s. 40.

⁴ K. Twardowski, *O przygotowaniu naukowym do filozofii* [w:] tegoż, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Księgarnia Książnica-Atlas, Lwów 1927, s. 197.

doczny i zapewne poprzez swego nauczyciela przeniósł się również na jego uczniów. Z pewnością należy tu podjąć dwie kwestie: pierwsza dotyczy sądów moralnych, a druga związana jest z wewnętrznym postrzeganiem uczuć moralnych. Ryszard Wiśniewski dostrzega na przykład analogię pomiędzy koncepcją „słusznej nienawiści” austriackiego filozofa a dużo późniejszym jednoznacznie negatywnym ocenianiem przez innego ucznia Twardowskiego, Tadeusza Kotarbińskiego, ludzi, którzy sprzeniewierzyli się obowiązkom spolegliwego opiekuna, a więc tych, którzy zasłużyli na hańbę⁵. Wedle Brentano człowiek bowiem odczuwa nie tylko przyjemność, ale również poczucie słuszności. Sądy związane z tymi uczuciami pojawiają się jednocześnie z sądami spostrzeżeniowymi, nie wymagają więc uprzedniej refleksji intelektualnej. Człowiek przejawia w pewien sposób niezależne od siebie poczucia słusznej miłości, nienawiści i preferencji. Poczucie słusznej miłości pozwala człowiekowi ukształtować w sobie pięć dobra, a słusznej nienawiści – zła. Słuszna preferencja natomiast umożliwia hierarchizowanie tych poczuciuć wedle kryteriów lepsze – gorsze. Człowiek nie wydaje więc sądów natury moralnej w rezultacie refleksji, lecz mają one w zasadzie charakter nawykowy. Obiekty, których dotyczy takie odczucie, są nie tylko dobre lub złe, ale także takiej samej oceny oczekuje się od każdego innego⁶. W ten sposób słuszna nienawiść, tak jak i słuszna miłość, należą do klasy zjawisk psychicznych, a więc powtarzalnych i względnie trwałych. Postrzegać zaś uczucia u innych można tylko na podstawie świadectw z wcześniejszego ich doznawania przez samego siebie.

Przy takim założeniu nauczanie etyki jako przedmiotu nie miało sensu, bo stan dorosłości jest osiągnięty wraz z momentem wypracowania własnej etyki. Twardowski nie wskazywał zatem jakichś odmiennych dróg dla nauczania psychologii czy logiki. Nauczanie filozofii powinno bowiem spełniać trzy zadania, a w zasadzie wyposażyć studentów w kompetencje pozwalające im formułować:

1. „Samodzielny sąd na polu filozofii. To potrzebne każdemu człowiekowi wykształconemu. A przede wszystkim każdemu o wykształceniu akademickim. [...] A nadto pamiętać jeszcze o praktycznym, życiowym znaczeniu filozofii. Tu sąd samodzielny jest potrzebny, aby nie iść na lep płytkim felietonistom, krzykliwym krzewicielom paradoksalnych doktryn, lecz trzeźwo i sumiennie rozpatrywać, co jest prawdą albo podobne do prawdy. [...]

⁵ Zob. R. Wiśniewski, *Możliwość probabilizmu etycznego*, Wyd. UMK, Toruń 1992, s. 133.

⁶ F. Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Herausgeber: Franziska Mayer-Hillebrand, Bern 1952, s. 146.

2. Drugie zadanie: wdrożenie słuchaczy do umiejętnego badania na polu filozofii. To tu jak w każdej innej nauce. Samemu trzeba robić, próbować się. Zorientować się w ogólnej dziedzinie, do czego służą wykłady, następnie zaś zabrać się do metodycznego opracowania kwestii.
3. Trzecie nareszcie zadanie: wykształcenie nauczycieli propedeutyki filozoficznej. Wielki brak w naszej szkole”⁷.

Dla Twardowskiego zatem podstawą dla uformowania indywidualnej etyki była wcześniejsza edukacja filozoficzna. Była to więc swoista forma intelektualizmu etycznego, gdyż w konsekwencji tego założenia tylko ludzie światli, wykształceni, byli w stanie wypracować własną etykę. Pozostali byli niejako skazani na odtwarzanie rozwiązań już istniejących. Przy takim rozumowaniu sens prowadzenia edukacji na poziomie podstawowym w niczym nie różni się od przyjmowanego przez pozytywistów. Chodzi tu po prostu o to, że powinna ona przygotowywać dzieci i młodzież do życia w społeczeństwie. Odbywa się na tym poziomie jakiś proces umoralniania, ale jest to mechaniczne przejmowanie wzorów i postaw od innych. Dlatego nie nazywa tego procesu edukacją etyczną, ale technologią moralną. Technologia moralna może być przedmiotem nauczania, etyka zaś nie, bo to oznaczałoby podporządkowanie się intelektualne wychowanków wzorcom, których sami nie są autorami. Etyki zatem nie można się nauczyć, trzeba ją samemu wypracować.

Ajdukiewiczza droga do etyki

Nazwisko Kazimierza Ajdukiewicza (1890–1963) kojarzone jest na ogół wyłącznie z logiką, semiotyką, epistemologią oraz metodologią. Przy takim postrzeganiu jego naukowych zainteresowań stał się klasycznym przedstawicielem szkoły lwowsko-warszawskiej, a takiemu zaklasyfikowaniu sprzyjał fakt, że prywatnie był zięciem założyciela tej szkoły, Kazimierza Twardowskiego. Prawie w ogóle nie mówi się o Ajdukiewiczu jako filozofie uniwersalnym, który podejmował także zagadnienia aksjologiczne, a stąd w jego dorobku naukowym nie brak również wypowiedzi o charakterze *stricte* etycznym. W świetle podjętych rozważań okazuje się jednak, iż przekonanie, że nie sformułował własnej koncepcji etyki, nie znajduje potwierdzenia w faktach. Nie mógł przecież zlekceważyć siły tradycji, która etykę uważała za jeden z najważniejszych działów filozofii.

Tadeusz Kotarbiński w swoim wspomnieniu o Ajdukiewiczu tak charakteryzował jego postawę naukową: „namysł wnikliwy, skupiony i pogłębiony.

⁷ K. Twardowski, *Wstęp do seminarium filozoficznego niższego* [w:] tegoż, *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, WSiP, Warszawa 1992, s. 317–319.

Imał się tego sposobu Ajdukiewicz z upodobaniem, zamiłowaniem i pasją. Słusznie więc jeden z dawnych kolegów oznajmił w przemówieniu do jubilata, że nazywał go w myślach «profundystą», umysłem drażącym w głąb»⁸.

Ajdukiewicz w odróżnieniu od większości innych polskich filozofów przebył długą drogę do nauki. Jeszcze przed wybuchem I wojny światowej, bo już 1 lipca 1914 r., został zmobilizowany do wojska austriackiego, gdzie służył praktycznie aż do końca wojny – do 1 października 1918 r. Wówczas to na własną prośbę rozpoczął służbę w Wojsku Polskim, w jednostkach artylerii. Już w nowej jednostce swego dawnego doktoranta odwiedził 6 listopada 1918 r. sam Kazimierz Twardowski⁹. Niemniej jednak nawet wojna nie przeszkodziła mu w zajmowaniu się sprawami nauki. Kazimierz Twardowski w swoich *Dziennikach* pod datą 22 września 1918 r. zanotował: „Przed południem u mnie Czeżowski i Ajdukiewicz. Dyskutowaliśmy na temat, o ile patriotyzm można pogodzić z etyką”¹⁰.

Punktem wyjścia dla sformułowania własnych poglądów etycznych Ajdukiewicza były rozważania nad kwestią ludzkiej wolności. Jeszcze w 1920 r. opublikował artykuł zatytułowany *Polska filozofia wolności*, który stanowił konsekwencję dyskusji o patriotyzmie i etyce prowadzonych w domu Twardowskiego. Było to zarazem wystąpienie przeciwko filozofii spekulatywnej, a zwłaszcza przeciwko Kantowi i jego spadkobiercom. Uznał w nim, że w Polsce wielkie zasługi w tym zakresie mieli zwłaszcza Łukasiewicz i Kotarbiński, tworząc nową filozofię wolną od „mgieł nieproduktywnej spekulacji”. Stwierdził wówczas: „Wolność jest własnością, jaką człowiekowi przypiszemy, gdy człowiek może coś zrobić. Wolnym jest człowiek, gdy pewną sferę przedmiotów może do życia, do bytu powołać. [...] Jeśli możemy zrobić, aby było coś, to możemy też wtedy zrobić, aby tego czegoś nie było i odwrotnie. [...] Ta możliwość obosieczna jest warunkiem twórczości w najszerszym znaczeniu tych wyrazów”¹¹. Było to więc dla niego wyrażenie kontekstowe, któremu nie da się przypisać określonego desygnatu.

Impulsem do zajęcia się bardziej konkretnymi problemami etycznymi stała się dopiero lektura pracy Kotarbińskiego *Szkice praktyczne*, a dokładniej rozdziału *Zagadnienie istnienia przyszłości*¹². W książce tej zarysowano pew-

⁸ T. Kotarbiński, *O Kazimierzu Ajdukiewiczu* [w:] *Rozprawy logiczne. Księga pamiątkowa ku czci profesora Kazimierza Ajdukiewicza*, PWN, Warszawa 1964, s. 7.

⁹ K. Twardowski, *Dzienniki*, t. 1, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 1997, s. 69.

¹⁰ Tamże, s. 60.

¹¹ K. Ajdukiewicz, *Polska filozofia wolności*, „Słowo Polskie” 1920, nr 599, s. 3.

¹² T. Kotarbiński, *Szkice praktyczne. Zagadnienia z filozofii czynu*, Skład główny księgarń E. Wende i S-ka, Warszawa 1913. Wspomniany rozdział mieści się w książce na s. 118–150. Trzeba jednak wspomnieć, że Kotarbiński równolegle opublikował w „Przeglądzie Filozoficznym” (z. 1 z 1913) artykuł *Zagadnienia istnienia przyszłości*.

ne sugestie dotyczące możliwości tworzenia logik wielowartościowych, i to głównie zafascynowało Ajdukiewicza. Za Kotarbińskim wówczas przyjął, że sądy o przyszłości nie mogą być ani prawdziwe, ani fałszywe, ale niezbyt fortunnie nazwał je „niezdecydowanymi”. Istotne w tym artykule było także jednoznaczne odrzucenie fatalizmu, a zatem i determinizmu w etyce, bo czyn wolny może być tylko możliwy, nigdy zaś konieczny. Tekst ten miał tylko luźny związek z etyką, ale jak się wydaje, nasunął pewne sugestie jego autorowi co do możliwości wypracowania naukowej koncepcji etyki.

Dla ukształtowania poglądów etycznych Ajdukiewicza ważną rolę odegrały także lektury, które skłoniły go do samookreślenia zarówno naukowego, jak i życiowego. Okazją do refleksji nad samym sobą stał się pobyt w Warszawie (1926–1928), gdzie objął katedrę filozofii na tamtejszym uniwersytecie. Jako profesor uniwersytetu w Warszawie składał uroczystą przysięgę 10 grudnia 1925 r.¹³, ale obowiązki zaczął sprawować dopiero od 1926 r. Ostatnie zaś zajęcia jako docent uniwersytetu lwowskiego wygłosił 16 grudnia. Przeniesienie do Warszawy skutkowało mianowaniem go na stanowisko profesora UW, ale było związane również z odnowieniem dawnych niechęci byłych kolegów z uniwersytetu we Lwowie. Chodziło zwłaszcza o Władysława Witwickiego oraz Stanisława Leśniewskiego¹⁴. Tarcia były tak wielkie, że Ajdukiewicz w zasadzie nigdy nie zaaklimatyzował się w Warszawie. Musiał się tam wykazać dużą odpornością psychiczną, gdyż spotykały go nawet nieuzasadnione zarzuty Leśniewskiego o plagiat. Wspominał o tym Roman Ingarden: „Niedługo potem wybuchła awantura Ajdukiewicza z Leśniewskim, który zarzucił mu plagiat. Stanowisko Ajdukiewicza w Warszawie stało się nie do utrzymania”¹⁵. Jak widać, pomiędzy uczniami Twardowskiego istniała rywalizacja nie zawsze prowadzona w sposób cywilizowany. Niemniej Ajdukiewicz nie wycofywał się z pracy naukowej i publicystycznej w Warszawie. Gdy wygłaszał wykład inauguracyjny na Warszawskim Uniwersytecie Powszechnym, to zgodnie z sugestią zawartą w zaproszeniu kierownictwa tej uczelni, starał się na podstawie własnych doświadczeń odpowiedzieć na trzy pytania: „1) jak studiowałem filozofię; 2) jak sam zacząłem filozofować; 3) jak radzę to robić innym”¹⁶. W swym wykładzie skoncentrował się na odpowiedzi na pytanie drugie. Choć stwierdził wówczas, że do filozofii prowadzą różne drogi, to zdecydował się na przedstawienie własnej: „Jednych doprowadza do niej po-

¹³ Zob. K. Twardowski, *Dzienniki*, t. 1, s. 210.

¹⁴ Tamże, s. 300.

¹⁵ R. Ingarden, *Dzieje mojej „kariery uniwersyteckiej”*, oprac. R. Jadczyk, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, z. 2, s. 193.

¹⁶ K. Ajdukiewicz, *Jak studiowałem filozofię*, Materiały Archiwalne Kazimierza Ajdukiewicza, Archiwum PAN w Warszawie, III-141, j. 79, k. 74. Wykład najprawdopodobniej został wygłoszony w 1927 r.

trzeba zdobycia busoli życiowej, którą utracili. Szukają oni mianowicie w filozofii odpowiedzi na pytanie jak powinno się postępować. W pytaniu tym nie idzie o to jak powinno się postępować jeżeli pragnie się to a to osiągnąć, nie idzie w nim o wskazanie środków zapewniających osiągnięcie określonego celu; idzie o powinność bezwarunkową, ostatecznie idzie o wskazanie tego, co jest naszym bezwzględny obowiązkiem. Potrzeba odpowiedzi na to pytanie pojawia się u ludzi, którym w wypadkach konkretnych sumienie wskazuje drogę słuszności i obowiązku, ale którym głos ich sumienia z tych lub innych powodów nie wystarcza. Nie wystarcza on tym, którzy byli kiedy religijni i utracili wiarę. Przy nauczaniu religii sumienia nie uważa się za najwyższego arbitra w sprawach powinności moralnej, którego wyrok nie wymaga już sankcji żadnej wyższej instancji, lecz uzasadnia się wiążącą moc nakazów i zakazów sumienia tym, że są to nakazy i zakazy wydane przez Boga. Zatem łamanie tych przykazań dlatego jest czymś złym, że jest aktem niedostatku szacunku wobec Boga, są jego obrażą, za którą czeka nas kara w tym albo przyszłym życiu. Nauczanie religii pozbawia więc głos sumienia charakteru ostatecznej instancji rozstrzygającej o tym czy coś jest dobre czy złe i stwarza potrzebę szukania w czymś co poza tym głosem leży uzasadnień jego ocen i rozstrzygnięć. Człowiek w ten sposób przez nauczanie religii urobiony, straciwszy religijną wiarę nie traci tej postawy wobec własnego sumienia i czuje nadal potrzebę legitymowania jego ocen i dyrektyw. Nie znajdując już po utracie wiary religijnej tej legitymacji w autorytecie boskim zwraca się do filozofii, aby ona mu takiej legitymacji dla głosu jego sumienia dostarczyła, albo też wyroki sumienia poddała rewizji¹⁷. Taką deklarację publicznie mógł wygłosić Ajdukiewicz dopiero w Warszawie mającej silne tradycje wolnomyślicielskie i tolerancji religijnej. W szczytującym się swoim tradycjonalizmem Lwowie takie oświadczenie byłoby niewątpliwie nie na miejscu.

Ajdukiewicz jednak w swoim wykładzie starał się wyeksponować także korzyści, które przynosi uniezależnienie się od nakazów i zakazów moralnych płynących wprost z religii, a w to miejsce zwrócenie się do filozofii. „Nie tylko jednak ci, którem nauczanie religii kazało szukać legitymacji dla wyrzutów sumienia zwracają się do filozofii po busolę życiową. Nasza bowiem ma przecież otwarte oceny tego, co dobre i złe, tego co powinno się popierać, a co zwalczać, nie zawsze są z sobą skierowane zgodnie. I tak np. nasze poczucie każe nam litować się nad ludzką niedolą i czynić wszystko by jej przeciwdziałać. Z drugiej strony, nasze poczucie dobra i zła każe nam cenić dzielność ludzką przejawiającą się zarówno w cielesnych jak i duchowych potrzebach człowieka. Filozof niemiecki XIX w. pochodzenia polskiego Fryderyk Nietzsche przykazania moralne płynące z litości nad niedolą ludzką nazwał etyką

¹⁷ Tamże, k. 77–80.

niewolników zaś przykazania płynące z kultu dla ludzkiej dzielności etyką panów. Konflikt pomiędzy jedną etyką a drugą może stać się dla niejednego punktem wyjścia dla dociekań filozoficznych, które by go miały usunąć. W związku z zagadnieniami etycznymi zwracać się może do filozofii także i ten, kto nie widzi konfliktu w swym sumieniu i nie czuje potrzeby szukania wyższych sankcji dla jego rozwiązywania, ale i ten, kto pragnie rozstrzygnięcia, ująć je w jeden system, znaleźć naczelne zasady, z których wszystkie konkretne jego oceny logicznie wynikają¹⁸.

Filozofia jest zatem niezbędną, ale nie „do tego, aby swe własne oceny moralne uzasadnić i usystematyzować, ale raczej do tego, by samą moralność jako zjawisko społeczne zrozumieć, wyjaśniając rolę jaką moralność i społeczeństwo odgrywa dopatrzeć się celu, któremu w społeczeństwie służą”¹⁹.

Ajdukiewicz wskazał na jeszcze dwie inne drogi prowadzące do filozofii. Kolejną była wewnętrzna potrzeba zbudowania własnego spójnego poglądu na świat, zaś ostatnią, którą on sam podążył, była droga wnikliwego zgłębiania istoty rzeczy tego, czym się sam interesował. Swoim słuchaczom nie narzucał w żaden sposób którejkolwiek z tych dróg, każdy bowiem sam tego wyboru musi dokonać. Nieco zaskakujące były słowa Ajdukiewicza dotyczące nauczycieli, którym on sam najwięcej zawdzięcza. Wymienił bowiem swego nauczyciela matematyki i fizyki z III Gimnazjum we Lwowie Wincentego Franka, autora popularnych podręczników do arytmetyki i mineralogii dla tego typu szkół²⁰.

Uzasadnienie, dlaczego nie wybrał drogi pierwszej, której przedstawieniu tak wiele miejsca poświęcił, jest nader pouczające. „Dlaczego nie pierwsza? Tak się złożyło, że nigdy nie czułem potrzeby sankcjonowania moich ocen moralnych dyktowanych mi przez moje poczucie moralne jakimś autorytetem wyższym. Zdawałem też z tego sobie sprawę, że jakkolwiek chciałbym uzasadniać swoje oceny moralne, to bez apelu do swego sumienia moralnego choćby w jednym punkcie nie zrobię ani jednego kroku naprzód. Zdawałem sobie sprawę z tego, że nie ma żadnego przejścia logicznego od tego jak jest do tego jak powinno być; i że bym nie zrobił żadnego założenia dotyczącego moich powinności. Aby wyjaśnić moją myśl na najprostszy przykładzie: aby z tego, że Bóg nakazuje nie kraść, że Bóg jest istotą nadprzyrodzoną, że złamanie jego przykazania byłoby obrazą Boga – wyprowadzić wniosek, że nie powinienem kraść, musiałbym dla porządku logicznego założyć, że nie powinienem bronić istoty najczcigodniejszej. To założenie dotyczące powinności nie da się jednak inaczej jak na podstawie przeczucia moralnego uzasadnić. Nie

¹⁸ Tamże, k. 80–82.

¹⁹ Tamże, k. 82–83.

²⁰ Tamże, k. 96–97.

szukałem więc w filozofii busoli moralnej, bo miałem ją w sobie i zdawałem sobie z tego sprawę, że gdybym jej w sobie nie miał, to filozofia nic by mi nie pomogła. Jeżeli co mnie w problematyce etycznej interesowało to raczej zagadnienie socjologii moralności, niż etyka normatywna”²¹.

Tym, co jego samego ostatecznie skłoniło do obrania drogi trzeciej, były studia nad Berkeleyem, a zwłaszcza jego dziełem *Rzecz o zasadach poznania*. Jak sam stwierdził później, „Berkeleyowski paradoks był wyzwaniem domagającym się rozwiązania”²². To właśnie dzięki filozofii Ajdukiewicz stał się naukowcem, a w kontekście tych rozważań oczywiste staje się nazwanie go przez Kotarbińskiego „profundystą”.

Początkowo sama etyka jednak nie zasługiwała nawet dla Ajdukiewicza na miano dyscypliny naukowej. Jeszcze w 1923 r. twierdził przecie, że tylko „Logika formalna jest obok psychologii empirycznej jedyną dyscypliną filozoficzną o charakterze wybitnie naukowym”²³. Wiele wskazuje na to, że ewolucję poglądów przeszedł wówczas, gdy przyszło mu samemu prowadzić wykłady z etyki na Uniwersytecie Lwowskim, a stało się to zapewne nie wcześniej niż w latach 30. XX w. Jego wykłady, zachowane w rękopisach, rozpoczynają się dopiero od 1932 r. Był to okres przełomowy dla Ajdukiewicza, zaczynał bowiem zastępować Twardowskiego na Uniwersytecie Lwowskim. Zyskiwał zwłaszcza na samodzielności, a jego opinie miały coraz większą wagę na uczelni. Został też nieformalnym i niekwestionowanym (także z racji pokrewieństwa) następcą Kazimierza Twardowskiego na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Przejmował wówczas także sukcesywnie kierownictwo Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (PTF). Była to dla niego wielka odpowiedzialność, ale też okazja do zbudowania własnego, oryginalnego stanowiska filozoficznego.

Program unaukowania etyki

Wykłady z etyki Ajdukiewicza nigdy nie zostały opublikowane i zachowały się tylko w postaci brudnopisów i notatek przechowywanych w Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. W brulionie zachowanym w tym archiwum, a zawierającym notatki do wykładów z etyki głoszonych na Uniwersytecie Lwowskim, czyli już po przejściu jego teścia Kazimierza Twardowskiego w stan spoczynku, znajduje się szkic oryginalnej koncepcji dosto-

²¹ Tamże, k. 92–94.

²² Tamże, k. 99–102.

²³ K. Ajdukiewicz, *Główne kierunki filozofii w wyjątkach z dzieł ich klasycznych przedstawicieli. (Teoria poznania – Logika – Metafizyka)*, Nakład K.S. Jakubowskiego, Lwów 1923, s. 25.

sowania etyki do programu uprawiania nauki wypracowanego w szkole lwowsko-warszawskiej. W latach 30. to właśnie Ajdukiewiczowi powierzono prowadzenie wykładów z etyki. Przygotowanie do prowadzenia tych zajęć było niewątpliwie wielkim wyzwaniem intelektualnym dla młodego filozofa specjalizującego się dotąd tylko w problematyce logiki i metodologii nauk. Treści jego zachowanych wykładów pozwalają jednak stwierdzić, że nie realizował swoich zajęć wedle programów swego teścia, który prowadził te zajęcia przez wiele poprzednich lat. Zrezygnował więc z głównie opisowego omawiania na zajęciach kolejnych koncepcji etyki na rzecz wyłożenia własnej koncepcji, wzorowanej na propozycji przedstawionej przez George'a Moore'a w *Zasadach etyki*. Zasadnicze znaczenie przypisał zatem analizie pojęć etycznych, przy czym propozycje Moore'a zostały potraktowane tylko jako jedno z wielu możliwych. Tym samym jednak odszedł od empiryzmu psychologicznego Brentany, choć niekiedy odwoływał się do jego idiogenicznej teorii sądów. Korzystał także na swoich wykładach z argumentów zapożyczonych z propozycji Nietzschego. Na taką zmianę stanowiska wpływ z pewnością wywarła praca Moritza Schlicka *Zagadnienia etyki*, która została opublikowana prawie dokładnie w momencie rozpoczęcia przez Ajdukiewicza cyklu wykładów z etyki na Uniwersytecie Lwowskim. Schlick zasugerował w tej książce, że zadaniem etyka nie musi być dążenie do jednoznacznego zdefiniowania pojęć, którymi się posługuje, ale jeśli nie będzie przynajmniej próbował tego zrobić zgodnie z zasadami obowiązującymi w nauce, to wszelkie jego dalsze wywoły w tym obszarze pozbawione są sensu²⁴. Ajdukiewicz starał się więc w swoich wykładach uwzględnić wszystkie stanowiska w etyce, które w tym okresie zyskiwały popularność w filozofii światowej.

Swój pierwszy wykład Ajdukiewicz rozpoczął wielce oryginalnie: „Pochodzenie wyrazu etyka od ἦθος – stałe miejsce przybywania i stały sposób postępowania = obyczaj o znaczeniu zbliżonym do ἔθος = zwyczaj. Obyczaj w przeciwieństwie do zwyczaju, coś zbiorowego, gromadnego, tradycją uświęconego. Nazwą etyki obejmuje się szereg bardzo różnorodnych zagadnień roztrząsanych w ciągu dziejów myśli ludzkiej. Zagadnienia te koncentrują się dookoła jednego pojęcia, mianowicie pojęcia «dobry». Ów wyraz «dobry» mieni się ogromną różnorodnością znaczeń. «Dobry» znaczy czasami tyle co «serdeczny», «łaskawy», «pobłażliwy», «ludzki» (dobry pan), «nadający się jako środek do celu» (dobry klucz, dobry chwyt ≠ ale i dobry koń, jeszcze dobry wóz); tutaj da się podciągnąć także «dobry wiersz», «dobry dramat» w znaczeniu «udany». Gdy mówimy, że rzecz jest udana, mamy na myśli: ktoś coś konkretnego wykonuje w tym celu, aby powstało coś takiego a takiego. To

²⁴ Zob. M. Schlick, *Zagadnienia etyki*, przeł. M. i A. Kawczakowie, PWN, Warszawa 1960, s. 19–23.

coś konkretnego jest środkiem dla zrealizowania celu nakreślonego jako coś o takich a takich właściwościach. Obok tych rozlicznych znaczeń wyrazu «dobry» istnieje jeszcze jedno, które właśnie stanowi centralne pojęcie dla etyki, występujące w charakterach «dobry czyn» i «dobry charakter» itp. Rozważania z zakresu etyki należy rozpocząć od wyjaśnienia tego właśnie pojęcia, czyli tego właśnie dla etyki ważnego znaczenia wyrazu «dobry». Wyjaśnienie to byłoby osiągnięte, gdyby nam się udało przeprowadzić analizę znaczenia wyrazu «dobry». Znaczenie wyrazu to tyle co pojęcie. Zanalizować pojęcie to tyle co znaleźć takie 2 lub więcej inne pojęcia, których łączna treść = treści pojęcia analizowanego. Np. kwadratowy = prostokątny i równoboczny. Rezultat takiej analizy wyraża się w zdaniu A jest to B, C, które jest definicją treściową. Filozof angielski Moore twierdzi, że analiza pojęcia dobry nie da się przeprowadzić, pojęcie to jest jego zdaniem proste. Tak samo nie można zanalizować pojęcia żółty. Można wprawdzie podać pojęcie o tym samym zakresie co pojęcie żółty np. «o kole barwnym zawartym w widmie tęczowym pomiędzy pomarańczowym a zielonym». To jednak nie jest analiza pojęcia, gdyż treść pojęcia żółty i treść tego drugiego nie pokrywają się. Znaleźć pojęcie o tym samym znaczeniu co pojęcie dobry może można, to jednak nie będzie jego analiza, lecz podanie kryterium wystarczającego i niezbędnego dla dobroci. Podać pojęcie podrzędne dla dobra = kryterium wystarczające ale nie niezbędne. Podać pojęcie nadrzędne dla dobra = kryterium niezbędne ale niewystarczające.

Jeśli wyjaśnienie znaczenia wyrażenia dobry człowiek nie daje się przeprowadzić przez analizę tego znaczenia, to jednak otwiera się inna droga. Pojęciami dostępnymi rozkładni (analizie) są wszystkie znaczenia wyrazów, które zostały do języka wprowadzone przez definicję typu «A jest to B będące C». Jednakże tylko niewiele jest wyrazów, które przez definicję zostały wprowadzone do języka. Większości wyrazów uczymy się metodą Berlitz, t.j. uczymy się je rozumieć wdrażając się do pewnego sposobu ich używania. Np. rozumiemy wyraz «żółty» choć nigdy nie słyszeliśmy ani nie potrafimy podać definicji mówiącej «żółty to taki a taki». Nauczyliliśmy się zaś go rozumieć obserwując sytuacje w jakich inni używali w pewnych kontekstach tego wyrazu i wchodząc w nawyk takiego używania tych kontekstów w podobnych sytuacjach. Obserwowaliśmy, że w sytuacjach charakteryzujących się doznawaniem wrażenia pewnego tonu barwnego ludzie mówią z przekonaniem oto coś żółtego. Nauczyliliśmy się go w podobny sposób używać.

Wyrazy których nie wprowadziliśmy przez definicje, lecz których używać uczymy się naśladując uzus innych, nazywam wyrazami o znaczeniu uzualnym. Chcąc wyjaśnić znaczenie wyrazu o sensie uzualnym można to uczynić wskazując na istotny przy tym tego wyrazu znaczeniu sposób jego użycia. Istotnym dla danego znaczenia pewnego wyrazu jest pewien jego sposób użycia, jeżeli ten kto tego sposobu nie obserwuje tym samym dowodzi, że nie

używa tego wyrazu w danym znaczeniu. Kto by np. na widok płci tego koloru co jaskier nie był gotów powiedzieć z przekonaniem oto coś żółtego, ale np. oto coś niebieskiego, ten tym samym dowodziłby, że nie wiąże z wyrazem «żółty» tego znaczenia co wszyscy.

Wyrazem o sensie uzualnym jest wyraz «dobry», podobnie i wyraz «istnieje», «prawdziwy». Istotny dla wyrazu «istnieje» jest sposób użycia. Zdanie w sensie logicznym. Jego znaczenie psychologiczne = sąd w sensie psychologicznym. Jego znaczenie w sensie logicznym = sąd w sensie logicznym.

Sąd prawdziwy może być wydany na serio, na niby i tylko pomyślany. Sąd wydany nie jest sądem o sędzie, że jest prawdziwy, ale polega na zajęciu postawy asertywnej. W mowie nie zaznacza się to czy sąd jest wydany czy tylko pomyślany. Istotny dla sensu wyrażenia prawdziwego sposób użycia: Ilekroć wydaję sąd o pewnej treści tylekroć jestem gotów z przekonaniem orzec o tej treści wyraz «prawdziwa». To nie jest deklaracja nieomyślności. Każdy sąd dotyczy pewnego stanu rzeczy stwierdzanego w tym sądzie. Ilekroć wydaję sąd o pewnej treści tylekroć jestem gotów z przekonaniem orzec o stanie rzeczy stwierdzanym w tym sądzie wyraz «istniejący».

Dla wyłożenia istotowego dla znaczenia wyrazu dobry sposobu jego użycia. Wobec sądu w sensie logicznym można zająć nie tylko postawę asertywną. Można też imperatywną, «niech Jan zamyka drzwi!» Postawę interrogatywną «czy Jan zamyka drzwi»? Postawę optatywną «aby Jan zamknął drzwi». Może też być postawa aprobatywna²⁵.

Z tego wykładu Ajdukiewicza można wysunąć wniosek, że starał się traktować etykę jako część filozofii naukowej, czego wyrazem było stosowanie zarówno terminologii, jak i sposobu prowadzenia zajęć właściwego dla ówczesnej „logistyki”. Na kolejnym wykładzie kontynuował zaczęta wcześniej myśl:

„Tak jak postawy imperatywne przez dodatek «niech»
postawy interrogatywne przez dodatek «czy»
postawy optatywne przez dodatek «aby»

Tak postawę aprobatywną zajmujemy wobec stanu rzeczy przez dodatek «powinno»:

Charakterystyka aprobatywności:

1. Postawa aprobatywna wartościująca wobec stanu rzeczy może nie iść w parze z imperatywną ani z optatywną. «Powinien mnie sąd skazać».
2. To postawa aprobatywna ma charakter kategoriyczny, bezapelacyjny. Wyowiedź: «powinno a być b» bywa czasem eliptyczną, z domyślnym do-

²⁵ K. Ajdukiewicz, *Wybrane zagadnienia z etyki*, Materiały Archiwalne Kazimierza Ajdukiewicza, Archiwum PAN w Warszawie, III-141, j. 110, k. 46–49. Wykład ten jest datowany na 10 października 1932 r.

datkiem «jeżeli a ma być c. Np. powinno się nie palić papierosów jeśli chce się mieć zdrowe serce». Ale np. powinno się nie dręczyć drugich dla własnej przyjemności.

3. To aprobatą wyrażana jako powinność występuje niby poddanie się nakazowi autorytetu, bez tego jednak, aby się wyraźnie myślało: oto ON nakazuje: «nie dręcz drugiego dla własnej przyjemności». I nie jako podporządkują się inni ze strachu przed karą bo byłyby to powinność warunkowa. Dzieci przyzwyczajone do posłuszeństwa przez nakazy i zakazy i ze strony wychowawców uczą się ujmować rzeczy z aprobatą lub z dezaprobatą zależnie od tego, czy były zalecane czy zakazane, ale ujmowanie to jest tylko w swych początkach uświadomieniem sobie nakazu. Czy wszelkie wartościowanie etyczne na tej drodze powstaje to sporne.

Uzus wyrazów „dobry”, „słuszny”.

Ilekoć wobec pewnego stanu rzeczy zajmujemy postawę aprobatywną „+” „-” (wartościującą) tylekoć gotowi jesteśmy orzec o tym stanie rzeczy, że jest dobry (zły), a o samej aprobacie, że jest słuszna (niesłuszna)²⁶. Ajdukiewicz starał się więc pójść inną drogą niż przed nim uczynił George Moore w swych *Zasadach etyki*, który z góry zajął stanowisko, że pojęcie „dobro” jest nieanalizowalne.

W kolejnym wykładzie doprecyzował swoje stanowisko: „Dotychczas [było] o dezaprobatie, czyli aprobacie ujemnej. Związana z nią jest aprobatą dodatnia. Ilekoć stan rzeczy dezaprobuje ujmując go jako zakazany tylekoć stan rzeczy sprzeczny aprobujemy jako nakazany.

$$-A \equiv +(-A)$$

$$+(-A) \equiv -A$$

Istotny dla wyrazów dobry i zły uzus:

Ilekoć ktoś stan rzeczy A dezaprobuje tylekoć gotów jest orzec o tym stanie rzeczy wyraz: zły.

Ilekoć ktoś A aprobuje tylekoć jest gotów orzec o A wyraz: dobry.

$$+A \rightarrow A \varepsilon \text{ dobry} = (-A) \varepsilon \text{ zły}$$

$$-A \rightarrow A \varepsilon \text{ zły} = (-A) \varepsilon \text{ dobry}$$

Jest to jedno z kilku rozumień wyrazu dobry w etyce, w którym „ε dobry = obowiązek”

$$(-A) \varepsilon \text{ zły} = A \varepsilon \text{ obowiązkiem}^{27}.$$

²⁶ Tamże, k. 54–55.

²⁷ Tamże, k. 63–64.

Przytoczone powyżej fragmenty wykładów Ajdukiewicza oddają kierunek jego myślenia związany z próbą nadania etyce charakteru dyscypliny nauki w zgodzie z tradycją szkoły lwowsko-warszawskiej. Kierunek ten zapoczątkował jeszcze Kazimierz Twardowski, wedle którego istnieją trzy rodzaje faktów podlegających ocenie jednej z władz rozumu: „Po pierwsze ocenianie rzeczy ze stanowiska etycznego, na podstawie sumienia; po drugie ocenianie rzeczy ze stanowiska estetycznego na podstawie smaku, poczucia piękna; po trzecie ocenianie rzeczy ze stanowiska logicznego na podstawie rozumu. Każdy z tych trzech rodzajów oceniania obraca się między dwiema ostatecznościami: pierwszy między dobrem a złem, drugi między pięknem a brzydkim, trzeci między prawdą a fałszem”²⁸. Ocenianie to przebiega wedle tej samej zasady nadrzędnej, co sam Twardowski wyłożył następująco: „Nietrudno spostrzec, że przeciwieństwa między prawdą i fałszem, między pięknem a brzydkim, między złem a dobrem dają się przedstawić jako poszczególne rodzaje jednego ogólnego przeciwieństwa; jest nim przeciwieństwo między tym, co nazywamy słusznym, a tym, co nazywamy niesłusznym”²⁹. Twardowski był więc platonikiem, co w nauce przekładało się na przekonanie, że rozum dociera do każdej prawdy na tej samej drodze. Przekonują nas o tym jego dalsze rozważania o etyce naukowej. Zadaniem etyki nie jest tym samym pomnażanie wiedzy teoretycznej, ale określanie drogowskazów niezbędnych dla sztuki życia. Oddzielał zatem aspekt teoretyczny od praktycznego. To, że etyka wskazuje cele, do których ludzie powinni dążyć, nie oznacza zatem, że wskazuje im drogi, na których mają je osiągnąć. „Etyka naukowa ma jedynie określać kryterium etyczne i uzasadnić je. [...] ale rezygnując z moralizowania i wychowania etycznego, pozostawiając je innym czynnikom, etyka nie przestaje być przez to normatywna. [...] Etyka naukowa bowiem, nie zajmując się wprowadzaniem w życie przepisów etycznych i ograniczając się do formułowania i uzasadniania kryterium etycznego, wcale przez to jeszcze nie traci charakteru etyki normatywnej. Albowiem jak w logice, jak w gramatyce, jak w higienie, każda prawda da się wyrazić w formie normy”³⁰.

Ajdukiewicz był zatem nie tylko następcą Twardowskiego na Uniwersytecie Lwowskim, ale i kontynuatorem jego myśli. Koncentrując się jednak na zagadnieniach leżących w obszarze logiki i metodologii, starał się dokonać uzgodnienia ich założeń z rozważaniami etycznymi. Jak się wydaje, była to droga, która poprowadziła go wprost do radykalnego konwencjonalizmu. Natomiast zarzucenie tego stanowiska niewątpliwie musiało się wiązać z niepo-

²⁸ K. Twardowski, *Etyka wobec teorii ewolucji* [w:] tegoż, *Rozprawy i artykuły filozoficzne...*, s. 348.

²⁹ Tamże.

³⁰ K. Twardowski, *O zadaniach etyki naukowej*, „Etyka” 1973, nr 12, s. 128.

wodzeniem tych starań. W efekcie najpierw zbliżył się do utylitaryzmu, a w zasadzie do naturalizmu, a jeszcze później bez żalu porzucił etykę, zapewne uznając ją dla siebie za drogę nieperspektywiczną. Ślady jednak tego okresu pozostawiły niezatarte piętno na całej jego twórczości, co było przyczynkiem do późniejszego stawiania zarzutów o konwencjonalizm. Jeszcze bowiem na wykładzie z 1935 r., rozważając o problemie przymusu moralnego, twierdził: „Postanowienia człowieka są skutkiem jego charakteru i pobudek. Jeżeli na dwóch ludzi działają takie same motywy i jeden z nich wykona czyn niemoralny a drugi go nie wykona, to przyznamy temu pierwszemu w tej dziedzinie do której dany czyn należy charakter bardziej niemoralny. Ktoś może w jednej dziedzinie (np. w seksualnej) mieć charakter mniej moralny od drugiego, ale w innej dziedzinie bardziej moralny. Jeżeli ktoś posiada taki charakter, który w danej dziedzinie nie prowadzi do czynów niemoralnych wobec tych motywów jakie normalne warunki życiowe sprowadzają za sobą, to przyznajemy mu w tej dziedzinie charakter normalnie moralny. Otóż moralny przymus występuje tam, gdzie na człowieka działają pobudki, które by u każdego człowieka o charakterze nie bardziej moralnym od normalnego wywołały czyn niemoralny. Za czyny popełnione pod moralnym przymusem człowiek ponosi winę, jest poczytalny, ale moralnie go się od kary za nie, nie pociąga do odpowiedzialności”³¹.

Odechodzenie od konwencjonalizmu zostało zapoczątkowane jeszcze w roku 1934. Dowodzą o tym jego wystąpienia dotyczące ludzkich wartościowań, które starał się wyrazić językiem logiki, a tym samym odnosił się do ludzkiej woli, do emocji i pragnień. Ajdukiewicz wykazał, że odnoszą się one z konieczności do dwóch kontekstów sytuacyjnych, które wyraża się za pomocą zwrotów: „ktoś chce tego a tego” oraz „komuś chce się tego a tego”³². W logice mówi się wówczas o kontekście *de re* oraz *de dicte*. W pierwszym przypadku mowa jest o stanie obiektywnym (zwyfikowanym), a w drugim o stanie, o którym nie ma pewności, czy stan ten rzeczywiście miał miejsce, gdyż nie dysponujemy możliwością bezpośredniego sprawdzenia, czy tak było. Możemy zatem tylko sądzić z określonym prawdopodobieństwem, że każdy rozumny człowiek tak się zachowa w określonej sytuacji. Niemniej jednak Ajdukiewicz nie miał wątpliwości – aby spełnić rygory naukowości, wymaga się pewności pierwszego rodzaju. „Aby uprawiać naukę, nie wystarczy przestrzegać zasad intelektualnej szczerości, to znaczy dozwalać na kierowanie się w głoszeniu opinii nie czym innym, jak szczerym przekonaniem ugruntowa-

³¹ K. Ajdukiewicz, *Etyka*, Materiały Kazimierza Ajdukiewicza, Archiwum PAN w Warszawie, III-141, j. 110, k. 246–247. Tekst został zrekonstruowany z odrębnych zapisek użytych do prowadzenia wykładów.

³² Zob. J.J. Jadacki, *Struktura logiczna dekalogu* [w:] *Etyka*, cz. I: *Koncepcje etyki*, Wyd. KUL, Lublin 2016, s. 321 (przypis 19).

nym w głębokiej refleksji. Należy ponadto wyrażać się w języku intersubiektywnie komunikatywnym i głosić jedynie to, co się jest w stanie ustalić i uzasadnić, będąc pewnym tego uzasadnienia”³³. Dalej zaś, odnosząc się do szkoły, którą reprezentował, zauważył: „Język logiki matematycznej i właściwa jej aparatura pojęciowa stanowi podstawę dla naszych badań filozoficznych. Fakt, że ograniczamy się w swej pracy filozoficznej wyłącznie do tego, co da się intersubiektywnie komunikować i co możemy uzasadnić dzięki niezawodnej metodzie, ogranicza samo przez się pole tej pracy. Nie ma wszakże miejsca w naszych badaniach dla wielu problemów uważanych zazwyczaj za filozoficzne, a nawet będziemy zobowiązani wyłączyć z obszaru naszych zainteresowań pewne dziedziny filozofii tradycyjnej, te mianowicie, w których rozwiązywanie zagadnień jest niedostępne używanym przez nas metodom”³⁴.

Problemem, który przysparzał Ajdukiewiczowi najwięcej kłopotów, a przez to utrudniał wypracowanie jakiejś spójnej koncepcji etyki, była także kwestia wolności ludzkiej woli. Kwestia ta wyłamywała się z prób objęcia jakąś spójną teorią. Wskazywał więc: „Zagadnienie wolności woli dotyczy więc tego, czy wola jest podporządkowana ogólnej zasadzie przyczynowości, czy też się spod jej rygorów wyłamuje, czy akty woli człowieka są tylko pośrednimi ogniwami w łańcuchach przyczynowych, mającymi zarówno swe skutki jak i też przyczyny, czy też stanowią one zawsze tylko początek jakiegoś łańcucha przyczynowego, mający wprawdzie swe skutki, ale nie mający przyczyn. Uznania woli ludzkiej za wolną w powyższym sensie zdawała się domagać godność człowiek, którą zdaje się poniżać myśl, że człowiek jest tylko składnikiem przyrody, zdany na łaskę i niełaskę sił w niej panujących, którym nie może się oprzeć”³⁵. Właśnie problem możliwego zdeterminowania zachowań jednostki przez jej potrzeby biologiczne był przedmiotem jego dalszych studiów. Wolność człowieka musiałaby być pojmowana zupełnie inaczej, gdyby to cielesność dyktowała rozumowi sposób postępowania. Dostrzegał jednak, iż ludzkie chcenia dadzą się wytłumaczyć naturalnymi potrzebami czy to biologicznymi, czy też emocjonalnymi. Mimo to pozostawał daleki od ewolucjonizmu w stylu Spencera, jak też utylitaryzmu i emotywizmu. Przemawiały do niego przede wszystkim rozwiązania, które postępowanie człowieka wiązały z przyczynami, które dawało się wytłumaczyć za pomocą empirycznie sprawdzalnych wskaźników. Dlatego też w duchu freudowskiego naturalizmu pisał, że „zaspakajanie pewnych pragnień naturalnych może być w pewnych warun-

³³ K. Ajdukiewicz, *Przemówienie powitalne delegacji polskiej na Międzynarodowym Kongresie Filozofii Naukowej w Sorbonie w roku 1935*, przeł. J. Hartman [w:] *Fenomen szkoły lwowsko-warszawskiej*, red. A. Brożek, A. Chybińska, Wyd. Academicum, Lublin 2016, s. 157–158.

³⁴ Tamże, s. 159.

³⁵ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, s. 168.

kach niepożądane, czy to z uwagi na dobro samego osobnika, czy też z uwagi na obowiązujące normy moralne. W takich warunkach staje się rzeczą z punktu widzenia owych celów (dobro osobnika) wskazaną, by zaspokojenia danego pragnienia nie dopuścić. Istotnie też społeczeństwo nie dopuszcza często do zaspokojenia pewnych pragnień naturalnych, bądź w taki sposób, że pozbawia osobnika fizycznej możliwości nich zaspokajania³⁶. Dostrzegał zatem, że etyka wywiera regulacyjny wpływ na życie jednostek, ograniczając je w pewnym sensie, ale tylko na tyle, aby nie szkodzić innym. Można w tym zatem zauważyć wyraźny już wpływ utylitaryzmu.

Zakończenie

Choć Ajdukiewicz nie napisał żadnej osobnej pracy poświęconej stricte etyce, to nie oznacza bynajmniej, że nie doceniał jej znaczenia i potrzeby uprawiania. Była to jednak dla niego raczej sztuka życia niż prawdziwa nauka. Problemy te z różnych przyczyn były przedmiotem jego rozważań, w tym także z racji potrzeb dydaktycznych. Nie zgadzał się niewątpliwie z opieraniem etyki na jakimkolwiek autorytecie, gdyż uważał to za podejście nie-naukowe zakładające z góry, że istnieje tylko jedna droga prowadzenia etycznego dyskursu. W tym także był wierny swej zasadzie: „domagam się bowiem oparcia poglądu na świat na fundamencie racjonalnym a nie irracjonalnym, i nie chcę opierać poglądu na świat na refleksji nad poznaniem, jak to czyni wielu nowoczesnych filozofów, ale pragnę go oprzeć na empirycznym doświadczeniu i praktyce opartym na badaniu rzeczywistości, jakiego najwyższy wykwit stanowią nauki³⁷. We współczesnej filozofii polskiej prawie w ogóle nie przywołuje się Ajdukiewicza przy okazji toczonych debat etycznych. W monografii Jana Woleńskiego poświęconej szkole lwowsko-warszawskiej wspomina się na przykład tylko o przemówieniu Ajdukiewicza *O sprawiedliwości* wygłoszonym w 1939 r. na uroczystej akademii poświęconej pierwszej rocznicy śmierci Kazimierza Twardowskiego. W swym przemówieniu nie mówił on jednak o etyce, a raczej skoncentrował się na technologii etycznej, czyli na praktycznym stosowaniu zasady, którą powszechnie uznaje się za sprawiedliwą. Wedle niego taką zasadą jest zasada „równej miary³⁸. Takie stanowisko wynika jednak z faktu, że praktycznie

³⁶ K. Ajdukiewicz, *Propedeutyka filozofii. Dla liceów ogólnokształcących*, Księgarnia Książnica-Atlas, Lwów–Warszawa 1938, s. 202.

³⁷ K. Ajdukiewicz, *W sprawie artykułu prof. A Schaffa o moich poglądach filozoficznych* [w:] tegoż, *Język i poznanie*, t. 2, PWN, Warszawa 1985, s. 191.

³⁸ K. Ajdukiewicz, *O sprawiedliwości*, „Kultura i Wychowanie” 1939, nr 2, s. 117.

wszystkie prace z etyki autorstwa Ajdukiewicza nigdy nie zostały opublikowane i zachowały się tylko w niekompletnych rękopisach przechowywanych w archiwach. Ajdukiewicz jest więc wciąż na nowo interpretowany, w pewnym sensie na nowo odkrywany. Dziś można już tylko ubolewać nad tym, że zarzucił kontynuowanie badań nad usystematyzowaniem własnego systemu etycznego, gdyż droga, którą podążał, zapowiadała bardzo interesujący efekt końcowy. Warto jednak przypomnieć choćby cząstkowe rezultaty jego starań z nadzieją, że zainspirują współczesnych etyków do kontynuacji jego badań.

Bibliografia

- Ajdukiewicz K., *Etyka*, rękopis, Materiały Kazimierza Ajdukiewicza, Archiwum PAN w Warszawie, III-141, j. 110.
- Ajdukiewicz K., *Główne kierunki filozofii w wyjątkach z dzieł ich klasycznych przedstawicieli (Teoria poznania – Logika – Metafizyka)*, Nakład K.S. Jakubowskiego, Lwów 1923.
- Ajdukiewicz K., *Jak studiowałem filozofię*, Materiały Archiwalne Kazimierza Ajdukiewicza, Archiwum PAN w Warszawie, III-141, j. 79.
- Ajdukiewicz K., *Polska filozofia wolności*, „Słowo Polskie” 1920, nr 599.
- Ajdukiewicz K., *Propedeutyka filozofii. Dla liceów ogólnokształcących*, Księgarnia Książnica-Atlas, Lwów–Warszawa 1938.
- Ajdukiewicz K., *Przemówienie powitalne delegacji polskiej na Międzynarodowym Kongresie Filozofii Naukowej w Sorbonie w roku 1935*, przeł. J. Hartman [w:] *Fenomen szkoły lwowsko-warszawskiej*, red. A. Brożek, A. Chybińska, Wyd. Academicum, Lublin 2016.
- Ajdukiewicz K., *W sprawie artykułu prof. A. Schaffa o moich poglądach filozoficznych* [w:] tegoż, *Język i poznanie*, t. 2, PWN, Warszawa 1985.
- Ajdukiewicz K., *Wybrane zagadnienia z etyki*, Materiały Archiwalne Kazimierza Ajdukiewicza, Archiwum PAN w Warszawie, III-141, j. 110.
- Brentano F., *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Herausgeber: Franziska Mayer-Hillebrand, Bern 1952.
- Ingarden R., *Dzieje mojej „kariery uniwersyteckiej”*, oprac. R. Jadcak, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, z. 2.
- Jadacki J.J., *Struktura logiczna dekalogu* [w:] *Etyka*, cz. I: *Koncepcje etyki*, Wyd. KUL, Lublin 2016.
- Jadcak R., *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego*, Wyd. UMK, Toruń 1993.
- Kotarbiński T., *O Kazimierzu Ajdukiewiczu* [w:] *Rozprawy logiczne. Księga pamiątkowa ku czci profesora Kazimierza Ajdukiewicza*, PWN, Warszawa 1964.
- Kotarbiński T., *Szkice praktyczne. Zagadnienia z filozofii czynu*, Skład główny księgarni E. Wende i S-ka, Warszawa 1913.
- Kotarbiński T., *Zagadnienia istnienia przyszłości*, „Przegląd Filozoficzny” 1913, z. 1.
- Schlick M., *Zagadnienia etyki*, przeł. M. i A. Kawczakowie, PWN, Warszawa 1960.
- Skład Uniwersytetu i program wykładów w półroczu zimowym 1897/8*, Pierwsza Związkowa Księgarnia we Lwowie, Lwów 1897.
- Skład Uniwersytetu i program wykładów w półroczu zimowym 1905/6*, Pierwsza Związkowa Księgarnia we Lwowie, Lwów 1905.
- Twardowski K., *Dzienniki*, t. 1, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 1997.

- Twardowski K., *Etyka wobec teorii ewolucji* [w:] tegoż, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Księgarnia Książnica-Atlas, Lwów 1927.
- Twardowski K., *O przygotowaniu naukowym do filozofii* [w:] tegoż, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Księgarnia Książnica-Atlas, Lwów 1927.
- Twardowski K., *O zadaniach etyki naukowej*, „Etyka” 1973, nr 12.
- Twardowski K., *Wstęp do seminarium filozoficznego niższego* [w:] tegoż, *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, WSiP, Warszawa 1992.
- Wiśniewski R., *Możliwość probabilizmu etycznego*, Wyd. UMK, Toruń 1992.

Kazimierz Ajdukiewicz's Lviv lectures on ethics

Summary

Kazimierz Ajdukiewicz (1890-1963) is known primarily as an outstanding logician and as one of the main representatives of the Lviv-Warsaw school. His achievements in the field of ethics are practically unknown. In the light of the preserved archival materials, it turns out that ethical problems were also the object of his interests. An expression of this was his speech at the Warsaw Public University, which probably took place in 1927, in which he pointed out the reasons for his interest in philosophical issues. For the most important of them, he recognized the need to find a life compass pointing to the right ways to achieve certain goals. The turning point for Ajdukiewicz became the academic year 1931-1932, in which he took over lectures on ethics after Kazimierz Twardowski retired. He conducted his lectures in an innovative way, implementing the program of analytical ethics. The starting point for these considerations was the attempt to analyze the concept of “good” in the ordinary and logical language. He came to the conclusion that this concept is applied on the basis of linguistic custom/usage and in fact does not have any referent. As a result, he had to assume that it was unanalyzable. The essence of Ajdukiewicz's ethical reflections was his lecture “On Justice” presented in 1939 at the celebration devoted to the first anniversary of the death of Kazimierz Twardowski. He then formulated a formula of justice also embedded in the linguistic custom, which he called the “principle of an equal measure”. Ajdukiewicz was thus the first analytical ethicist in Poland, and his achievements in this area deserve to be widely disseminated.

Key words: Kazimierz Ajdukiewicz, analytical philosophy, lecture on ethics, Lvov–Warsaw School

Grzegorz Szulczewski

ORCID: 0000-0001-5362-873X

(Szkoła Główna Handlowa, Warszawa)

Spuścizna intelektualna galicyjskich profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego w twórczości Adama Heydla

W artykule dokonano analizy twórczości Adama Heydla, polskiego ekonomisty czasu niepodległościowego przełomu. Głosił on postulaty liberalizmu gospodarczego, lecz oparł się pokusie radykalizacji sprowadzającej się do dogmatycznego zamykania w leseferystycznej wersji liberalizmu. Tezą główną artykułu jest stwierdzenie, że Adam Heydel mógł stworzyć odrębną koncepcję liberalną, zwaną przez niego liberalizmem racjonalnym, dzięki wpływowi, jaki miała na jego rozwój intelektualny myśl profesorów galicyjskich Uniwersytetu Jagiellońskiego i środowiska krakowskich intelektualistów końca epoki rozbiorowej. Szczególną rolę odegrali w przypadku Adama Heydla tej klasy myśliciele, co: Julian Dunajewski, Michał Bobrzyński oraz Włodzimierz Czerkawski. Nie przypadkiem też było, że z tą duchową, galicyjską spuścizną intelektualną Adamowi Heydłowi dane było zapoznać się pod okiem swojego mentora Adama Krzyżanowskiego. Był on pomostem, jego twórczość łączyła tradycję galicyjskiej szkoły ekonomicznej z problematyką związaną z uzyskaniem niepodległego bytu państwowego. Dzięki temu Adam Heydel nie tylko był odporny na intelektualne oczarowanie prymitywnym leseferyzmem, ale też dostrzegał z ostrością potrzebę szerszego spojrzenia na sprawy gospodarcze, a mianowicie w perspektywie społeczno-narodowo-kulturowej. W ten sposób w Polsce, która świeżo zdobyła niepodległość, powstała oryginalna, reprezentująca wysoki poziom, myśl ekonomiczna warta przypomnienia. Jest to ważne szczególnie obecnie, gdy leseferystyczna wersja liberalizmu zwana neoliberalizmem poczyniła tyle szkód i przyczyniła się do zubożenia perspektywy prowadzonej nad życiem gospodarczym refleksji, a część młodzieży pozostaje pod urokiem libertarian.

Słowa kluczowe: Adam Heydel, liberalizm, Galicja, Kraków, Uniwersytet Jagielloński, szkoła austriacka

W stulecie niepodległości Polski warto przybliżyć szczególny okres naszej historii, a mianowicie końca zaborów i powstania II RP. Jeśli chodzi o historię intelektualną, to byliśmy dobrze przygotowani, by w roku 1918 rozpocząć formowanie niepodległego życia intelektualnego. Szczególnym miejscem, któremu zawdzięczamy, że od razu udało nam się stworzyć niezależne

szkolnictwo wyższe i reprezentować myśl z zakresu nauk humanistycznych i społecznych na najwyższym poziomie europejskim, była Galicja. Dzięki swej autonomii kulturowej stworzono w niej w czasach zaborów polskie ośrodki intelektualne wokół działających, szacownych uniwersytetów we Lwowie i w Krakowie oraz prężnie rozwijających się towarzystw naukowo-patriotycznych. Ten dorobek duchowo-intelektualny oddziaływał również na pokolenie młodzieży, choć urodzonej i zdobywającej średnie wykształcenie jeszcze w czasach zaborów, to której dana była po 123 latach możliwość życia w niepodległym państwie. Tej szansy pokolenie to nie zmarnowało, a rolę, jaką odegrała w tym recepcja pism Juliana Dunajewskiego (1821–1907), Michała Bobrzyńskiego (1849–1935) oraz Włodzimierza Czerkawskiego (1868–1913), trudno przecenić. Najlepszym tego dowodem jest twórczość Adama Heydla: działacza niepodległościowego, wielkiego patrioty i przede wszystkim ekonomisty klasy światowej, dla którego dorobku w zakresie ekonomii rośnie uznanie z roku na rok. Przybliżmy zatem historię galicyjskiego ducha i jego wpływu intelektualnego na pokolenie przełomu niepodległościowego, skupiając się na postaci Adama Heydla.

Co prawda, jak powiadał Martin Heidegger, „myślenie pozostawia swą opowieścią niepozorne bruzdy w mowie. Są one jeszcze bardziej niepozorne od tych, jakie wieśniak wolnym krokiem żłobi na polu”¹, to jednak o jego wielkości świadczy fakt, że mijają lata, a nawet dziesiątki lat, a na drogę myślenia wytyczoną przez założycieli wkraczają nowe pokolenia. Rozwijają one często twórczo idee wypracowane w zamierzonych już dla nich czasach, kontynuując ten sam styl myślenia. Szczególnie w filozofii jest to bardzo widoczne, ba, nawet poglądy starych mistrzów zmodyfikowane przez ich uczniów stają się impulsem do powstawania nowych formacji kulturowych, jak choćby odrodzenia. Nie byłoby ono możliwe bez nawiązania do Platona i jego kontynuatorów, czyli neoplatoników.

W ekonomii może w sposób mniej spektakularny niż w filozofii, niemniej jednak również możemy zaobserwować podobne zjawisko. Zdecydowane, dobrze przemyślane poglądy na istotę działania gospodarki, funkcję rynku i jego wpływu na społeczeństwo, jak również oryginalne określenie zadań samej teorii ekonomicznej oraz roli nauk ekonomicznych przyniosły rezultaty w postaci powstania szkół i kierunków w myśli ekonomicznej.

Dlatego na myślicieli opisywanych na kartach publikacji o Galicji, takich jak Włodzimierz Czerkawski, możemy spojrzeć nie tylko oczami historyka, co oczywiście jest niezmiernie cenne, ale również z szacunkiem jako na twórców z jednej strony pociągającej ich następców teorii, a z drugiej

¹ M. Heidegger, *List o „humanizmie”* [w:] tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 127.

strony – jako na doskonałych pedagogów pozwalających rozwijać się u ich boku wybitnym uczniom.

Również dla powstania znaczących koncepcji ekonomicznych ważna jest tradycja rodzinna i atmosfera intelektualna miasta i uniwersytetu. Myślenie ekonomiczne niestety narażone jest na zamykanie się w wąskiej specjalizacji lub przeciwnie, na tworzenie ogólnych, abstrakcyjnych teorii. Można bowiem, i to z sukcesem akademickim, uprawiać naukowo ekonomię jako rodzaj mechaniki gospodarczej. Wtedy w ramach doskonalenia rachunku i tworzenia praw ekonomicznych czy też rozwiązywania konkretnych problemów gospodarczych nie ujawnia się w ogóle szersza perspektywa, w jakiej funkcjonuje gospodarka, ani jej oddziaływanie na społeczeństwo, czy też wpływ kultury na gospodarkę i na odwrót, gospodarki na kulturę. Uprawianie wąskiej specjalizacji lub też zajmowanie się jedynie budową uniwersalnych teorii ekonomicznych prowadzi również do niedostrzegania wagi problematyki narodowej, w tym warunku koniecznego dla właściwego funkcjonowania gospodarki, jakim jest istnienie niepodległego państwa. Wystarczy bowiem przyjąć jedynie do wiadomości, że istnieje gospodarka rynkowa, a samo tworzenie teorii rynku czy jej wykorzystywanie w wąskiej specjalizacji pochłania tyle energii, że ta szersza perspektywa społeczno-narodowa może się w ogóle nie ujawniać nie tylko w teorii ekonomicznej, ale faktycznie nie być dostrzegana w życiu codziennym nawet wybitnego ekonomisty.

Istnieją jednak uwarunkowania, które pozwalają uniknąć pułapki wąskiego spojrzenia na gospodarkę i obracania się jedynie w kręgu czystej teorii lub własnej specjalizacji w zakresie ekonomii.

Wielkim darem, wręcz prezentem od historii było i jest urodzić się lub zamieszkać w Krakowie, wtopić się w rytm życia starego, europejskiego i jednocześnie tak polskiego miasta, studiować na jednej z uczelni krakowskich, a nawet być na niej profesorem. A jeszcze, gdy dodamy, że na co dzień odwiedzamy Uniwersytet Jagielloński, w którym unosi się duch Akademii Krakowskiej oraz przechadzamy się po starych zakątkach Krakowa, w których przemawia stale do nas polska historia i spotykamy się z inteligencją krakowską na co dzień, choćby w kawiarni, i do tego, że mogło się to dziać w szczególnym okresie, a mianowicie końca zaborów i początków niepodległości, a potem budowy II RP, to możemy zrozumieć, że uprawiana na Uniwersytecie Jagiellońskim ekonomia miała szczególny charakter i zrodziła się także z wysokim prawdopodobieństwem możliwość powstania na nim oryginalnych poglądów z zakresu ekonomii.

Tak też wydarzyło się w historii nauki polskiej. Uniwersytet Jagielloński mimo zmiennych losów historii Krakowa od 1809 r. został zrepolonizowany i zaczął cieszyć się względną autonomią.

Historycy myśli ekonomicznej przedstawiają „sztafetę pokoleń” polskich ekonomistów z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej ojcem duchowym był Julian Dunajewski, twórca szkoły historyczno-narodowej. W roku 1848 uzyskał asystenturę w Katedrze Umiejętności Politycznych i Statystyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Dwa lata później nadano mu tytuł doktora. Po pracy na Uniwersytecie w Bratysławie i we Lwowie w roku 1861 został kierownikiem Katedry Umiejętności Politycznych, Statystyki i Prawa Administracyjnego Austriackiego na Uniwersytecie Jagiellońskim, a następnie pełnił funkcję dziekana, prorektora i aż trzykrotnie rektora. Nawiązywał on do tradycji klasycznej ekonomii Adama Smitha. Późniejszy wydawca pism Dunajewskiego, rówieśnik i kolega Adama Heydla (1893–1941), Ferdynad Zweig (1896–1988), również pracownik naukowy Uniwersytetu Jagiellońskiego, tak charakteryzował jego poglądy: „Dunajewski wierzył zasadniczo w istnienie niezmiennych praw naturalnych, które stwarzają harmonię interesów i równowagę sił ekonomicznych. Jest niestrudżonym w zalecaniu wolności we wszystkich dziedzinach życia jako panaceum na wszelkie dolegliwości gospodarcze”². F. Zweig podkreśla, że Krzyżanowski i jego uczniowie, choć byli liberałami, to nie należeli do zwolenników skrajnej postaci liberalizmu, a mianowicie leseferyzmu. Jak pisze Zweig: „«Interes prywatny, pobudzający każdego do pracy – powiada Dunajewski – lepszym jest przewodnikiem – od ustawy, która niby kosztowna maszyna działa kosztownie, a nieraz może więcej popsuć, niż naprawić». Wolność gospodarcza jest tedy najtańszym, najprostszym i najcelowniejszym ustrojem gospodarczym, jest istotnym warunkiem pełnego rozwoju sił gospodarczych. Liberalizm Dunajewskiego jednak nie jest pojęty jako *Nachtwächterpolitik* (nie sprowadza państwa do roli nocnego stróża), jak bezwzględny *laissez-fairyzm* z pierwszej połowy XIX w. Jest to już liberalizm umiarkowany epoki późniejszej, który program swój musiał dostosować do faktu ciągłego wzrostu agend państwowych”³.

Państwo wedle Juliana Dunajewskiego ma wiele ważnych zadań, dlatego on i jego duchowi spadkobiercy, galicyjscy intelektualiści krakowscy, sądzili, że liberalizm jest jak najbardziej do przyjęcia jako założenie ekonomii normatywnej, ale jego sen o totalnej wolności musi być w realnym życiu zmodyfikowany o uwzględnienie roli państwa w gospodarce i o kwestie społeczno-narodowe. „I tak zadaniem państwa, przede wszystkim jest uzgodnienie interesów prywatnych z interesem publicznym. Inicjatywa prywatna jest dobrą rzeczą, ale przecież nie zawsze interes prywatny zgodny jest z interesem publicznym. Państwo więc musi stać na straży i ograniczać wolną grę sił

² F. Zweig, *Liberalizm polskiej myśli ekonomicznej*, Kraków 1937, s. 31.

³ Tamże.

tam, gdzie siły te kolidują z interesem ogółu. Dalszym zadaniem państwa jest stworzenie ogólnych warunków rozwoju gospodarczego, czynne poparcie korzystnych dla ogółu zamierzeń gospodarczych, których pojedyncze jednostki z trudem mogą podołać. Wreszcie państwo winno uzupełniać działalność gospodarczą jednostek tam, gdzie działalność ta zawodzi lub jest niedostateczną. Państwo więc musi wystąpić jako producent dóbr i usług niezbędnych dla ogółu, o ile inicjatywa prywatna nie chce lub nie może dóbr tych dostarczyć”⁴.

Stwierdzenia te brzmią dla nas szczególnie gorzko, gdyż państwo polskie nie istniało przez 123 lata. Lecz miały one szczególne znaczenie dla rozwoju propaństwowego nurtu idei niepodległościowych, w tym krakowskiej szkoły historycznej, której przedstawiciele byli zwani stańczykami. Do jej twórców należał Michał Bobrzyński, uczeń Juliana Dunajewskiego. Z kolei Michał Bobrzyński i Włodzimierz Czerkawski byli mentorami Adama Krzyżanowskiego (1873–1963), a jego uczniem był Ferdynad Zweig.

Faktem potwierdzającym zarówno ciągłość zainteresowań w kolejnych pokoleniach krakowskiego środowiska naukowego, jak i tezę o specyfice, w jakiej podejmowana była problematyka gospodarcza przez inteligencję krakowską, jest również życiorys naukowy międzywojennego pokolenia ekonomistów krakowskich. I tak Ferdynad Zweig w 1925 r. wydał pracę *System ekonomii skarbowości Juliana Dunajewskiego*.

Zacznijmy od zasygnalizowania dorobku Michała Bobrzyńskiego. Był on, co ważne, historykiem a nie ekonomistą i gospodarką zajmował się z perspektywy narodowo-społecznej i jej znaczenia dla myśli niepodległościowej. Jako aktywny członek Towarzystwa Historycznego, nakreślał szeroki program odrodzenia świadomości narodowej i w tej perspektywie uprawiał ekonomię. W napisanym przez niego manifestie stańczyków czytamy: „Jeżeli tę istotę tzw. Stańczyków chcemy określić, to znajdziemy ją tylko w uchwyceniu myśli przewodniej, w postawieniu zasad, we wskazaniu kierunku naszego narodowego dążenia i ruchu. Opiera się on na głębokiej wierze w żywotność naszego narodu, na niewzruszonym przekonaniu, że własnymi siłami zdołamy odzyskać wszystko, powtarzam wszystko, co straciliśmy. Siły te, moralne i fizyczne, musimy zdobyć wyteżoną pracą. Stąd krzepić nam to poczucie obowiązku względem ojczyzny, które wśród najgorszych warunków rośnie, w miarę ucisku potężnieje. Stąd dźwigać wysoko sztandar narodowej godności, bez której nie ma moralnego hartu. Stąd strzec całej zdrowej po przeszłości spuścizny; stąd iść za postępek – za tym, który buduje, nie burzy”⁵.

⁴ Tamże, s. 32.

⁵ Odczyt publiczny, wygłoszony w Krakowie dnia 24 lutego 1883 r., przytaczany za Michała Bobrzyńskiego *Szkice i studja historyczne*, Kraków 1922, t. II, s. 131.

Natomiast Włodzimierz Czerkawski, sam uczeń Juliana Dunajewskiego, drugi mentor Adama Krzyżanowskiego, był związany z Uniwersytetem Jagiellońskim od roku 1886 z przerwą na studia zagraniczne. Na Uniwersytecie Jagiellońskim zaczynał swą karierę naukową od posady kierownika Katedry Ekonomii i Statystyki w roku 1887, a ostatecznie w latach od 1909 do 1910 pełnił funkcję dziekana Wydziału Prawa. Należał duchowo do szkoły teoretycznej ekonomii. Wychodził więc zgoła od innej tradycji ekonomicznej niż Julian Dunajewski, a mianowicie zwany był „pierwszym Austriakiem”, który wykorzystywał teorię użyteczności krańcowej w swoich rozważaniach o renicie gruntowej. Jednocześnie nie ograniczał się do zastosowania teoretycznych osiągnięć Carla Mengera (1840–1921), gdyż miał instytucjonalną wizję działania gospodarki.

Zwrócono uwagę na istnienie „koncepcji, która pojawiła się w pismach Czerkawskiego, a następnie innych ekonomistów szkoły krakowskiej. Jest to teoria dwoistej natury organizacji społecznej, według której w rozwoju społeczno-ekonomicznym obserwujemy działanie dwóch zasad: indywidualizującej i socjalizującej. Zasada indywidualizująca przejawia się w poszerzaniu zakresu wolności poszczególnych jednostek oraz w instytucjach społecznych i ekonomicznych, które gwarantują wolność kontraktów i wymiany. Z kolei zasada socjalizująca, kolektywna, sprzyja spójności organizacji społeczno-ekonomicznej. Jej przejawem jest państwo z jego agendami i prawami, które ograniczają wprawdzie zakres indywidualnej wolności, ale jednocześnie wprowadzają porządek i ład w działania jednostkowe i kolektywne. Jak pisał (potem) Adam Krzyżanowski⁶, „każdy ustrój jest połączeniem nakazów i zakazów władz, normujących życie gospodarcze, z wolnością współzawodniczenia dopuszczaną w mniejszej lub większej mierze. Nawet poszczególne instytucje są mieszaniną obu pierwiastków”⁷.

Nie tylko jednak powiązania instytucjonalne, a mianowicie praca na Uniwersytecie Jagiellońskim, zdecydowały o powstaniu, rozwoju i kontynuacji idei z zakresu ekonomii. W ten sposób dochodzimy do sedna różnicy w tworzeniu teorii ekonomicznych w XIX w. w Polsce i Europie. W polskiej ekonomii początków niepodległości, wyrosłej z ducha galicyjskiego, a rozwijanej na Uniwersytecie Jagiellońskim, starano się ukazać wagę obu spojrzeń na gospodarkę, zarówno od strony tworzenia czystej teorii ekonomicznej, jak i z punktu widzenia zagadnień instytucjonalnych, a wszystko to w perspektywie myśli niepodległościowej. Zrozumienie mechanizmów gospodarczych nie miało celu samo w sobie, nie stanowiło przysłowiowej sztuki dla sztuki, ale było wyko-

⁶ A. Krzyżanowski, *Założenia ekonomiki*, Kraków 1919, s. 111.

⁷ Z. Hockuba, *Między ekonomią i sztuką – o życiu i twórczości Adama Heydla* [w:] A. Heydel, *Dziela zebrane*, Warszawa 2012, t. 1, s. XVII.

rzystane do określenia i zgłębianiu roli państwa jako realizatora celów społeczno-narodowych. Zadawano sobie pytanie: ile działania rynku, a ile państwa potrzeba, by te cele zostały spełnione. Dodajmy do tego polskiego ducha wolności, który w ramach studiów ekonomicznych przybiera postać opowiedzenia się większości ekonomistów galicyjskich za liberalizmem, ale społecznym, a nie, jak już wspomnieliśmy, za jego skrajną leseferystyczną postacią.

Powracając do idei sztafety pokoleń intelektualistów krakowskich, to następne pokolenie, w tym Adam Krzyżanowski, miało możliwość studiowania i kontaktu intelektualnego z Włodzimierzem Czerkawskim i Michałem Bobrzyńskim.

To właśnie Adam Krzyżanowski w następnym pokoleniu intelektualistów krakowskich łączy w swoim spojrzeniu perspektywę prawną, humanistyczno-etyczną, z ekonomiczną. Dlatego dzięki tej ostatniej nie zawęży się on do stosowania osiągnięć szkoły austriackiej, ale nawiązuje też do rozważań J.S. Milła i angielskiego neoklasycyzmu. Praca w zakresie prawa na Uniwersytecie Jagiellońskim, w latach 1889–1894, pozwoliła mu na uzyskanie tytułu doktora m.in. pod opieką Włodzimierza Czerkawskiego. Dalsze losy kariery naukowej Adama Krzyżanowskiego są tyle imponujące, co wyjątkowe. Udało mu się być pracownikiem naukowym Uniwersytetu Jagiellońskiego w czasach rozbiorowych: uzyskał habilitację w roku 1908, i to już z ekonomii, z zakresu badań nad teorią Malthusa. Dzięki temu mógł zostać profesorem nadzwyczajnym i kierownikiem Katedry Ekonomii Politycznej i Skarbowości Uniwersytetu Jagiellońskiego w roku 1916. Następnie został profesorem zwyczajnym, potem w niepodległej II RP był dziekanem Wydziału Prawa w roku akademickim 1930/31, a w okresie od 1933 do 1938 r. był prorektorem Uniwersytetu Jagiellońskiego. Po wojnie, w PRL-u, do roku 1960 pracował z przerwą w czasach stalinowskich w Katedrze Ekonomii Politycznej przekształconej potem w Katedrę Ekonomii Politycznej i Polityki. Do jego zasług należało też, że był zasłużonym organizatorem życia naukowego. Wraz z Włodzimierzem Czerkawskim w roku 1887, gdy tylko pozwoliły na to władze zaboru austriackiego, reaktywował Towarzystwo Prawne i Ekonomiczne, a od roku 1903 współtworzył Towarzystwo Pielęgnowani Nauk Społecznych. W 1921 r. w Krakowie założył Towarzystwo Ekonomiczne krzewiące jawnie liberalnego ducha i w latach późniejszych bardzo krytycznie ustosunkowujące się do neoetatystycznych posunięć rządu forsowanych przez Stefana Starzyńskiego i jego grupę zwaną Pierwszą Brygadą Gospodarczą.

Mamy zatem w przypadku Adama Krzyżanowskiego również do czynienia z pewną prawidłowością dotyczącą najwyższej klasy intelektualistów galicyjskich, a mianowicie z szerokim widzeniem spraw gospodarczych w kontekście prawa i kultury, a nawet etyki. Adam Krzyżanowski należy do zwolenników

wolności gospodarczej. Pozwala ona na swobodne działanie mechanizmów gospodarczych wszędzie tam, gdzie przynosi to jak najlepsze rezultaty dla społeczeństwa. W szerszej perspektywie religijno-etycznej działanie wolnej gospodarki oceniane jest ze względu na realizację idei personalistycznej, a mianowicie godnego życia w wolności. Tym samym w przeświadczeniu Adama Krzyżanowskiego to chrześcijaństwo jest ideą normatywną dla prowadzenia polityki gospodarczej. Charakter wolnościowo-godnościowy chrześcijaństwa stanowi najlepsze podłoże dla sensownej realizacji postulatów liberalizmu.

Adam Krzyżanowski oprócz tworzenia własnej wersji ekonomii normatywnej nie zaniedbuje rzetelnych studiów problematyki gospodarczej. W 1911 r. wydaje swe podstawowe dzieło z zakresu ekonomii pod tytułem *Pieniądz*. Jego uczeń Edward Taylor (1884–1964) tak przedstawia ewolucję poglądów Krzyżanowskiego, w tym poszerzanie perspektywy badawczej nad zagadnieniami gospodarczymi: „W związku z zagadnieniami pieniężnymi poglądy Krzyżanowskiego opierają się na ogólnym kierunku polityki gospodarczej. Jest on zwolennikiem tzw. liberalizmu gospodarczego. Nie jest to jednak liberalizm wynikający ze ślepego przywiązania do *laissez-faire*'yzmu, ani nie polegający na bezkrytycznym uwielbieniu politycznej demokracji i wolności jako takich, czy też apologii ustroju kapitalistycznego. Polega on na uznaniu dotychczasowego związku wolności gospodarczej z całokształtem dobrobytu, moralności, kultury i cywilizacji społeczeństw oraz ich stosunków międzynarodowych. Analizie tej korelacji poświęcone są najlepsze rozprawy Krzyżanowskiego, jak *Pauperyzacja Polski współczesnej* (1925), *Moralność współczesna* (1935) i wiele innych”⁸. Tę szerszą perspektywę badawczą, w której liberalizm gospodarczy realizuje postulaty chrześcijańskie, odnajdujemy w pismach powojennych i – co warte uznania – Krzyżanowski miał odwagę jej bronić w mrocznym czasie stalinizmu i dalszych latach PRL-u. Udało mu się wydać zaraz po II wojnie światowej dwie ważne prace potwierdzające zarówno duchową ciągłość tradycji intelektualnej inteligencji krakowskiej, jak i cechę charakterystyczną badań środowiska naukowego krakowskiego, a mianowicie szeroką perspektywę badań nad gospodarką. Zaświadcza to najlepiej Edward Taylor, cytowany już uczeń Adama Krzyżanowskiego: „bieg wypadków w okresie międzywojennym odciągał stopniowo Krzyżanowskiego od uprawiania teorii. Twórczość jego poprzez politykę ekonomiczną przesuwała się coraz bardziej na to pogranicze ekonomiki, socjologii, etyki i historii, [...] [powstają] dwa dojrzałe, niezmiernie ciekawe i głębokie dzieła, mianowicie *Wiek XX* (1947) i *Chrześcijańska moralność polityczna* (1948). Pierwsza z nich wszechstronnie i wnikliwie przeprowadza obronę wolności gospodar-

⁸ E. Taylor, *Twórczość naukowa Adama Krzyżanowskiego*, „Ruch Prawniczy i Ekonomiczny” 1958, z. 3, s. 94–95.

czej i politycznej, podnosząc jako rezultat ich wcielenia w życie w XIX w. humanitaryzm kultury, niebywały wzrost ludności, nadzwyczajny wzrost za-
możności oraz spadek nędzy, a równocześnie analizując przyczyny załamania
się tej polityki. Druga również sławi wolność, prawa jednostki, tolerancję,
podnosząc ich realizację jako zasługę uniwersalistycznego chrześcijaństwa dla
rozwoju kultury ludzkości⁹. Adam Krzyżanowski był spadkobiercą i jedno-
cześnie pomostem i łącznikiem pomiędzy rozbiorową galicyjską szkołą upra-
wiania ekonomii a rozwojem myśli ekonomicznej w niepodległej, II RP. Jego
uczniem był Adam Heydel.

Przewodnią ideą interpretacji dorobku Adama Heydla będą właśnie
związki jego myśli z tradycją galicyjską Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Z jednej strony warto ukazać, jak ukształtowało go duchowo wychowanie
w Polsce rozbiorowej i przez to wpłynęło na jego projekt ekonomii norma-
tywnej, w tym przypadku na stanie się zwolennikiem i gorącym orędownikiem
konserwatywnego liberalizmu ekonomicznego.

Po drugie, warto wskazać wpływ na kształtowanie własnych poglądów
przez mentorów Adama Heydla, którzy sami osiągnęli dojrzałość intelektualną
w okresie rozbiorowym.

Po trzecie, co również wydaje się bardzo znamienne, spróbujemy w samej
twórczości Adama Heydla odnaleźć odniesienia do intelektualnej tradycji gali-
cyjskich profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Na początek dokonajmy analizy przedstawionego fragmentu życiorysu,
w tym przede wszystkim naukowego Adama Heydla.

Co wydaje się niezmiernie ważne dla zrozumienia siły i atrakcyjności
środowiska galicyjskich profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego, rodzina
ziemiańska Adama Heydla zamieszkiwała okolice Radomia, dokładnie Gar-
dzienice. Leżały one w czasie zaborów w guberni radomskiej, a pomimo to
posłano go do szkoły zamiast do Warszawy – do Krakowa¹⁰.

Natomiast studiując jego życiorys naukowy, pierwszym, co od razu się rzu-
ca w oczy, jest oczywisty fakt, że Adam Heydel jako pracownik Uniwersytetu
Jagiellońskiego w sposób naturalny był spadkobiercą, w sensie instytucjonal-
nym, tradycji galicyjskiej, a mianowicie korzystał z wypracowanego w ramach
Uniwersytetu Jagiellońskiego systemu kształcenia i awansów akademickich.

Adam Heydel rozpoczyna pracę w Katedrze Ekonomii Politycznej i Skar-
bowości kierowanej przez Adama Krzyżanowskiego, który – jak wskazaliśmy

⁹ Tamże, s. 98

¹⁰ Rodzina Heydla otrzymała od króla Stanisława Augusta już w roku 1772 dziedziczny ty-
tuł baronowski, ale Adam Heydel nigdy go nie używał w przeciwieństwie do swoich kolegów
Austriaków: von Hayeka czy von Misesa, którzy, choć liberałowie, używali przed nazwiskiem
określenia von.

– sam był uczniem galicyjskich profesorów, i co nie mniej ważne, przejął od poprzedników tradycję ujmowania problematyki gospodarczej. Adam Heydel podobnie jak Włodzimierz Czerkawski i Adam Krzyżanowski zaczyna swoją przygodę intelektualną na Uniwersytecie Jagiellońskim od ukończenia studiów prawniczych w roku 1922 i uzyskania doktoratu, a następnie również jak Włodzimierz Czerkawski w roku 1925 habilituje się już nie w zakresie nauk prawnych, a z ekonomii politycznej. Najpierw, od 1927 r., był wykładowcą, a potem w 1929 r. otrzymał stanowisko profesora nadzwyczajnego Uniwersytetu Jagiellońskiego. W jego karierze akademickiej na krakowskiej wszechnicy nastąpiła czteroletnia przerwa od 1933 r. do roku 1937. W tym okresie został zawieszony w prawach wykładania za krytykę posunięć represyjnych rządu sanacyjnego. Tak jak Adam Krzyżanowski i jego poprzednicy, nie ograniczał się Adam Heydel tylko do zajmowania się teorią ekonomii, ale pisał również artykuły dotyczące etyki, spraw narodowych i społecznych. Adam Heydel podobnie jak Adam Krzyżanowski mimo częstego prowadzenia ostrych polemik dotyczących szczegółowych posunięć rządowych traktował zagadnienia gospodarcze w bardzo szerokim kontekście. Wraz z Ferdynandem Zweigiem działali w Krakowskim Towarzystwie Ekonomicznym założonym przez Adama Krzyżanowskiego w 1921 r.

Tym, co szczególnie wyróżnia Adama Heydla w jego stosunku i pojmowaniu tradycji galicyjskiej, była jego zaskakująca zdolność połączenia jej z nowoczesnymi na owe czasy poglądami ekonomicznymi. W tym sensie można powiedzieć, że Adam Heydel połączył konserwatyzm ziemiański z nowoczesną w tych latach argumentacją odwołującą się do efektywności ekonomicznej i wolności gospodarczej. W ten sposób wypełniał misję tej części inteligencji krakowskiej, która wyznawała poglądy konserwatywno-liberalne. Potrafił mianowicie połączyć konserwatywny ziemiański światopogląd z liberalizmem, i to wszystko uzasadnić, powołując się na kalkulację ekonomiczną wyższości gospodarstw wieloobszarowych i argumentując, że wolność gospodarczą naruszać miała przeprowadzana przez państwo przymusowa, wynikająca z ustawy sejmowej, parcelacja największych majątków ziemskich. Dlatego podjął się krytyki reformy rolnej i systemu podatkowego II RP. Stwierdził kategorycznie: „do tego samego prowadzi reforma agrarna, wraz z ustawodawstwem podatkowym w stosunku do rolnictwa. Ekonomicznie nie można dyskutować sprawy, że z punktu widzenia dochodu netto małe przedsiębiorstwa są gorsze. Jest to oczywistością. Te jednak właśnie uprzywilejowuje się kosztem bardziej wydajnych – dużych”¹¹.

¹¹ A. Heydel, *Czy i jak wprowadzić liberalizm ekonomiczny?* [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 2, Warszawa 2012, s. 179.

Adam Heydel starał się przeprowadzać bardziej naukową i bardziej zdroworozsądkową argumentację za zmianą polityki państwa, w tym podatkowej, by rolnictwo wielkoobszarowe i pracochłonne gałęzie wytwórcze jako według niego konkurencyjne na rynku światowym były uprzywilejowane. Był to jeden z punktów zapalnych w dyskusjach z tzw. Pierwszą Brygadą Gospodarczą Stefana Starzyńskiego. Określała ona polską politykę gospodarczą w latach 1926–1931. Stawiano wtedy na rozwój nowoczesnego państwowego przemysłu, państwowych inwestycji centralnych i pomoc małym i średnim przedsiębiorstwom.

Kolejnym związkiem, w tym przypadku z galicyjską tradycją Uniwersytetu Jagiellońskiego, było wspomniane już podobieństwo kariery akademickiej Heydla do drogi naukowej Witolda Czerkawskiego i Adama Krzyżanowskiego. Otóż mimo różnego czasu rozpoczęli oni swoją edukację akademicką od studiów prawniczych. Było to ważne, gdyż mieli świadomość roli czynników instytucjonalnych regulujących gospodarkę rynkową. Dla nich rynek nie powstał jedynie dzięki czystej samoregulacji jako forma ładu spontanicznego, ale jest skomplikowanym tworem, w którym jak najbardziej swobodne działanie przedsiębiorców odbywa się w ramach ustalanych przez prawo. Dodajmy, że Adamowi Heydlowi będzie chodziło o jak najmniejsze krępowanie wolnej przedsiębiorczości przez regulacje prawne. Tym samym studia prawnicze, a potem praca naukowa w dziedzinie ekonomii stawia również przed nim pytanie o rolę i zakres interwencji państwa na rynku.

Zapoznając się z życiorysem Adama Heydla, nie sposób nie zauważyć, że należał on do pokolenia młodych, którym było dane ukończyć z sukcesem walkę o niepodległość Polski. Sam był jednym z organizatorów Legii Akademickiej i ochotniczo wstąpił do oddziałów organizującego się Wojska Polskiego, po czym walczył w roku 1919 na froncie ukraińskim. Wychowanie patriotyczne, wspólne dla młodzieży galicyjskiej doświadczenia walki o niepodległość i tradycja uprawiania ekonomii w Krakowie, na Uniwersytecie Jagiellońskim, wpłynęły zasadniczo na ukształtowanie jego sylwetki naukowej. To właśnie kontakt z spuścizną duchową Włodzimierza Czerkawskiego czy też wspólna praca naukowa i organizacyjna z Adamem Krzyżanowskim nakazywały Adamowi Heydlowi uwzględnić wartości pozaekonomiczne w pracach teoretycznych dotyczących gospodarki. Jak pisał: „Utrata własnej państwowości pociągnęła za sobą nieobliczalne skutki we wszystkich dziedzinach narodowego życia. Wolność, całość i niepodległość z zakresu dóbr codziennych i prawie niedostrzegalnych przechodzą w sferę najwyższych ideałów i wartości – nabierają one cech szczególnej świętości, stają się nakazami etycznymi i najwyższym etycznym kryterium”¹². Dlatego warto zauważyć, że perspektywa czysto eko-

¹² A. Heydel, *Świadomość narodowa i przyszłość narodu polskiego* [w:] tamże, s. 386.

nomiczna w pismach Adama Heydla wiąże się z przekonaniem, że tylko silne gospodarczo społeczeństwo może być suwerenne i tym samym mieć własne, bezpiecznie funkcjonujące państwo. Ono za sprawą liberalnej polityki może, o co walczył Adam Heydel, stwarzać właściwe ramy dla wolnej przedsiębiorczości wytwarzającej w najlepszy sposób, wedle niego, bogactwo społeczne.

W tym kontekście pojawia się odpowiedź na pytanie nie zawsze zadawane przez ekonomistów, a mianowicie o cel gospodarowania. Adam Heydel stoi na stanowisku twórcy ekonomii klasycznej, a mianowicie podziela poglądy Adama Smitha, dla którego celem gospodarowania jest nie tyle korzyść i zysk indywidualny, ale chodzi w ostateczności o bogactwo w skali makro. Jak sam tytuł jego głównego dzieła ekonomicznego głosi: chodzi o bogactwo narodu. Adam Heydel używał terminów bogactwo kraju lub bogactwo społeczne. Jak zauważył bowiem Adam Smith, „rozważa nabiera wielkiego i szlachetnego charakteru jednak dopiero wtedy, gdy jej przedmiotem nie jest pomyślność jednostki, ale dobro publiczne. Ta «wyższa rozważa» (*superior prudence*) – jak ją nazywa Smith – «zakłada najwyższą doskonałość wszystkich cnót umysłowych i moralnych, połączenie najlepszej głowy z najlepszym sercem, najdoskonalszej mądrości z najdoskonalszą cnotą»¹³.

Tradycja galicyjska Uniwersytetu Jagiellońskiego i światopoglądu środowiska krakowskiego również, mówiąc językiem inżynierskim, umożliwia Adamowi Heydlowi korzystanie z wypracowanej w Galicji „infrastruktury instytucjonalnej”. W czasach rozbiorowych inteligencja i naukowcy z Uniwersytetu Jagiellońskiego mieli ożywione kontakty z Uniwersytetem w Wiedniu. Można zatem mówić o geografii galicyjskiej. Kraków nie leży daleko od Wiednia. Również kulturowo, intelektualnie i towarzysko związki są widoczne. Krąży anegdota o jednym ze znanych krakowskich chirurgów, który po dokonaniu operacji w Krakowie zdążył na kawę do Wiednia. Warto zatem rozpatrzyć charakterystyczny rys środowiska profesorów z Uniwersytetu Jagiellońskiego epoki rozbiorowej – szczególnie związki ze środowiskiem wiedeńskich naukowców. Adam Heydel w tym kontekście kontynuuje drogę Włodzimierza Czerkawskiego, który wykorzystywał koncepcję Carla Mengera. Można w przypadku Adama Heydla mówić o jeszcze innym wpływie rozważań austriackiej szkoły teoretycznej. Chodzi o działalność naukową Eugena von Böhm-Bawerkiego, którą Adam Heydel zajął się w swej pracy habilitacyjnej.

Eugena von Böhm-Bawerkiego dziesięciolecie, drugi już okres nauczania na Uniwersytecie Wiedeńskim w latach 1904–1914 zaowocował nie tylko rozwojem własnej koncepcji, ale był on też w tym okresie mentorem Ludwiga von Misesa, którego poglądy również stale miał na uwadze Adam Heydel. Z nim to nawiązał bezpośredni kontakt podczas trzymiesięcznego stypendium

¹³ S. Zabieglik, *Adam Smith*, Warszawa 2003, s. 79.

w 1928 r. na Uniwersytecie Wiedeńskim, gdzie chodził na jego seminarium. Tam też zaprzyjaźnił się z Josephem Schumpetrem (1883–1950). Znał również Friedricha Augusta von Hayeka (1899–1992), w tamtym okresie asystenta Ludwiga von Misesa. Ich poglądy są w wielu kwestiach zbieżne, w tym na temat powstawania ładu stabilizowanego prawem. Istnieją nawet interpretacje, że jak twierdzi Wojciech Paryna, sam Adam Heydel to „polski «Austriak» w metodologicznym boju”¹⁴. Tak wiele ma zawdzięczać szeroko pojętej tradycji austriackiej szkoły ekonomicznej.

Jednak szeroka perspektywa widzenia spraw gospodarczych w kontekście narodowym i społecznym, którą zawdzięcza wychowaniu i wpływowi tradycji intelektualnej Galicji, prowadzi go do własnego, oryginalnego stanowiska w ramach krakowskiego liberalizmu. Dlatego również z tej perspektywy, jak i z perspektywy omawianego już celu gospodarowania, jakim jest osiągnięcie bogactwa społecznego, Adam Heydel krytycznie odnosi się do lesefeseryzmu, nazywając go skrajnym lub czystym liberalizmem. Dlatego tworzy, jak sam deklaruje, „racjonalny liberalizm”.

Jak stwierdza jego kolega, wspomniany Ferdynand Zweig, „w liberalizmie polskim widzimy ogromną sympatię dla warstw pracujących; dla włościanstwa, które ciągle bierze w obronę (naprzód uwłaszczenie chłopów, a potem reforma rolna – to stały punkt programu literatury polskiej), – dla robotników, o których poprawę bytu ciągle zabiega, – dla ruchu spółdzielczego, którego potrzeby wysuwa na pierwszy plan. Nade wszystkim zaś dominuje zadanie podniesienia oświaty, kultury i fachowości”¹⁵. Sam Adam Heydel swój racjonalny liberalizm nazwał też umiarkowanym i integralnym, co polegało na złagodzeniu stanowiska odrzucającego wszelkie formy interwencjonizmu, jak w przypadku Ludwiga von Misesa. Dla Adama Heydla spełnienie celu gospodarowania w duchu klasycznego liberalizmu Adama Smitha jako osiąganie poprzez rozwój gospodarczy bogactwa społecznego, krajowego musi jednak w pewnych, ściśle zakreślonych przypadkach prowadzić do krytykowanej szczególnie ostro przez Ludwiga von Misesa interwencji państwa na rynku. Oparcie działań gospodarczych na zasadzie rentowności nie jest w stanie zapewnić do końca funkcjonowania gospodarki zgodnie z wytyczonym celem. Adam Heydel określa w swoich pracach punkty, w których, jak pisze: „uważam za uzasadniony liberalizm, względnie uznaję potrzebę interwencji ze względów wyłącznie gospodarczych”¹⁶.

¹⁴ W. Paryna, *Adam Heydel: polski „Austriak” w metodologicznym boju* [w:] M. Machaj, *Pod prąd głównego nurtu ekonomii*, Warszawa 2011, s. 207.

¹⁵ F. Zweig, dz. cyt., s. 34.

¹⁶ A. Heydel, *Gospodarcze granice liberalizmu i etatyzmu*, „Przegląd Współczesny” 1929, nr 82 [toż w:] tegoż, *Dziela zebrane*, t. 1, Warszawa 2012, s. 85.

Państwo musi zapewnić potrzeby kolektywne. Adam Heydel tak je określa: „Różne jest ich znaczenie gospodarcze. Łączy je to, że nawet wówczas, gdy są żywo odczuwane przez jednostki, nie wywołują popytu. Skoro zaś tak jest, nie budzą także do życia produkcji prywatnej, która by je mogła zaspokoić. Gospodarka prywatna w tym punkcie zawodzi. Napotykamy na pierwsze ograniczenie liberalizmu. Są to potrzeby, za których zaspokojenie ludzie gotowi są płacić, nie dosyć jednak, by pokryć ich koszty produkcji. Jeżeli zaspokojenie tych potrzeb uznaje państwo za szczególnie ważne z pewnych względów – to dostarcza odnośnych dóbr i usług po cenach niższych od kosztów wytwarzania. Różnicę pokrywa z podatków. Przykładami typowymi są: oświata, higiena ludowa, tanie kuchnie itp.”¹⁷

Następnym zadaniem państwa jest działanie przeciwne, a mianowicie zakaz dotyczący rozwijających się prężnie rynków ze względu na dużą rentowność, ale też, i to jest powód ich zamykania, ponieważ zajmują się one produkcją i dystrybucją dóbr niemoralnych. Jak wskazuje Adam Heydel, „krańcowy liberalizm prowadzi do uznania, że między używaniem opium a tytoniu, kokainy a czarnej kawy są tylko różnice stopnia. Jedne państwa dopuszczają alkohol, inne wprowadzają prohibicję – względność tych rozstrzygnięć jest oczywista. Używanie narkotyków może być dla pewnych jednostek warunkiem wydajnej pracy (częsty alkoholizm, nadmierne używanie nikotyny i kofeiny przez artystów) – teoretycznie można się na to zgodzić, w praktyce zdrowy rozsądek nakazuje w tej dziedzinie ograniczenie zbyt daleko posuniętej swobody”¹⁸. W tym też sensie jego rozważania o etycznych powodach interwencji państwa na rynku odnoszą się do poglądów etycznych na gospodarkę jego nauczyciela, spadkobiercy tradycji galicyjskiej ekonomii, a mianowicie Adama Krzyżanowskiego.

Trzecim obszarem, w którym Adam Heydel wskazuje na dysfunkcję rynku, jest wytwarzanie dóbr naturalnych długo powstających i wolno odnawialnych. Chodzi na przykład o gospodarkę leśną, która powinna być w gestii państwa. Jak podkreśla, „państwo, z gospodarczego także punktu widzenia, ma obowiązek wkroczyć z interwencją w tych wypadkach, jeżeli ten rachunek wykaże straty dla przyszłości”¹⁹.

Czwartym obszarem, który nie może być pozostawiony jedynie wytwarzaniu i dystrybucji rynkowej, jest wedle Adama Heydla działanie na rzecz potrzeb przyszłych. Chodzi tu między innymi o troskę o wychowanie zdrowego przyszłego pokolenia. „Polityka ekonomiczna musi jednak sięgać dalej

¹⁷ Tamże, s. 95.

¹⁸ Tamże, s. 97.

¹⁹ A. Heydel, *Gospodarcze granice liberalizmu i etatyizmu* [w:] tamże, s. 100.

w przyszłość i musi mieć na oku bogactwo nie tylko bieżącego, ale i przyszłych pokoleń. Tu występuje niekiedy sprzeczność między interesem jednostek bądź też interesem żyjącego pokolenia a interesem tej całości, jaką na setki lat stanowi społeczeństwo-naród. Wobec tego napotykamy raz jeszcze punkt, w którym liberalizm musi być ograniczony”²⁰.

Jak uważa Adam Heydel, „potrzeby przyszłe: a) w wyjątkowych wypadkach dbać musi organizacja państwowa o potrzeby przyszłe jednostek niedostatecznie przezornych; b) czasami zapewniać musi zaspokajanie potrzeb następnych pokoleń, których nie umie wciągnąć w swoją kalkulację jednostka prywatna”²¹.

Adam Heydel bynajmniej jednak nie pozostaje na gruncie takiego zawężenia działania rynku. To są jedynie granice, jakie wyznacza sama ekonomia, a szerzej – logika gospodarowania. Dla niego, wychowanego w tradycji patriotycznej i intelektualnej Galicji, jest jeszcze, jak ciągle wskazujemy, polityczno-narodowy punkt widzenia spraw gospodarczych. Sam zresztą był prezesem Klubu Narodowego w latach 1930–1931. Silnie podkreśla, że „obok interesów materialnych i wszelkich form przymusu oparciem i władzdem społecznym jest w pierwszej linii moralność, czyli samoofiarność jednostek. Rozwój historii od państwa dynastycznego, solidarności interesów, np. feudalnych itp., do narodu jest również wyrazem tej ewolucji. Solidarność narodowa oparta jest przede wszystkim na moralności. Przy absolutnej demokratyzacji państwa ona tylko, ideowość obywateli, może zmusić do nakładania na siebie ciężarów i więzów”²². Używał przy tym utylitarystycznej argumentacji, by ukazać wartość przynależności narodowej: „jednostka zrozumiała, że 1) odłączenie pomści się na niej samej, że więc należy solidarność podtrzymać, że 2) jeśli tak – rozwój jej samej zależy od potęgi narodu. Z tą też chwilą zwraca wszystkie swoje dążności ku wzmoczeniu owej potęgi. «Świadomość tworzy z narodowości naród» – powiada Milewski, rozumiejąc pod pojęciem narodowości całość rasowo-kulturalną, pod narodem zaś żywy, zorganizowany, dążący świadomie do rozwoju związek”²³.

Można powiedzieć nawet, że Adam Heydel głosi nowoczesną formę patriotyzmu gospodarczego: „W Polsce musi się na jednym z pierwszych miejsc postawić odbudowę i rozszerzenie zamożności społeczeństwa. Jeżeli tego nie zrobimy, boję się, że i na innym polu najważniejsze zadania naszego narodowego życia nie będą mogły być rozwiązane. Zła gospodarka może bowiem zagrozić i takim ideałom, jak rozwój polskiej kultury, potęga Polski, lub nawet

²⁰ Tamże, s. 99.

²¹ Tamże, s. 104.

²² A. Heydel, *Polityka i etyka* [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. II, Warszawa 2012, s. 375.

²³ Tamże, s. 378.

jej niepodległość”²⁴. Z tej perspektywy podkreśla, że „są jednak pewne względy, poza ekonomicznymi, z którymi się trzeba liczyć, a które wprowadzenie takiego programu absolutnego liberalizmu niewątpliwie uniemożliwiają. Byłoby pięknie, gdyby można było zupełny liberalizm wprowadzić, ale na to trzeba by, aby cały świat złączył się w jeden organizm polityczny, żeby nie było walk politycznych pomiędzy poszczególnymi państwami. Jeżeli zaś taką myśl uznamy za utopię, to trzeba by przynajmniej, aby urzeczywistnił się plan Paneuropy. W urzeczywistnienie tego programu nie wierzę. Niech o Paneuropie marzą poeci, niech filozofowie przygotowują do niej grunt w dziedzinie ducha, a gdy psychicznie przygotowują społeczeństwa, wówczas i ekonomiści będą o niej mogli dyskutować i wówczas istotnie pełny liberalizm będzie miał podstawy, by mógł się zakorzenić, by mógł w całej pełni wejść w życie. Dopóki tego nie ma, a ostatnie wypadki jaskrawo o tym świadczą, że na to się nie zanoszą: widać zupełną bezwładność, bezsilność Ligi Narodów w konflikcie pomiędzy Japonią a Chinami, wiadomo, co się dzieje w Niemczech, znane są zakusy na naszą zachodnią granicę, na Pomorze – dopóki się to dzieje, póty trzeba w rachunek gospodarczy wstawić jako pozycję, bez której musiałyby się załamać nasze przewidywania, prawdopodobieństwo wojny. To prawdopodobieństwo wojny, czy za rok, czy za dziesięć czy trzydzieści lat, trzeba oceniać bardzo wysoko. Myślę, że wojny były i będą, i długo jeszcze na pokój wszechświatowy się nie zanoszą. Z chwilą, gdy jest tak, musimy się z tym faktem liczyć jako ekonomiści. Stosunki polityczne rzucają pewien refleks na zagadnienia gospodarcze. Jeśli bowiem wiemy, że bez ceł w Polsce nie mieliśmy przemysłu (nie mógłby się rozwinąć np. przemysł chemiczny w Polsce, który ma zasadnicze znaczenie ze względu na ochronę kraju, nie mógłby się rozwinąć przemysł metalurgiczny, który ma to samo znaczenie), to z tą chwilą musimy powiedzieć, że pełnego liberalizmu w polityce handlu zagranicznego stosować nie można”²⁵.

Równie ważny jak potęga gospodarcza i obronność kraju jest dla Adama Heydla rozwój kultury: „Brak własnych zdobyczy kulturalnych wpływa na światopogląd polityczny. Naród, który nie ma sztuki i kultury, nie może wydać politycznie czegoś wielkiego”²⁶.

Na koniec powróćmy do związków pokolenia międzywojnia profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego ze szkołą austriacką w okresie rozbiorowym i jej porozbiorowej kontynuacji w twórczości Adama Heydla. Jak zauważono we

²⁴ A. Heydel, *Stosunek państwa do przedsiębiorstwa prywatnego* [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa 2012, s. 303.

²⁵ Tamże, s. 295.

²⁶ A. Heydel, *Stosunki społeczne i gospodarcze w Stanach Zjednoczonych* [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa 2012, s. 314.

wstępie do I tomu dzieł zebranych A. Heydla, w życiorysie Carla Mengera znajduje się wiele polskich śladów. Urodzony w Nowym Sączu, uczęszczał do Gimnazjum św. Anny w Krakowie, gdzie w 1858 r. zdał egzaminy maturalne. Znał język polski, o czym świadczy zachowany do dzisiaj w szkolnym archiwum spis tematów egzaminacyjnych, wśród których widnieje m.in. egzamin w języku polskim. Po maturze Menger wyjechał z Krakowa, by tam powrócić w 1867 r. w celu złożenia egzaminów doktorskich w Uniwersytecie Jagiellońskim. Na tym urywają się bezpośrednie kontakty Mengera z Krakowem, jednak po atach zawitały na jagiellońską wszechnicę idee założyciela szkoły austriackiej i jego kontynuatorów. Już w publikacjach Włodzimierza Czerkawskiego, w szczególności w jego *Teorii czystego dochodu z ziemi* (1897), wyraźnie widać wpływy koncepcji subiektywistycznych Mengera, Wiesera i Böhm-Bawerka. Dopiero jednak twórczość metodologiczną i teoretyczną Adama Heydla można zaliczyć do nurtu szkoły austriackiej. Adam Heydel był hayekowcem, jak nazwał go jego kolega uniwersytecki Ferdynand Zweig, propagatorem liberalnych idei oraz subiektywistycznych zasad analizy ekonomicznej. Adam Heydel rozwinął na gruncie polskim oryginalną, rodzimą odnogę ekonomii szkoły wiedeńskiej²⁷.

Drugi cytat tegoż autora dotyczy również tego okresu silnych związków Mengera z środowiskiem akademickim Uniwersytetu Jagiellońskiego, jeszcze raz podkreślając i precyzując jego związki: „Jak wiadomo, Kraków znajdował się w granicach Galicji Zachodniej, dlatego ciężył w stronę Wiednia. Symbolem związków Krakowa i Wiednia może być postać Carla Mengera, założyciela szkoły austriackiej, który uczył się w krakowskim gimnazjum, a w 1867 r. doktoryzował się na Uniwersytecie Jagiellońskim. Jednym z egzaminatorów był Julian Dunajewski, profesor prawa i ekonomii”²⁸.

Czy jednak to nie za mało na temat związków intelektualnych środowiska krakowskich profesorów z austriackimi ekonomistami? Twórczość Adama Heydla jest tego interesującym przykładem. Ważne wydaje się przede wszystkim to, co Adam Heydel z tym dziedzictwem zrobił, jak je wykorzystał dla budowy własnej koncepcji ekonomiczno-narodowo-politycznej.

Odpowiedź na to pytanie przedstawiona w artykule ukazuje znaczenie tradycji patriotycznej, konserwatyizmu ziemiańskiego i wpływu mentorów, profesorów galicyjskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego, w dwojaki sposób, a mianowicie bezpośrednio poprzez dzieła i pośrednio przez kontakt z ich uczniem Adamem Krzyżanowskim, i o tym nie należy zapominać, gdy staramy się odtworzyć bogactwo i doświadczyć oryginalności myśli tak Adama Heydla, jak i szacownego grona galicyjskich profesorów najstarszej polskiej uczelni.

²⁷ Z. Hockuba, *Wstęp* [w:] A. Heydel, *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa 2012, s. XII.

²⁸ Tamże, s. XVI.

Bibliografia

- Bobrzyński M., *Szkice i studia historyczne*, Kraków 1922.
- Heidegger M., *List o „humanizmie”* [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977.
- Heydel A., *Czy i jak wprowadzić liberalizm ekonomiczny?* [w:] tegoż, *Dziela zebrane*, t. II, Warszawa 2012.
- Heydel A., *Gospodarze granice liberalizmu i etatyzmu*, „Przegląd Współczesny” 1929, nr 82 [toż w:] tegoż, *Dziela zebrane*, t. I, Warszawa 2012.
- Heydel A., *Polityka i etyka* [w:] tegoż, *Dziela zebrane*, t. II, Warszawa 2012.
- Heydel A., *Stosunek państwa do przedsiębiorstwa prywatnego* [w:] tegoż, *Dziela zebrane*, t. I, Warszawa 2012.
- Heydel A., *Świadomość narodowa i przyszłość narodu polskiego* [w:] tegoż, *Dziela zebrane*, t. II, Warszawa 2012.
- Hockuba Z., *Między ekonomią i sztuką – o życiu i twórczości Adama Heydla* [w:] A. Heydel, *Dziela zebrane*, Warszawa 2012.
- Krzyżanowski A., *Założenia ekonomiki*, Kraków 1919.
- Paryna W., *Adam Heydel: polski „Austriak” w metodologicznym boju* [w:] M. Machaj, *Pod prąd głównego nurtu ekonomii*, Warszawa 2011.
- Taylor E., *Twórczość naukowa Adama Krzyżanowskiego*, „Ruch Prawniczy i Ekonomiczny” 1958, z. 3.
- Zabieglik S., *Adam Smith*, Warszawa 2003.
- Zweig F., *Liberalizm polskiej myśli ekonomicznej*, Kraków 1937.

The intellectual legacy of Galician professors at the Jagiellonian University in the works by Adam Heydel

Summary

The article analyzes the work of Adam Heydel, a Polish economist, living in the years 1893–1941. He graduated from school at the time when Krakow was subordinated to Austria. When Poland regained its independence, he promoted views of economic liberalism, being a hardened opponent of laissez-faire. The study provides reasons why Adam Heydel was not its supporter. The main thesis of the article is as follows: Adam Heydel was not an advocate of laissez-faireism as a result of the influence exerted by Julian Dunajewski (1821–1907), Michał Bobrzyński (1849–1935) and Włodzimierz Czerkawski (1868–1913). Their intellectual achievements were created in Galicia at the Jagiellonian University and in the circles of Cracow intellectuals. Adam Heydel learnt their ideas thanks to Adam Krzyżanowski (1873-1963). Adam Krzyżanowski's teachers were: Michał Bobrzyński and Włodzimierz Czerkawski. Adam Heydel himself wrote about Julian Dunajewski, saw the limitations of the liberal point of view and felt the burning need for a broader view of economic matters, namely in the socio-national-cultural perspective. He created original and high-level economic thought. His concept of rational liberalism is an antidote to neoliberalism and libertarianism.

Key words: liberalism, Galicia, Kraków, Jagiellonian University, Austrian school

ŹRÓDŁA

Agnieszka Kawalec

ORCID: 0000-0002-3144-3184

(Uniwersytet Rzeszowski)

Z Wielkopolski do Lwowa – w pogoni za realizacją marzeń. Przypadek Ksawerego Liskego w świetle korespondencji

Przedmiotem niniejszego tekstu jest próba odtworzenia drogi, jaką przebył Ksawery Liske, jeden z najbardziej zasłużonych historyków polskich drugiej połowy XIX w., nim trafił do Lwowa – docelowego miejsca swej działalności naukowej. Posiłkując się korespondencją uczonego, mamy możliwość zapoznania się z realiami politycznymi, ekonomicznymi, społecznymi przełomu lat 60. i 70. XIX w., które warunkowały rozwój nauki polskiej. Przy tej okazji poznajemy osoby ze świata nauki, literatury i polityki, dzięki którym Ksawery Liske dostał szansę pracy naukowej i dydaktycznej m.in. na Uniwersytecie Lwowskim i w Archiwum Bernardyńskim we Lwowie.

Słowa kluczowe: Ksawery Liske, August Bielowski, Antoni Małecki, Wincenty Zakrzewski, Adam Asnyk, Władysław Łoziński, Józef Ignacy Kraszewski, Uniwersytet Lwowski, Archiwum Bernardyńskie, Wielkie Księstwo Poznańskie, Galicja, Lwów

Przywołując w pamięci postać profesora Ksawerego Liskego (1838–1891), od razu jawi się przed oczami Lwów doby autonomii, stary gmach Uniwersytetu Lwowskiego przy ul. św. Mikołaja, Archiwum Historyczne tzw. Bernardyńskie oraz cmentarz Łyczakowski. Zarówno instytucje, z którymi był związany, jak i rzesze jego wychowanków bardzo wiele mu zawdzięczają. W środowisku naukowym Lwowa historyk ten zajmował wyjątkową pozycję.

Mimo wielu zasług Ksawery Liske nie doczekał się monografii, brakuje też opracowań szczegółowych. Można odnieść wrażenie, że został przez wielu zapomniany. Najbardziej znane biogramy opublikowane przez jego przyjaciół i uczniów tuż po śmierci historyka do dziś stanowią podstawowe źródło informacji, wykorzystywane stale w różnych opracowaniach¹. Badania nad ży-

¹ W. Zakrzewski, *Xawery Liske, 1838–1891. Wspomnienie pośmiertne*, Kraków 1891, 40 ss.; O. Balzer, W. Zakrzewski, L. Finkel, L. Ćwikliński, J.H. Sawczyński, Z. Hordyński, *Xawery Liske. Zarys biograficzny*, „Kwartalnik Historyczny” 1891, R. V, s. 465–548; A. Knot, *Liske*

ciem i dorobkiem historyka mają charakter wybiórczy i wymagają gruntownych i systematycznych studiów. Wiele istotnych informacji o wielkopolskim okresie życia Lisiego poznajemy dzięki artykułom z lat 50. XX w. Wisławy Knapowskiej², ale nie wyczerpują one tematu (pozostaje wiele nierozstrzygniętych kwestii dotyczących m.in. pochodzenia Lisiego, jego rodziny, nauki w gimnazjum, na studiach we Wrocławiu i w Niemczech, udziału w organizacjach konspiracyjnych, w powstaniu styczniowym, pracy zawodowej w tym okresie). Niewiele wiemy o jego relacjach naukowych z instytucjami i badaczami w kraju i za granicą, podobnie jest w sferze kontaktów o charakterze prywatnym. Nie prowadzono badań na temat jego życia codziennego, relacji rodzinnych i towarzyskich.

W ostatnich latach ukazało się sporo prac źródłowych analizujących jego działalność naukową, dydaktyczną i organizacyjną w Uniwersytecie Lwowskim, a zasługi w tej mierze miał wielkie. Był współorganizatorem studium historycznego w Uniwersytecie Lwowskim, współodpowiedzialnym za repolonizację Uniwersytetu, jednym z ojców naukowej historiografii polskiej, znawcą dziejów nowożytnych, ale i prekursorem badań regionalnych. Wiedzę przekazywał nie tylko na wykładach, ale przede wszystkim na kierowanym w latach 1871/72–1891 seminarium historii powszechnej³. Był współorganiza-

Franciszek Ksawery, pseud. Poznańczyk (1838–1891) [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. XVII, Wrocław 1972, s. 462–463.

² W. Knapowska, *Ksawery Lisie o środowisku naukowym Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk*, „Roczniki Historyczne” 1957, R. XXIII: *Księga pamiątkowa w stulecie Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk*, s. 353–365; też, *Ksawery Lisie (okres wielkopolski) 1838–1868*, „Roczniki Historyczne” 1958, R. XXIV, s. 67–111.

³ A. Kawalec, *Lwowskie studium historyczne 1869–1918* [w:] *Historia w Uniwersytecie Lwowskim. Badania i nauczanie (do 1939)*, red. nauk. J. Maternicki, J. Pisulińska, L. Zaskilniak, Rzeszów 2016, s. 99–143; J. Maternicki, *Historia nowożytna w latach 1869–1918* [w:] tamże, s. 255–300; J. Maternicki, *Epoka Ksawerego Lisiego (1871/72–1891/92). Dydaktyka i badania* [w:] tegoż, *Złote lata historiografii polskiej we Lwowie*, Rzeszów 2015, s. 91–124; J. Maternicki, *Mistrzowie dydaktyki uniwersyteckiej* [w:] *Współczesna edukacja historyczna. Doświadczenia. Oczekiwania*, red. J. Budzińska, J. Strykowska, Poznań 2015, s. 19–24; A. Kawalec, *Seminarium historii powszechnej Ksawerego Lisiego* [w:] *Historiografia i edukacja historyczna. Ciągłość i zmiana (XVIII–XXI w.). Studia ofiarowane Profesorowi Jerzemu Maternickiemu*, red. M. Hoszowska, J. Pisulińska, P. Sierzęga, Rzeszów 2016, s. 77–88; też, *Seminarium historii powszechnej Ksawerego Lisiego. Lista studentów i prac seminaryjnych*, „Galicja. Studia i materiały” 2015, t. I, s. 358–377; też, *Seminaria historyczne na Uniwersytecie Lwowskim – podstawy prawne i organizacja (1852–1918)* [w:] *Історія та історіки у Львівському університеті: традиції та сучасність (до 75-ліття створення Історичного факультету)*, za redakcją Леоніда Зашикілляка та Павла Серженги, Львів 2015, s. 342–353; V. Julkowska, *Ksawery Lisie i jego działania na rzecz profesjonalizacji badań historycznych na Uniwersytecie Lwowskim* [w:] *Історія та історіки у Львівському університеті...*, s. 221–231; V. Julkowska, *Ksawery Lisie (1838–1891)* [w:] *Złota księga historiografii lwowskiej XIX i XX wieku*, red. J. Maternicki, przy współpracy L. Zaskilniaka, Rzeszów 2007, s. 183–200;

torem istniejącego do dziś Towarzystwa Historycznego (obecnie Polskiego Towarzystwa Historycznego) oraz założycielem i redaktorem „Kwartalnika Historycznego”, organu naukowego TH⁴; był współorganizatorem i pierwszym dyrektorem Archiwum Bernardyńskiego we Lwowie, wydawcą cennych edycji źródeł⁵. Wyznaczał trendy w nauce, wprowadzał zachodnie standardy do historiografii polskiej, stawiał wysokie wymagania sobie i swym podopiecznym. Żaden inny historyk polski doby nowożytnej nie dysponował w owym czasie równie dobrym warsztatem badawczym. Stworzył we Lwowie silny ośrodek badań historycznych, oddziałujący na całą Galicję i pozostałe zabory⁶. Przez współczesnych uważany był za „chlubę i ozdobę Uniwersytetu Lwowskiego”, za „trzeciego, obok [Waleriana] Kalinki i [Józefa] Szujskiego, założyciela i naczelnika tzw. nowej szkoły historycznej”⁷.

Z perspektywy czasu trudno wyobrazić sobie galicyjską humanistykę bez tego człowieka. A przecież nie pochodził stąd. Był Wielkopolaninem. Jak zatem trafił do Lwowa? Jakie motywy nim kierowały? Na te pytania postaramy się znaleźć odpowiedź.

Okoliczności związane z chęcią wyjazdu Ksawerego Liskego do stolicy galicyjskiej i jednocześnie staraniami miejscowych uczonych o „pozyskanie” go dla nauki lwowskiej są bardzo interesujące. W literaturze przedmiotu ten przełomowy moment w życiu Liskego kwitowany jest jednym zdaniem, że stało się to na zaproszenie Antoniego Małeckiego, profesora języka i literatury polskiej w Uniwersytecie Lwowskim. Zachowana korespondencja odsłania jednak skomplikowaną sieć powiązań, zależności i różnych uwarunkowań, które kierowały losem historyka. Odkrywa też złożoną naturę ambitnego uczonego, zapalczywego, wykazującego od młodych lat odwagę i niezależność sądów nau-

F. Kiryk, *Ksawery Liske. U źródeł naukowej regionalistyki polskiej*. (W aneksie referat K. Liskego przedstawiony podczas II Zjazdu Historyków Polskich we Lwowie w 1890 r.: *W jaki sposób dalby się rozbudzić i rozwinąć ruch naukowy na prowincji?*) [w:] *Lwów. Miasto – społeczeństwo – kultura. Studia z dziejów Lwowa*, t. 5: *Ludzie Lwowa*, red. K. Karolczak, Kraków 2005, s. 66–78; A. Toczek, *Lwowskie środowisko historyczne i jego wkład w kulturę książki i prasy (1860–1918)*, Kraków 2013, 466 ss.

⁴ T. Kondracki, *Ksawery Liske i początki Polskiego Towarzystwa Historycznego* [w:] *Polskie Towarzystwo Historyczne 1886–1986. Zbiór studiów i materiałów*, red. S.K. Kuczyński, Wrocław 1990, s. 77–84.

⁵ K. Liske mianowany został dyrektorem Archiwum Bernardyńskiego 18 czerwca 1878 r. O. Balzer i in., *Xawery Liske. Zarys biograficzny*, s. 493; S. Ciara, *Archiwa a uniwersytety w Krakowie i Lwowie w latach 1877–1918*, Warszawa 2002, s. 52–53; tenże, *Archiwa lwowskie w dobie autonomii Galicji* [w:] *Wielokulturowe środowisko historyczne Lwowa w XIX i XX wieku*, t. II, red. J. Maternicki, L. Zaskilniak, Rzeszów 2004, s. 110.

⁶ J. Maternicki, *Historia nowożytna w latach 1869–1918* [w:] *Historia w Uniwersytecie Lwowskim...*, s. 255–264, 270–271.

⁷ W. Zakrzewski, *Xawery Liske...*, s. 3–4.

kowych, bezkompromisowość, co niestety nie zawsze przysparzało mu sympatyków. Choć życie go nie oszczędzało, Liske miał szczęście do ludzi, potrafił zjednać tych, na których mu zależało, i wykorzystać sprzyjające okoliczności. Trzeba jednak pamiętać, że na swój sukces bardzo ciężko pracował.

Urodził się w 18 października 1838 r. we wsi Śląskowo w Poznańskim. Pochodził z niezbyt zamożnej rodziny⁸. Rodzice Ksawerego utrzymywali się z dzierżawy majątków ziemskich. Początkowo wiodło im się całkiem dobrze, jednak po roku 1852, kiedy to pożar strawił dorobek ich życia, nastąpiły poważne kłopoty. Zadbali jednak o gruntowne wykształcenie syna, a to stało się podstawą jego późniejszej kariery. Jesienią 1850 r. posłali go do jednego z najlepszych gimnazjów wielkopolskich w Lesznie. Mimo że była to szkoła niemiecka, cieszyła się dobrą opinią wśród Polaków z Wielkiego Księstwa Poznańskiego. Reprezentowała wysoki poziom kształcenia dzięki doskonałym nauczycielom. Wśród nich byli Polacy znani z działalności patriotycznej⁹. Ksawery Liske bardzo pochlebnie wyrażał się o tej szkole i jej nauczycielach. Wyniósł stąd doskonałą znajomość języka polskiego i niemieckiego. Jak wspominał Wincenty Zakrzewski, mówił po niemiecku równie dobrze jak po polsku, pisać wołał jednak po niemiecku, zwłaszcza prace naukowe¹⁰. Młody Liske wyróżniał się w nauce, miał zdolności do przedmiotów ścisłych, na co zwrócił uwagę Adam Karwowski, nauczyciel matematyki i fizyki, ale pasjonowała go też historia. Sporo zawdzięczał nauczycielowi historii, geografii i przez pewien czas języka polskiego¹¹, Józefowi Kazimierzowi Plebańskiemu, który pracował w Lesznie od wiosny 1856 do roku 1858. Zdobył on gruntowne wykształcenie filologiczne i w zakresie historii u najwybitniejszych wówczas profesorów Uniwersytetu Wrocławskiego i Berlińskiego i umiał przekazać swą wiedzę¹². Liske zawdzię-

⁸ W. Knapowska, *Ksawery Liske (okres wielkopolski)*..., s. 69.

⁹ O swych poglądach na cele kształcenia tak pisał polonista gimnazjum w Lesznie Anastazy Cywiński, na rok przed podjęciem pracy w tej szkole, wówczas jeszcze student UW, członek TSL: „Młodzież akademicka nie spuszcza z oka głównego celu [...], ale wie także, że dziś akademia sama nie jest wystarczająca, że prócz nauki uniwersalnej jest jeszcze nauka szczególna, narodowa, że prócz rozumu jest jeszcze serce, polskie serce, które bije dla ojczyzny, dla ludu, dla braci. Toteż młodzież ta stara się poza obrębem akademii osiągać wszystko to, co by potrzebom umysłu i serca polskiego w jaki bądź sposób uczynić mogła”. Cyt. za: E. Achremowicz, T. Żabski, *Towarzystwo Literacko-Słowiańskie we Wrocławiu 1836–1886*, Wrocław 1973, s. 139.

¹⁰ W. Zakrzewski, dz. cyt., s. 9.

¹¹ Wszyscy wymienieni nauczyciele Liskego podczas studiów na Uniwersytecie Wrocławskim należeli do Towarzystwa Literacko-Słowiańskiego i angażowali się w jego działalność: Adam Karwowski w latach 1836–1838, Anastazy Cywiński w latach 1844–1849, a Józef Konstanty Plebański w latach 1850–1852. E. Achremowicz, T. Żabski, dz. cyt., 1973, s. 139, 386, 391, 395, 426, 430, 433.

¹² Był on studentem Uniwersytetu Wrocławskiego, uczniem m.in. historyków Gustawa Adolfa Stenzela, Richarda Roepella oraz filologa Heinricha Friedricha Haasego, a także absol-

czał mu solidne podstawy z historii i geografii, a być może również wybór drogi życiowej. Po zdanej maturze podjął studia na Uniwersytecie Wrocławskim.

Uczelnia ta, wobec braku szkoły wyższej w Poznaniu, traktowana była przez polską młodzież z Wielkiego Księstwa Poznańskiego jako macierzysta. W przeciwieństwie do innych ośrodków akademickich w Niemczech, tutaj Polacy tworzyli tzw. polską kolonię akademicką¹³. Nie tylko atmosfera czy możliwość przebywania w środowisku polskim przyciągała młodzież. We Wrocławiu na wydziale filozoficznym funkcjonowała od roku 1841 katedra słowiańskich języków i literatur. Była to jedyna taka katedra na uczelniach niemieckich, gdzie wykładano w języku polskim, a przedmiotem zajęć była m.in. literatura polska. W roku 1860 objął ją Polak, prof. Wojciech Cybulski, który prowadził wykłady z języka i literatury polskiej oraz kierował Towarzystwem Literacko-Słowiańskim, jedną z najważniejszych naukowych organizacji studenckich działającą na Uniwersytecie legalnie od 1836 r. Towarzystwo było otwarte dla wszystkich Słowian, ale w praktyce należeli do niego niemal wyłącznie Polacy¹⁴.

Ksawery Liske dwa razy zapisywał się na Uniwersytet Wrocławski. Po raz pierwszy immatrykułował się w semestrze letnim 1859 r.¹⁵ na wydziale filozoficznym. Wówczas uczył się na wykładach z historii starożytnej Richarda Roepella oraz z psychologii i logiki, ale nie uzyskał wpisów zaliczających te przedmioty. W roku akad. 1859/60 studiował na wydziale medycznym, ale prawdopodobnie ze względu na trudną sytuację finansową przerwał edukację i podjął pracę jako guwerner w domu Włodzimierza Brezy w Świątkowie koło Janowca¹⁶. Jak podaje W. Zakrzewski, zaprzyjaźnił się z gospodarzem do tego

wentem Uniwersytetu w Berlinie, gdzie pod kierunkiem znanego historyka, prof. Leopolda Rankego, przygotował rozprawę doktorską. Publikacja jej obszernych fragmentów (*Badania historyczne mianowicie na polu dziejów Polski XVII w.*) spotkała się z przychylną recenzją Joachima Lelewela. S. Konarski, *Józef Kazimierz Plebański [w:] Polski słownik biograficzny*, t. XXVI, 1981, www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/jozef-kazimierz-plebanski (16.03.2019).

¹³ H. Barycz, *Polska młodzież akademicka we Wrocławiu przed powstaniem styczniowym (1858–1863)*, „Sobótka” 1946, s. 157–158.

¹⁴ T. Kulak, M. Pater, W. Wrzesiński, *Historia Uniwersytetu Wrocławskiego 1702–2002*, s. 65–66, 89–90.

¹⁵ Stanisław Karwowski podaje informację, że Liske ukończył gimnazjum w 1860 r., co nie jest prawdą. Tenże, *Kronika miasta Leszna*, Poznań 1877, s. 106.

¹⁶ Włodzimierz Breza – mieszkał i gospodarował we wsi Świątkowo koło Janowca, był aktywnym działaczem społecznym i politycznym, czynnym członkiem TPN w Poznaniu, posłem na sejm pruski w latach 1867–1870 oraz 1873–1876, w tym prezesem koła polskiego podczas ostatniej kadencji. Być może za jego namową Liske przygotował w 1867 r. odpowiedź na antypolskie przemówienie Bismarcka. Razem ze szwagrami Brezy – braćmi Wierzińskimi, uczestniczył w powstaniu styczniowym. Por. A. Skałkowski, *Włodzimierz Breza [w:] PSB*, t. II, Kraków 1936, s. 433–434.

stopnia, że spędzał tu wakacje i święta w kolejnych latach, aż do czasu przeprowadzki do Lwowa¹⁷. Być może była to również bezpieczna przystań dla Liskego podczas jego działalności konspiracyjnej i powstańczej. Już po ukończeniu studiów w Berlinie właśnie na ten adres trafiała korespondencja ze Lwowa do Ksawerego Liskego.

Po powrocie na Uniwersytet w semestrze letnim 1861 r. Liske skoncentrował się już na studiach w zakresie historii na wydziale filozoficznym. Studium historii wiązało się ściśle z filologią, stąd Liske uczęszczał na zajęcia z filologii klasycznej Gustava Stenzela, z historii literatury nowożytnej, w tym kilkakrotnie wybierał wykłady prof. Wojciecha Cybulskiego (z historii literatury słowiańskiej, historii literatury polskiej, historii poezji polskiej w XIX w., wykłady poświęcone A. Mickiewiczowi). Spośród wykładów czysto historycznych Liske uczęszczał m.in. do prof. R. Roepella (historia średniowieczna, historia Niemiec od pokoju westfalskiego), Wilhelma Junkmanna, uczestniczył w ćwiczeniach Colmara Grünhagena z dyplomatyki¹⁸.

Liske był też aktywnym członkiem organizacji studenckich. Wyróżniał się na tle swych kolegów, miał żywy temperament, z łatwością zabierał głos, był mistrzem ciętej riposty, górował intelektualnie nad innymi, dzięki czemu szybko przyjmował pozycję lidera w grupie. Zwracał też na siebie uwagę profesorów. W latach 1861–1863 zaangażował się naukowo w prace Towarzystwa Literacko-Słowiańskiego, którego opiekunem był lubiany przez studentów prof. Wojciech Cybulski. Natomiast w 1862 r. Liske, dzięki swej popularności i determinacji, wybrany został gospodarzem Bractwa – niezalegalizowanej organizacji studentów polskich o charakterze koleżeńskim i samopomocowym, której głównym celem była pielęgnacja życia ideowego¹⁹.

W tym okresie studiów zawiązało się kilka trwałych przyjaźni, w tym z Wincentym Zakrzewskim, z którym łączyły go podobne zainteresowania naukowe, wspólne studia w Niemczech, a następnie praca na Uniwersytecie Lwowskim, oraz z Adamem Asnykiem poznanym na studium medycznym, współpowstańcem, poetą, późniejszym towarzyszem we Lwowie. Ważną rolę w życiu Liskego odegrał także Antoni Donimirski, członek Towarzystwa Literacko-Słowiańskiego, który kilka lat później ułatwi mu kontakt z Józefem Ignacym Kraszewskim – osobą niezwykle wpływową.

Kolejna przerwa w studiach spowodowana była udziałem w powstaniu styczniowym, krótkim pobytem w więzieniu moabickim w Berlinie oraz służ-

¹⁷ W. Zakrzewski, *Xawery Liske*, s. 9.

¹⁸ V. Julkowska, *Ksawery Liske (1838–1891)* [w:] *Złota księga historiografii lwowskiej...*, s. 184–185.

¹⁹ Szerzej na ten temat: W. Zakrzewski, dz. cyt., s. 10; Henryk Barycz, dz. cyt., s. 194–195; 198–199, 216; W. Knapowska, *Ksawery Liske (okres wielkopolski)...*, s. 77; V. Julkowska, dz. cyt., s. 184–185.

bą wojskową, do której sam się zaciągnął jako jednoroczny ochotnik. Po uzyskaniu zwolnienia z wojska powrócił na studia do Wrocławia, gdzie nie bez trudności udało mu się załatwić przeniesienie na uniwersytet w Berlinie. Studia historyczne rozpoczął tam w styczniu 1865 r. razem ze swym przyjacielem z Wrocławia Wincentym Zakrzewskim. Tu Liske skupił się głównie na zgłębianiu tajników pracy naukowej, z którą chciał związać swą przyszłość. Berlin pod tym względem dawał większe możliwości niż Wrocław. Liske regularnie pracował w czytelni naukowej Biblioteki Królewskiej. Na uniwersytecie przedkładał zajęcia praktyczne: ćwiczenia i seminaria nad wykłady, kształcił się u najbardziej cenionych wówczas profesorów: sędziwego, ponad 70-letniego wówczas Leopolda Rankego, jego ucznia Philippa Jaffé, specjalisty w zakresie paleografii i dyplomatyki, oraz Johana Gustawa Droysena. Jak wspominał W. Zakrzewski, ten ostatni uchodził za najlepszego prelegenta wśród berlińskich uczonych, niezwykłą popularnością cieszyło się prowadzone przez niego seminarium. Tematyka jego zajęć koncentrowała się wokół różnych zagadnień z zakresu stosunków międzynarodowych i dyplomacji, które rozpatrywano w sposób niezwykle drobiazgowy i gruntowny. Liske świetnie odnalazł się na tych zajęciach. Jego specjalnością była doskonała znajomość wydawnictwa źródłowego hr. Tytusa Działyńskiego pt. *Acta Tomiciana*, monumentalnego zbioru XVI-wiecznych aktów urzędowych i korespondencji kancelarii królów polskich Zygmunta I Starego i Zygmunta Augusta. Wydawnictwo to miało kapitalne znaczenie dla historii środkowowschodniej Europy, jednak w nauce niemieckiej było mało znane. Liske na bazie tych dokumentów podjął samodzielne badania naukowe. Na seminarium doskonalił znajomość metody badawczej: „ćwiczenia Droysenowskie pouczyły – pisał Zakrzewski – jak takie studia prowadzić systematycznie, jak nie poprzestać na jednym, choćby najcenniejszym rodzaju źródeł, lecz wszystkie sprawdzać i kontrolować innymi, a więc zbierać jak najstaranniej, skąd tylko zebrać można”²⁰.

W ten sposób powstała na seminarium jedna z najważniejszych prac w karierze Ksawerego Liskego. Była to rozprawa o rywalizacji Jagiellonów z Habsburgami o koronę w Czechach i na Węgrzech za czasów Zygmunta Starego, a konkretnie zjazd monarchów w Wiedniu w 1515 r., w oparciu m.in. o *Acta Tomiciana*. Praca ta spotkała się z uznaniem profesora. Liske opublikował ją w niemieckim piśmie naukowym „Forschungen zur Deutschen Geschichte” redagowanym przez prof. Georga Waitza (*Der Wiener Congress 1515 und die Politik Maximilianus gegen über Preussen und Polen*; 1868).

Wydawnictwo źródłowe z Kórnika stało się podstawą trzech kolejnych opracowań Liskego. Jedno z nich o *Stosunku dworu polskiego do elekcji Karo-*

²⁰ W. Zakrzewski, dz. cyt., s. 12–13.

la V (*Des polnischen Hofes Verhältniss zur Wahl Keiser Karls V*; 1867) ukazało się drukiem w prestiżowym piśmie naukowym „Historische Zeitschrift” wydawanym w Monachium przez prof. Heinricha Sybla, najstarszego ucznia L. Rankego. Publikacje te otworzyły Liskemu drzwi do nauki niemieckiej.

W 1867 r. Ksawery Liske zwińczył studia doktoratem na Uniwersytecie w Lipsku (ze względów finansowych, ponieważ koszty przewodu były niższe niż w Berlinie) pod kierunkiem prof. Georga Voigta. Do przewodu przedłożył prace przygotowane również na bazie źródeł kórnickich. Były to: *Polnische Diplomatie in J. 1526* oraz *O konfederacji magnatów węgierskich 1519 r.* Łącznie z dwiema poprzednimi stały się podstawą do przyznania mu stopnia doktora. Przy okazji kilkutygodniowego pobytu w Lipsku Liske zapoznał się z zawartością miejscowych bibliotek. Prof. G. Voigt udostępnił mu także bogatą kolekcję odpisów archiwaliów swego ojca, Johanna Voigta, profesora na uniwersytecie w Królewcu i dyrektora tamtejszego archiwum. Materiały w sporej części dotyczyły wieku XVI. Liske wielokrotnie je wykorzystywał w pracy naukowej, chętnie dzielił się też swoją wiedzą z innymi²¹.

Będąc w Berlinie, Liske, na prośbę posłów Koła Polskiego w Sejmie Związku Północnoniemieckiego, opracował obszerną replikę historyczną stanowiącą odpowiedź na antypolską mowę Otto Bismarcka, wygłoszoną na posiedzeniu sejmu 18 marca 1867 r. Liske, wykorzystując wyłącznie opracowania niemieckich historyków, zbijał wszelkie zarzuty i oskarżenia Bismarcka kierowane w stronę Polaków, wytykał mu błędy, brak elementarnej znajomości historii, celową tendencyjność polityczną. Opracowanie to zostało opublikowane bezimiennie w języku niemieckim (*Graff Bismarcks Rede gehalten am 18 März 1867 in der Sitzung des Nord Deutschen Reichstags vom Standpunkt der Gechichte beleuchtet*) i rozdane parlamentarzystom polskim i niemieckim. Broszura ta stała się podstawą do późniejszych przemówień posłów polskich 16 kwietnia i 7 maja 1867 r. Opublikowano ją również w języku polskim na łamach „Dziennika Poznańskiego” (1867, nry: 88–91)²². Opracowanie to, choć bezimiennie, przysporzyło Liskemu wielkiej popularności wśród Polaków.

Po doktoracie Liske wrócił do Berlina, gdzie kontynuował studia, prowadził kwerendy, pracował naukowo. W tym czasie utrzymywał się głównie z pisania. Był bardzo aktywny naukowo. Pisał wiele recenzji zarówno do pism niemieckich, jak i polskich. Zależało mu jednak, by wejść w krwiobieg nauki polskiej, dotrzeć ze swymi pracami do szerokiego kręgu odbiorców. W tym celu zebrał swe dotychczasowe szkice i opublikował je w Poznaniu, w wy-

²¹ W. Knapowska, dz. cyt., s. 106.

²² Tamże, s. 102; V. Julkowska, dz. cyt., s. 186.

dawnictwie Jana Konstantego Żupańskiego pod tytułem *Studia z dziejów XVI wieku*²³. Książka ukazała się w drugiej połowie 1867 r., a sfinansowana została na zasadzie ogłoszonej prenumeraty. Wbrew oczekiwaniom Liskego nie spotkała się z szerszym oddźwiękiem. Pojawiły się pojedyncze recenzje, w tym krótka Józefa Szujskiego, opublikowana w „Przeglądzie Polskim” (1867, R. II, z. 3, s. 465–467), pozytywna, choć niepozbawiona pewnych uszczypliwości. Historyk krakowski docenił skrupulatność badań i niewątpliwie zdolności analityczne, wytknął jednocześnie „brak zadatków na syntetyka”²⁴.

Publikacja tej książki zbiegła się z innym, ważnym w dorobku naukowym Liskego tekstem. Na łamach „Historische Zeitschrift”, w dziale recenzji, ukazała się w 1867 r. zamówiona przez Sybla praca będąca charakterystyką historiografii polskiej ostatnich lat pt. *Übersicht der polnischen historischen Literatur der letzten Jahre*. Liske, zgodnie z zasadami niemieckiej szkoły historycznej, opartej na rzetelnej analizie źródeł, rozprawił się z dotychczasową polską nauką historyczną w sposób bezwzględny, nie bacząc na tzw. autorytety. W recenzowanych pracach krytykował tendencyjność polityczną, przedkładanie walorów literackich nad naukowymi, niektórym autorom zarzucał wręcz dyletantyzm i brak podstawowych umiejętności badawczych. Najwyżej ocenił wydawnictwo źródłowe Tytusa Działyńskiego i jego wartość dla nauki. Niepochlebnie wyraził się o „Roczniku Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Poznaniu”. Wprawdzie docenił kilku autorów tu publikujących, jak choćby Augusta Mosbacha czy Jana Nepomucena Romanowskiego, ale już Kazimierzowi Jarochoowskiemu czy Leonowi Wagnerowi zarzucił dyletantyzm. W ten sposób Ksawery Liske zraził do siebie rodzime środowisko naukowe, w tym wielu dotychczasowych przyjaciół. Dość wymienić Karola Libelta, prezesa PTPN, czy Stanisława Egberta Koźmiana, wiceprezesa Towarzystwa. W tej sytuacji nastąpiła konsternacja również wśród prenumeratorów świeżo wydanych *Studiów z dziejów wieku XVI*²⁵. Publikacja Liskego odbiła się też nieprzychylnym echem w Krakowie, gdzie doczekała się odpowiedzi Józefa Szujskiego („Przegląd Polski”, R. II, z. 9, marzec 1868, s. 508).

Mimo tych krytycznych głosów wydawca „Historische Zeitschrift” wysoko ocenił merytoryczne kompetencje Liskego, celną i odważną krytykę i niewątpliwym talentem polemicznym. Odtąd młody historyk regularnie, aż do czasu

²³ Xawery Liske, *Studia z dziejów wieku XVI* [Kongres wiedeński 1515, 168 ss.; Stosunek dworu polskiego do elekcji Karola V, cesarza niemieckiego, 48 ss.; Konfederacja magnatów węgierskich w r. 1519, 14 ss.; Dyplomacja polska w roku 1526. Przyczynek do dziejów sporu o tron węgierski po śmierci Ludwika w bitwie pod Mochaczem, 78 ss.], nakładem księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1867, 308 ss.

²⁴ W. Knapowska, dz. cyt., s. 107.

²⁵ Tamże, s. 108.

powołania przez siebie „Kwartalnika Historycznego” w 1887 r., publikował na łamach tego pisma liczne recenzje prac naukowych, głównie rodzimych, realizując w ten sposób swoistą misję propagowania polskiej historiografii w nauce niemieckiej²⁶.

Ksawery Liske pozostawał w tym czasie jeszcze w Berlinie, ale usilnie szukał dla siebie miejsca i kontaktów naukowych. W Wielkim Księstwie Poznańskim nie miał na to szans. I nie chodzi już tylko o urażone ambicje potencjalnych pracodawców. Dla historyka o zacięciu naukowym miejsca w Wielkopolsce nie było. Posada bibliotekarza i konserwatora zabytków w PTPN była zajęta przez Hieronima Feldmanowskiego, stanowisko bibliotekarza i wydawcy *Tomicianów* w Bibliotece Kórnickiej od stycznia 1868 r. zajmował dr Wojciech Kętrzyński, z którym zresztą Liske współpracował przy powtórnej edycji IX tomu źródeł²⁷. Nie bez znaczenia były też pogarszające się warunki polityczne pod rządami Ottona von Bismarcka, którego postawę w jawny sposób uprzednio skrytykował. Kazimierz Chłędowski sugeruje, że Liske po powrocie z Berlina przez pewien czas był nauczycielem gimnazjalnym w Poznaniu²⁸. Wielu uczonych Wielkopolan zmuszonych było szukać pracy poza granicami rodzimej prowincji.

Pewne szanse, wówczas jeszcze bardzo niepewne, zaczęły się pojawiać w Galicji wraz z nastaniem ery konstytucyjnej, a z czasem polonizacji administracji, szkolnictwa, uniwersytetów. Właśnie tutaj Liske skierował swe zainteresowanie. Podobną drogę obrało kilku jego późniejszych kolegów-Wielkopolan. Dość wymienić profesorów Uniwersytetu Lwowskiego: starszego o pokolenie Antoniego Małeckiego, z młodszych: Zygmunta Węclewskiego, Ludwika Ćwiklińskiego, Bronisława Dembińskiego czy dra Wojciecha Kętrzyńskiego, który pochodził z dawnych Prus Królewskich (urodził się w Giżycku na Mazurach), a znalazł zatrudnienie w Ossolineum²⁹. Z czasem za Liskem podążył również jego przyjaciel, Wincenty Zakrzewski, rodem z Królestwa Polskiego.

²⁶ W. Zakrzewski, dz. cyt., s. 15.

²⁷ Przekazał mu m.in. cenne informacje zdobyte w Lipsku od prof. Voigta o materiałach do tego dzieła znajdujących się w bibliotece w Królewcu, konsultował również zasady profesjonalnej edycji tomu. Kilkanaście miesięcy później, jesienią 1869 r., obaj historycy – Kętrzyński i Liske – spotkali się we Lwowie. Kętrzyński wówczas przeprowadził kwerendę w Ossolineum w poszukiwaniu dokumentów do *Tomicianów*, Liske zaś nadzorował kopiowanie źródeł wybranych przez Kętrzyńskiego do tego zbioru. H. Chłopocka, *Korespondencja Augusta Bielowskiego z Biblioteką Kórnicką w latach 1845–1876*, cz. II, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej”, z. 17, Poznań 1981, s. 152.

²⁸ K. Chłędowski, *Pamiętniki. Galicja 1843–1880*, oprac. A. Knot, Wrocław 1951, s. 210.

²⁹ J. Kostrzewski, *O „emigrantach” naukowych z Wielkopolski*, „Roczniki Historyczne” 1957, R. XXIII: *Księga pamiątkowa w stulecie Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk*, s. 14.

Liske szukał protekcji. Dzięki pośrednictwu Antoniego Donimirskiego zwrócił się z początkiem 1867 r. z prośbą o pomoc do Józefa Ignacego Kraszewskiego, mieszkającego wówczas w Dreźnie. Nazwisko pisarza było kluczem do wielu drzwi, miał on szerokie kontakty w Galicji, pomógł wielu osobom. Nie wiadomo, na ile w tym przypadku deklarowana pomoc okazała się skuteczna, niemniej Kraszewski zaangażował się w szukanie posady i wydawców dla młodego historyka. Pod koniec kwietnia 1867 r. Kraszewski wybrał się w kilkutygodniową podróż do Galicji, w tym do Lwowa i Krakowa. Jak zapewniał Liskego tuż przed wyjazdem, wiązał pewne nadzieje z Krakowem i redakcją „Przeglądu Polskiego”, pisma o profilu naukowo-literackim, założonego przez konserwatystów krakowskich: Stanisława Koźmiana, Józefa Szujskiego, Stanisława Tarnowskiego i Ludwika Wodzickiego. Ale jak wynika z listu, Kraszewski nie miał najlepszego zdania o mieszkańcach tej prowincji. Nie wydaje się, by coś zdziałał w Krakowie³⁰, ponieważ w tym okresie na łamach „Przeglądu Polskiego” nie ukazał się żaden tekst Liskego. Zresztą, jak pamiętamy, relacje Liskego z Szujskim w tym czasie nie najlepiej się układały. Zmieniło się to w momencie, gdy Liske osiadł już we Lwowie, a jego sytuacja zawodowa okrzepla. Obaj historycy nawiązali na początku lat 70. XIX w. kontakty korespondencyjne m.in. w ramach Komisji Historycznej Towarzystwa Naukowego Krakowskiego, do której Liske został zaproszony, natomiast pierwsza publikacja Liskego w „Przeglądzie Polskim” ukazała się dopiero w roku 1878³¹. Można natomiast przypuszczać, że rozmowy Kraszewskiego we Lwowie, w tym z Augustem Bielowskim, przyniosły pożądaną efekt.

³⁰ Józef Ignacy Kraszewski, będąc w Dreźnie, zaangażował się w działalność publicystyczną. Jej najważniejszym przejawem były ogłaszane w formie roczników od 1866 r. *Rachunki*, będące szczegółowymi krytyczno-polemicznymi sprawozdaniami z wszystkich przejawów życia narodowego w roku ubiegłym. Każdą dzielnicę zaborową ziem polskich traktował osobno. Wychodziły one w dużych nakładach przez cztery kolejne lata. W dwu pierwszych tomach (*Rachunki z r. 1866 przez Bolesławitę*, Poznań 1867, wyd. Żupański, 298 ss.; *Rachunki z r. 1867*, rok II, Poznań 1868, ss. 661 i 609 [w dwóch vol.] i kolejne) przedstawiał stosunki galicyjskie w wyjątkowo krytycznym świetle, natomiast przeciwstawiał im jako wzór postawę Wielkopolan z Wielkiego Księstwa Poznańskiego. Drugi tom *Rachunków* spotkał się z ostrą recenzją S. Tarnowskiego na łamach „Przeglądu Polskiego”, a z czasem konflikt między Kraszewskim a środowiskiem przyszłych stańczyków wyraźnie eskalował. B. Chlebowski, *Kraszewski Józef Ignacy (1812–1887)* [w:] *Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej. Życiorysy, streszczenia, wyjątki*, red. B. Chlebowski, I. Chrzanowski i in., t. VIII, Warszawa 1913, s. 44–45.

³¹ Archiwum Nauki PAU i PAN w Krakowie, Towarzystwo Naukowe Krakowskie, Akta Komisji Historycznej, sygn. TNK-192, k. 53, 54; *Bar. Brüggena Rozkład Polski*, „Przegląd Polski” 1878 (czerwiec), s. 298–312; H. Zeissberg, *Kleinere Geschichtsquellen Polens*, „Przegląd Polski” 1878 (lipiec), s. 132. List do redakcji w sprawie tej recenzji dra Estreichera i odpowiedź dra Liskego, tamże (sierpień), s. 245–247; *Listy Piotra Ronquillo, posła hiszpańskiego, pisane z Polski 1674 roku*, z hiszpańskiego przetłumaczył i wydał ks. Felix Rożański, wstępem

Z korespondencji niżej zamieszczonej wynika, że Ksawery Liske podarował swą książkę *Studia z dziejów wieku XVI* Augustowi Bielowskiemu. Był on wówczas dyrektorem Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, redaktorem pisma naukowego „Biblioteka Ossolińskich”, w świecie nauki historycznej znany był m.in. z edycji pierwszego tomu *Monumenta Poloniae Historica*, wydanego w 1864 r. We Lwowie cieszył się wielkim autorytetem w świecie naukowym, literackim i dziennikarskim, był członkiem wielu gremiów doradczych, miał szerokie kontakty w kraju i za granicą. Liske z pewnością znał *Monumenta*. Z początkiem 1868 r. zwrócił się korespondencyjnie do Bielowskiego z zapytaniem o możliwość opublikowania tekstu na łamach „Biblioteki Ossolińskich”, prosił również o udostępnienie X tomu tego pisma, z którym chciał się zapoznać i zarekomendować go bibliotece berlińskiej. Znajdowała się tam m.in. recenzja, autorstwa A. Bielowskiego, XIX tomu wydawnictwa źródłowego *Monumenta Germaniae Historica* pod redakcją Georga Heinricha Pertz³². Odpowiedź Bielowskiego z pewnością ucieszyła młodego historyka. 16 marca 1868 r. nie tylko potwierdził chęć przyjęcia artykułu do druku, ale po lekturze *Studiów* dał mu do zrozumienia, że bardzo wysoko ocenia jego kompetencje naukowe. Co więcej, Bielowski od razu poprosił go o przysługę. Chodziło o zdobycie zapowiadanego w prasie żywota biskupa Ottona z Bambergu, stanowiącego fragment kolejnego, XX tomu MGH, którego Bielowski pilnie potrzebował do swych prac wydawniczych. Liske spełnił tę prośbę błyskawicznie. W dniu otrzymania listu, 19 marca, udał się do samego G. Pertz, wydawcy MGH, którego znał osobiście, po czym od razu zdał obszerną relację Bielowskiemu ze swoich poczynań i jeszcze tego samego dnia odesłał list do Lwowa. I tak się zaczęła owocna współpraca. W tomie XI „Biblioteki Ossolińskich” ukazał się obszerny artykuł Liskego³³.

Bielowski od razu zwrócił na niego uwagę. We Lwowie nie było wówczas tak dobrze przygotowanego historyka pod względem merytorycznym i warsz-

opatrzył i objaśnił prof. dr X. Liske, „Przegląd Polski” 1878 (grudzień), s. 330–368. Odbitka Kraków 1878, 42 ss.; Por. L. Finkel, *Bibliografia prac Xawerego Liskego*, „Kwartalnik Historyczny” 1891, s. 544, 548.

³² *Monumenta Germaniae historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum auspiciis societatis aperiendis fontibus rerum Germanicarum medii aevi*, edidit Georgius Henricus Pertz. Scriptorum tomus XIX. Hannoverae impensis bibliopolii aulicij Hahniani 1866 fol. XXVI 772, ocenił August Bielowski, „Biblioteka Ossolińskich. Pismo historii, literaturze, umiejętnościom i rzeczom naukowym poświęcone”, poczet nowy, t. X, 1868, s. 310–348.

³³ Por. przypis 62, 69: Xawery Liske, *Przyczynki do historii wojny moskiewskiej z lat 1633–1634 wraz z planem oblężenia Smoleńska*, „Biblioteka Ossolińskich” [1868], t. XI, s. 1–65; tenże, *Dyplomacja polska w roku 1527*, „Biblioteka Ossolińskich” 1869, t. XII, s. 1–59.

tatowym, który dodatkowo miałby tak duże doświadczenie w pracy z dokumentami staropolskimi. Okoliczności okazały się wyjątkowo sprzyjające.

W tym czasie, tj. wiosną 1868 r., z drukarni Ossolineum wyszedł pierwszy tom *Aktów grodzkich i ziemskich z czasów Rzeczypospolitej Polskiej*³⁴. Publikacja ta miała zapoczątkować serię wydawniczą materiałów źródłowych, dawnych aktów sądowych polskich zdeponowanych w tzw. Archiwum Bernardyńskim we Lwowie. Zainicjował ją hr. Aleksander Stadnicki (1806–1861), który jako jeden z pierwszych historyków lwowskich korzystał z tych źródeł podczas prac nad dziejami Rusi Czerwonej. Poznał ich wartość i podjął decyzję o konieczności ich wydania, co wyraził w testamencie. Na ten cel przeznaczył swój majątek, a realizacją przedsięwzięcia zajęła się fundacja, która zgodnie z prawem podlegała Galicyjskiemu Wydziałowi Krajowemu. W myśl § 4 aktu fundacyjnego, w 1865 r. powołano komisję, która miała nadzorować prace wydawnicze. W jej skład weszli: z ramienia Wydziału Krajowego Oktaw Pietruski; brat fundatora Kazimierz hr. Stadnicki, a także August Bielowski, dyrektor Ossolineum; Wilhelm Rasp, sekretarz magistratu i jednocześnie kustosz archiwum miejskiego; Izydor Szaraniewicz, wówczas profesor gimnazjalny, oraz „literaci”: Jan Wagilewicz i Lucjan Tatomir. Po śmierci Wagilewicza (10 maja 1866 r.) skład komisji uzupełnili: Zygmunt Kawczyński, poseł na sejm krajowy i do rady państwa, oraz Antoni Małecki, prof. języka i literatury polskiej Uniwersytetu Lwowskiego, i w końcu ks. Antoni Pietruszewicz³⁵. W gronie tym główną rolę odgrywał Bielowski, który opracował oraz przedłożył 6 maja 1866 r. statut fundacji, był też odpowiedzialny za merytoryczną stronę całego przedsięwzięcia. Do prac wydawniczych (przeгляд dokumentów, wypisy, kolacjonowanie, przygotowanie do druku) komisja wybrała J. Wagilewicza i W. Raspa, a po śmierci pierwszego do grupy dołączyli K. Stadnicki i Lucjan Tatomir, sekretarz wydawnictwa³⁶. Ostatecznie okazało się, po wielu problemach, że pierwszy tom wydawnictwa nie spełnia oczekiwań ani pod względem edytorskim, ani naukowym. By ratować całe przedsięwzięcie, pojawił się pomysł Bielowskiego, by do tego zadania zatrudnić Ksawerego Liskego. Sprzymierzeńcem w tym zamiśle był prof. Antoni Małecki, postać niezwykle wpływowa w środowisku nauko-

³⁴ Tj. dawnych aktów sądowych polskich: grodzkich i ziemskich, które po zajęciu Galicji dostały się w posiadanie rządu austriackiego, a następnie zwiezione do Lwowa, zostały złożone w gmachu klasztoru bernardynów i uznane za część składową ówczesnej Tabuli krajowej. Por. *Przedmowa* [w:] *Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z Archiwum tak zwanego Bernardyńskiego we Lwowie w skutek fundacji Aleksandra hr. Stadnickiego*, wydane staraniem Wydziału Krajowego, t. I, Lwów 1868, s. XVI.

³⁵ Tamże, s. XVIII.

³⁶ Tamże, s. XIX.

wym, ale też mająca szerokie kontakty wśród arystokracji i władz miasta³⁷. By zachęcić młodego historyka do przyjazdu, oprócz kierowania wydawnictwem AGZ, zaproponowano mu możliwość habilitowania się na UL, z perspektywą na docenturę. Taką ofertę Małecki przedstawił Liskemu osobiście podczas pobytu w Wielkopolsce wiosną 1868 r.

W marcu 1868 r. Liske przebywał jeszcze w Berlinie, ale późną wiosną tego roku wrócił do Wielkiego Księstwa Poznańskiego, a wówczas doszło do spotkania z Antonim Małeckim. Poczynione propozycje Małecki potwierdził korespondencyjnie w czerwcu. O zatrudnienie Liskego obaj z Bielowskim musieli zabiegać u władz, ale mieli sprzymierzeńca w osobie Oktawa Pietruskiego, prawnika, wieloletniego członka Wydziału Krajowego, bliskiego współpracownika namiestnika Galicji Agenora Gołuchowskiego, człowieka wielce zasłużonego w walce o autonomię, reorganizację oraz polonizację administracji i szkolnictwa w Galicji, w staraniach o wprowadzanie wykładów w języku polskim na uniwersytetach w Krakowie i Lwowie czy składanie egzaminów państwowych w tym języku³⁸. Sprawa ciągnęła się od czerwca aż do grudnia tr., co znalazło odzwierciedlenie w korespondencji. Dzięki niej poznajemy m.in. proponowane warunki zatrudnienia K. Liskego w archiwum do prac wydawniczych.

Oprócz wymienionych wyżej osób Liske miał jeszcze jedną, życzliwą sobie osobę we Lwowie, która niewątpliwie służyła mu pomocą i była źródłem cennych informacji. Był to przyjaciel Liskego z czasów wrocławskich, poeta Adam Asnyk, który trafił do Lwowa 21 września 1867 r. Asnyk od kilku lat współpracował korespondencyjnie z lwowskim czasopismem „Dziennik Lite-

³⁷ Antoni Małecki (1821–1913) – historyk literatury, historyk mediewista, językoznawca, filolog klasyczny, slawista, pisarz. Od 1856 r. był profesorem nadzwyczajnym języka i literatury polskiej na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Lwowskiego, w 1865 r. został profesorem zwyczajnym, w roku akad. 1866/67 był dziekanem Wydziału Filozoficznego, w 1872 r. rektorem UL. Angażował się w polonizację uniwersytetu oraz reformę i polonizację szkolnictwa podstawowego i średniego w Galicji (we wschodniej Galicji wprowadzano język ukraiński do szkół). Od 1864 r. był członkiem Rady Szkolnej, a następnie współtwórcą galicyjskiej Rady Szkolnej Krajowej, od 1869 r. zastępcą kuratora Ossolineum, ks. Jerzego Henryka Lubomirskiego, a po jego śmierci przez krótko kuratorem ZNiO; był członkiem wielu komisji naukowych. Po przejściu na emeryturę w roku 1874 poświęcił się badaniom historycznym okresu wczesnopiastowskiego. W latach 1876–1889 był posłem na Sejm Krajowy, od 1871 r. członkiem Rady Miejskiej we Lwowie, gdzie zajmował się sprawami oświaty i szkolnictwa. Por. A. Wierzbicki, *Antoni Małecki (1821–1913) [w:] Złota księga historiografii lwowskiej w XIX i XX wieku*, t. II, red. J. Maternicki, P. Sierżęga, L. Zaskilniak, Rzeszów 2014, s. 43–58.

³⁸ K. Chłędowski, *Album fotograficzne*, oprac. i wydał A. Knot, Wrocław 1951, s. 158–160; J. Zdrada, *Oktaw Pietruski (1820–1894)*, *Internetowy Polski Słownik Biograficzny*, <https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/oktaw-pietruski> (12.03.2019).

racki”, gdzie publikował swoje utwory. Po przyjeździe do Lwowa podjął stałą współpracę z redaktorem pisma, Władysławem Łozińskim. Dzięki niemu poeta poznał lwowskie środowisko literackie skupione nie tylko wokół pisma, ale również z kręgu Ossolineum, głównej instytucji kultury Lwowa. Z wieloma osobami się zaprzyjaźnił³⁹.

Kilka tygodni po spotkaniu Liskego z Małeckim w Granówku, w Poznaniu, nadarzyła się kolejna okazja do ożywienia relacji ze Lwowem. W dniach 4–6 lipca 1868 r. przybyła do Poznania wycieczka ze Lwowa zorganizowana przez Towarzystwo Gimnastyczne „Sokół”. Wzięło w niej udział kilkanaście osób, w tym Ksawery Godebski, zastępca kustosa Ossolineum, a także lwowscy literaci i dziennikarze współpracujący w „Dzienniku Literackim”: Jan Dobrzański, Władysław Zawadzki, Kazimierz Chłędowski, redaktor Władysław Łoziński oraz Adam Asnyk⁴⁰. Dzięki ostatniemu Liske poznał W. Łozińskiego. Od tego czasu rozpoczęła się bardzo intensywna współpraca historyka z Wielkopolski z „Dziennikiem Literackim”.

W sytuacji, gdy ważyły się losy jego zatrudnienia we Lwowie, Liske chciał dać się poznać szerszemu gronu czytelników, w tym osobom, które mogłyby mieć decydujący głos w jego sprawie. Łoziński natomiast, od czasu, gdy został redaktorem „Dziennika Literackiego”, tj. od roku 1867, pracował nad podniesieniem poziomu i atrakcyjności pisma, dbał o różnorodność tematyczną, współpracował z popularnymi autorami, m.in. Józefem Ignacym Kraszewskim, Teofilem Lenartowiczem, Michałem Bałuckim, Adamem Asnykiem, Józefem Szujkim, Henrykiem Schmittem, Ludwikiem Kubalą, Lucjanem Tatomirem, Stanisławem Warnką, a nieco później również z Wincentym Zakrzewskim. Pierwszy tekst Liskego ukazał się w drugiej połowie lipca 1868 r. Od tego czasu dział krytyki w piśmie uległ znacznej rozbudowie. Oprócz kroniki bibliograficznej, którą przygotowywał Łoziński z Liske, publikowano wiele recenzji, wśród których dominowały teksty historyka, obok recenzji literackich Kazimierza Chłędowskiego i Witolda Borkowskiego⁴¹. Liske drukował dużo, głównie recenzje prac historycznych,

³⁹ Władysław Łoziński był kuzynem Karola Szajnochy (matka Karola i ojciec Władysława byli rodzeństwem). Szajnocha pomagał mu w czasie studiów we Lwowie, z kolei Władysław był przez pewien czas lektorem niewidomego historyka, był pośrednikiem między nim a Ossolineum, był tam również częstym gościem jako czytelnik. W latach 1871–1872 pracował jako skrytka, a następnie w latach 1872–1873 był sekretarzem naukowym w Ossolineum. A. Fischer, *Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Zarys dziejów*, Lwów 1927, s. 105.

⁴⁰ Relacja z tego wydarzenia znajduje się w: *Goście galicyjscy w Poznaniu*, „Dziennik Poznański”, R. X, nr 154, środa 8 lipca 1868 r., s. 2–3, <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=154141> (12.03.2019).

⁴¹ R. Majkowska, *Młodość i początki działalności literackiej Władysława Łozińskiego (1843–1870)*, „Pamiętnik Literacki” 1970, R. LXI, z. 3, s. 187.

rzadziej artykuły naukowe, zawsze jednak obszerne i drobiazgowo. Ze względu na swą objętość były one dzielone na kilka, a nierzadko kilkanaście kolejnych numerów⁴². „Dziennik Literacki” nie miał ambicji naukowych, był

⁴² Rec. Poznańczyk, *Jagiellonki polskie w XVI wieku. Obrazy rodziny i dworu Zygmunta I i Zygmunta Augusta, królów polskich*, przez Aleksandra Przewdzieckiego, Kraków, w drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego, 80, 1868, t. I, s. XIII, 398 wraz z 4 fotografiami; t. II, s. VII, 303 wraz z 3 fotografiami i 3 tablicami, „Dziennik Literacki”, nr 29, 21 VII, s. 465–466; nr 30, 28 VII 1868, s. 481–483.

K. L., *Rachunki Bolesławity z r. 1867 [Z roku 1867. Rachunki przez B. Bolesławitę. Rok drugi. Dwa tomy. Poznań, nakładem księgarni J.K. Żupańskiego, 1868]*, nr 32, 11 VIII, s. 511–512; nr 33, 18 VIII, s. 528–530; nr 35, 1 IX, s. 560–561, nr 36, 579–580, nr 37, 15 IX, 591–595.

Rec., Poznańczyk, *Westpreussen in seiner geschichtlichen Stellung zu Deutschland und Polen*. Von Dr Leopold Prowe, Separatabdruck aus dem Säcular-Programm des Gymnasiums zu Thorn, 80, s. 66, 1868. Druck und Verlag E. Lambeck, „Dziennik Literacki”, nr 35, 1 IX 1868, s. 561–562.

Rec., Poznańczyk [Xawery Liske], *Pamiętnik z ośmnastego wieku. Tom X. Ostatnie lata panowania Stanisława Augusta. Dokumenta do historii drugiego i trzeciego podziału*. Wydał Walerian Kalinka. Część pierwsza str. XV i CCLXXXIV; część druga 401, 80, Poznań, nakładem księgarni J.K. Żupańskiego 1868, „Dziennik Literacki”, nr 33, 18 VIII, s. 530–532; nr 34, 25 VIII 1868, s. 254–258; nr 35, 1 IX 1868, s. 562–564; nr 36, 8 IX, s. 580; nr 37, 15 IX 1868, s. 593–596; nr 38, 22 IX 1868, s. 609–610.

Rec. Xawery Liske, *Franciszka Palackiego „Dzieje Czech”*, „Dziennik Literacki”, nr 38, 22 IX 1868, s. 603–607; nr 39, 29 IX 1868 r., s. 622 – 624.

Rec. Dr L., *Nikolaus Kopernikus und Martin Luter. Nach ermländischen Archivalien* von Dr. Franz Hipler, Subregens des Klerikalseminars zu Braunsberg, 80, s. 75, Braunsberg, 1868. Verlag von Edward Peter, „Dziennik Literacki”, nr 38, 22 IX 1868, s. 607–609

Rec. Poznańczyk, [T. X^{2e}L (t.j. książę Jan Tadeusz Lubomirski)] *Listy Stanisława Żółkiewskiego r. 1584–1620*, 8 vo, str. 152, w Krakowie, w drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1868, „Dziennik Literacki”, nr 44, 3 XI, s. 703–705; nr 45, 10 XI, s. 720–722; nr 46, 17 XI, s. 736–738.

Relacje rezydenta toruńskiego na dworze polskim, dra L. S. Gereta. Spolszczył i podał dr Ksawery Liske, (część druga, 1769–1773⁴²), „Dziennik Literacki”, nr 43, 27 X, s. 681– 685; nr 44, 3 XI, s. 697–701; nr 45, 10 XI, s. 716–718; nr 46, 14 XI, s. 730–734; nr 47, 24 XI, s. 748–751; nr 48, 1 XII, s. 763–765; nr 49, 8 XII, s. 779–781; nr 13, 30 III 1869, s. 203–206; nr 14, 6 IV, s. 220–222; nr 15, 13 IV, s. 237–239; i.t.d.

Stanisława Żółkiewskiego hetmana i kanclerza w kor. kłęska i zgon na polach czoczorskich. Według źródeł drukowanych i rękopiśmiennych opowiedział dr Ksawery Liske, „Dziennik Literacki”, nr 1, 5 XII [stycznia] 1869, s. 7–10, nr 2, 12 I 1869, s. 24–25; nr 3, 19 I, s. 40–44; nr 4, 26 I, s. 57–59; nr 5, 2 II, s. 77–80; nr 6, 9 II, s. 91– 93; nr 7, 16 II, s. 111–112; nr 9, 2 III, s. 144–145; nr 10, 9 III, s. 161–163; nr 14, 6 IV, s. 224–225; nr 15, 13 IV, s. 239–241;

Rec. Poznańczyk, *Jagiellonki polskie w XVI wieku*, przez Aleksandra Przewdzieckiego (*Korespondencja polska królowny Zofii Jagiellonki, księżnej Brunszwickiej i królowny Jadwigi Jagiellonki, margrabiny brandenburskiej, z archiwum książąt brunszwickich w Wolfenbüttel i z archiwum rodziny królewskiej w Berlinie z dodaniem niektórych innych listów współczesnych wydana i historycznym wątkiem powiązana*). Kraków 1868, w drukarni uniwersytetu Jagiellońskiego, 8 vo, t. III str. 405, z 2 fotografiami i 4 tablicami; t. IV, str. VIII, 362 i z 2 fotografiami, „Dziennik Literacki”, nr 1, 5 grudnia [stycznia], s. 12–13.

pismem literackim, stąd Kazimierz Chłędowski, przyjaciel Łozińskiego i współpracownik pisma, wyrażał się nieco złośliwie o Liskem: „Przyjechał do Lwowa prawie bez grosza, zasypywał Łozińskiego w «Dzienniku Literackim» sążnistymi, nudnymi artykułami historycznymi, i rzec można, że się przyczynił do upadku tego pisma”⁴³. Było niestety w tym sporo prawdy, bo pod koniec 1869 r. czytelnicy składali skargi do redakcji na zbyt naukowy i nieprzystępny charakter pisma. By ratować sytuację, ale nie rezygnować z tekstów naukowych, wprowadzono dział powieści. Niestety, mimo usilnych starań, jedno z najlepszych czasopism tego czasu upadło w 1870 r.⁴⁴

Chłędowski w swym pamiętniku doceniał Liskego za jego profesjonalizm zawodowy, podkreślał sukcesy naukowe, w tym dydaktyczne, ale bardzo niepochlebnie wyrażał się o jego charakterze. Ta ocena chyba nie była bezpodstawna. Dużo do myślenia dają listy Liskego do Władysława Łozińskiego z czasów, kiedy historyk przebywał jeszcze w Poznańskim. O mały włos nie doszło wówczas do zerwania wzajemnych kontaktów. Liske, człowiek niezwykle skrupulatny, drobiazgowy, wręcz pedantyczny, wielokrotnie skarżył się na niestaranną korektę swoich tekstów w „Dzienniku”, błędy, przekrecone wyrazy, które czasami zmieniały sens zdania. Drażniło go to do tego stopnia,

Rec., Poznańczyk, *Der ermländische Bischof Martin Kromer als Schriftsteller, Staatsmann und Kirchenfürst* von Dr. Ant[on] Eichhorn, Domdechant zu Frauenburg im Ermland, 8 vo, s. 470, Braunsberg, 1868, Verlag von Eduard Peter, „Dziennik Literacki”, nr 2, 12 I 1869, s. 28–29.

Rec, Poznańczyk, *Życie Stanisława Jabłonowskiego, kasztelana krakowskiego, hetmana wielkiego koronnego*, przez p[ana] [G.F. de] Jonsac napisana, przełożone z francuskiego na język polski, 8 vo. Tom I, str. V i 104; Tom II, str. 135; Tom III, str. 156; Tom IV, str. 86, Poznań, nakładem J. K. Żupańskiego, 1868, „Dziennik Literacki”, nr 6, 9 II, s. 97–98.

Rec. Poznańczyk, *Biblioteka Ossolińskich*, T. X i XI, 8 vo, str. 447 i 416, Lwów 1868, w drukarni Zakł[adu] Nar[odowego] im. Ossolińskich, „Dziennik Literacki”, nr 6, 9 II 1869, s. 98–99; nr 7, 16 II, s. 113–115.

Rec., Dr Xawery Liske, *Boleslaw Chrobry i Otto III w Gnieźnie*. (Heinrich Zeissberg, *Miscso I. Der Erste Christliche Beherrscher der Polen*, Wien 1867; K.K. Hoff-u. Statsdruckerei. Heinrich Zeissberg, *Die Kriege Keiser Heinrichs II mit Herzog Bilesław I von Polen*, Wien 1868, K.K. Hoff-u. Statsdruckerei; H. Zeissberg, *Die öffentliche Meinung im XI Jahrhundert über Deutschlands Polotik gegen Polen* (Zeitschrift f. d. össter. Gymn. II Heft 1868); H. Zeissberg, *Über die Zuzammenkunft Keiser Otto's III mit Herzog Bolesław I von Polen zu Gnesen* (Z. f. d. ö. G. 1867, V Heft); Adalbertus Kętrzyński, *De Bello a Boleslao Magno cum Henrico Rege Germaniae gesto A. 1002–1005, Regimonti Pr. 1866*), „Dziennik Literacki”, nr 9, 2 III, s. 143–144; nr 10, 9 III, s. 156–159; nr 11, 16 III, s. 170–173.

Rec, *Prof. Caro i jego Dzieje Polski* (Geschichte Polens von Dr. Jacob Caro Dritter Theil. Gotha. Nakładem F. A. Perthesa, 1869., str. XIV 657. Geschichte erezuropeaischen Staaten. 35teLieferung. I. Abteilung); nr 14, 6 IV, s. 222–224.

⁴³ Kazimierz Chłędowski, *Pamiętniki. Galicja 1843–1880*, s. 210.

⁴⁴ R. Majkowska, dz. cyt., s. 190.

że wypisywał całe strony szczegółowych uwag do tekstów już wydrukowanych. Zapowiadał, że gdy będzie we Lwowie, osobiście dopilnuje korekty. Ciągłe ponawiał również prośby o wypłatę honorarium za opublikowane teksty. Był wyraźnie zniecierpliwiony, rozdrażniony, łatwo się unosił. Biorąc pod uwagę ilość swych artykułów oraz ich objętość, mógł spodziewać się sporej kwoty. Zgodnie z umową w czasie spotkania w Poznaniu należność za arkusz wydawniczy wynosić miała 25 złr. w.a. Niestety, wydawcy lwowscy borykali się z poważnymi kłopotami finansowymi, stali na granicy bankructwa, często dokładali z własnej kieszeni⁴⁵. Trudno orzec, czy Liske nie zdawał sobie sprawy z tej sytuacji, czy celowo nie zwracał na to uwagi, sam będąc bez grosza, w dodatku w kłopotliwej sytuacji. List z 25 listopada 1868 r. utrzymany jest w tonie niezwykle ostrym, stanowczym, pojawiają się groźby, w gniewie Liske nie liczył się ze słowami. W sposób kategoryczny zerwał współpracę, żądał zwrotu nieopublikowanych tekstów i szantażował Łozińskiego, że upubliczni całą sprawę, jeśli nie otrzyma zaległych pieniędzy. W odpowiedzi na taki list Łoziński wysłał mu pierwszą część honorarium w wysokości 100 złr. Kwota ta wydaje się znaczna, zważywszy dla porównania, że roczna pensja młodego nauczyciela gimnazjalnego w tym czasie wynosiła 480 złr. w.a., a roczne wynagrodzenie kustosza kontraktowego w Archiwum Miejskim we Lwowie zaledwie 300 złr.⁴⁶

Po otrzymaniu pieniędzy, ale też po pozytywnej wiadomości od Oktawa Pietruskiego z 2 grudnia w sprawie swego zatrudnienia we Lwowie, ton kolejnego listu z 6 grudnia był już zupełnie inny. Liske próbował załagodzić konflikt, zniwelować niesmak, jaki pozostał. Wiedział już, że za kilkanaście dni wyjedzie do Lwowa i będzie żył wśród tych ludzi. Może sam się zreflektował, że zachował się niestosownie.

Trudno sobie wyobrazić, żeby Łoziński nie przejął się tą sytuacją, tym bardziej że borykał się z wieloma problemami w wydawnictwie. Znając jego usposobienie, a miał trudny charakter, Asnyk wspominał jego „częsty kwaśny humor”⁴⁷, Chłędowski pisał o nim: „kapryśny”. Łoziński był zamknięty w sobie, bardzo wrażliwy, nie lubił bywać w towarzystwie, preferował wąskie grono najbliższych osób, niewątpliwie musiał to mocno przeżyć. Z pewnością echa tej korespondencji przewijały się w rozmowach lwowskich przyjaciół, w tym z Kazimierzem Chłędowskim, który, biorąc pod uwagę również póź-

⁴⁵ Tamże, s. 192

⁴⁶ A. Kawalec, *Życie codzienne i niecodzienne historyka w XIX Lwowie. Przypadek Aleksandra Hirschberga (1847–1907)* [w:] *Lwów. Miasto – społeczeństwo – kultura*, t. IX: *Życie codzienne miasta. Studia z dziejów miasta* pod red. K. Karolczaka, Ł. T. Sroki, Kraków 2014, s. 265–266.

⁴⁷ F. Bostel, *Adam Asnyk i Władysław Łoziński*, „Nowa Reforma” 1927, nr 177, s. 1, list A. Asnyka do W. Łozińskiego z 3 I 1871.

niejsze okoliczności, w tym z życia rodzinnego K. Liskego, nie zmienił krytycznego o nim zdania⁴⁸.

Po przyjeździe do Lwowa w grudniu 1868 r. Liske znalazł przystań w domu państwa Małeckich i Bielowskich. Spotkał się tu z wielką życzliwością i wsparciem nie tylko na polu zawodowym, ale także w życiu osobistym. W domu prof. Małeckiego Liske poznał swą przyszłą żonę, Jadwigę Starorypińską⁴⁹, dwudziestoczteroletnią wówczas pannę pochodzącą z Łatyczowa

⁴⁸ Kazimierz Chłędowski w swym pamiętniku wspominając Liskego podaje kilka błędnych informacji z czasów pobytu w Wielkopolsce, przyznać jednak trzeba, że jako obserwator i uczestnik życia literackiego we Lwowie, chyba dobrze uchwycił jego charakterystykę. Najwięcej słów krytyki padło pod adresem jego charakteru i postawy wobec osób najbliższych: „[Liske], który niedawno przeniósł się do Galicji z Poznania, gdzie był początkującym nauczycielem gimnazjalnym. Był bardzo niskiego pochodzenia, podobno synem szewca i niesympatycznym człowiekiem. Ostry, kanciasty, robił wrażenie jeża, ale w zawodzie swym bardzo dzielny, bardzo pracowity. Pisywał on także dużo z zakresu dziejów Polski, ale miał styl ciężki, niejasny i jako pisarz nie zyskał sobie wielkiej popularności, natomiast uczniowie uniwersytetu bardzo go lubili, szczerze się bowiem oddawał ich wykształceniu i wychował, że tak powiem, całą generację młodych, bardzo tęgiech uczonych. Nazywano go „płowy” Liske, bo cały wyglądał jak badył zasuszony, miał bladą cerę i z upodobaniem nosił jakieś ubrania brązowe, tak że bardzo anemicznie wyglądał. Liske zaraz po przyjeździe do Lwowa zbliżył się do Łozińskiego. Kapryśny Władysław może więcej z powodu pani Liske, aniżeli samego Ksawerego, dotrzymywał stale przyjaźni państwu profesorom, tak że ich dom stał się bardzo znaczącym ogniskiem literackim we Lwowie, do którego należeli młodzi profesorowie uniwersytetu, jak Wojciechowski, Ćwikliński, Hirschberg, Kubala, aż dwóch Pilatów. I wielu innych. [...] [oraz dopisek poniżej:] Ksawery Liske, niskiego pochodzenia z Poznańskiego, chodził na uniwersytet Wrocławski. Bardzo się lampartował [prowadzić hulaszczy tryb życia A.K.]. Uczony historyk, bez stylu i bez fantazji. Nerwowy w wysokim stopniu, często gbur dla żony i dla dziecka, chłopca Antosia. Syna prawie nie cierpiał, a Antoś także mu się zbytnim nie odwdzięczał sercem. Liske lubił dobrze jeść i pić, egoista, w czasie choroby nie da nikomu nic około siebie zrobić, prócz żonie, która czasem ciężko choruje ze zmęczenia i wysilenia. On tego nie widzi. Chory na cierpienie pacierzowe. Przyjechał do Lwowa prawie bez grosza, zasypywał Łozińskiego w „Dzienniku Literackim” sążnistymi, nudnymi artykułami historycznymi, i rzec można, że się przyczynił do upadku tego pisma. Później zaczęło mu się wieść wybornie. Został szybko profesorem uniwersytetu, ożenił się z panną Starorypińską, bardzo ładną, niepospolitego charakteru i stosunkowo dość duży mająca posag. Bardzo był dobrym profesorem; zasiadał jako rektor w sejmie; wystąpił kilka razy publicznie bez sensu (na jubileuszu Kraszewskiego i podczas przyjęcia Siemiradzkiego we Lwowie)”. K. Chłędowski, *Pamiętniki. Galicja 1843–1880*, s. 210.

⁴⁹ „Jakoś kilka lat po moim do Lwowa przyjeździe pojawiła się we Lwowie bardzo piękna panna z Podola rosyjskiego, panna Jadwiga Starorypińska, która oddana została pod opiekę pani Małeckiej i księżnej Sapieżyny. Zdaje się, że jakiś stosunek ojca, który był wdowcem, zmusił ją do opuszczenia rodzicielskiego domu, więc przyjechała do Lwowa, aby tutaj osiąść i pójść za mąż, co nie było trudnym, bo nadzwyczaj sympatyczną miała urodę i spory majątek, wynoszący kilkadziesiąt tysięcy rubli. Panna Jadwiga powszechnie zwracała uwagę, bo i charakter jej był bardzo niepospolity: zamknięta w sobie, nie dowierzająca, pełna tej ukraińskiej zadumy, która tyle ma uroku. Gdy się rozniosło po Lwowie, że panna Jadwiga ma ładny posag i że ją księżna Sapieżyna proteguje, dużo młodzieży zaczęło krążyć około niej, a oczywiście znalazł się tam

w guberni podolskiej (córkę Karola i Marii), podopieczną profesorstwa, protegowaną księżnej Jadwigi Sapieżyny⁵⁰. Gdy tylko Liske ustabilizował swą pozycję zawodową, ożenił się z nią 11 maja 1869 r., a Bielowski i Małecki byli świadkami na ślubie⁵¹.

Razem z żoną stworzyli dom, który szybko stał się ważnym ośrodkiem życia literackiego i naukowego miasta. W kręgu najbliższych przyjaciół Liskego znajdowali się wówczas, obok wyżej wymienionych, A. Asnyk, W. Zakrzewski, Ludwik Kubala, Juliusz Starkel (do 1867 r. właściciel i do 12 listopada 1867 redaktor „Dziennika Literackiego”, potem redakcję przekazał Łozińskiemu) i W. Łoziński. Gdy Asnyk i Zakrzewski opuścili Lwów w 1871 r., wszyscy z rozrzewnieniem wspominali dawne czasy, w tym częste spotkania u państwa Lisków⁵².

Ksawery Liske nie zawiódł pokładanych w nim nadziei. Pracę w Archiwum Bernardyńskim rozpoczął od 1 stycznia 1869 r. Od razu podjął też starania o nostryfikację dyplomu doktorskiego, co przeprowadził pomyślnie w marcu, a następnie rozpoczął procedurę habilitację na Uniwersytecie Lwowskim. Jego dorobek naukowy, szczególnie niemieckojęzyczny, spotkał się z uznaniem lwowskich historyków: profesorów Heinricha Zeissberga oraz Roberta Rösslera. Po przedłożeniu dotychczasowych publikacji Rada Wydziału Filozoficznego przyznała mu habilitację, zwalniając go z kolokwium habilitacyjnego. Począwszy od semestru letniego w 1869 r. rozpoczął wykłady w języku niemieckim jako docent prywatny. Od nowego roku akademickiego 1869/70 wykładał już w języku polskim, na co udało mu się uzyskać zgodę władz, wbrew sprzeciwom profesorów niemieckich⁵³. W ten

i jeden z Pilatów, bez których we Lwowie nigdzie się obejść nie mogło. Panna Jadwiga długi czas odsuwała wszelkich konkurentów, aż niespodziewanie oddała swą rękę Ksaweremu Liskemu”. K. Chłędowski, dz. cyt., s. 209–210.

⁵⁰ Jadwiga z Zamoyskich (1806–1890), córka Stanisława Zamoyskiego i Zofii Czartoryskiej; żona Leona Sapiehy (1803–1878), marszałka Sejmu Krajowego, właściciela Krasiczyna.

⁵¹ Centralne Państwowe Archiwum Historyczne Ukrainy we Lwowie, Fond 618, op. 2, spr. 2235, k. 20. (W akcie ślubu wpisano: Ksawery Łukasz Liske, syn Adolfa i Cecylii z Michalskich).

⁵² F. Bostel, *Adam Asnyk i Władysław Łoziński*, „Nowa Reforma” 1927, nr 175, s. 2: list z Krakowa z 25 V 1869, inf. że Liskowie są 2 tygodnie po ślubie, „pозdrowienia dla Liskowini”; nr 177, s. 1: list Kraków 3 I 1871 „gdym odebrał telegram, stanęły mi żywo w pamięci owe wieczorki u Lisków, ich serdeczne i gościnne przyjęcia, wesołe pogadanki z poczciwym Rustelem [słodkie wino], przeleciał po mnie cień. Pozdrowienia dla: Lisków, Starkłów, Kubali i Łozińskiego”.

⁵³ W jednym z listów tak Liske to tłumaczył: „Zadziwiło Pana postępowanie Zeissberga, i mnie ono zadziwiło, ale tylko po części. Wiedziałem o tym, że Zeissberg w kwestiach językowych wszechnicy naszej stoi na tym samym stanowisku, co jego koledzy, a mianowicie uważają oni dzisiaj spolszczenie naszej wszechnicy za rzecz konieczną, dopóki jednak sami tutaj się

sposób, po prof. Małeckim i filozofie prof. Mikołaju Lipińskim, stał się trzecim wykładowcą na Wydziale Filozoficznym, któremu udało się to przeformować. W listopadzie 1871 r. mianowany został profesorem nadzwyczajnym i objął katedrę historii powszechnej po wyjeździe prof. Heinricha Zeissberga, rok później został profesorem zwyczajnym. Seminarium z historii powszechnej prowadził od roku akad. 1871/72 do śmierci. Cieszyło się ono wielką popularnością wśród studentów⁵⁴.

Podobne sukcesy odnosił jako kierownik naukowy wydawnictwa *Aktów ziemskich i grodzkich*, które pod jego redakcją miało charakter wzorcowy. Młody historyk przejął całkowitą kontrolę nad dziełem, bronił z sukcesem swych pomysłów przed komisją, nie pozwalając sobie niczego narzucać, a przy tym wzbudzał zaufanie do swych propozycji. Miał silną pozycję, szybko zdobył przewagę nad całą komisją, a z czasem jej wpływ ustał zupełnie – pozostał tylko formalny⁵⁵.

Po zapoznaniu się z archiwaliami dostrzegł, że oblaty (odpisy dokumentów do ksiąg sądowych) w aktach grodzkich i ziemskich, stanowiące Archiwum Bernardyńskie, wpisywane były do ksiąg sądowych często z dużą niedbałością i „nieznajomością rzeczy”, niektóre słowa, a wręcz całe ustępy, były nieczytelne. Stąd pojawiły się trudności z rzetelnym przygotowaniem źródeł do druku. W tej sytuacji Liske, z pomocą przyjaciół, starał się dotrzeć do dokumentów oryginalnych lub odpisów starszych, bardziej starannych, które zdeponowane były w różnych archiwach lwowskich: kapitulnym, konsystorskim, biskupim obrządku łacińskiego, oo. dominikanów, archiwum miasta Lwowa, w zbiorach ZNiO czy biblioteki Włodzimierza Dzieduszyckiego, korzystał także z dokumentów znajdujących się w różnych miastach Galicji. W ten sposób, choć było to niezgodne z wolą fundatora, Liske pogłębił kwerendę źródłową i rozszerzył plan wydawnictwa, tworząc faktycznie Kodeks Dyplomatyczny Rusi Halickiej. Przy pomocy ks. Pietruszkiewicza i I. Szaraniewicza opracował materiały, opatrzył przypisami, indeksami i opublikował je w tomie II, który ukazał się w maju 1870 r. Kolejne tomy przygotowywał w podobny sposób⁵⁶.

znajdują, nie chcą do niej dopuścić żadnego Polaka, chyba by zajmował także znane już stanowisko w literaturze niemieckiej”. Archiwum Nauki PAU i PAN w Krakowie, Towarzystwo Naukowe Krakowskie, Akta Komisji Historycznej, sygn. TNK-192, k. 62: list Ksawerego Liskego do Józefa Szujskiego, Lwów 2 II 1871; S. Starzyński, *Historia Uniwersytetu Lwowskiego*, cz. II: 1869–1894, Lwów 1894, s. 33–35.

⁵⁴ A. Kawalec, *Seminarium historii powszechnej Ksawerego Liskego*, s. 77; też, *Lwowskie studium historyczne 1869–1918*, s. 100–105; V. Julkowska, dz. cyt., s. 187–188.

⁵⁵ O. Balzer i in., *Xawery Liske*, s. 482.

⁵⁶ *Przedmowa [w:] Akta grodzkie i ziemskie...*, t. 3, Lwów 1872, s. V–VII; O. Balzer i in., *Xawery Liske*, s. 482–491.

Liske wydał 14 tomów akt (poczynając od drugiego). Dzieło kontynuował jego najstarszy uczeń Antoni Prochaska, który opracował tomy od 16 do 25. Ostatni, opublikowany w 1935 r., wydał Wojciech Hejnosz.

Ksawery Liske związany był ze Lwowem do końca życia. Zmarł przedwcześnie, w wyniku przewlekłej choroby, 27 lutego 1891 r., w wieku 52 lat. Spoczął na cmentarzu Łyczakowskim.

Prezentowana poniżej korespondencja Ksawerego Liskego skupia się w zasadzie wokół jednej, ale ważnej kwestii – zabiegów historyka o posiadłość we Lwowie. Temat ten nie był dotąd poruszany w literaturze przedmiotu. Chronologicznie listy mieszczą się w latach 1867–1868. Przy tej okazji poznajemy jednak wiele osób zaangażowanych w tę sprawę, dość skomplikowane wzajemne zależności, a tłem dopełniającym całość są realia z czasów przełomu zarówno dla Galicji, jak i Wielkiego Księstwa Poznańskiego. Osoby zaangażowane w pomoc Liskemu to czołowe nazwiska ówczesnego świata nauki, literatury, jak: Józef Ignacy Kraszewski, August Bielowski, Antoni Małecki, Władysław Łoziński, czy przedstawiciel władz – Oktaw Pietruski. W tle pojawiają się także inne osoby, jak choćby Wincenty Zakrzewski, Adam Asnyk, Kazimierz Chłędowski, czy mniej znany Antoni Donimirski.

Zamieszczona poniżej korespondencja ułożona została w porządku chronologicznym i przedmiotowym. Wydzielono listy osób, które bezpośrednio zaangażowane były w pomoc Liskemu (J.I. Kraszewski, August Bielowski, Antoni Małecki i Oktaw Pietruski), osobno zaś zamieszczono listy K. Liskego do Władysława Łozińskiego, gdyż miały one charakter niejako towarzyszący zasadniczej kwestii, czyli staraniom o posiadłość we Lwowie, ale były z nią ściśle powiązane.

Prezentowane źródła to autografy, które zostały przytoczone w pełnym brzmieniu. Pierwszy z zamieszczonych poniżej, list K. Liskego do J.I. Kraszewskiego, pochodzi z bogatej spuścizny powieściopisarza, zdeponowanej w zbiorze Rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie pod sygnaturą 6516 IV: *Korespondencja Józefa Ignacego Kraszewskiego*. Seria III: *Listy z lat 1863–1887*, t. LVI.

Listy od A. Bielowskiego, J.I. Kraszewskiego, A. Małeckiego i O. Pietruskiego do K. Liskego przechowywane są w zbiorach Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu pod sygnaturą 11555/I: *Korespondencja Ksawerego Liskego. Listy od różnych osób 1867–1891*. Znajduje się tu łącznie 28 listów, z których na potrzeby niniejszego tekstu wybrano 5.

Jeden list K. Liskego zaczerpnięty został z korespondencji A. Bielowskiego zdeponowanej w ZNiO we Wrocławiu. Korespondencja ta jest niezwykle obszerna, zawarta w czterech tomach. Interesujący nas list znajduje się w zbiorze o sygnaturze 2432/II: *Zbiór listów pisanych do Augusta Bielowskiego w latach 1842–1876 i bez daty*, t. II: lit. J–O.

Natomiast listy K. Liskego do Władysława Łozińskiego stanowią kolekcję rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie, zdeponowanych w zbiorze o sygnaturze 10053 III: *Korespondencja Władysława Łozińskiego z lat 1861–1913*, t. VIII: *Le Brun – Łuszczkiewicz*. Za pomoc w udostępnieniu ósmego tomu korespondencji Władysława Łozińskiego w wersji cyfrowej, w terminie nadzwyczajnym, składam serdeczne podziękowania Pracownikom Biblioteki Jagiellońskiej z Działu Rękopisów i Reprografii.

Przy opracowywaniu korespondencji do druku korzystano z instrukcji wydawniczej Ireneusza Ihnatowicza⁵⁷ i zgodnie z jej zaleceniami ujednociono pisownię pod względem ortografii i interpunkcji, zachowując oryginalne cechy języka. Liczne skróty zostały rozwinięte. W przypisach uwzględniono konieczne wyjaśnienia dotyczące omawianych kwestii, w tym stosowanej specjalistycznej terminologii oraz informacje dotyczące osób wymienianych w listach.

1. List Ksawerego Liskego do Józefa Ignacego Kraszewskiego, Berlin, 18 IV 1867.

Wielmożny Panie Dobrodzieju!

Choć nieznanym osobiście W[ielmożnemu]Panu Dobrodziejowi, śmiem udać się do niego z prośbą wielkiej dla mnie wagi, w nadziei, że Pan Dobrodziej nie zechcesz odmówić pomocy swej rodakowi i do tego początkującemu pisarzowi. Pan Donimirski⁵⁸ jadąc do Drezna przybiecał mi, że się w interesie moim porozumie z W[ielmożnym] Panem Dobr[odziejem], a wróciwszy zaręczył mi, że się Pan Dobr[odziej] jak najchętniej zgodził na prośbę moją, za co jak najserdeczniejsze podziękowanie uniżenie złożyć sobie pozwalam. Z większą otuchą zatem przystępuję do rzeczy.

Mówił Panu Dobr[odziejowi] Pan Donimirski, że zamierzam opuścić Prusy i udać się do Galicji, a mianowicie do Lwowa lub Krakowa, aby się w jednym z tych miast habilitować przy uniwersytecie jako docent historii. Ponieważ atoli, jak wiadomo, do-

⁵⁷ I. Ihnatowicz, *Projekt instrukcji wydawniczej dla dzieł historycznych XIX i początku XX wieku*, „*Studia Źródłoznawcze*” 1962, t. VII, s. 99–124 opublikowany jako załącznik nr 5 [w:] J. Tandecki, K. Kopiński, *Edytorstwo źródeł historycznych*, red. A. Rachuba, S. Górzyński, Warszawa 2014, s. 385–412.

⁵⁸ Antoni Donimirski (1846–1912) – prawnik, ekonomista, działacz społeczny, publicysta. W latach 1864–1866 studiował na Uniwersytecie Wrocławskim, działał w Towarzystwie Literacko-Słowiańskim. W roku 1866 przeniósł się na Uniwersytet w Heidelbergu, a następnie do Berlina, na Wydział Prawa. W Berlinie skupiał wokół siebie polskich studentów, w jego mieszkaniu odbywały się spotkania młodzieży, w czasie których dyskutowano bieżące sprawy polityczne, utrzymywano współpracę ze studentami z TLS we Wrocławiu. Stałym bywalcem tych spotkań był K. Liske. Donimirski współpracował w tym czasie z J. I. Kraszewskim, przekazując mu informacje na temat życia kształcących się w uczelniach pruskich Polaków. Wspominał ze smutkiem m.in., że Ślązacy nie przyznają się na ogół do polskiego pochodzenia. Pisarz wykorzystywał te dane w swych *Rachunkach*. E. Achremowicz, T. Żabski, dz. cyt., s. 242–243, 275, 438.

cenci pensji nie pobierają, fundusze moje zaś na niezależne utrzymanie nie wystarczają, przeto byłoby rzeczą konieczną, abym prócz tego mógł znaleźć jakiekolwiek zatrudnienie, które by mi dało środki utrzymania, choć na początek szczupłego, bądź to przy jakiej bibliotece, redakcji, wydziale lub gdziekolwiek indziej. Ponieważ zaś Pan Dobr[odziej] ma w Galicji różne i rozgałęzione stosunki, przeto pozwoliłbym sobie prosić Pana Dobr[odzieja] jak najuniżej, abyś podczas pobytu Swego w Galicji zechciał się rozpatrzeć, czyby nie było możebnym wyszukać dla mnie w Krakowie lub Lwowie stosownego zajęcia. Nadmienić przy tym mogę, że wymagania moje są bardzo skromne, co zaś do wiadomości, to złożyłem w Lipsku egzamin doktorski i napisałem kilka rzeczy naukowych, które w świecie uczonym niemieckim doznały jak najkorzystniejszego przyjęcia, równie dobrze władam językiem niemieckim, jak ojczystym.

Co do drugiej mojej prośby względem wydawnictwa prac moich naukowych w języku polskim spisanych, to nieskończenie żałuję, że przesłać ich Panu Dobr[odziejowi] nie mogę. Posłałem je bowiem już Żupańskiemu do Poznania w nadziei, że on może je wydać w jednym osobnym tomie pod tytułem „*Studia z dziejów wieku XVI*”. Są to cztery rozprawy 1) *Kongres Wiedeński z roku 1515*; 2) *Stosunek dworu polskiego do elekcji cesarza Karola V*; 3) *Konfederacja magnatów węgierskich w roku 1519*; 4) *Dyplomacja polska roku 1526*. Wszystkie razem zapełnić mogą tom o 300 kilkudziesięciu stronicach, pierwsza bowiem praca jest obszerniejsza, jak trzy inne razem. Z pism polskich periodycznych stosowałyby się zresztą praca pierwsza jedynie do „Biblioteki Ossolińskich”, jest to bowiem studium specjalnie naukowe i krytyczne, nie mające powabu dla dalszej publiczności, a wartość li tylko naukowa. Druga praca była już drukowana w „Bibliotece Warszawskiej”. Gdyby wszelako układy z Żupańskim przyjść nie miały do skutku, natenczas udałbym się chętnie pod protekcję Łaskawego Pana Dobr[odzieja]. Ostatnią pracę zresztą, drukowaną w niemieckim języku, pozwoliłem sobie przesłać Panu Dobr[odziejowi] kilka dni temu.

Nigdy bym nie był śmiały zajmować Pana Dobr[odzieja] moimi sprawami, gdyby pan Donimirski nie był mnie do tego kroku ośmielił, gdybym nie ufał w znaną mi skądinąd szlachetność i poświęcenie Łaskawego Pana Dobr[odzieja], którego imię przecież każdemu Polakowi w moim wieku jest dobrze znane już od lat dziecięcych. Nieskończenie zatem wdzięczny bym był W[ielmożnemu] Panu Dobr[odziejowi], gdybyś zechciał mnie uwiadomić, albo z Galicji, albo po powrocie stamtąd, jakie mogę mieć nadzieje i czy są widoki, że się będę mógł osiedlić w Galicji.

Przepraszając jeszcze raz jak najuniżej za śmiałość moją,
mam zaszczyt pozostać

Wielmożnego Pana Dobrodzieja uniżonym

[adres: Berlin, Jägerstr[asse] 74]

Dr Xawery Liske

Autograf w zbiorze Rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie, sygn. 6516 IV: *Korespondencja Józefa Ignacego Kraszewskiego*. Seria III. *Listy z lat 1863–1887*, t. LVI, k. 250 a zapisana obustronnie, k. 250 b zapisana jednostronnie.

2. List Józefa Ignacego Kraszewskiego do Ksawerego Liskego, Drezno, 23 IV 1867.

Wielmożny Panie Dobrodzieju

Bardzo bym był szczęśliwy, gdyby mi się udało, czyniąc zadość życzeniu Pańskiemu, znaleźć w Krakowie lub Lwowie możliwość umieszczenia się dogodnego i odpowiedniego Jego studiom. Że się o to usilnie starać nie omieszkam, równie jak o druk prac jego wskazanych mi, proszę nie wątpić. Spełnię w tym obowiązek tylko miły dla mnie. Znając wszakże Galicję i jej stosunki, niechęć usilną prowincji do ludzi nowych, chociaż ich jak najbardziej potrzebuje, za skutek najpilniejszych nawet starań, nie śmiem ręczyć⁵⁹. Zdaje mi się, że historyczne wywody Pańskie w „Przeglądzie Polskim”⁶⁰ mogłyby być drukowane, z redakcją mówić o tym będę. Za powrotem zaś moim w końcu maja, jak się spodziewam, pośpieszę dać znać W[ielmożnemu] Panu o skutku działania. Racz mi uwierzyć, że usilnie starać się będę, bym usłużyć mu potrafił.

Miło mi zostawać z prawdziwym szacunkiem
Wielmożnego Pana Dobrodzieja najniższy sługa
Józef Ignacy Kraszewski

Autograf w zbiorze Rękopisów Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. 11555/I: *Korespondencja Ksawerego Liskego. Listy od różnych osób 1867–1891*, k. 33, zapisana jedna strona.

3. List Augusta Bielowskiego do Ksawerego Liskego, Lwów, 16 III 1868.

Wielmożny Panie Dobrodzieju!

Artykuł taki, o jakim mi Pan wspominasz, będzie przydatny dla pisma „Biblioteka Ossolińskich”, zwłaszcza, że znane mi jest dobrze pióro pańskie ze *Studiów*⁶¹. Otrzymałem je w swoim czasie i czekałem tylko sposobności, aby Panu za dar piękny podziękować, co teraz uskuteczniam. Jak skoro Pan Dobrodziej gotów będziesz ze swoim artykułem, racz mi go nadesłać wraz z planem oblężenia Smoleńska, a zrobiłbym z niego uży-

⁵⁹ Por. przypis 30.

⁶⁰ „Przegląd Polski” – miesięcznik o charakterze naukowym i literackim założony przez konserwatystów: S. Koźmiana, J. Szujskiego, S. Tarnowskiego, L. Wodzickiego, wydawany w Krakowie w latach 1866–1914.

⁶¹ Xawery Liske, *Studia z dziejów wieku XVI [Kongres wiedeński 1515, 168 ss.; Stosunek dworu polskiego do elekcji Karola V, cesarza niemieckiego, 48 ss.; Konfederacja magnatów węgierskich w r. 1519, 14 ss.; Dyplomacja polska w roku 1526. Przyczynek do dziejów sporu o tron węgierski po śmierci Ludwika w bitwie pod Mochaczem, 78 s.]*, nakładem księgarni J. K. Żupańskiego, Poznań 1867, 308 ss.

tek do XI tomu pisma zakładowego⁶², który tego lata wyjdzie. Najdogodniejsze mi są artykuły nie przechodzące dwa [dwu] lub trzy [trzech] arkuszy druku, dlatego rozpisywać się z tym artykułem nie radzę. Honorarium zaraz po wydrukowaniu odeślę.

Dziesiąty tom „Biblioteki Ossolińskich” wyszedł już dość dawno. Jest w nim ocenie tomu XIX *Monumentów* Pertz⁶³. Ograniczyłem się w nim tylko do pomników tych, które polskich dziejów dotyczą. Nie wiem o ile mogłoby to interesować Niemców. Wszakże co do chęci pańskiej, nie tylko przeciw temu nic mieć nie mogę, ale poczytam to za dowód uprzejmości dla mnie, którą docenić umiem. Jeśli Pan dotąd nie masz tego tomu pisma zakładowego, chętnie Mu ten tom pošlę, proszę mi tylko wskazać, jak mam to wyprawić, aby najdogodniej doszło.

W tomie XX *Monumentów* Pertz ma być, jak mnie upewniono, Herborda *Vita Ottonis episcopi Babenbergensis*⁶⁴, z kodeksu nowo odkrytego, znajdującego się obecnie w Monachium, a przez Giesebrechta⁶⁵ wynalezione, opracowane nowo przez Koepkego⁶⁶. Miał ten tom ukazać się z końcem roku 1867 w handlu, a teraz mi mówią, że dopiero na Zielone Świąta będzie ukończony. Jeślibyś Pan Dobrodziej miał bliższe stosunki z wydawcami lub drukarzem tego tomu, zrobiłbyś mi wielką przysługę, gdybyś się dowiedział, czy nie można by mieć arkuszy już odbitych, w których ten Herborda żywot znajduje się. Należytość chętnie zapłaciłbym, równie jak i wydatki wszelkie na to. Jeszcze 15-go lutego t.r. zacząłem drukować tom drugi *Monumentów* moich⁶⁷. Z kolei chronologicznej przyszli żywociarze Ottona, z których ustępy Polski dotyczące drukuję. Mam wprawdzie wypisy z kodeksu nowo odkrytego Herborda, ale mi na tym nie dosyć. Potrzebowałbym rozpatrzyć się w samymże kodeksie, a do Monachium daleko i już za późno. Oczekiwałem więc i oczekuję na wydanie Koepkego, a rozumie się samo przez się, że cokolwiek bym z niego użytkował, wyznałbym najodważniej przed publicznością. Ani by to mogło stanąć w drodze lub ująć w czym wydawcom niemieckim, bo moja książka ledwie z końcem roku 1869 będzie gotowa.

⁶² Xawery Liske, *Przyczynki do historii wojny moskiewskiej z lat 1633–1634 wraz z planem oblężenia Smoleńska*, „Biblioteka Ossolińskich. Pismo historii, literaturze, umiejętnościom i rzeczom naukowym poświęcone”, poczet nowy, t. XI, [1868], s. 1–65.

⁶³ *Monumenta Germaniae historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum auspiciis societatis aperiendis fontibus rerum Germanicarum medii aevi*, edidit Georgius Henricus Pertz. Scriptorum tomus XIX. Hannoverae impensis bibliopolii aulici Hahniani 1866 fol. XXVI 772; ocenił August Bielowski, „Biblioteka Ossolińskich”, t. X, [1868], s. 310–348. Georg Heinrich Pertz (1795–1876) – historyk niemiecki, wydawca w latach 1826–1874 źródeł do dziejów Niemiec.

⁶⁴ *Herbordi dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis* [w:] *Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis Recudi Fecit*, wyd. Georg Heinrich Pertz, oprac. Rudolf Köpke, Hanower 1868.

⁶⁵ Friedrich Wilhelm von Giesebrecht (1814–1889) – historyk niemiecki, uczeń prof. Leopolda von Ranke; profesor na Uniwersytetach w Królewcu i Monachium, gdzie zastąpił prof. H. Sybla; współpracownik wydawnictwa *Monumenta Germaniae historica*.

⁶⁶ Rudolf Köpke (1813–1870) – historyk niemiecki, uczeń prof. Leopolda von Ranke; współpracownik wydawnictwa *Monumenta Germaniae historica*.

⁶⁷ *Monumenta Poloniae Historica* [Pomniki dziejowe Polski], wyd. August Bielowski, nakładem własnym, t. II, Lwów 1872, 998 ss.

Otóż dlaczego wydanie owo XX tomu tyle mię obchodzi i o nim wiadomości zasięgam. Dodam tu tylko, że wolałbym, abyś Pan to co mu tu piszę u siebie zatrzymał, a nie podawał do gazet. Lepiej w cichości pracować i ogłosić, gdy rzecz będzie skończona, niż naprzód rozgłaszać i budzić wielkie oczekiwania – a li zajść może okoliczność, która oczekiwania zawiedzie. Polecam się łaskawej pamięci

[adres: Prusy, Berlin, Ziegelstrasse, 24 parter]

Sługa uniżony
August Bielowski

Autograf w zbiorze Rękopisów Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. 11555/I: *Korespondencja Ksawerego Liskego. Listy od różnych osób 1867–1891*, k. 5–7, zapisane trzy strony.

4. List Ksawerego Liskego do Augusta Bielowskiego, Berlin 19 III 1868.

Wielmożny Panie Dobrodzieju!

Pospieszam z odpowiedzią na wielce zaszczytny list W[ielmożnego] Pana, który dzisiaj rano odebrałem.

Pobiegłem natychmiast do p[ana] Pertza, któregom z Biblioteki Królewskiej znał osobiście, ażeby załatwić życzenie W[ielmożnego] Pana; udzielam pokrótce treści mojej z nim rozmowy. *Monum. Hist. German.* [Monumenta Germaniae Historica] nie drukują się w Berlinie, sprowadzenie zatem arkuszy wydrukowanych, których tu nie ma, zajęłoby kilka dni czasu, mimo to byłby p[an] Pertz gotów napisać o nie, gdyby chodziło o dłuższą zwłokę, lecz *Vita Ottonis epi[scopi] Babenbergen[is]* z pewnością wyjdzie najdalej za dni 8 do 14 w wydaniu mniejszym (8ce), w tym czasie będzie ją tu w Berlinie dostać można. Tom XX *Monumentów* zaś rzeczywiście ukaże się dopiero za kilka miesięcy. Ponieważ więc sprowadzenie wydrukowanych arkuszy nie przyspieszy sprawy W[ielmożnego] Pana, jak tylko o parę dni, a powiększyłoby znacznie koszta, radził mi p[an] Pertz, żebym po prostu udał się do mego tutejszego księgarza i dał mu polecenie, żeby natychmiast po ukazaniu się żywota Ottona sprowadził go wprost przez pocztę i przesłał mi natychmiast. Zdaje mi się, że to będzie najprostsza droga; jeżeli W[ielmożny] Pan nie masz nic przeciwko temu, postąpię zatem według rady p[ana] Pertza, a odebrawszy książkę, prześlę ją pod adresem W[ielmożnego] Pana odwrotną pocztą. Oczekuję zatem spiesznej rezolucji od Pana.

Przy tej sposobności zechce może W[ielmożny] Pan przesłać mi zarazem tom X „Biblioteki Ossolińskich”, który po przeczytaniu i zużytkowaniu z wdzięcznością i podziękowaniem sumiennie odeślę. Koszta przesyłki, zresztą obecnie znacznie niższej, jak najrychlej poniosę. Spodziewam się, że list ten będzie pojutrze w sobotę w rękach W[ielmożnego] Pana Dobr[odzieja], a ja już w poniedziałek będę mógł odebrać odpowiedź wraz z książką. Pisałem wprawdzie do księgarni Żupańskiego⁶⁸ w Poznaniu, ażeby mi X tom „Biblioteki” słał skoro go tylko odbierze, ale Bóg wie, jak długo kazał-

⁶⁸ Jan Konstanty Żupański (prawdopodobnie 1804–1883) – polski księgarz i wydawca, publicysta, tłumacz, związany z Poznaniem.

by mi czekać, tu w Berlinie zaś nie ma ani jednego egzemplarza. Cieszy mnie jednak, że przynajmniej na przyszłość młodzież tutejsza akademicka będzie je abonowała.

Pracy mojej o Smoleńsku⁶⁹ nie potrafię ścieścić na trzy arkusze, będę się ostrzeż starał, żeby nie zajęła więcej, jak cztery arkusze. Mam zaś nadzieję, że ją jeszcze przed Wielkanocą będę mógł przesłać W[ielmożnemu] Panu; lecz o tym potem.

Tymczasem zaś spieszę się, żeby list dziś jeszcze w czas oddać na pocztę.

Polecając się zatem łaskawym względom W[ielmożnego] Pana, mam zaszczyt pozostać

Wdzięcznego Pana Dobrodzieja
z głębokim szacunkiem uniżony sługa
Dr Ksawery Liske

[adres: Ziegelstrasse 24, parter, Berlin]

Autograf w zbiorze Rękopisów Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. 2432/II: *Zbiór listów pisanych do Augusta Bielowskiego w latach 1842–1876 i b.d.*, t. 2: lit. J–O, s. 179–180.

5. List Augusta Bielowskiego do Ksawerego Liskego, 21 III 1868.

Sobota, godzina 4 po południu

Wielmożny Panie Dobrodzieju!

Wdzięczny Panu jestem za tę uczynność. Zgadzam się na wszystko i proszę tylko o pospiech, bo drukarnia czeka. Co prędzej będzie to lepsze. Tomu X „Biblioteki Ossolińskich” z tym oto listem posłać nie mogę. Co idzie od nas za granicę, oddane być musi najpierw na komorę, a ta dziś i jutro zamknięta. W poniedziałek dopiero posłać tam mogę, napisawszy wprzód dwie deklaracje. A po takich ceremoniach wolno wtedy dopiero mi będzie oddać na pocztę. Książkę tę zresztą nie dlatego posłać Panu chciałem, abyś ją kupił, lecz w darze, jako dla pisarza, który artykułami swymi wspiera to pismo. Jeśli więc otrzymasz ją Pan, proszę nie zwracać.

Tym kończę teraz, bo chcę, aby list ten dziś jeszcze odszedł. W[ielmożne]mu Pertzowi proszę przy sposobności oświadczyć wyrazy wysokiego poważania. Co też robi teraz p[an] Wilhelm Arndt⁷⁰ i gdzie się obraca?

Sługa uniżony
August Bielowski

⁶⁹ Zob. przypisy 33, 62.

⁷⁰ Wilhelm Arndt (1838–1895) – uczeń Leopolda von Ranke, Georga Weitza, historyk niemiecki, paleograf, od 1875 r. profesor Uniwersytetu w Lipsku. Na polecenie Pertza w roku 1864 udał się w podróż naukową po Europie w celu przeprowadzenia kwerendy bibliotecznej (m.in. w bibliotekach śląskich, krakowskich, lwowskich, warszawskich, petersburskich) w poszukiwaniu źródeł do wydawnictwa MGH. Następnie udał się do Wrocławia, gdzie pod kierunkiem prof. R. Roepella, autora pracy *Geschichte Polens*, przywieziony przez niego materiał został uporządkowany, opracowany i oddany do druku. Była to pierwsza edycja roczników polskich wydana w sposób krytyczny, z aparatem naukowym. Por. A. Bielowski, rec. MPG, „Biblioteka Ossolińskich” 1868, t. X, s. 313–314.

Autograf w zbiorze Rękopisów Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. 11555/I: *Korespondencja Ksawerego Liskego. Listy od różnych osób 1867–1891*, k. 4, zapisana jedna strona.

6. List Antoniego Maleckiego do Ksawerego Liskego, Lwów 5 VI 1868.

Szanowny Panie!

Przesyłam Panu tę pocieszającą wiadomość, że jest prawdopodobieństwo, iż za kilka tygodni otrzymasz Pan zaproszenie do nas na posadę, której roczne emolumenta⁷¹ stałe wynosić będą na teraz 800 fl [floreńów]. Pewne to jeszcze nie jest. Tyle tylko stało, że projekt mój i P[ana] Bielowskiego, ażeby wydawnictwa t[ak]z[wanych] aktów Bernardyńskich pod nadzorem komisji powierzone były osobie, która by wyszukiwanie w archiwum najdawniejszych i najważniejszych dokumentów, takowych odczytanie, przepisanie, wyplewienie łacińskich błędów (których bezlik, gdyż to wszystko kopie i transsumpta, a jak najniepoprawniejsze) i przygotowanie do oddania pod prasę, wyłącznie wziął na siebie, mając i dokładną znajomość łaciny i zmysł historyka zarazem. Projekt ten nasz w komisji, prócz jednego głosu, przeszedł i teraz ma być poddany orzeczeniu Wydziału Krajowego, który, jak się spodziewamy, go przyjmie.

Kandydatura Pana jeszcze oficjalnie wyrzucona nie została. Nie wiedzieć nawet, czy wybór osoby nie będzie przechodził drogi konkursowej. Spodziewam się jednak, że o to najmniejszy już będzie kłopot, żebyś Pan właśnie otrzymał tę posadę. Główne pytanie jest, czy Wydział Krajowy myśl samą przyjmie i czy nie zechce okroić płacy?

Zobowiązania ze strony Pana byłyby takie: Co półtora roku musiałyby Pan zebrać materiał i takowy obrobić, a wreszcie i przez drukarnię przeprowadzić w rozmiarze jednego tomu, 30 arkuszy minimum obejmującego 4^e cyceronem⁷² zapelnionego. Przepisywanie już by było rzeczą Pana, czy to własną ręką, czy przez pomocnika, którego byś Pan sam z swojej kieszeni wynagrodzić musiał. Sądzę jednak, że tu wydatek nie kosztowałby Pana więcej, jak 100 fl. rocznie, gdyż większą połowę mógłbyś Pan sam odpisać. Kto bowiem już odczyta i odszyfruje stary szpargał, to przepisanie jego jest już stosunkowo małym dodatkiem pracy.

Starania o docenturę⁷³ mogłyby obok tego iść swoim torem. Stosunki Panu wiadome w niczym się nie zmieniły. Tak i teraz jest wszystko, jakem Panu opisał w Granówku⁷⁴, co do uniwersytetu.

⁷¹ Wynagrodzenie, honorarium.

⁷² Cicero: 1) w systemie miar typograficznych Didota stopień czcionki odpowiadający dwunastu punktom (4,5108 mm); 2) miara długości stosowana w poligrafii i drukarstwie, równa jednej czwartej kwadratu, <https://polimax.pl/2513-2/> (12.03.2019).

⁷³ W Uniwersytecie Lwowskim.

⁷⁴ Granówko, wieś leżąca w czasach Wielkiego Księstwa Poznańskiego w powiecie kościańskim [pruski powiat Kosten], okręg czempiński, w rejencji poznańskiej. Właściciel wsi – Niezychowski, dawna posiadłość Jaskulskich h. Leszczyc. Jan Nepomucen Bobrowicz, *Opisane historyczno-statystyczne Wielkiego Księstwa Poznańskiego*, Lipsk 1846, s. 209, 214.

Piszę to Panu wszystko, nie ręczę za pomyślny koniec moich nadziei i starań, w czym mi P[an] Biel[owski] dzielnie sekunduje. Ale dobrze, żebyś Pan to wiedział i interesa swoje tak aranżował, ażeby, jeżeli do tego przyjdzie, przybycie Pana nastąpić mogło niezwłocznie.

Chciej mi Pan odpowiedzieć jak najszybciej, czy na te warunki przystajesz, jeżeli Wydział przychyli się do wniosków naszych, aby nie miał Wydział zawodu.

Przesyłam serdeczne pozdrowienia jako Szanownego Pana szczerze życzliwy

Antoni Małecki

[adres: W.P. dr Xsawery Liske w Świątkowie, p. Janowiec,
W[ielkie] Księstwo Poznańskie]

Autograf w zbiorze Rękopisów Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. 11555/I: *Korespondencja Ksawerego Liskego. Listy od różnych osób 1867–1891*, k. 71–73, 75, zapisane trzy strony oraz jedna strona – koperta z adresem.

7. List Antoniego Małeckiego do Ksawerego Liskego, Lwów 20 XI 1868.

Szanowny i Kochany Doktorze!

Odradzam Panu przyjmując zaproszenie, o którym mi piszesz. Utrudniłbyś Pan przez to sprawę swoją w interesie docentury przy Uniwersytecie⁷⁵. Zwrotu kosztów podróży byś nie dostał, bo na to funduszu Tow[arzystwo] nie ma. Ono jest w ostatecznym rozprężeniu i tylko chce robić eksperymenta galwanizacji nieboszczyka tymi prelekcyjami. Przekonany jestem, że do nich wcale nie przyjdzie.

Do Pietruskiego⁷⁶ szturm w tym tygodniu przypuścimy ex re Archiw[um] Bernardyńsk[iego]. Znowu go cały tydzień nie było!! Rzecz jedzie prawdziwie po galicyjsku. Ale bądź Pan spokojny i cierpliwy.

[Dopisek z boku] Tom XI Bibl[ioteki] Ossol[ińskich] jeszcze nie wyszedł.

Szczery Pański przyjaciel

M[ałecki]

Autograf w zbiorze Rękopisów Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. 11555/I: *Korespondencja Ksawerego Liskego. Listy od różnych osób 1867–1891*, k. 77, zapisana jedna strona.

8. List Oktawa Pietruskiego do Ksawerego Liskego, Lwów, 2 XII 1868.

Wielmożny Panie!

Jak to już W[ielmożnemu] Panu jest wiadomo z korespondencji z W[ielmożnym] Dr. Małeckim, istnieje u nas fundacja krajowa mająca na celu wydawnictwo aktów

⁷⁵ Chodzi o Uniwersytet Lwowski.

⁷⁶ Oktaw Pietruski, zob. przypis 38.

znajdujących się w tutejszym archiwum, tzw. Bernardyńskim. Wydawnictwem kieruje galicyjski Wydział Krajowy przez osobną komisję złożoną z kilku mężów znanych na polu nauki i literatury. Staraniem tej komisji wyszedł w r.b. tom I pomienionej publikacji pod tytułem: *Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczy[ospoli]tej Polskiej z archiwum tzw. Bernardyńskiego* – i takowy znajduje się już w handlu księgarskim.

Praktyka nabyta przy wydaniu tego tomu wykazała jednak wadliwość postępowania przy wydawnictwie, wydany tom I nie mógł odpowiadać oczekiwaniom, a najgłówniejszą przyczyną niedostateczności było, że żaden z członków komisji zajmującej się wydawnictwem nie jest w tym położeniu, ażeby mógł czas swój poświęcić wyłącznie pracy, której wydawnictwo pomienione wymaga, a nadto nie mamy nikogo, kto by materiały znajdujące się w Archiwum Bernardyńskim znał dokładnie i takowe ze względu na cele wydawnictwa mógł ocenić.

Komisja tedy przysłała do przekonania, że do dalszego odpowiedniejszego poprowadzenia wydawnictwa, potrzebny jest ktoś taki, który będąc obznajomiony z ojczyzną historią i paleografią, pracy około wydawnictwa wyłącznie się poświęcił, przede wszystkim z całym archiwum Bernardyńskim dokładnie się zapoznał, a następnie zasoby jego na cele wydawnictwa zużytkować potrafił.

W[ielmożny] Dr. Antoni Małecki, profesor uniwersytetu tutejszego, który również jest członkiem rzeczonyj komisji, wskazał nam W[ielmożnego] Pana jako takiego, który by się zadania tego mógł podjąć z korzyścią dla wydawnictwa i zawiadomił nas zarazem, że zmówił się już w tym przedmiocie z W[ielmożnym] Panem i że W[ielmożny] Pan gotowość swoją w tej mierze oświadczył.

Będąc, jako członek galicyjskiego Wydziału Krajowego, przewodniczącym komisji kierującej wydawnictwem i biorąc za podstawę wyżej rzeczony oświadczenie W[ielmożnego] Dr. Małeckiego, udaję się do W[ielmożnego] Pana celem porozumienia się, co do warunków, pod którymi byś W[ielmożny] Panie, jeżeli dotąd trwasz w postanowieniu swoim, miał zająć posadę takiego pracownika przy wydawnictwie, o którym mowa.

Dokładne opisanie archiwum tzw. Bernardyńskiego znajduje się w przedmowie poprzedzającej wydany już tom I tej publikacji. Pierwszym tedy zadaniem takiego pracownika będzie obznajomić się z materiałami w tym archiwum zawartymi, następnie, począwszy od najdawniejszych wybierać podług kolei znakomitsze, a mianowicie takie, które by były większego użytku we względzie naukowym i bądź dzieje narodu, bądź obyczaje jego wewnętrzne, obyczaje i zwyczaje jego dawne rozjaśniały, a tym samym interes czytającej publiczności obudzić mogły i do jej wykorzystania się przyczyniły⁷⁷. Treść takich dokumentów miałby rzeczony pracownik komunikować komisji nadzorującej wydawnictwa, która decyduje, czyli dokument poszczególny ma być do wydawnictwa przyjętym lub nie. W razie przyjęcia, dostarczy pracownik komisji odpisu rzeczonyj dokumentu w całej jego osnowie. Wolno jednak będzie komisji i taki według treści przyjęty dokument odrzucić, jeżeliby pełna osnowa wykazała nieprzydatność takowego dla wydawnictwa. Odpisy miałyby być dostarczane w takiej

⁷⁷ Przytoczony fragment aktu fundacyjnego Aleksandra hr. Stadnickiego, § 2, znajduje się w *Przedmowie [w:] Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej...*, s. XVI.

formie, ażeby takowe bezpośrednio do druku oddać można. Pracownika obowiązkiem będzie dalej zająć się korektą druku, układaniem wyjaśnień do poszczególnych dokumentów lub też całych tomów, dalej indeksu do każdego tomu, takiego, w jaki zaopatrzone został tom I – to wszystko według wskazówek komisji.

W ogóle miałyby się pracownik taki zająć pod nadzorem komisji wszystkimi szczegółami wydawnictwa – od materiałów począwszy, aż do oddania wszystkich arkuszy wydrukowanego każdego tomu – i pracę swoją w ten sposób prowadzić, ażeby najdalej w półtora roku wydać można było jeden tom takiej formy i objętości, jak wydany dotąd I tom (t.j. około 30 arkuszy in 4^o pismem łacińskim, polskim lub ruskim, tekst ciceronem, przypiski garamondem, a w potrzebie petitem)⁷⁸.

Jako wynagrodzenie wypłacać będzie Wydział Krajowy takiemu pracownikowi rocznych ośmset złotych wal[uty] austr[iackiej] w ratach miesięcznych z [pozostawione puste miejsce w tekście, brak słowa]. Obopólne zobowiązanie się trwa przez rok i może być z którejkolwiek strony na trzy miesiące przed końcem roku wypowiedziane. Jeżeli w powyższym terminie żadna strona układu nie wypowie, wtedy uważany będzie układ, jako milcząco na rok następny zawarty.

To są warunki przywiązane do posady, o którą chodzi. Jeżeli takowe są dla W[ielmożnego] Pana dogodne, tedy zechciej W[ielmożny] Pan złożyć podanie skierowane do Wydziału Krajowego Królestwa Galicji i Lodomerii, a w którym by powyższe warunki obopólne przytoczone były – i takowe wnieść na ręce moje lub też wprost do Wydziału Krajowego, który W[ielmożnego] Pana rezolucją zawiadomi o skutku. W ten bowiem sposób uniknie się kosztów, jakżeby układanie osobnego formalnego konkursu za sobą pociągnąć musiało.

W podaniu zechciej W[ielmożny] Pan zarazem wyrazić od kiedy czynność swoją przy wydawnictwie będziesz mógł rozpocząć. Gdy oferta W[ielmożnego] Pana, jeżeli będzie trzymaną w granicach wyżej skreślonych warunków, bez kwestii przyjętą będzie, przeto masz W[ielmożny] Pan niezwłocznie do Lwowa przybywać. Leży bowiem w interesie wydawnictwa, ażeby czynność dotycząca co prędzej, a najdalej z nowym rokiem rozpoczęta być mogła.

Jeżeli będzie W[ielmożny] Pan potrzebował jeszcze jakich objaśnień nad te, które w liście niniejszym są zawarte, tedy zechciej udać się do mnie listownie, a odpowiedź otrzymasz w czasie jak najkrótszym.

Oczekując rychłej decyzji i odpowiedzi W[ielmożnego] Pana łączę wyrazy prawdziwego poważania

Oktaw Pietruski

Autograf w zbiorze Rękopisów Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. 11555/I: *Korespondencja Ksawerego Liskego. Listy od różnych osób 1867–1891*, k. 81–86, zapisanych sześć stron.

⁷⁸ Cicero – zob. przypis 72; garamond – w systemie miar typograficznych stopień czcionki odpowiadający 10 punktom; petit – w systemie miar typograficznych stopień czcionki odpowiadający 8 punktom, <https://polimax.pl/2513-2/>

9. List Ksawerego Liskego do Władysława Łozińskiego, Świątkowo, niedziela, 1 XI 1868.

Laskawy Panie!

W odebranych wczoraj „Dzien[niku] Lit[erackim]”⁷⁹ czytałem pierwszą część *Relacji* Gereta⁸⁰, za złe mi Pan pewnie nie weźmiesz, jeżeli pozwolę sobie nadmienić, com zresztą już i w innych moich artykułach spostrzegł, że korekta jest bardzo niestaranna, błędów drukarskich, przekrzywiających nieraz myśl całą, bez liku. Żeby Pana przekonać spisałem 24 ważniejsze na ostatniej karcie i przesyłam je w załączeniu. Prócz opisanych znalazłby się jeszcze niejedyn i tak: w samym tytule po cóż ten punkt (.) po wyrazie „opolskim”, – dalej dlaczegoż nazwisko „Zamoyski” drukujecie mi zawsze „Zamojski”⁸¹, kiedy familia ta nie tak się nazywa. – Jeśli będę mieszkał kiedy we Lwowie i będę drukował jaki artykuł w „Dz[ienniku] Lit[erackim]”, to przynajmniej drugą korektę sam uskuteczę.

Od p[ana] Fr[anciszka] Palackiego⁸² w tych dniach odebrałem obszerną odpowiedź na moją recenzję, jeśli się p[an]. Palacki zgodzi, chciałbym list jego wraz z odpowiedzią z mojej strony ogłosić w piśmie waszym.

Już cztery tygodnie minęły, jak miałem zaszczyt prosić Pana o honorarium, mimo to do dziś dnia go nie odebrałem, chociaż Pan piszesz w liście ostatnim z dnia 22 października „że najdalej z końcem bieżącego tygodnia je wyekspedujemy”. Jeżeli szanowny nakładca „Dz[iennika] Lit[erackiego]” ze wszystkimi współpracownikami w ten sposób postępuje, to niejednemu ostatecznie odechcieć się może czekać Bóg wie, jak długo na te kilka florenów. Przepraszam za tę uwagę, ale winę w całej tej sprawie nie przypisuję Panu, boś Pan tylko redaktorem, a nie nakładcą. Jeśli jednak stosunki dotychczasowe utrzymać się mają nadal między nami, to muszą koniecznie prosić o punktualność w płaceniu honorarium. W nadziei, że obiecana wypłata ostatecznie w tych dniach nastąpi, ściskam Pana serdecznie

Świątkowo, p[owiat] Janowiec
W[ielkie] Ks[ięstwo] Poznańskie

Dr Xsawery Liske

Autograf w zbiorze Rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie, sygn. 10053 III: *Korespondencja Władysława Łozińskiego z lat 1861–1913*, t. VIII: k. 127: zapisana jedna strona⁸³.

⁷⁹ „Dziennik Literacki” – tygodnik wydawany we Lwowie w latach 1852–1854 i 1856–1870, redagowany przez Jana Dobrzańskiego, Karola Szajnochę, Juliusza Starkela i Władysława Łozińskiego.

⁸⁰ Por. przypis 42.

⁸¹ Jan Zamoyski (1542–1606) – sekretarz królewski, kanclerz wielki koronny, hetman wielki koronny Rzeczypospolitej Obojga Narodów, doradca króla Zygmunta II Augusta i Stefana Batorego.

⁸² Franciszek Palacki (1798–1876) – czeski historyk, polityk, przedstawiciel czeskiego odrodzenia narodowego.

⁸³ Rękopisy te udostępniono na stronie Jagiellońskiej Biblioteki Cyfrowej: <https://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/publication/634300/edition/623023/content?ref=desc>

10. List Ksawerego Liskego do Władysława Łozińskiego, Świątkowo, 25 XI 1868.

Quousque tandem⁸⁴, Szanowny Panie Redaktorze, nadużywać będziecie cierpliwości mojej? Dwa miesiące już czekam na honorarium, które mi się słusznie i sprawiedliwie należy, a do dziś dnia ani uniewinnić tak długiej zwłoki Szanowny Pan nie raczyłeś! Przez cztery miesiące, niemal w każdym numerze drukowaliście prace moje, a gdy przychodzi do zapłaty, znaku życia nie dajecie. Widzę się zmuszonym przypomnieć Szanownemu Panu, że gdyśmy się poznali w Poznaniu, mówiłeś mi Pan, iż „Dzien[nik] Liter[acki]” niezwłocznie po wydrukowaniu płacić mi będzie honorarium 25 flor. w. a. za arkusz, że gdybym tego zażądał, gotówes Pan natychmiast z góry wypłacić honorarium, widzę się zmuszonym przypomnieć Panu, że w liście swoim pierwszym z dnia 29 lipca pisałeś Pan do mnie „honorarium każdego czasu jest do dyspozycji”, – w liście drugim z 12 sierpnia: „honorarium na każde zażądanie Pańskie obliczymy i odesłamy”; w liście trzecim z 24 września: „jeżeli byś Pan chciał się obliczyć i otrzymać honorarium za oddrukowane już artykuły proszę mi donieść”. Gdym po takich trzech listach wreszcie dwa miesiące temu napisał do Szanownego Pana, proszę o jak najprędsze nadesłanie honorarium, nie raczyłeś Pan wcale odpowiedzieć, po dwóch tygodniach zatem napisałem drugi raz i odebrałem odpis: „piszę krótko, bo tylko z przeproszeniem i zapewnieniem, że najdalej w przeciągu kilku dni t.j. z końcem bieżącego tygodnia wyekspedujemy Panu honorarium”. Od solennego tego zaręczenia minęło znów pięć tygodni, a ja jak czekałem, tak czekam. Czy sobie Szanowna Redakcja żartuje ze mnie? Czy Pan własne swoje słowa tak lekko cenisz, że żadnego do nich znaczenia nie przywiązujesz? Żałuję, że mi się przyrzeczeniom Pańskim dał usidlić, poświęcając pracę kilkumiesięczną pismu, które tak niegodnie obchodzi się z współpracownikami swymi. Zawijając stosunki z pismem Pańskim, sądziłem, że potrwać one przez długie czasy, zamierzałem, o ile sił i możliwości, pracować wspólnie z Szanowną Redakcją, wśród takich atoli okoliczności, doznawszy takiego ze strony Redakcji obejścia, mam zaszczyt oświadczyć, że zrywam jak najzupełniej wszelkie stosunki z „Dziennikiem Literackim” i proszę nie liczyć mnie nadal między swoich współpracowników. Rozprawę o Żółkiewskim⁸⁵, którą Szanowny Pan masz jeszcze w ręku swoim, proszę mi odesłać odwrotną pocztą, pod żadnym bowiem warunkiem nie pozwalam, żeby była drukowana w „Dzienniku Literackim”. Gdyby zaś Szanowna Redakcja do dnia 10 grudnia r. b. nie nadesłała mi honorarium za wydrukowane artykuły, wtenczas postaram się, żeby postępowanie Szanownej Redakcji doszło do wiadomości publicznej.

Wierz mi Pan, że niełatwo zdecydować mi się przyszło do napisania w ten sposób do Szan[ownego] Pana, zawiązując z nim stosunki, nigdym się nie spodziewałem, że do takich między nami przyjdzie kolizji, lecz z mej strony nic nie zaszło, co by

⁸⁴ Jak długo.

⁸⁵ Por. przypis 42.

do nich powód dać mogło, Szan[owna] Redakcja sama przypisać sobie winę może; dwa miesiące cierpliwie czekałem, wreszcie jednak miarka się przebrała.

Świątkowo p[owiat] Janowiec
W[ielkie] Ks[ięstwo] Poznańskie

Z uszanowaniem
Dr Xawery Liske

Autograf w zbiorze Rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie, sygn. 10053 III: *Korespondencja Władysława Łozińskiego z lat 1861–1913*, t. VIII: k. 129: zapisane dwie strony.

11. List Ksawerego Liskego do Władysława Łozińskiego, Świątkowo, 6 XII 1868.

Szanowny Panie!

Wstrzymać się nie mogę, żeby na list Pański, zawierający 100 zł! w. w.⁸⁶, który wczoraj odebrałem, choć w kilku słowach nie odpowiedzieć.

Wierzę mi Pan, że jeżeli list mój ostatni pozostanie dla Pana jedną z przykrych pamiątek redaktorskiego zawodu, to kolizja, która między nami zaszła, będzie dla mnie długo jednym z najprzykrzejszych wspomnień z zawodu mego pisarskiego. Nasamprzód oświadczyć muszę (com zresztą już w przedostatnim liście moim nadmieniłem), że przykre słowa listu mego, nie tyle lub raczej wcale nie odnosiły się do Pana, jako redaktora, lecz do nakładcy „Dziennika Liter[ackiego]”, który uiszczać się powinien punktualnie z honorarium należącego się współpracownikom. Do Pana, jeżeli miałem żal jaki, to chyba ten, żeś Pan na pewno obiecywał niezwłoczną zapłatę, chociaż Pan dobrze wiedział, że niełatwo będzie wydostać pieniądze od nakładcy. Obrazić Pana, lub nawet przykrość mu powiedzieć nie miałem zamiaru, bo zbyt wielkie dla Pana i działalności Jego czuję poszanowanie, cieszy mnie więc, żeś treść listu mego odniósł do adresu, do którego ona była przeznaczona i do którego sam bym list mój był wysłał, gdybym poprzednio był miał jakiegokolwiek z nakładcą „Dz[iennika] Lit[erackiego]” stosunki. Jeżeli zaś w liście moim użyłem wyrażen, których bym dzisiaj może nie użył, to uczyniłem to pod wpływem sytuacji nader przykrych, którą Panu choć w krótkich zarysach chciałem przedstawić.

Nie posiadam osobiście żadnego majątku, żyję z tego, co zarobię. Przez kilka miesięcy, przyznać Pan musisz, pracowałem usilnie i gorliwie dla „Dz[iennika] Lit[erackiego]”, mając zaś w ręku kilka listów Pańskich zapewniających mnie, że na każde zawołanie zapłacone mi będzie honorarium, liczyłem na „Dz[iennik] Lit[eracki]”, jak na Zawiszę. W tej pewności zaciągnąłem dług honorowy, a na cztery tygodnie przed terminem, w którym się z niego miałem uiszczyć, zgłosiłem się do Pana o jak najspieszniejszą wypłatę honorarium. Nie odebrawszy przez dwa tygodnie odpowiedzi, zaniepokojony napisałem drugi raz, jeśli Pan sobie przypomni, w bardzo delikatnej formie. Odpowiedział Pan, że z pewnością za kilka dni wyekspe-

⁸⁶ złote waluty wiedeńskiej.

diujesz honorarium. Bezczyinnie czekałem pięć tygodni, przeszedłszy w tym czasie najcięższe tarapaty i kłopoty, zmuszony, Bóg wie gdzie, starać się o pieniądze i dopiero po upływie tylu tygodni napisałem wreszcie do Pana, nie odbierając od niego żadnej, a żadnej wiadomości. Czy Pan, przecież pisarz, znawca charakterów ludzkich, nie możesz sobie wytłumaczyć, że w takim położeniu traci się cierpliwość i pisze lub mówi niejedno, czego by się przy zimnej krwi nie powiedziało. Spodziewam się, że mnie Pan będziesz miał za wytłumaczonego, jeżeli zaś jeszcze niezupełnie, to sądzę, że za osobistym się widzeniem naszym, które niezadługo nastąpi, bo jeszcze w tym miesiącu stanę we Lwowie dla objęcia wydawnictwa aktów Bernardyńskich, potrafię wytłumaczyć Panu zupełnie postępowanie moje. Sądzę, że otwarte moje słowa wymażą w Panu wszelką urazę do mnie i przywrócą dawne przyjazne między nami stosunki, które, Bóg mi świadkiem, byłbym zawsze chciał utrzymać na stopie najlepszej, niemało mnie to bolało, że do takiej między nami przyszło kolizji.

Z odebranych 100 flor. w. a.⁸⁷ kwituję, czekając na drugą część honorarium za wydrukowane już artykuły. Ponieważ do 20 grudnia tutaj jeszcze pozostają, miłoby mi było, gdyby list ten mój nie pozostał ze strony Pańskiej bez odpowiedzi.

Szanownego Pana z prawdziwym szacunkiem
zawsze szczerze życzliwy
dr Xawery Liske

Świątkowo p[owiat] Janowiec
W[ielkie] Ks[ięstwo] Poznańskie

Autograf w zbiorze Rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie, sygn. 10053 III: *Korespondencja Władysława Łozińskiego z lat 1861–1913*, t. VIII: k. 131–132, zapisane trzy strony.

Bibliografia

Źródła archiwalne

- Archiwum Nauki PAU i PAN w Krakowie, Towarzystwo Naukowe Krakowskie, Akta Komisji Historycznej, sygn. TNK-192.
- Biblioteka Jagiellońska w Krakowie, Dział Rękopisów, sygn. 6516 IV: *Korespondencja Józefa Ignacego Kraszewskiego*. Seria III: *Listy z lat 1863–1887*, t. LVI.
- Biblioteka Jagiellońska w Krakowie, Dział Rękopisów, sygn. 10053 III: *Korespondencja Władysława Łozińskiego z lat 1861–1913*, t. VIII; Jagiellońska Biblioteka Cyfrowa, <https://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/publication/634300/edition/623023/content?ref=desc>
- Centralne Państwowe Archiwum Historyczne Ukrainy w Lwowie, Fond 618, op. 2, spr. 2235.
- Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, Dział Rękopisów, sygn. 2432/II: *Zbiór listów pisanych do Augusta Bielowskiego w latach 1842–1876 i b.d.*, t. 2: lit. J–O.
- Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, Dział Rękopisów, sygn. 11555/I: *Korespondencja Ksawerego Liskego. Listy od różnych osób 1867–1891*.

⁸⁷ Floreny waluty austriackiej.

Prace Ksawerego Liskego

- Dyplomacja polska w roku 1527*, „Biblioteka Ossolińskich” 1869, t. XII, s. 1–59.
- Listy Piotra Ronquillo, posła hiszpańskiego, pisane z Polski 1674 roku*, z hiszpańskiego przetłumaczył i wydał ks. Felix Rożański, wstępem opatrzył i objaśnił prof. dr X. Liske, „Przegląd Polski” 1878 (grudzień), s. 330–368. Odbitka: Kraków 1878, 42 ss.
- Przyczynki do historyi wojny moskiewskiej z lat 1633–1634 wraz z planem oblężenia Smoleńska*, „Biblioteka Ossolińskich. Pismo historyi, literaturze, umiejętnościom i rzeczom naukowym poświęcone”, poczet nowy, t. XI, [1868], s. 1–65.
- Relacje rezydenta toruńskiego na dworze polskim*, dra L. S. Gereta. Spolszczył i podał dr Ksawery Liske, (część druga, 1769–1773¹), „Dziennik Literacki”, nr 43, 27 X, s. 681–685; nr 44, 3 XI, s. 697–701; nr 45, 10 XI, s. 716–718; nr 46, 14 XI, s. 730–734; nr 47, 24 XI, s. 748–751; nr 48, 1 XII, s. 763–765; nr 49, 8 XII, s. 779–781; nr 13, 30 III 1869, s. 203–206; nr 14, 6 IV, s. 220–222; nr 15, 13 IV, s. 237–239; itd.
- Stanisława Żółkiewskiego hetmana i kanclerza w. kor. kłęska i zgon na polach czoczorskich. Według źródeł drukowanych i rękopiśmiennych* opowiedział dr Ksawery Liske, „Dziennik Literacki”, nr 1, 5 XII [stycznia] 1869, s. 7–10, nr 2, 12 I 1869, s. 24–25; nr 3, 19 I, s. 40–44; nr 4, 26 I, s. 57–59; nr 5, 2 II, s. 77–80; nr 6, 9 II, s. 91–93; nr 7, 16 II, s. 111–112; nr 9, 2 III, s. 144–145; nr 10, 9 III, s. 161–163; nr 14, 6 IV, s. 224–225; nr 15, 13 IV, s. 239–241.
- Studia z dziejów wieku XVI [Kongres wiedeński 1515, 168 ss.; Stosunek dworu polskiego do elekcji Karola V, cesarza niemieckiego, 48 ss.; Konfederacja magnatów węgierskich w r. 1519, 14 ss.; Dyplomacja polska w roku 1526. Przyczynek do dziejów sporu o tron węgierski po śmierci Ludwika w bitwie pod Mochaczem, 78 ss.]*, nakładem księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1867, 308 ss.
- (rec.), *Bar. Brüggena Rozkład Polski*, „Przegląd Polski” 1878 (czerwiec), s. 298–312.
- (rec., Poznańczyk), *Biblioteka Ossolińskich*, t. X i XI, 8 vo, str. 447 i 416, Lwów 1868, w drukarni Zakł[adu] Nar[odowego] im. Ossolińskich, „Dziennik Literacki”, nr 6, 9 II 1869, s. 98–99; nr 7, 16 II, s. 113–115.
- (rec.), *Boleslaw Chrobry i Otto III w Gnieźnie* (Heinrich Zeissberg, Miscco I. Der Erste Christliche Beherrscher der Polen, Wien 1867; K.K. Hoff-u. Statsdruckerei. Heinrich Zeissberg, Die Kriege Keiser Heinrichs II mit Herzog Bilesław I von Polen, Wien 1868, K.K. Hoff-u. Statsdruckerei; H. Zeissberg, Die öffentliche Meinung im XI Jahrhundert über Deutschlands Polotik gegen Polen (Zeitschrift f. d. össter. Gymn. II Heft 1868); H. Zeissberg, Über die Zuzzamenkunft Keiser Otto’s III mit Herzog Bolesław I von Polen zu Gnesen (Z. f. d. ö. G. 1867, V Heft); Adalbertus Kętrzyński, De Bello a Boleslao Magno cum Henrico Rege Germaniae gesto A. 1002–1005, Regimonti Pr. 1866), „Dziennik Literacki”, nr 9, 2 III, s. 143–144; nr 10, 9 III, s. 156–159; nr 11, 16 III, s. 170–173.
- (rec., Poznańczyk), *Der ermländische Bischof Martin Kromer als Schriftsteller, Staatsmann und Kirchenfürst* von Dr. Ant[on] Eichhorn, Domdechant zu Frauenburg im Ermlande, 8 vo, s. 470, Braunsberg 1868, Verlag von Eduard Peter, „Dziennik Literacki”, nr 2, 12 I 1869, s. 28–29.
- (rec.), *Franciszka Palackiego „Dzieje Czech”*, Dziennik Literacki, nr 38, 22 IX 1868, s. 603–607; nr 39, 29 IX 1868 r., s. 622 – 624.
- (rec., Poznańczyk), *Jagiellonki polskie w XVI wieku. Obrazy rodziny i dworu Zygmunta I i Zygmunta Augusta, królów polskich*, przez Aleksandra Przezdzieckiego, Kraków, w drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego, 8o, 1868, t. I, s. XIII, 398 wraz z 4 fotografiami; t. II, s. VII, 303 wraz z 3 fotografiami i 3 tablicami, „Dziennik Literacki”, nr 29, 21 VII, s. 465–466; nr 30, 28 VII 1868, s. 481–483.
- (rec., Poznańczyk), *Jagiellonki polskie w XVI wieku*, przez Aleksandra Przezdzieckiego (*Korespondencja polska królowny Zofii Jagiellonki, księżnej Brunswickiej i królowny Jadwigi*

- Jagiellonki, margrabiny brandenburskiej, z archiwum książąt brunszwickich w Wolfenbüttel i z archiwum rodziny królewskiej w Berlinie z dodaniem niektórych innych listów współczesnych wydana i historycznym wątkiem powiązana*. Kraków 1868, w drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego, 8 vo, t. III str. 405, z 2 fotografiami i 4 tablicami; t. IV, str. VIII, 362 i z 2 fotografiami, „Dziennik Literacki”, nr 1, 5 grudnia [stycznia], s. 12–13.
- (rec., Dr L.), *Nikolaus Kopernikus und Martin Luter. Nach ermländischen Archivalien* von Dr. Franz Hipler, Subregens des Klerikalseminars zu Braunsberg, 8o, s. 75, Braunsberg, 1868. Verlag von Edward Peter, Dziennik Literacki, nr 38, 22 IX 1868, s. 607–609
- (rec., Poznańczyk), *Pamiętnik z ośmnastego wieku. Tom X. Ostatnie lata panowania Stanisława Augusta. Dokumenta do historii drugiego i trzeciego podziału*. Wydał Walerian Kalinka. Część pierwsza str. XV i CCLXXXIV; część druga 401, 8o, Poznań, nakładem księgarni J.K. Żupańskiego 1868, „Dziennik Literacki”, nr 33, 18 VIII, s. 530–532; nr 34, 25 VIII 1868, s. 254–258; nr 35, 1 IX 1868, s. 562–564; nr 36, 8 IX, s. 580; nr 37, 15 IX 1868, s. 593–596; nr 38, 22 IX 1868, s. 609–610.
- (rec.) *Prof. Caro i jego Dzieje Polski* (Geschichte Polens von Dr. Jacob Caro Dritter Theil. Gotha. Nakładem F. A. Perthesa, 1869, str. XIV 657. Geschichte ereumpeaischen Staaten. 35teLieferung. I. Abteilung) ; nr 14, 6 IV, s. 222–224.
- (rec., K. L.), *Rachunki Bolesławity z r. 1867 [Z roku 1867. Rachunki przez B. Bolesławitę*. Rok drugi. Dwa tomy. Poznań, nakładem księgarni J.K. Żupańskiego, 1868], nr 32, 11 VIII, s. 511–512; nr 33, 18 VIII, s. 528–530; nr 35, 1 IX, s. 560–561, nr 36, 579–580, nr 37, 15 IX, 591–595.
- (rec. Poznańczyk), T. X²L [t.j. książę Jan Tadeusz Lubomirski] *Listy Stanisława Żółkiewskiego r. 1584–1620*, 8 vo, str. 152, w Krakowie, w drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1868, „Dziennik Literacki”, nr 44, 3 XI, s. 703–705; nr 45, 10 XI, s. 720–722; nr 46, 17 XI, s. 736–738.
- (rec., Poznańczyk), *Westpreussen in seiner geschichtlichen Stellung zu Deutschland und Polen*. Von Dr Leopold Prowe, Separatabdruck aus dem Säcular-Programm des Gymnasiums zu Thorn, 8o, s. 66, 1868. Druck und Verlag E. Lambeck, „Dziennik Literacki”, nr 35, 1 IX 1868, s. 561–562.
- (rec.), H. Zeissberg, *Kleinere Geschichtsquellen Polens*, „Przegląd Polski” 1878 (lipiec), s. 132. List do redakcji w sprawie tej recenzji dra Estreichera i odpowiedź dra Liskego, tamże (sierpień), s. 245–247;
- (rec., Poznańczyk, *Życie Stanisława Jabłonowskiego, kasztelana krakowskiego, hetmana wielkiego koronnego*, przez p[ana] [G.F. de] Jonsac napisana, przełożone z francuskiego na język polski, 8 vo. Tom I, str. V i 104; Tom II, str. 135; Tom III, str. 156; Tom IV, str. 86, Poznań, nakładem J. K. Żupańskiego, 1868, „Dziennik Literacki”, nr 6, 9 II, s. 97–98.

Źródła drukowane

- Balzer O., Zakrzewski W., Finkel L., Ćwikliński L., Sawczyński J.H., Hordyński Z., *Xawery Liske. Zarys biograficzny*, „Kwartalnik Historyczny” 1891, R. V, s. 465–548.
- Bobrowicz J.N., *Opisanie historyczno-statystyczne Wielkiego Księstwa Poznańskiego*, Lipsk 1846.
- Bostel F., *Adam Asnyk i Władysław Łoziński*, „Nowa Reforma” 1927; nr 175, s. 2; nr 177, s. 1.
- Chłędowski K., *Album fotograficzne*, oprac. i wydał A. Knot, Wrocław 1951.
- Chłędowski K., *Pamiętniki. Galicja 1843–1880*, oprac. A. Knot, Wrocław 1951.
- Chłopocka H., *Korespondencja Augusta Bielowskiego z Biblioteką Kórnicką w latach 1845–1876*, cz. II, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej”, z. 17, Poznań 1981, s. 149–192.
- Herbordi dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis [w:] Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis Recudi Fecit*, wyd. Georg Heinrich Pertz, oprac. R. Köpke, Hanower 1868.

- Karwowski S., *Kronika miasta Leszna*, Poznań 1877.
- Kraszewski J.I., *Rachunki z r. 1866 przez Bolesławitę*, Poznań 1867, wyd. Żupański, 298 ss.; *Rachunki z r. 1867*, rok II, Poznań 1868, ss. 661 i 609 [w dwóch vol.].
- Monumenta Germaniae historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum auspiciis societatis aperiendis fontibus rerum Germanicarum medii aevi*, edidit Georgius Henricus Pertz. Scriptorum tomus XIX. Hannoverae impensis bibliopolii aulicij Hahniani 1866 fol. XXVI 772, ocenił August Bielowski, „Biblioteka Ossolińskich. Pismo historii, literaturze, umiejętnościom i rzeczom naukowym poświęcone”, poczet nowy, t. X, 1868, s. 310–348.
- Monumenta Poloniae Historica [Pomniki dziejowe Polski]*, wyd. August Bielowski, nakładem własnym, t. II, Lwów 1872, 998 ss.
- Przedmowa [w:] Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z Archiwum tak zwanego Bernardyńskiego we Lwowie w skutek fundacji Aleksandra hr. Stadnickiego*, wydane staraniem Wydziału Krajowego, t. I, Lwów 1868, s. V–XXII.
- Zakrzewski W., *Xawery Liske, 1838–1891. Wspomnienie pośmiertne*, Kraków 1891, 40 ss.

Opracowania

- Achremowicz E., Żabski T., *Towarzystwo Literacko-Słowiańskie we Wrocławiu 1836–1886*, Wrocław 1973.
- Barycz H., *Polska młodzież akademicka we Wrocławiu przed powstaniem styczniowym (1858–1863)*, „Sobótka” 1946, s. 151–225.
- Chlebowski B., *Kraszewski Józef Ignacy (1812–1887)* [w:] *Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej. Życiorysy, streszczenia, wyjątki*, red. B. Chlebowski, I. Chrzanowski i in., t. VIII, Warszawa 1913.
- Ciara S., *Archiwa a uniwersytety w Krakowie i Lwowie w latach 1877–1918*, Warszawa 2002.
- Ciara S., *Archiwa lwowskie w dobie autonomii Galicji* [w:] *Wielokulturowe środowisko historyczne Lwowa w XIX i XX wieku*, t. 2, red. J. Maternicki, L. Zaszkiłniak, Rzeszów 2004, s. 107–120.
- Fischer A., *Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Zarys dziejów*, Lwów 1927.
- Goście galicyjscy w Poznaniu*, „Dziennik Poznański”, R. X, nr 154, środa 8 lipca 1868, s. 2–3, <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=154141>
- Ihnatowicz I., *Projekt instrukcji wydawniczej dla dzieł historycznych XIX i początku XX wieku*, „Studia Źródłoznawcze” 1962, t. VII, s. 99–124, opublikowana jako załącznik nr 5 [w:] J. Tandecki, K. Kopiński, *Edytorstwo źródeł historycznych*, red. A. Rachuba, S. Górczyński, Warszawa 2014, s. 385–412.
- Julkowska V., *Ksawery Liske (1838–1891)* [w:] *Złota księga historiografii lwowskiej XIX i XX wieku*, red. J. Maternicki, przy współpracy L. Zaszkiłniaka, Rzeszów 2007, s. 183–200.
- Julkowska V., *Ksawery Liske i jego działania na rzecz profesjonalizacji badań historycznych na Uniwersytecie Lwowskim* [w:] *Історія та історіку у Львівському університеті: традиції та сучасність (до 75-ліття створення Історичного факультету)*, za redakcją Leonida Zaichkilyniaka та Павла Серженги, Львів 2015, s. 221–231.
- Kawalec A., *Lwowskie studium historyczne 1869–1918* [w:] *Historia w Uniwersytecie Lwowskim. Badania i nauczanie (do 1939)*, red. nauk. J. Maternicki, J. Pisulińska, L. Zaszkiłniak, Rzeszów 2016, s. 99–143.
- Kawalec A., *Seminaria historyczne na Uniwersytecie Lwowskim – podstawy prawne i organizacja (1852–1918)* [w:] *Історія та історіку у Львівському університеті: традиції та сучасність (до 75-ліття створення Історичного факультету)*, za redakcją Leonida Zaichkilyniaka та Павла Серженги, Львів 2015, s. 342–353.

- Kawalec A., *Seminarium historii powszechnej Ksawerego Liskego* [w:] *Historiografia i edukacja historyczna. Ciągłość i zmiana (XVIII–XXI w.)*. Studia ofiarowane Profesorowi Jerzemu Maternickiemu, red. M. Hoszowska, J. Pisulińska, P. Sierżęga, Rzeszów 2016, s. 77–88.
- Kawalec A., *Seminarium historii powszechnej Ksawerego Liskego. Lista studentów i prac seminaryjnych*, „Galicja. Studia i materiały” 2015, t. I, s. 358–377.
- Kawalec A., *Życie codzienne i niecodzienne historyka w XIX Lwowie. Przypadek Aleksandra Hirschberga (1847–1907)* [w:] *Lwów. Miasto – społeczeństwo – kultura*, t. IX: *Życie codzienne miasta*. Studia z dziejów miasta, red. K. Karolczak, Ł.T. Sroka, Kraków 2014, s. 255–274.
- Kiryk F., *Ksawery Liske. U źródeł naukowej regionalistyki polskiej*. [W aneksie referat K. Liskego przedstawiony podczas II Zjazdu Historyków Polskich we Lwowie w 1890 r.: *W jaki sposób dałby się rozbudzić i rozwinąć ruch naukowy na prowincji?*] [w:] *Lwów. Miasto – społeczeństwo – kultura*. Studia z dziejów Lwowa, t. V: *Ludzie Lwowa*, red. K. Karolczak, Kraków 2005, s. 66–78.
- Knapowska W., *Ksawery Liske o środowisku naukowym Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk*, „Roczniki Historyczne” 1957, R. XXIII: *Księga pamiątkowa w stulecie Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk*, s. 353–365.
- Knapowska W., *Ksawery Liske (okres wielkopolski) 1838–1868*, „Roczniki Historyczne” 1958, R. XXIV, s. 67–111.
- Knot A., *Liske Franciszek Ksawery, pseud. Poznańczyk (1838–1891)* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. XVII, Wrocław 1972, s. 462–463.
- Konarski S., *Józef Kazimierz Plebański* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. XXVI, 1981, www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/jozef-kazimierz-plebanski
- Kondracki T., *Ksawery Liske i początki Polskiego Towarzystwa Historycznego* [w:] *Polskie Towarzystwo Historyczne 1886–1986. Zbiór studiów i materiałów*, red. S.K. Kuczyński, Wrocław 1990, s. 77–84.
- Kostrzewski J., *O „emigrantach” naukowych z Wielkopolski*, „Roczniki Historyczne” 1957, R. XXIII: *Księga pamiątkowa w stulecie Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk*, s. 11–25.
- Kulak T., Pater M., Wrzesiński W., *Historia Uniwersytetu Wrocławskiego 1702–2002*.
- Majkowska R., *Młodość i początki działalności literackiej Władysława Łozińskiego (1843–1870)*, „Pamiętnik Literacki” 1970, R. LXI, z. 3, s. 167–201.
- Maternicki J., *Epoka Ksawerego Liskego (1871/72–1891/92). Dydaktyka i badania* [w:] tegoż, *Złote lata historiografii polskiej we Lwowie*, Rzeszów 2015, s. 91–124.
- Maternicki J., *Historia nowożytna w latach 1869–1918* [w:] *Historia w Uniwersytecie Lwowskim. Badania i nauczanie (do 1939)*, red. nauk. J. Maternicki, J. Pisulińska, L. Zaskilniak, Rzeszów 2016, s. 255–300.
- Maternicki J., *Mistrzowie dydaktyki uniwersyteckiej* [w:] *Współczesna edukacja historyczna. Doświadczenia. Oczekiwania*, red. J. Budzińska, J. Strykowska, Poznań 2015, s. 19–24.
- Skałkowski A., *Włodzimierz Breza* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. II, Kraków 1936, s. 433–434.
- Starzyński S., *Historia Uniwersytetu Lwowskiego*, cz. II: *1869–1894*, Lwów 1894.
- Toczek A., *Lwowskie środowisko historyczne i jego wkład w kulturę książki i prasy (1860–1918)*, Kraków 2013.
- Wierzbicki A., *Antoni Małecki (1821–1913)* [w:] *Złota księga historiografii lwowskiej w XIX i XX wieku*, t. II, red. J. Maternicki, P. Sierżęga, L. Zaskilniak, Rzeszów 2014, s. 43–58.
- Zdrada J., *Oktaw Pietruski (1820–1894)*, *Polski słownik biograficzny*, t. XXVI, 1981, <https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/oktaw-pietruski>, <https://polimax.pl/2513-2/>

From Great Poland to Lviv – in pursuit of dreams. The case of Ksawery Liski in light of his correspondence

Summary

The study attempts to recreate the path of Ksawery Liske, one of the most recognised Polish historians of the second half of the 19th century, leading him to Lviv, the final destination of his scientific activity. Thanks to the scholar's correspondence, it is possible to become familiar with the political, economic and social reality at the turn of the 1860s and 1870s, which conditioned the development of Polish science. In the process, the study presents figures from the world of science, literature and politics, thanks to whom Ksawery Liske received the opportunity to work as a scientist and a didactician, e.g. at the Lviv University and in the Bernardine Archive in Lviv.

Key words: Ksawery Liske, August Bielowski, Antoni Małecki, Wincenty Zakrzewski, Adam Asnyk, Władysław Łoziński, Józef Ignacy Kraszewski, Lviv University, Bernardine Archive, Grand Duchy of Posen, Galicia, Lviv

ARTYKUŁY RECENZYJNE, RECENZJE, NOTY O KSIĄŻKACH

Aldona Młynarczuk

ORCID: 0000-0003-4545-6362

(Regionalne Towarzystwo Naukowe w Przeworsku)

Szkolne podręczniki do nauki historii w Galicji,
red. Bogusław Dybaś i Igor Kąkolewski,
PAN Stacja Naukowa w Wiedniu (2019)

Na początku 2019 r. ukazała się praca zbiorowa zatytułowana *Szkolne podręczniki do nauki historii w Galicji* pod redakcją Bogusława Dybasia i Igora Kąkolewskiego. Jest to dwujęzyczna (polsko-niemiecka)¹ monografia obejmująca zbiór artykułów naukowych będących pokłosiem sympozjum zorganizowanego w Wiedniu w 2016 r. przez Sekcję Naukową Polskiej Akademii Nauk. Celem wiedeńskiego spotkania było zaprezentowanie dorobku polskiej historiografii na temat szkolnych podręczników w Galicji i rozpoznanie istotnych problemów związanych z nauczaniem historii w monarchii habsburskiej – głównie w okresie istnienia Austro-Węgier. Wiedeńskie sympozjum uświadcza, że badania nad edukacją historyczną oraz samymi podręcznikami do nauczania historii w Galicji są w Polsce mocno zaawansowane.

Autorka pierwszego opracowania – stanowiącego punkt wyjścia dla całości projektu – Mariola Hoszowska (Rzeszów) w artykule pt. *Stan badań nad galicyjskimi podręcznikami historii (1772–1918)* przypomina, że „podręczniki nigdy nie funkcjonują w próżni, ale są narzędziem propagandy na rzecz władzy państwowej, środkiem afirmacji interesów określonych warstw i grup społecznych, wyrazem poparcia dla programów stronnictw i ugrupowań politycznych”². W części pierwszej Autorka zaprezentowała galicyjskie podręczniki historii jako przedmiot badań polskich historyków w ujęciu informacyjno-krytycznym, w drugiej – analitycznym. W części analitycznej stara się odpowiedzieć na pytanie: Jaki obraz edukacji historycznej w Galicji wyłania się z badań polskich historyków? Podkreśla, że istotną cezurą był rok 1867.

¹ Teksty w języku polskim stanowią jeden tom, w języku niemieckim – drugi.

² M. Hoszowska, *Stan badań nad galicyjskimi podręcznikami historii (1772–1918)* [w:] *Szkolne podręczniki do nauki historii w Galicji*, red. B. Dybaś i I. Kąkolewski, Wiedeń 2018, s. 22.

Wskazuje, że wcześniej oceny badaczy były zdecydowanie krytyczne, później – choć nie od razu – sytuacja zmieniała się na lepsze. W ostatniej części pisząca zwraca uwagę na potrzebę kontynuowania badań, m.in. w celu „bliższego poznania wciąż utrzymującej się legendy c.k. monarchii”³.

Autorką dwóch kolejnych opracowań jest krakowska badaczka Maria Stinia. W pierwszym, zatytułowanym: *Podręczniki do nauczania historii w Galicji. Zarys problematyki*, omawia skutki wiedeńskiej reformy szkolnej z połowy XIX w. dla galicyjskiego szkolnictwa. Akcentuje przy tym znaczenie często wznawianych szkolnych publikacji niemieckojęzycznych Weltera, Pütza, Gindley’a, Tomka, które obowiązywały w całej c.k. monarchii oraz – co było pierwszym krokiem wprowadzania do szkół języków narodowych – ich tłumaczeń na język polski. W kwestii nowych polskich podręczników Autorka przyjęła dwie istotne cezury: pierwszą jest rok 1884 i wydanie instrukcji programowej przez wiedeńskie ministerstwo. Zwraca przy tym uwagę na trzy podręczniki – Anatola Lewickiego, Wincentego Zakrzewskiego i spółki autorskiej Finkel-Głębiński. Druga ważna cezura odnosząca się do pisarstwa podręcznikowego to, zdaniem Autorki, lata 1908–1909, kiedy nastąpiła kolejna reforma programowa, wprowadzająca do szkół historię kraju rodzinnego jako przedmiot obowiązkowy.

W drugim opracowaniu pt. *Pojęcia, wartości, bohaterowie w podręcznikach do „Historii kraju rodzinnego” dla szkół średnich Galicji w okresie autonomii. Czasy porozbiorowe*, M. Stinia zatrzymuje się na nowych podręcznikach dziejów ojczystych m.in. Teodora Kilińskiego, Bronisława i Gizeli Gebertów, Henryka Schmitta, Anatola Lewickiego i najszerzej potraktowanym Karola Rawera. W swojej analizie Autorka stara się o „nakreślenie podstaw, na jakich budowano tożsamość narodową obywatela monarchii habsburskiej”⁴. Dochodzi do wniosku, iż na kartach galicyjskich podręczników promowano takie wartości, jak „zgoda, poszanowanie możliwości narodowego rozwoju i tworzenie świadomości wyjątkowej sytuacji Polaków w Galicji”⁵.

Inny krakowski badacz, Grzegorz Chomiczki, w opracowaniu zatytułowanym *Pozaszkolne ścieżki edukacji historycznej – literatura dla młodzieży i „piśmiennego ludu”*, poszerza kontekst badawczy o popularne wydawnictwa historyczne mające trafić do szerokiego i mniej wykształconego odbiorcy. Obok wielu pytań, jakie stawia, warto przytoczyć dwa zasadnicze: 1) Czy podręczniki szkolne decydowały o stanie świadomości historycznej galicyjskiego społeczeństwa oraz 2) Na ile obraz historii kraju, państwa i dynastii

³ Tamże, s. 46.

⁴ M. Stinia, *Pojęcia, wartości, bohaterowie w podręcznikach do „Historii kraju rodzinnego” dla szkół średnich Galicji w okresie autonomii. Czasy porozbiorowe* [w:] tamże, s. 60.

⁵ Tamże, s. 73.

w literaturze był komplementarny i skorelowany z tym, który dawała szkolna edukacja⁶. Zdaniem Autora to nie podręczniki szkolne kształtowały narodową i obywatelską świadomość czy historyczne zamiłowania, ale w największej mierze rola ta przypadała literaturze popularnej oraz środowisku rodzinnemu. Biorąc za podstawę swych rozważań *Wieczory pod lipą* Lucjana Siemieńskiego, analizuje ocenę dynastii Habsburgów w dziejach Polski oraz porównuje z innymi dziełkami polskiej literatury XIX w. Dochodzi do wniosku, że obraz cesarskiej dynastii był krytyczny. Dopiero w ostatnich latach istnienia c.k. monarchii uwidocznili się w wszechobecny szacunek do Franciszka Józefa.

W kolejnym opracowaniu zatytułowanym *Kultura plastyczna w galicyjskiej edukacji a herbartyzm w prowincjonalnych szkołach średnich imperium – zarys problematyki* Dorota Kudelska (Lublin) zajęła się kulturą plastyczną w gimnazjach galicyjskich. W pierwszej części tekstu zwraca uwagę na zwrot w metodyce nauczania, jaki dokonał się w austriackim szkolnictwie pod wpływem Johanna Friedricha Herbart'a i jego ucznia Roberta von Zimmermanna. Ostatni wypracował bowiem „metodykę nauczania opartą na estetyce, której praktycznym początkiem [...] był rysunek i geometria”⁷. Swoje badania autorka oparła na corocznych *Sprawozdaniach Gimnazjalnych* w Stanisławowie, Stryju i Lwowie oraz *Sprawozdaniach Szkoły Przemysłowej* we Lwowie w latach 1878–1900. Udowadnia, że o roli rysunku, jako przedmiotu nauczania, świadczyły bogato wyposażone gabinety plastyczne, biblioteki szkolne, ilość godzin na jego nauczanie, wreszcie poziom kształcenia rozwijający wyobraźnię przestrzenną i plastyczną.

Z kolei Philipp Hofender (Graz) i Jan Surman (Moskwa) w opracowaniu zatytułowanym *Przetłumaczyć wiedzę – podręczniki szkolne w monarchii habsburskiej jako przedmiot badań przekładowczych* odnoszą się do jeszcze innego aspektu pisarstwa podręcznikowego, tj. tłumaczenia i adaptacji podręczników szkolnych. Podjęli próbę odpowiedzi na pytanie: Jaką rolę w tworzeniu i późniejszym rozpowszechnianiu podręczników do szkół średnich w monarchii habsburskiej odgrywał proces przekładu? Istotną cezurą są tu lata 1848–1849, kiedy w następstwie rewolucji aż dziewięć języków – używanych w poszczególnych krajach – ustanowiono wykładowymi w szkołach. „Tworzenie materiałów dydaktycznych w językach narodowych miało – zdaniem autorów – zagwarantować sprawne rozpowszechnienie wiedzy”⁸, zobiektywizowanej (poprawnej politycznie), odbierając zarazem w tym względzie

⁶ Tamże, s. 19.

⁷ D. Kudelska, *Kultura plastyczna w galicyjskiej edukacji a herbartyzm w prowincjonalnych szkołach średnich imperium – zarys problematyki* [w:] tamże, s. 101.

⁸ P. Hofender, J. Surman, *Przetłumaczyć wiedzę – podręczniki szkolne w monarchii habsburskiej jako przedmiot badań przekładowczych* [w:] tamże, s. 122–123.

pierwszoplanową rolę nauczycielowi. W kontekście powstawania „nowych” podręczników Autorzy wyróżniają dwa etapy: do 1867 r., gdzie dominowały tendencje konserwatywne i centralistyczne, oraz po 1867 r., kiedy przygotowywanie i dystrybucję podręczników przekazano – choć nie w każdym przypadku – krajom koronnym.

W ostatnim opracowaniu pt. *Recepcja galicyjskich podręczników szkolnych do nauczania historii w okresie II Rzeczypospolitej* Mariusz Menz (Poznań) stawia jeszcze inne pytanie: Na ile galicyjskie podręczniki szkolne do nauczania historii znajdowały zastosowanie w Polsce po odzyskaniu niepodległości w 1918 r.?⁹ Dokonuje przy tym analizy tych, które faktycznie były wykorzystywane, to znaczy Anatola Lewickiego, Wincentego Zakrzewskiego, Mariana Janellego, Julii Kisielewskiej oraz Bronisława i Gizeli Gebertów. Ponadto Autor pisze o recepcji galicyjskich podręczników szkolnych – „przez ich unarodowienie” – co zostało zapoczątkowane z końcem XIX w. i doprowadziło do mocnej krytyki zarówno samych podręczników, jak i całej galicyjskiej szkoły. Przywołuje toczące się w pierwszych miesiącach wolnej Polski polemiki w środowiskach rządowych i nauczycielskich dotyczące kształtu polskiego szkolnictwa, w tym również konieczności określenia narodowego ideału wychowawczego.

Wydaje się, że szerokie i różnorodne ujęcie tematu spełniło postawione przez organizatorów sympozjum, jak i przez samych autorów cele: dokonanie bilansu dotychczasowej wiedzy na temat edukacji historycznej w Galicji, spojrzenie na sytuację w innych krajach c.k. monarchii oraz zwrócenie uwagi na dalsze potrzeby badawcze.

⁹ Tamże, s. 19.

Piotr Olechowski

ORCID: 0000-0003-4108-2682

(Biuro Upamiętniania Walk i Męczeństwa IPN)

**Andrzej Zwoliński, *Lwowskie okruchy historii*,
Wydawnictwo AA, Kraków 2018, 256 ss.**

Tematyka Lwowa w literaturze naukowej, a zwłaszcza popularnonaukowej, w ostatnich latach nadal obfituje w liczne publikacje. W obu nurtach dominują prace o charakterze martyrologicznym, często ukazujące miasto (czy szerzej: pewien obszar dawnych Kresów Wschodnich) jako bezpowrotnie utraconą arkadię narodu polskiego. Niestety, zazwyczaj Autorzy, pisząc o pozostawionym na Wschodzie polskim dziedzictwie narodowym, wpadają w pułapkę wyolbrzymiania tudzież przeinaczania wielu faktów, a nawet „wytwarzania” tych fragmentów historii, których po prostu nie było. Najczęściej w takich przypadkach, w formie niejako usprawiedliwienia, słychać głosy, że powstanie pracy było konieczne, gdyż pozwala ona ocalić od zapomnienia pewne istotne aspekty historyczne. Trudno się z tym nie zgodzić, jednakże książki tego typu powinny oddawać w pełni faktyczny stan rzeczy. Tylko w ten sposób bowiem czytelnik otrzyma dzieło wolne od błędów i przeinaczeń historycznych mogących rzutować na jego wyobrażenie epoki (zwłaszcza w przypadku nieprofesjonalnych historyków).

Popularnonaukowa książka ks. Andrzeja Zwolińskiego *Lwowskie okruchy historii* wydana została w 2018 r. w Krakowie nakładem wydawnictwa AA. Z treści pracy wynika, że Autor dokonał co najmniej kilku kwerend archiwalnych, w tym również w zasobach kościelnych (często trudno dostępnych dla badaczy). Szkoda jednakże, że nie zamieścił na końcu książki jakiegokolwiek bibliografii (choćby skróconej). Praca pozbawiona jest też przypisów (choć w kilku miejscach w tekście Autor zamieszcza źródła, skąd pochodzą zaczerpnięte cytaty – np. s. 211). Warto byłoby zatem dodać podobne zapisy, przynajmniej w zakresie wykorzystanych ksiąg metrykalnych z archiwum bazyliki katedralnej we Lwowie (skądinąd niezwykle interesujących).

Poważnym mankamentem w książce jest również kilkukrotne powtarzanie tych samych informacji w następujących po sobie rozdziałach. Odbiorca odno-

si wrażenie, że czyta znane mu już treści w ciągu zaledwie kilku (niekiedy kilkunastu) stron (choćby s. 195 i 199; 202 i 204). Zjawisko to występuje dość często na kartach książki, w tym także w postaci przytaczania efektów zamierzonych działań. Przykładowo, na s. 174 Autor zapisał, iż planowane jest rozpoczęcie procesu beatyfikacyjnego o. Rafała Kiernickiego, natomiast nieco ponad 20 stron dalej (s. 196) informuje czytelnika, że ten proces już się rozpoczął.

Praca zasadniczo dotyczy XX w., choć Autor wielokrotnie odwołuje się do wcześniejszych stuleci. Nie jest to błąd ze względu na utrzymującą się popularnonaukową narrację. Niemniej pomieszenie wielu wątków w kilku dość krótkich rozdziałach powoduje, że momentami czytelnikowi ucieka właściwa narracja. Słabą stroną pracy jest również jej język i stylistyka – Autor wielokrotnie stosuje liczne powtórzenia i momentami niejednoznaczne zdania (choćby na s. 79: „uderzył na tyły ukraińskie, w wyniku czego oddziały ukraińskie wycofały się”). A. Zwoliński nie jest również konsekwentny w stosowaniu nazewnictwa określającego organa państwowe ZSRR. Stosuje bowiem na przemian zwroty „radziecki” i „sowiecki”. Należałoby w takim wypadku wybrać jeden z nich i zapisywać go w jednolitej formie na wszystkich kartach pracy. Dodajmy, że zgodnie z polską normą językową, właściwe byłoby przyjęcie wzoru „radziecki” od polskiego słowa „rady”, nie zaś rusycyzmu „sowiecki” od słowa „sowiec” (ros. rada). Trzeba jednocześnie zaznaczyć, że powyższy mankament spotyka się również często u wielu innych polskich autorów prac historycznych. Autor popełnił również sporo błędów merytorycznych oraz tzw. literówek, niekiedy „nadając” opisywanym bohaterom nowe imiona. Przykładowo, zamiast zamordowanego w 1931 r. w Truskawcu Tadeusza Hołówki, mamy Zbigniewa Hołówkę (s. 118), zamiast Serafina Kaszuby (wędrownego duchownego-kapucyna pochowanego rzeczywiście w Winnicy, choć przeniesionego tamże w 2010 r. z cmentarza Janowskiego we Lwowie, o czym Autor nie wspomina) widzimy Seweryna (s. 199), wreszcie wobec Stepana Bandery Autor stosuje spolszczony zapis imienia Stefan (s. 162). To samo dotyczy błędnych zapisów nazwisk i nazw miejscowości na dzisiejszej Ukrainie. Zamiast Dmytra Wytowskoho (Witowskiego) podano Witkowskiego (s. 77), nazwa miejscowości z tzw. polskiego okręgu autonomicznego na Białorusi powinna brzmieć Kojdanowo, a nie Kajdanowo (s. 91), podobnie jak wobec miejscowości Buczacz (podano Buchacz – s. 239). Nieuzasadnione jest również podawanie określenia „sowiecka Rosja” w odniesieniu do okresu po II wojnie światowej, gdyż w latach 1922–1991 istniał przecież ZSRR (s. 211).

Na s. 53 w kwestii Pomnika Pomordowanych Profesorów Lwowskich, odsłoniętego w 2011 r., A. Zwoliński podał, że nie zawiera on żadnych napisów. W rzeczywistości monument zawiera trzy zdania w językach ukraińskim, polskim i angielskim. Autorowi zapewne chodziło o to, iż nie podano tam, że

owi uczeni zginęli jedynie dlatego, że byli Polakami (określa ich przymiotnik „lwowscy”). W kwestii Cmentarza Obrońców Lwowa A. Zwoliński pisze, że znajdowało się tam 1700 mogił (s. 81, nie podał dokładnie, kiedy). W rzeczywistości na tej nekropolii spoczywa dużo więcej osób – łącznie niespełna 3000. Na kolejnej stronie (s. 82) A. Zwoliński podaje: „rekonstrukcja cmentarza rozpoczęła się w 1989 r. [...]. Sześć lat później prezydenci Polski i Ukrainy dokonali uroczystego otwarcia”. Zapis ten sugeruje wyraźnie, jakoby odbyło się to w 1995 r., tymczasem w rzeczywistości Cmentarz Obrońców Lwowa otwarto w 2005 r. z udziałem ówczesnych głów obu państw Aleksandra Kwaśniewskiego i Wiktora Juszczenki.

Podobny nieprecyzyjny zapis dotyczy ks. Gerarda Szmyda, którego trumnę potajemnie ekshumowano w latach 70. XX w. i przeniesiono do starej części cmentarza Łyczakowskiego (s. 81). Należałoby uzupełnić to zdanie o informację, iż w 2014 r. powróciła ona na Cmentarzu Obrońców Lwowa (choć już w nowe miejsce nieopodal kaplicy). Dyskusyjny jest także zapis o planowanym zerwaniu Cerkwi greckokatolickiej z prawosławiem (s. 94) w sytuacji, gdy obrządek ten uznawał prymat papieża, zachowując jedynie wschodni przebieg liturgii. W kwestiach religijnych Autor podaje również, jakoby w Cerkwi wołoskiej sprawowano nabożeństwa unickie (s. 104). Nie jest to zgodne z prawdą, gdyż owa świątynia przez cały okres międzywojenny pozostawała we władaniu Cerkwi prawosławnej (jak zresztą i obecnie).

Podobnie rzecz wygląda na s. 100, gdzie podano, że za okupacji sport nie istniał. Nie jest to do końca zgodne z prawdą, wszak organizowano wówczas liczne kluby sportowe (m.in. „Spartak” Lwów). Na tej samej stronie podano również, jakoby w ostatnim meczu „Pogoni” Lwów przed II wojną światową dwie bramki zdobył wychowanek tego klubu Kazimierz Górski. W rzeczywistości późniejszy trener reprezentacji Polski w piłce nożnej nigdy nie grał w barwach tego klubu (reprezentował „RKS” Lwów, a później radzieckiego „Spartaka”). Pozostając w kręgu sportowym, Autor powinien także uzupełnić zapis, iż obecnie szczecińska „Pogoń” kontynuuje tradycje swej lwowskiej imienniczki. Po II wojnie światowej dawni mieszkańcy Lwowa założyli przecież wiele innych klubów sportowych na tzw. Ziemiach Odzyskanych (choćby „Polonia” Bytom, „Odra” Opole, „Śląsk” Wrocław).

Najbardziej dyskusyjne są jednak zapisy Autora na temat powojennej historii Lwowa. Przykładowo, na s. 113 podano, że pomnik Jana III Sobieskiego z Wałów Hetmańskich już w 1945 r. został przetransportowany do Polski. W rzeczywistości monument opuścił Lwów dopiero w 1949 r. wraz z pomnikami Aleksandra Fredry i Kornela Ujejskiego. To samo dotyczy informacji ze s. 148 na temat polskich nauczycieli, których jeszcze w latach wojny, zdaniem Autora, wyrzucano ze szkół. Taka sytuacja groziłaby wówczas kompletnym

paraliżem systemu oświatowego. Warto w tym miejscu dodać, że jeszcze do roku szkolnego 1945/46 we Lwowie dominowały placówki oświatowe z polskim językiem wykładowym, w których pracowali niemal wyłącznie nauczyciele narodowości polskiej. Dyskusyjna jest także teza Autora, że we Lwowie zdecydowało się pozostać wielu polskich polityków (s. 182). Poza Juliuszem Makarewiczem i Marią Jaworską (oboje byli przedwojennymi senatorami) nie wiadomo, aby jakikolwiek z działaczy politycznych zdecydował się nie wyjeżdżać nad Wisłę.

Następne niedomówienia dotyczą kwestii związanych z funkcjonowaniem Kościoła rzymskokatolickiego. Jest to tym bardziej dziwne, gdyż Autor, jako osoba duchowna i profesor nauk teologicznych, nie powinien dopuszczać się tego typu przeinaczeń. Na s. 183 A. Zwoliński podał, że arcybiskup Bolesław Twardowski zmarł 2 listopada 1944 r. W rzeczywistości śmierć nastąpiła 20 dni później (22 listopada). Nieco dalej (s. 195) Autor pisze, że o. Rafał Kiernicki w 1948 r. rozpoczął pracę w jedynym wówczas czynnym kościele Lwowa – katedrze. Jest to kolejny błąd, gdyż wówczas otwarte były jeszcze trzy inne świątynie łacińskie (św. Antoniego, św. Marii Magdaleny i Matki Boskiej Śnieżnej).

W zakresie zapisów w księgach metrykalnych parafii katedralnej (s. 202–203) należałoby wspomnieć, iż w czasach radzieckich prowadzono tam dwie równoległe księgi (oficjalną i nieoficjalną). W pierwszej z nich zapisywano zazwyczaj wyłącznie osoby nieobawiające się represji i utraty pracy. Druga natomiast zawiera pełen wykaz wszystkich wiernych przystępujących do poszczególnych sakramentów. Autor nie powinien także informować czytelnika, że jedyne seminarium duchowne w całym ZSRR działało w Rydze (było także drugie w Kownie, choć do ryskiego kierowano kandydatów z terenu ukraińskiej SRR – s. 207). Poza tym utajniony biskup Jan Cieński nie był jedynym przedwojennym kapłanem archidiecezji lwowskiej w momencie jej reaktywowania na początku lat 90. XX w. (s. 208). Drugą osobą był o. Rafał Kiernicki, który przyjął święcenia 29 czerwca 1939 r., a więc jeszcze przed wybuchem II wojny światowej. W momencie wyjazdu arcybiskupa Eugeniusza Baziaka w kwietniu 1946 r., Lwowa nie opuściło seminarium duchowne (s. 230). Struktury seminarium wyjechały z miasta jeszcze wcześniej w 1945 r., jak zresztą gdzie indziej podaje sam Autor (s. 185), przytaczając nawet dokładną datę dzienną (13 października 1945 r.). Ostatni błąd dotyczy współczesnej sytuacji Kościoła łacińskiego na Ukrainie. Na s. 251 zapisano, że „procesja z ul. Piekarskiej do katedry, podczas I Kongresu Eucharystycznego Archidiecezji Lwowskiej w 2012 r. szła ulicami [...]”, na końcu podając ul. Drahołowa. W istocie jest ona nieco oddalona od rynku (odchodzi od dawnej ul. Akademickiej – dzisiejszego Prospektu Szew-

czenia, a mieści się przy niej m.in. główna biblioteka Uniwersytetu Lwowskiego). Czytelnik może jednak odnieść wrażenie, jakoby przy tej ulicy znajdowała się bazylika katedralna.

Niewątpliwie mocną stroną pracy jest bogaty materiał fotograficzny zawierający kilkadziesiąt zdjęć wykonanych przez Autora. Niekiedy jednak zostały one umieszczone w partiach tekstu, do których zupełnie nie pasują. Można było więc uniknąć tego mankamentu, odpowiednio łącząc dany rozdział z materiałem ilustracyjnym. Dużym plusem jest także przytoczenie licznych informacji na temat świadków wiary w czasach radzieckich, do których trudno byłoby dotrzeć na podstawie dotychczasowych publikacji. Zasadniczo, w recenzowanej pracy duży nacisk położono na kwestie związane z religią rzymskokatolicką. Szczególne miejsce w tym zakresie zajmuje odrodzenie Kościoła już w warunkach niepodległej Ukrainy w 1991 r. Autor przedstawia wiele interesujących aspektów z życia Kościoła, w tym także na lwowskiej prowincji. Niemniej, powinien czynić to, unikając wskazanych wyżej licznych błędów merytorycznych, literówek czy też innych przeinaczeń.

Podsumowując, czytelnik otrzymuje ciekawą lekturę w zakresie kilku nowych informacji. Niestety, słaby język i liczne powtórzenia powodują, że potencjalny odbiorca niebędący profesjonalnym historykiem może się szybko zrazić. Trudno także określić recenzowaną pracę jako przełomową w zakresie tematyki lwowskiej. W dużej mierze podano fakty powszechnie już znane i zbadane. Choć sama idea publikacji recenzowanej książki była trafna, to jednak Autor nie uniknął licznych błędów merytorycznych. W przypadku ewentualnego wznowienia publikacji należałoby je wyeliminować.

KRONIKA

Agnieszka Kawalec

ORCID: 0000-0002-3144-3184

(Uniwersytet Rzeszowski)

„Rok 1918. Koniec starego świata, początek nowego”. Międzynarodowa konferencja naukowa, Poznań, 16–17 maja 2018 r.

Rok 1918 to ważna cezura dla wielu państw i narodów Europy Środkowo-Wschodniej. Zakończenie pierwszej wojny światowej i w konsekwencji rozpad Austro-Węgier stanowi przełomowy moment dla Austriaków, Polaków, Węgrów, Rumunów, Czechów, Słowaków, Ukraińców i innych narodów dawnej c.k. monarchii. Dotychczasowy porządek świata odszedł bezpowrotnie, należało stawić czoła nowej rzeczywistości. Każdy z tych narodów przechodził nieco inną drogę. Dla Polaków dzień 11 listopada stał się symboliczną datą odzyskania niepodległości i początkiem trudnej walki o granice państwa i wewnętrzny porządek.

Dla badaczy dziejów i kultury monarchii habsburskiej setna rocznica zakończenia pierwszej wojny światowej stała się pretekstem do głębszej analizy i oceny tych wydarzeń z perspektywy państw powstałych na gruzach c.k. monarchii. Była to też okazja do uchwycenia symbolicznego momentu końca „pięknego wieku XIX”, ale także do refleksji nad konsekwencjami tego faktu dla państw i narodów w nowych warunkach społeczno-politycznych. Problemy te stały się przedmiotem obrad międzynarodowej konferencji naukowej pod tytułem: „Rok 1918. Koniec starego świata, początek nowego”.

Konferencja, zainicjowana przez pracowników Zakładu Myśli i Kultury Politycznej Instytutu Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, współorganizowana przez Austriacki Ośrodek Kultury UAM przy współudziale Austriackiego Forum Kultury w Warszawie, odbyła się w dniach 16–17 maja 2018 r. w Poznaniu. Obrady toczyły się w Domu Studenckim Jowita, w Austriackim Ośrodku Kultury w Poznaniu oraz w Collegium Historicum UAM. Wzięli w niej udział wybitni specjaliści z zakresu historii i literaturoznawstwa z Polski, Austrii i Czech.

Sesja miała charakter interdyscyplinarny, a tematyka była bardzo różnorodna. Dość wspomnieć interesujące wystąpienia prof. prof.: Jacka Purchli

(UJ) *Wiedeń roku 1918, jako symboliczny obraz końca Starego Świata*, Adama Kożuchowskiego (IH PAN) *Ewolucja obrazu i postaw wobec Austro-Węgier w historiografii austriacko-niemieckiej i zachodniej po 1918 roku*, Krzysztofa Zamorskiego (UJ) *Czy w 1918 r. nadszedł zmierzch cywilizacji Zachodu?*, Jana Rychlika (Uniwersytet Karola w Pradze) *Czeska i słowacka polityka w latach pierwszej wojny światowej i powstanie Czechosłowacji*, Krzysztofa A. Kuczyńskiego (Uniwersytet Łódzki) *Austro-polskie powinowactwa literackie w latach 1918–1939* czy Stefana H. Kaszyńskiego (UAM) „3 November 1918” *Franza Theodora Csokora. Sztuka o micie założycielskim Republiki Austrii*.

W programie konferencji ciągle przewijała się tematyka galicyjska. Prof. Alois Woldan (Uniwersytet Wiedeński) na podstawie analizy polskiej i ukraińskiej literatury wygłosił referat *Między entuzjazmem i rozczarowaniem – polskie i ukraińskie wizje przyszłości podczas I wojny światowej*. Kwestie polityczne, w tym poglądy, postawy, koncepcje czołowych polityków austriackich pochodzących z Galicji i komentatorów życia politycznego przewijały się w trzech wystąpieniach: dra hab. Damiana Szymczaka (UAM) *Od listopada do listopada. Austrii i Polski wzajemne się rozstrzygnięcie*, dra Mariusza Menza (UAM) *Stanisław Koźmian wobec wydarzeń roku 1918*, czy prof. Waldemara Łazugi (UAM) *Rok 1918. Ludzie wczoraj, ludzie jutra*. Nie pominięto również tematyki społecznej, w tym roli kobiet, o której traktował referat dr Anny Piesiak (UAM) „*W głowie się mąci od bigosu, który zapanował*”. *Rok 1918 w świetle kobiecych przekazów pamiątkarskich*. Obecne były też głosy dotyczące roli nauczycieli i uczonych galicyjskich w budowie nowego systemu edukacji na różnych poziomach kształcenia, czego przykładem były wystąpienia dr hab. Violetty Julkowskiej *Doświadczenia galicyjskie Tadeusza Łopuszańskiego w tworzeniu podstaw systemu edukacji niepodległościowej państwa polskiego w latach 1918–1926* oraz dr Agnieszki Kawalec (UR) *Humanistyka polska przed i po 1819 r. Przypadek Uniwersytetu Lwowskiego*. Dopelnieniem omawianej problematyki był referat prof. Christopha Augustynowicza (Uniwersytet Wiedeński), który dokonał przeglądu współczesnego piśmiennictwa historycznego na temat Galicji.

Sesję zakończyła interesująca dyskusja. Wśród problemów najwyraźniej rysowały się skomplikowane stosunki pomiędzy narodami i nowo powstałymi państwami, relacje podszyte często nieufnością, rywalizacją, generujące konflikty. Częściej jednak zwracano uwagę na wartości, które trwale wpisały się w tradycję narodów wywodzących się z dawnej c.k. monarchii, jak wspólne dziedzictwo kulturowe, bogate doświadczenia w wielu dziedzinach życia, m.in. społecznego, politycznego, w architekturze i infrastrukturze miejskiej, w edukacji czy nauce, przeszczepiane w warunkach nowo powstałych państw narodowych, sentyment do przeszłości, a czasami wręcz tendencje do jej mitologizacji.

Sabina Rejman

ORCID: 0000-0002-4863-6943

(Uniwersytet Rzeszowski)

**Konferencja naukowa „W drodze ku Niepodległości.
Przemiany modernizacyjne na ziemiach polskich
w II połowie XIX i na początku XX wieku”,
Bóbrka, 4–5 kwietnia 2019 r.**

W dniach 4–5 kwietnia 2019 r. w Muzeum Przemysłu Naftowego i Gazowniczego w Bóbrce odbyła się I Konferencja Naukowa z cyklu „Oblicza polskiej modernizacji” zatytułowana: „W drodze ku Niepodległości. Przemiany modernizacyjne na ziemiach polskich w II połowie XIX i na początku XX wieku”. Konferencja stanowiła część projektu „W drodze ku modernizacji. Niepodległa Polska i wolni Polacy w XIX–XX wieku”, zakwalifikowanego do finansowania decyzją Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach programu „Szlakami Polski Niepodległej” i realizowanego pod kierownictwem dra hab. Pawła Graty prof. UR (więcej na temat projektu na stronie: <http://www.wdrodzekumodernizacji.pl/index.html>).

Uczestników konferencji powitali: dziekan Wydziału Socjologiczno-Historycznego Uniwersytetu Rzeszowskiego dr hab. Paweł Grata prof. UR w imieniu organizatorów konferencji, prorektor ds. Nauki i Współpracy z Zagranicą prof. dr hab. Marek Koziorowski jako przedstawiciel władz rektorskich UR oraz pan Ryszard Rabski, prezes Zarządu Fundacji Muzeum Przemysłu Naftowego i Gazowniczego im. Ignacego Łukasiewicza w Bóbrce, reprezentujący gospodarzy miejsca.

Sesja pierwsza nosiła tytuł „W oczekiwaniu na niepodległość”. Obrady prowadził prof. dr hab. Marek Koziorowski. Zaprezentowano w niej cztery referaty dotyczące rozwoju gospodarczego ziem polskich do 1914 r. w ujęciu zarówno teoretycznym, jak i ekonomicznym i statystycznym. Autorami wystąpień byli: prof. dr hab. Wojciech Morawski (Szkola Główna Handlowa w Warszawie) – *Industrializacja a modernizacja. Doświadczenia polskie*, dr hab. Cecylia Leszczyńska prof. UW (Uniwersytet Warszawski) – *Zmiany w poziomie rozwoju gospodarczego ziem polskich w drugiej połowie XIX wieku (1870–1914)*,

dr Marian Zalesko (Uniwersytet w Białymstoku) – *Debata o modernizacji w polskiej myśli ekonomicznej II połowy XIX i początku XX wieku*, dr hab. Sławomir Kamosiński prof. UKW (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszcy) – *Marka polskość w epoce państwowego niebytu w XIX wieku*.

W sesji drugiej, moderowanej przez dra hab. Pawła Gratę prof. UR, przedstawione zostały impulsy modernizacyjne w gospodarce ziem polskich. Rezultaty swoich badań zaprezentowali: prof. dr hab. Mirosław Kłusek (Uniwersytet Łódzki) – *Rola spółdzielczości kredytowej w modernizacji rolnictwa na ziemiach zaboru austriackiego i rosyjskiego*, prof. dr hab. Piotr Franaszek (Uniwersytet Jagielloński) – *Przemysł naftowy jako czynnik modernizacji gospodarki i społeczeństwa galicyjskiego*, prof. dr hab. Janusz Kaliński (Szkoła Główna Handlowa w Warszawie) – *Udział kapitału rodzimego w rozwoju kolejnictwa do 1918 roku*, dr hab. Krzysztof Broński prof. UE (Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie) – *Uwarunkowania procesów modernizacji gospodarki Galicji w okresie autonomii – zarys problematyki*.

Kolejnego dnia, pod przewodnictwem dr hab. Edyty Czop prof. UR, zaprezentowane zostały dwa referaty z sesji drugiej: dra hab. Karola Chylaka (Społeczna Akademia Nauk w Warszawie) – *Ubezpieczenia społeczne jako odpowiedź na procesy modernizacyjne społeczeństwa na ziemiach polskich do I wojny światowej* oraz dr hab. Barbary Danowskiej-Prokop prof. UE (Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach) – *Ubezpieczenia brackie na Górnym Śląsku i w Zagłębiu Dąbrowskim w II połowie XIX w*. Sesja trzecia dotyczyła przemian społecznych przełomu wieków. Złożyły się na nią dwa wystąpienia: dr hab. Katarzyny Sierakowskiej prof. IH PAN (Instytut Historii PAN) – *Matki, ojcowie i dzieci – ziemie polskie na przełomie XIX i XX wieku* oraz prof. dra hab. Włodzimierza Mędrzeckiego (Instytut Historii PAN) – *Procesy modernizacyjne w obrębie polskiej warstwy chłopskiej w okresie I wojny światowej*.

Czwarta sesja, prowadzona przez dra Jarosława Kinała prodziekana Wydziału Socjologiczno-Historycznego ds. promocji, poświęcona została odciębniom polskiej modernizacji. Wystąpili w niej: dr hab. Roman Macyra prof. UAM (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu) – *Przesłanki odmienności wielkopolskiej ścieżki modernizacyjnej na przełomie 19. i 20 stulecia*, dr Kamil Kowalski i dr hab. Rafał Matera prof. UŁ (Uniwersytet Łódzki) – *Ekonomiczne aspekty wielokulturowości na przykładzie uprzemysłowienia Łódzkiego Okręgu Przemysłowego do 1914 r.*, dr Andrzej Pieczewski (Uniwersytet Łódzki) – *Bariery modernizacji rolnictwa Królestwa Polskiego po reformie uwłaszczeniowej w ujęciu Jana Blocha*, dr Elżbieta Zalesko (Uniwersytet w Białymstoku) – *Kapitał obcy w procesie industrializacji Białostoczczyzny na przełomie XIX i XX wieku*, dr hab. Miron Urbaniak prof. UW (Uniwersytet Wrocławski) – *Miasta Poznańskiego w drodze ku modernizacji*.

Budowa nowoczesnej infrastruktury technicznej w okresie zaboru pruskiego, dr hab. Sabina Rejman prof. UR (Uniwersytet Rzeszowski) – Procesy modernizacyjne w miastach Galicji Zachodniej w II połowie XIX i na początku XX wieku.

Każda z sesji kończyła się dyskusją nad zaprezentowanymi referatami, rozmowy kontynuowano też w kularach. Uczestnicy konferencji zwiedzili również Muzeum Przemysłu Naftowego i Gazowniczego w Bóbrce.

Z wystąpień poświęconych Galicji wyłania się jej obraz jako kraju, w którym – mimo przekonania o „nędzy Galicji” spopularyzowanej w tytule publikacji Stanisława Szczepanowskiego z 1888 r. – dokonują się procesy modernizacyjne w różnych dziedzinach życia (przemysł, szczególnie naftowy, którego Galicja była pionierem, ale i przetwórstwa produktów rolnych; rozwój instytucji autonomicznych, oświaty, towarzystw ubezpieczeniowych, instytucji kredytowych, kolei, prasy; modernizacja infrastruktury miejskiej, wystawy krajowe jako element marketingu i promocji, rola Kościoła w walce z alkoholizmem, inicjowaniu zakładania kółek rolniczych i kas oszczędności; przemiany w świadomości przedsiębiorców, urzędników instytucji różnego typu, członków stowarzyszeń wyzwalające aktywność społeczną i gotowość na zmiany). Jednak szacunki PKB w przeliczeniu na jednego mieszkańca w ujęciu regionalnym nie wypadają na korzyść Galicji w porównaniu do innych ziem polskich, aczkolwiek na ten wynik mógł wpłynąć proces pierwszego przejścia demograficznego, który powodując zwiększenie liczby ludności, zarazem obniżał wartość PKB w przeliczeniu na jednego mieszkańca.

Podsumowując obrady, dr hab. Paweł Grata prof. UR zapowiedział kolejną konferencję planowaną na grudzień 2019 r. „Procesy modernizacyjne w Drugiej Rzeczypospolitej”.

Materiały do bibliografii Galicji za rok 2014*

(wraz z uzupełnieniami za lata 2010-2013)

Ogólne: poz. 1–5.

Polityka: poz. 6–44.

Społeczeństwo: poz. 45–143.

Gospodarka: poz. 144–157.

Kultura i sztuka: poz. 158–202.

Nauka i oświata: poz. 203–279.

Archiwistyka i nauki pomocnicze historii: poz. 280–294.

Prawo i administracja: poz. 295–308.

Religia: poz. 309–330.

Wojskowość: poz. 331–361.

Sport i turystyka: poz. 362–385.

Biografistyka: poz. 386–417.

Regionalia: poz. 418–471.

Varia: poz. 472–545.

OGÓLNE

1. Galicja. Mozaika nie tylko narodowa, Tom studiów, t. 2, red. Urszula Jakubowska, Warszawa 2014, 198 ss.

2. Galizien: Peripherie der Moderne – Moderne der Peripherie?, Hrsg. Elisabeth Haid, Stephanie Weismann, Burkhard Wöller, Marburg 2013, 216 ss.

3. Hołoda Renata: Galicia. Borderland, History and Myth „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica IV” 2012, vol. 1, s. 93–105.

4. Mit Galicji, red. Jacek Purchla, Wolfgang Kos oraz Żanna Komar, Monika Rydigier, Werner Michael Schwarz, Kraków–Wiedeń 2014, 466 ss. [toż w języku angielskim The

* Materiały opracowali: Christoph Augustynowicz (Uniwersytet Wiedeński), Agnieszka Kawalec (Uniwersytet Rzeszowski), Natalia Kolb (Instytut Ukrainoznawstwa NAN Ukrainy), Szczepan Kozak (Uniwersytet Rzeszowski), Jerzy Kuzicki (Uniwersytet Rzeszowski), Natalia Kurniawka (Lwowskie Muzeum Historyczne), Iryna Orlevycz (Instytut Ukrainoznawstwa NAN Ukrainy, Muzeum Historii Religii we Lwowie), Paweł Sierżęga (Uniwersytet Rzeszowski), Beata Wasser (Europa-Universität Viadrina Frankfurt [Oder])

myth of Galicia, transl. Piotr Krasnowolski i in., Kraków–Vienna 2014], 478 ss.

5. Prowincja galicyjska wokół I wojny światowej, Konteksty, porównania, przykłady, red. Tomasz Pudłocki i Arkadiusz S. Wiech, Przemysł 2014, 188 ss.

POLITYKA

6. Аркуша Олена, Мудрий Мар'ян: Історичні дослідження в інтелектуальних та політичних контекстах Східної Галичини, „Вісник Львівського університету. Серія історична”, Львів 2014, вип. 50, с. 19–41.

7. Аркуша Олена: Політичні настрої селянства в гуцульських повітах Галичини другої половини XIX – початку XX століття [w:] Łemkowie, Bojkowie, Rusini – historia, współczesność, kultura materialna i duchowa, red. nauk.: Halczak B., Dudra S., Drozd R. i in., Słupsk, Zielona Góra, Świdnik 2014, s. 19–38.

8. Дерещук Тетяна: Консервативно-клерикальні моделі державотворення українських християнських суспільників Галичини, „Галичина: всеукраїнський науковий і культурно-просвітницький краєзнавчий часопис”, гол. ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2014, ч. 25–26, с. 164–171.

9. Dudek Tomasz: Kwestia ukraińska w polityce konserwatystów galicyjskich od objęcia rządów przez namiestnika Bobrzyńskiego do wyborów do Rady Państwa w 1911 roku, „Rocznik Przemyski” 2014, t. 50, z. 3, s. 145–166.

10. Dudek Tomasz: Stronnictwa konserwatywne zaboru austriackiego wobec kwestii ukraińskiej w Galicji w przededniu wybuchu I wojny światowej (lata 1913–1914), „Krakowskie Studia Małopolskie” 2013, nr 18, s. 78–91.

11. Гуйванюк Микола: Участь Василя Стефаника у виборчому процесі в Галичині наприкінці XIX – на початку XX ст., „Науковий вісник Чернівецького університету. Історія. Політичні науки. Міжнародні відносини”,

Чернівці 2014, гол. ред. О. Добржанський, вип. 702–703, с. 31–35.

12. Hüchtker Dietlind : Geschichte als Performance : politische Bewegungen in Galizien um 1900, Frankfurt am Main 2014, ss. 386.

13. Ільницький Ігор: Тимчасове військове генерал-губернаторство Галичини (вересень 1914 р. – березень 1916 р.): історіографічний аспект, „Гілея: науковий вісник”, Київ 2014, вип. 83 (4), с. 165–167.

14. Ivasyuk Lesya: Das Modernisierungspotenzial der Revolution von 1846. Kräfteingen zwischen österreichischem Staat und polnischen Revolutionären [w:] Galizien: Peripherie der Moderne – Moderne der Peripherie?, Hrsg. Elisabeth Haid, Stephanie Weismann, Burkhard Wöller, Marburg 2013, s. 93–107.

15. Якимович Богдан: Світоглядні позиції Івана Франка і проблеми української державності [w:] Україна та українці: події далекі і близькі. Вибрані праці, Львів 2014, с. 593–600.

16. Яковлев Юрій: Діяльність Миколи Лагодинського в Українській радикальній партії на початку XX ст., „Галичина: всеукраїнський науковий і культурно-просвітницький краєзнавчий часопис”, гол. ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2014, ч. 25–26, с. 72–87.

17. Jaskólski Michał: Kaduceus polski. Myśl polityczna konserwatystów krakowskich 1866–1934, Krakow 2014, 334 ss.

18. Karolczak Kazimierz: Arystokraci galicyjscy wobec ruchów niepodległościowych w pierwszej połowie XIX w. [w:] „Piekło i niebo Polaków”. Powstania narodowe, bunt i rewolucje. Inspiracje, kontynuacje, spory, pamięć, t. 1, red. Michał Śliwa, Adam Wątor, Kraków 2014, s. 105–118.

19. Кавацюк Дмитро: Перший досвід українського парламентського життя в Галичині 1848–1849 рр., „Студентські історичні зошити”, Івано-Франківськ 2014, № 5, с. 87–92.

20. Киричук Олександра: Поляризація українського політикуму Галичини напередодні Першої світової війни: уроки сьогодення, „Історія релігій в Україні”, книга I, упор.: О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич, Львів 2014, с. 496–507.
21. Кліш Андрій: Організаційні засади та програмні орієнтири Католицько-суспільного союзу в Галичині на початку ХХ ст., „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2014, вип. 1, ч. 1, с. 141–146.
22. Кліш Андрій: Польський суспільно-християнський рух у Галичині наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст.: сучасна зарубіжна історіографія, „Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії”, Харків 2014, вип. 17, с. 234–243.
23. Кліш Андрій: Польський суспільно-християнський рух у Галичині: історіографія проблеми (1900–1980-ті рр.), „Український історичний збірник”, гол. ред. Т. Чухліб, Київ 2014, вип. 17, с. 291–297.
24. Кліш Андрій: Програмні засади та політична діяльність Польської християнсько-соціальної партії в Галичині, „Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету”, Запоріжжя 2014, вип. XXXVIII, с. 70–74.
25. Кліш Андрій: Участь представників суспільно-християнської течії Галичини у парламентських виборах 1900 р., „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2014, вип. 2, ч. 2, с. 30–33.
26. Кліш Андрій: Фракція «Слов'янський християнсько-народний союз» у Державній раді (кінець ХІХ – початок ХХ ст.), „Україна–Європа–Світ. Міжнародний збірник наукових праць. Серія: Історія, міжнародні відносини”, гол. ред. Л. Алексієвцев, Тернопіль 2014, вип. 14, с. 123–132.
27. Kornaś Jerzy: Myśl polityczna i społeczno-ekonomiczna Stanisława Głubińskiego [1862–1941], Kraków 2014, 144 ss.
28. Королько А., Марчук В.: Кирило Трильовський та діяльність українського радикального політичного товариства «Народна Воля» в м. Коломні (1893–1914 рр.) [w:] Кирило Трильовський і січовий рух: Матеріали наукової конференції «Кирило Трильовський і січовий рух» (Коломия, 6 травня 2014 р.), приуроченої 150-річчю від дня народження Кирила Трильовського та 100-річчя створення Легіону Українських Січових Стрільців, Коломия 2014, с. 116–154.
29. Королько Андрій, Яковлев Юрій: Участь “Покутської трійці” в діяльності УРП у Галичині наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст., „Науковий вісник Чернівецького університету. Історія. Політичні науки. Міжнародні відносини”, Чернівці 2014, вип. 684–685, с. 36–52.
30. Королько Андрій: “Коломийське товариство народних спілок”: ідеологічні засади і практична діяльність її осередків на Покутті (кінець ХІХ – початок ХХ ст.), „Питання історії України: збірник наукових статей”, гол. ред. Василь Ботушанський, Чернівці 2014, т. 17, с. 68–82.
31. Королько Андрій: «Коломийське товариство Народних Спілок»: ідеологічні засади і практична діяльність її осередків на Покутті (кінець ХІХ – початок ХХ ст.), „Питання історії України. Збірник наукових праць кафедри історії України Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича”, Чернівці 2014, т. 17, с. 48–63.
32. Королько Андрій: Українське радикальне народне віче в м. Снятині 1892 р., „Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Історія. Політичні науки. Міжнародні відносини”, Чернівці 2014, вип. 702–703, с. 24–31.
33. Королько Андрій: Участь Василя Стефаника в діяльності Української радикальної партії в Галичині наприкінці ХІХ – на

- початку XX ст., „Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету”, Запоріжжя 2014, вип. XXXX, с. 39–47.
34. Ніколаєва Наталя: Приєднання українських земель до Російської та Австрійської імперій внаслідок трьох розподілів Польщі (1772–1795 рр.), „Гілея: науковий вісник”, Київ 2014, вип. 87 (8), с. 5–8.
35. Панфілова Тетяна: Початки політичної структуризації українського суспільства Галичини (XIX ст.), „Питання історії України: збірник наукових статей”, гол. ред. Василь Ботушанський, Чернівці 2014, т. 17, с. 82–88.
36. Pijaj Stanisław: Nie tylko Maria Dulebianka. Uwagi na temat praw wyborczych kobiet w monarchii habsburskiej i korzystania z nich [w:] Człowiek – społeczeństwo – źródło. Studia dedykowane profesor Jadwidze Hoff, red. Szczepan Kozak, Dariusz Opaliński, Janusz Polaczek, Szymon Wieczorek, Wioletta Zawitkowska, Rzeszów 2014, s. 88–98.
37. Пилипишин Олег: Захист Юліаном Романчиком конституційних прав українців у складі Австро-Угорщини, „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2014, вип. 1, ч. 2, с. 77–81.
38. Potoczny Jerzy: Z dziejów odrodzenia ukraińskiego ruchu narodowego w Galicji doby autonomicznej (1867–1918) [w:] Człowiek, idea, dzieło. Prace dedykowane Profesor Stefanii Walasek, red. Barbara Jędrzychowska, Wrocław 2013, s. 283–293.
39. Соф’як Наталя: Українці в січневому польському повстанні 1863–1864 рр., „Студентські історичні зошити”, Івано-Франківськ 2014, № 5, с. 92–98.
40. Стрельбицька Сана: Радикали і соціалісти у суспільному русі Галичини в останній третині XIX ст.: до початків діяльності Миколи Ганкевича, „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2014, вип. 2, ч. 2, с. 78–83.
41. Сухий Олександр: Русофильское движение в Галичине: формирование “российско-русской” партии в середине XIX века, „Российско-австрийский альманах: исторические и культурные параллели”, Москва 2014, вып. V, с. 110–119.
42. Szymczak Damian: „Wiedeński posterunek”. Działalność Ministerstwa dla Galicji na rzecz społeczeństwa polskiego w okresie Wielkiej Wojny [w:] O wojnę powszechną za wolność ludów... I wojna światowa na ziemiach polskich – aspekty społeczne, polityczne i militarne. Studia i materiały, red. Robert Kottowski, Lidia Michalska-Bracha, Małgorzata Przeniosło, Kielce 2014, s. 93–111.
43. Вавжонек М. Василь: Стефаник як представник галицьких радикалів, „Український історичний журнал”, Київ 2014, № 5, с. 49–60.
44. Жерноклеєв Олег: Чеські сюжети в історії Української соціал-демократичної партії Галичини й Буковини (1899–1918), „Oriens Aliter. Casopis pro kulturu a dejiny sredni a vychodni Evropy”, 2014, вип. 1, с. 49–64.

zob. poz.: 98, 106, 114–117, 304, 519.

SPÓŁCZEŃSTWO

45. Андрушко Володимир, о. Лучків Михайло, Волошин Леся: Соціальні концепції митрополита Андрея Шептицького: морально-правовий аспект, „Вісник Прикарпатського університету. Серія: Політологія”, Івано-Франківськ 2014, вип. 8, с. 68–74.
46. Аркуша Олена: Повсякденне життя українського інтелігента у Львові кінця XIX – початку XX століття (за матеріалами фонду родини Грушкевичів), „Lwów: miasto – społeczeństwo – kultura”, red. nauk. K. Karolczak, Ł.T. Sroka, Kraków 2014, t. 9, s. 210–243.

47. Берест Ігор: Передумови, формування та розвиток професійних спілок Східної Галичини кінця XVIII – початку XX ст. на основі аналізу архівних матеріалів, „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, гол. ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2014, т. 1, ч. 1, с. 215–218.
48. Budzyński Zdzisław: Nietypowe związki. Próba określenia specyficznej roli kobiet w środowisku polsko-ruskiego pogranicza na przełomie XVIII i XIX w. [w:] Człowiek – społeczeństwo – źródło. Studia dedykowane profesor Jadwidze Hoff, red. Szczepan Kozak, Dariusz Opaliński, Janusz Polaczek, Szymon Wieczorek, Wioletta Zawitkowska, Rzeszów 2014, s. 193–212.
49. Agopsowicz Monika, Kresowe Pokucie. Rzeczpospolita ormiańska, Łomianki 2014, 350 ss.
50. Banach Andrzej Kazimierz: Kilka uwag na temat inteligencji pochodzenia chłopskiego z czasów autonomii galicyjskiej na przykładzie studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego [w:] Człowiek – społeczeństwo – źródło. Studia dedykowane profesor Jadwidze Hoff, red. Szczepan Kozak, Dariusz Opaliński, Janusz Polaczek, Szymon Wieczorek, Wioletta Zawitkowska, Rzeszów 2014, s. 268–283.
51. Barnaś-Baran Ewa: Świątowanie w wiejskiej rodzinie galicyjskiej, „Studia i prace pedagogiczne” 2014 (1), s. 273–288.
52. Bujak Jan, Galicjanie i Serbowie, cz. 2: W Bośni, Jelenia Góra 2014, 376 ss.
53. Corbea-Hoisie Andrei: Die Bukowina und Czernowitz – hybrider Kulturraum und Faszinosum [w:] Peter Stachel, Martina Thomsen (red.) Zwischen Exotik und Vertrautem : zum Tourismus in der Habsburgermonarchie und ihren Nachfolgestaaten, Bielefeld 2014, s. 113–123.
54. Черчович Іванна: Джерела до вивчення повсякдення українок в Галичині зламу XIX–XX ст., „Вісник Львівського університету. Серія книгознавство, бібліотекознавство та інформаційні технології, Львів 2014, вип. 8, с. 207–219.
55. Czerczowycz Iwanna: Miłość, obowiązek i zdrada w małżeństwach galicyjskich drugiej połowy XIX w. [w:] Emocje mieszkańców miast na przestrzeni dziejów, pod. red.: A. Buczyła, J. Możdżeń, A. Mutrynowska, Toruń 2014, s. 29–47.
56. Czerczowycz Iwanna: Realizacja zawodu kobiet końca XIX – początku XX w. na przykładzie społeczeństwa ukraińskiego w Galicji, „Przegląd Nauk Historycznych” 2014, t. 13, nr 2, s. 147–161.
57. Czerczowycz Iwanna: Społeczna wizja życia codziennego kobiety Ukrainki we Lwowie na przełomie XIX i XX wieku, „Lwów: miasto – społeczeństwo – kultura”, red. nauk. K. Karolczak, Ł.T. Sroka, Kraków 2014, t. 9, s. 244–254.
58. Czerczowycz Iwanna: Ukrainki w Galicji Wschodniej w drugiej połowie XIX – na początku XX wieku: między tradycyjnymi wartościami rodzinnymi a wyzwaniem emancypacji [w:] Obrazy kobiecości, red. M. Jabłoński, B. Koperski, J. Falla, W. Pilch, M. Hohenauer, Kraków 2014, s. 227–242.
59. Черчович Іванна: Українки Галичини і Наддніпрянщини у другій половині XIX – початку XX століття: конструювання взаємних образів [w:] Сестри по обидві сторони Збруча: історичний досвід жіноцтва Галичини та Наддніпрянщини: матеріали I Міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої 125-річчю з дня народження Ольги Басараб (Львів, 23–24 вересня 2014 р.), Львів 2014, с. 31–33.
60. Ernst Petra: Galizien im Ersten Weltkrieg im Spiegel deutschsprachig-jüdischer Literatur und Publizistik. Geschichte und Erzählung [w:] Jenseits des Schützengrabens. Der Erste Weltkrieg im Osten: Erfahrung – Wahrnehmung – Kontext, Hrsg. Bachinger Bernhard, Dornik Wolfram, Innsbruck–Wien–Bozen 2013, s. 413–436.

61. Fata Márta: Migration im kameralistischen Staat Josephs II. : Theorie und Praxis der Ansiedlungspolitik in Ungarn, Siebenbürgen, Galizien und der Bukowina von 1768 bis 1790, Münster 2014, 452 ss.
62. Follprecht Kamila, „Prawo miejskie Królewskiego Wolnego Handlowego Miasta Podgórze udzielone zostaje”, czyli o obywatelach i mieszkańcach miasta Podgórze (1764–1914) [w:] Sympozjum z okazji 100-lecia połączenia Podgórze z Krakowem, 16 października 2014 r. Wydawnictwo posesyjne, Kraków 2014, s. 21–34.
63. Галик Володимир: Духівництво Прикарпаття у громадсько-політичній та науковій діяльності Івана Франка (за вибраним листуванням) [w:] Православ'я в Україні: Збірник матеріалів IV Міжнародної наукової конференції, Київ 2014, ч. 1, с. 632–653.
64. Галик Володимир: Соціальна стратифікація населення «Галицької Каліфорнії» у творчій спадщині Івана Франка, „Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка”, гол. ред. Н. Скотна, Дрогобич 2014, вип. 34, Історія, с. 42–52.
65. Gawreckà Marie, Gawrecki Dan, Wieś i miasto na Śląsku Austriackim 1848–1918. Różnice i kontrowersje wokół orientacji narodowej i politycznej, „Studia Śląskie” 2014, t. 74, s. 45–56.
66. Gącerz Weronika, Antagonizmy polsko-ukraińskie przed wybuchem wojny o Lwów i Galicję (Małopolskę) Wschodnią 1918–1919 [w:] Polacy i ich sąsiedzi, red. Andrzej Bonusiak, Grzegorz Krzysztof Krzeszowski, Jolanta Ślęzak, Rzeszów 2014, s. 37–44.
67. Gdula-Argasińska Maria, Dobroczynność w XIX-wiecznym Krakowie [w:] [Sto dwadzieścia pięć] 125 lat dzieła Brata Alberta. Materiały z sesji, red. Stanisław Dziedzic, Janusz M. Paluch, Kraków 2014, s. 13–25.
68. Грабар Микола: Спосіб життя великих землевласників у Східній Галичині в другій половині XIX – на початку XX ст. (на прикладі родини Лянцкоронських), „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2014, вип. 1, ч. 1, с. 121–126.
69. Гуйванюк Микола: Емансипаційні процеси в галицькому селі наприкінці XIX – початку XX ст. в рецепції Леся Мартовича, „Питання історії України: збірник наукових статей”, гол. ред. Василь Ботушанський, Чернівці 2014, т. 17, с. 63–68.
70. Hamann Brigitte: Juden in Galizien [w:] Der Erste Weltkrieg : Wahrheit und Lüge in Bildern und Texten, München 2014, s. 50–52.
71. Haratyk Anna, Chata góralska jako środowisko życia rodzinnego na Podhalu (XIX – początek XX wieku) [w:] Tożsamości rodzin na przestrzeni XIX i XXI wieku. The identities of families at the turn of the 19th and the 20th century, red. Stefania Walasek, Alicja Szerląg, Wrocław – Jelenia Góra 2014, s. 243–259.
72. Hofeneder Philipp: Das Bild der Emigration in Galizien [w:] Slavic Languages in Migration, Hrsg. Moser Michael, Polinsky Maria, Wien 2013, s. 81–89.
73. Hoff Jadwiga, Badania nad życiem codziennym w Galicji w historiografii polskiej po drugiej wojnie światowej [w:] Polska w XIX i XX wieku. Społeczeństwo i gospodarka, red. Wiesław Caban [i in.], Kielce 2013, s. 235–241.
74. Hołub Beata: Studium historyczno-geograficzne narodowości w Galicji Wschodniej w świetle spisów ludności w latach 1890–1910, „Annales UMCS” 2013, t. 68 (2), s. 15–40.
75. Hołyński Tomasz, Właściciele i dzierżawcy dóbr ziemskich w cyrkule sanockim w 1804 r. Wyjątek z topograficzno-statystycznych materiałów Antona Baldacciego w Wiedniu, „Res Historica” 2014, nr 37, s. 179–198.

76. Hüchtker Dietlind: Sozialreformerische Frauenpolitik in Galizien um 1900: Mission als Praxis, Metapher und Metonym [w:] Swen Steinberg, Wirtschaft und Gemeinschaft : konfessionelle und neureligiöse Gemeinnsinnmodelle im 19. und 20. Jahrhundert, Bielefeld 2014, 338 ss.
77. Jakubowski Bartosz, Pawlikowscy z Medyki wobec powstania styczniowego 1863–1864, „Rocznik Przemyski” 2014, t. 50, z. 3, s. 117–143.
78. Jakubowski Stanisław, Exodus, czyli transatlantycka ucieczka z Galicji, „Rocznik Niebylecki” 2013, t. 1, s. 143–231.
79. Качараба Степан: Вплив Першої світової війни на еміграцію із Західної України до США [w:] Перша світова війна у військово-історичному вимірі (до 100-річчя події) : Збірка матеріалів Міжнародного наукового форуму 26–28 червня 2014 р., Львів 2014, с. 66–68.
80. Kaleta Petr: Czesi w Galicji Wschodniej w XIX wieku: społeczeństwo, gospodarka, kultura, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 2014, t. 141, z. 1, s. 61–75.
81. Kamińska-Kwak Jolanta: Życie kulturalne i towarzyskie Przemysła w latach autonomii Galicji [w:] Człowiek – społeczeństwo – źródło. Studia dedykowane profesor Jadwidze Hoff, red. Szczepan Kozak, Dariusz Opaliński, Janusz Polaczek, Szymon Wieczorek, Wioletta Zawitkowska, Rzeszów 2014, s. 284–313.
82. Kapidura Julia: Ukraińska prasa kobieca w Galicji Wschodniej w latach 1884–1939, „Studia Ukrainica Posnaniensia” 2013, vol. 1 s. 265–270.
83. Kargol Tomasz, Doświadczenia wojenne ludności cywilnej Galicji w latach 1914–1918 [w:] O wojnę powszechną za wolność ludów... I wojna światowa na ziemiach polskich – aspekty społeczne, polityczne i militarne. Studia i materiały, red. Robert Kotowski, Lidia Michalska-Bracha, Małgorzata Przeniosło, Kielce 2014, s. 79–91.
84. Karolczak Kazimierz, Międzyńscy z Pieniaki [w:] Scientia nihil est quam veritatis imago. Studia ofiarowane profesorowi Ryszardowi Szczygłowi [ur. 1944] w siedemdziesięciolecie urodzin, red. Anna Sochacka, Paweł Jusiak, Lublin 2014, s. 630–644.
85. Колб Наталія: Основні статті витрат та організація побуту греко-католицького парафіяльного духовенства Галичини наприкінці XIX ст., „Історія релігій в Україні”, книга I, упор.: О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич, Львів 2014, с. 236–254.
86. Kordzikowska Joanna, Sytuacja zawodowa mieszkanek Rzeszowa pod koniec XIX wieku [w:] Aktywność publiczna kobiet na ziemiach polskich. Wybrane zagadnienia, red. Tomasz Pudłocki, Katarzyna Sierakowska, Warszawa 2014, s. 85–99.
87. Kordzikowska Joanna: Austriacki spis ludności miasta Rzeszowa z 1890 r. jako źródło do badań nad historią kobiet [w:] Człowiek – społeczeństwo – źródło. Studia dedykowane profesor Jadwidze Hoff, red. Szczepan Kozak, Dariusz Opaliński, Janusz Polaczek, Szymon Wieczorek, Wioletta Zawitkowska, Rzeszów 2014, s. 516–525.
88. Kössler Franz : Persönlichkeiten aus Galizien und der Bukowina [w:] Lebensbilder: Persönlichkeiten aus ehemals deutschsprachigen Gebieten in Europa, Franz Kössler, Berlin 2014, s. 371–413.
89. Костючок Петро: Трансформація національної ідентичності українців Карпат у роки Першої світової війни, „Вісник Прикарпатського університету. Серія: Історія”, Івано-Франківськ 2014, вип. 25, с. 163–169.
90. Kozak Szczepan, Kobiety w życiu gospodarczym Galicji. Stan i perspektywy badań [w:] Region i regionalizm w archeologii i historii, red. Jadwiga Hoff, Sławomir Kadrow, Rzeszów 2013, s. 174–183.

91. Kozak Szczepan: Aktywność gospodarza kobiet w Galicji w świetle Skorowidza przemysłowo-handlowego z 1912 roku. Zarys problematyki, „Studia z historii społeczno-gospodarczej XIX–XX w.” 2014, t. 13, s. 81–95.
92. Kozubel Marek Bogdan, Działalność oświatowa Ukraińskich Strzelców Siczowych na Zakarpaciu i Wołyniu w czasie I wojny światowej [w:] Obok siebie. Studia polsko-ukraińskie, red. Karol Kościelniak, Maciej Krotofil, Aleksander Smoliński, Toruń 2014, s. 85–97.
93. Krochmal Anna, Społeczność greckokatolicka w Galicji w okresie inwazji rosyjskiej (1914–1915), „Miscellanea Historico-Archivistica” 2014, t. 21, s. 227–255.
94. Lichtblau Albert: Zufluchtsort jüdische Flüchtlinge aus Galizien und der Bukowina, [w:] Weltuntergang : jüdisches Leben und Sterben im Ersten Weltkrieg, Hrsg. Marcus Patka, Wien, Graz, Klagenfurt, Styria 2014, s. 134–143.
95. Lipelt Robert, Separacje i rozwody w Galicji w końcu XIX i na początku XX wieku w świetle wydawnictw statystycznych [w:] Na pograniczach. Szkice z historii społeczno-gospodarczej, red. Robert Lipelt, Sanok 2014, s. 113–132.
96. Lwów. Miasto – społeczeństwo – kultura. Studia z dziejów miasta, t. 9: Życie codzienne miasta, red. Kazimierz Karolczak i Łukasz T. Sroka, Kraków 2016, 492 ss.
97. Miodunka Piotr: Wybrane problemy rozwoju małych miast galicyjskich w okresie przedautonomicznym (1772–1866), „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie” 2014, t. 11, s. 23–43.
98. Мисак Наталія: Українські студентські товариства в суспільно-політичному житті Східної Галичини у 80–90-х роках XIX століття: народовецька, москвофільська та самостійницька течії, „Україна – Польща: історична спадщина і суспільна свідомість”, відп. ред. Микола Литвин, Львів 2014, вип. 7, с. 5–19.
99. Мізгальська Магдалена: Економічні, соціальні та національні умови у Західній Україні у другій половині XIX ст., „Історичний архів. Наукові студії”, ред. Євген Сінкевич, Миколаїв 2014, № 13.
100. Monarcha, wojna, człowiek. Codzienne i niecodzienne życie mieszkańców Galicji w czasie pierwszej wojny światowej, red. Andrzej A. Zięba i Adam Świątek, Kraków 2014, 192 ss.
101. Мудрий Мар’ян: Похорони та могили: з історії творення у Львові українського національного простору в другій половині XIX – на початку XX століття, „Lwów: miasto – społeczeństwo – kultura. Studia z dziejów miasta”, red. nauk. Kazimierz Karolczak i Łukasz T. Sroka, Kraków 2014, t. IX: Życie codzienne miasta, s. 144–156.
102. Myshchyslyn Iryna, Opiekuńczo-wychowawcze placówki ukraińskie towarzystw zakonnych Galicji jako forma kompensacji wychowania rodzinnego (koniec XIX – pierwsza połowa XX wieku) [w:] Tożsamości rodzin na przestrzeni XIX i XXI wieku (The identities of families at the turn of the 19th and the 20th century), red. Stefania Walasek, Alicja Szerląg, Wrocław – Jelenia Góra 2014, s. 263–270.
103. Myshchyslyn Iryna: Opiekuńczo-wychowawcze placówki ukraińskich towarzystw zakonnych Galicji jako forma kompensacji wychowania rodzinnego (koniec XIX – pierwsza połowa XX wieku), „Wychowanie w Rodzinie” 2014, t. 9, s. 263–270.
104. Nicieja Stanisław Sławomir, Kresowa Atlantyda. Historia i mitologia miast kresowych, t. 4, Kołomyja, Żabie, Dobromil, Opole 2014, 292 ss.
105. Nowicka Martyna: Profesjonalistki. O zawodowych fotografkach w Galicji, „Przegląd Kulturoznawczy” 2014, nr 3 (21), s. 328–335.

106. Олійник С.: Д. Дорошенко про галицьку інтелігенцію в умовах зовнішньої політики російського царизму періоду Першої світової війни, „Вісник Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка: історичні науки”, Кам'янець-Подільський 2014, вип. 7, с. 126–135.
107. Pająk Jerzy Z., Polacy w Galicji wobec Austro-Węgier w latach I wojny światowej [w:] Austria i relacje polsko-austriackie w XX i XXI wieku. Polityka, kultura, gospodarka, red. Agnieszka Kisztełińska-Węgrzyńska, Krzysztof A. Kuczyński, Łódź 2014, s. 43–65.
108. Pająk Jerzy Z., Sprawa równouprawnienia kobiet w Galicji podczas I wojny światowej [w:] O wojnę powszechną za wolność ludów... I wojna światowa na ziemiach polskich – aspekty społeczne, polityczne i militarne. Studia i materiały, red. Robert Kotowski, Lidia Michalska-Bracha, Małgorzata Przeniosło, Kielce 2014, s. 125–145.
109. Popek Joachim, „Swoj” czy „obcy”? Stosowanie indygenatu w Galicji na przykładzie rodziny Brunickich z Zaleszczyk [w:] Polacy i ich sąsiedzi, red. Andrzej Bonusiak, Grzegorz Krzysztof Krzeszowski, Jolanta Ślęzak, Rzeszów 2014, s. 110–118.
110. Popek Joachim, Kolonizacja józefińska w Galicji. Studium na przykładzie wsi Ranischau [Ranizów] [w:] Polska, Słowacja, Ukraina. Trójpogranicze wielokulturowe, red. Andrzej Bonusiak, Katarzyna Stukus, Daniel Hanik, Rzeszów 2014, s. 170–181.
111. Постольник Ігор: Український вимір аграрної реформи 1848 р. в Австрійській імперії: історіографія, „Гуржіївські історичні читання”, Черкаси 2014, вип. 7, с. 29–31.
112. Pudłocki Tomasz: Stanowisko kobiety w rodzinie i społeczeństwie według „Gazety Kołomyjskiej”, „Krakowskie Pismo Kresowe” 2014, t. 6, s. 151–162.
113. Pustelak Danuta: Organiści kościelni w diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w czasach zaborów – funkcje i pozycja społeczna [w:] Człowiek – społeczeństwo – źródło. Studia dedykowane profesor Jadwidze Hoff, red. Szczepan Kozak, Dariusz Opaliński, Janusz Polaczek, Szymon Wieczorek, Wioletta Zawitkowska, Rzeszów 2014, s. 250–267.
114. Райківський Ігор: Ідея української національної єдності в громадському житті Галичини ХІХ століття: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. іст. наук. Львів 2014, 36 сс.
115. Raikivskiy Igor: The Idea of the Ukrainian National Unity in the Community Life of East Galicia in the 19th Century: Conceptual Analysis, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne”, Kraków 2014, t. 141, z. 1, s. 77–91.
116. Rejman Sabina: Teatralne przedstawienia amatorskie na cele dobroczynne organizowane przez Klementynę Arvayową w latach 1893–1899 w Rzeszowie [w:] Człowiek – społeczeństwo – źródło. Studia dedykowane profesor Jadwidze Hoff, red. Szczepan Kozak, Dariusz Opaliński, Janusz Polaczek, Szymon Wieczorek, Wioletta Zawitkowska, Rzeszów 2014, s. 75–87.
117. Reniszewski Daniel: Wokół obchodów rocznic patriotycznych w Łańcucie w II połowie ХІХ w. [w:] Człowiek – społeczeństwo – źródło. Studia dedykowane profesor Jadwidze Hoff, red. Szczepan Kozak, Dariusz Opaliński, Janusz Polaczek, Szymon Wieczorek, Wioletta Zawitkowska, Rzeszów 2014, s. 323–334.
118. Ruś krośnieńska. Szkice i studia na temat „wyspy” łemkowskiej, red. Sebastian Dubiel-Dmytryszyn, Węglówka 2013, 140 ss.
119. Sala Maria, Współpraca galicyjskich i austriackich emancypantek na początku ХХ wieku w świetle prasy łwowskiej i wiedeńskiej [w:] Austria i relacje polsko-austriackie w ХХ i ХХІ wieku. Polityka, kultura, gospodarka, red. Agnieszka Kisztełińska-Węgrzyńska, Krzysztof A. Kuczyński, Łódź 2014, s. 213–224.
120. Saviano Giovanni: Galician-Russian Society and the Formation of a Russian Identity

- in Galicia, 1902–1916, „*Studia Humaniora et Paedagogica Collegii Narovenssis*” 2014, t. 5, s. 49–57.
121. Sereda Ostop: “As a Father among Little Children”: The Emerging Cult of Taras Shevchenko as a Factor of the Ukrainian Nation-building in Austrian Eastern Galicia in the 1860s, „*Kyiv-Mohyla Humanities Journal*” 2014, No. 1, pp. 159–188.
122. Shanes Joshua: *Diaspora Nationalism and Jewish Identity in Habsburg Galicia*, Cambridge 2012 (II ed. 2014), p. 320.
123. Ситник Олександр: Розвиток соборницької ідеології на західноукраїнських землях на початку ХХ ст., „Галичина: всеукраїнський науковий і культурно-просвітницький краєзнавчий часопис”, гол. ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2014, ч. 25–26, с. 66–71.
124. Сливка Юрій, Панфілова Тетяна: Юнацько-молодіжні, культурно-освітні та спортивні товариства Галичини (ХІХ ст.), „Вісник Львівської комерційної академії. Серія: гуманітарні науки”, гол. ред. Степан Гелей, Львів 2014, вип. 12, с. 75–80.
125. Сокіл Василь: Священича родина Реваковичів у Волосянці, „Народознавчі зошити”, гол. ред. Степан Павлюк, Львів 2014, вип. 4, с. 669–686.
126. *Spółczesność i gospodarka Galicji w latach 1772–1867. Źródła i perspektywy badań*, t. I, red. Tomasz Kargol, Krzysztof Ślusarek, Kraków 2014, 220 ss.
127. *Spółczesność polskie w świetle raportów politycznych austro-węgierskiego Generalnego Gubernatorstwa Wojskowego w Polsce 1915–1918. Wybór źródeł*, oprac. Jerzy Gaul, Alicja Nowak, Warszawa 2014, 400 ss.
128. Sroka Łukasz T[omasz], *Members of the „Leopolis” Humanitarian Society in Lvov (1899–1938): a group portrait*, „*Scripta Judaica Cracoviensia*” 2014, vol. 12, s. 99–119.
129. Стеблій Феодосій: Тарас Шевченко на тлі взаємин діячів українського національного відродження в Галичині та Наддніпрянській Україні в 30–40-х рр. ХІХ ст. [w:] Шевченкознавчі студії, Львів 2014, с. 34–37.
130. Стеблій Феодосій: Тарас Шевченко, Кирило-мефодіївське братство і Галичина [w:] Шевченкознавчі студії, Львів 2014, с. 11–29.
131. Steczko Iwona, *Na co umierali mieszkańcy Kasiny w XIX wieku (dokumentacja w świetle ksiąg metrykalnych 1786–1906)* [w:] *Historia, tradycja, kultura. Księga referatów z konferencji naukowej w Kasinie Wielkiej, Kasina Wielka, 11 maja 2013*, red. Józef Kobylński, Piotr Lulek, Maciej Mączyński, Kasina Wielka 2014, s. 30–36.
132. Щодра Ольга: Повсякденне життя Львова під час російської окупації 1914–1915 років, *Lwów: miasto – społeczeństwo – kultura. Studia z dziejów miasta*, red. nauk. Kazimierz Karolczak i Łukasz T. Sroka, Kraków 2014, t. IX: *Życie codzienne miasta*, s. 410–436.
133. Шологон Лілія: Джерела з історії національно-культурного руху українців Галичини другої половини ХІХ – початку ХХ ст. у сучасній українській історіографії, „Вісник Прикарпатського університету. Серія: Історія”, Івано-Франківськ 2014, вип. 25, с. 116–124.
134. Świątek Adam, *Gente Rutheni, nazione Poloni. Z dziejów Rusinów narodowości polskiej w Galicji*, Kraków 2014, 510 ss.
135. Thomas Ireneusz Edward, *Genealogiczne tradycje galicyjskie. Kolonizacja józefińska w Galicji* [w:] *Zagadnienia społeczno-ekonomiczne, polityczne, kulturalne i religijne w badaniach polskich, słowackich oraz ukraińskich*, t. 1, *Historia – religia*, red. Waclaw Wierzbieniec, Jarosław 2014, s. 97–106.
136. Тимець Ігор: Жіноча праця на тютюнових підприємствах Галичини кінця ХІХ – початку ХХ ст. (за матеріалами газети

«Robotnik w fabrykach tytoniu»), „Гуржіївські історичні читання”, Черкаси 2014, вип. 7, с. 222–225.

137. Венгерська Вікторія: Модерне націотворення в умовах імперій XIX ст.: польський та український “проекти”, „Intermagum: історія, політика, культура”, ред. Андрій Рацілевич, Житомир 2014, № 1, с. 102–113.

138. Вівчарик Петро: “Гнилицька справа” (за матеріалами галицьких періодичних видань), „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2014, вип. 2, ч. 3, с. 251–254.

139. Вільчинська Наталія: Роль товариств “Січ” у формуванні історичної пам’яті галицьких українців напередодні проголошення Західно-Української народної Республіки, „Галичина: всеукраїнський науковий і культурно-просвітницький краєзнавчий часопис”, гол. ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2014, ч. 25–26, с. 376–381.

140. Вітенко Микола: Польсько-українські взаємини в Галичині та селянський страйк 1902 р., „Галичина: всеукраїнський науковий і культурно-просвітницький краєзнавчий часопис”, гол. ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2014, ч. 25–26, с. 194–200.

141. Wodzińska Izabela, „Czy gimnazjum realne jest dla kobiet konieczne?”. Przyczynek do historii Prywatnego Gimnazjum Żeńskiego w Rzeszowie w latach 1910–1914 [w:] Aktywność publiczna kobiet na ziemiach polskich. Wybrane zagadnienia, red. Tomasz Pudłocki, Katarzyna Sierakowska, Warszawa 2014, s. 101–108.

142. Wylegała Anna, Przesiedlenia a pamięć. Studium (nie)pamięci społecznej na przykładzie ukraińskiej Galicji i polskich „Ziem Odzyskanych”, Toruń 2014, 510 ss.

143. Zyblikiewicz Lidia A., Ludność Krakowa w drugiej połowie XIX wieku. Struktura

demograficzna, zawodowa i społeczna, Kraków 2014, 356 ss.

zob. poz.: 6–8, 11, 13, 18–22, 24–26, 28, 29, 31–37, 39, 40, 41, 43, 44, 150, 152, 161, 162, 167, 168, 170–172, 184, 187, 190, 194, 203, 204, 216, 221–223, 228, 230, 232, 233, 235, 237, 238, 240, 241, 244, 248, 261, 272–275, 279, 287, 291, 298, 304, 306, 307, 310, 316, 317, 326, 330, 332, 335, 338–341, 345, 346, 348, 369, 371, 394–396, 399, 426, 434, 436, 437, 441, 442, 447, 454, 476.

GOSPODARKA

144. Broński Krzysztof: Polityka galicyjskich władz autonomicznych w zakresie handlu solą, „Krakowskie Studia Małopolskie” 2014, nr 19, s. 74–87.

145. Broński Krzysztof: Udział Żydów w przemyśle i rzemiośle galicyjskim na przełomie XIX i XX wieku [w:] Rola Żydów w rozwoju gospodarczym ziem polskich, red. Janusz Skodlarski, Andrzej Pieczewski, Łódź 2014, s. 65–86.

146. Franaszek Piotr: Galicja Wschodnia – ekonomiczne i organizacyjne centrum przemysłu naftowego na przełomie XIX i XX wieku [w:] Na wschód od Lini Curzona. Księga jubileuszowa dedykowana profesorowi Mieczysławowi Smoleniowi, red. Renata Król-Mazur, Michał Lubina, Kraków 2014, s. 185–192.

147. Hamann Brigitte: Vorstoß in Galizien [w] Der Erste Weltkrieg: Wahrheit und Lüge in Bildern und Texten, München 2014, s. 80–82.

148. Historia polskiego przemysłu naftowego, red. Maciej Boryń, Andrzej Chodubski, Bartosz Duraj, Toruń 2014, Kraków 2013, 116 ss.

149. Kaps Klemens: Galizisches Elend revisited. Wirtschaftsentwicklung und überregionale Arbeitsteilung in einer Grenzregion der Habsburgermonarchie (1772–1914), „Zeitschrift für Weltgeschichte” 2013, vol. 14, Heft 2, s. 53–80.

150. Kruk Dariusz Piotr: Przedsiębiorczość żydowska w Krakowie w dobie autonomii,

- „Kraakowskie Studia Małopolskie” 2014, nr 19, s. 109–119.
151. Курдина Юлія: Гутництво на західноукраїнських землях у контексті розвитку європейського склярства, „Вісник Прикарпатського університету. Серія: Історія”, Івано-Франківськ 2014, вип. 25, с. 188–194.
152. Meus Konrad: Żydzi w Izbach Handlowych i Przemysłowych Lwowa oraz Brodów w latach 1850–1914 [w:] Rola Żydów w rozwoju gospodarczym ziem polskich, red. Janusz Skodlarski, Andrzej Pieczewski, Łódź 2014, s. 101–118.
153. Paduchowski Wojciech: Galicyjskie górnictwo i hutnictwo w świetle Powszechnej Wystawy Krajowej we Lwowie w 1894 roku, „Folia Historica Cracoviensia” 2014, t. 20, s. 155–177.
154. Sroka Łukasz Tomasz: Gospodarcze przyczyny połączenia Krakowa i Podgórze. W studium finalizacji projektu „Wielkiego Krakowa” [w:] Sympozjum z okazji 100-lecia połączenia Podgórze z Krakowem, 16 października 2014 r. Wydawnictwo posesyjne, Kraków 2014, s. 35–48.
155. Ślusarek Krzysztof: Rola gospodarcza lasów w dobrach ziemskich w Galicji w XIX wieku, „Studia i Materiały Ośrodka Kultury Leśnej” 2014, t. 13, s. 357–374.
156. Wingfield Nancy: “Wite slave” trafficking in turn-of-the-century Bukovina and Galicia: the experience of imperial Austria’s Eastern provinces, „Актуальні питання суспільних наук та історії медицини”, Чернівці 2014, № 4, с. 13–26.
157. Zabrowarny Stefan: Folwark i wieś w obwodzie przemyskim (1772–1848), Warszawa – Zalesie Górne 2014, 334 ss.
zob. poz.: 56, 80, 91, 97, 111, 126, 136
- KULTURA I SZTUKA**
158. Бакович Олена: Маляр іконостасів церков Різдва Пресвятої Богородиці с. Новосілка Підгаєцького р-ну, Св. Миколая с. Кальне Козівського р-ну та Воскресіння Христового с. Кальне Зборівського р-ну Тернопільської області, „Народознавчі зошити”, гол. ред. Степан Павлюк, Львів 2014, вип. 5, с. 967–976.
159. Булик Наталія: Політико-правова база охорони історико-культурних пам’яток у XIX ст. та шляхи її реалізації у Східній Галичині [w:] Історико-культурні пам’ятки Прикарпаття та Карпат – важливі об’єкти в розвитку туризму, Львів 2014, с. 75–93.
160. Бурдуланюк Василь: Театр в умовах національно-визвольної боротьби галицьких українців початку XX ст., „Галичина: всеукраїнський науковий і культурно-просвітницький краєзнавчий часопис”, гол. ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2014, ч. 25–26, с. 364–367.
161. Дудик Романа: Формування професійних засад музичної культури в товариствах Прикарпаття початку XX століття, „Вісник Прикарпатського університету. Серія: Мистецтвознавство”, Івано-Франківськ 2014, вип. 28–29, ч. 1, с. 224–231.
162. Forst-Battaglia Jakob: Między Wiedniem a Galicją. Austria a Polska. Kalejdoskop stosunków kulturalnych od XVIII do XX wieku [w:] Austria i relacje polsko-austriackie w XX i XXI wieku. Polityka, kultura, gospodarka, red. Agnieszka Kisztełńska-Węgrzyńska, Krzysztof A. Kuczyński, Łódź 2014, s. 165–183.
163. Гелей Степан: Тарас Шевченко і Галичина, „Вісник Львівської комерційної академії. Серія: гуманітарні науки”, гол. ред. Степан Гелей, Львів 2014, вип. 12, с. 6–26.
164. Giersch Paula: Für die Juden, gegen den Osten?: Umcodierungen im Werk Karl Emil Franzos’ (1848 – 1904), Berlin 2014, 522 ss.
165. Голдак Тетяна: Вшанування пам’яті Тараса Шевченка українцями Перемишля і другій половині XIX – на початку XX ст., „Вісник Львівської національної академії мистецтв”, Львів 2014, вип. 25, с. 73–86.

166. Голик Роман: *Anima galiciana* чи / i *fata morgana*: реальна й віртуальна Галичина в літературі та ментальності, „Вісник Львівського університету. Серія філологічна”, Львів 2014, с. 53–61.
167. Голик Роман: *Сльози й кісті*: Перша світова війна у текстах та уявленнях галицьких селян, „Народознавчі зошити”, гол. ред. Степан Павлюк, Львів 2014, № 3, с. 494–501.
168. Голик Роман: *Шевченкова творчість: читання та суспільно-ідеологічні уявлення в Галичині XIX–XX ст.*, „Український історичний журнал”, Київ 2014, вип. 3, с. 90–105.
169. Грималюк Ростислава: *Формування естетичної платформи сецесії в українському мистецтві кінця XIX – початку XX ст.*, „Народознавчі зошити”, гол. ред. Степан Павлюк, Львів 2014, вип. 6, с. 1316–1327.
170. Гуйванюк Микола: *Галицькі і буковинські письменники у взаємовідносинах з українським парамілітарним рухом початку XX ст.*, „Галичина: всеукраїнський науковий і культурно-просвітний краєзнавчий часопис”, гол. ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2014, ч. 25–26, с. 188–194.
171. Гуйванюк Микола: *Інституціоналізація української літературної інтелігенції Галичини й Буковини у другій половині 19-го – на початку 20-го ст.*, „Історико-політичні проблеми сучасного світу”, гол. ред. Макар Юрій, Чернівці 2014, т. 27–28, с. 157–163.
172. Гуйванюк Микола: *Українська літературна інтелігенція в культурно-освітніх процесах Галичини й Буковини кінця XIX – початку XX ст.: за матеріалами щоденника “Діло” (1890–1914 рр.)*, „Науковий вісник Чернівецького університету. Історія. Політичні науки. Міжнародні відносини”, Чернівці 2014, гол. ред. О. Добржанський, вип. 684–685, с. 52–57.
173. Іваневич Лілія: *Традиційне вбрання українців Західного Поділля: особливості класифікації*, „Народознавчі зошити”, гол. ред. Степан Павлюк, Львів 2014, вип. 5, с. 1062–1072.
174. Якимович Богдан: *Україна та українці: події далекі і близькі. Вибрані праці*, Львів 2014, 1086 сс.
175. Каднічанський Д., Середа О., Орлевич І., Стеблій Ф., Литвин М., Хахула Л.: *Тарас Шевченко: галицький вимір*, Львів 2014, 36 сс.
176. Kollros Ernst: *Mit dem Pinsel an der Front : österreichische Kriegskartenmaler erleben den Ersten Weltkrieg*, Weitra 2014, 300 ss.
177. Левицький Олександр: *Етапи розвитку оперно-симфонічного диригування у Львові в XIX столітті. Етап перший – від капельмейстерства до підвалин диригентства*, „Вісник Прикарпатського університету. Серія: Мистецтвознавство”, Івано-Франківськ 2014, вип. 28–29, ч. 1, с. 205–210.
178. Левкович Наталія: *Художні особливості бсамімів Східної Галичини XVIII – першої третини XX ст.*, „Народознавчі зошити”, гол. ред. Степан Павлюк, Львів 2014, вип. 6, с. 1488–1500.
179. Makowska Beata: *Kamienice krakowskie z przełomu XIX i XX wieku i okresu międzywojennego położone na obszarze pomiędzy pierwszą i drugą obwodnicą. Charakterystyka form i ewolucji*, Kraków 2014, 212 ss.
180. Матійчин Ірина: *Актуалізація духовно-пісенної творчості як вияв суспільно-історичної свідомості українців Галичини кінця XIX – першої половини XX ст.*, „Молодь і ринок”, гол. ред. Мирон Вачевський, Дрогобич 2014, № 12, с. 74–79.
181. Нагірний Віталій: *Чернелиця – резиденція Ценських у першій половині XIX століття*, „Вісник Прикарпатського університету. Серія: Мистецтвознавство”, Івано-Франківськ 2014, вип. 28–29, ч. 1, с. 35–40.

182. Неміш Надія: Перемишльський осередок греко-католицьких священиків як предтеча “Руської Трійці” (до 180-річчя “Руської Трійці”), „Студентські історичні зошити”, Івано-Франківськ 2014, № 5, с. 80–86.
183. Niederl-Garber Claudia: Zeugnisse armenischer Kunst in neuzeitlichen Quellentexten bis 1850. Eine Bestandsaufnahme ausgewählter Orte auf der Krim, in Galizien und in Podolien [w:] Die Kunst der Armenier im östlichen Europa, Hrsg. Dmitrieva Marina, Kovács Bálint, Köln–Weimar–Wien 2014, s. 68–86.
184. Новосад Марія: Народна творчість як унікальне явище Гуцульщини, „Карпати: людина, етнос, цивілізація”, гол. ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2014, вип. 5, с. 320–323.
185. Новосядлий Богдан: Перший пам’ятник Кобзареві на Тернопіллі, „Вісник Львівської національної академії мистецтв”, Львів 2014, вип. 25, с. 133–138.
186. Осадца Марта: Архітектурні мотиви художників Прикарпаття періоду мистецьких студій кінця XIX – першого десятиліття XX століть, „Вісник Прикарпатського університету. Серія: Мистецтвознавство”, Івано-Франківськ 2014, вип. 28–29, ч. 1, с. 56–60.
187. Палубмо де Віво Інеса: Теоретичні аспекти висвітлення культури Гуцульщини в творах образотворчого мистецтва. Поняття «гуцульського феномену», „Народознавчі зошити”, гол. ред. Степан Павлюк, Львів 2014, вип. 6, с. 1540–1546.
188. Павлишин Олег: Пісні Українських Січових Стрільців [w:] Співаник українських січових стрільців, Львів 2014, с. 9–13.
189. Приймак Христина: Особливості традиційної сорочки Сокальщини кінця XIX – початку XX ст., „Народознавчі зошити”, гол. ред. Степан Павлюк, Львів 2014, вип. 5, с. 1056–1061.
190. Radkiewicz Małgorzata: Kobiety w historii kina i fotografii w Galicji, „Przegląd Kulturoznawczy” 2014, t. 3 (21), s. 281–283.
191. Руско Надія: Галицькі ікони кінця XIX – початку XX століть як мистецька, духовна та культурна спадщина українського народу, „Карпати: людина, етнос, цивілізація”, гол. ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2014, вип. 5, с. 271–276.
192. Семчишин-Гузнер Олеся: Збірка портретів очільників Товариства «Просвіта» у Львові 1868–1939 рр. у Національному музеї ім. Андрея Шептицького, „Народознавчі зошити”, гол. ред. Степан Павлюк, Львів 2014, вип. 6, с. 1343–1354.
193. Сем’яник Оксана: Художні особливості народного вбрання Заліщицького Подністров’я, „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2014, вип. 2, ч. 2, с. 156–163.
194. Стеблій Феодосій: Сторінки галицької шевченкіани. Короткий огляд [w:] Шевченкознавчі студії, Львів 2014, с. 84–96.
195. Стецик Христина: Наддніпрянський говір у художній мові М. Шашкевича і Я. Головацького, „Українознавчі студії”, Івано-Франківськ 2014–2015, вип. 15–16, с. 108–114.
196. Стецик Юрій: Монастирський комплекс дрогобицького василіанського монастиря святих верховних апостолів Петра і Павла (1775–1825 рр.), „Історико-культурні пам’ятки Прикарпаття та Карпат – важливі об’єкти в розвитку туризму”, упор.: Бочан І., Берест Р., Стоколос-Ворончук О., Кіт Г, Львів 2014, ч. 1, с. 152–159.
197. Sznajder Andrzej: Galicja – twórcza inspiracja Józefa Rotha, „Krakowskie Pismo Kresowe” 2014, nr 6, s. 93–106.
198. Тріска Оксана: Колекція ікон на склі з Національного музею у Львові ім. Андрея Шептицького, „Народознавчі зошити”, гол. ред. Степан Павлюк, Львів 2014, вип. 6, с. 1355–1368.

199. Weismann Stephanie: „In einem Land wie Galizien ...”: Leopold von Sacher-Masochs Funktionalisierung Galiziens, Wien 2014, 256 ss.

200. Волошин Любов: Тарас Шевченко у творчості Олекси Новаківського, „Вісник Львівської національної академії мистецтв”, Львів 2014, вип. 25, с. 21–32.

201. Wzgórze wawelskie w słowie i obrazie. Z badań nad kulturą wieku XIX, red. Joanna Ziętkiewicz-Kotz, Kraków 2014, 180 ss.

202. Жеплинська Оксана: Пам'ятки живописної шевченкіани другої половини XIX – першої третини XX ст. у збірці Національного музею у Львові імені Андрея Шептицького, „Вісник Львівської національної академії мистецтв”, Львів 2014, вип. 25, с. 173–184.

zob. poz.: 80, 81, 220, 319, 405, 411, 413.

NAUKA I OŚWIATA

203. Білавич Галина: Організатори позашкільної сільськогосподарської освіти в Західній Україні на початку XX ст. „Вісник Прикарпатського університету. Серія: Педагогіка”, Івано-Франківськ 2014, вип. 51, с. 16–20.

204. Білавич Галина, Савчук Борис: Розвиток неперервної сільськогосподарської освіти в Галичині на початку XX ст., „Молодь і ринок”, гол. ред. Мирон Вачевський, Дрогобич 2014, № 2, с. 32–35.

205. Brzeski Jan W.: Środowisko Biblioteki Jagiellońskiej 1775–1939. Słownik biograficzny, Kraków 2014, 343 ss.

206. Целуйко Олександр, Білас Наталія: У пошуках інструментарію. До питання співпраці археології та спеціальних/допоміжних історичних дисциплін у галицькій українській історіографії XIX ст. „Старий Луцьк : науково-інформаційний збірник”, Луцьк 2014, вип. X : Матеріали X ювілейної наукової конференції “Лю-

бартівські читання”, Луцьк, 22–23 травня 2014 р., с. 358–369.

207. Chachaj Krzysztof: Działalność naukowo-wydawnicza i popularyzatorska Towarzystwa Miłośników Przeszłości Lwowa w latach 1906–1939. Zarys problematyki [w:] Kraków – Lwów. Książki XIX i XX wieku, red. Marek Kolasa, Iwona Pietrkiewicz, Michał Rogoż, Kraków 2014, s. 143–157.

208. Chrzęszcz Czesław: Wychowanie elit. Działalność katechetów galicyjskich szkół średnich w latach 1867–1918, Kraków 2014, 394 ss.

209. Corpus studiosorum Universitatis Iagellonicae 1850/51–1917/18: S–Ś, red. Krzysztof Stopka, Kraków 2014, 970 ss.

210. Czyż Lidia Maria: Edukacja aptekarza w Galicji w wieku XIX od puera do magistra [w:] Nauka podkarpackiego aptekarza. Projekt, oprac. edytorskie i uzupełnienia Lidia Maria Czyż, Rzeszów 2014, s. 5–17.

211. Дрогобицька Оксана, Неміш Надія: Етнопсихологічні особливості бойків у праці І. Вагилевича “Бойки, русько-слов'янський люд у Галичині”, „Вісник Прикарпатського університету. Серія: Історія”, Івано-Франківськ 2014, вип. 25, с. 159–163.

212. Dybiec Julian: Naukowe poznanie Sądecczyzny w XIX i XX wieku, „Almanach Łącki” 2005, nr 3, s. 7–11.

213. Єременко Ірина, Григурок Світлана: Творчість Миколи Гоголя в оцінці Івана Франка, „Молодь і ринок”, гол. ред. Мирон Вачевський, Дрогобич 2014, № 3, с. 41–44.

214. Галик Володимир: Хорватський фольклор у наукових зацікавленнях Івана Франка, „Актуальні питання гуманітарних наук: міжвузівський збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка”, гол. ред. Микола Пантюк, Дрогобич 2014, вип. 9, с. 3–10.

215. Галик Володимир: Іван Франко і Ватрослав Ягич: історіографія та джерельна база проблеми, „Актуальні питання гуманітарних наук: міжвузівський збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка”, гол. ред. Микола Пантюк, Дрогобич 2014, вип. 8, с. 4–9.
216. Гірна Наталія: Іван Кревецький – представник державницького напрямку в українській історіографії (військово-політичний аспект), „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2014, вип. 2, ч. 1, с. 181–187.
217. Глушик Ірина: Фахова підготовка істориків львівського історичного середовища другої половини XIX століття, „Вісник Львівського університету. Серія історична”, Львів 2014, вип. 50, с. 42–54.
218. Hofeneder Philipp: Übersetzungsprozesse in der Habsburgermonarchie: Galizien im Spannungsfeld von Sprachen, Varietäten und Schriftsystemen [w:] Deutsch und die Umgangssprachen der Habsburgermonarchie, Hrsg. Ewa Swanek-Florek, Irmgard Nöbauer, Wien 2014, s. 185–206.
219. Höfinghoff Marina: Die Entwicklung naturwissenschaftlicher Terminologie in der ukrainischen (ruthenischen) Sprache in Galizien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts [w:] Deutsch und die Umgangssprachen der Habsburgermonarchie, Hrsg. Ewa Swanek-Florek, Irmgard Nöbauer, Wien 2014, s. 207–228.
220. Хома Іван: Роль Юліана Лаврівського в організації культурно-просвітнього життя українців Галичини в середині XIX ст., „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2014, вип. 2, ч. 2, с. 60–65.
221. Якимович Богдан: “Wielka utrata”: Adam Mickiewicz i kontrowersja Iwana Franki [w:] Україна та українці: події далекі і близькі. Вибрані праці, Львів 2014, с. 711–725.
222. Якимович Богдан: Андрій Чайковський – продовжувач справи “Руської Трійці” [w:] Україна та українці: події далекі і близькі. Вибрані праці, Львів 2014, с. 778–786.
223. Якимович Богдан: Андрій Чайковський і видавничі програми “Просвіти” [w:] Україна та українці: події далекі і близькі. Вибрані праці, Львів 2014, с. 773–777.
224. Якимович Богдан: Видавнича діяльність Івана Франка: ad fontes [w:] Україна та українці: події далекі і близькі. Вибрані праці, Львів 2014, с. 614–639.
225. Якимович Богдан: Засади соборницької ідеї в історичній спадщині та видавничій діяльності Івана Франка [w:] Україна та українці: події далекі і близькі. Вибрані праці, Львів 2014, с. 605–613.
226. Якимович Богдан: Іван Франко як книгознавець і видавець. Теорія та практика, 70-ті роки XIX ст. – 1916 р. [w:] Україна та українці: події далекі і близькі. Вибрані праці, Львів 2014, с. 640–660.
227. Якимович Богдан: Наукова, публіцистична та мемуарна спадщина Андрія Чайковського [w:] Україна та українці: події далекі і близькі. Вибрані праці, Львів 2014, с. 748–752.
228. Якимович Богдан: Обереги нації: товариство “Просвіта” (кінець XIX – початок XX ст.) та сьогоденні проблеми [w:] Україна та українці: події далекі і близькі. Вибрані праці, Львів 2014, с. 41–44.
229. Якимович Богдан: Послідовники “Руської Трійці” на Городенківщині (XIX – початок XX ст.) [w:] Україна та українці: події далекі і близькі. Вибрані праці, Львів 2014, с. 179–188.
230. Kaps Klemens: Poza metodologicznym nacjonalizmem. Nowe perspektywy badania

- wielokulturowości w imperium Habsburgów, „Historyka” 2014, t. 44, s. 157–164.
231. Конта Ростислав: Заснування “Хроніки НТШ” та її значення як джерела до історіографічного дослідження української етнології в Науковому товаристві імені Шевченка у Львові, „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2014, вип. 1, ч. 3, с. 162–166.
232. Коцопей Ганна: Григорій Врецьона про виховний ідеал української молоді, „Актуальні питання гуманітарних наук: міжвузівський збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка”, гол. ред. Микола Пантюк, Дрогобич 2014, вип. 9, с. 99–104.
233. Коцопей Ганна: Тема виховного ідеалу молоді у рубриках “Газети школьної” (1875–1979 рр.), „Актуальні питання гуманітарних наук: міжвузівський збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка”, гол. ред. Микола Пантюк, Дрогобич 2014, вип. 10, с. 242–247.
234. Куций Іван: Імагологія як стратегія дослідження цивілізаційних образів в українській історіографії, „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, Тернопіль 2014, вип. 2, ч. 1, с. 240–247.
235. Куций Іван: Між «Слов’янським світом» та «дикою Азією»: Московська держава в рецепції української історичної думки Східної Галичини XIX ст., „Історіографічні дослідження в Україні”, Київ 2014, вип. 23, с. 263–283.
236. Куций Іван: Образ католицизму в українській історичній думці Східної Галичини XIX ст., „Історія релігій в Україні”, книга I, упор.: О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич, Львів 2014, с. 209–216.
237. Куций Іван: Рецепція Європи в українській історичній думці Галичини XIX ст., „Українознавчий альманах”, вип. 17, Київ 2014, с. 249–253.
238. Куций Іван: Слов’янофільство як ідейно-світоглядне джерело слов’янської цивілізаційної ідентичності українських інтелектуалів XIX ст., „Проблеми слов’янознавства”, Львів 2014, вип. 63, с. 37–50.
239. Kudła Lucyna: Kształcenie dziewcząt w średnich szkołach zakonnych autonomicznej Galicji (1867–1918) [w:] *Klasztory mnisze na wschodnich terenach dawnej Rzeczypospolitej od XVI do początków XX wieku. Praca zbiorowa*, red. Jolanta Gwioździk, Rafał Witkowski, Andrzej Marek Wyrwa, Poznań 2014, s. 331–337.
240. Лецишин Теодор: Становлення світської педагогічної освіти у Львівському університеті в останній третині XIX ст., „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету вип. В. Гнатюка. Серія: педагогіка”, гол. ред. Григорій Терещук, Тернопіль 2014, № 1, с. 31–35.
241. Лиса Марія: Діяльність товариства “Взаїмна поміч галицьких та буковинських вчителів” на передодні Першої світової війни, „Гілея: науковий вісник”, Київ 2014, вип. 86 (7), с. 35–39.
242. Łapot Mirosław: Cheder lwowski w okresie autonomii galicyjskiej (1867–1914), „Kwartalnik Historii Żydów” 2014, [R. 14], nr 3, s. 496–513.
243. Łapot Mirosław: Nauczycielki religii mojżeszowej w szkołach publicznych w Galicji w latach 1867–1939, „Prace Naukowe Akademii im Jana Długosza w Częstochowie. Seria Pedagogika” 2011, z. 20, s. 409–418.
244. Масій Галина: Українські підручники як важливий чинник реалізації рідномовного змісту навчання у початкових школах Західної України (XIX – поч. XX ст.), „Вісник Прикарпатського університету. Серія: Педагогіка”, Івано-Франківськ 2014, вип. 51, с. 26–29.

245. Maternicki Jerzy: Złote lata lwowskiego studium historycznego. Oferta programowa w zakresie nauk pomocniczych, metodologii i historii historiografii (1892/93–1913/14) [w:] Człowiek – społeczeństwo – źródło. Studia dedykowane profesor Jadwidze Hoff, red. Szczepan Kozak, Dariusz Opaliński, Janusz Polaczek, Szymon Wieczorek, Wioletta Zawitkowska, Rzeszów 2014, s. 752–763.
246. Матвієнко Галина: Церковна історія у цісарсько-королівському університеті імені Франца І у Львові, „Вісник Львівського університету. Серія історична”, Львів 2014, вип. 50, с. 113–122.
247. Menz Mariusz: Recepcja Galicji we współczesnej historiografii polskiej, „Sensus Historiae” 2014, t. 16, nr 3, s. 75–101.
248. Мішук Андрій, Мішук Мар’яна: Християнська проблематика у творчому доробку Юліана Целевича, „Карпати: людина, етнос, цивілізація”, гол. ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2014, вип. 5, с. 263–270.
249. Оленич Ярослав: Кирило-мефодіївська проблематика у наукових працях галицьких учених XIX ст., „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2014, вип. 2, ч. 3, с. 254–259.
250. Оленич Ярослав: Українсько-польські стосунки XI–XVIII ст. у слов’янознавчій спадщині Дениса Зубрицького, „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2014, вип. 1, ч. 2, с. 168–173.
251. Орлевич Ирина: Работа Филиппа Свистуна “Чем есть для нас Шевченко?” как источник по изучению русофильского движения [w:] Вспомогательные и специальные науки истории в XX – начале XXI в.: призвание, творчество, общественное служение: материалы XXVI Международной научной конференции (Москва, 14–15 апреля 2014 г.), Москва 2014, с. 269–272.
252. Орлевич Ирина, Шустова Юлія: Книга “Рука Дамаскіна” (1830, 1856): історія видання і використання у навчальному процесі бурсою Львівського Ставропігійського інституту, „Історія релігій в Україні”, книга I, упор.: О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич, Львів 2014, с. 297–208.
253. Пашук Володимир: Внесок “Просвіти” у формування культури Тараса Шевченка в Галичині. Перші кроки (1868–1876), Львів 2014, 100 сс.
254. Пашук Володимир: Релігійно-церковна тематика у перших виданнях Товариства “Просвіта” 1868–1871 рр., „Історія релігій в Україні”, книга I, упор.: О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич, Львів 2014, с. 217–235.
255. Педич Василь, Тельвак Віталій, Тельвак Вікторія: Історико-церковні дослідження Володимира Антоновича, „Історія релігій в Україні”, книга I, упор.: О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич, Львів 2014, с. 265–274.
256. Pelczar Roman: Determinanty rozwoju szkół trywialnych na pograniczu polsko-ukraińskim (ukraińskim) w Galicji w latach 1774–1873 [w:] Na pograniczach. Szkice z historii społeczno-gospodarczej, red. Robert Lipelt, Sanok 2014, s. 103–112.
257. Pelczar Roman: Rzymskokatolickie szkoły trywialne w Galicji w latach 1774–1875, Lublin 2014, 302 ss.
258. Początki działalności prywatnego gimnazjum miejskiego w Jaworowie w sprawozdaniu powizytacyjnym krajowego inspektora szkół Rady Szkolnej Krajowej Franciszka Majchrowicza, wydała Maria Stinia, „Rocznik Przemyski” 2014, t. 50, z. 3, s. 195–201.
259. Prarat Waldemar: Z dziejów badań archeologicznych w widłach Wisły i Sanu na przełomie XIX i XX wieku, Tarnobrzeg 2014, 78 ss.
260. Райківський Ігор: Сучасні погляди на проблему утвердження ідеї української

- національної єдності в півдавстрійській Галичині: історіографічний аспект, „Україна–Європа–Світ. Міжнародний збірник наукових праць. Серія: Історія, міжнародні відносини”, Тернопіль 2014, вип. 14, с. 293–308.
261. Реєнт Олександр, Янишин Богдан: Велика війна 1914–1918 рр. у сучасній українській історіографії, „Український історичний журнал”, Київ 2014, № 3, с. 4–21.
262. Решетило Ореста: “Грамматика языка малорусского в Галиции” Івана Вагилевича – пам’ятка галицького мовознавства (зі збірки Львівського історичного музею), „Наукові записки Львівського історичного музею”, Львів 2014, вип. 16, с. 76–96.
263. Samborska Lucyna: Lata 1825–1857. Program studiów farmaceutycznych na Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1825–1833 [w:] Nauka podkarpackiego aptekarza. Projekt, oprac. edytorskie i uzupełnienia Lidia Maria Czyż, Rzeszów 2014, s. 18–73.
264. Савшак Тарас: Методика навчання історії рідного краю в українських школах Галичини в австрійський період, „Молодь і ринок”, гол. ред. Мирон Вачевський, Дрогобич 2014, № 8, с. 144–147.
265. Стеблій Феодосій: Галицька шевченкіана Михайла Грушевського [w:] Шевченкознавчі студії, Львів 2014, с. 57–63.
266. Стеблій Феодосій: Тарас Шевченко і Галичина (з Шевченкознавчих досліджень Василя Щурата і Кирила Студинського), „Записки НТШ”, т. CCLXVI, праці філологічної секції, Львів 2014, с. 440–448.
267. Stinia Maria: Biblioteka Seminarium Historycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1873–1918 [w:] Virtuti et ingenio. Księga pamiątkowa dedykowana profesorowi Julianowi Dybcowi, Kraków 2013, s. 465–476.
268. Szmyd Kazimierz: Lwowskie środowisko nauk o wychowaniu końca XIX i początku XX wieku [w:] Virtuti et ingenio. Księga pamiątkowa dedykowana profesorowi Julianowi Dybcowi, Kraków 2013, s. 517–530.
269. Szulakiewicz Władysława: „Ateńczyk” z Jezupola o wychowaniu. Program dobrego wychowania Wojciecha hr. Dzieduszyckiego (1848–1909) [w:] Człowiek, idea, dzieło. Prace dedykowane Profesor Stefanii Walasek, red. Barbara Jędrzychowska, Wrocław 2013, s. 147–160.
270. Тельвак Віталій: Львівський університет у становленні історичної школи Михайла Грушевського, „Актуальні питання гуманітарних наук: міжвузівський збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка”, гол. ред. Микола Пантюк, Дрогобич 2014, вип. 10, с. 46–52.
271. Toczek Alfred: Historycy lwowscy w okresie autonomii galicyjskiej jako edytorzy źródeł [w:] Kraków – Lwów. Książki XIX i XX wieku, red. Marek Kolasa, Iwona Pietrkiewicz, Michał Rogoż, Kraków 2014, s. 129–142.
272. Вараниця Анна: “Мій труд увесь для людей. А проте – де запорука, що зможу людину звернути до кращого? Вірю, що зможу, можу різьбити дитячі душі...”: Юлія Шнайдер (Уляна Кравченко) – народна вчителька між покликанням і обов’язком [w:] Сестри по обидві сторони Збруча: історичний досвід жіноцтва Галичини і Наддніпрянщини: тези Першої міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої 125-літтю Ольги Басараб, 23–24 вересня 2014, Львів 2014, с. 7–9.
273. Вараниця Анна: Гендерний аспект виховання у Східній Галичині другої половини XIX – початку XX століття, „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, Тернопіль 2014, № 1, с. 26–34.
274. Васьків Назар: Публіцистична спадщина І. Франка як джерела до вивчення єврейського питання у Східній Галичині наприкінці XIX – початку XX ст., „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володи-

- мира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2014, вип. 2, ч. 1, с. 187–194.
275. Вишнівський Роман: Іван Франко про роль інтелігенції у вихованні української молоді, „Молодь і ринок”, гол. ред. Мирон Вачевський, Дрогобич 2014, № 5, с. 40–44.
276. Владига Ольга: Археографічна діяльність Михайла Грушевського в історіографії першої третини ХХ ст., „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2014, вип. 2, ч. 2, с. 240–245.
277. Wöller Burkhard: „Fortschritt” und „Rückständigkeit” als diskursive Strategien moderner Geschichtsschreibung in Galizien. Polnische und ruthenische Entwicklungsdiagnosen und mentale Verortungen des Fürstentums Halyč–Volyn’ [w:] Galizien: Peripherie der Moderne – Moderne der Peripherie?, Hrsg. Elisabeth Haid, Stephanie Weismann, Burkhard Wöller, Marburg 2013, s. 45–59.
278. Złota księga historiografii lwowskiej XIX i XX wieku, red. Jerzy Maternicki, Paweł Sierżęga, Leonid Zaszkiłniak, t. 2, Rzeszów 2014, 614 ss.
279. Зуляк Іван: Календарі “Просвіти” – важлива складова видавничої діяльності Товариства (1869–1939 рр.), „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2014, вип. 2, ч. 1, с. 57–66.
- zob. poz.:* 50, 63, 92, 103, 141, 234, 389–400, 403, 408–410, 412, 417.
281. Gaul Jerzy: Akta dotyczące Józefa Piłsudskiego i Legionów Polskich w zespole Kancelarii Wojskowej Jego Wysokości Cesarza w Archiwum Wojny w Wiedniu, „Archeion” 2013, t. 114, s. 147–156.
282. Gaul Jerzy: Akta dotyczące Legionów Polskich i Polskiej Organizacji Wojskowej z lat 1914–1918 w Archiwum Wojny w Wiedniu, „Miscellanea Historico-Archivistica” 2014, t. 21, s. 215–226.
283. Gaul Jerzy: Polonika w Archiwum Parlamentu w Wiedniu. Archiwum Izby Posłów Rady Państwa 1861–1918, Warszawa 2014, 720 ss.
284. Grodziski Stanisław: Uwagi o wartości badawczej kronik żywieckich z XIX wieku, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Ser. Prawnicza” 2009, nr 56, [z.] 8, s. 49–56.
285. Kozak Szczepan: Księgi i akta hipoteki galicyjskiej w zasobie Archiwum Państwowego w Przemyślu [w:] Z uczniami, kolegami i przyjaciółmi w świecie nauki. Prace dedykowane Profesorowi Bohdanowi Ryszewskiemu w osiemdziesiątą rocznicę urodzin, red. Waldemar Chorążyczewski, Anna Żeglińska, Olsztyn–Warszawa 2014, s. 361–381.
286. Leśniak Jerzy: Medale sądeckich samorządów, „Almanach Sądecki” 2014, r. 23, nr 3/4, s. 122–138.
287. Мудрий Мар’ян: Руський собор 1848 року: історіографічний та джерелознавчий огляд, ”Вісник Львівського університету. Серія книгознавство, бібліотекознавство та інформаційні технології”, Львів 2014, вип. 8, с. 193–206.
288. Nowakowski Ryszard: Prasa polska z lat 1801–1945 w zbiorach Lwowskiej Narodowej Biblioteki im. W. Stefanyka. Charakterystyka zbioru, „Czasopismo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich” 2014, z. 24/25, s. 159–270.
289. Pokorzyńska Elżbieta: Introligatorstwo krakowskie, lwowskie i warszawskie w XIX

ARCHIWISTYKA I NAUKI POMOCNICZE HISTORII

280. Bartuszek Joanna: Kolbuszowskie „magdalenki”. Znaczenie i funkcja chłopskiej fotografii rodzinnej na przykładzie wsi kolbuszowskich, „Biuletyn Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej” 2009, nr 1, s. 39–60.

- in 1. połowie XX w. Studium porównawcze [w:] Kraków – Lwów. Książki XIX i XX wieku, red. Marek Kolasa, Iwona Pietrkiewicz, Michał Rogoż, Kraków 2014, s. 159–180.
290. Rachwał Piotr: Księgi metrykalne z czasów zaboru austriackiego w archiwach parafialnych w Lubelskiem – regulacje prawne, stan zachowania, „Rocznik Lubelskiego Towarzystwa Genealogicznego” 2014, t. 6, s. 306–325.
291. Райковский Игорь: Переписка украинских деятелей Галиции и Надднепрянской Украины первой половины XIX в. как исторический источник для изучения национального движения галицких украинцев австрийского периода, „Вспомогательные и специальные науки истории в XX – начале XXI в.: призвание, творчество, общественное служение историка: Материалы XXVI Международной научной конференции. Москва, 14–15 апреля 2014 г.”, Москва 2014, с. 313–315.
292. Rusińska-Giertych Halina: Księgozbiór oo. Franciszkanów we Lwowie w świetle inwentarzy bibliotecznych z lat 1898–1903 [w:] Kraków – Lwów. Biblioteki XIX i XX wieku, red. Adam Ruta, Ewa Wójcik, Kraków 2014, s. 75–90.
293. Серцелевич Руслан: Українська печатка Ставропігійського інституту у Львові, „Наукові записки Львівського історичного музею”, Львів 2014, вип. 16, с. 97–103.
294. Słuszkiewicz Barbara: XIX- i XX-wieczne wiejskie pieczęcie herbowe Rabki i okolic, „Zeszyty Rabczańskie” 2014, nr 2, s. 103–108.
- zob. poz.:* 87, 206, 245, 271.
- PRAWO I ADMINISTRACJA**
295. Chuchla Antoni: Ochrona przeciwpożarowa na ziemiach polskich zaboru austriackiego. Ujęcie prawno-administracyjne, Rzeszów 2014, 468 ss.
296. Gałęzowski Marek: Legioniści i urzędnicy. Kilka uwag o udziale adwokatów z zaboru rosyjskiego i austriackiego w odbudowie Rzeczypospolitej, „Palestra” 2014, R. 59, nr 1/2, s. 238–244.
297. Глизнер Володимир: Судова реформа в Галичині в роки російської окупації 1914–1915 рр.: джерелознавчий аспект, „Вісник Прикарпатського університету. Серія: Історія”. Івано-Франківськ 2014, вип. 25, с. 205–211.
298. Лин Любомир: Правові засади формування духовної сфери суспільства у Галичині другої половини XIX ст., „Вісник Прикарпатського університету. Серія: Політологія”, Івано-Франківськ 2014, вип. 8, с. 99–105.
299. Kotliński Tomasz J.: Prezydenci izb adwokackich (1862–1932), Jarosław 2014, 112 ss.
300. Kotliński Tomasz J.: Zwierzchnicy sądownictwa galicyjskiego, przedmowa Stanisław Dąbrowski, Warszawa 2013, 160 ss.
301. Kotliński Tomasz J.: Adwokatura Galicji w okresie wielkiej wojny 1914–1918, „Palestra” 2014, R. 59, nr 9, s. 312–322.
302. Kotliński Tomasz J.: C.K. Sąd Powiatowy i Obwodowy w Jarosławiu, „Rocznik Stowarzyszenia Miłośników Jarosławia” 2013/2014 [dr.:] 2014, t. 20, s. 149–158.
303. Kotliński Tomasz J.: Galicyjskie mowy obrończe, przedm. Adam Redzik, Kraków 2014, 206 ss.
304. Лозинська Ірина: Організація судової системи у Галичині в роки Першої світової війни, „Проблеми гуманітарних наук. Історія”, гол. ред. Володимир Галик, Дрогобич 2014, вип. 34, с. 97–111.
305. Olszewski Grzegorz: Ziemia Sądecka. Monografia historyczna administracji lokalnej, Nowy Sącz – Stary Sącz 2014, 704 ss.
306. Панфілова Тетяна: Органи місцевого самоврядування – складова структура громадського суспільства Східної Галичини XIX століття, „Науковий вісник Чернівець-

кого університету. Історія. Політичні науки. Міжнародні відносини”, Чернівці 2014, вип. 702–703, с. 19–24.

307. Sroka Łukasz Tomasz: Żydzi w samorządach miast galicyjskich (na przykładzie Krakowa i Lwowa), „Krakowskie Studia Małopolskie” 2014, nr 19, s. 98–108.

308. Tabaszewski Robert K[rzysztof], Adwokaci Nowego Sącza do 1945 roku, Nowy Sącz 2014, 104 ss.

zob. poz.: 453.

RELIGIA

309. Borakovs'kyj Ljubomyr Adamowyc: Die Darstellung religiöser Konflikte in der Literatur des österreichischen Galiziens, Wien 2014, 282 ss.

310. Borakovskyy Lyubomyr: Kirche *im* oder *auf dem* Weg der Moderne? Die Stellung der ruthenischen Geistlichkeit zur Modernisierung in Galizien und ihre literarische Austragung bei Ivan Franko und Osyp Makovej [w:] Galizien: Peripherie der Moderne – Moderne der Peripherie?, Hrsg. Elisabeth Haid, Stephanie Weismann, Burkhard Wöller, Marburg 2013, s. 145–157.

311. Borkowska Małgorzata: Wyrwane drzwiami wraca oknem. Galicyjskie kasaty a żeński ruch zakonotwórczy w XIX w. [w:] Kasaty klasztorów na obszarze dawnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów i na Śląsku na tle procesów sekularyzacyjnych w Europie. 3: Źródła. Skutki kasat XVIII i XIX w. Kasata w latach 1954–1956, red. Marek Derwich, Wrocław 2014, s. 361–380.

312. Chasydyzm „polski”, red. Wacław Wierzbieniec, Janusz Jan Mierzwa, Jana Koprivňáková, Jarosław–Prešov 2014, 392 ss.

313. Duch Ołeh: Losy monastyrów bazyliank w Galicji na przełomie XVIII i XIX w. [w:] Kasaty klasztorów na obszarze dawnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów i na Śląsku na tle procesów sekularyzacji w Europie. 1: Gene-

za. Kasaty na ziemiach zaborów austriackiego i rosyjskiego, red. Marek Derwich, Wrocław 2014, s. 233–247.

314. Glugla Paweł: Przyczynek do dziejów Zgromadzenia Sióstr Felicjanek w Tarnowie, „Rocznik Tarnowski” 2014, [t.] 19, s. 19–32.

315. Graczyk Waldemar: Marszalska Jolanta M[ałgorzata], Klasztor karmelitów bosych w Czernej od pierwszej połowy XVII do końca XIX wieku. Dzieje, kultura, ludzie, Kraków 2014, 526 ss.

316. Якимович Богдан: Реформа Василянського чину 1882 р. в контексті української громадсько-політичної думки Галичини [w:] Україна та українці: події далекі і близькі. Вибрані праці, Львів 2014, с. 123–129.

317. Jakimyszyn Anna: „Loch głęboki i smrodliwy dla starozakonnych niezbedny...”, czyli o postrzeganiu w dobie autonomii galicyjskiej mykwy przy ulicy Szerokiej w Krakowie [w:] Mykwa – rytuał i historia, red. Joanna Lisek, Wrocław 2014, s. 61–72.

318. Kaleta Andrzej: Stanowisko władz kościelnych wobec ruchu ludowego w Galicji na przykładzie społecznej i wydawniczej działalności księdza Stanisława Stojalowskiego, „Toruńskie Studia Bibliologiczne” 2013, t. 6, nr 2 (11), s. 121–134.

319. Kohlbauer-Fritz Gabriele: „Shtedt un shtedtлах, tsushmetert, ferbrent, oberibene fun der erd...” Die Zerstörung von Synagogen und jüdischem Kulturgut in Galizien und in der Bukowina [w:] Weltuntergang : jüdisches Leben und Sterben im Ersten Weltkrieg, Hrsg. Marcus Patka, Wien, Graz, Klagenfurt, Styria 2014, s. 143–149.

320. Korbâk Дмитро: Galic`ka mitropoliâ ta apostol`s`kij prestol u konteksti pol`s`ko-ukraïns`kih vidnosin u Galicini v ostannij trentini XIX st. [w:] Zagadnienia społeczno-ekonomiczne, polityczne, kulturalne i religijne w badaniach polskich, słowackich oraz ukraińskich, t. 1. Historia – religia, red. Wacław Wierzbieniec, Jarosław 2014, s. 107–119.

321. Lorens Beata: Bazylianie w Galicji wobec działań kasacyjnych w latach 1772–1792 [w:] *Kasaty klasztorów na obszarze dawnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów i na Śląsku na tle procesów sekularyzacji w Europie*. 1: Genez. Kasaty na ziemiach zaborów austriackiego i rosyjskiego, red. Marek Derwich, Wrocław 2014, s. 215–232.
322. Łakomska Agnieszka: Zabór mienia benedyktynek w ramach polityki józefinizmu prowadzonej wobec klasztorów [w:] „Spem suam deo committere” – szkice benedyktyńskie. Historia, duchowość, kultura, red. Wacław W. Szetelnicki, Legnica 2014, s. 181–187.
323. Maślak-Maciejewska Alicja: Działalność towarzystwa Agudas Achim i jego związki z synagogami postępowymi we Lwowie i Krakowie [w:] *Duchowość żydowska*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2014, [R. 14], nr 1, s. 173–202.
324. Nabywaniec Stanisław: Rut Tomasz, Sursum corda. Historia Krzyża Jubileuszowego na Giewoncie, „Resovia Sacra” 2014, R. 21, s. 307–322.
325. Nabywaniec Stanisław: Zakon św. Bazylego (OSBM) w Galicji [w:] *Klasztory mnisze na wschodnich terenach dawnej Rzeczypospolitej od XVI do początków XX wieku*. Praca zbiorowa, red. Jolanta Gwóźdź, Rafał Witkowski, Andrzej Marek Wyrwa, Poznań 2014, s. 89–102.
326. Павлишин Олег: Календарні реформи в церковному житті українців під час та після Першої світової війни, „І. незалежний культурологічний часопис” Львів 2014, № 75 : Перша світова 1914–2014: що дали?, c. 184–199.
327. Sypek Antoni: Żydowskie konwersje na chrześcijaństwo w Tarnowie w latach 1785–1900, „Rocznik Tarnowski” 2013, [t.] 18, s. 121–130.
328. Tuszewicki Marek: Cadyk w mykwie – rytuały oczyszczające Chaima Halberstama z Nowego Sącza (1797–1876) w świetle tradycji chasydzkiej [w:] *Mykwa – rytuał i historia*, red. Joanna Lisek, Wrocław 2014, s. 139–154.
329. Wolański Filip: Kasaty klasztorów bernardyńskich w Galicji w latach 1785–1789 [w:] *Kasaty klasztorów na obszarze dawnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów i na Śląsku na tle procesów sekularyzacji w Europie*. 1: Genez. Kasaty na ziemiach zaborów austriackiego i rosyjskiego, red. Marek Derwich, Wrocław 2014, s. 191–198.
330. Жерноклеєв Олег: Третій чин. Миряни в католицьких чернечих спільнотах: нариси історії. Івано-Франківськ 2014, 232 сс.
zob. poz.: 158, 182, 196, 236, 246, 254, 255, 387, 420, 439, 468, 469.

WOJSKOWOŚĆ

331. [Pierwsza] I wojna światowa nad Sanem, red. Aneta Garanty, Stalowa Wola 2014, ss. 176.
332. Байдак Мар'яна: “Жінка із фронту” (на матеріалах особових джерел Галичини періоду Першої світової війни), „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2014, вип. 1, ч. 2, c. 191–197.
333. Bitwa rudnicka 1914. Kontrofensywa austro-węgierska na terenach gminy Rudnik nad Sanem od 14 października do 4 listopada 1914 r., red. Marek Florek, Rudnik nad Sanem 2014, 146 ss.
334. Choliy Serhiy: Die Modernisierung der österreichisch-ungarischen Streitkräfte (1868–1914) – eine Chance für die galizischen Rekruten? [w:] *Galizien: Peripherie der Moderne – Moderne der Peripherie?*, Hrsg. Elisabeth Haid, Stephanie Weismann, Burkhard Wöller, Marburg 2013, s. 109–121.
335. Чорновол Ігор: Городоцька битва. До 100-річчя Першої світової війни, „Галіція. Українсько-австрійський огляд”, Львів 2014, № 4, c. 9–11.

336. Idzikowski Tomasz: *Twierdza Przemyśl. Powstanie, rozwój, technologie*, Krosno 2014, 294 ss.
337. Idzikowski Tomasz: *Zastosowanie roślinności w fortyfikacjach austro-węgierskich*, „Rocznik Przemyski” 2014, t. 50, z. 4, s. 79–83.
338. Якимович Богдан: До початків відродження українського війська: стрийська сторінка в історії Українських Січових Стрільців [w:] *Україна та українці: події далекі і близькі. Вибрані праці*, Львів 2014, с. 429–437.
339. Якимович Богдан: “Гей, «Січ» іде, красен мак цвіте!”. До 100-річчя заснування галицьких “Січей” [w:] *Україна та українці: події далекі і близькі. Вибрані праці*, Львів 2014, с. 390–405.
340. Якимович Богдан: Співпраця і взаємовідносини “Просвіти” з галицькими парамілітарними організаціями [w:] *Україна та українці: події далекі і близькі. Вибрані праці*, Львів 2014, с. 406–415.
341. Якимович Богдан: З історії Українських Січових Стрільців [w:] *Україна та українці: події далекі і близькі. Вибрані праці*, Львів 2014, с. 416–428.
342. Jörg Friedrich: *Galizien. Das Land zwischen Dnjestr und Karpathen – Der Fall von Lemberg – Der k. u. k. Sieg bei Limanowa–Lapanow – Die Belagerung von Przemyśl – Die Winterschlacht in den Karpathen – Rußland an der Schwelle Ungarns – Die Schlacht von Gorlice–Tarnow* [w:] Jörg Friedrich: 14/18: *der Weg nach Versailles*, Berlin 2014, s. 268–321.
343. Kachel Jacek: *Bitwa nad Białą 28 czerwca 1914. Kulminacyjne wydarzenia w konflikcie narodowościowym na Kresach Zachodnich Galicji przed wybuchem I wojny światowej*, „Gronie” 2014, nr 14, s. 25–50.
344. Karnas Grzegorz, Hop Dariusz: *Twierdza Przemyśl. The Przemyśl fortress. Die Festung Przemyśl*, Przemyśl 2014, 100 ss. [tekst równoległe pol., ang. niem.].
345. Королько А.: Перша світова війна (1914–1918) [w:] *Стефаниківський край Черемошу і Пруту... Снятинщина. Історико-етнографічний нарис*, гол. ред. Андрій Королько, Снятин–Івано-Франківськ–Львів 2014, с. 160–180.
346. Коваль Ігор: *Участь визначних українських археологів у визвольних змаганнях (1914–1920 рр.)*, „Галичина: всеукраїнський науковий і культурно-просвітницький краєзнавчий часопис”, гол. ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2014, ч. 25–26, с. 201–206.
347. Kubit Janusz: *Wielkie cesarskie manewry w okolicy Przełęczy Dukielskiej w roku 1911*, „Płaj” 2014, [t.] 48, s. 139–148.
348. Луговий Микола: *Українське Січове Стрільцтво і Бережанщина*, „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2014, вип. 2, ч. 3, с. 36–39.
349. Moszumański Zbigniew: *XXV Polska Drużyna Strzelecka w Przemyślu*, „Rocznik Przemyski” 2014, t. 50, z. 1, s. 49–82.
350. Polakiewicz Waclaw: *Limanowa 1914*, Warszawa 2014, 206 ss.
351. Polakiewicz Waclaw: *Podhalański advent 1914. Szkice z dziejów Wielkiej Wojny, Limanowa–Nowy Targ 1914*, 230 ss.
352. Potkański Waldemar: *Drużyny Bartoszo-we w latach 1908–1914. Polska inicjatywa paramilitarna z obszaru Galicji Wschodniej przed wybuchem wielkiej wojny*, „Studia Historyczne” 2014, R. 57, z. 3, s. 371–390.
353. *Przemyśl – oblężenie*, oprac. Agnieszka Dębska, „Karta” 2014, [nr] 80, s. 62–76.
354. Przeniosło Waldemar: *Placówki werbunkowe Departamentu Wojskowego Naczelnego Komitetu Narodowego na terenie okupacji austro-węgierskiej 1915–1916*, „Res Historica” 2014, nr 37, s. 65–80.

355. Rosenau Maria Theresia: Russische Front. Ost-Galizien. Frühjahr 1915 [w:] Maria Theresia Rosenau, Sturmjahre 1914 – 1918 : Roman, Horn : Wien : Berger 2014, 386 ss.

356. Sala Bartłomiej Grzegorz: Karpaccimi śladami „Żelaznej Brygady”, „Pamiętnik Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego” 2013 [dr.:] 2014, t. 22, s. 169–178.

357. Sudoł Tomasz: Oddziały Tyrolskich Strzelców Cesarskich nad Sanem w regionie niżańskim 1914–1915, tł. z jęz. niem. Wojciech Nowicki, Joanna Niemiec, z ros. Tomasz Sudoł, Rzeszów 2014, 118 ss.

358. Śląsk Cieszyński w wielkiej wojnie 1914–1918. W stulecie polskiego czynu legionowego, red. Krzysztof Nowak, Cieszyn 2014, 96 ss.

359. Woźniak Elżbieta: Kraków i krakowianie w powstaniu styczniowym [w:] Śladami powstania styczniowego. Aspekty historyczne i krajoznawcze, red. Józef Partyka i Mieczysław Żochowski, Warszawa 2014, s. 177–186.

360. Znaki Pamięci. [cz.] 6. Ziemia gorlicka w ogniu wielkiej wojny. Materiały z konferencji naukowej, red. Kamil Ruszała, Gorlice 2014, 106 ss.

361. Związek Strzelecki w Przemysłu 1913–1914 (dokumenty). [Wyd.] Witold Rawski, „Rocznik Przemyski” 2014, t. 50, z. 1, s. 191–215.

zob. poz.: 60, 188, 418, 465.

SPORT I TURYSTYKA

362. [Sto dwadzieścia pięć] 125 lat sanockiego „Sokoła”, 1889–2014. Praca zbiorowa, red. Aleksandra Haudek, Sanok 2014, 206 ss.

363. Brynikowski Zbigniew: Wschodniokarpacka wyprawa przemyskich gimnazjalistów, „Płaj” 2013 [dr.:] 2014, [t.] 47, s. 85–93.

364. Dańczak Andrzej: Szkic do dziejów gniazda Towarzystwa Gimnastycznego „Sokół” w Sokołowie 1894–1939 na podstawie

własnych materiałów oraz na podstawie relacji dawnych członków „Sokoła”: Antoniego Gocłona, Leona Pieli, Józefa Piękosia, Tadeusza Śmietany i Edmunda Wosia zredagował Andrzej Dańczak (Kraków – czerwiec 1946), „Rocznik Sokołowski” 2011, nr 8, s. 263–272.

365. Дугчак Олена: Націоцентричний підхід сучасної української історіографії до вивчення туристично-краєзнавчого руху в Галичині (1830–1930-х рр.), „Вісник Прикарпатського університету. Серія: Історія”, Івано-Франківськ 2014, вип. 25, с. 124–132.

366. Glugla Paweł: Powstanie i początkowe dzieje Towarzystwa Gimnastycznego „Sokół” w Tarnowie w latach 1883–1927, „Rocznik Tarnowski” 2013, [t.] 18, s. 35–47.

367. Голик Роман: Серед карт й путівників: краєзнавство, відпочинок і туризм в рецепції галичан XIX – поч. XX ст., „Краєзнавство”, Київ 2014, с. 77–85.

368. Kapuścińska Nina: „Urządzenia dotyczące wygód, urządzenia pod względem rozrywek i przyjemności” – przegląd oferty wybranych uzdrowisk galicyjskich w XIX wieku [w:] Historia polskiej kultury uzdrowiskowej, red. Bożena Płonka-Syroka, Andrzej Syroka, Wrocław 2012, s. 97–118.

369. Kargól Marta: „I litość bierze patrzeć na te turystki...” – ubiory sportowe i rekreacyjne w Galicji jako zjawisko odzwierciedlające przemiany mentalności, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 2014, t. 141, z. 3, s. 675–692.

370. Kuciel-Lewandowska Jadwiga, Kierzak Andrzej, Historia uzdrowiska w Iwoniczu Zdroju od jego założenia do czasów współczesnych [w:] Historia polskiej kultury uzdrowiskowej, red. Bożena Płonka-Syroka, Andrzej Syroka, Wrocław 2012, s. 33–64.

371. Кудий Іван: «Захід» і «Схід» на ментальних картах українських істориків Східної Галичини XIX ст., „Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки”, Київ 2014, вип. 7, с. 18–31.

372. Kurek Artur: Na tropach galicyjskiej turystyki motorowej, „Folia Turistica” 2008, nr 19, s. 91–111.
373. Kurek Artur: Od przejażdżek samochodami do turystyki. Zarys dziejów turystyki samochodowej w Galicji do 1914 roku, „Folia Turistica” 2010, nr 23, s. 135–152.
374. Mirkiewicz Agnieszka: Zarys dziejów sokolstwa słowiańskiego (1862–1939), Rzeszów 2014, 212 ss.
375. Nowakowski Andrzej: Tradycje ruchu sokolego w Kalwarii Zebrzydowskiej w latach 1898–1964 na tle dziejów miasta. W 115. Rocznicę założenia gniazda „Sokoła” (1898–2013), Rzeszów 2013, 140 ss.
376. Nowakowski Andrzej: Zarys dziejów kolei w Kalwarii Zebrzydowskiej na tle dziejów kolei galicyjskiej i małopolskiej. W 130-lecie doprowadzenia kolei do Kalwarii (1884–2014), Rzeszów 2014, 176 ss.
377. Orlewicz-Musiał Małgorzata: Turystyka górską w Towarzystwie Gimnastycznym „Sokół” 1867–2007 w świetle źródeł prasowych, „Folia Turistica” 2008, nr 19, s. 113–140.
378. Remiszewski Ryszard M[arian]: Początki zorganizowanego splotu Przełomem Dunajca, „Prace Pienińskie” 2014, t. 24, s. 5–37.
379. Stachel Peter: Zwischen Exotik und Vertrautem : zum Tourismus in der Habsburgermonarchie und ihren Nachfolgestaaten, Bielefeld 214, s. 293.
380. Stolarczyk Marian: Działalność Towarzystwa Gimnastycznego „Sokół” w Tarnowie w latach 1883–1914 (w świetle „Przewodnika Gimnastycznego Sokół” i „Pogoni”), Tarnów 2014, 96 ss.
381. Śmiechowski Krzysztof: Między kryzysami. Działalność ukraińskiego towarzystwa gimnastyczno-pożarniczego „Sokił” w Galicji w latach 1900–1908, „Prace Historyczno-Archivalne” 2014, t. 26, s. 101–124.
382. Weck Nadja: Ein neuer Bahnhof für Lemberg (Lwów, L’viv) – Die symbolische Bedeutung der Eisenbahn für das Selbstbewusstsein einer modernen^{LSEP}Stadt [w:] Galizien: Peripherie der Moderne – Moderne der Peripherie?, Hrsg. Elisabeth Haid, Stephanie Weismann, Burkhard Wöller, Marburg 2013, s. 31–43.
383. Weck Nadja: Galizien wird Landschaft. Die Eisenbahnreiseberichte von Julius Jandaurek (1884) und Hugo Warmholz (ca. 1885) [w:] Reisen über Grenzen in Zentraleuropa, Hrsg. Balogh András F., Leitgeb Christoph, Wien 2014, s. 75–90.
384. Weismann Stephanie: Von Ähnlichkeiten und Abgrenzungen. Bertha Pappenheims Reiseberichte aus Polen, Galizien und Russland [w:] Reisen über Grenzen in Zentraleuropa, Hrsg. András F. Balogh, Christoph Leitgeb, Wien 2014, s. 91–106.
385. Zeyringer Klaus: Das erste Match in Galizien, Kick im Zarenreich [w:] Klaus Zeyringer: Fußball : eine Kulturgeschichte, Frankfurt am Main 2014, s. 46–52.

BIOGRAFISTYKA

386. Baczyński Bogusław Andrzej: Antoni Koryga (1814–1881) – rabant nieznanany czyli prolegomena do amatorskich badań nad rabacją galicyjską, „Rocznik Tarnowski” 2013, t. 18, s. 241–248.
387. Бенькалович Наталія: Микола Устиянович: сторінки біографії, „Історія релігій в Україні”, книга I, упор.: О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич, Львів 2014, с. 275–285.
388. Bonusiak Włodzimierz: Honorata Łukasiewicz (1837–1897) [w:] Człowiek – społeczeństwo – źródło. Studia dedykowane profesor Jadwidze Hoff, red. Szczepan Kozak, Dariusz Opaliński, Janusz Polaczek, Szymon Wiczorek, Wioletta Zawitkowska, Rzeszów 2014, s. 43–49.
389. Булик Наталія: Львівська археологія XIX – початку XX століття: дослідники, наукові установи, музеї, Львів 2014, 304 ss.

390. Булик Наталія: Життя і діяльність Богдана Януша в контексті інтелектуального середовища в Галичині, „Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині”, Львів 2014, вип. 18, с. 342–368.
391. Чорновол Igor: Bohdan Barwinski [w:] Złota księga historiografii lwowskiej XIX i XX wieku, red. nauk. Jerzy Maternicki, Paweł Sierżęga, Leonid Zaskilniak, Rzeszów 2014, t. II, s. 301–312.
392. Dybiec Julian: Stanisław Bocheński – zapomniany malarz i fotograf z Łącka, „Almanach Łącki” 2013, nr 19, s. 136–144.
393. Dyrłaga Przemysław: Jan Fignowski [1769–1834] – malarz żywiecki, „Gronie” 2014, nr 14, s. 71–82.
394. Ганусин Олена: Володимир Барвінський: образ інтелігента через призму приватного життя, „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2014, вип. 1, ч. 1, с. 104–110.
395. Якимович Богдан: Андрій Чайковський: життя, творчість, громадська діяльність та державницько-військова ідея [w:] Україна та українці: події далекі і близькі. Вибрані праці, Львів 2014, с. 753–761.
396. Якимович Богдан: Андрій Чайковський: життя, творчість, громадсько-політична діяльність [w:] Україна та українці: події далекі і близькі. Вибрані праці, Львів 2014, с. 737–747.
397. Karolczak Kazimierz: Od Wiednia do Jarosławia. Róża Dzieduszycka (1880–1964), „Rocznik Stowarzyszenia Miłośników Jarosławia” 2013/2014, t. 20, s. 367–377.
398. Karolczak Kazimierz: Z apteki do fabryki. Zapomniana kariera Michała Ludwika Dobrowolskiego (1853–1929) [w:] Człowiek – społeczeństwo – źródło. Studia dedykowane profesor Jadwidze Hoff, red. Szczepan Kozak, Dariusz Opaliński, Janusz Polaczek, Szymon Wieczorek, Wioletta Zawitkowska, Rzeszów 2014, s. 64–74.
399. Клапчук Володимир: Микола Лагодинський – визначна постать Західно-Української Народної Республіки: життєвий і політичний шлях, „Галичина: всеукраїнський науковий і культурно-просвітницький краєзнавчий часопис”, гол. ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2014, ч. 25–26, с. 152–157.
400. Корбяк Дмитро: Діяльність о. Сильвестра Сембратовича у Львівському університеті, „Історія релігій в Україні”, книга I, упор.: О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич, Львів 2014, с. 255–164.
401. Королько Андрій: До історії дружби Миколи Фірманюка і Марка Черемшини, Снятин. Краєзнавчий і літературно-мистецький журнал, Снятин 2014, ч. 9 (23), с. 24–28.
402. Королько Андрій: Кирило Трильовський – ідейний натхненник та організатор «Народних Спілок» на Покутті (кінець XIX – початок XX ст.) [w:] Кирило Трильовський і січовий рух: Матеріали наукової конференції «Кирило Трильовський і січовий рух» (Коломия, 6 травня 2014 р.), приуроченої 150-річчю від дня народження Кирила Трильовського та 100-річчя створення Легіону Українських Січових Стрільців, Коломия 2014, с. 78–101.
403. Козловский Сергей: Моисей Шорр, профессор Львовского университета: биоисториографический очерк [w:] Евреи Европы и Ближнего Востока: история, социология, культура : материалы международной научной конференции, 27 апреля 2014 г. (Труды по иудаике, сер. “История и этнография”, вып. 9), Санкт-Петербург 2014, с. 310–317.
404. Купчинська Лариса: Маловідомі портрети Феліціяна Лобеського, „Народознавчі зошити”, гол. ред. Степан Павлюк, Львів 2014, вип. 6, с. 1328–1337.
405. Ладиненко Олександр: Творчі і особисті взаємини Михайла Комарова та Івана

- Франка, „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2014, вип. 1, ч. 2, с. 73–77.
406. Małysa Andrzej: Ludowy trybun – ks. Stanisław Stojalowski [1845–1911], „Almanach Kęcki” 2014, [t.] 17, s. 72–80.
407. Meissner Andrzej: Henryk Stroka (1839–1896), ps. Piccolo – pedagog, poeta, animator życia kulturalnego w Rzeszowie [w:] Człowiek – społeczeństwo – źródło. Studia dedykowane profesor Jadwidze Hoff, red. Szczepan Kozak, Dariusz Opaliński, Janusz Polaczek, Szymon Wieczorek, Wioletta Zawitkowska, Rzeszów 2014, s. 50–63.
408. Орлевич Ирина: Wasyl Hnyckyj (1823–1895) [w:] Złota księga historiografii lwowskiej XIX i XX wieku, red. nauk. Jerzy Maternicki, Paweł Sierżęga, Leonid Zaszkiłniak, Rzeszów 2014, t. II, s. 59–71.
409. Полич Мар’яна: Становлення Лонгіна Цегельського як особистості, науковця та громадського діяча, „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2014, вип. 1, ч. 1, с. 115–120.
410. Стеблій Феодосій: Iwan Krewęcki (1183–1940) [w:] Złota księga historiografii lwowskiej XIX i XX wieku, red. nauk. Jerzy Maternicki, Paweł Sierżęga, Leonid Zaszkiłniak, Rzeszów 2014, t. II, s. 377–388.
411. Стеблій Феодосій: Просвітянин Гнат Романський – популяризатор творів Т. Шевченка в Галичині [w:] Шевченкознавчі студії, Львів 2014, с. 38–45.
412. Стеблій Феодосій: Володимир Огоновський – подвижник на ниві української географії [w:] Доктор географії Володимир Огоновський, ред. Олег Шаблій, Львів 2014, с. 347–350.
413. Шурик Богдан: Модест Менцинський – один з найвидатніших тенорів світу, „Молодь і ринок”, гол. ред. Мирон Вачевський, Дрогобич 2014, № 4, с. 92–94.
414. Шорсткіна Олександра: Михайло Драгоманов як співробітник часопису “Житє і Слово” (1894–1895 pp.), „Гілея: науковий вісник”, Київ 2014, вип. 86 (7), с. 97–102.
415. Śliwa Tadeusz: Błogosławiony ks. Bronisław Bonawentura Markiewicz (1842–1912), Przemysł 2014, 72 ss.
416. Wiśniewska Aleksandra: Z dalekiej Galicji do Wiednia. Siegfried Lipiner [1876–1911] – bibliotekarz niepospolity, „Biblioteka” 2014, nr 18, s. 171–192.
417. Wolano Bożena: Wizerunek galicyjskiej nauczycielki na przykładzie Antoniny Machczyńskiej (1837–1919) [w:] „Portret kobiecy”. Polki w realiach epoki, t. 3, red. Jarosław Kita, Mateusz Klempert, Maria Korybut-Marciniak, Łódź–Olsztyn 2014, s. 91–100.
- zob. poz.:* 11, 15, 16, 28, 33, 40, 43, 129, 130, 163, 165, 174, 175, 195, 211, 213–216, 221–227, 232, 248, 255, 265, 266, 272, 274–276, 488.

REGIONALIA

418. [Setna] 100 rocznica wybuchu I wojny światowej w artyleryjskim Garnizonie Jarosław. Historia, doświadczenia i rozwój artylerii do działań w środowisku górskim, red. Grzegorz Bechta, Stanisław Nabywaniec, Tomasz Skupień, Rzeszów 2014, s. 39–48.
419. Balazs Karol, Jabłonka w monarchii dualistycznej (1867–1918) [w:] Jabłonka – stolica polskiej Orawy. Historia i współczesność, red. Barbara Zgama, Robert Kowalczyk, Nowy Targ–Jabłonka 2012, s. 85–138.
420. Bata Artur, 100 lat kościoła w Krasnej. Z dziejów wsi i parafii Krasna, Krosno 2014, 78 ss.

421. Bożek Renata, Kęty przed I wojną. Kilka faktów z życia miasta, „Almanach Kęcki” 2014, [t.] 17, s. 6–19.
422. Ceklarsz Katarzyna, Historia źródła w prasie i reklamie w latach 1864–1939, „Zeszyty Rabczańskie” 2014, nr 2, s. 109–130.
423. Chajko Grzegorz, Rytko w pierwszej połowie XIX wieku. Przyczynek do historii infrastruktury i zabudowy miejscowości, „Almanach Łącki” 2013, nr 18, s. 87–91.
424. Dworska Ewa, Zarys historii opieki medycznej w Nowym Targu, Nowy Targ 2013, 102 ss.
425. Галик Володимир: Дрогобич в етнографічно-фольклорній спадщині Івана Франка [w:] Розвиток сучасної освіти і науки: результати, проблеми, перспективи. Тези II-ї міжнародної науково-практичної конференції молодих вчених (Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 25 квітня 2014 року), Дрогобич 2014, с. 49–51.
426. Галик Володимир: Етнографічно-фольклорний колорит і культурне життя Старосамбірщини у дослідженнях Івана Франка, „Актуальні питання гуманітарних наук: міжвузівський збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка”, гол. ред. Микола Пантюк, Дрогобич 2014, вип. 10, с. 3–8.
427. Галів Микола: Читальня товариства “Просвіта” в Східниці (1909–1939 рр.), „Актуальні питання гуманітарних наук: міжвузівський збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка”, гол. ред. Микола Пантюк, Дрогобич 2014, вип. 8, с. 10–16.
428. Gliwa Andrzej, Strzyżów. Zarys dziejów miasta od średniowiecza do połowy XIX wieku, Strzyżów 2014, 176 ss.
429. Głowacki Zbigniew, Iwonicz. Czas przeszły i teraźniejszy, Krosno 2014, 414 ss.
430. Grzęda Mateusz, Architektura pałaca Goetzów-Okocimskich w Brzesku-Okocimiu, Kraków 2014, 140 ss.
431. Haptaś Krzysztof, Miodunka Piotr, Rzochów. Zarys historii miasteczka i parafii do roku 1939, „Biuletyn Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej” 2012, nr 2, s. 21–50.
432. Якимович Богдан: Перемишль у житті і творчості Івана Франка [w:] Україна та українці: події далекі і близькі. Вибрані праці, Львів 2014, с. 677–690.
433. Королько Андрій: Перша світова війна на Снятинщині, „Снятин. Краєзнавчий і літературно-мистецький журнал”, Снятин 2014, ч. 10(24), с. 64–78.
434. Королько Андрій. У період Австро-Угорщини (1772–1914) [w:] Стефаниківський край Черемошу і Пруту... Снятинщина. Історико-етнографічний нарис, гол. ред. Андрій Королько, Снятин–Івано-Франківськ–Львів 2014, с. 124–160 (у співавторстві).
435. Королько Андрій: Вшанування сторіччя від дня народження Тараса Шевченка на Покутті (за матеріалами тогочасної української галицької періодики), „Вісник Черкаського університету. Науковий журнал”, Черкаси 2014, № 302, с. 108–114.
436. Королько Андрій: Вшанування сторіччя від дня народження Тараса Шевченка на Снятинщині, „Снятин. Краєзнавчий і літературно-мистецький журнал” 2014, ч. 8 (22), с. 18–24.
437. Кожолякко Георгій: Сім’я й сімейні відносини на Гуцульщині: етнологічний аналіз, „Карпати: людина, етнос, цивілізація”, гол. ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2014, вип. 5, с. 313–319.
438. Kraus Danuta, Dublański Roman, Zespół dworski w Kozodrzy koło Ropczyc, „Rocznik Przemyski” 2014, t. 50, z. 4, s. 47–66.
439. Kronika parafii Rzochów 1837–1971, wyd. Krzysztof Haptaś, Kolbuszowa 2014, 110 ss.

440. Kuśka Maksymilian, Szpital bonifratrów w Cieszynie w latach 1900–1914, Cieszyn 2014, 296 ss.
441. Лазорак Богдан: «Австрійська модернізація» підземних комунікацій Самбора у 1906–1913 рр., „Актуальні питання гуманітарних наук: міжвузівський збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка”, гол. олл. Микола Пантюк, Дрогобич 2014, вип. 10, с. 33–40.
442. Лазорак Богдан: Два епізоди про модернізацію «Австрійського Дрогобича»: старі вулиці «по-новому» і «не провінційна мрія» про трамвай (1901, 1909–1914 рр.), „Актуальні питання гуманітарних наук: міжвузівський збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка”, гол. ред. Микола Пантюк, Дрогобич 2014, вип. 8, с. 32–38.
443. Maciążka Marcin, W Królestwie Galicji i Lodomerii [w:] Jordanów. Monografia miasta, red. Stanisław Bednarz i Piotr Sadowski, Bielsko-Biała 2013, s. 127–184.
444. Malczewski Jan, Przemyśl. Zarys rozwoju przestrzennego od powstania do roku 1914, Rzeszów 2014, 288 ss.
445. Michalska-Bracha Lidia, Lwów w początkach Wielkiej Wojny we wspomnieniach i relacjach [w:] O wojnę powszechną za wolność ludów... I wojna światowa na ziemiach polskich – aspekty społeczne, polityczne i militarne. Studia i materiały, red. Robert Kotowski, Lidia Michalska-Bracha, Małgorzata Przeniosło, Kielce 2014, s. 329–343.
446. Miodoński Mirosław, Sierpień 1914 w Żywcu i w Zabłociu. Kilka uwag do ówczesnego pejzażu politycznego i nastroju społecznego, „Gronie” 2014, nr 14, s. 13–24.
447. Монолатій Іван: Місто без властивостей. Коломийська fuga Великої війни, Івано-Франківськ 2014.
448. Możdziej Zbigniew, Architektura i rozwój przestrzenny Zakopanego, 1600–2013, Zakopane 2013, 464 ss.
449. Mrocza Wojciech, Samorządowa władza w wioskach należących do raniżowskiego dominium pod koniec XVIII wieku, „Rocznik Kolbuszowski” 2014, nr 14, s. 75–89.
450. Orzeł Tobiasz, Chłopskie budownictwo zagrodowe Raby Wyżnej i Bielanki w drugiej połowie XIX wieku i w pierwszej połowie XX wieku, Kraków 2014, 124 ss.
451. Ożóg Łukasz, Architektura drewniana dawnego Sokołowa, „Rocznik Sokołowski” 2012, nr 9, s. 65–89.
452. Ożóg Łukasz, Odbudowa Sokołowa po wielkim pożarze miasta w 1904 roku, „Rocznik Sokołowski” 2014, nr 11, s. 63–87.
453. Ożóg Łukasz, Samorząd gminy sokołowskiej w okresie autonomii Galicji, „Rocznik Sokołowski” 2013, nr 10, s. 63–91.
454. Pencak Tadeusz, Z przeszłości cechu szewców w Sokołowie od XVI do XIX wieku, „Rocznik Sokołowski” 2014, nr 11, s. 271–282.
455. Piecuch Andrzej, Cmentarze z I wojny światowej w Beskidzie Niskim, Warszawa 2014, 334 ss.
456. Piecuch Andrzej, Cmentarze z I wojny światowej w gminie Uście Gorlickie, Warszawa 2014, 160 ss.
457. Poliszewska Anetta, Piekarcz Magdalena, Błask dawnej Rabki. Architektoniczna podróż przez historię źródła, Rabka Zdrój 2014, 108 ss.
458. Rejestr zapisów gruntowych wsi Iwkowa 1804–1876, oprac. i wstępem opatrzył Rafał Krzydło, Iwkowa 2014, 264 ss.
459. Rękas Sylwester, Rosjanie w Nowym Sączu w 1914 roku, „Almanach Sądecki” 2014, R. 23, nr 3/4, s. 14–19.
460. Rosjanie w Tarnowie. Pamiętnik z wojny w roku 1914/15, wstęp i oprac. Wiktoria Kna-

pik-Czosnek, Waław Szczepanik, Kraków 2014, 110 ss.

461. Rynek w Łącku 1912–2014, „Almanach Łącki” 2014, nr 21, s. 194–197.

462. Skrzypczak Jerzy, Koniec tamtego świata. Mielec w latach Wielkiej Wojny, Mielec 2014, 310 ss.

463. Sprawozdanie z czynności Rady Powiatowej Kolbuszowskiej za okres od 22 września 1867 do 22 września 1892 r., Kraków 1892 (wybór), „Rocznik Sokołowski” 2012, nr 9, s. 255–270.

464. Stan budynków szkolnych powiatu żywieckiego na podstawie sprawozdania Rady Szkolnej Okręgowej za rok 1892, oprac. Katarzyna Śleziak, „Krakowski Rocznik Archiwalny” 2013 [dr.:] 2014, t. 19, s. 109–126.

465. Stanaszek Bogdan, Ochotnicy związani z Brzostkiem w powstaniu styczniowym [w:] Z dziejów Brzostku. Studia i materiały, t. 4, red. Bogdan Stanaszek, Brzostek 2014, s. 83–101.

466. Stączek Ryszard, Dzieje Jaćmierza i okolic 1781–1950, [cz.] 2, Jaćmierz 2014, 172 ss.

467. Twardowski Jan, Pamiętnik łąckiego wikarego rok 1900, red. Julian Dybiec, Kraków 2014, 96 ss.

468. Wałicki Bartosz, 450 lat parafii Nieładówka, Rzeszów 2014, 52 ss.

469. Wałicki Bartosz, Wizytacja dekanatu rudnickiego przez bpa Karola Józefa Fischera w 1901 roku w świetle „Kroniki Diecezji Przemyskiej”, „Rocznik Sokołowski” 2011, [R. 20], nr 1, s. 45–69.

470. Więch Arkadiusz S., Miasteczko Pruchnik w XIX–XX wieku [w:] Pruchnik. Studia z dziejów miasta i okolic, red. Marian Wolski, Kraków–Pruchnik 2014, s. 225–272.

471. Znani i nieznanie dziewiętnastowiecznego Lwowa. Studia i materiały, t. 4, red. Lidia Michalska-Bracha, Małgorzata Przeniosło, Kielce 2014, 232 ss.

zob. poz.: 181, 187, 189, 229, 308, 333, 338, 348.

VARIA

472. Bańdo Adam: W „rezydencji” krakowskiego „Czasu” (1848–1934), „Rocznik Historii Prasy Polskiej” 2014, t. 17, s. 83–102.

473. Bořutová Dana, Kováč Dušan: Ehrung der Opfer : Soldatenfriedhöfe des Architekten Dušan Jurkovič = Cześć poległym : cmentarze wojenne architekta Dušana Jurkoviča = A tribute to the victims : military cemeteries of architect Dušan Jurkovič = Pocta obetiam : vojenské cintoríny architekta Dušana Jurkoviča / autori textov, Bratislava 2014, 86 ss.

474. Cybenko Larissa: Inszenierung des Raumes Galizien im Zeichen des Untergangs der k. u. k. Monarchie: Joseph Roth und Andrzej Kusniewicz. [w:] Topographie und Raum in der deutschen Sprache und Literatur, Hrsg. Fabrizio Cambri, Wolfgang Hackl, Wien 2013, s. 75–97.

475. Czosnyka Barbara: Rys historyczny Miejskiej Biblioteki Publicznej im. J. Słowackiego w Tarnowie na przestrzeni 105 lat istnienia (1908–2013), „Rocznik Tarnowski” 2013, [t.] 18, s. 13–34.

476. Дорожинська Марія: Статути – джерело до вивчення діяльності народовських товариств Галичини 60-х рр. XIX – початку XX ст., „Вісник Прикарпатського університету. Серія: Історія”, Івано-Франківськ 2014, вип. 25, с. 194–200.

477. Deutsch und die Umgangssprachen der Habsburgermonarchie, Hrsg. Ewa Cwanek-Florek, Wien 2014, 248 ss.

478. Dziedzictwo rodziny Helclów w Krakowie, red. Stanisław Basista, Kraków 2014, 132 ss.

479. Florek Monika: Zwyczaje weselne w Muszynie, „Almanach Muszyny” 2014, [R. 24], s. 211–220 [na podstawie materiałów z lat 1909–1910].

480. Franzos Karl Emil: *Erzählungen aus Galizien und der Bukowina*, red. Joseph P. Strelka, Berlin 2014, 192 ss.
481. *Galicyskie łowy*, Koszęcin 2014, 344 ss.
482. Gelber Mark H.: *Das Jiddische, die Ostjuden und Stefan Zweigs Reise nach Galizien im Ersten Weltkrieg* [w:] Mark H. Gelber : *Stefan Zweig, Judentum und Zionismus*, Innsbruck–Wien 2014, s. 156–166.
483. Gruca Anna: *Potencjalni adresaci publikacji nakładców nieprofesjonalnych w Krakowie w okresie autonomii galicyjskiej. Przyczynek do badań nad repertuarem wydawniczym* [w:] *Kraków – Lwów. Książki XIX i XX wieku*, red. Marek Kolasa, Iwona Pietrzakiewicz, Michał Rogoż, Kraków 2014, s. 39–47.
484. Grzywacz Halina: *Biblioteki oświatowe c.k. miasta Podgórze* [w:] *Kraków – Lwów. Biblioteki XIX i XX wieku*, red. Adam Ruta, Ewa Wójcik, Kraków 2014, s. 59–73.
485. Haid Elisabeth: *Galizien „Östliche Peripherie” oder „Bollwerk des Westens”? Mediale Darstellungen von „Rückständigkeit” und „Modernität” im Ersten Weltkrieg* [w:] *Galizien: Peripherie der Moderne – Moderne der Peripherie?*, Hrsg. Elisabeth Haid, Stephanie Weismann, Burkhard Wöller, Marburg 2013, s. 61–75.
486. Іваневич Ллія: *Класифікація народної ноші Західного Поділля, „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”*, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2014, вип. 1, ч. 1, с. 181–186.
487. Якимович Богдан: *Повість Андрія Чайковського “Своїми силами” як джерело до вивчення його життя та громадської діяльності в 60–70-ті рр. XIX ст.* [w:] *Україна та українці: події далекі і близькі. Вибрані праці*, Львів 2014, с. 787–800.
488. Ярмаш Юрій: *Образ Тараса Шевченка у творчості Івана Труша, „Вісник Львівської національної академії мистецтв”*, Львів 2014, вип. 25, с. 45–58.
489. Juško Paweł, Topolski Paweł: *Sto imion uwiecznia ten kamień. Sepulkralne świadectwa Wielkiej Wojny w krajobrazie powiatu tarnowskiego*, Tarnów 2014, 64 ss.
490. Качараба Степан: *З Галичини до Америки: подорож українського емігранта (кінець XIX – початок XX ст.)*, „Lwów: miasto – społeczeństwo – kultura. Studia z dziejów miasta”, red. nauk. Kazimierz Karolczak i Łukasz T. Sroka, Kraków 2014, t. IX: *Życie codzienne miasta*, s. 136–144.
491. Каднічанський Д., Литвин М., Серeda О., Стеблій Ф., Хахула Л.: *Вшанування пам’яті Тараса Шевченка в Галичині, „Краєзнавство”*, Київ 2014, № 1, с. 10–19.
492. Каднічанський Д., Серeda О., Орлевич І., Стеблій Ф., Литвин М., Хахула Л.: *Тарас Шевченко як символ національної єдності Галичини і Наддніпрянщини* [w:] *Україна Тараса Шевченка: історико-краєзнавчі нариси*, упоряд.: Р. Маньковська, В. Мельниченко, Харків 2014, с. 433–446.
493. Kłańska Maria: *Der Erinnerungsort Habsburgermonarchie in der deutschsprachigen Galizien-und Bukowina-Literatur nach 1918* [w:] *Literarische Topographien in Ostmitteleuropa bis 1945*, Hrsg. Elżbieta Nowkiewicz, Frankfurt am Main 2014, s. 25–47.
494. Kohlbauer-Fritz Gabriele: *„Shtedt un shtedt lakh, tsushmetert, ferbrent, obergeribene fun der erd...” Die Zerstörung von Synagogen und jüdischem Kulturgut in Galizien und in der Bukowina* [w:] *Weltuntergang. Jüdisches Leben und Sterben im Ersten Weltkrieg*, Hrsg. Marcus G. Patka, Wien 2014, s. 143–148.
495. Kopec Zbigniew: *Reportaże o końcu świata. Dawna Galicja i Białostoczczyzna według Martina Pollacka i Włodzimierza Pawluczuka, „Porównania”* 2014, t. 14, s. 151–160.
496. Королько Андрій: *Василь Стефаник і вшанування сторіччя від дня народження Тараса Шевченка на Покутті, „Краєзнавець Прикарпаття. Регіональний науково-методичний альманах”* 2014, № 23, с. 44–49.

497. Королько Андрій: Культіві пам'ятки Галичини, Буковини й Молдавії в історико-краєзнавчих дослідженнях Антонія Петрушевича, „Карпати: людина, етнос, цивілізація”, гол. ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2014, вип. 5, с. 238–246.
498. Kozioł Janusz: Ostatnie dni. Tarnów za czasów komendanta Markiewicza (luty–maj 1915), „Rocznik Tarnowski” 2013, [t.] 18, s. 97–103.
499. Krachkovska Anna: Zwischen modernem Antisemitismus und traditioneller Judo-phobie. Diskursive Fremdentwürfe ostgalizischer Intellektueller und Bauern im späten 19. Jahrhundert [w:] Galizien: Peripherie der Moderne – Moderne der Peripherie?, Hrsg. Elisabeth Haid, Stephanie Weismann, Burkhard Wöller, Marburg 2013, s. 159–172.
500. Krajowski Michał: Polacy, Galicjanie, i Inni. Konstrukcje tożsamościowe w piśmiennictwie galicyjskim w początkowym okresie autonomii [w:] (P)o zaborach, (p)o wojnie, (p)o PRL. Polski dyskurs postzależnościowy dawniej i dziś, red. Hanna Gosk, Ewa Krasowska, Kraków 2013, s. 37–47.
501. Krčal Katharina: Rappaports *Bajazzo* – Clownfigur zwischen jüdischer Moderne und Tradition [w:] Galizien: Peripherie der Moderne – Moderne der Peripherie?, Hrsg. Elisabeth Haid, Stephanie Weismann, Burkhard Wöller, Marburg 2013, s. 173–186.
502. Кріль Михайло: Добромилів: сторінки історії, ”Пам'ятки України: історія та культура”, гол. ред. Леся Богослов, Київ 2014, № 3, с. 2–13.
503. Кріль Михайло: Костел Св. Преображення Господнього (Св. Спас), „Пам'ятки України: історія та культура”, гол. ред. Леся Богослов, Київ 2014, № 3, с. 38–43.
504. Кріль Михайло: Низький замок, Пам'ятки України: історія та культура”, гол. ред. Леся Богослов, Київ 2014, № 3, с. 20–27.
505. Кріль Михайло: Образотворче і декоративно-ужиткове мистецтво, „Пам'ятки України: історія та культура”, гол. ред. Леся Богослов, Київ 2014, № 3, с. 54–59.
506. Кріль Михайло: Пам'ятки міської забудови „Пам'ятки України: історія та культура”, гол. ред. Леся Богослов, Київ 2014, № 3, с. 28–37.
507. Кріль Михайло: Василіанський монастир Св. Онуфрія як пам'ятка історії та архітектури, „Пам'ятки України: історія та культура”, гол. ред. Леся Богослов, Київ 2014, № 3, с. 48–53.
508. Кріль Михайло: Високий замок, „Пам'ятки України: історія та культура”, гол. ред. Леся Богослов, Київ 2014, № 3, с. 14–19.
509. Kryński Stanisław: „Spokojne lata pod zaborem”. Galicja autonomiczna a „polska sprawa” w prozie Andrzeja Stojowskiego i Kazimierza Brandysa [w:] Człowiek – społeczeństwo – źródło. Studia dedykowane profesor Jadwidze Hoff, red. Szczepan Kozak, Dariusz Opaliński, Janusz Polaczek, Szymon Wieczorek, Wioletta Zawitkowska, Rzeszów 2014, s. 597–609.
510. Kuzmany Bőrries: Die galizische Grenze im Spannungsfeld von Geschichte und Belletristik [w:] Reisen über Grenzen in Zentraleuropa, red. András F. Balogh, Wien 2014, s. 109–129.
511. Kuzmany Bőrries: Der Galizische Ausgleich als Beispiel moderner Nationalitätenpolitik? [w:] Galizien: Peripherie der Moderne – Moderne der Peripherie?, Hrsg. Elisabeth Haid, Stephanie Weismann, Burkhard Wöller, Marburg 2013, s. 123–141.
512. Кузьменко Оксана: Шевченківські ідейні концепти у поезії стрілецького фольклору (Україна, Воля, Слава, Могила), „Народознавчі зошити”, гол. ред. Степан Павлюк, Львів 2014, вип. 3, с. 467–477.
513. Kuczarska Łemkowyna. Opowieść o Rusinach krośnieńskich, red. Sebastian Dubiel-Dmytryszyn, Komańcza 2014, 254 ss.

514. Lessing Theodor: Eindrücke aus Galizien, Eggersdorfer, Wolfgang, Hannover 2014, 112 ss.
515. Listy chłopskie z Galicji Jana Warchoła do brata Pawła z Lubeni (1877–1918), wybór i oprac. Aleksander Bielenda, Krosno–Lubenia 2014, 160 ss.
516. Lubczyńska Aleksandra: Działalność wydawnicza ruchu narodowego w Galicji na przełomie XIX i XX wieku – potrzeba i postulaty badawcze [w:] Kraków – Lwów. Książki XIX i XX wieku, red. Marek Kolasa, Iwona Pietrkiewicz, Michał Rogoż, Kraków 2014, s. 13–25.
517. Mick Christoph: Reisen nach „Halb-Asien“ Galizien als binnenexotisches Reiseziel [w:] red. Zwischen Exotik und Vertrautem: zum Tourismus in der Habsburgermonarchie und ihren Nachfolgestaaten, Hrsg. Peter Stachel, Martina Thomsen, Bielefeld 2014, s. 95–113.
518. Olejko Andrzej: Galicyjskie memento dla wielkiej wojny czyli cmentarny krajobraz po bitwie 1914–1915. A. D. 2014 w setną rocznicę jej wybuchu [w:] Polska, Słowacja, Ukraina. Trójpogranicze wielokulturowe, red. Andrzej Bonusiak, Katarzyna Stukus, Daniel Hanik, Rzeszów 2014, s. 31–62.
519. Олійник Сергій: Матеріали часопису „Вісник Союзу визволення України” про взаємини галицької інтелігенції з російською владою в воєнний період 1914–1916 років, „Наукові праці Кам’янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка: історичні науки”, Кам’янець-Подільський 2014, т. 24, с. 94–103.
520. Pamiętniki Ignacego Schaittera z okresu I wojny światowej, wyd. Danuta Olszanecka, „Prace Historyczno-Archiwalne” 2014, t. 26, s. 217–223.
521. Перейма Люся: До історії вшанування пам’яті Маркіяна Шашкевича на Львівщині, „Наукові записки Львівського історичного музею”, Львів 2014, вип. 16, с. 320–366.
522. Pollack Martin: Galizien eine Reise durch die verschwundene Welt Ostgaliziens und der Bukowina, Frankfurt am Main 2014, 236 ss.
523. Pro memoria. Profesorowie Uniwersytetu Jagiellońskiego spoczywający na Cmentarzu Rakowickim 1803–2013, red. Jan Wiktor Tkaczyński, Kraków 2014, 264 ss.
524. Райківський Ігор: Тарас Шевченко і Галичина XIX – початку XX століття [w:] „Тарас Шевченко: погляд з третього тисячоліття”, Івано-Франківськ 2014, с. 147–165.
525. Reiter Roswita: In Galizien [w:] Roswita Reiter, „Die Schalek” : Österreichs I. Kriegsreporterin ; Gedenkjahr 2014, Regau: Miramonte 2014, s. 128.
526. Romaniuk Łukasz: Działalność wydawnicza księgarska i introligatorska rodu Fredleinów w Krakowie oraz w Warszawie w latach 1796–1956, Kraków 2014, 174 ss.
527. Ryba Grażyna: Święci z kościoła w Kraśnem koło Rzeszowa. Przyczynek do badań nad twórczością Stefana Matejki, „Analecta Cracoviensia” 2014, [t.] 46, s. 223–237.
528. Sasinowski Adam: Poczet burmistrzów miasta Podgórze [w:] Sympozjum z okazji 100-lecia połączenia Podgórze z Krakowem, 16 października 2014 r. Wydawnictwo posejsjne, Kraków 2014, s. 49–65.
529. Schieb Roswitha: Reise nach Schlesien und Galizien : eine Archäologie des Gefühls, Görlitz 2014, 218 ss.
530. Сидор Олег: З історії львівської мистецької Шевченкіани, „Народознавчі зошити”, гол. ред. Степан Павлюк, Львів 2014, вип. 6, с. 1112–1141.
531. Стеблій Феодосій: “Руська Трійця”: творці і сподвижники [w:] Якимович Богдан. Україна та українці: події далекі і близькі. Вибрані праці, Львів 2014, с. 980–981.
532. Стефаниківський край Черемошу і Пруту... Снятинщина. Історико-етнографічний

- нарис, гол. ред. Андрій Королько, Снятин–Івано-Франківськ–Львів 2014, 732 ss.
533. Studia żydowskie w Polsce. Przeszłość, stan obecny, perspektywy. Studium selektywne, red. Stefan Gąsiorowski, Kraków 2014, 322 ss.
534. Susak Anna: Galizien im neuen Jahrtausend: Debatten um (post)moderne Identitätsprojekte in der polnischen und ukrainischen Presse [w:] Galizien: Peripherie der Moderne – Moderne der Peripherie?, Hrsg. Elisabeth Haid, Stephanie Weismann, Burkhard Wöller, Marburg 2013, s. 201–214.
535. Шустова Юлія: Провиненции в изданиях типографии Львовского братства первой половины XVIII в. (по материалам собрания Львовской национальной научной библиотеки Украины им. В. Стефаника), „Історія релігій в Україні”, книга I, упор.: О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич, Львів 2014, с. 193–196.
536. Szydłowska Mariola: Z dziejów żydowskich widowisk rozrywkowych we Lwowie przed 1945, „Pamiętnik Teatralny” 2014, R. 63, z. 1/2, s. 77–152.
537. Tomczyk Ryszard: Proces Olgi Hrabar i towarzyszy. Z dziejów sądownictwa galicyjskiego, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego” 2009, [z.] 8, s. 282–298.
538. Uljasz Adrian: Obraz Galicji w twórczości epickiej Michała Bałuckiego [w:] Człowiek – społeczeństwo – źródło. Studia dedykowane profesor Jadwidze Hoff, red. Szczepan Kozak, Dariusz Opaliński, Janusz Polaczek, Szymon Wieczorek, Wioletta Zawitkowska, Rzeszów 2014, s. 587–596.
539. Walzl Lukas J.: Zentrum, Peripherie, Grenze. Joseph Roths Österreich und Jurij Lotmans Kultursemiotik [w:] Reisen über Grenzen in Zentraleuropa, red. András F. Balogh, Wien 2014, s. 129–145.
540. Weismann Stephanie: Von Ähnlichkeiten und Abgrenzungen. Bertha Pappenheims Reiseberichte aus Polen, Galizien und Russland [w:] Reisen über Grenzen in Zentraleuropa, Hrsg. Balogh, András F., Wien 2014, s. 91–109.
541. Weismann Stephanie: Hohelied auf ein ruthenisches Ostgalizien. Von der Modernität der Peripherie bei Leopold von Sacher-Masoch [w:] Galizien: Peripherie der Moderne – Moderne der Peripherie?, Hrsg. Elisabeth Haid, Stephanie Weismann, Burkhard Wöller, Marburg 2013, s. 77–90.
542. Windsperger Marianne: „In the Image“: Literarische Auseinandersetzungen mit Bildern des vormodernen Schtetls und Mythen der Migration in den Werken von Dara Horn und Rebecca Goldstein [w:] Galizien: Peripherie der Moderne – Moderne der Peripherie?, Hrsg. Elisabeth Haid, Stephanie Weismann, Burkhard Wöller, Marburg 2013, s. 189–200.
543. Wöller Burkhard: „Europa” als historisches Argument : Nationsbildungsstrategien polnischer und ukrainischer Historiker im habsburgischen Galizien, Bochum 2014, 478 ss.
544. Zeitungsstadt Czernowitz: Studien zur Geschichte der deutschsprachigen Presse der Bukowina (1848 – 1940), Hrsg. Corbea-Hoişie Andrei, Kaiserslautern 2014, 264 ss.
545. Зуляк Мар’яна: Листування Антона Крушельницького з Іваном Франком, „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2014, вип. 1, ч. 1, с. 111–115.

