

Stanisław Obirek
(Uniwersytet Warszawski)

Sokratejski model filozofii Stanisława Vincenza zakorzeniony w doświadczeniu Galicji końca XIX i pierwszej połowy XX wieku

Stanisław Vincenz stał się filozofem dzięki spotkaniu z osobą i dziełem Rudolfa Holzapfla. Było ono decydującym impulsem do napisania tetralogii *Na wysokiej połoninie*, głównego dzieła Vincenza. To nie był system filozoficzny, ale narracyjna rekonstrukcja zaginionego świata. Jak się wydaje, swój filozoficzny dług wobec swego mistrza Rudolfa Holzapfla Stanisław Vincenz spłacił swym najpóźniej, bo dopiero w roku 1985 wydanym dziełem *Powojenne perypetie Sokratesa*. W dziele Stanisława Vincenza Galicja zyskała wyjątkowego piewę, który zafascynowany nawiedzającymi go głosami z przeszłości stworzył alternatywę dla totalitarnych systemów politycznych.

Słowa klucze: Stanisław Vincenz, Rudolf Holzapfel, Sokrates, Galicja, filozofia dialogu

Nie byłoby Platona bez Sokratesa – to stwierdzenie banalne w swej oczywistości. Bywają jednak okazje, które wprost domagają się przypomnienia takich prostych w swej oczywistości zdarzeń w historii filozofii. Podobnie można powiedzieć, że bez spotkań z osobą i dziełem Rudolfa Holzapfla Stanisław Vincenz nie byłby sobą. To spotkanie okazało się wyjątkowo owocne, choć – jak się wydaje – niezauważone w historii naszej myśli humanistycznej XX w.

Z różnych wzmianek Andrzeja Vincenza wiemy, że spotkanie z Rudolfem Holzapflem było decydującym impulsem do napisania tetralogii *Na wysokiej połoninie*, głównego źródła chwały Stanisława Vincenza. Warto przywołać ten fragment rozważań Andrzeja Vincenza pomieszczonych w przedmowie do wyboru wierszy Holzapfla, gdyż rzuca ona ciekawe światło na ich wzajemne stosunki: „W latach 1925–1930 ojciec mój utrzymywał żywy kontakt z R.M. Holzapflem, odwiedzając go w jego pustelni pod Bernem, gdzie filozof unieruchomiony był przez chorobę, która miała wkrótce położyć kres jego życiu. Łączyły ich studia i wspólne zainteresowania filozoficzne, a w szcze-

gólności zainteresowanie filozofią religii (ojciec doktoryzował się w r. 1914 na temat filozofii religii u Feuerbacha), jak również kierunek tych zainteresowań: stosunek do przyrody, poczucie konieczności hierarchii duchowej w przeciwieństwie do materialnej czy mechanicznej hierarchii społeczeństw Zachodu. W okresie 1925–1930 Stanisław Vincenz opublikował w «Drodze» szereg artykułów poświęconych problemom religijnym, jak również znaczeniu Holzapfla, w którym widział genialnego reformatora. Holzapfel był też pierwszym, który nasunął mu myśl napisania dzieła poświęconego kulturze duchowej Huculszczyzny. Z myśli tej rozwinęła się późniejsza tetralogia *Na Wysokiej Poloninie*¹.

Stanisław Vincenz opowiedział, jaką rolę odegrał Rudolf Holzapfel w jego życiu, w wykładzie wygłoszonym w Bernie w 1958 r. do członków stowarzyszenia panidealistów. Choć Vincenz zetknął się z nim, gdy był już człowiekiem duchowo i filozoficznie ukształtowanym (miał za sobą doktorat o wpływie Hegla na Feuerbacha i zaginioną w zawierusze I wojny światowej habilitację o wpływie Hegla na Rosję), to uznał te spotkania za na tyle decydujące, że nazwał Holzapfla swoim duchowym mistrzem: „Ilekoć przybywam do Berna, staje mi żywo w pamięci postać Holzapfla, który – 28 lat temu – zakończył tu życie, a którego dzieło przeczytałem dopiero pod koniec pierwszej wojny światowej, i z którym około 1928 r. zawarłem osobistą znajomość, ba – przyjaźń. Muszę podkreślić, że choć jako mężczyzna czterdziestoletni byłem już wówczas poniekąd ukształtowany przez tradycję, doświadczenie życiowe i studia, moja przyjaźń do niego była w rodzaju tych, jakimi obdarza się swojego mistrza”². Od razu też wskazał na istotę tego wpływu – umiejętność szukania i znajdowania ideału, co dla Vincenza oznaczało po prostu kontakt z rzeczywistością: „Z dala od pojęciowej pedanterii, także tej, która koniecznie chce odróżnić rzeczy naturalne od nadnaturalnych, Holzapfel przedarł się do sedna rzeczy, do wciąż na nowo rodzącego się i odradzającego procesu duchowego: przedstawił tęsknotę nie jako romantyczny dodatek, ale jako główny nurt duszy, który kulminuje w ideale, w poszukiwaniu, znajdowaniu i urzeczywistnianiu”³. Jak zobaczymy w samym dziele Holzapfla, oznaczało to przede wszystkim zawierzenie samemu człowiekowi, głębokie przekonanie, że jest w stanie znaleźć w sobie klucz do szczęścia: „Jeżeli kiedykolwiek ktoś

¹ A. Vincenz, *Przedmowa* [w:] Rudolf Maria Holzapfel, *Wiersze polskie. Polnische Jugendgedichte*, opracowane i wydane przez Monikę Meyer-Holzapfel z przedmową Andrzeja Vincenza, Oficyna Poetów i Malarzy, Londyn 1979, s. 13.

² S. Vincenz, *Idea i ideal* [w:] *Eseje i szkice zebrane*, wybór i wstęp A. Vincenz, przygotowali do druku M. Klecel i A.S. Kowalczyk, Wirydarz, Wrocław 1997, s. 188.

³ Tamże, s. 189.

zawierzył perswazyjnej mocy swego dzieła i tęsknoty, to bez wątpienia Holzapfel. Dostrzega wielkie możliwości sztuki człowieczeństwa, jak to nazywa – choć nie zadaje w sensie przyczynowym pytania, jakich czynów i ingerencji, jakiej ewentualnie działalności politycznej trzeba, by ludzkie społeczeństwo przekształcić w rodzaj dzieła sztuki. Unika też utopii – przekonywająca moc dzieła wydać może owoce dopiero w odległej przyszłości”⁴.

Zobaczmy teraz na wybranych przykładach, jak we *Wszehideale* Holzapfla owo poszukiwanie i znajdowanie wyglądało. Odwołuje się on do duchowego bogactwa, które dostrzega w każdym człowieku. Odnowa religijna jest dla niego koniecznym punktem odniesienia, choć nie jedynym. W rozdziale poświęconym tęsknocie Holzapfel pisze: „Ale pośród tego kalectwa duchowego nowoczesnych dążeń, wśród ogólnej, nieszczęsnej ślepoty dusz, podnosi się już sprzeciw [...]. Trzeba wprzód owe często tajemnicze, jakby w głębokiej studni żyjące zjawiska sumienia, twórczości, przeżyć sztuki, ideału i religii, wydobyć na światło dzienne pełnej świadomości, odkryć warunki ich doskonalenia, ich syntetycznego zespolenia w harmonijną twórczość wszehideału”⁵. Mówiąc o nadziei, wskazuje na konieczność odrzucenia tradycyjnego spojrzenia zarówno na religię, jak i na naukę: „Tylko przez uwolnienie religii z pęt zabobonu i równoczesne odrzeczenie [dzisiaj powiedzielibyśmy, wyrzeczenie – S.O.] się nauki od nienaukowego osądzania wszelkiej wiary religijnej można by oczyścić z prastarych trucizn zmacone źródła nadziei grup ludzkich, a nie narazić ich przy tym na zupełne wyschnięcie”⁶.

Co ciekawe, Holzapfel krytycznie odnosi się do instytucjonalnych form religijności, zarzucając im skostnienie i odejście od pierwotnego, źródłowego doświadczenia duchowego. Dotyczy to w równym stopniu buddyzmu, któremu zarzuca uwikłanie w hinduizm opanowany przez braminów, jak i chrześcijaństwa, które uległo deformującemu wpływowi dogmatyzmu: „Splątanie czystej nauki Buddy z systemami bramińskiego zabobonu, a obecnie z hinduizmem i dostosowanie scholastycznego myślenia do dogmatów Kościoła; przytłumienie doświadczenia, jako źródła poznania, przez nowoczesną metafizykę i pseudoreligię na rzecz próżnej, subiektywnie konstruowanej dialektyki – są dobitnymi historycznymi przykładami, przeważnie lub całkiem nieproduktywnego ratowania dogorywającej, prastarej, zabobonnie iluzorycznej ufności i nadziei, z braku panowania nad sobą, z braku energii i twórczej fantazji”⁷.

⁴ Tamże, s. 192.

⁵ R.M. Holzapfel, *Wszehideal. Życie duszy i jego nowe postacie społeczne*, tłum I. Blumfeld i S.Vincenz, Towarzystwo Wydawnicze „Rój”, Warszawa 1936, s. 73.

⁶ Tamże, s. 86.

⁷ Tamże, s. 95.

Krytyczne uwagi pod adresem wielkich systemów religijnych nie oznaczają, że indywidualna droga duchowa nie jest naznaczona niebezpieczeństwem. Holzapfel ostrzega wręcz przed fałszywymi formami modlitwy: „Nie-zrozumienie, chęć fałszywego rozumienia, zawiść, nienawiść, tchórzostwo, lęk i bojaźń przed większym rozwojem i mocą, hipokryzja, pochlebstwo, złośliwość i niewolniczość – wszystkie te kompleksy łączą się często z modlitwą natur pośledniejszych i mało kochających rozwój”⁸.

Centralnym przesłaniem duchowej odnowy proponowanej przez Rudolfa Holzapfla jest walka, nieustanne zmaganie się, które stanowi konieczny warunek rozwoju człowieczeństwa: „Komu rozwój ludzkości jest droższy niż wszystko inne, ten według możliwości walczyć będzie przeciw wszystkiemu, co hamuje, wstrzymuje i zwalcza rozwój ludzkości, mianowicie tam, gdzie i kiedy nie pozostaje inna i doskonalsza droga do usunięcia tych przeszkód. Nie zawaha się nawet użyć w walce przemocy fizycznej, gdzie i kiedy nie będzie miał duchowej drogi, aby odeprzeć brutalny zamach ciemnych istot na życie i na najwyższe wartości człowieczeństwa”⁹.

Źródłem wewnętrznego odrodzenia jest sumienie, któremu w swym traktacie Holzapfel poświęca bardzo dużo miejsca. Nazywa je świątynią i początkiem światła, to w nim możliwe jest przewycięzenie wszelkich oporów i obaw, zawsze łączących się z koniecznością duchowej przemiany: „Niechaj w sumieniu, które ma być ochroną naszą, nie czyha na nas gromada zbirów. Niechaj będzie ono jak świątynia, w której słoneczne postacie nas podejmują. Wówczas nie będzie nas już nękał lęk i strach, nie będzie nam odbierał nadziei poprawy, woli przemiany. Duch odnowienia, życzenie świętości zapanuje i pełni będziemy nabożeństwa, w którym nie wyrasta myśl zła ani duch samoburzący, ani okrucieństwo względem siebie”¹⁰. Nie jesteśmy w tej walce pierwszymi, mamy się na kim wzorować: „Trzeba już bijących o bramy nieba wojowników ducha, aby obudzić coś więcej, niż ciemne wyczucie ich sił przełomowych, aby wyzwąć bunt i opór. Takimi byli Mojżesz, Chrystus i Budda, takim Sokrates, Izajasz, Dante”¹¹.

I tutaj dochodzimy do sedna propozycji duchowej Holzapfla, która do dzisiaj nie przestaje inspirować jego zwolenników. Chodzi o odkrycie porządkującej zasady, którą jest panideał: „Bo rozległe i głębokie odmłodzenie wszelkiej społeczności może wypłynąć tylko z ideału, który choćby w prymitywny

⁸ Tamże, s. 132.

⁹ Tamże, s. 155.

¹⁰ Tamże, s. 222.

¹¹ Tamże, s. 272.

sposób zbliżony jest do wszechideału. Rzeczywistym wszechideałem może być jednak tylko wzór najściślej i najjednoliciej połączony z głęboko wkorzonymi, harmonijnie i zupełnie organicznie zgodnymi dyspozycjami do etycznej, artystycznej i religijnej oceny doskonałości. [podkreślenie Holzapfla]

Pod dotknięciem różdżki panideału wszystkie pola życia, wszystkie stosunki jednostek i zespołów uległyby przełomowej przemianie¹².

W ostatnim rozdziale *Wszechideału* Holzapfel formułuje swoisty manifest odrodzenia duchowego, a tym samym zachęca do wejścia na zapoczątkowaną przez niego drogę: „Twórca panidealistyczny, przetwarzający ludzkość, dążyć będzie do jej wszechstronnego przetworzenia, do przeinaczenia, obejmującego również życie religijne, a przeto tworzyć będzie tylko takie koncepcje ludzkości, których realizowanie zadowolić może z jednolitością panideału obok potrzeb etycznych i artystycznych także tęsknotę religijną¹³”.

Czy jest to propozycja, którą można na nowo odczytać i wcielić w życie w XXI wieku? Trudno dociec. Niemniej jednak wydaje mi się, że życie w zgodzie z własnym sumieniem jest najpełniejszą realizacją zamysłu sformułowanego przez Rudolfa Holzapfla. Nie chodzi tu bynajmniej o powtarzanie jego ustaleń teoretycznych, ale raczej o wdrażanie w życie płynących z nich praktycznych konsekwencji. Tak właśnie postępował Stanisław Vincenz, dla którego Holzapfel pozostał wzorem, o którym mniej pisał w późniejszych latach, ale którego inspiracja jest widoczna w jego wyborach życiowych. Wystarczy wspomnieć o wycofaniu się Vincenza z życia publicznego w latach 20. po przewrocie majowym w 1926 r., gdy nasilające się tendencje nacjonalistyczne, a nawet faszystowskie zraziły do ówczesnej elity politycznej.

Irena Vincenzowa w swoich rozmowach z mężem pod datą 3 XII 54 zanotowała wyznanie męża: „Nic z aktywności nie wyszło, bo nie chciałem wybrać utworzonej drogi jakiejś partii politycznej czy katolicyzmu¹⁴”. Podobnie syn Andrzej stwierdza krótko: „Odkąd pamiętam, stosunek Ojca do sanacji był co najmniej niechętny, szczególnie odnosiło się to do Brześcia, potem też do Berezy¹⁵”. Stanisław Vincenz mało o tym mówił, a pozostawione ślady pozwalają częściowo zrekonstruować powody niechęci do politycznej aktywności. Choć rozproszone, są jednak na tyle liczne i wyraziste, że umożliwiają sformułowanie hipotezy na temat jego koncepcji narodowości i państwa. Będzie się ona

¹² Tamże, s. 455–456.

¹³ Tamże, s. 470.

¹⁴ I. Vincenzowa, *Rozmowy ze Stanisławem Vincenzem*, „Regiony” 1993, nr 1, s. 17–37.

¹⁵ A. Vincenz, *Parę pytań do badaczy Stanisława Vincenza* [w:] *Świat Vincenza. Studia o życiu i twórczości Stanisława Vincenza (1988–1971)*, red. J.A. Choroszewski, J. Kolbuszowski, Wrocław 1992, s. 33.

jeszcze domagać weryfikacji w oparciu o przechowywane w Bibliotece Ossolińskich we Wrocławiu archiwum pisarza¹⁶, jednak już w tej chwili można się pokusić o jej pierwszy zarys. W moim przekonaniu niechęć do polityki była zewnętrznym wyrazem niechęci pisarza do nacjonalistycznych i faszystujących tendencji w Polsce, które zaznaczyły się po przewrocie majowym w 1925 r. Nie były to tendencje odosobnione, wręcz przeciwnie, stanowiły wyraz coraz silniejszych wpływów ideologii antyosiwieceniowej, której nacjonalizm był tylko jednym z najbardziej uchwytnych przejawów¹⁷.

Skrótowną formułę znajdujemy w luźnej notatce: „Narody nie muszą mieć i nie mają granic twardych. Wchodzą jedne w drugie”¹⁸. Takie płynne rozumienie grup etnicznych i narodowości zostało udokumentowane przez norweskiego antropologa Fredrika Bartha i jego współpracowników w latach 60. XX w. w książce *Grupy i granice etniczne. Społeczna organizacja różnic kulturowych*¹⁹. Wprawdzie Barth nie używa pojęcia narodowości, tylko posługuje się nazwą grupy etnicznej, niemniej jednak jego stwierdzenie, że należy odwrócić tradycyjny związek etniczności i kultury (jest to nie tyle definicyjna cecha, ile skutek²⁰) i dzięki temu można zastanawiać się nad źródłami i mechanizmami podziałów.

Vincenz nie był systematycznym myślicielem politycznym, określiłbym go raczej jako antropologa kultury, który miał wyraźne sympatie polityczne. Zdaniem znawcy twórczości Vincenza, Andrzeja S. Kowalczyka, „[Vincenz] Swój stosunek do polityki jako czynnika kształtującego stosunki międzyludzkie wyraził w jednym z najlepszych esejów, jakie wyszły spod jego pióra – w *Rocznicach Gandhiego*”²¹. Nim sięgnę do tego eseju, przywołam jeszcze zdanie Konstantego Jeleńskiego, zaprzyjaźnionego z Vincenzem, który opisu-

¹⁶ *Inwentarz rękopisów Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu*, t. XVI, rękopisy 17291–17708 Archiwum Stanisława Vincenza, Wrocław 1998.

¹⁷ Panoramę tych tendencji można znaleźć w książce Zeev Sternhell, *The Anti-Enlightenment Tradition*, Yale University Press, 2010.

¹⁸ S. Vincenz, *Outopos. Zapiski z lat 1938–1944*, autograf odczytał A. Vincenz, tekst z autografem porównał, opatrzył posłowiem i ilustracjami oraz do druku podał J.A. Choroszy, Wrocław 1992, s. 19.

¹⁹ *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, wyd. Fredrik Barth, Oslo 1969.

²⁰ Por. „Moim zdaniem więcej uzyska się poprzez uznanie tej bardzo istotnej cechy za skutek czy rezultat niż za pierwotną i definicyjną cechę sposobu zorganizowania grupy etnicznej”. F. Barth, *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych* [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, wyd. M. Kempy, E. Nowicka, Warszawa 2004, s. 350. Tłumaczenie za: *Ethnic Groups and Boundaries...*, s. 11.

²¹ A.S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości europejskiej w eseistyce polskiej lat 1945–1977 (Vincenz – Stempowski – Miłosz)*, Warszawa 1990, s. 48.

jąc przyjaźń Czesława Miłosza i Stanisława Vincenza, stwierdza: „Zainteresowanie, jakim jego dzieło cieszy się dziś w Polsce, stanowi niewątpliwie najlepszą odtrutkę na wąski nacjonalizm”²². Podobnie w 1969 r. ocenił wartość dzieła Jerzy Giedroyc, który w liście do Czesława Miłosza pisał: „Jeśli myślę o kobyle Vincenza, to nie dlatego, że lubię staruszkę, ale ta książka może być bronią w walce z nacjonalizmami”²³. To cenne świadectwo, zwłaszcza jeśli zważyć sceptyczny stosunek redaktora „Kultury” do tej twórczości²⁴. Aleksander Hertz tak opisał rolę, jaką Vincenz odegrał w jego życiu: „że moje odkrycie żydostwa w ogromnym stopniu zawdzięczam temu nie-Żydowi. Pod jego wpływem narodziła się we mnie pierwsza trwała nie-solidarność ze światem, do którego dawniej odnosiłem się nie bez dozy pogardy i który uważałem za zupełni mi obcy”²⁵. Dodać trzeba, że ten wpływ odnosi się do spotkań w latach 30.

Życiorys Stanisława Vincenza mógł stanowić dobrą podstawę do aktywnego zaangażowania się w sanacyjny projekt budowy państwa polskiego: czynny udział w I wojnie światowej, a od 1919 r. ochotnicza działalność w szeregach Wojska Polskiego, w tym udział w wyprawie Piłsudskiego na Kijów. Po kilkuletnim okresie współpracy z bliskim obozowi Józefa Piłsudskiego miesięcznikiem „Droga” (1925–1927) nie tylko wycofał się jednak z prac redakcji pisma, ale w ogóle opuścił Warszawę i osiadł w rodzinnych stronach w Słobodzie Runguskiej na Huculszczyźnie. Jego rozstanie z piśmielem tak zapamiętał jeden ze redaktorów: „Nie kłócąc się, nie polemizując, zdjął z wieszaka kapelusz i wyszedł z redakcji, by już nigdy do niej nie wrócić”²⁶. Jednak ten oczywisty sprzeciw wobec autorytarnych rządów sanacji był tylko jednym z wymiarów odmowy współdziałania w tym politycznym projekcie. Tak naprawdę dzięki swoim studiom i badaniom etnograficznym Vincenz miał bardzo jasno wyrobione poglądy na temat narodu i państwa. Nie mogąc zrealizować ich w działalności publicznej, oddał się całkowicie twórczości literackiej i naukowej.

²² K.A. Jeleński, „Górami w miękkim blasku dnia”. *O przyjaźni Czesława Miłosza ze Stanisławem Vincentem* [w:] *Chwile oderwane*, wybór i oprac. P. Kłoczowski, Gdańsk 2010, s. 381.

²³ *Jerzy Giedroyc, Czesław Miłosz. Listy 1964–1972*, oprac. M. Konrad, Warszawa 2011, s. 295.

²⁴ Por. „Mam wielki sentyment dla Vincenza nie tylko dlatego, że znam go z Was wszystkich najdawniej. Sentyment i wielki podziw. Ale on jak Sokrates potrzebuje swego Platona. Niestety, nie znalazł go i sam pisze”. Tamże, s. 51 (list z 5 września 1964 r.).

²⁵ A. Hertz, *Wyznania starego człowieka*, Warszawa 1991, s. 169.

²⁶ Cyt. za: J. Pieszczewicz, *Stanisław Vincenz. Pisarz uniwersalnego dialogu*, Kraków 2005, s. 18.

Dla ich zrozumienia szczególnie ważny jest esej *Uwagi o kulturze ludowej* z 1938 r. Uderzające jest zwłaszcza porównanie kultury ludowej i jej znaczenia dla świadomości narodowej do doświadczenia mistycznego²⁷. Dla Vincenza poznanie tej kultury jest warunkiem nieodzownym poznania samego narodu: „Dla każdego narodu, a oczywiście dla naszego także, poznanie własnej kultury ludowej tak oświeceniowej, zatem zrozumienie i życie się z nią, będzie – poznaniem samego siebie”²⁸. Temat ten zajmował go również po II wojnie światowej. Pisał o tym w szkicu *Mała Itaka. Rozważania o kulturze ludowej*, tym razem podkreślając ściśle związki chrześcijaństwa z kulturą ludową, ale wbrew utartym przekonaniom, nie widział w niej „elementów pogańskich”, które przeniknęły do chrześcijaństwa, raczej schryścianizowanie podstawowego wymiaru kultury: „Kościół o tyle wykorzystał dobre przysługi folkloru, że uświęcając to, co ciągle powraca, miał zyskać pewien wpływ na owe «podziemne» tradycje, głównie przez przemalowanie i przemianowanie”²⁹. Te uwagi Vincenza o kulturze ludowej nabierają szczególnej wymowy, gdy je porównać z badaniami etnograficznymi Józefa Obrębskiego prowadzonymi w latach 30. na Polesiu. To właśnie z tych badań wyłania się ostry kontrast pomiędzy kulturą wielkopańską, utożsamianą z polskością, i nędzą poleskiej wsi, kojarzonej z „ruskością”: „Nigdzie też wielkopańska kultura szlacheckiej Polski nie osiągnęła takiej pełni swego wyrazu i tego kresu swoich możliwości, co w tych kresowych prowincjach Rzeczypospolitej, gdzie polskość zaczynała się i kończyła na wielkopańskiej rezydencji i szlacheckim dworze i nie docierała do odwiecznie ruskiej wsi. Nigdzie też chyba ta kultura nie ciążyła bardziej na ugniecionym jej brzemieniem chłopie”³⁰. Ale nie tylko kultura ludowa zajmowała uwagę Stanisława Vincenza. Nim rozstał się z redakcją „Drogi”, publikował na jej łamach teksty wiele mówiące o jego stosunku do sprawującej władzę elity politycznej i do coraz bardziej wpływowego katolicyzmu.

W podwójnym numerze z kwietnia i maja 1927 r. pisał o niechęci polskiego katolicyzmu do nowoczesności: „Ostatecznie pod wpływem naporu takich umysłowości, jak Newman i Brzozowski, ta struktura mogłaby ulec przebudowie, faktycznie jednak katolicyzm napór ten odrzuca, gdyż dopływ nowoczesności do katolicyzmu jest słaby i katolicyzm nie potrzebuje się z nim liczyć wewnątrz

²⁷ S. Vincenz, *Uwagi o kulturze ludowej* [w:] tenże, *Po stronie dialogu*, Warszawa, t. 1, s. 191.

²⁸ Tamże, s. 193.

²⁹ Tenże, *Mała Itaka. Rozważania o kulturze ludowej* [w:] tegoż, *Po stronie dialogu...*, s. 165.

³⁰ J. Obrębski, *Polesie archaiczne* [w:] tegoż, *Polesie. Studia etnosocjologiczne*, red. i wstęp A. Engelking, Warszawa 2007, s. 54.

siebie jako ze sprzymierzeńcem, a tylko liczy się jako z wrogiem”³¹. Sam, jak wiadomo, dostrzegał w nowoczesności szansę na odnowienie katolicyzmu. W innym tekście na łamach tego samego pisma, i to już w następnym, również podwójnym numerze, mówił wprost o wpływie endecji na katolicyzm i o politycznych praktykach, co oczywiście budziło jego najwyższe oburzenie: „Jeśli rzucić okiem na polską rzeczywistość i jej stosunek do religii, to mimo iż u fundamentów obecnych rządów całkiem inne i raczej pokrewne Gandhiewi intencje przypuszczamy, jednak o wykonaniu i o zniszczeniu faktycznym – o ile możemy je uważać za zniszczenie, a nie wysiadywanie jajek kukułczych zniesionych przez endecję – śmiemy powiedzieć, że wprowadza się *policeję do religii*”³². A w ostatnich numerach „Drogi” z roku 1927, omawiając dzieło Maxa Webera, doceniał w nim przede wszystkim krytycyzm, zdolność rozumienia i wczuwania się w to, co dalekie i odmienne. Zauważał przy tym Vincenz, że tych cech właśnie nam brakuje: „Głównymi cechami duchowości Webera, zarysowującymi się już we wczesnej młodości, wydaje mi się: brak złudzeń, krytyczny stosunek wobec dążeń i pragnień, nurtujących współczesność, a z drugiej strony zainteresowanie wszystkim, co ludzkie, wczuwanie się w odrębności bardzo nam dalekie”³³. Tego zaciekawienia nie znajdował ani w redakcji „Drogi”, ani u jej czytelników. Bez większego skutku zachęcał na łamach „Drogi” do lektury dzieła swego duchowego mentora Rudolfa Marii Holzapfla. Najpierw w styczniu 1925 r. wskazywał na konieczność indywidualnego wysiłku, na potrzebę kształtowania własnej duchowości, czego przykładem jest właśnie dzieło autora *Pani-dealu*: „Holzapfel stara się zbadać tajemnicze zjawiska wartościowania i sumienia”³⁴. Sam Vincenz widział w nim „zwiastuna przyszłości godnej człowieka”. A to, „że jest ona oparta na wielkiej rozgrywce z oficjalną moralnością chrześcijańską i buddyjską”³⁵, nie mogło mu przysporzyć zwolenników. Vincenz, zafascynowany rewizją całego dziedzictwa religijnego i kulturowego, rozmyślał się z duchem czasu.

Świadomość tej radykalnej różnicy doszła do głosu w luźno spisywanych notatkach już na emigracji na Węgrzech w czasie II wojny światowej. Właśnie ten ich szkicowy, ulotny wręcz charakter pozwala przeczuć ogromny ładunek

³¹ S. Vincenz, [S.V.] *Na marginesie artykułu prof. Caro* [Leopold Caro, *Katolicyzm a sprawa polska*, „Droga” 1927, R. VI, kwiecień–maj, s. 45–57], „Droga” 1927, R. VI, kwiecień–maj, s. 92.

³² S. Vincenz, *Policeja a religia*, „Droga” 1927, R. VI, czerwiec–lipiec, s. 12.

³³ Tenże, *Religia a gospodarstwo*, „Droga” 1927, R. VI, listopad, cz. 1, s. 9–17, grudzień, cz. 2, s. 12.

³⁴ Tenże, *Zwiastun nowej przyszłości*, „Droga” 1925, R. IV, styczeń, s. 5.

³⁵ Tenże, *Zagadnienia etyki nowoczesnej – Abramowski i Holzapfel*, „Droga” 1929, R. VIII, czerwiec, s. 605.

emocjonalny skrywany w lekkiej formie. Tak oto uwaga o dążeniu do jedności staje się pretekstem do odsłonięcia jej iluzoryczności, a nawet niebezpiecznych pokus upolitycznienia religii: „Ziszczać tę jedność najgłębszych umiowań ideałów najwyższych z rzeczywistością, poeci polscy za przykładem Mickiewicza (ale każdy oryginalnie) uczynili to, co w naszych czasach Gandhi nazwał wprowadzeniem religii do polityki. Nie brak opinii, że zaszkodziło to religii i polityce. To dało bardzo trudne pozycje, doprowadzało nawet do rozłamu z Kościołem u ludzi całą istotą przywiązanych do katolicyzmu [...] U nas jest problem dumy, że Polska walczyła o wolność. Winkelried Narodów”³⁶.

Sprzeciw wobec osobiście rozumianego prawa i ideologii narodotwórczej dojdzie jeszcze mocniej do głosu w uwadze na temat rozpalający emocje w okresie międzywojennym, czyli tzw. sprawy żydowskiej. Vincenz ujął ją w formie punktów, które zapewne miał zamiar później rozwinąć: „Nie wiadomo dlaczego porządek i prawo w Polsce nazwane są «sprawą żydowską», a łamanie prawa i anarchia, i krzywdzenie bezbronnych współobywateli zasługują na nazwę walki ideologicznej. 1. Nie wypłynęła ona w obecnej postaci zupełnie w czasie kryzysu gospodarczego, a dopiero po objęciu władzy przez nazi w Niemczech, a jeszcze bardziej, jeśli chodzi o sfery reżymowe po śmierci marszałka Piłsudskiego. 2. Antysemityzm czynny nie przyczyni się do wzmocnienia emigracji żydowskiej z Polski. 2a. Jest tylko sprawa polska i to polega na zorganizowaniu wszystkich sił społeczeństwa [...] 6. Nie można zrozumieć, jak to wszystko tolerować może reżym, który wyszedłszy z zamachu majowego, zażądał i otrzymał ogromny kredyt od dużej części społeczeństwa, dla rzekomego utrzymania silnej i jednolitej władzy i dla obrony kraju przed demagogią”³⁷. O ile mi wiadomo, w swojej powojennej twórczości nie wrócił jednak Vincenz do tych nader skrótowych myśli, można jednak dopatrzeć się ich rozwinięcia w eseju poświęconym Gandhiemu, który jak wspomniałem na początku, Andrzej Kowalczyk interpretuje jako najbardziej wyrazistą artykulację poglądów politycznych autora *Na wysokiej poloninie*.

Jak się wydaje, jednym z głównych elementów sporu Vincenza z dziedzictwem sanacji było postrzeganie miejsca religii w polityce. Również ten aspekt działalności politycznej był ważny dla Gandhiego. Szczegółowe zestawienie sytuacji Polski i Indii, które pozbyły się brytyjskiego protektoratu w 1949 r., dzięki głęboko przemyślanej akcji politycznej Gandhiego, to zbyt złożony problem i zasługujący na oddzielne potraktowanie. Tutaj chciałbym tylko wskazać na główne założenia twórcy niepodległości Indii. Vincenz podkreśla

³⁶ Tenże, *Outopos...*, s. 97–98.

³⁷ Tamże, s. 178–179.

przede wszystkim swoiste wycofywanie religii ze sfery publicznej i ograniczanie jej do łagodzenia napięć społecznych: „We wprowadzeniu religii do polityki Gandhi zwraca się przeciw przemocy, krzywdzie i wszelkiemu uciskowi, a także przeciw katowi i strachowi jako fundamentom wspólnoty, przeciw niewoli we wszelkiej formie, przeciw pogardzie i władaniu mocą pogardy i w końcu przeciw odsuwaniu ducha do lamusa abstrakcji, muzeów i papierów”³⁸. Z ogromnym uznaniem Vincenz rekonstruuje religię Gandhiego jako rzeczywistość poza- i ponadinstytucjonalną. Mimo że sam był gorliwym wyznawcą hinduizmu, to przecież dostrzegał wieloetniczność i wieloreligijność Indii i zalecał postawę otwartości i tolerancji wobec innych: „Według wyznania Gandhiego **jego** religia, chociaż nie posiada widzialnej postaci, działa tym pewniej, mimo że jest **poza** hinduizmem, poza islamem, poza chrześcijaństwem i innymi. Nie uważa on mimo to, że należy usunąć lub wyłączyć którąś z tych religii, ceni je, stara się je godzić i dać rzeczywistość ich dążeniu. Nie uważa, aby kiedyś na ziemi mogła zapanować jedna, jedyna religia, i to wcale nie z indyferentyzmu, raczej z pokory wobec dróg Boga ku człowiekowi. Tym bardziej stara się wyszukać co wspólne, a przede wszystkim żąda wzajemnego poszanowania i tolerancji”³⁹. Jak się wydaje, Vincenz, mówiąc o Indiach i miejscu hinduizmu w państwie, miał przed oczyma polski katolicyzm i jego rolę w wielonarodowej i wieloreligijnej II Rzeczypospolitej.

Już na zakończenie chciałbym przywołać tylko dla przypomnienia kontekst, w jakim Vincenz wypracowywał swoją koncepcję stosunku religii do państwa i jak obcym de facto ciałem był w ówczesnej Polsce. Nie dziwi więc, że w literaturze przedmiotu jego nazwisko się nie pojawia. Jednakże w moim przekonaniu to nie jest powód, by właśnie w kontekście namysłu nad polskim rozumieniem narodu i nacjonalizmu jego dorobku nie przypominać.

To oczywiste, że w okresie międzywojennym w Polsce to odmienne spojrzenie na miejsce katolicyzmu w przestrzeni publicznej było dominujące. Przykładem chociażby legislacyjne poczynania polskiego parlamentu, szczególnie dokuczliwe wobec mniejszości żydowskiej⁴⁰, ale nie tylko. Antydemokratyczne i nacjonalistyczne oblicze Narodowej Demokracji w świetle najnowszych badań nie ulega wątpliwości⁴¹, a jej odwoływanie się do katolicyzmu jako niezbywalnego elementu polskiej i narodowej tożsamości miało

³⁸ S. Vincenz, *Rocznice Gandhiego* [w:] tegoż, *Z perspektywy podróży*, Znak, Kraków 1980, s. 258.

³⁹ Tamże, s. 272.

⁴⁰ S. Rudnicki, *Żydzi w parlamencie II Rzeczypospolitej*, Warszawa 2004.

⁴¹ B. Porter-Szucs, *Gdy nacjonalizm zaczął nienawidzić. Wyobrażenia nowoczesnej polityki w dziewiętnastowiecznej Polsce*, przekł. A. Nowakowska, Sejny 2011.

charakter instrumentalny⁴². Po śmierci Romana Dmowskiego 2 stycznia 1939 r. na łamach „Osservatore Romano” ukazał się nekrolog o następującej treści: „Ś.p. Roman Dmowski, wielki wychowawca młodych pokoleń, wielokrotnie w ostatnich czasach podkreślał, że pojęcia polskości i katolicyzmu są nierozdzielnie ze sobą związane. Dlatego też radosny objaw spontanicznego nawrotu młodzieży polskiej do wiary katolickiej jest w znacznej mierze Jego zasługą”⁴³. Rekonstrukcja poglądów zwolenników Narodowej Demokracji, a zwłaszcza Dmowskiego, prowadzi, zdaniem Mieczysława Ryby, do jednoznacznego wniosku, że „poglądy «starych» narodowców [...] były zgodne tak z poglądami kręgów konserwatywnych, jak i ściśle katolickich”⁴⁴. Wprawdzie, zdaniem Krzysztofa Kawalca, nie oznacza to bynajmniej jednoznacznego utożsamienia katolickiej wizji państwa z nacjonalizmem⁴⁵.

Nie wydaje się jednak, że dla katolików przynajmniej jedna z tych „religii świeckich”, czyli nacjonalizm, była zupełnie obca i nie do pogodzenia z doktryną kościelną. Świadczy o tym chociażby wspomniane wyżej zbliżenie do ideologii Narodowej Demokracji. Do takiego wniosku prowadzi również analiza ówczesnej publicystyki katolickiej: „Zagadnienie totalizmu w Polsce w latach trzydziestych było przedmiotem licznych dyskusji i polemik prasowych. W publicystyce katolickiej tamtego okresu starano się dopatrywać pozytywnych cech i tendencji, jakie związane były z samym pojęciem totalizmu”⁴⁶. Propozycja dominikanina Józefa M. Bocheńskiego, by nie używać terminu „totalizm”, tylko „monoidea” na określenie ustroju, w którym „realizowałaby się dyktatura jednej idei”, wydaje się czystą sofistyką⁴⁷. Trudno więc się dziwić, że historia partii narodowych, a nawet nacjonalistycznych, jest łączona właśnie z katolicyzmem. Ten problem doczekał się już szczegółowego omówienia w literaturze przedmiotu, zwłaszcza w książkach Bogumiła Grotta,

⁴² Por. G. Krzywiec, *Szowinizm po polsku. Przypadek Romana Dmowskiego (1886–1905)*, Warszawa 2009.

⁴³ R. Dmowski, *Pisma*, t. IX, Częstochowa 1939, s. VIII.

⁴⁴ M. Ryba, *Zasady chrześcijańskie w koncepcji wychowania Narodowej Demokracji* [w:] *Nacjonalizm czy nacjonalizmy? Funkcja wartości chrześcijańskich, świeckich i neopogańskich w kształtowaniu idei nacjonalistycznych*, red. B. Grott, Kraków 2006, s. 32.

⁴⁵ K. Kawalec, *Wizerunek państw totalitarnych na łamach opiniotwórczych pism kościelnych II Rzeczypospolitej* [w:] *Religia chrześcijańska a idee polityczne*, red. B. Grott, Kraków 1998, s. 100.

⁴⁶ A. Gruszecki, *Problematyka ustroju państwowego u katolików społecznych Drugiej Rzeczypospolitej* [w:] *Religia i polityka*, red. B. Grott, Kraków 2000, s. 147.

⁴⁷ Por. B. Grott, *Od totalizmu katolickiego do ‘monoidei’*. Czyli czy w II Rzeczypospolitej zanosilo się na ustrój totalny? [w:] *Różne oblicza nacjonalizmów. Polityka – religia – etos*, red. B. Grott, Kraków 2010, s. 128.

który nie tylko z sympatią opisał tzw. nacjonalizm chrześcijański⁴⁸, ale ostatnio postuluje „gruntowną przebudowę polskiego nacjonalizmu” i jego otwarcie na „dobrze pojętą nowoczesność”⁴⁹. Literatura na ten temat jest olbrzymia, więc tylko tytułem przykładu sygnalizuję odmienne spojrzenie zarówno na polski nacjonalizm, jak i na rolę partii prawicowych w dwudziestoleciu międzywojennym, jakie prezentują Jacek Majchrowski, który przedstawił myśl polityczną sanacyjnego Obozu Zjednoczenia Narodowego, powstałego już po śmierci Piłsudskiego⁵⁰, i Szymon Rudnicki, który zanalizował historię powstania i działalność Obozu Radykalno-Narodowego, założonego w 1934 r. i blisko związanego z endecją, którego krótki żywot zakończyła likwidacja przez sanacyjny rząd⁵¹. Całość problematyki narodowościowej o okresie międzywojennym przedstawił Andrzej Chojnowski⁵².

Obraz, jaki wyłania się z tych opisów, uprzytamnia powody, dla których Stanisław Vincenz odmówił uczestniczenia w dominujących wówczas projektach budowy państwa polskiego. Inne powody niechęci wobec ideologii zarówno endeckiej, jak i sanacyjnej kierowały Witoldem Gombrowiczem⁵³, a jeszcze inne Czesławem Miłoszem⁵⁴. Sam Vincenz wycofał się z życia publicznego, a więc zmanifestował sprzeciw wobec dominującej pamięci kulturowej. Jego syn Andrzej Vincenz tak o tym pisał: „Odkąd pamiętam, stosunek Ojca do sanacji był co najmniej niechętny, szczególnie odnosiło się to do Brześcia, potem też do Berezyn” i dodawał: „Ojciec nosił się nawet z myślą opuszczenia Polski i przeniesienia się do Francji. Z dzieciństwa pamiętam jakieś mapy okolic podparyskich, związane z projektami kupienia tam domu czy posiadłości”⁵⁵. Trudno o bardziej wymowny gest odmowy uczestnictwa

⁴⁸ B. Grott, *Nacjonalizm chrześcijański. Myśl społeczno-państwowa formacji narodowo-katolickiej w Drugiej Rzeczypospolitej*, Kraków 1991. Por. tenże, *Religia – Kościół – etyka w ideach i koncepcjach prawicy polskiej. Narodowa Demokracja; wybór tekstów z komentarzem autora*, Kraków 1993.

⁴⁹ Tenże, *Światopoglądowe aspekty polskiego nacjonalizmu* [w:] *Różne oblicza nacjonalizmów...*, s. 83.

⁵⁰ J.M. Majchrowski, *Silni – zwarci – gotowi. Myśl polityczna Obozu Zjednoczenia Narodowego*, Warszawa 1985.

⁵¹ S. Rudnicki, *Obóz Narodowo-Radykalny. Geneza i działalność*, Warszawa 1985.

⁵² A. Chojnowski, *Koncepcje polityki narodowościowej rządów polskich w latach 1921–1939*, Wrocław 1979.

⁵³ S. Obirek, *The Struggle with Polishness. Gombrowicz's Diary* [w:] *Polish and Hebrew Literature and National Identity*, wyd. Alina Molisak i Shoshana Ronen, Warszawa 2010, s. 251–260.

⁵⁴ S. Obirek, *Czesław Miłosz wobec pokusy teokracji*, „Znak” 2011, nr 12, s. 54–58.

⁵⁵ A. Vincenz, *Parę pytań do badaczy Stanisława Vincenza* [w:] *Świat Vincenza. Studia o życiu i twórczości...*, s. 34.

w projekcie budowy państwa. Jednak na odmowie się nie skończyło. To był tylko gest niezgody na nowe, sanacyjne porządki. Być może wtedy Stanisław Vincenz postanowił rozsypujący się świat scalić siłą literackiej wyobraźni.

Jak się wydaje, swój filozoficzny dług wobec swego mistrza Rudolfa Holzapfla Stanisław Vincenz spłacił w swym, najpóźniej, bo dopiero w roku 1985 wydanym dziele *Powojenne perypetie Sokratesa*, które chciałbym omówić w ostatniej części tego artykułu⁵⁶. Lektura tej książki przywodzi na myśl zbiór historycznych szkiców Hanny Malewskiej opublikowanych w 1956 r. pod tytułem *Sir Tomasz More odmawia*, z których tytułowy szkic rekonstruuje ostatnie chwile życia Tomasza More'a⁵⁷. Jeśli to skojarzenie zasadne, to mielibyśmy interesujący przykład opisu cywilnej odmowy uczestniczenia w projekcie politycznym, który jest sprzeczny z imperatywem sumienia. Ten sprzeciw dotyczy zarówno bohaterów obu utworów (Sokratesa i More'a), jak i obojga autorów. Vincenz odmówił, mimo namów przyjaciół, przyjazdu do komunistycznej Polski, Malewska, mieszkając w Polsce, związała się ze środowiskiem „Znaku”, które pozostawało w konflikcie z reżimem komunistycznym. Oboje napisali książki, które są komentarzami do tych decyzji. Były to książki historyczne, jednak sposób opowiedzenia historii wskazywał dobitnie na ich stosunek do teraźniejszości. Ten rodzaj samoświadomości pisarza, który uprawia pisarstwo historycznie zaangażowane, dopiero w ostatnich dziesięcioleciach zyskał należne mu miejsce w kulturze⁵⁸. Dziś wiemy, że zajmowanie się historią ma zawsze związek z teraźniejszością. Jak powiada Domańska, „faktów się nie odkrywa, ale konstruuje na podstawie informacji zawartych w źródłach. Są one zatem produktem retoryczno-poetyckiej inwencji”⁵⁹. Dotyczy to oczywiście również przywoływanych z przeszłości idei politycznych. Od razu chcę zaznaczyć, że interesować mnie będzie nie tyle polityczny wymiar dzieła Vincenza, ile sposób odtwarzania w nim, poprzez opowieść historyczną, galicyjskiej polifonii.

Warto pamiętać, że Stanisław Vincenz był dyletantem i amatorem w najszlachetniejszym tego słowa znaczeniu. Zaproponowany przez niego typ refleksji humanistycznej przywrócił tym pojęciom ich pierwotny czar. Vincenz czytał bowiem teksty dla przyjemności (*per diletto*) i komentował je z miłością (*con amore*). Zarówno jego eseistyka (wspomnienia, recenzje), jak i twórczość literacka to szczytowe osiągnięcia polskiej humanistyki. Recepcja jego dzieła to temat zasługujący na odrębne potraktowanie. Faktem jest, że po chwilowej eufo-

⁵⁶ S. Vincenz, *Powojenne perypetie Sokratesa*, Kraków 1985.

⁵⁷ H. Malewska, *Sir Tomasz More odmawia*, Warszawa 2008.

⁵⁸ E. Domańska, *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*, Poznań 2012.

⁵⁹ Tamże, s. 41.

rii towarzyszącej jego powrotowi na „ojczyzny łono” w latach 70. i 80. popadł w prawie całkowite zapomnienie (tego wrażenia nie osłabia wcale znacząca bibliografia, o której była już mowa). Stało się to z ogromną stratą dla naszego rozumienia istoty refleksji humanistycznej. Jej podstawową funkcją było łączenie ludzi i wydobywanie dialogicznego potencjału kultury, przy czym dla Vincenza wszelkie podziały na kulturę wysoką i popularną nie miały sensu, traktował ją bowiem w sposób holistyczny. Podobnie podziały na kultury narodowe, etniczne czy wyróżnianie różnych epok nie miały sensu, gdyż traktował przeszłość jako całość, której nie sposób dzielić czy różnicować. Stąd z równą łatwością czerpał ze starożytnej Grecji, średniowiecznej Italii, elżbietańskiej Anglii czy wybijających się na niepodległość Indii. Tworzywem najżywiej odczuwanym była jednak zapamiętana z dzieciństwa Galicja, a ściślej – ukochana Huculszczyzna, która stała się zbiorowym bohaterem *Na wysokiej poloninie*. Przedmiotem mojej uwagi będzie filozoficzna przypowieść, wyobrażone perypetie Sokratesa, który odmówił wypicia cykuty i – cudownie ocalony – zwiedza różne krainy Hellady. Ten historyczny kostium nie może nas jednak zwieść.

Jak wiemy, ostatni rozdział z książkowego wydania, zatytułowany „Sieci Hefajstowe”, Vincenz opublikował w 1946 r. w czasopiśmie „Salamandra”, wydawanym przez Wojciecha Wasiutyńskiego w Niemczech, wraz z zarysem całego utworu. Jednak do śmierci autora w 1971 r. nic więcej z planowanej powieści się nie ukazało. Jej powstawanie było otoczone tajemnicą, a o samym utworze, jak napisał w „Posłowiu” Zygmunt Kubiak, „mało kto wiedział, nawet spośród najgorliwszych czytelników Stanisława Vincenza”. Jednocześnie w tym samym „Posłowiu” Kubiak przytacza obfity materiał dowodowy pokazujący, że nie była to tajemnica chroniona przez Vincenza. Wprost przeciwnie, usiłował on zainteresować grono przyjaciół i potencjalnych wydawców. Faktem jest, że nie było chętnych ani do czytania, ani do wydawania.

Chciałbym zaproponować autobiograficzną lekturę *Perypetii*. Być może rzuci ona nieco światła na tę zagadkę, a przede wszystkim, jak mi się wydaje, uzmysłowi, za czym tak naprawdę Vincenz tęsknił i czym była dla niego Galicja, a ściślej – grupa oddanych przyjaciół, z którymi spotykał się w rodzinnych stronach w okresie międzywojennym. Stało się to po swoistej „ucieczce” z Warszawy i rezygnacji z redagowania założonego przez siebie czasopisma „Droga”⁶⁰. Głównym powodem wycofania się z działalności publicystycznej

⁶⁰ S. Obirek, *Stanisław Vincenz: Taniec przeciw konieczności* [w:] *Więzi wspólnoty. Literatura – religia – komparatystyka / The Ties of Community. Literature, Religion, Comparative Studies*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, T. Sławek. Wydawnictwo FA-art, Uniwersytet Śląski, Katowice 2013, s. 161–175.

i z zaangażowania politycznego był brak zgody na postępującą faszyzację życia politycznego w ówczesnej Polsce i na niezrozumienie dla wielokulturowej koncepcji państwa. To właśnie Słoboda Rungurska stała się soczewką skupiającą grono oddanych przyjaciół, ale też miejscem, w którym Vincenz wypracował własną koncepcję kultury, czerpiącą zarówno z tradycji homeryckiej, jak i z głębokich pokładów kultury ludowej.

Z przywołanych przez Kubiaka zapisków Ireny Vincenz i fragmentu listu do przyjaciela Alfreda Loepfego wiemy, że Stanisław Vincenz zmagał się nie tylko z oporną materią tekstu, ale i z przeświadczeniem, że „nikogo to nie obchodzi”. Zależało mu więc na czytelniku, chciał swój tekst zderzyć z jego odbiorem i jednocześnie boleśnie doświadczał, że problemy, z jakimi on sam się zmagał, tak naprawdę nikogo nie interesują. Być może dopiero dzisiaj, z perspektywy czasu, jesteśmy w stanie nie tylko zainteresować się tekstem, ale też odczytać jego rzeczywiste przesłanie. Pewnym usprawiedliwieniem autobiograficznego odczytania *Perypetii* może być zapis Ireny Vincenz z dnia 16 września 1953 r.: „St[anisław] mówi: «nie mogłem w nocy spać, myślałem nad Meletosem, jak zakończyć ten rozdział. I teraz jestem bardzo zmęczony przez to niespanie. To dopiero łajdak ten Meletos, jednego starego skończył, a teraz jeszcze drugiego chce»” (s. 353). Mówił to człowiek 65-letni, więc tylko do pewnego stopnia było to wyrażenie metaforyczne. Wiemy skądinąd, że już od lat 50. Vincenz cierpiał na niedomaganie nóg, co utrudniało mu ulubione wędrówki górskie. Najważniejszym świadectwem uzasadniającym biograficzne odczytanie jest zapis Ireny z maja 1952 r. będący relacją zmagania męża ze skomplikowaną strukturą *Perypetii* i trudności pogodzenia przeciwstawnych racji. Ze względu na kluczowe znaczenie tego wyznania dla moich rozważań pozwolę sobie przywołać obszerniejszy fragment: „Opowiadał mi St[anisław] rano, jak tylko wstał, o Sokratesie, że trudność cała w tym, że to przecież fikcja. Fikcja z postacią historyczną przeniesioną w czasy niehistoryczne, a przez różnych ludzi w różnych czasach i wiekach ponownie opisywaną, ale zawsze w mniej więcej dokładnym miejscu w czasie historycznym. A tu Sokrates nadal żyje i ta fikcja, jakby się był Sokrates zachowywał, gdyby był rzeczywiście nie wypił trucizny, tylko dał się uprosić na ucieczkę. Co by było, gdyby było. To najtrudniejsze. Bo to prawie niemożliwe, bo Sokrates właśnie nie chciał uciekać. W całych perypetiach Sokratesa wykazano, że Sokrates nie mógł żyć bez Aten, to znaczy, że mógł być Sokratesem tylko w Atenach. Czyli ukazana mądrość Sokratesa, że on naprzód wiedział, co by było, gdyby był uciekł, i dlatego wolał nie próbować ucieczki, tylko wypić truciznę” (s. 352).

Powtórzmy, „Co by było, gdyby było. To najtrudniejsze. Bo to prawie niemożliwe”. Mimo wszystko Vincenz podejmuje wyzwanie. Świadom niemożliwości przedsięwzięcia stara się „wejść niejako w skórę” Sokratesa, gdyż tylko w ten sposób potrafi zmierzyć się z własnym wyborem życiowym. W istocie gdy wsłuchujemy się w zwięzłą charakterystykę Sokratesa, autorstwa jego głównego oskarżyciela, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że mowa jest raczej o Stanisławie Vincenzie (byłby to więc ironiczny autoportret) wielokrotnie wyrażającym swoje wątpliwości pod adresem państwa narodowościowego niż o Sokratesie z Aten. W istocie Meletos nazywa Sokratesa człowiekiem obcym (tak był traktowany w sanacyjnej Polsce Vincenz, który nie chciał się włączyć w bezkrytyczny kult Józefa Piłsudskiego), „torującym drogę obcości” (tak oceniano przyjaźnie Stanisława Vincenza z Ukraińcami i Żydami). I jemu to odpowiada Sokrates/Vincenz słowami, które posłużyły mi za tytuł mego wystąpienia. Odczytuję w nich bowiem swoisty program kulturowy z jednej strony i radykalny sprzeciw wobec ideologicznych ograniczeń: „Czyż takie brzemie odpowiedzialności wtłoczone nam zostało jak cyklopom jednookim na to, byśmy w ziemię tylko wryci, wzrok wbili w ziemię, czy raczej udzielone jako dar skrzydeł, by poderwał się człowiek ateński jak ptak i nie tkwiąc w uliczkach ani w gmiech, rozglądał się po świecie w szerokim oddechu i na morze wyruszył, by zwalczać potwory jak nasz Tezeusz, co się tłumaczy założyciel?” (s. 85).

Najgroźniejszym potworem, z którym zmagał się Vincenz, była niechęć do rozmowy, do zgody na możliwość zakwestionowania pewników (również jego własnych, wiadomo, że zmieniał zdanie, otwierał się na nowe perspektywy pod wpływem rozmów i lektur). Przypomnijmy, to był główny powód rezygnacji z uczestniczenia w sanacyjnym projekcie politycznym rozpoczętym przewrotem majowym w 1926 r. Nacjonalistyczny zapał, niechęć do uwzględniania racji mniejszości narodowych, rosnąca arogancja elit politycznych sprawiły, że Stanisław Vincenz wolał odsunąć się na margines ówczesnych sporów. Zamiast walczyć o swoje racje wdawał się w niekończące się debaty z podobnie myślącymi. Już wtedy, w okresie międzywojennym, odczuwał zapewne coraz większe powinowactwo z osamotnionym Sokratesem, bezskutecznie obnażającym arogancję polityczną rządzących i oddanych im „publicznych intelektualistów”. A jednak to było jego miasto, jego środowisko; mimo oporu i konfliktu Sokrates nie wyobrażał sobie życia poza Atenami. Również ta postawa jest swoistą antycypacją (jak jego teksty historyczne) filozofii dialogu i w ogóle dialogicznego podejścia do kultury, w którym powrót do Platona i sokratejskiego sposobu uprawiania filozofii odgrywa istotną rolę⁶¹. Dlatego zwiedzając kolejne krainy,

⁶¹ S. Obirek, *Uskrzydłony umysł. Antropologia słowa Waltera Onga*, Warszawa 2010.

nieodmiennie tęskni do Aten (to symbol miejsca, gdzie rozmowa jest możliwa i gdzie nie ma tematów tabu). Rozumiejąc ból mieszkańców Melos, którzy wyświadczyli mu szczególną łaskę, aby go u siebie zatrzymać (przepędzając z wyspy innych Ateńczyków jako potomków tych, którzy wymordowali ich przodków), stwierdza jednak: „Przecie bez demokracji duszno mi. Najlepszy ustrój mi obcy, bo nie pozostawia nadziei dla głupstwa” (s. 148). Nie może bowiem znieść idealizacji własnego cierpienia, co zaślepia mieszkańców Melos w nienawiści do Aten i uniemożliwia alternatywne odczytanie przeszłości. Oczywiście chodzi tu o nieumiejętność przepracowania traumy, co znowu dopiero w ostatnich dekadach stało się kluczowym wątkiem dyskusji na temat Holocaustu. W innym miejscu, mówiąc o Atenach, wprost stwierdza, że jest z epoki przedwojennej: „Tymczasem, już to małe, a tak nieszczęsne Melos udowadnia mi na każdym kroku, że z Aten jestem, dla Aten tylko. Z epoki przedwojennej, a może – z takiej, co raz jeden tylko zabłysnęła” (s. 171). Również dworskim mędrcom króla Tesalii na wyprzódki odgadującym wolę despoty przeciwstawia Sokrates/Vincenz naiwność i nieustanne kwestionowanie: „Rzecz w tym, że na wszelki wypadek nie wypierałem się nigdy naiwności. Wątpiąc o słowach, pytając wciąż, zdzierając maski słów, o to starałem się, aby nie obrosła mnie i mych przyjaciół skorupa słów, taka jak owych śmiertelnych, którzy przemienili się w drzewa” (s. 225). Trudno się dziwić, że ostatecznie między królem Tesalii Tagosem a mędrcom nie doszło do porozumienia. Zniecierpliwiony król odsyła Sokratesa z granic swego królestwa. Sokrates bowiem nie dostarcza oczekiwanych odpowiedzi, ale zachęca do wysiłku, do myślenia i poszukiwania prawdy w sobie: „Niczego nie dowiesz się ode mnie, ani ty, ani nikt inny, czego nie dowiesz się od siebie samego. A ja jestem tylko – i to mi dał Apollo – jak owa położna, co poród prawdy ułatwia, jakby malutkiego dziecięcia, co dawno już poczęte i właśnie się rodzi” (s. 236). Nie takiego doradcy poszukiwał zniecierpliwiony król.

Szybko też znalazł się inny doradca, który nie tylko wskazał na bezyteczność wiedzy sokratejskiej, ale wręcz napiętnował jej szkodliwy charakter. Powiada bowiem Chalifron, nadworny lekarz króla Tesalii: „Gdziekolwiek się zjawia Sokrates, przynosi z sobą gadulstwo. I rozpętać potrafi gadulstwo. To też nie dziwiłbym się wcale, gdyby go wszędzie za porządkiem poprosili grzecznie, aby sobie pojechał trochę dalej. Niech i sąsiedzi go pokosztują. Tym bardziej, że Ateny pozbyły się go umiejętnie” (s. 252). Tak więc rozmowa nie przyniosła oczekiwanego rezultatu. Sokrates/Vincenz nie dał się włączyć w chór „sługusów i lizusów”, którym zresztą Tagos pogardzał.

Król podjął więc ostatnią próbę podporządkowania sobie Sokratesa/Vincenza – ogłosił go herosem! Wybuch szaleńczego wprost entuzjazmu

kończy westchnienie Sokratesa: „Sokrates zamknął oczy. Szeptał sam do siebie: – Do Aten. Czym prędzej do Aten” (s. 324). Bo jak przekonuje przyjaciela Kritona, prawdy nie można zadekretować, nie można jej osiąść raz na zawsze, a już na pewno nie można nią tyranizować innych: „Prawda jest w ciągłym zmaganiu się, gdy każdy człowiek, w którym posiana, odkrywa ją na nowo. Bez odrodzenia źródła, bez pragnienia prawdy i szukania prawdy jakąś niewolnicę służebną lub ulicznicę wynędzniałą dostanie «w ręce» nie-prawdę” (s. 321). Przy takim rozumieniu prawdy trudno sobie wyobrazić większy kontrast niż dekret królewski: „Ludu tesalski, uczcij Herosa! Ochrońcę kraju czciji, Sokratesa!” (s. 313) i łatwo pojąć zakłopotanie zgoła nieheroicznie nastrojonego Sokratesa, który z rosnącą bezradnością błaga Neoptolomeosa (jednego z młodzieńców tesalskich, który przychodził na rozmowy do Sokratesa), by wpłynął na wiwatujących na jego cześć, gdyż jedyny godny człowieka stosunek do drugiego (nawet jeśli jest nauczycielem i mistrzem) „to przyjaźń swobodna i wzajemna, a podstawą jej zrozumienie”, i tylko wtedy ludzkie porozumienie jest możliwe, „rozmawiajmy sobie po ludzku, a nie oniemiajmy się wzajemnie” (s. 315). Czy doszukiwanie się w tym fragmencie autobiograficznych elementów byłoby nadużyciem? W każdym razie taką hipotezę warto postawić, rzuca ona bowiem wiele światła na liczne przyjaźnie Vincenza, zaświadczone zresztą w pozostawionej korespondencji, w których właśnie partnerstwo i wzajemny szacunek były podstawą relacji. Deklarowany w listach do niego podziw nie zawsze przekładał się na wierność przyjętym zobowiązaniom.

Miał rację Zygmunt Kubiak, nalegając na dołączenie do wydania z 1985 r. pełnej wersji autorskiego komentarza z 1946 r. do planowanej humoreski filozoficznej. *Powojenne perypetie Sokratesa* uświadamiają bowiem, jak bardzo zdawał sobie Vincenz sprawę z przemian dokonanych w Europie po II wojnie światowej. Jest to szczególnie ważne w kontekście wieloletniej przyjaźni Vincenza z Czesławem Miłoszem od wczesnych lat 50., jak też ich niezwykle ożywionej korespondencji, do której dostęp ciągle, niestety, jest zastrzeżony. Mirosława Ołdakowska-Kufłowa, której nie tylko udało się do niej dotrzeć, ale i przywołać w poświęconej Stanisławowi Vincenzowi biografii obszerne jej fragmenty, tak o znaczeniu tej przyjaźni dla Miłosza pisze: „uczył się rozumieć, na czym polega właściwe spojrzenie historyczne, wyzwalał się od wpływu Tadeusza Krońskiego, uwalniał od poczucia tragizmu z powodu trudności emigracyjnego życia. Z poczuciem, że jest serdecznie przyjmowany i akceptowany, poddawał się «kuracji», jak nazywał działania i wpływ starszego przyjaciela”⁶². Ołdakowska-Kufłowa wskazuje również na szereg inspiracji

⁶² M. Ołdakowska-Kufłowa, *Vincenz – Miłosz. W kręgu przyjaźni* [w:] tejsze, *Stanisław Vincenz. Biografia*, Lublin 2006, s. 320.

intelektualnych, które Miłosz zawdzięczał Vincenzowi. Na pewno jest to temat zasługujący na oddzielne i gruntowne opracowanie, szczególnie istotny mógłby się okazać wpływ Vincenza na powstanie *Zniewolonego umysłu i Doliny Issy*.

Tytułowe sieci hefajstowe w istocie tłumaczą mechanizm powstania państwa totalitarnego, znanego z opisów choćby Georga Orwella w powieści *Rok 1984*, którą opowiadanie Vincenza uprzedziło o trzy lata. Tutaj perspektywa nieograniczonej władzy roztaczanej przez Arystosatona, ministra króla macedońskiego namawiającego Sokratesa do wyjazdu z Tesalii do Macedonii, została ubrana w kostium antyczny. Jednak nie chodzi tu o przypomnienie zdarzenia z przeszłości, ale diagnozę terażniejszości. Inaczej mówiąc, państwo totalitarne to nie złowieszczą perspektywa, ale spełniony koszmar, który w opowieści Arystosatona staje się upragnionym celem: „Inaczej mówiąc, w każdą szparkę prywatności musimy wejść, każdy kątek ich zamiarów i myśli oświecić i spętać rozumem państwowym. Czy rozumiesz teraz?” (s. 331).

I to właśnie w celu sprawowania tak nakreślonej kontroli Arystosaton, wysłannik króla macedońskiego, namawia Sokratesa: „Jeśli ci leży na sercu przyszłość ludzkości, jedź natychmiast do Macedonii. Bo jeden nasz król Archelaos wie, czego ci potrzeba. Potrzebna ci elita i wychowanie elity. W ciągu tygodnia na pewno będziesz przyjęty. Król zapraszał cię przecież przedtem, niestety na darmo, czekał od dawna, a nie wypada mu zabiegać... Dlaczego nie odpowiadasz?” (s. 326). Jeśli biograficzny klucz jest zasadny, to ma rację Ołdakowska-Kufłowa, gdy pisze: „Od przyjazdu do kraju w dużej mierze powstrzymywała go świadomość, że w PRL-u nie mógłby żyć, pisać czy też wyklądać w sposób wolny”⁶³. I badaczka słusznie zauważa, że Stanisław Vincenz „nigdzie poza Huculszczyzną tak naprawdę nie czuł się u siebie. Zajęcie przez sowieców wschodnich ziem Rzeczypospolitej traktował jako kataklizm, który spowodował zatopienie jego bliższej ojczyzny na wzór zalania przez wody oceanu mitycznej Atlantydy”⁶⁴. A odpowiedź bohatera *Sieci Hefajstowych* nie pozostawia wątpliwości. Powiada bowiem Sokrates do Arystosatona, by nie zwodził króla ułudnym przeświadczeniem, że posiada on prawdę, a nawet innych nią może obdarzyć. Wprost przeciwnie: „Donieś więc królowi, mój dostojny towarzyszu ministrze, że wprost niegodnie zakpili sobie z króla ci, którzy rozgłosili, że Sokrates prawo czy prawdę jakąś upoluje i wiedzy dostarczy jak handlarz dziczyzny. Dla nieodpartego wychowania podług paragrafów żadnych i to najmniejszych nawet danych nie posiadam” (s. 337). Nie sposób nie przywołać tutaj mentorskiej roli spełnianej przez Stanisława Vin-

⁶³ Tamże, s. 228.

⁶⁴ Tamże.

cenza w środowisku piłsudczyków w okresie redagowania „Drogi”. Był to jednak krótki epizod. Pisarz nie dał się wciągnąć w ideologiczną służbę idei, której nie podzielał. Owszem uznał, że idea mocnego państwa, ingerującego coraz bardziej w życie obywateli jest groźna i niebezpieczna, dlatego wołał się usunąć na ubocze. Vincenz nie miał jednak bynajmniej poczucia rezygnacji. Wprost przeciwnie. To alternatywny projekt kulturowy, którego duchowym patronem była niewątpliwie filozofia tłumaczonego przez niego Rudolfa Marii Holzapfla, uodporniał go na ideologiczne pokusy⁶⁵.

Groźba natarczywego ministra być może dotyka sfery, która tak mocno niepokoiła Czesława Miłosza (zwłaszcza wtedy, gdy zrezygnował z politycznej działalności i poprosił o azyl we Francji, wiążąc się z „Kulturą” paryską) i tylu innych, którzy zdecydowali się na udział w tworzeniu nowej Polski: „Ale też surowo osądzi historia każdego, kto nie zechce przyłożyć ręki do wielkiego dzieła przemiany. A przede wszystkim ciebie Sokratesie. Na wieki pozostaniesz w oczach następnych przemienionych pokoleń jako taki, co nie chciał udzielić swej mądrości, co ukradł człowieczeństwu ów dar użyczony mu, powiedzmy, przez Boga” (s. 338). Jednak i ta groźba nie robi na Sokratesie większego wrażenia. On już podjął decyzję i granic Hellady nie opuści. Argumentem decydującym, jak mi się wydaje, była dla Sokratesa/Vincenza wierność samemu sobie i niechęć do wchodzenia w ideologiczne kompromisy.

Jeśli zaproponowaną lekturę *Powojennych perypetii Sokratesa* da się obronić, to być może mielibyśmy tutaj do czynienia nie tyle z „książką o rozczarowaniu i o gorzkiej i mężnej trzeźwości” (s. 357), jak to zaproponował Zygmunt Kubiak, ile raczej z opisem skutecznego oparcia się pokusie nadużycia intelektu dla celów ideologicznych. I tutaj właśnie widziałbym punkt styczny ze wspomnianą na początku książką Hanny Malewskiej *Sir Tomasz More odmawia*. Podobnie jak Vincenzowski Sokrates, Tomasz More nie ma innych racji poza własnym sumieniem. Do odwiedzającej go w więzieniu córki powiada: „Ja mam sumienie związane racjami. Ani nie naśladow... nikogo. Ja nigdy bym nie zawiesił duszy mojej na barkach innego człowieka, choćbym go miał za najlepszego z żyjących, bo skąd wiem, gdzie by mógł zanieść moją duszę?”⁶⁶. To jest temat łączący pisarstwo autobiograficzne Stanisława Vincenza i Hanny Malewskiej.

Wiadomo, że wobec „dziedzictwa kulturowego Vincenz odnosił się z rzadką w jego czasach otwartością przyjmując postawę eklektyzmu, a nawet synkretyzmu. Interesowały go raczej punkty styczne i poszukiwał ich już od

⁶⁵ Por. S. Obirek, *Wierność samemu sobie jako ideał życiowy* [w:] *Człowiek i wszechświat*, red. B. Wszolek, Częstochowa–Kraków 2012, s. 117–128.

⁶⁶ H. Malewska, *Sir Tomasz More odmawia...*, s. 8.

czasów studiów w Wiedniu, zaczynając je od prawa, biologii, sanskrytu, psychologii, a na filozofii kończąc. A jednak ta programowa a-systematyczność czyni jego twórczość wdzięcznym polem badawczym dla badaczy pamięci religijnej i kulturowej”⁶⁷. Szczególnie interesująco brzmi ten głos w „galicyjskiej polifonii”, która – jak już wiemy – wchłaniała i po swojemu przemieniała wszelką odmienność. W dziele Stanisława Vincenza zyskała jednak zupełnie wyjątkowego piewę, który zafascynowany nawiedzającymi go głosami z przeszłości, przeciwstawił je „zawsząd nas zalewającemu grubiaństwu”. W tym upatruję główny wkład Stanisława Vincenza w filozofię tworzoną w klimacie Galicji.

**The Socratic Model of Philosophy of Stanisław Vincenz, and its Roots
in the Galician Experience by the End of the 19th Century
and the first half of the 20th Century**

Summary

Stanisław Vincenz became a philosopher thanks to his encounter with Rudolf Holzapfel and his writings. It was a decisive impulse in writings his tetralogy *On the High Uplands. Sagas, Songs, Tales and Legends of the Carpathians*, his major oeuvre. It was not a philosophical system but a narrative reconstruction of a world that vanished. It seems that Vincenz paid his debt to his mentor Holzapfel in his latest work *Socrates's Post-war Vicissitudes* published in 1985. In Vincenz works Galicia gained a special glorifying writer. Fascinated by voices from the past he created an alternative to totalitarian political systems.

Key words: Stanisław Vincenz, Rudolf Holzapfel, Sokrates, Galicja, philosophy of dialogue

⁶⁷ S. Obirek, *Pamięć religijna a pamięć kulturowa w dziele Stanisława Vincenza*, „Przełęcz Humanistyczny” 2012, nr 6, s. 21.