

# **GALICJA**

## **STUDIA I MATERIAŁY**

**TOM 2**

**FILOZOFIA W GALICJI**



WYDAWNICTWO  
UNIWERSYTETU RZESZOWSKIEGO  
RZESZÓW 2016

REDAKCJA

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

RECENZENCI TOMU

prof. dr hab. Jan Skoczyński, prof. dr hab. Jan Krasicki

REDAKTOR TOMU

prof. dr hab. Leszek Gawor

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 Kyrýdon (Uniwersytet Kijowski), doc. dr Torsten Lorenz (Uniwersytet Karola w Pradze), 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. Miloš Rezník (Uniwersytet Techniczny w Chemnitz), prof. dr hab. Éva Ring (Uniwersytet w Budapeszcie), dr hab. prof. UP Isabel Röskau-Rydel (Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie), dr Konrad Rzemieniecki (Zakład Narodowy im. Ossolińskich), dr hab. Danuta Sosnowska (Uniwersytet Warszawski), dr hab. prof. UP Łukasz Tomasz Sroka (Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie), dr hab. Damian Szymczak (Uniwersytet w Poznaniu), dr hab. Krzysztof Ślusarek (Uniwersytet Jagielloński), prof. PhDr. Peter Švorc, CSc (Uniwersytet w Preszowie), prof. dr hab. Adam Wątor (Uniwersytet Szczeciński), prof. dr hab. Leonid Zaszkiłniak (Uniwersytet Lwowski), dr Krzysztof Żarna (Uniwersytet Rzeszowski)

Opracowanie redakcyjne i korekta  
Elżbieta Kot

Opracowanie techniczne  
Ewa Kuc

Łamanie  
Andrzej Lewandowski

Projekt okładki  
Szczepan Kozak

© Copyright by  
Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego  
Rzeszów 2016

**ISSN 2450-5854; ISBN 978-83-7996-326-3**  
**DOI: 10.15584/galisim**

1321

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU RZESZOWSKIEGO  
35-310 Rzeszów, ul. prof. S. Pigoń 6, tel.: 17 872 13 69, tel./faks: 17 872 14 26  
e-mail: [wydaw@ur.edu.pl](mailto:wydaw@ur.edu.pl); <http://wydawnictwo.ur.edu.pl>  
Wydanie I, format B5, ark. wyd. 25,90, ark. druk. 25,75, zlec. red. 59/2016  
Druk: Drukarnia Uniwersytetu Rzeszowskiego

## Spis treści

Table of contents .....	5
Od redakcji .....	7
Leszek Gawor, <i>Filozofia w Galicji. Wprowadzenie</i> .....	11

### Rozprawy i artykuły

Ryszard Wójtowicz, <i>Filozofia i naród. O istocie romantyzmu Józefa W. Gołuchowskiego</i> .....	27
Piotr Gugala, <i>Walenty Chłędowski – filozof „z” i „dla” Galicji</i> .....	35
<b>Stanisław Jedynak</b> , <i>Lwowskie początki pozytywizmu polskiego</i> .....	43
Jerzy Kojkoł, <i>Ludwika Gumplowicza społeczno-filozoficzne myślenie o religii</i> .....	50
Włodzimierz Tyburski, <i>Myśl etyczna w Galicji w drugiej połowie XIX wieku</i> .....	63
Mirosław Mylik, <i>Wkład polskich filozofów z Galicji w neoscholastykę przelomu XIX i XX stulecia</i> .....	74
Magdalena Milczarek-Gnaczyńska, <i>Galicyjskie drogi i bezdroża w filozofii narodowej Władysława Mieczysława Kozłowskiego</i> .....	86
Artur Mordka, <i>Klemensa Hankiewicza idea filozofii narodowej i słowiańskiej</i> .....	101
Przemysław Paczkowski, <i>Wincenty Lutosławski i polski wkład w światowe badania nad Platonem</i> .....	113
Ignacy S. Fiut, <i>Źródła myśli filozoficzno-ewolucyjnej Tadeusza Garbowskiego w czasach monarchii austro-węgierskiej</i> .....	126
Tomasz Mróz, <i>Jan Bartunek (1859–1912) – nauczyciel gimnazjalny w Rzeszowie jako badacz i użytkownik filozofii antycznej</i> .....	148
Anna Jedynak, <i>Początki szkoły lwowsko-warszawskiej</i> .....	168
Michał Bohun, <i>Upiór polskości. Galicja w życiu i myśli Stanisława Brzozowskiego</i> .....	195
Paweł Polak, <i>Julian Edwin Zachariewicz – filozoficzne ścieżki galicyjskiego intelektualisty</i> .....	215
Stanisław Obirek, <i>Sokratejski model filozofii Stanisława Vincenza zakorzeniony w doświadczeniu Galicji końca XIX i pierwszej połowy XX wieku</i> .....	247
Małgorzata Sokolowicz, <i>Galicyjski raj utracony. Wielokulturowa wizja Galicji przelomu wieków w pismach Josepha Rotha</i> .....	269
Gerard Gluchowski, <i>„Philosophia perennis” Romualda Balaweldera</i> .....	284

### Źródła i materiały

<b>Mariola Hoszowska, Listy Kazimierza Twardowskiego do Ludwika Finkla</b> .....	299
--	-----

### Recenzje i omówienia

<i>Stepan Ivanyk, Ukraińscy filozofowie w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, Wyd. Semper, Warszawa 2014, ss. 224 (Paweł Balcerak)</i> .....	349
<i>Opisy przedmieść Lwowa XVI–XVIII stulecia. Uwagi na marginesie książki: Onucu neredmicť Львова XVI–XVIII століть, oprac. A. Feloniuk, Lwów 2014, ss. 752 (Konrad Rzemieniecki)</i> .....	352
<i>Adam Redzik, Roman Duda, Marian Mudryj, Łukasz Tomasz Sroka, Wanda Wojtkiewicz-Rok, Józef Wolczański, Andrzej Kajetan Wróblewski, Akademia Militans. Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie, całość zredagował, wstępem i zakończeniem opatrzył Adam Redzik, Kraków 2015, ss. 1302 (Paweł Sierżęga)</i> .....	357

### Kronika

<i>Jubileusz prof. dr hab. Jadwigi Hoff z okazji 70. rocznicy urodzin oraz 45-lecia pracy naukowej. Rzeszów, 24 kwietnia 2015 r. (Szczepan Kozak)</i> .....	367
<i>Konferencja naukowa „Powstanie styczniowe w pamięci zbiorowej (XIX–XXI wiek)”. Rzeszów, 21–22 maja 2015 r. (Agnieszka Kawalec)</i> .....	369
<i>Międzynarodowa konferencja naukowa „Wieś polska między pierwszym rozbiorem a kongresem wiedeńskim”. Kraków, 28 maja 2015 r. (ks. Stanisław Nabywaniec)</i> .....	371
<i>Konferencja naukowa „Sacrum a przestrzeń – z problematyki badań nad systemami komunikacyjnymi XVIII–XX w.”. Rzeszów, 22 października 2015 r. (Jerzy Kuzicki)</i> .....	373
<i>Symposium „Szkolne podręczniki do nauki historii w Galicji”, Wiedeń, 23 czerwca 2016 r. (Mariola Hoszowska)</i> .....	376

### Materiały do bibliografii Galicji za rok 2011

<i>Opracowali: Christoph Augustynowicz, Natalia Bieńkałowicz, Agnieszka Kawalec, Natalia Kolb, Szczepan Kozak, Iryna Orlevycz, Paweł Sierżęga</i> .....	379
---	-----

## Table of contents

<b>Editorial</b> .....	7
<b>Leszek Gawor</b> , <i>Philosophy in Galicia. Introduction</i> .....	11
<b>Treatises and articles</b>	
<b>Ryszard Wójtowicz</b> , <i>Philosophy and nation. On the essence of the romanticism Józef. W. Goluchowski</i> .....	27
<b>Piotr Gugala</b> , <i>Walenty Chłędowski – philosopher „from” and „for” Galicia</i> .....	35
<b>Stanisław Jedynak</b> , <i>Lviv beginnings of Polish Positivism</i> .....	43
<b>Jerzy Kojkol</b> , <i>Socio-philosophical religion thought by Ludwik Gumplowicz</i> .....	50
<b>Włodzimierz Tyburski</b> , <i>The ethical thought in Galicia in the second half of the XIX century</i> ...	63
<b>Mirosław Mylik</b> , <i>The contribution of Polish philosophers from Galicia to neoscholastics at the turn of the 19th and 20th century</i> .....	74
<b>Magdalena Milczarek-Gnaczyńska</b> , <i>Galician Roads and off the beaten Track National Philosophy Władysław Mieczysław Kozłowski</i> .....	86
<b>Artur Mordka</b> , <i>Klemens Hankiewicz’ Idea of National and Slavic Philosophy</i> .....	101
<b>Przemysław Paczkowski</b> , <i>Wincenty Lutosławski and the Polish contribution to the Platonic Studies</i> .....	113
<b>Ignacy S. Fiut</b> , <i>Sources of evolutionary-philosophical thought of Tadeusz Garbowski in times the Empire of Austria and Hungary</i> .....	126
<b>Tomasz Mróz</b> , <i>Jan Bartunek (1859–1912) – junior secondary school (gymnasium) teacher in Rzeszów as a researcher and user of ancient philosophy</i> .....	148
<b>Anna Jedynak</b> , <i>The Beginnings of the Lvov-Warsaw School</i> .....	168
<b>Michał Bohun</b> , <i>The Phantom of Poland. Galicia in Stanisław Brzozovsky's Life and Thought</i> ..	195
<b>Paweł Polak</b> , <i>Julian Edwin Zachariewicz – philosophical paths of an intellectual form former Galicia</i> .....	215
<b>Stanisław Obirek</b> , <i>The Socratic Model of Philosophy of Stanisław Vincenz, and its Roots in the Galician Experience by the End of the 19<sup>th</sup> Century and he first half of the 20<sup>th</sup> Century</i> .....	247
<b>Małgorzata Sokolowicz</b> , <i>Galician Paradise Lost. Multicultural Vision of Galicia at the Turn of the Century in Joseph Roth’s Writings</i> .....	269
<b>Gerard Gluchowski</b> , <i>„Philosophy perennis” of Romuald Balawelder</i> .....	284

### Sources and materials

<b>Mariola Hoszowska, Kazimierz Twardowski's letters to Ludwik Finkel</b> .....	299
---	-----

### Reviews and discussions

<i>Stepan Ivanyk, Ukrainian philosophers in the Lvov-Warsaw School Publ. Semper, Warszawa 2014, pp. 224 (Paweł Balcerak)</i> .....	349
<i>Descriptions of Lvov suburbs from 16th to 18th century. Remarks on the margins of the book: Onucu передмість Львова XVI–XVIII століть, ed. A. Feloniuk, Lvov 2014, pp. 752 (Konrad Rzemieniecki)</i> .....	352
<i>Adam Redzik, Roman Duda, Marian Mudryj, Łukasz Tomasz Sroka, Wanda Wojtkiewicz-Rok, Józef Wołęzański, Andrzej Kajetan Wróblewski, Militans Academy. Jan Kazimierz University in Lvov, editing, introduction and conclusion by Adam Redzik, Krakow 2015, pp. 1302 (Paweł Sierżęga)</i> .....	357

### Chronicle

<i>Professor Jadwiga Hoff's jubilee on the occasion of the 70th birthday and 45th anniversary of scientific work. Rzeszów, 24th April 2015 (Szczepan Kozak)</i> .....	367
<i>Scientific conference „Powstanie styczniowe w pamięci zbiorowej (XIX – XXI wiek)” [January uprising in collective memory (19th – 21st century)]. Rzeszów, 21–22 May 2015 (Agnieszka Kawalec)</i> .....	369
<i>International scientific conference „Wieś polska między pierwszym rozbiorem a kongresem wiedeńskim” (Polish countryside between the first annexation and the Vienna congress). Kraków, 28th May 2015 (ks. Stanisław Nabywaniec)</i> .....	371
<i>Scientific conference „Sacrum a przestrzeń – z problematyki badań nad systemami komunikacyjnymi XVIII–XX w.” (Sacrum and space – from problems of studies on communication systems of 18th and 20th century). Rzeszów, 22nd October 2015 (Jerzy Kuzicki)</i> .....	373
<i>Symposium „Scholl textbooks for teaching history in Galicia”, Vienna, 23 June 2016 (Mariola Hoszowska)</i> .....	376

### Materials for bibliography of Galicia in year 2011

<i>Elaborated by: Christoph Augustynowicz, Natalia Bieńkałowicz, Agnieszka Kawalec, Natalia Kolb, Szczepan Kozak, Iryna Orlevycz, Paweł Sierżęga</i> .....	379
--	-----

## Od redakcji

### Kilka uwag ogólnych odnośnie do założeń redakcyjnych „Filozofii w Galicji”

Niniejszy monograficzny tom czasopisma „Galicja. Studia i materiały” poświęcony jest obecności filozofii w Galicji, a nie – co należy podkreślić – filozofii galicyjskiej. Traktuje on o twórcach parających się zawodowo lub amatorsko filozofią, o poglądach filozoficznych powstałych lub popularyzowanych w Galicji oraz o filozoficznych problemach podejmowanych na jej obszarze. W żadnym stopniu natomiast nie pojawia się tu myśl o specyficznej filozofii tego regionu, o jakimś filozoficznym *genius loci* Galicji, jakkolwiek jej bogata wielokulturowość może dawać asumpt do snucia takich spekulatywnych rozważań.

Pojęcie „Galicja” ma dwojakie konotacje: przestrzenną (geograficzną) oraz historyczną – obejmuje wszak prowincję CK Austro-Węgier utworzoną z zajętych części ziem polskich w wyniku rozbiorów, która istniała do roku 1918. One to stanowią formalne kryterium doboru materiału do przedstawianego zbioru, poświęconego myślicielom związanym z galicyjskim miejscem i czasem. Związek ten ma nader różnicowany charakter; może opierać się na metryce urodzenia (np. Józef W. Gołuchowski, który znaczną część życia spędził w Niemczech), zamieszkania (choćby czasowego, jak w przypadku Stanisława Brzozowskiego<sup>1</sup>), pracy zawodowej (akademickiej, szkolnej czy publicystycznej), prowadzonych badaniach naukowych, działalności publicznej i wreszcie, co wydaje się najważniejsze, wydawanych rozprawach lub książkach. W artykułach składających się na niniejszy tom kwestia tego związku jest zawsze uwypuklana. Kryterium merytoryczne zaś zapisano w tytule – jest nim filozoficzna postawa w postrzeganiu świata, ujawniająca się w różnych manifestacjach: poprzez wykształcenie, nauczanie, w publicystyce, literaturze

---

<sup>1</sup> Za inny przykład może tu służyć pobyt Ludwika Wittgensteina, późniejszego słynnego filozofa o światowej renomie, w Krakowie i Tarnowie w latach 1914–1915, kiedy to pełnił służbę wojskową. Utrzymywał on wtedy luźne kontakty z polskim środowiskiem naukowym; por. W. Sady, *Wittgenstein. Życie i dzieło*, Dajmonion, Lublin 1993; A. Waugh, *The House of Wittgenstein. Family at war*, Bloomsberg Publishing, London, New York and Berlin 2008, s. 103–104.

czy aktywności naukowej, społecznej i politycznej oraz, przede wszystkim, uwidaczniana w publikacjach.

Osobnego wyjaśnienia wymaga obecność w tomie tekstów poświęconych twórcom z Galicji publikującym w czasach już „pogalicyjskich”, w dwudziestoleciu międzywojennym i później (np. artykuły o Zachariewiczu, Vincenzie, Rothcie i Balawelderze). Ich zamieszczenie jest uzasadnione przekonaniem, że Galicja to nie tylko jakość historyczna, ale także promieniująca poza swój czas i miejsce kraina mityczna, jak pisze Norman Davies – „Królestwo Zaginione”<sup>2</sup>, które w świadomości jednostek w nim żyjących było później, w odmiennych sytuacjach politycznych, nadal obecne (jak u wzmiankowanych twórców), a i współcześnie wywołuje nostalgiczną refleksję<sup>3</sup>.

Zebrane w tomie teksty zostały ułożone według zasady chronologicznej. W przypadku artykułów poświęconych prezentacji poglądów poszczególnych twórców o kolejności decydował rok urodzenia danego myśliciela. W przypadku rozpraw omawiających poglądy określonego kręgu filozoficznego (np. polskiej neoscholastyki, galicyjskiego pozytywizmu czy szkoły lwowskiej) jest to moment zainicjowania omawianego filozoficznego wydarzenia.

Lata zaborów nie pozbawiły Polaków kontaktów z europejskim życiem kulturowym. Śledzono najnowsze odkrycia naukowe, popularyzowano nowe prądy filozoficzne i nurty artystyczne. W zniewolonej Polsce miały miejsce te same zjawiska, które zachodziły na zachodzie Europy. Najważniejszymi z nich były trzy następujące po sobie epoki kulturowe o odmiennych ideach, wzorach literackich i artystycznych: romantyzm, pozytywizm i modernizm. Prezentowane tu teksty ilustrują następstwo owych okresów wyznaczające różne kształty życia intelektualno-artystycznego Galicji (należy jednak zauważyć, że romantyzm w tym zbiorze jest prezentowany tylko w jednym tekście – o Józefie Gołuchowskim, co stanowi wskazówkę dla prac nad zawartością następnego tomu).

W nakreślonym kontekście ważne jest także zwrócenie uwagi na narodowościowy charakter tego zbioru tekstów; są one głównie poświęcone filozofom polskim, co stanowi odzwierciedlenie dominacji Polaków w galicyjskim życiu intelektualnym oraz liczebnej przewagi polskiej nacji w wielonarodowej prowincji. Nie oznacza to wszak niedostrzegania i niedoceny filozoficznego dorobku innych narodowości składającego się na pełne oblicze filozofii w Galicji. Przykładem służą zamieszczone w tomie artykuły omawiające poglądy twórców pochodzenia żydowskiego (Ludwika Gumplowicza i Józefa

<sup>2</sup> N. Davies, *Galicja jako Królestwo Zaginione* [w:] *Kraków i Galicja wobec przemian cywilizacyjnych 1866–1914. Studia i szkice*, red. K. Fiołek, M. Stala, Universitas, Kraków 2011, s. 7.

<sup>3</sup> Spektakularnym tego przykładem jest wystawa „Mit Galicji”, MCK w Krakowie, listopad 2014 – marzec 2015.



Rotha) oraz rusińskiego (Klemensa Hankiewicza). Należałoby dorobek ten bardziej wyeksponować, zwracając się przykładowo do autorów z zagranicy, którzy zajmują się tytułową problematyką monografii.

Ważnym elementem tomu jest uzupełnienie kilku artykułów wyborem krótkich autorskich tekstów omawianych myślicieli (Władysława Mieczysława Kozłowskiego, Jana Bartunka oraz Juliusza E. Zachariewicza). Mają one dzisiaj, ze względu na brak przedruków ze źródeł, unikalny charakter. Niektóre opracowania zostały zaopatrzone w fotograficzną dokumentację, najczęściej niedostępną w powszechnym obiegu, związaną z prezentowaną postacią. Taki kształt zbioru z jednej strony przybliży czytelnikowi temat niektórych zamieszczonych tu artykułów, z drugiej zaś wypełnia po części ogólną formułę pisma Wydziału Historyczno-Socjologicznego Uniwersytetu Rzeszowskiego: „Galicja. Studia i materiały”, którego nr 1 ukazał się w kwietniu 2016 r.

Dopełnieniem rzeczowym tych kilku redakcyjnych uwag wstępnych jest pierwszy z zamieszczonych w zbiorze tekstów *Filozofia w Galicji. Wprowadzenie* autorstwa redaktora tomu.

Tom *Filozofia w Galicji* mógł się ukazać dzięki życzliwości redakcji „Galicji. Studiów i materiałów”, szczególnie dzięki redaktorowi naczelnemu dr. hab. prof. UR Szczepanowi Kozakowi. Został przygotowany wspólnym wysiłkiem autorów wywodzących się z różnych ośrodków akademickich w Polsce (uniwersytety: Jagielloński, Jana Pawła II, Marii Curie-Skłodowskiej, Mikołaja Kopernika, Rzeszowski, Warszawski, Zielonogórski oraz Akademia Górniczo-Hutnicza, Akademia Marynarki Wojennej, Wyższa Szkoła im. B. Jańskiego w Warszawie), którzy zechcieli napisać teksty specjalnie do niniejszej monograficznej pracy.

Mając świadomość bogactwa niespenetrowanego badawczo materiału dotyczącego filozofii w Galicji oraz z uwagi na liczne zapytania płynące z kraju i z Ukrainy w sprawie możliwości publikowania rezultatów badań z tego zakresu, Redakcja nie ma wątpliwości co do celowości wydawania w ramach periodyku „Galicja. Studia i materiały” dalszych tomów poświęconych filozofii. O rozpoczęciu prac nad następną monografią i wiążącym się z tym zaproszeniem do współpracy środowiska naukowe w kraju i za granicą zostaną we właściwym czasie poinformowane.

Na koniec wypada wyrazić tylko nadzieję na dobre przyjęcie *Filozofii w Galicji* przez czytelników oraz wzbudzenie szerszego niż obecne zainteresowania podjętą tu problematyką. Stanowiłoby to znaczącą zachętę do kontynuacji prac nad wspomnianym projektem.

*Leszek Gawor*



Leszek Gawor

(Uniwersytet Rzeszowski)

## Filozofia w Galicji. Wprowadzenie

Historia obfituje w paradoksy. W rodzimych dziejach jeden z bardziej spektakularnych dotyczył Galicji, rozumianej tutaj jako południowo-wschodnia część I Rzeczypospolitej Polskiej, która w efekcie rozbiorów (1772–1795) znalazła się w granicach CK Austro-Węgier do roku 1918<sup>1</sup>. Nie wnikając tu w historyczną zmienność granic, przez Galicję rozumie się zazwyczaj austriacką prowincję koronną (Królestwo Galicji i Lodomerii od roku 1850), krainę rozpościerającą się od Śląska na zachodzie, przez ziemie południowej Małopolski (Kraków od 1846, Biała Krakowska, Tarnów, Rzeszów, Nowy Targ, Jaworzno i Nowy Sącz – to tak zwana Galicja Zachodnia) po zachodnią część Podola i część Grodów Czerwieńskich (Sanok, Krosno, Przemyśl), a także tereny wokół Lwowa i Stanisławowa (obecnie Iwano-Frankowsk) – tworzące Galicję Wschodnią. Od południa Galicja graniczyła z Królestwem Węgierskim i Księstwem Bukowiny (od 1849) – częściami CK Austro-Węgier, od północy zaś (od 1815 r.) z Królestwem Kongresowym (Krajem Przywiślańskim) znajdującym się we władaniu Imperium Rosyjskiego.

Galicja jako część CK Austro-Węgier była prowincją najbardziej zapóźnioną pod względem gospodarczym, pozbawioną przemysłu i z rolnictwem na poły feudalnym. Była wręcz synonimem ubóstwa i zacofania. Stanisław Szczepanowski, galicyjski działacz gospodarczy i społecznik, w swojej słynnej książce *Nędza Galicji w cyfrach i program energicznego rozwoju gospodarstwa krajowego* po podaniu statystycznych danych ekonomiczno-socjologicznych dotyczących Galicji i porównaniu ich z danymi innych krajów stwierdzał: „Nie byłem w stanie wyszukać czy to w Europie, czy Azji kraju, w którym by na głowę mniej produkować, w którym gorzej i nędzniej żywiono jak w Galicji”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Sumaryczny zarys dziejów porozbiorowej Galicji przedstawiony jest w artykule *Galicja (Europa Środkowa)*, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Galicja> (11.04.2014).

<sup>2</sup> S. Szczepanowski, *Nędza Galicji w cyfrach i program energicznego rozwoju gospodarstwa krajowego*, Lwów 1888, s. 25.

Przyczyną tego stanu rzeczy było niewątpliwe cywilizacyjne opóźnienie Galicji w stosunku do innych prowincji CK Austro-Węgier, pozostałych ziem polskich znajdujących się w niewoli Rosji i Prus, nie mówiąc już o innych krajach Europy. Przy tym Galicja była krajem ludnym, wielonarodowościowym (największe grupy etniczne to: Polacy, Rusini, Żydzi) i wielowyznaniowym, przez rząd w Wiedniu traktowanym jako na wpół egzotyczna półkolonia imperium austriackiego.

W tej ubogiej i niezbyt świetłej Galicji, paradoksalnie, nastąpił jednak od połowy XIX w. rozkwit polskiej nauki i kultury<sup>3</sup>. Fenomen ten jest związany z polityką austriackiego zaborcy. Po początkowym zupełnym podporządkowaniu politycznemu monarchii austro-węgierskiej i silnym germanizowaniu Galicji od roku 1861 zaczęła stopniowo uzyskiwać autonomię (jej wyrazem były m.in. sejm krajowy i rząd wewnętrzny, instytucje zdominowane przez Polaków, które zawiadywały gospodarką krajową, komunikacją, zdrowiem i szkolnictwem).

Z punktu widzenia kultury polskiej najistotniejszy był rozwój szkolnictwa (po roku 1867, kiedy wzrosła autonomia Galicji, nastąpiła polonizacja szkolnictwa szczebla podstawowego i średniego – gimnazja, seminaria nauczycielskie), szczególnie zaś szkolnictwa wyższego, co stanowi jeden z fenomenów Galicji. Oprócz uniwersytetów z długoletnią tradycją działających w Krakowie (UJ) i Lwowie (w latach 1817–1918 występujący pod nazwą Uniwersytetu Franciszkańskiego) powstały wówczas: CK Akademia Techniczna we Lwowie (1844), przemianowana w 1877 na CK Politechnikę Lwowską, Wyższa Szkoła Rolnicza w Dublanach k. Lwowa (1858), Szkoła Sztuk Pięknych w Krakowie (1873), Wyższa Szkoła Weterynaryjna we Lwowie (1881). Na poziomie kształcenia wyższego od roku akademickiego 1871/72 język polski stał się językiem wykładowym na uniwersytetach w Krakowie i Lwowie<sup>4</sup>, a nieco później na innych uczelniach.

Warto wspomnieć także o powstałych w Galicji instytucjach naukowych nastawionych na kształtowanie polskiego ruchu umysłowego i dbałość o polską kulturę i naukę: Zakładzie Narodowym im. Ossolińskich we Lwowie (1827), Krakowskiej Akademii Umiejętności (1872) czy Towarzystwie dla Poprawiania Nauki Polskiej we Lwowie (1901).

---

<sup>3</sup> „Galicja [...] ta cywilizacyjnie najbardziej zapóźniona część austro-węgierskiego imperium stała się także ośrodkiem polskiej nauki i kultury” – A. Arno, *Piemonty i kredensy*, recenzja wystawy „Mit Galicji”, MCK w Krakowie, listopad 2014 – marzec 2015, „Gazeta Wyborcza” z 13.11.2014, s. 14.

<sup>4</sup> Por. R. Pelczar, *Uwarunkowania rozwoju szkolnictwa w Galicji w okresie 1772–1918*, „Karpacki Przegląd Naukowy” 2013, nr 4 (8), s. 13–31.

Stosunkowo spora autonomia Galicji i nauczanie w języku polskim w szkołach wyższych stały się w drugiej połowie XIX w. istotnymi czynnikami wpływającymi na obsadzenie uczelnianych katedr przez największych polskich uczonych. Spowodowały też napływ studentów z zaborów rosyjskiego (głównie) i pruskiego do galicyjskich szkół wyższych. Dzięki temu Galicja stała się w ostatnich dziesięcioleciach XIX stulecia głównym ośrodkiem kultury i nauki polskiej. Wykształcone w Galicji intelektualne kadry promieniowały na cały kraj, szczególnie po odzyskaniu przez Polskę niepodległości. Wtedy też w dużej mierze stały się one bazą kulturalną i naukową II Rzeczypospolitej<sup>5</sup>.

Względnie pomyślna atmosfera dla kultury polskiej w Galicji w drugiej połowie XIX w. znalazła też wyraźne odzwierciedlenie na gruncie filozofii. Jan Skoczyński, historyk filozofii polskiej, wprost pisze, że na tle zniewolonego kraju „Po upadku powstania listopadowego najlepsze warunki do zajmowania się filozofią panowały w Galicji”<sup>6</sup>. W tym kontekście należy zaznaczyć, iż badania i nauczanie filozofii w Galicji nie były domeną tylko ośrodków uniwersyteckich. Elementy filozofii znajdowały się w programach ówczesnych galicyjskich gimnazjów, seminariów nauczycielskich i duchownych. Filozofią często parali się badacze spoza struktur akademickich zatrudnieni jako nauczyciele gimnazjalni<sup>7</sup>. Ten aspekt w niniejszym tomie ilustrują artykuły: T. Mroza o Bartunku oraz G. Głuchowskiego o Balawelderze. Ponadto refleksję filozoficzną często snuli galicyjscy intelektualiści – pisarze i publicyści. W przedkładanym zbiorze tej często niezbyt dyskursywnej myśli są poświęcone teksty P. Gugały o Walentym Chłędowskim, P. Polaka o Julianie Edwinie Zachariewicz, S. Obirka o Stanisławie Vincenzie oraz M. Sokołowicz o J. Rothu.

Z perspektywy dziejów polskiej myśli filozoficznej lata zaboru austriackiego są oceniane pozytywnie. Do jej znaczących osiągnięć należy zaliczyć pojawienie się w Galicji kilku filozoficznych inicjatyw wywierających ówczesnie i w latach późniejszych niebagatelny wpływ na oblicze filozofii na ziemiach polskich. Najbardziej rozpoznawalną filozoficzną formacją powstałą w Galicji jest szkoła lwowska założona przez K. Twardowskiego (1866–1938). W roku 1894 Twardowski objął Katedrę Filozofii Uniwersytetu Lwowskiego i wykształcił okazałą grupę uczniów, którzy później, w okresie międzywojennym, kierowali większością polskich uniwersyteckich katedr filozo-

<sup>5</sup> J. Buszko, *Galicyjskie dziedzictwo II Rzeczypospolitej* [w:] *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 1 (IV) 1994, 1995, szczególnie s. 187–191.

<sup>6</sup> J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2012, s. 275.

<sup>7</sup> Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1983, s. 18.

fii (między innymi K. Ajdukiewicz, 1890–1963; T. Czeżowski 1889–1981; T. Kotarbiński 1886–1981; W. Witwicki, 1878–1948). Znaczna część uformowanych przez Twardowskiego filozofów podjęła pracę na Uniwersytecie Warszawskim, stąd ten nurt filozoficzny zyskał później miano szkoły lwowsko-warszawskiej. Jej odłamem o światowej randze była tzw. logiczna szkoła warszawska (A. Tarski, 1902–1983; J. Łukasiewicz, 1878–1956 i S. Leśniewski, 1886–1939).

Wyróżnikiem szkoły lwowsko-warszawskiej, ukształtowanym pod wpływem Twardowskiego, była niechęć do uprawiania filozofii jako dziedziny metafizycznych spekulacji, irracjonalnych interpretacji świata i jednoznacznych, dogmatycznych ustaleń. Filozofia miała być refleksją minimalistyczną opartą na rezultatach nauk, od matematyki po psychologię. Miała też spełniać metafizyczny postulat jasnego, wyraźnego i odpowiedzialnego sposobu filozofowania oraz klarownego przekazu. W uprawianiu filozofii kładziono nacisk na logiczną analizę pojęć i logiczno-językową poprawność głoszonych twierdzeń. Formacja ta nie wypracowała jednolitego systemu filozoficznego, co jednak było zgodne z przyjmowaną na jej gruncie zasadą pluralizmu filozoficznego, czyli dopuszczania do różnych filozoficznych rozstrzygnięć. Szkoła lwowsko-warszawska była wspólnotą metafizyczną, zwartym ugrupowaniem światopoglądowo-intelektualnym nadającym ówczesnie ton nie tylko polskiej filozofii<sup>8</sup>. O lwowskich początkach tego nurtu pisze w tym tomie A. Jedynak.

Ważnym momentem w historii polskiej filozofii i myśli religijnej było zapoczątkowanie odnowy scholastyki w Polsce w latach 80.–90. XIX w. przez grupę krakowskich duchownych z Uniwersytetu Jagiellońskiego: M. Morawskiego (1884–1901), S. Pawlickiego (1839–1916), F. Gabryła (1866–1914) oraz ks. K. Weissa (1865–1934) z Uniwersytetu Lwowskiego<sup>9</sup>. Restytucja ta została wywołana intelektualnym ożywieniem w kręgach myśli chrześcijańskiej przez encyklikę papieża Leona XIII *Aeterni Patris* z roku 1879. Dokument ten miał na celu, między innymi, odwrócenie uwagi wiernych od modernizmu katolickiego<sup>10</sup> – subiektywizującego wiarę chrześcijańską – poprzez

<sup>8</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1958, s. 504–508; J. Woleński, *Znaczenie szkoły lwowsko-warszawskiej (1. w filozofii światowej; 2. w filozofii i kulturze polskiej)* [w:] tegoż, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 314–316; S. Borzym, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993, s. 10.

<sup>9</sup> Por. C. Głombik, *Galiczyjskie początki neoscholastycznej odnowy polskiego katolicyzmu* [w:] *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 3, *Nauka i oświata*, Rzeszów 1995.

<sup>10</sup> Wybitnym przedstawicielem modernizmu katolickiego w Polsce był Marian Zdziechowski (1861–1938), prof. UJ do Wielkiej Wojny.

hasło powrotu do filozofii Tomasza z Akwinu i tradycji scholastycznej przystosowanej do współczesności. Efektem tego było nie tylko przypisywanie większej roli rozumowi w uzasadnianiu dogmatów wiary, ale i powstanie wielu refleksji metafizycznych w obrębie filozofii chrześcijańskiej. Większą wagę przywiązywano także do realizmu epistemologicznego i arystotelesowej teorii prawdy. Trend ten zyskał miano neoscholastyki lub neotomizmu i do dnia dzisiejszego jest zdecydowanie dominującym, także w Polsce, kierunkiem filozofii chrześcijańskiej. W kręgu neoscholastycznych zagadnień sytuują się w przedstawianej monografii teksty W. Tyburskiego i M. Mylika.

W ostatnich dziesięcioleciach XIX w., u schyłku okresu pozytywistycznego, w Galicji zaistniał swoisty fenomen, jakim było pojawienie się wielu autorskich historiozofii nawiązujących bezpośrednio do romantycznego mesjanizmu A. Cieszkowskiego (1814–1894), nieco mniej do A. Towiańskiego (1799–1878), J. Hoene-Wrońskiego (1778–1853) czy A. Mickiewicza (1798–1855). Można wskazać trzy najogólniejsze przyczyny tego odrodzenia romantycznej filozofii dziejów. Po pierwsze, była to niezgoda na analizy historyczne szkoły krakowskiej, tzw. „stańczyków”: W. Kalinki (1826–1886); J. Szujskiego (1835–1883); M. Bobrzyńskiego (1849–1935) i S. Smolki (1854–1924), deprecjonujące wartość narodu polskiego i w jego wadach upatrujące przyczyn utraty niepodległości w XVIII w. W dużej mierze przeciwko tej szkole występowali poromantyczni mesjaniści, apoteozując dzieje Polski; wykazywali oni wkład Polaków w dzieje powszechne, nadając mu charakter powołania. Po drugie, nie wszyscy akceptowali pozytywistyczną krytykę ideologii romantycznej, w myśl której kolejne powstania niepodległościowe były następstwem iluzji politycznych i zmitologizowanego myślenia życzeniowego. Neoromantycy ukazywali potrzebę funkcjonowania w życiu zbiorowym mitów i irracjonalnych idei, co koncepcja mesjanizmu w pełni zapewniała. Po trzecie wreszcie, kluczowe dla romantyzmu kategorie, takie jak „naród”, „dusza narodu”, „misja narodowa” czy „misja dziejowa”, w okresie naporu pozytywistycznego kultu faktu wcale nie uległy dewaluacji. W czasie kryzysu myśli pozytywistycznej i później, już w Polsce niepodległej, objawiły się one jako narzędzia dobrze służące podejmowanym opisom przeszłości, historycznym diagnozom i prognozom polskiego społeczeństwa<sup>11</sup>. Wszystkie te elementy spowodowały powstanie nowego historiozoficznego typu refleksji, z jednej strony nawiązującego do polskiej tradycji romantycznej, a z drugiej odpowiadającego na wyzwania epoki. Na przełomie XIX i XX w. refleksja ta była na tyle widoczna

---

<sup>11</sup> Por. *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Walicki, Warszawa 1983, s. 275 i n.; J. Skocznyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 366 i n.

i charakterystyczna, że całe to intelektualne zjawisko obdarzono mianem neomesjanizmu<sup>12</sup>. Jego czołowymi wyrazicielami byli galicyjscy myśliciele<sup>13</sup>: historyk i członek PAU w Krakowie S. Buszczyński (1821–1892), działacz gospodarczy i polityczny S. Szczepanowski (1846–1900) oraz wykładowca filozofii na Uniwersytecie Lwowskim W. Dzieduszycki (1848–1909). Z innych przedstawicieli neomesjanizmu należy wymienić jeszcze autorów skupionych wokół lwowskiego pisma „Odrodzenie” (1903–1906): K. Odrzywolskiego (1860–1900) i A. Boleskiego (Baumfelda, 1877–1965) oraz krakowskich intelektualistów, którzy swe poglądy głosili u schyłku Austro-Węgier i u zarania niepodległości Polski: A. Górskiego (1870–1959) i A. Chołoniewskiego (1872–1924). Warto wspomnieć w tym miejscu o W. Lutosławskim (1863–1954), wykładowcy UJ, w międzywojniu profesora Uniwersytetu w Wilnie, światowej sławy badaczu chronologii pism Platona, który w okresie międzywojennym także podjął w swojej refleksji problematykę neomesjanistyczną. W tym zbiorze o Lutosławskiego analizach myśli Platońskiej pisze P. Paczkowski.

Mimo rozpowszechnionego przekonania łączącego początki filozofii pozytywistycznej na ziemiach Polski ze środowiskiem warszawskim (w ramach „pozytywizmu warszawskiego”, którego program sformułował A. Świętochowski (1849–1938) na początku lat 70. XIX w. na łamach „Przeglądu Tygodniowego”) wielu badaczy uważa, że polska kariera pozytywizmu rozpoczęła się we Lwowie<sup>14</sup> na początku lat 60. XIX stulecia. W tym kontekście przywołuje się postacie J. Supińskiego (1804–1893), L. Powidaję (1830–1882) i K. Chłędowskiego (1843–1920), którzy byli faktycznymi prekursorami upowszechnienia filozofii pozytywistycznej w zniewolonym kraju. Problem ten przedstawia w tym tomie S. Jedynek.

Przełom antypozytywistyczny w Polsce w końcu XIX w. wiąże się z dwoma intelektualnymi ośrodkami: Warszawą i Krakowem. Jednym z jego bardziej spektakularnych przejawów było powstanie luźnego ugrupowania światopoglądowo-literackiego określanego terminem Młoda Polska, które ujmowane jest jako polska odmiana europejskiego modernizmu. Na przełomie XIX i XX w. to jednak Kraków został uznany za stolicę Młodej Polski<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> K. Ratajska, *Neomesjanistyczni spadkobiercy Mickiewicza*, Łódź 2010.

<sup>13</sup> Całą tę grupę określa się mianem „neomesjanistów galicyjskich”, por. K. Ratajska, dz. cyt., s. 9.

<sup>14</sup> Por. H. Kozłowska, *Z problematyki przełomu pozytywistycznego w Galicji*, „Kwartalnik Historyczny” 1975, z. 3; S. Jedynek, *Etyka polska w latach 1863–1918*, Warszawa 1977, s. 11–17; por. także: B. Skarga, *Narodziny pozytywizmu polskiego 1831–1864*, Warszawa 2013.

<sup>15</sup> A.Z. Makowiecki, *Młoda Polska*, Warszawa 1987, s. 46.



Wydawano tu sztandarowe dla myśli modernistycznej czasopisma „Świat” (1888–1895), „Krytykę” (1896–1914) W. Feldmana (1868–1919) oraz „Życie” (1896–1900), którym czasowo zawiadywał S. Przybyszewski (1868–1927). Na łamach właśnie „Życia” zostały opublikowane dwa najistotniejsze młodopolskie manifesty: A. Górskiego *Młoda Polska* (1898; stąd nazwa polskiego modernizmu, określanego *notabene* także jako dekadentyzm czy neoromantyzm) oraz Przybyszewskiego *Confiteor* (1899). Galicyjska prasa – nie pomniejszając roli czasopiśmiennictwa warszawskiego, szczególnie: „Życia” (1887–1891) Z. Przesmyckiego (1861–1944) i A. Langego (1862–1929) oraz „Chimery” (1901–1907) Z. Przesmyckiego-Miriama – istotnie przyczyniła się w kraju do odrzucenia pozytywistycznego racjonalizmu, co skutkowało akcentowaniem roli uczuć, emocji i intuicji w ludzkiej egzystencji. W tym kontekście podkreślano wyjątkowość jednostki w stosunku do społeczeństwa (szczególnie akcentowaną w bohemie). Optymistyczna wiara pozytywizmu w ideę postępu przekształciła się ponadto w pesymistycznie zabarwione poczucie problematyczności poznawczej nauki (szczególnie humanistyki) i historycznej schyłkowości (dekadentyzmu) kultury europejskiej. Prasa ta w walnie przyczyniała się też do popularyzacji na gruncie polskim poglądów orędownika pesymizmu A. Schopenhauera, autora witalistycznej koncepcji nadczłowieka F. Nietzschego, twórcy psychoanalizy i teorii podświadomości Z. Freuda oraz zwolennika intuicjonistycznej teorii poznania H. Bergsona – myślicieli stanowiących o filozoficznym zapleczu modernizmu. Z autorów oryginalnych refleksji filozoficznych powstałych w Galicji w epoce modernizmu należałoby wymienić empiriokrytyka, doktoranta R. Avenarius, profesora filozofii i psychologii UJ W. Heinricha (1869–1957) oraz także profesora UJ T. Garbowskiego (1869–1940), twórcę idei filozofii homogenizmu (jednorodności). Nie można też nie wspomnieć o naturalistycznej antropologii i programie „sztuka dla sztuki” S. Przybyszewskiego czy o refleksji narodowej zamieszkującego czasowo na ziemi galicyjskiej S. Brzozowskiego (1878–1911). Niektóre aspekty modernistycznej filozofii w Galicji są prezentowane w tej monografii w tekstach I. Fiuta o Garbowskim oraz M. Bohuna o Brzozowskim.

Dość ważne dla kształtującej się dopiero współcześnie świadomości ekologicznej w Polsce są narodziny myśli ekologicznej w Galicji. Miała ona wówczas kształt ruchu na rzecz ochrony przyrody, intelektualnej i praktycznej perspektywy nowatorskiej na ziemiach Polski. Jej czołowymi wyrazicielami byli między innymi M. Raciborski (1863–1917), prof. Uniwersytetów we Lwowie i Krakowie, propagator idei pomników przyrody i ekologicznej edukacji (*Zabytki przyrody*, 1900) oraz J.G. Pawlikowski (1860–1939), prof. Aka-

demii Rolniczej w Dublanach k. Lwowa, ekonomista, literat i przede wszystkim twórca pierwszego polskiego manifestu ekologicznego *Natura i kultura*, opublikowanego w 1913 r.<sup>16</sup> Pawlikowski jest dzisiaj postrzegany jako prekursor ekofilozofii w Polsce<sup>17</sup>.

Na przełomie XIX i XX w. na ziemiach polskich rozpoczął się proces instytucjonalizacji filozofii, w którym Galicja miała pierwszorzędny udział. Przejawiał się on w trzech formach umożliwiających dość swobodną działalność badawczą, wydawniczą i popularyzatorską. Pierwszą z nich było oczywiście prowadzenie akademickich filozoficznych studiów. Z dwóch galicyjskich uniwersytetów tylko na UJ niemal bez przerwy w strukturze akademickiej istniała katedra filozofii i były prowadzone studia filozoficzne. Bezpośrednio po rozbiore Polski katedrą tą zawiadywali profesorowie niemieccy, zaś od roku 1809 – Polacy: J. Jaroński (w latach 1809–1817), J. Jankowski (1817–1847), J. Kremer (1847–1875), M. Straszewski (1875–1892), S. Pawlicki (1892–1910) i W. Heinrich (1911–1939)<sup>18</sup>.

Na Uniwersytecie Franciszka I nauczanie filozofii miało postać jedynie kursów ogólnych (I. Skrochowski, 1847–1912; W. Dzieduszycki; A. Raciborski, 1845–1920 i A. Skórski, 1851–1929). Sytuacja zmieniła się dopiero od roku 1895, kiedy to do Lwowa przyjechał K. Twardowski i uruchomił seminarium filozoficzne, kładąc tym podwaliny pod szkołę lwowską. Od 1903 r. katedrą filozofii kierował tu Mściśław Wartenberg (1868–1938).

Drugim przejawem instytucjonalizacji filozofii była działalność w ramach społecznych organizacji – towarzystw filozoficznych. Pierwszą z nich na rodzimych ziemiach było Polskie Towarzystwo Filozoficzne we Lwowie powołane z inicjatywy Twardowskiego w 1904 r. Drugie także powstało w Galicji. Towarzystwo Filozoficzne w Krakowie zostało założone dzięki Straszewskiemu w roku 1909<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> M. Raciborski, *Zabytki przyrody*, wstęp i oprac. W. Szafer, Kraków 1947; J.G. Pawlikowski, *Kultura a natura i inne manifesty ekologiczne*, oprac. R. Okraska, Łódź 2010.

<sup>17</sup> Por. A. Sebesta, *Wątki aksjologiczne i ekofilozoficzne w twórczości Jana Gwalberta Pawlikowskiego* [w:] *Idee i implikacje*, red. W. Jaworski, Kraków 2001, s. 53–58.

<sup>18</sup> Por. W. Tatariewicz, *Filozofia w Uniwersytecie Jagiellońskim od XVII do połowy XX wieku* [w:] *Studia z dziejów Wydziału Filozoficzno-Historycznego UJ*, red. S. Mikulski, t. 16, Kraków 1967, s. 11–36; J. Woleński, *Kraków, Lwów i filozofia polska na przełomie XIX i XX wieku* [w:] *Kraków i Galicja wobec przemian cywilizacyjnych 1866–1914. Studia i szkice*, red. K. Fiołek, M. Stala, Kraków 2011, s. 189–209.

<sup>19</sup> Warto tu zwrócić uwagę, że Warszawski Instytut Filozofii powstał w 1915 r. (J. Łukasiewicz, M. Borowski, W. Tatariewicz), Poznańskie Towarzystwo Filozoficzne – w 1925 r. (M. Sobeski), Warszawskie Towarzystwo Filozoficzne w 1927 r. (T. Kotarbiński), a Wileńskie Towarzystwo Filozoficzne w 1928 r. (T. Czeżowski).

Trzecią formą udostępniania treści filozoficznych szerszemu gronu odbiorców było fachowe czasopiśmiennictwo. Początek tego zjawiska na ziemiach polskich datuje się na koniec XIX w., kiedy to pojawiło się pierwsze typowo filozoficzne pismo: „Przegląd Filozoficzny”, wydawany w Warszawie od roku 1897 przez Władysława Werychę (1867–1916). Drugim *stricte* filozoficznym periodykiem był „Ruch Filozoficzny”, założony i redagowany we Lwowie w latach 1911–1938 przez K. Twardowskiego. Był on pomyślany jako dopełnienie pod względem informacyjnym (krajowe i zagraniczne środowiskowe zdarzenia, publikacje i poglądy) „Przeglądu Filozoficznego”. Oba te pisma odegrały nieocenioną rolę na niwie polskiej filozofii.

Tych kilka przywołanych faktów z filozoficznego życia Galicji sygnalizuje jakość i znaczenie uprawianej tu w latach zaborów filozofii dla dziejów rodzimej kultury i nauki, a szczególnie historii filozofii polskiej. Ujawniają te fakty jeszcze jeden galicyjski paradoks – czasy narodowego zniewolenia przynoszą w Galicji, szczególnie od połowy XIX w., wyraźne ożywienie naukowe na różnych płaszczyznach polskiej „filozoficznej aktywności”.

Powyższe uwagi dotyczyły jedynie polskiego, największego, wkładu do rozwoju filozofii w Galicji. A przecież ta austro-węgierska prowincja była etniczną mozaiką; żyli tu i pracowali obok Polaków przedstawiciele wielu różnych nacji. Niektórzy z nich także podejmowali trud filozoficznej refleksji. W tym kontekście należy przede wszystkim przywołać wywodzących się z najliczniejszych (poza polską) galicyjskich narodowości myślicieli rusińskich (ukraińskich) i żydowskich<sup>20</sup>. Ich intelektualny dorobek, będący równocześnie składową własnych „filozofii narodowych”, w istotnym stopniu stanowi o całościowym obrazie filozofii w Galicji.

Najznacznym filozofem rusińskim w pierwszych latach funkcjonowania galicyjskiej prowincji był Petro Łodyj (1764–1829). Jako wykładowca filozofii i matematyki związał się początkowo z lwowskim greckokatolickim seminarium, w latach 1801–1803 był profesorem etyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, następnie przeniósł się do Petersburga i na tamtejszym uniwersytecie wykładał filozofię (w duchu Kanta) i prawo<sup>21</sup>.

Ważną postacią dla filozofii w Galicji był Klemens Hankiewicz (1842–1901), historyk filozofii po doktoracie z filozofii obronionym na Uniwersytecie Wiedeńskim, nauczyciel wielu galicyjskich gimnazjów. Wsławił się jako autor pierwszego syntetycznego opracowania poświęconego filozofii

<sup>20</sup> Wśród galicyjskich filozofów były osoby o innym jeszcze pochodzeniu. Na przykład krakowianin Feliks Koneczny (1862–1949), wybitny historyk filozofii, miał czeskie korzenie.

<sup>21</sup> J.O. Fediw, N.G. Mozgowa, *Istorija ykrainskoj filozofii*, Wid. Ukraina, Kijw 2000, s. 263–265.

słowiańskiej<sup>22</sup>. W niniejszym zbiorze znajduje się studium o tym badaczu autorstwa A. Mordki.

Jednym z bardziej znanych ukraińskich twórców był Iwan Franko (1856–1916), zamieszkały we Lwowie pisarz, publicysta, działacz polityczny, związany z ruchem socjalistycznym, dr filozofii Uniwersytetu Wiedeńskiego. Był orędownikiem narodu ukraińskiego kładącym nacisk na jego rozwój kulturalny i moralny. Udzielał się w pracach Naukowego Towarzystwa im. T. Szewczenki – zaczątku późniejszej Ukraińskiej Akademii Nauk. Jest uznawany za ważnego współtwórcę narodowej świadomości Ukraińców<sup>23</sup>.

Innym znaczącym myślicielem o filozoficznych inklinacjach był Mychajło Hruszewski (1866–1934). Po ukończeniu studiów na wydziale historyczno-filozoficznym uniwersytetu w Kijowie przyjechał w roku 1894 do Lwowa i na tutejszym uniwersytecie objął stanowisko wykładowcy historii powszechnej (wykłady prowadził w języku ukraińskim). Pełnił funkcję przewodniczącego Towarzystwa Naukowego im. T. Szewczenki. Był czołowym działaczem ukraińskiego ruchu narodowowyzwoleńczego; uznawany jest za jednego z twórców ukraińskiego nacjonalizmu. Z tym przesłaniem pisał prace o historii (historiozofii) Ukrainy.

Na osobną wzmiankę zasługują ukraińscy słuchacze filozoficznego seminarium Twardowskiego<sup>24</sup>. Do najważniejszych z nich sprzed Wielkiej Wojny zalicza się: Stepana Baleya (1885–1952), filozofa i psychologa, prekursora psychoanalizy na Ukrainie oraz autora pierwszych ukraińskich podręczników psychologii i pedagogiki, późniejszego cenionego wykładowcę na polskich uniwersytetach; Jakyma Jaremę (1884–1964), który poświęcił się badaniom twórczości literackiej (m.in. T. Szewczenki), stawiając tezę o wpływie środowiska na twórczość artystyczną; Hawryłę Kostelnyka (1886–1948), doktora filozofii na uniwersytecie we Fryburgu, wykładowcę filozofii i teologii w grekokatolickiej Lwowskiej Akademii Teologicznej<sup>25</sup>; oraz Hilariona Świącickiego (1876–1956), zajmującego się historią filozofii na Rusi, literaturą i filologią słowiańską, którego *Początki filozofii w literaturze ruskiej XI–XVI wieków*<sup>26</sup> są uznane za pierwszą pracę z historii ukraińskiej filozofii.

<sup>22</sup> K. Hankiewicz, *Grundzüge der Slavischen Philosophie*, Rzeszów 1873; w jęz. pol.: *Zarys filozofii słowiańskiej*, z języka niemieckiego przetłumaczyli A. Mordka i K. Niemczuk, wstęp W. Szalkiewicz, Rzeszów 2011.

<sup>23</sup> Od lat 1940–1941, a potem od 1944 do dnia dzisiejszego wcześniejszy Lwowski Uniwersytet Jana Kazimierza (1918–1939) nosi nazwę Uniwersytetu im. Iwana Franki.

<sup>24</sup> Temu zagadnieniu poświęcił pracę S. Ivanyk, *Filozofowie ukraińscy w szkole lwowsko-warszawskiej*, Warszawa 2014.

<sup>25</sup> Por. P. Kraluk, *“Bily plami” w istorii ukrainskoi filozofii*, Łuck 2007, s. 132–136.

<sup>26</sup> И. Свѣнцицкій, *Начала философи въ русской литературѣ XI–XVI вв.*, Львовъ 1901.

Do grona galicyjskich filozofów pochodzenia ukraińskiego, aktywnych naukowo zwłaszcza po upadku imperium CK Austro-Węgier, należy zaliczyć także Oleksandra Kulczyckiego (1895–1980), absolwenta filozofii na uniwersytecie we Lwowie, który w czasie I wojny światowej studiował filozofię i psychologię w paryskiej Sorbonie. W latach powojennych wykładał filozofię i pedagogikę na uniwersytetach: Jana Kazimierza i Jagiellońskim<sup>27</sup>. Warto też przywołać Mykołę Szlemkiewicza (1894–1966), ukraińskiego uczonego, publicystę i działacza społecznego, który rozpoczął naukę we Lwowie, zaś doktorat z filozofii napisał na uniwersytecie w Wiedniu pod kierunkiem M. Schlicka.

Ukraińska gałąź filozofii w Galicji była w dużej mierze zdeterminowana czasem historycznym. Z początkiem XIX stulecia narodziła się na ziemiach rusińskich świadomość narodowej odrębności. Proces ten miał swoich inicjatorów w intelektualnych środowiskach Kijowa, Charkowa i Lwowa. Według wielu badaczy to właśnie w Galicji Wschodniej problem ukraińskiej tożsamości został najdobitniej sformułowany<sup>28</sup>. Jego wyrazicielami byli między innymi właśnie filozofowie – Franko czy Hruszewski. Stąd też wynikały badania nad dziejami filozofii na ziemiach rusińskich (Święcicki i częściowo Hankiewicz). Drugim wyraźnym kierunkiem refleksji wśród ukraińskich filozofów Galicji było popularyzowanie i adaptowanie zachodnich nurtów filozofii (np. kantyzmu czy psychoanalizy), co miało się przyczynić do wzrostu kultury ukraińskiego narodu.

W perspektywie filozofii w Galicji uprawianej przez myślicieli żydowskich należy przywołać przede wszystkim propagatorów haskali – nurtu filozoficzno-ideologicznego powstałego na ziemiach niemieckich w drugiej połowie XVIII w. i rozpowszechnionego w XIX w. w Galicji (zwłaszcza Wschodniej) i na terenie innych zaborów. Haskala to oświecenie żydowskie, program odrodzenia kulturowego i społecznego Żydów poprzez zaangażowanie w świecką naukę i asymilację kulturową w krajach osiedlenia; to projekt przystosowania tego narodu do ówczesnych realiów społeczno-kulturowo-politycznych<sup>29</sup>. Czołowymi myślicielami tego nurtu w Galicji byli: studiujący klasyczną filozofię niemiecką Nachman Krochmal (1785–1840) z Żółkwi, założyciel popularnej szkoły żydowskiej uczącej w duchu haskali w Tarnopolu Józef Perl (1773–1839), a także Jehuda ben Zeew, Dor Ber Ginzberg i Mendel

<sup>27</sup> J.O. Fediw, N.G. Mozgowa, *Istorija ykraińskoj filozofii...*, s. 421–427.

<sup>28</sup> Por. J. Kozik, *Ukraiński ruch narodowy w Galicji w latach 1830–1948*, Kraków 1973; Autor *Początków ukraińskiego odrodzenia narodowego w Galicji*, „Przegląd” 2004, nr 52/53 (261/262) s. 68–71.

<sup>29</sup> Por. hasło „haskala” w: *Wirtualny sztettl. Słownik*, [www.sztettl.org.pl](http://www.sztettl.org.pl)

z Satanowa związani z Brodami, określanymi w końcu XVIII i w pierwszych dziesięcioleciach XIX w. mianem „Galicyjskiej Jerozolimy”<sup>30</sup>.

W drugiej połowie XIX w. w Galicji pracowało kilku uczonych pochodzenia żydowskiego, którzy w dość znacznym stopniu zasymilowali się z kulturą polską. Dwóch z nich w swoich badaniach z powodzeniem podejmowało kwestie filozoficzne. Byli to: Ludwik Gumpłowicz, dr filozofii UJ, który po wyjeździe do Grazu, po udzielonej mu odmowie zatrudnienia na krakowskim uniwersytecie, stał się jednym z bardziej znanych na Zachodzie socjologów, oraz Józef Nusbaum-Hilarowicz, profesor biologii Uniwersytetu Lwowskiego<sup>31</sup>, popularyzator ewolucjonizmu i darwinizmu.

Pod koniec XIX w. i w pierwszych dziesięcioleciach XX stulecia w Krakowie publikował filozoficzne i ideologiczne prace Ozajasz Thon (1870–1936), rabin, dr filozofii oraz przywódca ruchu syjonistycznego w Galicji. We Lwowie zaś w latach 1881–1896 mieszkał i uczył się do matury w polskim gimnazjum Martin Buber (1876–1965). Po wyjeździe do Wiednia został z czasem uznany za wybitnego znawcę chasydyzmu; był jednym ze współtwórców filozofii dialogu. Jako autor-filozof debiutował na łamach prasy lwowskiej<sup>32</sup>.

Wśród uczestników filozoficznego seminarium profesora Twardowskiego na Uniwersytecie Franciszka I było także wielu studentów pochodzenia żydowskiego. Sprzyjała temu postawa twórcy szkoły lwowskiej wolna od uprzedzeń narodowych. Pod jego kierunkiem doktoryzował się m.in. Benedykt Bornstein (1880–1948) w 1907 r., późniejszy profesor filozofii warszawskiej Wolnej Wszechnicy Polskiej, studiowali zaś filozofię (do roku 1914) Hersch Bad (1869–1942) – potem nauczyciel żydowskich szkół we Lwowie; Ostap Ortwin vel Oskar Katzellenbogen (1876–1942) – znany później krytyk literacki; Michał Treter (1883–1944) – estetyk i historyk sztuki; Juliusz Kleiner (1886–1957) – wybitny historyk literatury, profesor uniwersytetów w Warszawie, Lwowie, Lublinie i Krakowie; oraz Salomon Igel (1089–1941) – popularyzator filozofii w lwowskich szkołach średnich<sup>33</sup>.

W filozoficznym krajobrazie Galicji naród żydowski trwale zaznaczył swą obecność. Wprawdzie w niewielkim stopniu odcisnął swój ślad w ramach ów-

<sup>30</sup> *Galician Jerusalem. Brody as Jewish Intellectual and Cultural Hub of Eastern Galicia*, [www.personal.ceu.hu/students/97/Roman.../brody](http://www.personal.ceu.hu/students/97/Roman.../brody) (8.06.2015).

<sup>31</sup> Zdaniem J. Woleńskiego był on pierwszym profesorem pochodzenia żydowskiego w polskich uniwersytetach, por. J. Woleński, *Żydzi w filozofii polskiej*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2010, t. 5, s. 19.

<sup>32</sup> L. Pyra, *Buber Martin* [w:] *Leksykon filozofów współczesnych*, red. J. Szmyd, Bydgoszcz–Kraków 2004, s. 60–62.

<sup>33</sup> J. Woleński, dz. cyt., s. 22.

czesnej filozofii akademickiej, jednak filozoficzne wątki u galicyjskiej mniejszości żydowskiej uwidaczniały się wyraźnie na gruncie religijnych praktyk i dyskusji (ortodoksyjne nauczanie rabinów a wizja cadyków w chasydyzmie), sporów ideologicznych czy też w twórczości artystycznej<sup>34</sup> (np. u J. Rotha, o którego nostalgicznej wizji Galicji pisze w tym zbiorze M. Sokołowska).

Wymienieni we *Wprowadzeniu* filozofowie galicyjscy nie wyczerpują listy myślicieli, którzy zajmowali się – mniej lub bardziej profesjonalnie – problematyką filozoficzną w omawianym okresie. Zresztą intencją tego wstępu nie jest przedstawienie w miarę pełnego spisu osób o filozoficznych zainteresowaniach (zawodowych lub amatorskich), związanych z Galicją. Celem było raczej ukazanie wybranych i wybitnych postaci nadających tej prowincji CK Austro-Węgier wysoką intelektualnie rangę. Także i sygnalizowane zagadnienia filozoficzne nie wyczerpują bogatej problematyki podejmowanej przez badaczy na filozoficznej niwie Galicji; wskazują one zaledwie na fragmenty prowadzonych w tym czasie i miejscu badań filozoficznych z różnych zakresów (metafizyki, teorii poznania, historiozofii i filozofii kultury – by wymienić tu obszary cieszące się największym zainteresowaniem). Stanowią one dowód bogactwa podejmowanych tu filozoficznych wątków. W sumie w tym propeudeutycznym słowie chodzi w istocie o dwie zasadnicze kwestie, wyrastające częstokroć ponad ich znaczenie li tylko historyczne: podkreślenie wartości osiągnięć filozofii uprawianej w Galicji oraz uzasadnienie podjęcia nad nią szczegółowych studiów.

---

<sup>34</sup> W kwestii m.in. kultury żydowskiej w Galicji por. A. Cała, H. Węgrzecka, G. Zalewska, *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik*, Warszawa 2000; J. Tomaszewska, A. Żbikowski, *Żydzi w Polsce. Dzieje i kultura. Leksykon*, Warszawa 2001.





## Rozprawy i artykuły



Ryszard Wójtowicz  
(Uniwersytet Rzeszowski)

## Filozofia i naród. O istocie romantyzmu Józefa W. Gołuchowskiego

W artykule podjęto próbę rekonstrukcji i analizy filozofii pochodzącego z Galicji preromantyka. J.W. Gołuchowski poprzez negację tradycji racjonalizmu oświecenia propaguje filozofię opartą na uczuciu (miłości) oraz wizję narodu, którego „duch” i oryginalność nie mogą być zniszczone. Państwo polskie zostało wymazane z mapy politycznej świata – zauważa Gołuchowski – ale duch narodu oparty na filozofii „uczucia” żyje i dąży do syntezy z religią.

**Słowa kluczowe:** duch narodu, filozofia, religia, romantyzm

Józef Wojciech Gołuchowski<sup>1</sup> urodził się 11 kwietnia 1797 r. w Łączkach Kucharskich k. Rzeszowa w ówczesnym powiecie tarnowskim Galicji Zachodniej. Pochodził z rodziny ziemiańskiej. Ukończył edukację u benedyktynów w Tyńcu i studia na Theresianische Adelsakademie w Wiedniu. W 1817 r. studiował prawo na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie bezskutecznie ubiegał się o katedrę, ale ostatecznie pracował na Uniwersytecie jako lektor prawa natury, zaś matematyki i greki nauczał w liceum. W latach 1821–1822 J.W. Gołuchowski przebywał w Niemczech, głównie w Erlangen, gdzie zaprzyjaźnił się z F.W.J. Schellingiem i pod wpływem tej znajomości ukształtował własne poglądy filozoficzne, które zawarł w dziele dedykowanym Schellingowi (*Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen* – Erlangen 1822). W 1822 r. Józef W. Gołuchowski obok A. Dowgirda i M. Wiszniewskiego wziął udział w konkursie profesorskim na katedrę filozofii w Wilnie. Ów konkurs Gołuchowski wygrał, a za wstawiennictwem A. Czartoryskiego uzyskał nominację i w 1823 r. rozpoczął wykłady. Popularność tego kursu, nie tylko wśród studentów, zaniepokoiła władze carskie i na początku 1824 r. wykłady zostały zawieszane. Lata 1824–1825 to

<sup>1</sup> Zob. *Gołuchowski [w:] Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1971, s. 96–97; także: *Gołuchowski [w:] Encyklopedia filozofii polskiej*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2011, s. 432.

okres współpracy profesora z Towarzystwem Przyjaciół Nauk, natomiast podczas powstania listopadowego Gołuchowski był dyrektorem Komisji Oświecenia, za co władze uwięziły go w 1835 r. w cytadeli warszawskiej. W latach 1839, 1845–1846 i 1851 Józef W. Gołuchowski odbył kilka podróży po Europie, podczas jednej z nich spotkał się m.in. z Schellingiem, który zaproponował mu objęcie katedry filozofii we Wrocławiu. Odmówił jednak, gdyż właściwie od 1826 r. zrezygnował z kariery naukowej. Filozof wywodzący się z ziemi galicyjskiej, ziemiaństwa polskiego osiadł na wsi w Garbaczu k. Ostrowca Świętokrzyskiego i spędził tam resztę życia.

Pomimo niewątpliwego wpływu filozofii niemieckiej na kształt myśli J.W. Gołuchowskiego jego idee związane były z troską o „Naród Polski” w duchu romantyzmu. Niemalą rolę w filozofii Gołuchowskiego odegrało jego pochodzenie i emocjonalne związanie z ziemią galicyjską. Jako krytyk rewolucyjnych rozwiązań kwestii społeczno-politycznych propagował umiarkowane reformy oparte na odnowie moralnej społeczeństwa i narodu, o czym świadczą takie pisma jak: *O chłopach* (Lipsk 1847); *Kwestia włościańska w Polsce* (Anonim – Lipsk 1849); *Rozbiór kwestii włościańskiej w Polsce i w Rosji w r. 1850* (Anonim – Poznań 1851).

Nie sposób jednak rekonstruować i analizować filozofii Józefa W. Gołuchowskiego bez ukazania jego myśli w szerszym światopoglądowo-ideologicznym kontekście, tj. na tle romantyzmu polskiego. Przyjrzyjmy się zatem bliżej założeniom i tezom filozofii romantyzmu w Polsce oraz filozofii i kategorii narodu w myśli Józefa W. Gołuchowskiego.

Próba syntetycznej charakterystyki polskiej filozofii romantyzmu<sup>2</sup> nie jest zadaniem łatwym, gdyż ze względu na jej specyfikę można „otrzeć” się o zarzut dowolności i symplifikacji. Filozofia polska pierwszej połowy XIX w. to wielość oraz różnorodność stanowisk i idei, a nie jasny i zarazem spójny system myślowy. Mimo konstytutywnych dla niej cech, tj. mesjanizmu, idei filozofii narodowej i szlacheckiego rewolucjonizmu, myśl tego okresu tworzą ciągle ewoluujące i modyfikujące się systemy. Jednocześnie filozofia ta uwikłana jest w ideologię polityczną, koncepcje historyczne oraz przekonania estetyczne.

Charakterystyczne dla filozofii romantyzmu polskiego jest jej zaangażowanie w rozwiązywanie „kwestii społecznych”, przez co myśl ta uzależniła się od historii narodowej i „wypadków dziejowych”. Ponadto w literaturze przedmiotu nie ma zgody co do przedmiotu, jak i zakresu filozofii polskiego romantyzmu. Pomijając owe interpretacyjne rozbieżności, można wskazać na

---

<sup>2</sup> Zob. R. Wójtowicz, *Filozofia polskiego romantyzmu* [w:] *Zarys historii filozofii polskiej*, red. L. Gawor, Rzeszów 2013, s. 126–165.

dwie kwestie, co do których historycy polskiej filozofii są zgodni, mianowicie: czasu i genezy.

Po pierwsze, uznaje się, że filozofia romantyzmu polskiego (filozofia narodowa) sytuuje się między dwoma symbolicznymi wydarzeniami: powstaniem listopadowym (okres po 1830) i klęską powstania styczniowego (1863). Po drugie, panuje zgodność co do tego, że filozofia narodowa doby romantyzmu jest wynikiem doświadczeń i aspiracji tak jednostek, jak i narodu polskiego.

Filozofia polskiego romantyzmu wyrasta z oświecenia i poprzedza ją filozofia takich preromantyków jak: Salomon Maimon (1754–1800), Jędrzej Śniadecki (1768–1838), Józef Szaniawski (1764–1843), Feliks Jaroński (1777–1827), a także: Wojciech I. Chojnacki (1785–1818), Ignacy Zabellewicz (1784–1831), Józef E. Jankowski (†1847), Feliks Słotwiński (1788–1862), Michał Czacki (1753/55–1828).

Można wskazać dwa główne etapy kształtowania się filozofii romantyzmu polskiego, a w ich ramach pewne postawy. Etap pierwszy to okres przed 1830 r., w którym wyartykułowana jest myśl Józefa W. Gołuchowskiego (*Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen* – Erlangen 1822) i Maurycego Mochackiego (*Głos obywatela z zabranego kraju z okazji sądu sejmowego* – 1828). Wybija się w tym czasie postawa tradycjonalizmu przyjęta m.in. przez prymasa Księstwa Warszawskiego Jana Pawła Woronicza (1757–1829) i Karola Surowieckiego (1750–1824), który głosił „apologię przeszłości feudalnej” i negację idei oświecenia. Inną postawą w tym okresie był konserwatyzm, rozumiany jako antyracjonalizm i antyempiryzm (J. Gołuchowski, Z. Krasieński), charakteryzujący się dążnością do zachowania wartości, które są w zgodzie z religią i pomagają kreować filozofię narodową uznającą tylko takie zmiany społeczne, które wynikają z „natury rzeczy”, a nie rewolucji. Zauważalny jest w owym czasie także radykalizm, który poszukuje uzasadnienia dla idei postępu (E. Dembowski, ale z istotnym oddziaływaniem na romantyków). Nie zamierzano przy tym negować idei oświecenia, a jedynie ulepszyć, poprawić i przetworzyć tkwiące w nim niedostatki. Etap drugi formowania się filozofii romantyzmu to okres od upadku powstania listopadowego (1831) przez nadzieję i klęskę Wiosny ludów (1848) aż po rozczarowanie i tragizm powstania styczniowego (1863–64). Można powiedzieć, że filozofia polska w tym czasie rozwijała się na dwóch przeciwległych „biegunach”: emigracyjnym i krajowym. W atmosferze tragizmu narodowego, frustracji i rozczarowań poszczególnych myślicieli, ale także nadziei kształtowały się historiozoficzne wizje narodu, metafizyczne spekulacje i mesjanizm.

Mesjanizm, a właściwie różne jego wersje, czyli mesjanizm narodowy (kollektywny), jednostkowy (charyzmatyczny przywódca), mistyczny, spirytualistyczny

styczny, to konstrukcje filozoficzno-światopoglądowe wplecione w różne wizje historiozoficzne narodów, wokół których kształtują się opozycyjne stanowiska: „prawica” filozofii narodowej (A. Cieszkowski, B.F. Trentowski) i radykalizm polityczny „lewicy” (E. Dembowski, M.H. Kamiński). W tym też czasie kształtuje się filozofia społeczna Towarzystwa Demokratycznego Polskiego (1832) z takimi nazwiskami, jak Tadeusz Krępowiecki (1798–1847), Jan N. Janowski (1803–1888). Oddzielną kwestię stanowi racjonalny absolutyzm J.M. Hoene-Wrońskiego (1778–1853) i jego znaczenie dla filozofii narodowej oraz mesjanizm narodowy A. Mickiewicza (1798–1855), mistycyzm A. Towiańskiego (1799–1978) czy spirytualizm J. Słowackiego (1809–1849).

Przyjrzyjmy się jednak bliżej filozofii Józefa W. Gołuchowskiego, prekursora romantyzmu polskiego, a jego poglądy, idee i czyny, niech „przemówią” i w szczególności dookreślą „czas burzy i naporu” romantyzmu polskiego.

Kiedy jeszcze w myśli społeczno-politycznej w Polsce obowiązują idee oświecenia, w 1816 r. J.W. Gołuchowski debiutuje we Wiedniu rozprawą *An-sicht des Einflusses der Mathematik auf die Bildung des Menschen* (1816, wyd. pol. *O wpływie matematyki na wykształcenie człowieka*, 1825). Mimo rozbieżnych danych interpretacyjnych jego biografii możemy określić go mianem spirytualisty, premesjanisty i „pierwszego romantyka filozofii polskiej”. Określenie to zawdzięcza niewątpliwie długoletniej przyjaźni z F. Schellingiem, której pokłosiem była najwybitniejsza jego praca wydana w Erlangen, *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen* (1822, *Filozofia w stosunku do życia całych narodów i oddzielnych ludzi*). Rok wydania rozprawy J. Gołuchowskiego zbiega się z wydaniem *Bal-lad i romansów* A. Mickiewicza. Opracowanie Gołuchowskiego nie oddziało jednak w sposób bezpośredni na romantyków w kraju, przekład na język polski ukazał się bowiem dopiero na początku XX w. (*Filozofia i życie*, 1903). Inne ważniejsze prace tego autora to: *Otwarcie kursu filozofii w Wilnie w roku 1822/1823*, Warszawa 1843; *Dumania nad najwyższymi zagadnieniami człowieka poprzedzone historycznym rozwinięciem głównych systemów filozoficznych od Kanta do najnowszych czasów*, Wilno 1861 – oba istotne dla zrozumienia biografii i twórczości J.W. Gołuchowskiego. W powyższych tekstach J.W. Gołuchowski ujawnia się jako przeciwnik oświeceniowego racjonalizmu, który nazywa „czczą abstrakcją”, oraz materializmu i empiryzmu, które jawią mu się jako „próżna szperanina”. Syntetyzując myśl J. Gołuchowskiego, można powiedzieć, że jest to próba stworzenia „filozofii narodowej” poprzez przezwycięzenie rozłamu między filozofią a religią, który jest wynikiem uprawiania „bezbożnej filozofii”. „Wyznać należy – pisał J.W. Gołuchowski w *Otwarciu kursu filozofii w Wilnie w roku 1822/1823* – iż wpadła niegdyś banda ło-

trów do naszej nauki, podkradłszy niektóre formy i sprzęty filozoficzne, rzeczy bowiem samej przecież znaleźć nie mogli, świat nimi w perzynę obracać zaczęli”<sup>3</sup>.

W filozofii J.W. Gołuchowskiego empiryzm i rozum oświeceniowy to kategorie, które uniemożliwiają w poznaniu uzyskiwanie pełnego i autentycznego obrazu rzeczywistości. Materializm i racjonalizm pozwala jedynie na poznanie jakiegoś aspektu, fragmentu rzeczywistości, co w konsekwencji daje jej karykaturalny obraz. Zdaniem J.W. Gołuchowskiego filozofia oświecenia nie mogła ponieść większej klęski, nastąpiły bowiem „nieszczęśliwe czasy oddalenia się ludów od Boga – od monarchów, a w miejsce hymnów dał się słyszeć ryk ponury materializmu i dzikie krzyki rewolucjonistów”<sup>4</sup>. Zaiszła zatem potrzeba powołania „nowej filozofii”, która zdolna byłaby przewyciężyć panujący „atomizm” poznawczy i aksjologiczny. Takie zadanie mogła spełnić jedynie filozofia powiązana z religią, kierująca się „doświadczeniem wewnętrznym” i „intuicją wieczności”. Znaczący to, zdaniem J. Gołuchowskiego, że: „Prawdziwa filozofia do Najwyższego prowadzi i która tego nie czyni, nie jest filozofią. Nie jest także filozofia czczą abstrakcją i próżną szperaniną, ale owszem najwyższym życiem, samym źródłem życia”<sup>5</sup>. Zatem „filozofia, która do ostatniego doszła szczebla, zupełnie się z religią łączy i zupełnie się na tym, co i religia kończy”<sup>6</sup>. Dlatego też nie rozum i zmysły są podstawą doświadczenia bytu. Są nią natomiast „przecucie” i „intuicja” – kategorie, które stanowią fundament ontologii i etyki. Filozofia zaś „napędza” człowieka wzniosłymi myślami, „przykuwa” do serca „świat piękny”, „otacza go wzniosłymi ideałami, podnieca do czynności [...], zaprowadza do jego działania i myślenia rozsądny układ i porządek [...], nadaje czynom jego piętno wieczności, odwołuje go od występków, a zajmuje dla cnoty, wznosi go ku Bogu i sprowadza go na łono religii”<sup>7</sup>.

Jednakże kategorią nadrzędną i „wszystkowszyscyśnającą” jest w filozofii Gołuchowskiego miłość. Miłość decyduje o powodzeniu w wszechogarniającym procesie zjednoczenia się wszystkiego w organiczną całość. Miłość przewycięża, wyjaśnia i syntetyzuje antynomie „serca i rozumu”, spekulacji i praktyki (czynu), relacji wiary i rozumu, jednostki i narodu, człowieka i Bo-

<sup>3</sup> J. Gołuchowski, *Otwarcie kursu filozofii w Wilnie w roku 1822/1823* [w:] *Polska myśl filozoficzna. Oświecenie – Romantyzm. Wybrane teksty z historii filozofii*, red. H. Hinz, A. Sikora, Warszawa 1964, s. 264.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Tamże, s. 265.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Tamże.

ga. Zatem, zauważa J. Gołuchowski, „w kategorii miłości łączy się teoria z praktycznością, nauka z życiem, wiara z rozumem, filozofia z religią; doczesność z wiecznością, człowiek z Bogiem i z sobie równym, prywatne życie z publicznym; familia, naród, ludzkość cała zyskuje spójność, a indywidualny człowiek rękojmię wiecznego bytu”<sup>8</sup>.

Dotychczasowa filozofia lekceważyła sferę empatyczną człowieka, tymczasem, zauważa J.W. Gołuchowski, miłość „mieści [...] właśnie wszystko to w sobie, o co spekulacja najbardziej się kusi i do czego na innej drodze dojść niepodobna”<sup>9</sup>. Toteż absolutny cel stworzenia może wyjaśnić jedynie miłość Boga, dopiero w ramach tej miłości stworzony przez Boga świat może przejawiać swą duchowość. Znaczy to, że „miłość zaspokaja rozum, ale też i pragnienia serca”, co więcej, bez miłości nie ma wolności, a „wola, wolność znowu nie może być bez myśli, bez świadomości o sobie, bez świadomości o świecie i bez świadomości o Bogu”<sup>10</sup>.

Konkludując, można stwierdzić, że zasadnicza myśl J.W. Gołuchowskiego ujęta jest w twierdzeniu: „kategorie ontologiczne bytu, jako też kategorie logiczne myśli mieszczą się w kategorii miłości”<sup>11</sup>. Miłość, zawierając w sobie absolutny cel i „prawdę o wolności”, jest kulminacją spekulacji oraz „przystępnym źródłem każdemu sercu pragnieniem dręczonemu”.

Natomiast w słynnym dziele o tytule nadanym przez tłumacza, a uznanym za swoisty manifest romantyzmu – *Filozofia i życie* (1903) Gołuchowski pokazuje, jak istotna jest rola i funkcja filozofii, ale jakże odmiennie od oświeceniowych ideałów pojęta. Filozofia jest „samym życiem”, „kwiatem życia” zarówno jednostek, jak i narodu. Otóż w przeciwieństwie do swoich intelektualnych i politycznych poprzedników, tzw. „gończych psów polskiego oświecenia” – S. Staszica (1775–1826) i H. Kołłątaja (1750–1812), uznawał on, że naród i państwo to jedno. Świadomość utraty państwowości nie anihiluje narodu, brak państwa polskiego nie oznacza, aby nie istniał naród polski jako „niespożyta całość”. Ujawnia się tu ponownie wielkie znaczenie filozofii dla narodu, gdyż „dla narodu nie posiadać zgoła filozofii, nie chcieć jej posiadać jest wprost hańbą”, przy czym to „religia jest duszą państwa doskonałego”<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> J. Gołuchowski, *Dumania nad najwyższymi zagadnieniami człowieka poprzedzone historycznym rozwinięciem głównych systemów filozoficznych od Kanta do najnowszych czasów* [w:] *Polska myśl filozoficzna...*, s. 269.

<sup>9</sup> Tamże, s. 268.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże, s. 269.

<sup>12</sup> J. Gołuchowski, *Filozofia i życie*, cyt. za: W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej. Romanizm*, t. 2, Warszawa 1966, s. 164.



W całokształcie poglądów J.W. Gołuchowskiego zasadniczą rolę odgrywa intuicja, a nie rozważa i refleksja, indukcja i dedukcja, gdyż – jak zauważa – „ten tylko uzdolni się do intuicji dziejowej, komu pierwiastek wieczysty w historii albo wyraźnie się ukazał, albo przynajmniej nawija się w tajemniczym przeczuciu”<sup>13</sup>. W konsekwencji „najlepszymi myślami nie są te, co powstają kolejno, w miarę jak się je coraz bardziej składa, lecz te raczej, co nagle jak Minerwa z głowy Jowisza wyskakują z ciemności”<sup>14</sup>.

J.W. Gołuchowski w swoich poglądach ujawnia się jako intuicjonista i spirytualista, uważał bowiem, że istnienie narodu polskiego zależy od „duchowej natury [...] której żadna materialna potęga zabić nie może”. Naród polski nawet pozbawiony państwa nie przestaje być „żywym organizmem wśród ludów Europy”. Dalej dodaje, że „naród, w którym tragedia już nie żyje, przestał już w idei istnieć, jest tylko czczym zjawiskiem. Jego dzieje już się skończyły, jego życie jest igraszka; potrzeba mu jedynie chleba i widowisk. Naród zaś zdolny do polotu tragicznego zginąć nie może: jego życie tli nawet pod popiołem”<sup>15</sup>.

Koncepcję J.W. Gołuchowskiego należałoby określić jako konserwatywno-romantyczną<sup>16</sup>, w której naród pojmowany jest jako oryginalna, kolektywna wartość. Naród jest konkretną, organiczną całością, a państwo i ludzkość to „martwa abstrakcja”. Choć Gołuchowski nie negował ponadnarodowej ludzkości, to odrzucał możliwość sprowadzenia wartości reprezentowanych przez poszczególne narody do jakiegoś wspólnego ponadnarodowego mianownika. Nie był zatem mesjanistą, nie zgadzał się z ideą ogólnoludzkiego celu, wspólnej wszystkim narodom misji. Filozofia ta przeciwstawiała się tendencjom oświeceniowym, racjonalizmowi i empiryzmowi, idei uniwersalnego postępu ludzkości.

Filozofię Józefa W. Gołuchowskiego możemy uznać za preromantyczną i tylko za taką, gdyż „królestwo Boże, królestwo pokoju i obfitości”, które jest celem filozofii i życia, nie jest ujęte przez Gołuchowskiego w jeden system.

Przedstawiony zarys poglądów filozoficznych i myśli Józefa W. Gołuchowskiego na tle polskiego romantyzmu wskazuje, że złożoność i wieloaspektowość tego okresu uniemożliwiają jednoznaczną jego ocenę. Nie istnieje romantyzm w ogóle, wspólny pod każdym względem system poglądów. Owszem, można zebrać „hasła”, które utworzą sztandar romantyzmu polskiego, ale i one będą przedmiotem jeśli nie sporów, to dyskusji.

<sup>13</sup> Tamże, s. 166.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże, s. 188.

<sup>16</sup> Zob. A. Walicki, *Filozofia polskiego romantyzmu*, Kraków 2009, s. 345.

Z jednej strony romantyzm filozofii polskiej z pewnością był w historii naszej kultury istotnym, o ile nie najważniejszym czynnikiem wpływającym na kształtowanie się świadomości narodowej. Maksymalizm i uniwersalizm filozofów tego okresu mógł bez kompleksów prowadzić dyskusję z ówczesną filozofią europejską (idealizmem i empiryzmem). Z drugiej strony apoteoza uczucia, chiliastyczny profetyzm, soteriologia i providencjalizm kształtowały mesjanistyczną wizję historiozofii, która była „klęską racjonalizmu”, zamykając tym samym intelektualne drzwi polskiej myśli przed nadchodzącymi ideaми i tendencjami ówczesnego świata.

Istotną cechą polskiego romantyzmu było wspólne filozofii i poezji zaangażowanie w życie społeczno-polityczne. Kwestie narodowe, „sprawa polska” zdominowały dyskurs ówczesnych „władców dusz” i „panów sumienia” narodu polskiego. Historiozofia i metafizyka narodu – nie państwa, które fizycznie nie istniało – decydowała o charakterze polityki, wyznaczała cel działań praktycznych i moralnych.

Polska jest najważniejsza, a filozofia może być tylko narodowa, uczucie i wiara, niechęć do racjonalizmu (z wyjątkiem Hoene-Wrońskiego) i empirii, wiara w praktyczną skuteczność (polityczną) metafizyczno-historiozoficznych wizji, apoteoza narodu polskiego jako „indosłowiańskiego szczepu” decydują o charakterze polskiej filozofii romantyzmu. Taki też wzór nadał jej jeden z jej prekursorów, urodzony w Galicji Józef Wojciech Gołuchowski, który usiłując przezwyciężyć tendencje oświeceniowe, tworzył program „filozofii narodowej” jednoczącej filozofię z religią i narodem.

### **Philosophy and nation. On the essence of the romanticism Józef. W. Gołuchowski**

#### *Summary*

The article *Philosophy and nation. On the essence of the romanticism of Józef W. Gołuchowski*, poses a reconstruction and analysis of the philosophy of a preromantic theoretician coming from Galicia. Through the negation of the tradition of the Enlightenment rationalism, J.W. Gołuchowski promotes the philosophy based on feelings (love) and shows the vision of nation whose spirit and uniqueness cannot be annihilated. Polish state was erased from the political map of the world – Gołuchowski notes – but the spirit of the nation based on the philosophy of ‚feelings’ is alive and strives for the synthesis with religion.

**Key words:** spirit of nation, philosophy, religion, romanticism

Piotr Gugąła  
(Uniwersytet Jagielloński)

## Walenty Chłędowski – filozof „z” i „dla” Galicji

Walenty Chłędowski to jeden z zapomnianych myślicieli w dziejach polskiej filozofii, który odegrał ważną rolę w jej rozwoju w okresie rozbiorów, w szczególności w Galicji. Urodzony w Jaśliskach k. Dukli, wykształcony w Przemyślu i Lwowie, był nie tylko filozofem, ale i tłumaczem, pisarzem oraz krytykiem literackim. Chociaż nigdy nie zasłynął z poglądów i teorii filozoficznych – poświęcając swe pisma krytyczne przede wszystkim zagadnieniom estetycznym, ale także filozofii niemieckiej – to mimo tego miał znaczny wpływ na rozpowszechnianie filozofii w Galicji. Chłędowski był bowiem założycielem i wydawcą czasopism o tematyce filozoficznej i literackiej na ziemiach zaboru austriackiego, takich jak „Haliczanin” czy „Pamiętnik Lwowski”.

**Słowa kluczowe:** Chłędowski Walenty, filozofia polska, Galicja, czasopismo filozoficzne

W dziejach polskiej myśli filozoficznej nie brakuje myślicieli zapomnianych lub takich, o których się pamięta, lecz wcale nie w związku z filozofią. Przyczyn takiego stanu rzeczy można upatrywać w wielu czynnikach, spośród których co najmniej kilka nadało jednocześnie polskiej filozofii specyficzny charakter. Należy do nich przede wszystkim forma uprawiania filozofii. Refleksja filozoficzna kojarzona jest bowiem zazwyczaj z klasycznym dyskursem wyrażonym za pomocą traktatu filozoficznego, eseju lub rozprawy. Co więcej, filozofia w Polsce odbiegała od pewnych standardów, gdyż ze względu na swój – bardzo częsty – praktyczny charakter była uprawiana poza murami wyższych uczelni, z dala od akademickich kanonów. W efekcie to między innymi literatura stała się jedną z form przekazu filozoficznego. Rodzimi myśliciele ubierali swoje koncepcje w kostium powieści, kazań, poematów czy pamiętników. Przez to też identyfikowano ich częściej, a niekiedy wyłącznie, jako pisarzy czy poetów. Podobnie stało się z uczonymi, którzy zajmowali się wieloma dyscyplinami jednocześnie, a ich dokonania w ramach jednej z nich niemalże całkowicie przyćmiły osiągnięcia na płaszczyźnie filozoficznej.

Jednym z takich filozofów, nieco zapomnianym i utożsamianym głównie z literaturą, jest Walenty Chłędowski. Co prawda, Chłędowski nigdy nie za-

słynął ze swych poglądów i teorii filozoficznych, ale odegrał za to istotną rolę w propagowaniu filozofii niemieckiej na ziemiach polskich i ogólnie w rozpowszechnianiu myśli filozoficznej, a w szczególności w Galicji. Celem tego artykułu jest więc przede wszystkim przybliżenie czy też przypomnienie postaci polskiego filozofa i podkreślenie jego wkładu w rozpowszechnianie myśli filozoficznej w wieku XIX na ziemiach polskich, a nade wszystko w zaborze austriackim.

Walenty Chłędowski herbu Bończa urodził się w Jaśliskach k. Dukli 13 lutego 1797 r. jako jedno z pięciorga dzieci Seweryna Chłędowskiego i Mariany Chłędowskiej z domu Pułczyńskiej. Wykształcenie podstawowe i średnie odebrał w Przemyślu, a następnie studiował we Lwowie, kontynuując edukację w zakresie nauk humanistycznych. Tam też w 1817 r. utworzone zostało Towarzystwo Ćwiczącej się Młodzieży w Literaturze Ojczyściej, które skupiało głównie młodzież akademicką pracującą jednocześnie przy redagowaniu czasopism literacko-naukowych. Z tego względu środowisko to nazywano filomatami galicyjskimi przez skojarzenie z Towarzystwem Filomatów powstałym w Wilnie<sup>1</sup>. Chłędowski został przewodniczącym Towarzystwa. Podczas otwarcia pierwszego posiedzenia wygłosił długą przemowę mającą zachęcić do ożywienia polskiej literatury. Wystąpienie zostało przyjęte z entuzjazmem, lecz nie przyniosło najwyraźniej oczekiwanego efektu, gdyż zaledwie w kilka miesięcy później przewodniczący wystosował do członków Towarzystwa wezwanie: „aby gorliwiej wypełniali przez statut określone powinności”<sup>2</sup>. Celem spotkań Towarzystwa było przede wszystkim promowanie rodzimej literatury, ale także wymiana poglądów z zakresu różnych dziedzin naukowych. Organizowano odczyty i wygłaszano referaty poświęcone nie tylko literaturze pięknej, ale także filozofii, estetyce, psychologii, jak i tematyce z zakresu nauk przyrodniczych. Filomaci galicyjscy w przeciwieństwie do filomatów wileńskich w zasadzie nie zajmowali się polityką, skupiając się przede wszystkim na popularyzacji nauki i literatury w Galicji. Istotną różnicę pomiędzy tymi dwoma zrzeszeniami stanowił także ich status – filomaci galicyjscy byli stowarzyszeniem jawnym, chociaż niezalegalizowanym.

Powstanie Towarzystwa Ćwiczącej się Młodzieży w Literaturze Ojczyściej zbiegło się z rozwojem życia literackiego we Lwowie, a co za tym idzie, również czasopiśmiennictwa. Pismem, które odegrało ważną rolę w życiu filoma-

---

<sup>1</sup> Towarzystwo powstało 24 grudnia 1817 r., a jego założycielami oprócz Chłędowskiego byli: Franciszek Ksawery Kirchner, Sebastian Januskiewicz, Stanisław Jachowicz, Karol Skwarczyński, Eugeniusz Brodzki.

<sup>2</sup> „Tygodnik Ilustrowany”, t. XII, nr 315, Warszawa 1865, s. 145.

tów galicyjskich, był „Pamiętnik Lwowski”, założony przez Karola Wilda, w tamtym okresie redagowany między innymi przez brata bohatera tejże pracy – Adama Tomasza Chłędowskiego. Później do współpracy dołączył właśnie Walenty, który publikował w nim teksty członków Towarzystwa. W „Pamiętniku” można było odnaleźć artykuły o przeróżnej tematyce, lecz przede wszystkim skupiano się na problemach ekonomicznych i społecznych. Oprócz tekstów o charakterze naukowym bracia Chłędowscy zamieszczali w nim także wiersze, opowiadania, nowele oraz recenzje literackie i teatralne. Z czasopiśmem współpracowało wiele znanych postaci, jak chociażby Jan Nepomucen Kamiński, Bruno Kiciński, Zorian Dołęga Chodakowski czy Józef Mauss<sup>3</sup>.

Pismo ukazywało się przez trzy lata, w tym czasie wydano w sumie dwanaście zeszytów. O zaprzestaniu prac nad „Pamiętnikiem Lwowskim” zdecydowało nikłe zainteresowanie tego typu czasopiśmiennictwem, a i znalezienie stałych współpracowników okazało się zbyt trudne ze względu na kiepską znajomość literackiego języka polskiego wśród mieszkańców Lwowa. „O tym jak katastrofalny był poziom znajomości języka polskiego wśród ówczesnej młodzieży lwowskiej, świadczy chociażby fakt, iż prowadzący pismo Chłędowscy mieli poważne kłopoty z pozyskaniem dla «Pamiętnika Lwowskiego» autorów poprawnie piszących po polsku”<sup>4</sup>. Problem ten zdaje się potwierdzać następujące ogłoszenie zamieszczone w jednym z tomów czasopisma: „Redakcja Pamiętnika oświadcza, że od niektórych autorów rozprawy, pisane w języku niemieckim, przyjmie z wdzięcznością i chętnie postara się o przełożenie takowych na język polski”<sup>5</sup>. Świadczy to o tym, że w tamtym czasie i miejscu zapotrzebowanie na czasopisma popularyzujące kulturę, naukę i filozofię, wydawane w języku polskim było niezwykle duże. Niestety, z pewnych względów „Pamiętnik Lwowski” nie osiągnął swojego zamierzonego celu, a wszelkie poważne zmiany zmierzające do poprawy znajomości języka polskiego wśród mieszkańców Lwowa nastąpiły dopiero po roku 1848 i rozszerzeniu się polskich idei narodowościowych związanych między innymi z koncepcjami filozofii narodowej.

Chłędowski nie mógł się pogodzić z koniecznością zaprzestania wydawania czasopisma, chciał je nadal rozwijać. Wówczas z pomocą przyszedł

---

<sup>3</sup> Zob. J. Jarowiecki, *Lwowska prasa przed powstaniem styczniowym*, „Annales Academiae Pedagogicae Cracoviensis. Studia ad Bibliothecarum Scientiam Partinentia III”, nr 25, Kraków 2005, s. 71.

<sup>4</sup> M. Stankiewicz-Kopec, *Z dziejów dziewiętnastowiecznego Lwowa [w:] Dziedzictwo Kresów. Nauka i edukacja*, red. I. Kozimala, A. Królikowska, B. Topij-Stempińska, Kraków 2014, s. 34.

<sup>5</sup> „Pamiętnik Lwowski”, t. 1, Lwów 1816, s. 384.

wspomniany wcześniej Wild, który udzielił mu pomocy finansowej. Dzięki temu wsparciu polski myśliciel przekształcił dotychczasowy „Pamiętnik Lwowski” w „Pszczolę Polską”, pozyskując tym razem do współpracy autorów nie tylko z Galicji, ale również z Wołynia. Niestety, i to pismo nie funkcjonowało zbyt długo, gdyż tak jak poprzednie miało zbyt małą liczbę czytelników.

Chłędowski, zrażony niepowodzeniami, wyjechał do Warszawy, gdzie otrzymał stanowisko adiunkta przy Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Mimo to wciąż myślał o wydawaniu czasopisma literacko-naukowego, nie spełniając się tym samym w nowej pracy. Dlatego też w roku 1822 powrócił do Lwowa z nadzieją na kolejny rozdział w życiu, który byłby związany z literaturą i filozofią. Tak też się stało – myśliciel napisał w tym okresie wiele tekstów naukowych i wierszy. W tym czasie wziął ślub z Samuelą Tchórznicą, lecz szczęście osobiste nie trwało zbyt długo, gdyż wybranka zmarła w rok po ślubie. Od tego momentu we Lwowie nie trzymało go już nic ani nikt, przeniósł się zatem do Wietrzna koło Krosna, do majątku odziedziczonego po ojcu<sup>6</sup>.

Dzięki samozaparcu w realizacji marzeń założył czytelną obywatelską, która stała się dla niego odskocznią od dotychczasowych niepowodzeń. Sam pisał dużo, a jego prace ujrzały światło dzienne w dodatku do „Gazety Lwowskiej”, którego był redaktorem od 1824 r.

Sześć lat później dzięki własnym środkom finansowym zaczął wydawać, jak się później miało okazać, istotne dla Galicji pismo o nazwie „Haliczanin”. Chłędowski interesował się bowiem współczesną mu filozofią niemiecką, a szczególnie myślą takich wielkich postaci, jak Immanuel Kant czy Georg Wilhelm Friedrich Hegel, twierdząc, że jest to filozofia, która najbardziej docieka wszelkich prawd i zawsze jest nowa i szlachetna<sup>7</sup>. To właśnie było impulsem do rozpoczęcia prac nad „Haliczaninem”, w którym Chłędowski skupiał się głównie na uświadamianiu społeczeństwa o najnowszych odkryciach filozoficznych i literackich, pisząc m.in. *O filozofii, jej potrzebach i korzyściach* czy *O samotności i jej wpływie na umysł i serce*. Wśród znanych postaci, które pisywały do Haliczana, znaleźli się Aleksander Fredro czy Jan Nepomucen Kamiński. „W rozprawach Walentego Chłędowskiego spostrzec tutaj można dwojaki kierunek: rozszerzenie znajomości filozofii niemieckiej z jednej strony, z drugiej zaś zniszczenie klasycznej szkoły, usunięcie jej podstaw

<sup>6</sup> Zob. A. Bata, *Jaśliska. Dzieje miasteczka i okolic*, Krosno 2014, s. 227.

<sup>7</sup> Zob. M. Ciszewski [i in.] (red.), *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1: A–L, Lublin 2011, s. 184.

filozoficznych, a natomiast rozszerzenie pojęć romantycznych”<sup>8</sup>. Trwanie przy swoim zdaniu i konsekwencja w dążeniu do pogłębiania świadomości literackiej i filozoficznej tylko pomogły Chłędowskiemu w tym, że z czasem stał się jednym z najwybitniejszych krytyków w Galicji. Na łamach „Haliczanina” skrytykował poglądy Jana Śniadeckiego, pisząc, że: „filozofii niemieckiej Śniadecki sędzią być nie może, zdania jego o niej żadnej nie mają powagi, gdyż filozofia Niemców całe mu jest obca”<sup>9</sup>. Była to jednak krytyka konstruktywna, a nie złośliwa, gdyż Chłędowski uświadamiał Śniadeckiemu, że zgubił się w swych rozważaniach na temat ludzkiego poznania, podobnie jak wszyscy ci, którymi się w swych wywodach podpierał, m.in. Locke czy Leibniz. „Na koniec zarzuca mu niektóre sprzeczności w jego własnych zasadach, ale nie ubliżając ani jego rozległej nauce, ani wielkim zasługom w kraju, opiera przecie swoje przeciw niemu dowody na pewnym gruncie i na znajomości rzeczy, o której pisze”<sup>10</sup>. Odpowiedzi Śniadeckiego na ten osąd jednak się nie doczekano, gdyż ten zmarł niedługo po publikacji krytyki Chłędowskiego. „Haliczanin” zyskiwał dość szybko czytelników, a i zapotrzebowanie na tego typu pismo rosło z miesiąca na miesiąc. Coraz więcej osób chciało rozwijać swoje horyzonty i wiedzę. „Haliczanin” nawiązywał do idei niemieckiej filozofii pomimo tego, że taka tematyka nie do końca wpisywała się w specyfikę środowiska galicyjskiego. Z nieznanых jednak powodów ukazały się zaledwie dwa tomy pisma, mimo że w planach filozofa miało być ich cztery. „Haliczanin” był na ówczesne czasy doskonałym odwzorowaniem zarówno ruchu umysłowego, jak i literackiego i stanowi ważną pozycję w literaturze czasopiśmienniczej.

Podczas swojego niedługiego życia Chłędowski zwiedził sporą część Europy. Podróże, mimo że w większości dla podreperowania zdrowia, okazały się płodne pod kątem pracy naukowej. W latach 1840–1849 we Lwowie wydawany był „Dziennik Mód Paryskich”, czasopismo poświęcone w całości literaturze i modzie. To właśnie tutaj zostały opublikowane prace Chłędowskiego, które pisywał podczas podróży za granicę, m.in. *Wycieczka do Berchtesgaden czy Narodowy strój i taniec styryjski*. Pomysł na to czasopismo wziął się z pasji do krawiectwa znanego ówczesnie lwowskiego krawca – Tomasza Kulczyckiego. Pismo to miało docierać nie tylko do osób specjalizujących się w tej dziedzinie, ale także do ogółu społeczeństwa, aby uświadomić i spopula-

<sup>8</sup> „Tygodnik Ilustrowany”, t. XII, nr 315, Warszawa 1865, s. 145.

<sup>9</sup> W. Chłędowski, *O filozofii*, „Haliczanin”, t. 2, s. 10.

<sup>10</sup> M. Baliński, *Pamiętniki o Janie Śniadeckim, jego życiu prywatnym i publicznym i dziełach jego*, t. I, Wilno 1865, s. 66.

ryzować zagadnienie, jakim była moda i kultura. W każdym numerze pojawiały się wykroje krawieckie, ale także artykuły opisujące aktualne kanony mody zarówno w Galicji, jak i poza jej granicami. Skupiano się na sztuce ogólnie, nie tylko na kwestiach mody, ale także literatury. Publikowano felietony, relacje z ważniejszych wydarzeń kulturalnych. Wydarzenia dziejowe zmieniły jednak dotychczasowy wygląd „Dziennika”. Wybuch Wiosny Ludów sprawił, że czasopismo zaczęło zajmować się również sprawami bieżącymi. Niektóre źródła podają wprost, iż „Dziennik Mód Paryskich” zarówno swoim tytułem, jak i firmowaniem pisma nazwiskiem Tomasza Kulczyckiego „miał być kamuflażem mylącym czujność austriackiej cenzury”<sup>11</sup>. Ów periodyk przedstawiał orientację patriotyczną i demokratyczno-liberalną. Wśród postaci tworzących treści tego czasopisma znajdowali się między innymi: Józef Dzierzkowski, Kornel Ujejski, Adam Gorczyński czy Dominik Magnuszewski<sup>12</sup>. W niedługim czasie zmieniono jego nazwę na „Tygodnik Polski. Pismo poświęcone Literaturze, Obyczajom i Strojom”. Po zakończeniu Wiosny Ludów stracił jednak wielu czytelników i wkrótce ogłoszono zakończenie jego wydawania<sup>13</sup>.

W swojej twórczości Chłędowski skupiał się przede wszystkim na literaturze i filozofii niemieckiej. W drugim tomie wspomnianego wcześniej „Haliczanina” w tekście zatytułowanym *O filozofii* daje się odczuć, że gustuje w twórcach zza zachodniej granicy: „Na żadnym polu umysłowości, w żadnych swoich zjawieniach nie okazał duch ludzki tyle dzielności, jak w zjawieniach filozofii niemieckiej”<sup>14</sup>. Polski myśliciel stał mocno na stanowisku, że niemieccy twórcy – jak i całe społeczeństwo niemieckie – zawsze byli silni i żadna nauka pochodząca z innych krajów niż ich własny długo tam nie zagościła. Trwali mocno przy swoim i to było główną przyczyną intensywnego postępu filozofii. Autor „Haliczanina” pisał w nim również, że każdy twórca filozofii niemieckiej „po długich dopiero i gruntownych pracach sądzi mieć prawo mówić o jakowej rzeczy; nie uwodzi on się pozorną łatwością, chętnie wyszukuje trudności, wydobywa je i łamie się z nimi, aby mógł mówić o ich pokonaniu”<sup>15</sup>. Jak daje się zatem zauważyć, Chłędowski był wręcz zafascynowany myślą i literaturą niemiecką. Widać to także w odniesieniu do twórczości Friedricha Schillera, twórcy słynnej Ody do radości. „[...] tłumacząc wiele z pięknych jego ballad i drobniejszych poezji, starał się przekonać swoich

<sup>11</sup> *Wielka encyklopedia powszechna PWN*, t. 3, Warszawa 1964, s. 250.

<sup>12</sup> Tamże, s. 250.

<sup>13</sup> Zob. K. Poklewska, *Dziennik Mód Paryskich* [w:] J. Bachórz, A. Kowalczykowa, *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, Wrocław 2002, s. 207.

<sup>14</sup> W. Chłędowski, *O filozofii*, „Haliczanin”, t. 2, s. 1.

<sup>15</sup> Tamże, s. 3.



ziomków, że poezja romantyczna, która w Polsce jeszcze nie zyskała uznania, w obcych literaturach już zaszczytne otrzymała miejsce”<sup>16</sup>. Zdawał sobie wprawdzie sprawę, że taka twórczość może nie znaleźć odbiorców wśród galicyjskiego społeczeństwa, jednak konsekwentnie twierdził, że w niedługim czasie i na słowiańskich terenach zagości na stałe. Warto dodać, że był on nie tylko zwolennikiem literatury romantycznej, ale i romantycznej filozofii. Brał czynny udział w sporze klasyków z romantykami. Jego upodobanie do tego nurtu przejawiało się również w ogólnym zainteresowaniu słowiańszczyzną i problematyką narodową, które w pewnym sensie można uznać za cechy rozpoznawcze polskiej filozofii romantycznej.

Chłędowski pisał także wiersze i wiele listów. Dokonywał przekładów literackich, krytykował i pochwalał. Pozostawił po sobie kilkadziesiąt rozpraw i esejów. „Chłędowski dożył jeszcze zupełnego zwycięstwa romantyków nad klasykami; mniej wszakże był szczęśliwym w rozkrzewianiu niemieckiej filozofii, która była u nas zawsze egzotyczną rośliną, pielęgnowaną tylko w sztucznych cieplarniach”<sup>17</sup>. Pomimo tego redaktor tak ważnych pozycji, jak „Haliczanin” i „Pszczoła Polska” przez całe swe życie starał się propagować kulturę zagraniczną i wprowadzać ją w krąg świadomości rodaków. Wszystko ma jednak swój czas i najwidoczniej galicyjskie społeczeństwo nie było na to przygotowane. Z chwilą jednak, gdy zainteresowanie wpływami sąsiadów było coraz mocniejsze, większe też było uznanie ich twórczości. Niestety, Walenty Chłędowski zmarł w całkowitym zapomnieniu w Wietrznie w 1846 r., a pochowany został we Lwowie na Cmentarzu Łyczakowskim. Jego postać została przypomniana dopiero po dwudziestu latach. Wówczas bratanek autora przekładów Schillera, Kazimierz Chłędowski, na łamach „Tygodnika Ilustrowanego” opisał jego twórczą działalność i załączył jedyny istniejący portret.

Niestety i teraz, czyli po prawie dwustu latach od jego śmierci, pamięć o Chłędowskim zdaje się nieadekwatna do jego zasług. Opisywany „Haliczanin” był bowiem pierwszym tego typu czasopismem w Galicji, kiedy w innych częściach porozbiorowej Polski już od dłuższego czasu ukazywały się podobne pozycje wydawnicze. Co więcej, pismo to przyczyniło się do popularyzacji filozofii w Galicji w ogóle, a w szczególności ówczesnej filozofii niemieckiej, która w tamtym okresie była przez wielu polskich myślicieli traktowana po macoszemu, aż do ukształtowania się polskiej filozofii narodowej i zainteresowania filozofią Hegla czy Schellinga.

<sup>16</sup> „Tygodnik Ilustrowany”, t. XII, nr 315, Warszawa 1865, s. 145.

<sup>17</sup> Tamże, s. 145.

Na uwagę zasługuje również fakt, że Chłędowski, chociaż mógł, to nigdy na stałe nie opuścił swoich rodzinnych stron, działając nieustannie na rzecz rozwoju kultury, nauki i filozofii w Galicji, która pod tym względem pozostała nieco w tyle za pozostałymi częściami rozbiorowej Polski.

### **Walenty Chłędowski – philosopher „from” and „for” Galicia**

#### *Summary*

Walenty Chłędowski is one of the forgotten thinkers in the history of the Polish philosophy, which played an important role in development of it during the partitions of Poland, particularly in Galicia. Born in Jaśliśka near Dukla, educated in Przemyśl and Lviv, was not only philosopher but also a translator, writer and literary critic. Although he never became famous with his ideas and philosophical theories, – he wrote primarily about esthetic issues, but also about German philosophy – this despite the fact he had a significant impact on the dissemination of philosophy in Galicia. Cause Chłędowski was a founder and publisher of philosophical and literary magazines on the lands under Austrian rule, like for example “Haliczanin” or “Pamiętnik Lwowski”.

**Key words:** Chłędowski Walenty, Polish philosophy, Galicia, philosophical magazine

Stanisław Jedynek

(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)

## Lwowskie początki pozytywizmu polskiego

W niniejszym studium przedstawiam lwowskie początki pozytywizmu polskiego, czyli w ogóle początki pozytywizmu polskiego. Teksty z „Dziennika Literackiego”, zwłaszcza Ludwika Powidaj i Kazimierza Chłędowskiego, były czytane jeszcze na ławie szkolnej przez późniejszych pozytywistów warszawskich. Dostarczyły im one pierwszych informacji o problematyce pozytywistycznej. Na formowanie się poglądów pozytywistów warszawskich miał też wpływ niepozytywista przecież Józef Supiński, ale to jest już inna historia.

**Słowa kluczowe:** „Dziennik Literacki”, Kazimierz Chłędowski, Ludwik Powidaj, pozytywizm polski

Kiedy w 1977 r. opublikowałem książkę *Etyka polska w latach 1863–1918*, to pisząc o etyce pozytywistycznej, stwierdziłem: „Pierwsze prace pozytywistyczne w Polsce pojawiły się nie w Warszawie, ale we Lwowie w *Dzienniku Literackim*. Po raz pierwszy pozytywistyczne poglądy zaprezentował Ludwik Powidaj”<sup>1</sup>. Tezy te wzbudziły wówczas pewne wątpliwości. Dzisiaj, po latach, mogę je podtrzymać i rozwinąć. Nie znałem wtedy świetnego artykułu Haliny Kozłowskiej *Z problematyki przełomu pozytywistycznego w Galicji*. Kozłowska napisała: „śmiało można mówić o przełomie pozytywistycznym w Galicji dopiero w latach 1865–66 [...] lwowska publicystyka wyprzedził wówczas w propagowaniu myśli pozytywistycznych warszawską ofensywę *Przeglądu Tygodniowego* [...] artykuł *Polacy i Indianie* zawierał pierwsze pozytywistyczne sformułowanie hasła pracy organicznej i aż do głośnej rozprawy Franciszka Krupińskiego *Romantyzm i jego skutki* z 1872 r. będzie to najostrzejszy atak na romantyzm”<sup>2</sup>.

Ludwik Powidaj w artykule *Polacy i Indianie* opublikowanym w „Dzienniku Literackim” nr 53 i 56 z 1865 r. nawiązywał do słów Fryderyka II z *Listu*

<sup>1</sup> S. Jedynek, *Etyka polska w latach 1863–1918*, Warszawa 1977, s. 11.

<sup>2</sup> H. Kozłowska, *Z problematyki przełomu pozytywistycznego w Galicji*, „Kwartalnik Historyczny” 1975, z. 3, s. 540–541 i 544.

do *d'Alemberta*, że tych biednych „Irokezów” (szło o mieszkańców zagarniętych Prus Królewskich) trzeba oswoić z cywilizacją europejską. To porównanie stało się też ulubionym tematem pruskich polityków. Powidaj nawoływał do zmiany nastawienia społecznego i skoncentrowania się na pracy i wychowaniu obywatelskim: „Ludy, jak i indywidua tylko pracą konsekwentną przychodzą do stałej pomyślności, spuszczać się na losy oznacza małoduszność i małoletność [...] Przemysł i handel stanowiły prawdziwą potęgę narodu, nie możemy ambicjonować, abyśmy od razu stanęli na równi z Anglią i Francją, a nawet przewyższyli je kiedyś, ale o to usilnie starać się powinniśmy, aby przynajmniej ten przemysł i handel, jaki on jest dotąd na ziemi polskiej, był koniecznie w naszych rękach”<sup>3</sup>.

Także polskie życie umysłowe dzieliło się, według Powidaj, na dwie części, bo z jednej strony kształtowały je archeologia i historia, a z drugiej poezja i powieść. W rzeczywistości – diagnozował – jesteśmy zajęci poezją i fantazjowaniem o przyszłości. Brak jest analizy rzeczywistych potrzeb i bolączek narodu: „we wszystkich czynnościach naszych jest wiele fantazji, a mało rozsądku. Przemysł i handel leży prawie odłogiem, a nawet w dziedzinie umysłowej nie mamy pisarzy fachowych. Na każdym punkcie sąsiedzi stoją wyżej od nas i bez ich pomocy obejść się nie możemy [...] Na polu przemysłowo-handlowym zostaliśmy lennikami ościennych ludów. Temu lennictwu przemysłowemu należy najpierw koniec położyć”<sup>4</sup>.

Powidaj nie zajmował się tylko krytyką polskiego społeczeństwa, które jak szerszenie użytkuje plody cywilizacji, lecz ich nie pomnaża, ale zwięźle przedstawił program naprawy. Wskazywał więc, że pracą, oszczędnością i rozwojem gospodarki można wybić się na samodzielność, bo „tylko narody biedne i ciemne upadają i giną, do ludów zaś bogatych należy przyszłość. Żaden naród silny bogactwem i przemysłem nie utracił swojej narodowości, lecz udowodnionym jest faktem, że narody biedne popadły w ciemnotę, a na koniec straciły świadomość swojej narodowej indywidualności [...] Widzimy więc, że za majątkiem idzie oświata, za oświatą świadomość narodowa i znaczenie polityczne. Odważyłbym się prawie powiedzieć tutaj: starajmy się przede wszystkim o pomnożenie bogactwa narodowego, a wszystko inne dane nam będzie”<sup>5</sup>.

Nowatorski artykuł Powidaj, w którym nakreślono program pozytywny (wcześniej od warszawskich pozytywistów), wzbudził zainteresowa-

<sup>3</sup> L. Powidaj, *Polacy i Indianie* [w:] *Publicystyka okresu pozytywizmu 1860–1900*, oprac. S. Fita, Warszawa 2002, s. 31–32.

<sup>4</sup> Tamże, s. 32.

<sup>5</sup> Tamże, s. 34.

nie przede wszystkim w Wielkopolsce. Jeszcze w 1865 r. „Dziennik Poznański” przedrukował artykuł Powidajaja. Wywołał on „silne poruszenie; stał się podniętą do dalszej dyskusji na temat drogi, jaką kroczyło społeczeństwo, był też argumentem na rzecz słuszności wybranej drogi przez zwolenników programu pracy organicznej. Realność, użyteczność i praktyczność stały się hasłami każdego dnia, zebrania czy wystawy”<sup>6</sup>.

W kręgu „Dziennika Literackiego” pojawiło się także sporo publikacji jego współpracowników, którzy tłumaczyli Johna St. Milla, a przede wszystkim Henry’ego T. Buckle’a *Historię cywilizacji w Anglii* (ta książka wywarła duży wpływ na początki pozytywizmu warszawskiego). Wśród lwowskiej czytającej młodzieży dużym powodzeniem cieszyły się prace materialistów Jacoba Moleschotta, Ludwika Büchnera i Carla Vogta. O tych lekturach i ich oddziaływaniu sugestywnie pisał w swych pamiętnikach Kazimierz Chłędowski: „wpadła mi w ręce książka Büchnera *Kraft und Stoff*, rodzaj elementarza szkoły materialistycznej, streszczającej w popularny sposób rezultaty badań naukowych niemieckiego fizjologa Karola Vogta, angielskiego przyrodnika Darwina i całej tej plejady zachodnich uczonych, którzy obalali dotychczasowe filozoficzne pojęcia na podstawie niebywałego rozwoju nauk przyrodniczych, nauk doświadczalnych. Książka Büchnera i Buckle’a *Historia cywilizacji w Anglii* ogromne na moim wrażliwym umyśle sprawiły wrażenie, starałem się czytać jak najwięcej pism tych ludzi, nowe niosących pojęcia, a ponieważ przyzwyczailem się już pisać o każdym nowym wrażeniu i zacząłem ulegać pokusom pióra, więc też wziąłem się zaraz do wypracowania dłuższej rozprawy”<sup>7</sup>.

O pierwszych próbach pisarstwa pozytywistycznego Chłędowskiego tak pisał znawca literatury galicyjskiej tej epoki Stanisław Wasylewski: „Pierwsze wypowiedzi radykalnie usposobionego młodzieńca są tak jaskrawe, że idą do kosza, a dziś wydobyte zeń zdumiewają. Jeszcze nie obeschła ziemia z krwi styczniowej, jeszcze nie padło słowo: pozytywizm, a ten młodzieniec wołał w artykule *Słowo o kierunku naszej literatury*: «Literatura Krasińskich, Sło-

<sup>6</sup> J. Data, *Tendencje pozytywistyczne w czasopiśmiennictwie wielkopolskim w latach 1848–1870*, Warszawa–Poznań 1975, s. 95. Jan Data stwierdza, że przełomowy i decydujący dla tworzenia się ideologii pozytywistycznej w Wielkopolsce był już rok 1848. Pierwszą całościową próbę realizacji programu pracy organicznej przedstawiła już w 1848 r. Liga Polska (tamże, s. 50–51). Postulaty pracy kierowanej wiedzą i wiedzy nabytej przez pracę przedstawiał w „Dzienniku Poznańskim” od 1865 r. Jan Marceł Motty (Wojtuś z Zawad). Jego felietony prezentują organicznikowsko-solidarystyczną koncepcję patriotyzmu (tamże s. 97). W 1864 r. Teofil Matecki wyłożył zaś główne zasady nauki Darwina. Podkreślił też, że nauki przechodzą ewolucję od luźnych pomysłów do ustalonych zasad (tamże, s. 78).

<sup>7</sup> K. Chłędowski, *Pamiętniki*, t. 1, Wrocław 1951, s. 90–91.

wackich, Goszczyńskich [...] była za wielką na powszednie życie narodu, ona rozbudziła zapał gorączkowy, a gorączka ta trawiła organiczne siły. Wielcy poeci..., wyrwani z łona narodu, utworzyli ojczyznę imaginacji [...] zgubność tego kierunku ukazała się w ostatnich czasach»<sup>8</sup>.

Chłędowski zaatakował także inną istotną tezę romantyzmu dotyczącą powołania i przeznaczenia narodów. W artykule *Siła w historii* stwierdził, że natura sama w sobie jest celem i tworzy człowieka, tak jak każdą inną istotę, według swoich praw. Mowa o przeznaczeniu i powołaniu narodów to mrzonka; mowa o jakimś planie opatrnościowym wobec poszczególnych narodów to nieporozumienie. „W siłach nadnaturalnych nie znajdziemy klucza do rozwoju ludzkości; tą drogą doszliśmy do dziś dnia do takiej gmatwaniny, że nie wiemy, co mamy sądzić o dziejach, o narodach. W siłach tylko przyrody, w niezmiennych naturalnych jej prawach możemy znaleźć bezstronnego tłumacza”<sup>9</sup>.

Chłędowski, w nawiązaniu do Comte'a, przedstawiał trzy fazy rozwoju cywilizacji ludzkiej. Wskazuje też na rozwój nauki i kultury w kształtowaniu się narodów i państw. Jest przekonany, że despotyzm i tyrania są nie do pogodzenia z nauką i nowoczesną kulturą: „Narody półdzikie, nie oświecone, które nie przeszły jeszcze do poznania społecznych stosunków, despotyzm tylko w silne zdoła złączyć ciało; przeciwnie jednak, gdy naród się rozwija i ustali w sobie cywilizację, wtedy despotyzm jest mu nienawistnym, a tym samym rząd chcący z narodów oświeconych utworzyć despotyczne państwo nie dopiąłby celu: państwo to na zewnątrz bardzo słabym by było, albowiem wewnątrz siły jego nie byłyby zjednoczone, ale rozkład ich ze szkodą ich, ze szkodą dla całości by się dokonywał”<sup>10</sup>.

Redakcja „Dziennika Literackiego” wołała się zdystansować od tego poglądu, bo już zresztą wcześniej dostawała od lwowskich władz administracyjno-policyjnych ostrzeżenia z groźbą zamknięcia pisma. W „Dzienniku Literackim” ukazywały się bowiem utwory niewygodne dla zaborcy, jak np. wiersz *Boże coś Rosję* z 1861 r.

Kazimierz Chłędowski już w 1865 r. w pracy *Spekulacja, doświadczenie i dążenia realistyczne* sformułował wiele tez pozytywizmu. Stwierdził między innymi, że do pewnego stopnia wiara może być skuteczną podporą moralności, ale stopniowo, z pomocą rozumu, moralność pozbywa się przekonań reli-

<sup>8</sup> S. Wasylewski, hasło Chłędowski Kazimierz, „Polski Słownik Biograficzny”, t. III, Kraków 1937, s. 307.

<sup>9</sup> K. Chłędowski, *Siła w historii*, „Dziennik Literacki” 1866, nr 41, s. 651.

<sup>10</sup> Tamże, nr 42, s. 669.

gijnych i dawnych zabobonów oraz ustala idee, które prowadzą do uszczęśliwiania ludzkości. W kształtowaniu tych idei istotną rolę odgrywają nauki doświadczone, takie jak pedagogika i statystyka moralności.

Na kształtowanie nowej koncepcji wartości wpływa praca, z tym też łączy się nowy ideał szczęścia: „Człowiek czyniący zadość obowiązkom swoim, mąż, który może powiedzieć, że dnia w swym życiu beużytecznie nie stracił, oto ideał ziemskiego szczęścia”<sup>11</sup>. Zamiłowanie do pracy wzrasta w miarę rozwoju cywilizacji, wpływa na nie też rozwój oświaty.

Chłędowski był przekonany, że nastąpi wyraźny postęp moralności: „Wyobrazenie więc o złem o tyle jest prawdziwe, o ile obchodzi terażniejsze nasze czynności, ponieważ jednak wyobrazenie to staje się jaśniejszym, ponieważ ludzkość coraz bardziej zgłębia istotę złego, więc wyraziłbym się, że sumienie ogólne coraz to lepszej dochodzi doskonałości i kształci się z postępem oświaty”<sup>12</sup>. Za jedną z form zła uważał ascezę. Sądził, że osłabia ona organy człowieka, którymi powinien się posługiwać, i uczy zajmowania się sobą, a zapominania o społeczeństwie i dobru innych. On pierwszy zajął się zagadnieniem genezy moralności, rozpatrując ją na tle genezy społeczeństw w ogóle, a narodów w szczególności. Był przeświadczony, że zasady moralne nie łączą się z przekonaniem o celu człowieka lub celu narodu, lecz związane są z konkretnymi potrzebami społecznymi. Ukształtowane przez wiele pokoleń idee moralne wydają się tylko czymś absolutnym i niezależnym od rzeczywistości.

Ogólne koncepcje filozoficzne pozytywizmu Chłędowski przedstawił w artykule *Teraźniejsze szkoły materialistów*. Zreferował tu główne idee pozytywizmu, także Comte'a. Stwierdził: „Pozytywizm [...] najpóźniej nadchodzi, że potrzebuje, aby umiejętności stały wysoko i doświadczenie się rozwinęło. Zadaniem człowieka nareszcie jest poświęcenie się udoskonaleniu rodzaju ludzkiego pod względem fizycznym, rozumowym i moralnym. Poświęcenie się dla innych jest największym szczęściem”<sup>13</sup>.

Jakaś forma wiedzy nadnaturalnej, pozaempirycznej jest w ogóle niemożliwa. Wszelkiego typu metafizyka jest zbędna i prowadzi na manowce. To właśnie filozofia empiryczna, jak sądził, „wskazała nam drogę prawdziwego badania – a zniweczyła fantastyczny zakres filozofii spekulacyjnej. Dziedziny bowiem fantazji tak szerokie i złudne, fantazja kilkuset generacji, tyle tam

<sup>11</sup> K. Chłędowski, *Spekulacja, doświadczenie i dążenia realistyczne*, „Dziennik Literacki” 1865, nr 75, s. 647.

<sup>12</sup> Tamże, nr 76, s. 663.

<sup>13</sup> K. Chłędowski, *Teraźniejsze szkoły materialistów*, „Dziennik Literacki” 1866, nr 8, s. 153.

naskładała woskowych figur i szklanych pałaców, że nie można się w tym labiryncie poruszać, nie tworząc sobie we własnej fantazji podobnych pałaców i figurek. Była to wieczna gadanina bez podstawy i znaczenia, która tym bardziej była znakomitsza, im w ciemniejsze okrywała się pióra, im więcej zasłon myśl jej otaczało”<sup>14</sup>. Filozofia spekulatywna to jest po prostu szermierka językowa nieoparta na faktach i nieodwołująca się do faktów.

Poglądy Chłędowskiego wzbudziły wśród młodych spore zainteresowanie (i nie tylko wśród młodych). Na temat jego tekstów wypowiedział się Mieczysław Pawlikowski z Medyki, jeden ze sponsorów pisma. W swym artykule poparł stanowisko pozytywistyczne Chłędowskiego w dziedzinie etyki. Był on przekonany, że rozwój cnót etycznych – dobroci, łagodności, szczerości – nie tylko wzmocni siły żywotne jednostki i przyczyni się do jej szczęścia, ale także podniesie rangę narodu: „Jak miłościwe dla bliźnich usposobienie się i zdrowie, mądrość i szczęście daje człowiekowi, tak samo i narodowi miłościwemu wobec innych narodów i wobec ludzkości stanowisko daje pokój i swobody wewnętrzne, rozwija postępek i szczęście”<sup>15</sup>.

Pawlikowski popierał filozofię pozytywną, ale także przypominał tradycje polskiej myśli empirycznej, odwołując się np. do prepozytywisty Dominika Szulca<sup>16</sup>. Inaczej zachowują się bliscy znajomi Chłędowskiego, jak Stefan Pawlicki, na początku sympatyzujący z pozytywizmem i jego wątkami materialistycznymi, który z czasem wystąpił z gwałtowną krytyką także Buckle'a i Darwina, i napisał książkę *Człowiek i małpa*. Także Władysław Łoziński, przyjaciel Chłędowskiego, w konserwatywnym krakowskim „Czasie” zaatakował „panów bücherianów”, którzy od wydania dzieł nie na czasie zabierają się do szerzenia oświaty i postępu.

Problematyka pozytywizująca pojawiła się też na łamach pismka młodych we Lwowie – „Tygodnika Naukowego”. To krótko wydawane pismo młodzieżowe zamieściło np. w lipcu 1865 r. *Przegląd paryski* Józefa Tokarzewicza, w którym autor zachwala pozytywistyczny system Johna St. Milla, „obroncy praw kobiety i klas roboczych”<sup>17</sup>.

Jak trafnie konkluduje swoje przywoływane tu studium Halina Kozłowska, „Możemy śmiało stwierdzić, że wówczas, w połowie 1866 r., przełom pozytywistyczny w Galicji był już dokonany. W toku dyskusji został bowiem ostatecznie zaaprobowany kierunek pracy organicznej jako jedynej drogi na

<sup>14</sup> Tamże, nr 11, s. 170.

<sup>15</sup> M. Pawlikowski, *Moralność w przyrodzie*, „Dziennik Literacki” 1866, nr 46, s. 728.

<sup>16</sup> „Pozytywiści z drugiej połowy wieku nie znali wcale prac Szulca”. B. Skarga, *Narodzinie pozytywizmu polskiego (1831–1864)*, Warszawa 1964, s. 52.

<sup>17</sup> Cyt. za: H. Kozłowska, dz. cyt. s. 553.



najbliższą przyszłość. Pod tym względem Galicja wyprzedziła Królestwo, podobnie jak o parę lat wcześniej przystąpiono tutaj do propagowania i przyswajania myśli pozytywistycznej<sup>18</sup>.

### Lviv beginnings of Polish Positivism

#### *Summary*

This study presents Lviv beginnings of Polish Positivism, or even beginnings of Polish Positivism. Texts from „Dziennik Literacki” (Literary Journal), especially by Ludwik Powidaj or Kazimierz Chłędowski, were read by students in Warsaw, who later formed Warsaw Positivism. Those texts provided them with the first information about the problems concerning Positivism. Non-positivist Józef Supiński also had influence on the formation of the Warsaw Positivists views, but that is another story.

**Key words:** „Dziennik Literacki”, Kazimierz Chłędowski, Ludwik Powidaj, Polish Positivism

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 557. Odrębną sprawą są wątki pozytywistyczne w krakowskim „Kraju”. W piśmie tym, wydawanym od 1869 r., pracę organiczną uznano za „najwyższy szczyt patriotyzmu”. Głównym i dominującym redaktorem tego bardzo rzadkiego dzisiaj czasopisma (jego komplet znajduje się tylko w Bibliotece Jagiellońskiej) był wybitny później, klasy światowej, socjolog Ludwik Gumpłowicz. Gumpłowicz zalecał oddzielenie wiedzy od wiary, polityki od religii, polskości od katolicyzmu, Kościoła od państwa. Przypomina się tu recenzja Gumpłowicza (w „Dzienniku Literackim” z 1862 r.) z „Rocznika Ewangelickiego”. Pisał w niej między innymi: „Jesteśmy narodem przeważnie rzymskokatolickim (tak mi się jako Polakowi wyrazić wypada, chociaż sam jestem Żydem), takeśmy zidentyfikowali religię rzymskokatolicką z narodowością naszą, żeśmy zapomnieli zupełnie, że w tę samą narodowość wchodzi także wiele innych wyznań” (cyt. za: J. Maciejewski, *Przedburzowcy. Z problematyki przelomu między romantyzmem a pozytywizmem*, Kraków 1971, s. 111). Warto tu dodać, że cenną monografię „Kraju” wydał w 1975 r. C. Lechicki.

Jerzy Kojkot

(Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni)

## Ludwika Gumplowicza społeczno-filozoficzne myślenie o religii

W artykule dokonano interpretacji twórczości Ludwika Gumplowicza, udokumentowano, że słusznie jest on uznawany za jednego z klasyków teorii konfliktu. W swoich pracach podkreślał autonomię społecznej warstwy bytu. Uznawał, że zjawiska tego typu posiadają cechy swoiste i mogą być zrozumiałe tylko w kontekście przyczyn społecznych. Autor artykułu zauważa, że poglądy L. Gumplowicza były proweniencji naturalistycznej, choć socjolog określał je mianem monistycznych. W tym kontekście analizie zostały poddane poglądy L. Gumplowicza na religię. Autor artykułu formułuje tezę, że religia jest dla galicyjskiego socjologa następstwem myśli ludzkiej, czyli koniecznym wytworem jego konstrukcji psychofizycznej i społecznej. Sądził, że człowiek posiada zdolność do wierzenia. W niektórych swych poglądach był radykalny, w innych wąpiący i umiarkowany. Kategorie, którymi się posługiwał w interpretacji rozwoju bytu społecznego – raczej nieświadomie – sakralizował.

**Słowa kluczowe:** filozofia polska, religia, socjologia

Ludwik Gumplowicz<sup>1</sup> jest jednym z klasyków teorii konfliktu podkreślającym autonomię społecznej warstwy bytu oraz specyfikę socjologii. Uznawał,

---

<sup>1</sup> Socjolog z fascynacji, teoretyk prawa z wykształcenia. Urodzony 8 marca 1838 r. w Krakowie w rodzinie żydowskiej o nastawieniu asymilacyjnym. W latach 1857–1860 student prawa na UJ, a następnie w Wiedniu (1860–1861). W 1862 doktorat z prawa na UJ. W roku 1868 podjął nieudaną próbę habilitowania na tym uniwersytecie. Po upadku redagowanego przez siebie tygodnika „Kraj” (1869–1874) wobec niemożności rozwoju kariery w Krakowie opuszcza Galicję i osiedla się w roku 1875 w Grazu. Tam zdobywa habilitację (1876 r.), a później zostaje profesorem nadzwyczajnym i zwyczajnym (1882 i 1893) prawa. Aby tak się stało, musiał zmienić wyznanie. Zmarł w 1909 w Grazu. Popęłił wraz z żoną samobójstwo. Jego główne prace to: *Wola ostatnia w rozwoju dziejowym i umiejętnym*, Kraków 1864; *Prawodawstwo polskie wobec Żydów*, Kraków 1867 (wydanie współczesne Warszawa 2008); *System socjologii*, Warszawa 1887; *Filozofia społeczna*, Warszawa 1909 oraz dużo więcej w języku niemieckim. Zob. E. Czerwińska-Schupp, *Recepcja myśli Ludwika Gumplowicza w Polsce*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2007, nr 52, s. 231–249; A. Gella, *Ewolucjonizm a początki socjologii (L. Gumplowicz i L.F. Ward)*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1966, R. Gruszniec, *Gumplowicz Ludwik* [w:] *Encyklopedia filozofii*

że zjawiska społeczne określają cechy swoiste w stosunku do pozostałej części rzeczywistości i mogą być zrozumiałe tylko w kontekście przyczyn społecznych. Warto także podkreślić, że stworzył on całościowy system wszechobejmujący rzeczywistość społeczną, który miał zawierać formuły stosowane do interpretacji wszystkich faktów społecznych zaistniałych w historii, zgodnie z pozytywistycznymi zasadami filozofii nauki<sup>2</sup>.

Współcześnie można stwierdzić, że poglądy L. Gumplowicza były proweniencji naturalistycznej, choć sam je określał mianem monistycznych. Zdaniem Jerzego Szackiego był wierny pozytywistycznej tradycji, choć podstawowe znaczenie miała dla niego odrębność faktów społecznych od innych zjawisk przyrodniczych<sup>3</sup>. Pisał: „każde ogólne zjawisko przeobraża się w szczegółową formę odpowiednią naturze tej dziedziny, pozwala socjologii mówić w skróceniu o prawach społecznych, które są tylko zastosowaniem praw ogólnych do natury poszczególnych dziedzin zjawisk. Ilość zaś takich praw społecznych będzie daleko większą aniżeli ilość praw ogólnych, albowiem każde prawo ogólne, przystosowując się do rozlicznych stosunków zjawisk społecznych, niejako rozdziela i rozszcza się w liczne prawa szczegółowe”<sup>4</sup>.

Gumplowiczowski monizm nie wykluczał jednak akceptowania przez socjologa zasady wielości zjawisk. W tym kontekście autor słusznie wnioskował, że rolą socjologii jest zarówno poszukiwanie oddziaływania praw ogólnych, jak i badanie odpowiadających im praw szczegółowych funkcjonujących w rzeczywistości społecznej. Chodziło mu o odkrywanie praw społecznych w rzeczywistości otaczającej człowieka, a nie dedukowanie ich z praw ogólnych. Stąd po-

---

*fii polskiej*, t. 1, Lublin 2011, s. 466–467; F. Mirek, *System socjologiczny Ludwika Gumplowicza*, Poznań 1930; S. Posner, *Ludwik Gumplowicz 1838–1909. Zarys życia i pracy*, Warszawa 1911; J. Pragłowski, *Socjologia Ludwika Gumplowicza. Koncepcja jej przedmiotu*, „Studia Filozoficzne” 1977, nr 4, s. 163–174; J. Szacki, *Socjologia Ludwika Gumplowicza* [w:] tegoż, *Historia myśli socjologicznej*, t. 1, Warszawa 1983, s. 405–413; tenże, *Pierwszy wielki system socjologiczny. Ludwik Gumplowicz* [w:] *Sto lat socjologii polskiej. Od Supińskiego do Szepeńskiego*, Warszawa 1995, s. 15–19; M. Śliwa, *Ludwika Gumplowicza krytyka socjalizmu*, „Studia Historyczne” 1996, nr 39, z. 2, s. 187–198. Twórczość L. Gumplowicza można odnaleźć na stronie <http://agso.uni-graz.at/gumplowicz> oraz w wyborze tekstów opracowanym przez J. Surmana i G. Mozetiča, *Dwa życia Ludwika Gumplowicza*, Warszawa 2010.

<sup>2</sup> Zob. szerzej: D. Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory*, Boston 1960, s. 180–184; L. Horowitz, *Przedmowa* [w:] L. Gumplowicz, *Outlines of Sociology*, New York 1963, s. 23; J. Torrance, *The of Sociology in Austria (1885–1935)*, „Archives européennes de sociologie” 1976, t. XVII, s. 187.

<sup>3</sup> Por. J. Szacki, *Socjologia Ludwika Gumplowicza...*, s. 406. Por. także: F. Mirek, *System socjologiczny...*, s. 22.

<sup>4</sup> L. Gumplowicz, *System...*, s. 202.

stulat unikania wszelkich wyjaśnień redukcjonistycznych, a w szczególności stosowania w interpretacji zjawisk społecznych praw przyrodniczych<sup>5</sup>.

Można zatem mówić o pewnym rozdrożeniu myśli L. Gumplowicza. W jego ujęciu socjologia nie zajmuje się jednostką, a zjawiskami społecznymi. Wydaje się, że słusznie podkreśla to H.E. Barnes, pisząc: „żaden inny socjolog [...] nie doszedł do takiej skrajności jak Gumplowicz w pomniejszaniu znaczenia jednostki i wyolbrzymianiu zakresu wpływu grupy na jednostkę”<sup>6</sup>. L. Gumplowicz chciał badać grupy społeczne, a dokładnie wszelkie zjawiska, których podstawą jest podział społeczeństwa na różnego rodzaju wspólnoty. Odrzucał natomiast wszelkie abstrakcje, których w życiu społecznym nie ma. Przeciwstawiał się reprezentantom nurtów, które zakładały pewne rozstrzygnięcia teoretyczne, a później poszukiwały faktów potwierdzających te prawa.

Trzeba zajmować się grupami, ludzkość widzieć taką, jaką jest rzeczywiście. A jest ona – zdaniem L. Gumplowicza – niepoliczalną różnorodnością wspólnot. Indywiduum nie ma żadnej samodzielności, jest „biernym atomem”. Grupa społeczna warunkuje jego bycie w świecie, działanie i myślenie. Tezę tę interesująco interpretuje J. Szacki, twierdząc, że Gumplowicz, traktując niezależność jednostki jako fikcję, równocześnie odrzuca wizję społeczeństwa jako jednorodnego organizmu. Wszystkie wspólnoty (może z wyjątkiem pierwotnych) są dla niego niejednorodne, gdyż powstają w wyniku łączenia się grup wzajemnie rywalizujących. W trakcie tego procesu kształtuje się człowiek, którego czyny i myślenie są w istocie zdeterminowane zjawiskami społecznymi<sup>7</sup>. W związku z tym A. Karpiński pisze: „Uważał, że ludzkość nie pochodzi z jed-

---

<sup>5</sup> Jego krytyka w tym względzie dotyczyła twórczości zarówno A. Comte’a, jak i H. Spencera. Należy podkreślić, że krytyka ta była tylko częściowo uzasadniona, w szczególności jeżeli chodzi o poglądy H. Spencera. Trzeba bowiem pamiętać, że dla tego autora podstawową kategorią poznawczą było pojęcie rozwoju. Sądził on, że rozwój jest najwyraźniej dostrzegany w świecie organicznym, dalej w społecznym i nieorganicznym. Różnicowanie się części układu potęguje jego złożoność, porządek i równowagę. Stąd można mówić o fazach rozwoju: jednorodności – różnorodności, nieokreśloność – określoność. Prowadzi to do większej komplikacji wewnętrznych powiązań danego układu. Rozwój polega na jego doskonaleniu. Ten proces nazywał H. Spencer postępowaniem. Prawu rozwoju podlegają wszystkie zjawiska, w tym również człowiek, społeczeństwo i zjawiska psychiczne. Istniejący świat rozwija się, jego zdaniem, według praw przyrody.

<sup>6</sup> H.E. Barnes, *The Social Philosophy of Ludwik Gumplowicz. The Struggles of Races and Social Groups* [w:] *An Introduction to the History of Sociology*, Chicago 1948, s. 192. Cyt. za: J. Szacki, *Socjologia Ludwika Gumplowicza...*, s. 408. Zob. L. Gumplowicz, *Z dziedziny socjologii*, „Prawda” 1903, nr 1, s. 19–20.

<sup>7</sup> Por. J. Szacki, *Socjologia Ludwika Gumplowicza...*, s. 409. Zob. więcej: J. Pragłowski, *Socjologia Ludwika Gumplowicza. Koncepcja jej przedmiotu*, „Studia Filozoficzne” 1977, nr 4, s. 163 i n.

nego pnia plemiennego, ale z wielu. Przyjmując hipotezę o wieloplemienności, twierdził, że nie trzeba koncentrować się na problemie początku człowieka”<sup>8</sup>.

Dla L. Gumplowicza przyczyną rozwoju społeczeństwa jest egoizm poszczególnych wspólnot. Różne grupy społeczne determinują zachowania jednostek. Siły spajające grupę są adekwatne do wrogiego oddziaływania wobec innych grup i odwrotnie. Mechanizm ten ma swoje źródło w walce o wpływy w danej kulturze. Interesy wszystkich wspólnot są nie do pogodzenia, toczy się między nimi wojna będąca „prawem natury”. L. Gumplowicz pisał: „Wszędzie zatem są żywioły panujące, opierające się na przemoc, siłę fizycznej i moralnej: wszędzie są opanowane i poddańcze; wszędzie są pośrednie, żyjące z ekonomicznego wyzysku tak jednych, jak i drugich. Osią więc i duszą tego ustroju społecznego nie jest miłość i poświęcenie wzajemne, ani też władza patriarchalna, ale wyzysk wykonywany pod różnymi formami, bądź politycznymi, bądź ekonomicznymi. Niemniej wszakże te ustroje społeczne są warunkami cywilizacji i rozwoju narodowego, tak że w końcu przyznać trzeba, iż bez podboju, panowania i wyzysku nie byłoby ani cywilizacji, ani narodowości”<sup>9</sup>.

L. Gumplowicza można uznać za jednego z twórców teorii konfliktu. Sądził on, że to walka różnych grup społecznych – „ras” jest fundamentem życia społecznego. Jej celem jest podporządkowanie jednych grup społecznych innym, towarzyszy temu proces amalgamacji i syngenizmu. Ten pierwszy polega na mieszaniu się kultur różnych „ras”, w wyniku którego powstaje nowa społeczność, nowa kultura i tym samym nowa „rasa”. Wyzwała on nowy rodzaj konsolidującej grupę solidarności (syngenizm).

W tym kontekście niefortunne było użycie pojęcia „rasa”. Niektórzy z adwersarzy Gumplowicza uznali nawet, że propaguje rasizm, a Georg Lukács uznał go za protoplastę faszystów. Jak słusznie pisze J. Szacki, „nie chodziło jednak bynajmniej o rasy w tym znaczeniu, w jakim traktowali o nich przedstawiciele modnego wówczas kierunku rasowo-antropologicznego. Zdaniem Gumplowicza istnienie tego rodzaju «czystych» biologicznie ras można założyć co najwyżej na poziomie pierwotnej hordy; «rasy», z którymi mamy do czynienia w całej późniejszej historii, to rezultat długotrwałych procesów amalgamacji; jeżeli nawet cechuje je jakaś «jedność krwi», jest ona następstwem jedności kultury, nie zaś odwrotnie. «Rasy», których walkę badał Gumplowicz, to «heterogeniczne elementy etniczne i społeczne», wytworzone historycznie wspólnoty, których podstawą są nade wszystko «momenty du-

<sup>8</sup> A. Karpiński, *Wstęp do socjologii*, Gdynia 2000, s. 139. Należy pamiętać, że ten pogląd uległ zmianie po spotkaniu z L.F. Wardem.

<sup>9</sup> L. Gumplowicz, *Rodzina i naród*, „Prawda” 1884, nr 3, s. 26. Pisownia oryginalna.

chowe»: język, religia, obyczaj, prawo, kultura itd. «Rasą» w Gumplowiczowym rozumieniu była w istocie każda grupa odrębna od innych grup i zdolna na nie oddziaływać<sup>10</sup>.

Niewątpliwie był to podział na „rasy” ale w sensie kulturowym, a nie antropologicznym. Socjolog nie wyróżniał „ras” lepszych i „gorszych”. Dostrzegał to już F. Mirek, pisząc: „Ostatecznie zatem «rasa» oznacza dla Gumplowicza to, co dla dzisiejszej socjologii «narodowa grupa społeczna» w znaczeniu pewnego związku moralno-duchowego”<sup>11</sup>. Stąd fundamentalnym zjawiskiem społecznym mógł być proces amalgamacji wytwarzający nowy rodzaj solidarności wspólnotowej, która staje się z czasem podstawą „wspólnego obiegu krwi”. Zdaniem L. Gumplowicza podział społeczeństwa na „rasy” jest trwały tak samo jak walka między nimi. Nic nie może zmienić tego stanu rzeczy. Solidarność wewnątrz grupy jest proporcjonalna do jej wrogości skierowanej wobec innych grup. Wewnętrzny altruizm towarzyszy zewnętrznemu egoizmowi.

Twierdzenie o niemożliwości zmiany takiego stanu rzeczy jest zdecydowanym zaprzeczeniem idei postępu, tak charakterystycznej dla pozytywistycznej i organicystycznej wizji świata, oraz krytyką – jedną z pierwszych – funkcjonalizmu. Było ono także źródłem myślenia o religii jako zjawisku społecznym. L. Gumplowicz pisał: „Najważniejszym po języku zjawiskiem umysłowo-społecznym jest religia. Nie tylko co do powstania i rozwoju swego religia ma wiele podobieństw z językiem, ale w ustroju społecznym spełnia ona pod wieloma względami podobne zadanie czy funkcję. Na podobieństwa między religią a językiem pierwszy zwrócił uwagę Max-Müller; on to spostrzegłszy, że historia religii przedstawia nam, tak samo jak i historia języka, rozwój prawidłowy, pierwszy powziął myśl samodzielnej umiejętności religii. Jeżeli Schleicher nazwał język «istotną właściwością znamionującą człowieka», można to samo powiedzieć o religii”<sup>12</sup>.

Faktycznie M. Müller pisał: „Łatwo dostrzec, iż wyraz religia oznacza dwie różne od siebie rzeczy. Gdy mówimy o religii żydowskiej, hinduskiej, chrześcijańskiej, rozumiemy przez to cały zbiór nauk przekazanych drogą tradycji albo przez księgi uznane za boskie, które zawierają wszystko, co stanowi istotę wierzenia żydów, hindusów i chrześcijan. Biorąc wyraz religia w takim znaczeniu, można powiedzieć, iż człowiek zmienia religię, to jest, iż przyjmuje zbiór nauk chrześcijańskich zamiast nauk brahmańskich, które do-

<sup>10</sup> J. Szacki, *Wstęp. Krótka historia socjologii polskiej* [w:] tenże, *Sto lat socjologii polskiej. Od Supińskiego do Szczepańskiego*, Warszawa 1995, s. 17. Por. L. Gumplowicz, *Najnowszy stan kwestyi rasowej*, „Prawda” 1884, nr 10 i nr 11, s. 110–111 i 122–123.

<sup>11</sup> F. Mirek, *System socjologiczny...*, s. 30 i 95.

<sup>12</sup> L. Gumplowicz, *System...*, s. 375. Pisownia oryginalna.

tychczas uznawał, zupełnie tak samo jak może mówić po angielsku człowiek, który poprzednio mówił językiem Hindusów. Lecz wyraz religia przedstawia jeszcze inne znaczenie. Podobnie jak istnieje w człowieku, że tak powiem, zdolność do mówienia niezależna od wszystkich form historycznych, jakie przybierały języki ludzkie; podobnie spoczywa także w nim zdolność do wierzenia niezależna od wszystkich religij historycznych”<sup>13</sup>.

M. Müller uważał, że „religia odróżnia człowieka od zwierzęcia”. Nie chodziło mu jednak o jakąkolwiek konkretną religię, ale o pewną zdolność umysłu, która niezależnie od rozumu, a nawet wbrew jemu, daje człowiekowi możliwość dociekania transcendencji pod różnymi formami. Bez tego żadna religia nie mogłaby zaistnieć. Sądził on także, że tylko człowiek obdarzony taką umiejętnością „może wnieść swoje spojrzenie ku niebu”, wydać westchnienie „zdążające w świat ducha, w nieskończoność, niby krzyk miłości ku Bogu”. Jest to tylko jego właściwość, będąca „czymś”, czego nie mogą dostarczyć ani zmysły, ani rozum – tylko pewnego rodzaju „zdolność”<sup>14</sup>.

Podobnie rozumował L. Gumplowicz, zdając sobie sprawę, że religia jest następstwem myśli ludzkiej, czyli koniecznym wytworem konstrukcji psychofizycznej i społecznej człowieka. Sądził, że człowiek posiada zdolność do wierzenia. Spoglądał krytycznie zarówno na Müllerską koncepcję „zdolności”, jak i Schleicherowską „atrybucji”. Uważał, że z obu nie wynika konieczność transcendencji, pozostawiają pole dla poglądu, że religia jest wytworem człowieka odróżniającym go od zwierząt. L. Gumplowicz uważał, że ten pogląd jest błędny, a „poczucie bóstwa” jest konieczną funkcją fizyczno-psychicznej struktury jednostki ludzkiej. Religia jest sumą wyobrażeń stworzonych przez ludzki rozum o tym wszystkim, czego nie można pojąć dzięki zmysłom, a co stanowi nieodłączny element psychofizycznego życia człowieka. Człowiek nadaje im określoną wartość i stosuje się do nich w swoim postępowaniu. „Nie jest zatem religia – pisze L. Gumplowicz – sztucznym wynalazkiem człowieka, ale konieczną funkcją ograniczonego umysłu jego, pędzonego niepohamowaną żądzą poznania świata nadzmysłowego”<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> M. Müller, *Religia jako przedmiot umiejętności porównawczej*, tłumaczył A. Dygasiński, Kraków 1875, s. 11–12. Pisownia oryginalna. Należy pamiętać, że autor tej książki był zwolennikiem empiryzmu oraz stosowania w religioznawstwie metody komparatystycznej ograniczonej do badań nad językiem. Zob. więcej: A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, s. 41 i 183, H. Hoffmann, *Dzieje polskich badań religioznawczych 1873–1939*, Kraków 2004, s. 16, S. Leliwy, *Galerya współczesnych znakomości*, Warszawa 1881, s. 9–16 oraz T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964, s. 23–56.

<sup>14</sup> M. Müller, *Religia jako przedmiot...*, s. 13. Pisownia oryginalna.

<sup>15</sup> L. Gumplowicz, *System...*, s. 376. Pisownia oryginalna.

W tym kontekście polski socjolog charakteryzuje zjawisko antropomorfizmu, którego końcowym efektem jest „wyobrażenie twórcy światów”. Pisał on: „Gdy w tworach natury i w czynnościach natury wydawało się człowiekowi, że widzi procesy celowe, wnioskował stąd o istnieniu twórcy, który na sposób człowieka założył sobie takie cele i gwoli im świat stworzył. Naiwność takiego wyobrażenia może być oświetlona tylko ze stanowiska późniejszego poznania natury. Jeżeli dziś rozpatrujemy wyobrażenie biblijne, jakoby gwiazdy stworzone były po to, aby nam rozjaśniały mroki nocy, to wiemy, że wyobrażenie takie jest naiwne, dziecinne. Wyobrażenia celu i celów, które nam dzisiaj podsuwają przyrodnicy w celu dowiedzenia istnienia Twórcy, będą się wydawały w przyszłości, przy bardziej dojrzałym poznaniu natury, równie naiwnymi jak dzisiaj biblijna celowość istnienia gwiazd na niebiosach”<sup>16</sup>.

Sądził on, że religia jest „przelotnym” spoglądaniem na wszelkie tajemnice świata, a dogmaty religijne stanowią zasłonę ciemności, która nie pozwala dociec prawdy, natomiast wiara jest chwilowym zaspokojeniem ciekawości, nim człowiek w pełni dojrzeje<sup>17</sup>.

Wydaje się, że L. Gumplowicz uznawał religię za wytwór potrzeb człowieka, a szczególnie tej, która oznacza możliwość wewnętrznego porozumienia się z samym sobą w celu rozszerzenia myślenia potocznego i tym samym wyjaśnienia tego, co niewyjaśnialne. W koncepcji tej religia staje się zarówno następstwem ludzkiego myślenia, jak i próbą jego przekroczenia, wyjścia poza to, co zmysłowe, ku nieznanemu, niepokojącemu i drażniącemu ludzką ciekawość. „Wszelkie bowiem wyobrażenia religijne – pisze L. Gumplowicz – są tylko umysłowym odbiciem wrażeń wywieranych na umysł ludzki przez wszystko to, co według mniemania człowieka leży poza granicami pojęć jego, jednym słowem – wrażeń świata nieznanego i niepojętego”<sup>18</sup>. Różnorodne religie są przejawami jednej i tej samej myśli<sup>19</sup>.

L. Gumplowicz słusznie twierdzi, że takie ujęcie religii nie jest nowe. Już D. Hume przedstawia religię jako efekt koniecznego współdziałania uczuć i wyobrażeń. Trzeba tu zaznaczyć, że faktycznie D. Hume widział w religii produkt niezaspokojonych potrzeb, zwłaszcza takich jak poczucie bezpieczeństwa, opatrnościowej opieki czy wyznaczania granic. Sądził jednak, że religia nie jest w stanie ich zaspokoić. Negatywne uczucia nie maleją, przeciwnie,

<sup>16</sup> L. Gumplowicz, *Filozofia społeczna*, Warszawa–Lwów b.r.w., s. 101–102. Pisownia oryginalna.

<sup>17</sup> Por. L. Gumplowicz, *Religia i narodowość*. Cyt. za: J. Surman i G. Mozetič, *Dwa życia...*, s. 209.

<sup>18</sup> Tamże, s. 377.

<sup>19</sup> Por. L. Gumplowicz, *Rocznik ewangelicki*, „Dziennik Literacki” 1862, nr 49, s. 396.



wzrasta nietolerancja w relacjach międzyludzkich oraz uczucie strachu przed przemocą. S. Jedynek zauważył, że jako lekarstwo D. Hume polecał filozofię i refleksję w miejsce religii – czego nie dostrzegali L. Gumplowicz<sup>20</sup>.

L. Gumplowicz zgadzał się z poglądami J. Lipperta zawartymi w książce *O religiach ludów europejskich*, że religia ma swoje źródła w teorii duszy, a w zasadzie w czci oddawanej duszom zmarłych. „Wszelka religia bowiem – pisał L. Gumplowicz – według Lipperta była pierwotnie «kultem dusz zmarłych» w obrębie pojedynczych grup, gromad czy narodów. Dopiero po zlaniu się pojedynczych tych grup i gromad w większe całości poszczególne te kultury stały się wspólną religią tych większych ustrojów społecznych, tak że zamiast pojedynczych, przez dawniejsze grupy i gromady czczonych «duchów» nowa całość społeczna czciła teraz wspólnie wszystkie te «duchy», między które fantazja ludowa porozdzielała następnie różne role i zadania»<sup>21</sup>.

Antropomorfizm związany jest z istotą człowieczeństwa. Z tym że człowiek jest istotą myślącą i dlatego wyobraża sobie, że nawet wtedy, gdy jego aktywność determinują „przyrodzone, niepokonalne instynkty”, to i tak działa swobodnie, z namysłem i celowo. Zdaniem L. Gumplowicza kroczy on jednak drogą wskazaną i ograniczoną przez naturę, choć „mniema, iż idzie własną drogą ku swobodnie obranym celom”. „Jako istota myśląca – tworzy sobie o tych domniemaniu samorzutnie obranych celach swoiste wyobrażenia; stwierdza ich istnienie przy pomocy różnych fikcyi; sprowadza je do woli Twórcy albo do imperatywów kategorycznych, buduje cały świat myśli, z którego wypływają cele jego życia i tłumaczą jego czyny. Tak powstają religia i filozofia, etyka i filozofia państwa; wszystkie o tyle tylko są pożyteczne, że pomagają człowiekowi nie znajdującemu celów, tłumaczących jego istnienie, opanować przykre z tego rozczarowania powstające uczucia i czynią życie jego znośniejszem. Ile, że wypełniają to życie samemi wzniosłemi celami»<sup>22</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że L. Gumplowicz w zasadzie mówi o typowym procesie alienacji, w którym człowiek tworzy „coś”, a następnie ten wytwór

<sup>20</sup> Por. S. Jedynek, *Hume*, Warszawa 1974, s. 93–100. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa M. Jakubiak, która pisze: „Sam Hume nie jest typem rewolucjonisty – przedkłada spokojny filozoficzny rozważań nad irracjonalny religijny entuzjazm, zdaje sobie sprawę, że powodem, dla którego dany człowiek opowiedział się po którejś ze stron, jest jego temperament (na wybór mogą wpływać uczucia spokojne lub gwałtowne). Oświecenie w stronę naturalnego rozumu w wielu przypadkach jest zatem niemożliwe, bo na drodze stoi sama natura ludzka”. M. Jakubiak, *Religia według Hume’a*, „Etyka Praktyczna” 2012, nr 3, s. 94, <http://etykapraktyczna.pl/pismo/numer-3>. Zob. także: A. Hochfeldowa, *David Hume’a „Dialogi o religii naturalnej”* [w:] D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962, s. XXVI i dalej.

<sup>21</sup> L. Gumplowicz, *System...*, s. 378. Pisownia oryginalna.

<sup>22</sup> L. Gumplowicz, *Filozofia...*, s. 112–113. Pisownia oryginalna.

usamodzielnia się, wyobcowuje, podporządkowując sobie podmiot tworzący. Trzeba pamiętać, że procesowi temu podlegają zarówno rzeczy wytworzone przez człowieka, jak i idee – rezultaty jego wysiłku duchowego. Tym samym alienacja dotyczy pojęć, wartości, systemów prawnych, ustrojowych czy ideologicznych. Proces ten poddali analizie m.in. D. Hume, L. Feuerbach i K. Marks, a także L. Gumplowicz.

Na tej podstawie można wnioskować, że religia musiała powstać wszędzie, gdzie żył człowiek. W związku z tym socjolog mówił o mnogości pierwotnych wierzeń religijnych, których ślady można odnaleźć jeszcze w jego czasach. Religie i wiara różnych plemion mieszały się i tak powstało wielobóstwo uwidocznione w mitologii narodów historycznych. Tym samym antropomorfizm odgrywa, zdaniem socjologa, ważną rolę w procesach państwowotwórczych. Sen o potędze, który jest wytworem opisanych wyżej wyobrażeń, stanowi mit założycielski każdego państwa. Należy jednak pamiętać, że potęga jako cel nie zapobiegnie kryzysowi państwa, nie spowoduje, że państwo nie będzie chylić się ku upadkowi, nie powstrzyma jego rozkładu i upadku. Pisał on: „U wszystkich bowiem ludów napotykam wielką skłonność przyjmowania obcych bogów i wcielania ich pod jakąkolwiek formą [...] do własnego systemu religijnego. Tak np., jak wiadomo, rzymianie chętnie we własnym systemie religijnym dawali gościnę najrozmaitszym bóstwom narodów wschodnich, przez siebie podbitych”<sup>23</sup>. Rozumiał, że żadna ze zwycięskich religii nie zdołała przewyciężyć wszystkich elementów dawnej wiary.

Ludzki rozum nie może zlikwidować sprzeczności pomiędzy interesami społecznymi a jednostkowymi. Zdaniem L. Gumplowicza wykluczają się one nawzajem i są sobie wrogie. Według niego ludzki rozum ich nie zlikwiduje, złagodzić je może jedynie religia. W tym celu wskazuje ona na rzeczywistość transcendentną, posługuje się zjawiskami ponadzmysłowymi i w ten sposób normuje ludzkie zachowania społeczne. Religia zatem jest naturalnie potrzebnym produktem rozwoju społecznego. Stąd ma ona także znaczenie naukowe, ale opiera się na idei Boga. Ta zaś jest zdaniem L. Gumplowicza „naturalnie niezbędnym zjawiskiem ludzkiego ducha”, stąd wnosi, że religia musi powstawać zawsze i wszędzie i „nie jest wymyślona przez przebiegłych klechów”. Wprost przeciwnie, naturalna potrzeba religii wymusza zaistnienie instytucji religijnych, w tym „klechów”. Religia i idea Boga jest zatem produktem rozwoju, który trwa „wiecznie”, stąd idea Boga i religia też się rozwija. Gumplowicz pisze: „Rozsądny człowiek potrzebuje innego Boga i innej religii niż nierozsądny; człowiek kulturalny innej niż barbarzyńca. Automa-

---

<sup>23</sup> L. Gumplowicz, *System...*, s. 381. Pisownia oryginalna.

tyczny mechanizm rozwoju społecznego sam powoduje to dopasowanie Boga i religii do stopnia rozwoju intelektualnego. Ponieważ jednak w każdym momencie stan społeczeństwa, ontogenetycznie filogenetyczny rozwój, wszystkie przeszłe szczeble kultury ludzkości i drabiny intelektualnej od dzikości i barbarzyństwa do najwyższego intelektualizmu stanowi całość, to Bóg w każdym momencie jest obecny we wszystkich swych postaciach, w całym rozwoju od fetyszu do idei, podobnie jak jego kult – religia<sup>24</sup>.

O ile religia jest dla L. Gumplowicza produktem niezbędnym w życiu człowieka, o tyle organizacja religijna w postaci kościoła już niekoniecznie. Dostrzegł to J. Surman, pisząc: „krytykowana była też postawa kościoła katolickiego, który wedle «Kraju» wypowiedział wojnę nowoczesnemu społeczeństwu. Łączenie sił kościelnych z konserwatywną polityką, próby uzyskania przez kler władzy politycznej, jego moralny despotyzm powinny zostać ukrócone. Nie oznaczało to jednak odrzucenia religii, lecz głównie kościoła i jego hierarchicznych struktur: walka z nimi była jedną z oznak rozwoju ludzkości i mogła przynieść ludzkiemu duchowi tylko korzyści. Religia powinna pozostać sprawą osobistą: tylko przez oddzielenie od polityki może wznieść się ona na wyżyny moralne i być bliżej Boga<sup>25</sup>”.

Sam L. Gumplowicz, pisząc o walce grup społecznych w kształtowaniu państwa w okresie feudalizmu, sądził, że w tym procesie najważniejszą rolę odegrała klasa średnia oraz instytucjonalny związek duchowieństwa i kościołów. Twierdził on, że organizacje religijne spełniają zasadniczą rolę, tocząc walkę z różnymi grupami w obronie własnych interesów. Stają one w tej walce po jednej lub drugiej stronie w zależności od potrzeby chwili. Najczęściej jednak – jego zdaniem – Kościół jest sojusznikiem absolutyzmu, który usługi te potrafi wynagrodzić, jednak „gdy rozpala się walka klerykalizmu i absolutyzmu, ten pierwszy zawiera sojusz z feudalizmem, aby przy pomocy ostatniego obalić rządy absolutne<sup>26</sup>”.

Zdaniem L. Gumplowicza Kościół jest organizacją zachowawczą, ale zarazem państwowotwórczą. Duchowieństwo zapobiega bowiem wszelkim buntom m.in. przez odpowiednie wychowanie mas w tradycji zachowania państwa i danego ustroju. Jak pisał, „temu służąc, pracują w rzeczywistości na rzecz zachowania państwa. Ażeby ta praca była owocna, należy władzę państwową związać sztucznie z władzami nadprzyrodzonymi. Władca ziemski otrzyma

<sup>24</sup> L. Gumplowicz, *Glaube und Wissen*, „Deutsche Worte” 1896, nr 4, s. 219–220. Cyt. za: J. Surman i G. Mozetič, *Ludwik Gumplowicz i jego socjologia* [w:] *Dwa życia...*, s. 327–328.

<sup>25</sup> Tamże, s. 36.

<sup>26</sup> L. Gumplowicz, *Filozofia...*, s. 85.

wtedy mandat od Boga. Panuje z Bożej łaski i z woli Boga. Należy mu się pokora, szacunek, posłuszeństwo, jako pomazańcowi bożemu. Jeżeli zasady te, propagowane przez duchowieństwo, mają się przyjąć w masach na stałe, to masy muszą być utrzymywane w nieświadomości. Dlatego klasy panujące nie zakładają przy meczetach szkół, jeno palarnie opium. Środek to doskonały. W domu Bożym napędza się zbawiennego strachu masom przed mękami piekieł, nauka świecka jest wzgardzona i jedynej pociechy szukają w opium albo w alkoholu. Taka polityka starczy na długo i prowadzi do pożądanego celu: stwarza potrzebną bierność mas jako fundament państwa<sup>27</sup>.

Tak scharakteryzowane zjawisko nazywał L. Gumplowicz klerykalizmem. Twierdził, że oznacza ono dążenie duchowieństwa do władzy. Sądził, że klerykalizm jest zjawiskiem powszechnym, gdyż towarzyszy procesom państwowotwórczym. Pojawia się w związku z tym, że człowiek ze strachu przed „tajemnicami bytu” szuka pociechy i znajduje ją w wytworach swojego rozumu – ideach i myślach, w które wierzy. Z czasem powstają grupy ludzi wyzyskujące to zjawisko na rzecz własnych interesów. Organizują się w instytucje kościelne współpracujące z państwem i jako takie dążą do zdobycia władzy nad nim i społecznością wierzących.

W określonych momentach historycznych państwo popiera Kościół i tylko wtedy się mu przeciwstawia, kiedy zagraża on interesom państwa. Zdaniem socjologa zawsze będą istnieć szerokie koła społeczne, które są klerykalne, to znaczy popierają nieograniczone i niezaspokojone ambicje Kościoła do sprawowania władzy. Dzieje się tak, ponieważ siła Kościoła wobec mas jest zawsze większa niż siła państwa. Jest on bowiem pocieszycielem ducha ukierunkowanym na zbawienie, strażnikiem wiary i łaski, wobec których potęga państwa niewiele znaczy. Dlatego w historii tylko męczennicy za wiarę stają się nimi z własnej woli, bezinteresownie oddając życie za to, w co wierzą. Męczennicy za państwo są nimi z „musu albo za zapłatą”, albo mają „interes w zachowaniu państwa”. Z tych względów L. Gumplowicz uważał, że fundamentem klerykalizmu jest wiara, ze wszystkimi jej dogmatami.

L. Gumplowicz żałował także tego, że „zwolennicy wolnej myśli”, interpretujący dogmaty ze stanowiska rozumu, nie doceniają zazwyczaj potęgi „klerykalizmu”. „Zapominają – pisał – że masy nie posiadają racjonalnego poglądu na świat i że być może nie mogą wcale zdobyć takiego poglądu. Tęsknotę poznania świata nadzmysłowego zaspakają w nich jedynie i wyłącznie wiara i dlatego na zawsze pozostaną we władzy kościoła. Zwolennicy wolnej myśli wierzą też w postępy i przypuszczają, że oświecenie i racjonalizm prze-

<sup>27</sup> Tamże, s. 93. Pisownia oryginalna.

nikną z czasem i do mas i podkopią korzenie wiary. Konkretnych punktów oparcia dla takiego przeobrażania nie widzą nigdzie. Albowiem stanowisko materialne mas jest i pozostanie pewnie zawsze takim, że oświecenie i racjonalizm pozostaną dla nich niedostępnymi”<sup>28</sup>.

Zdaniem L. Gumplowicza religia dla większości ludzi jest jedyną ucieczką od nędzy życia, dlatego panowanie Kościoła posiada silniejszą moc niż „wahające się panowanie państwa”. Państwo musi zatem liczyć się z instytucjami religijnymi. Z najsilniejszymi, czyli tymi, które posiadają największą liczbę wyznawców, zawiera sojusz. A jeżeli mu się to nie udaje, następuje zerwanie stosunków, choć takie postępowanie bywa dla państwa niebezpieczne. Filozof sądził, że taki stan rzeczy daje duże korzyści kościołom, a w szczególności Kościołowi rzymskokatolickiemu, wpływając na jego doktrynę. Pisał: „Tem tłumaczy się niewzruszone Kościoła stanowisko: non possumus. Skała Piotrowa stoi niewzruszona, według obliczeń ludzkich nie rusza jej żąb czasu. Nic dziwnego: i mniejsze, słabsze kościoły, jak n.p. kościół żydowski pomimo tysiące lat trwających prześladowań ostały się. Trwałość ich dowodzi, że stanowią rzeczywistą potrzebę mas (większych lub mniejszych). A masy są wieczne, ich potrzeby religijne muszą być zaspakajane; tu spoczywa gwarancja trwałości kościołów”<sup>29</sup>.

L. Gumplowicz zauważał także, że Kościół składa się z duchownych i z wiernych, jednak nie mają oni tych samych praw. Pierwsi zarządzają – nie tylko duchem – tworząc hierarchię, drudzy mają służyć i wspierać Kościół. Jego zdaniem najlepiej zorganizowana jest struktura Kościoła katolickiego, gdyż jest ona wynikiem „nieustannego, dwa tysiące lat trwającego rozwoju”. Opiera się na tradycji politycznej, jakiej nie posiada żadne państwo europejskie. „Jego hierarchia zbudowana jest mocno, związana surową dyscypliną. Oparta o masy ludowe narzuca wolę swoją państwu, od którego otrzymuje najdalej idące przywileje za cenę utrzymywania mas w pokorze. Tron i ołtarz łączą się dla wzajemnej pomocy. Związek ten podminowuje liberalizm, jak dotąd z niewielkim tylko powodzeniem”<sup>30</sup>.

Zgodzić się trzeba z opinią L. Gumplowicza, że siłą Kościoła są właśnie te dwie grupy, choć tylko ta pierwsza ma świadomość, że toczy walkę, jak wszystkie inne grupy społeczne, o interesy – władzę Kościoła nad rzeczywistością realną, o jego pozycję na arenie dziejów, tworząc w ten sposób jeden z najpotężniejszych czynników rozwoju społecznego.

<sup>28</sup> Tamże, s. 129–130.

<sup>29</sup> Tamże, s. 131.

<sup>30</sup> Tamże.

Niewątpliwie L. Gumplowicz pojmował rozwój społeczny człowieka, w tym religijny, w świetle darwinowskiego paradygmatu walki gatunków. Sądził, że religia/religie przechodzą ewolucję wraz ze zmianą form ustrojowych. W tym ujęciu religia staje się wytworem swoiście rozumianego organiczmu społecznego, w którego łonie rozgrywa się walka ras/grup społecznych. Prowadzi ona do zwycięstwa zarówno najbardziej dostosowanej religii, jak i grupy. Ich interesy, od momentu zwycięstwa, będą stanowić istotowy element nowo powstającego bytu społecznego. W niektórych swych poglądach Gumplowicz był zatem radykalny, w innych wątpiący i umiarkowany. Kategorie, którymi się posługiwał w interpretacji rozwoju bytu społecznego – raczej nieświadomie – sakralizował. Podobnie zresztą czyniło wielu innych myślicieli społecznych tamtego okresu<sup>31</sup>.

### **Socio-philosophical religion thought by Ludwik Gumplowicz**

#### *Summary*

The article constitutes an interpretation of Ludwik Gumplowicz's literary output and a demonstration that he is fairly considered to be one of the classics of theory of conflict. In his work, he underlined the autonomy of the social layers of being. He thought that phenomena of this kind possessed peculiar features and that they could be understood only in the context of social motives. The article's author acknowledges that Gumplowicz's views were of naturalistic provenances, although the sociologist called them monistic. This is the context in which Gumplowicz's ideas about religion were analysed. The article's author formulates the thesis that for this Galician sociologist, religion was the result of human thought, therefore a necessary product of its psycho-physic and social construct. He thought that the human being possessed the ability to believe. He was radical in some of his thoughts, in others – doubtful and moderate. He also used to sacralise, although unconsciously, categories used to interpret the development of social existence.

**Key words:** Polish philosophy, religion, sociology

---

<sup>31</sup> Zob. więcej na ten temat w: J. Kojkoł, *Sakralizacja narodu w polskiej myśli społecznej okresu międzywojnia. Wybrane konteksty*, „Przegląd Religioznawczy” 2012, nr 2.

Włodzimierz Tyburski

(Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

## Myśl etyczna w Galicji w drugiej połowie XIX wieku

Artykuł omawia etyczne idee Stefana Pawlickiego, Mariana Morawskiego i Aleksandra Skórskiego. Dwaj pierwsi są reprezentantami myśli katolickiej analizującymi związki religii z katolicyzmem. Trzeci opowiada się za ideą naukowej metafizyki jako podstawy moralnej edukacji społeczeństwa.

**Słowa kluczowa:** Morawski Marian, Pawlicki Stefan, Skórski Aleksander, etyka, religia, społeczeństwo

W niniejszej pracy pragniemy przedstawić poglądy na temat etyki trzech filozofów, profesorów wykładających na Uniwersytecie Jagiellońskim i Uniwersytecie Franciszkańskim. Z pierwszą z tych uczelni związane były drogi życiowe i zawodowe Stefana Pawlickiego (1839–1916)<sup>1</sup> i Mariana Morawskiego (1845–1911)<sup>2</sup>, z drugą – Aleksandra Skórskiego (1851–1928)<sup>3</sup>. Łączyło ich między innymi to, że w ramach uprawianej filozofii dostrzegali i wyróżniali etykę, nadając jej istotną rangę. Stefan Pawlicki i Marian Morawski to czołowi przedstawiciele myśli katolickiej w jej neoscholastycznym ujęciu. Aleksander Skórski jest zaś reprezentantem orientacji filozoficznej, która mocno zaangażowała się na rzecz odrodzenia i obrony metafizyki, ale w nowej, unaukowanej postaci – jak to się zwykło określać – metafizyki naukowej. Ten fakt także łączy wymienionych przedstawicieli myśli filozoficznej, gdyż filozofia katolicka tego okresu, mimo swego programowo antypozytywistycznego stanowiska i krytycznego nastawienia wobec nauki, zwłaszcza tej zorientowanej pozytywistycznie, nie odżegnywała się od idei metafizyki naukowej, a jej przedstawiciele otwierali się na wpływy scjentyzmu i niejednokrotnie odwoływali się do nauk przyrodniczych. Generalnie jednak wszyscy

<sup>1</sup> Filozof i teolog, wybitny znawca kultury i filozofii starożytnej, organizator życia akademickiego, dziekan Wydziału Teologicznego i rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego.

<sup>2</sup> Jezuita, pisarz religijny, profesor teologii i filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim.

<sup>3</sup> Filozof, logik, historyk, pedagog, profesor uniwersytetów: Lwowskiego i Sofijskiego.

znaczniejsi filozofowie katolicy tej doby dawali wyraz krytycznemu nastawieniu wobec pozytywizmu i zbliżonych do niego stanowisk. Antypozytywizm, choć demonstrowany z różnym nasileniem, był niezbywalnym rysem poglądów Stefana Pawlickiego, Mariana Morawskiego, Władysława Michała Dębickiego, Władysława Bartkiewicza, Franciszka Gabryła i innych. Myśliciele orientacji katolickiej należeli do tych, którzy bodaj najwcześniej wystąpili z krytyką pozytywistycznie zorientowanej nauki. W okresie ofensywy ideologii pozytywistycznej z pozycji raczej obronnych uzasadniali tezę, że między nauką a religią w istocie nie ma sprzeczności. Fakty naukowe nie podważają prawd religii, natomiast sprzeczności powstają wówczas, gdy z tych faktów nazbyt pośpiesznie czyni się uogólnienia i „hipotezy należące do dziedziny filozofii i teologii”<sup>4</sup>. W publikacjach czasopiśmiennictwa katolickiego przewija się motyw zagrożenia ze strony pozytywistycznie zorientowanej nauki. Przeceniecie zdobyczy naukowych – pisano – prowadzi do „bałwochwalstwa gorszego od bałwochwalstwa fetyszów”<sup>5</sup>. Pozytywizm, poszukując prawd pewnych, skończył na totalnym sceptycyzmie i pesymizmie, a „filozofia radykalnej pewności przerodziła się w filozofię radykalnego zwątpienia”<sup>6</sup>. Wymownym tego świadectwem są prace E. Du Bois-Reymonda, E. Haeckla, H. Spencera, J. Sully’ego. Dowodzą one, że wszystkie nasze pojęcia „o świecie i duchu są złudzeniami” i że wobec tego człowiek może dojść do jednego tylko wniosku: *de omnibus dubitandum*. W przekonaniu Dębickiego sceptycyzm stanowi widomy przejaw kryzysu nauki uprawianej według metodologii pozytywistycznej i materialistycznej.

Wskazywano, że wraz z tymi kierunkami pojawiają się zagrożenia dla zdrowia moralnego społeczeństwa. Postęp naukowo-materialistyczny, wbrew początkowym nadziejom, wcale nie przyczynia się do postępu moralnego, niekiedy stanowi jego zaprzeczenie. Stały kontakt uczonego z naturą – przekonywał „Przegląd Katolicki” – i „skierowanie myśli na materię” powoduje wyeliminowanie z pola uwagi tego, co najważniejsze – „idei i ducha”. Życie uczonego, zwłaszcza przyrodnika, materializuje się, gdyż niewiele pozostaje mu czasu i możliwości na „zastanawianie się nad duchem, jego życiem i prawami”<sup>7</sup>. W. Chicińska pisze w tym kontekście o „zdegradowanej przez naukę inteligencji”<sup>8</sup>. W. Dębicki w pracy *Wielkie bankructwo naukowe* ogłasza osta-

<sup>4</sup> W. Bartkiewicz, *Darwinizm wobec religii i moralności*, „Przegląd Katolicki” 1869, nr 49.

<sup>5</sup> *Nowe teorie i hipotezy naukowe*, „Przegląd Katolicki” 1885, nr 33.

<sup>6</sup> W.M. Dębicki *Bezwyznaniowość, jej przyczyny i skutki: kilka myśli*, Warszawa 1886.

<sup>7</sup> K.T., *Religia i nauki przyrodnicze*, „Przegląd Tygodniowy” 1881, nr 18; także „Przegląd Katolicki” 1877, nr 48.

<sup>8</sup> W. Chicińska, *Nauka przed sądem życia*, Warszawa 1886, s. 8.



teczny upadek tych orientacji (pozytywizmu, materializmu), które – jak pisał – doprowadziły poprzez „swą jednostronność do zubożenia ducha człowieka, wypaczyły jego osobowość, pozbawiły ideałów, zanarchizowały społeczeństwo [...] rozpały instynkta i namiętności [...], najskuteczniejsze dźwignie społecznego przewrotu”<sup>9</sup>.

Również etyka katolicka tego okresu znajdowała się w wyraźnej opozycji wobec etyki pozytywistycznej. Sprzeciwiała się wyrosłym na gruncie pozytywizmu dążeniom do autonomizacji etyki. Obce jej także były podejmowane wówczas próby unaukowania etyki. Propagowała tradycyjny model etyki filozoficznej pozostającej w najściślejszej więzi z religią – „opartej na Bogu jako źródle wszelkiej prawości”<sup>10</sup>.

W latach 80. i w następnym dziesięcioleciu dokonywał się proces odradzania metafizyki, a problematyka z nią związana zyskiwała coraz większy rezonans w środowisku naukowym. Zapewne sprzyjało temu ujawnianie słabości pozytywistycznych koncepcji oraz złudności związanych z nimi optymistycznych zapewnień i przeświadczeń. Krytyczna ocena empiryzmu, a zwłaszcza propagowanego przez pozytywizm minimalizmu poznawczego, w sposób naturalny łączyła się z tradycyjnym zagadnieniem stosunku nauki do metafizyki, które pod koniec stulecia wysuwało się na czoło refleksji nad nauką. Pozytywiści od samego początku wytyczali wyraźną linię demarkacyjną między nauką a metafizyką, rugując tę ostatnią z obszaru dociekań badawczych. Z upływem lat pozytywistyczny postulat „odfilozoficznienia” nauki budził jednak coraz więcej wątpliwości. Zaczęto zdawać sobie sprawę z obecności problematyki filozoficznej w poszukiwaniach badawczych. Konstatowano, że proces oczyszczania nauki z obcych jej elementów natrafia na istotne przeszkody, że nawet naukom przyrodniczym, które innym dyscyplinom dostarczały wzorca metodologicznego, towarzyszą określone przeświadczenia natury ontologicznej. Pisano o potrzebie metafizyki, zwłaszcza tej przybranej w „naukową” formę, o niemożliwości rozwiązania ważnych problemów dotyczących człowieka i świata przyrody bez jej udziału, o jej wielkiej roli w zaspokajaniu najbardziej subtelnych potrzeb ludzkich, o tym, że tylko ona wychodzić może naprzeciw potrzebie umysłu zdążającego ku syntezie. Pod koniec stulecia uformowała się orientacja filozoficzna mocno zaangażowana na rzecz odrodzenia i obrony metafizyki. Do tej orientacji, obok najbardziej re-

<sup>9</sup> W. Dębicki, *Wielkie bankructwo umysłowe. Koniec wieku XIX pod względem umysłowym* [w:] tegoż, *Postęp, szczęście i rewolucje społeczne: chłodne uwagi o palących kwestiach*, Warszawa 1886, s. 18.

<sup>10</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadania*, Kraków 1899, wyd. III, s. 369.

prezentatywnego jej przedstawiciela – Henryka Struvego, należy zaliczyć Seweryna Smolikowskiego, Ignacego Strochowskiego, Aleksandra Raciborskiego, Władysława Daisenberga, Wojciecha Dzieduszyckiego oraz Aleksandra Skórskiego, którego poglądom etycznym pragniemy poświęcić tu nieco więcej uwagi. Zauważmy przy tym, że to zaangażowanie na rzecz metafizyki łączyło wyżej wymienionych z grupą myślicieli katolickich, którzy krytykując redukcjonistyczne tendencje pozytywistów, przekonywali, że nie mają one żadnego filozoficznego uzasadnienia.

Reprezentanci tej orientacji różnili się wartością dorobku, a także poglądami na zadania i rolę metafizyki. Struve szukał dla niej podstaw naukowych, podobnie Raciborski i Skórski, zaś Dzieduszycki fundamentów metafizyki upatrywał w różnie rozumianej intuicji – ale wspólne dla wszystkich było antypozytywistyczne wyzwanie i zdecydowana obrona metafizyki. Głoszona przez Smolikowskiego filozofia uniwersalizmu oraz syntetyczna filozofia Struvego poprzez powołanie się na właściwą umysłowi potrzebę metafizyki dostarczać miały argumentów na rzecz uprawiania metafizyki.

Także wśród przyrodoznawców pojawiało się przekonanie, że separacja nauki i metafizyki nie jest możliwa. Taki pogląd prezentował m.in. Henryk Hoyer, gdy dowodził, że „obok empirii w naukach przyrodniczych doniosłe mają znaczenie także wnioski metafizyczne”<sup>11</sup>.

Zwracano się do metafizyki, ale już unowocześnionej, coraz lepiej dostosowanej do wymogów współczesności, metafizyki, która nie rezygnując z tradycyjnej problematyki, starała się znaleźć dla niej naukową argumentację. Była to już bowiem – jak słusznie zauważono – „metafizyka epoki scjentyzmu”<sup>12</sup>.

Problematyka etyczna podejmowana przez zwolenników tej orientacji analizowana była z reguły w ścisłym związku z tematyką i koncepcją metafizyczną. Wspólna im była obrona bezwzględności i obiektywności charakteru wartości etycznych, chęć ukazania związku między poglądami ontologiczno-teoriopoznawczymi a poglądem etycznym. Podejmowano próby (Struve) uzasadnienia naukowego charakteru etyki. Przypominamy wybrane elementy myśli etycznej tej orientacji, przywołując koncepcje zupełnie już dziś zapomnianego jej zwolennika i reprezentanta – Aleksandra Skórskiego. Przedstawienie stanowiska w etyce tego myśliciela poprzedzamy prezentacją wybranych poglądów etycznych Stefana Pawlickiego i Mariana Morawskiego.

<sup>11</sup> H. Hoyer, *O metafizyce w przyrodoznawstwie*, „Wszeczeńświat” 1904, t. 24, s. 772.

<sup>12</sup> Por. S. Borzym, *Henryk Struve a pozytywizm* [w:] *Z historii filozofii pozytywistycznej w Polsce. Ciągłość i przemiany*, Wrocław 1972, s. 231.

Stefan Pawlicki swoje poglądy etyczne sprecyzował w dwóch nieopublikowanych rozprawach. Stanowią one zapis dwóch cykli wykładów poświęconych problematyce etycznej. Pierwszy, z lat 1891–1892, nosi tytuł *Etyka przyrodzona*, drugi, z lat 1907–1908 – *Etyka socjalna*. Pawlicki prezentował w nich stanowisko eudajmonistyczne, uznając za najwyższy cel moralności szczęście, które w wymiarze eschatologicznym rozumiane było jako zjednoczenie się z Bogiem. Etykę utożsamiał głównie z etyką praktyczną. Miała ona wspomagać człowieka w działaniach samodoskonalących. Duże znaczenie przywiązywał do wychowania moralnego wspartego wiedzą pedagogiczną. Już w pierwszych swych publikacjach – *Listach nadodrzańskich* – pisał o potrzebie moralnego odrodzenia Polaków. Ze szczególną troską wypowiadał się na temat stanu moralnego młodego pokolenia. Nawoływał młodzież do przewycięzania nastrojów bierności i rezygnacji, do kreowania postaw aktywnych i budowania duchowej tężyzny. Narzędziami pomocnymi w owych wysiłkach miały być oświata i nauka.

Uprawiał głównie moralistykę, zagadnień właściwych etyce teoretycznej i opisowej nie zaliczał do etyki, lecz lokował je w ramach socjologii bądź antropologii. Uważał, że dążenia pozytywistów i materialistów mające na celu zbudowanie etyki nie mają szans urzeczywistnienia. Na przeszkodzie stają tu naturalizm owych stanowisk i ich dążność do autonomii etyki. Zdaniem Pawlickiego tylko etyka pozostająca w ścisłym związku z religią ma możliwość istnienia i wywierania realnego wpływu na ludzkie życie indywidualne i społeczne.

Analizując dzieje ludzkości, uznał, że postęp społeczny urzeczywistnia się głównie na drodze stałego podnoszenia poziomu moralnego zarówno jednostek, jak i całych społeczeństw. Dlatego krytycznie odnosił się do tez Th. Buckle'a, który pomijając dziedzinę moralności, postęp społeczny uzależniał jedynie od postępu poznania i intelektualnego opanowania rzeczywistości materialnej. Wartości autentyczne i trwałe – twierdził Pawlicki – odnajdujemy w sferze religii i moralności. Postęp dziejowy wyznaczony jest więc wzrostem wpływów wartości moralnych i religijnych oraz stopniem respektowania zasad moralnych opartych na przesłankach teologicznych. Protestował także przeciwko związanym z pozytywizmem deterministyczno-naturalistycznym ujęciom jednostki ludzkiej, uwikłanej w sieć ogólnych zależności przyczynowo-skutkowych. Determinizm w zastosowaniu do jednostki ludzkiej – jak twierdził – uzależnia jej charakter i czyny, także czyny moralne, od dziedziczności, środowiska, czynników biologicznych. Uważał za błędne przekonanie, że człowiek jest bez reszty podporządkowany twardym prawom natury. Pisał o wolnym „duchu człowieczym”, którego dziełem jest kultura materialna

i duchowa, a w jej ramach kultura moralna. Wpływu tej pierwszej zupełnie nie negował. Skłaniając się do poglądu o pewnym wpływie środowiska geograficznego i poziomu kultury materialnej społeczeństwa na stan jego kultury duchowej, jednocześnie występował przeciwko jednostronnym twierdzeniom, które głosiły, że cywilizacja materialna tworzy cywilizację duchową, „ona jej nie rodzi – przekonywał – ona nie jest *causa efficiens*, lecz *causa contingens*, co znaczy, że nie jest przyczyną jej rozwoju, lecz tylko pobudką”<sup>13</sup>. Wskazując na znaczenie nauk szczegółowych, podkreślał, iż bez „koniecznej pokory wobec filozofii i teologii”<sup>14</sup> obejść się one nie mogą. Wszak nie są w stanie odpowiedzieć na najważniejsze dla człowieka pytania. Odpowiedź taka jest możliwa dopiero wówczas, gdy myśl ludzka wykracza poza wiedzę uzyskaną za pomocą metody empirycznej i indukcyjnej, tak bardzo faworyzowanej przez materializm i pozytywizm. Na temat powyższych stanowisk Pawlicki formułował zdecydowanie krytyczne opinie, mówił, że są przejawem „zboczeń zdrowego rozsądku” i stanowią zagrożenie dla zdrowia moralnego społeczeństwa.

Marian Morawski własną myśl etyczną wyłożył głównie w pracy *Podstawy etyki i prawa* (1891–1900). Ponadto w *Filozofii i jej zadaniach* (1899) określił przedmiot i strukturę etyki. Uznał, że naczelnym zadaniem etyki jest formułowanie zasad i norm służących uczciwemu postępowaniu. Wyróżnił etykę naturalną i etykę filozoficzną (albo „umiejętną”). Pierwsza odwołuje się do „wrodzonych poczuc moralności”, druga stanowi ich intelektualne, pogłębione opracowanie. W życiu codziennym wystarcza etyka naturalna, ale „w trudniejszych i zawilszych obowiązkach moralnych, w wyższych zawodach – gdy trzeba innym ludziom przewodniczyć – gdy wypada rękę przyłożyć do najważniejszej i najświętszej z ludzkich czynności, do prawodawstwa – wówczas potrzeba umiejętnej i głębokiej znajomości istoty i zasad prawości”<sup>15</sup>, które wypracowuje etyka filozoficzna. Ta zaś dzieli się na etykę ogólną i etykę specjalną. Pierwsza bada „istotę i podstawy moralności” oraz określa i uzasadnia „najwyższy cel człowieka”, druga zajmuje się zastosowaniem zasad etyki ogólnej do szczegółowych kwestii moralnych i prawnych. Uznając, że ostatecznym „celem dążności człowieka jest sam Stwórca”, etyka ogólna określa powinności, które należy spełniać, aby zbliżyć się do celu najwyższe-

<sup>13</sup> S. Pawlicki, *Przemiany człowieka*, „Dziennik Literacki” 1866, nr 39, cyt. za: A. Przymusiła, *Stefan Pawlicki a pozytywizm* [w:] *Z historii filozofii pozytywistycznej w Polsce...*, s. 235. Zob. także: C. Głombik, *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*, Warszawa 1973, s. 236.

<sup>14</sup> S. Pawlicki, *Kilka uwag o podstawach i granicach filozofii*, Kraków 1878, cyt. za: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1865–1895*, Warszawa 1980, cz. 2, s. 281.

<sup>15</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadania...*, s. 365.

go. Z kolei w ramach etyki specjalnej mieści się etyka indywidualna i etyka społeczna. Filozofia moralna jest – jak powiada autor – „nadrzędna” wobec dyscyplin prawniczych, politycznych i ekonomicznych, to znaczy określa dla nich najbardziej istotne zasady postępowania. Podstawą moralnego postępowania jest wolna wola. Dzięki niej możliwa jest odpowiedzialność człowieka za własne czyny.

Morawski wypowiada się również na temat sumienia, uważa je za „dalszą funkcję rozumu, zastosowującą ogólne zasady moralne do pojedynczych czynów człowieka. Przed działaniem zestawiamy w umyśle zamierzony czyn z prawem moralnym, a według tego, jak upatrujemy zgodność lub niezgodność tego czynu z prawem, sądzimy: *to się godzi*, albo: *to się nie godzi* i ten sąd rozumu przed czynem jest sumieniem kierującym”<sup>16</sup>. Po wykonanym czynie rozum określa jego zgodność z zasadą moralną i wyrok, jaki wówczas wydaje, jest pochwałą sumienia albo jego wyrzutem.

Szczęście – powiada filozof – jest celem dążeń moralnych człowieka. Nie może być ono osiągnięte wbrew lub z pominięciem moralności, gdyż droga cnoty i droga szczęścia jest ta sama. Tylko dobry człowiek może doświadczać prawdziwego szczęścia. Czy jest ono możliwe w życiu codziennym? Posiadanie dóbr materialnych i duchowych zwykliśmy nazywać ogólnikowo szczęściem, gdy tak naprawdę – twierdzi autor *Podstawy etyki i prawa* – pełnia szczęścia, „istotne szczęście człowieka, będące zarazem przedmiotem jego dążności moralnej, leży poza tem życiem, w jakimś świecie bliższym Bogu” i dlatego „instynkt ludzkości łączy ideę moralności z religią, jest więc usprawiedliwiony”<sup>17</sup>. Tak jak w wędrówce rozumu do prawdy „dogmaty wiary” spełniają rolę właściwych drogowskazów, tak też „w filozofii moralnej” wskazówki „dane rozumowi przez dogmat” są wielce korzystne i pożyteczne, co „widać z ogromnej różnicy, jaka zachodzi między etykami pogan i etykami chrześcijańskimi”<sup>18</sup>.

Z takiej perspektywy dokonuje Morawski krytyki etyki pozytywizmu i ewolucjonizmu. Odnosi się do stanowiska J. St. Milla i K. Darwina, głównie zaś do H. Spencera, którego poglądy czyni przedmiotem obszerniejszej analizy. Uważa, że jedynym jaśniejszym elementem koncepcji tych autorów jest strona opisowa. Przedstawiają oni „ciekawny opis uczuć, etycznymi zwanych”, ale ich koncepcje pozbawione są w istocie „pierwiastka etycznego”, nie ma w nich „śladu tej głębokiej, szlachetnej potęgi, którą sumieniem nazywamy”.

<sup>16</sup> M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, Kraków 1930, wyd. IV, s. 155.

<sup>17</sup> Tamże, s. 135–136.

<sup>18</sup> M. Morawski, *Filozofia i jej zadania...*, s. 427.

W istocie są to poglądy amoralistyczne, które mówią o koniecznych prawach moralności”, ale zapominają o „konieczności obowiązku” i powinnościach. Różnica między dobrem a złem ma tu wymiar jedynie fizyczny. „Co więcej złe jest poniekąd równoprawne z dobrem, gdyż w społecznym falowaniu, oba ruchy rytmu należą do postępu, oba prowadzą prawem koniecznym do doskonałości i szczęścia ludzkości. Słowem, gdyby ta etyka była prawdziwa, nie byłaby żadną etyką, i moralności wcale by nie było”<sup>19</sup>. Etyka pozytywizmu i ewolucjonizmu staje się ostatecznie skrajnym relatywizmem, gdyż na jej gruncie „złe zarówno jak dobre do końcowego szczęścia prowadzi”<sup>20</sup>.

W ramach etyki specjalnej Morawski analizował dość obszerny katalog zagadnień zaliczanych dziś do etyki szczegółowej lub praktycznej. Wypowiadał się m.in. na temat etycznej oceny wojny, przypominając wypowiedzi Dawida Urqukharta o wojnie niesprawiedliwej. W artykule *O pojedynkach* daje etyczną ocenę tego rodzaju sposobów rozwiązywania sporów i konfliktów. Uważał, że wbrew przyzwalającej opinii społecznej pojedynki jest czynem niegodnym chrześcijanina i należy go otwarcie potępiać „bez żadnych wyjątków ani zastrzeżeń”<sup>21</sup>. Pisał również o związkach sztuki z moralnością. Po przytoczeniu argumentacji zwolenników autonomii sztuki, jak również tych, którzy wskazują na potrzebę etycznego wartościowania dzieła twórcy, Morawski – jak zapowiada – pragnie wskazać trzecią drogę, która nie jest kompromisem, ale syntezą obu stanowisk. „Niech sztuka – powiada – będzie niezawisłą, niech jedynie rządzi się prawami, tj. prawami piękna – ale niech świadomą będzie, że między temi prawami piękna jest i prawo etyczne, że moralność jest jednym z istotnych wymagań estetyki. Niech mistrz słucha wyłącznie natchnienia swej duszy; ale niech ta dusza będzie etycznie piękną – bo tylko w takim razie będzie w zupełności artystyczną”<sup>22</sup>. Okazuje się jednak, że zapowiadana przez autora rozprawy synteza staje się jeszcze jedną postacią argumentacji na rzecz ścisłego związku sztuki z moralnością. „Im dalej i głębiej ten związek obu sfer badamy – powiada Morawski – tem więcej jedna w naszych oczach przenika drugą, jedna opromienia drugą. Sztuka staje przed nami jako współpracownica moralności, a moralność jako jedna z najpiękniejszych sztuk. Cnota doskonała okazuje się arcydziełem sztuki, do wykonania którego wszyscy jesteśmy powołani i uzdolnionymi mistrzami; a wszystkie nasze i moralne, i estetyczne skłonności do tego arcydzieła służyć nam mogą –

<sup>19</sup> Tenże, *Podstawy etyki i prawa...*, s. 107

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Tamże, s. 432.

<sup>22</sup> Tamże, s. 445–446.

i powinny”. Taki oto pogląd formułował Morawski u progu epoki modernizmu, która wśród swoich sztandarowych postulatów umieściła na pierwszym miejscu hasło „sztuka dla sztuki”.

Jedną z najbardziej znaczących rozpraw Aleksandra Skórskiego jest *Filozofia jako nauka akademicka*. Autor wyróżnia tam trzy główne części składowe filozofii: logikę, metafizykę i etykę. Filozofia – wyjaśnia Skórski – jest teorią wiedzy, „nauką umiejętności”, „teorią umiejętności”<sup>23</sup>, która „samo doświadczenie w przedmiotowych i podmiotowych jego warunkach, samą genezę i rezultaty poznania, samą w ogóle wiedzę wytłumaczyć się stara”<sup>24</sup>. Jest także w swej zasadniczej części „umiejętnym rozbiorem ogólnego pojęcia wiedzy, które jest wzajemnym źródłem, wspólnym pierwiastkiem wszelkich umiejętności badań”<sup>25</sup>.

Trzecią (obok logiki i metafizyki) część tak rozumianej filozofii stanowi ma etyka, czyli filozofia nauk moralnych. Obszar zainteresowań tej dziedziny wykracza znacznie poza refleksję o charakterze moralnym. Skórski takimi oto słowami określa przedmiot tej części filozofii: „obok świata naturalnego, którego znamioną własnością jest konieczność i niezmiennosc panujących w nim praw i wysłędzonych pojęć, wiążących poszczególne przejawy, wytworzył sobie człowiek pod wpływem swej własnej umysłowości jeszcze świat rodzinny, towarzyski, społeczny, polityczny, estetyczny, religijny i umiętny. Specjalne nauki, zajmujące się olbrzymią obfitością różnych faktów tego świata, nazywano dawniej, więcej niż dziś powszechnie, naukami moralnym”<sup>26</sup>.

Autor tej wypowiedzi sądzi, iż należy uznać, iż w obszarze tak szeroko pojmowanych zjawisk społecznych, podobnie jak w świecie przyrodniczym, istnieją pewne stałe prawa wytyczające rozwój ludzkości, w tym także normy etyczne, poglądy i zapatrywania na to, co dobre i złe. A zatem „napotykanie co krok w świecie moralnym największe nawet zdrożności nie mogą nic orzekać o tem, co właściwie dziać się powinno, bo zasady tego tkwią bezsprzecznie w powszechnej świadomości moralnej”<sup>27</sup>. Owe ogólne prawa i zasady są „naturalnymi popędami, kształtującymi siłami, które w pierwszej linii zawsze działać muszą, jako kierujące normy [...]. Te zaś szczegółowe normy, z których z biegiem czasu i w naturalnym rozwoju wytworzyła się pełna świadomość moralna, a które w każdym człowieku w jego sumieniu swój wyraz znajdują, mogą mieć osobną doniosłość i zastosowanie, jak normy logiczne,

<sup>23</sup> A. Skórski, *Filozofia jako nauka akademicka*, Lwów 1893, s. 9.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże, s. 10.

<sup>26</sup> Tamże, s. 32.

<sup>27</sup> Tamże, s. 34.

byle tylko do gruntu były rozpoznane lub przynajmniej należycie się uświadomiły. Tak zwana *pozytywna moralność* jest takim wytworem, który obok zasadniczych moralnych popędów apriorycznych zawiera także częściowo zmienne czynniki, zależne od okoliczności, miejsca i czasu. Po należyтым zaś oddzieleniu tych ubocznych, a także koniecznych naleciałości aposteriorycznych, wychodzą na jaw dopiero powszechnie obowiązujące pryncypia, których wytłumaczenie umiejętne jest właśnie głównym zadaniem tej ostatniej części filozofii<sup>28</sup>.

W polemice z relatywizmem etycznym (nazywanym tu sceptycyzmem) Skórski dochodzi do wniosku, że „w sumieniu każdego człowieka są pewne normy, które mogą mieć podobną doniosłość i zastosowanie jak normy logiczne”. To stwierdzenie prowadzi autora do kolejnej wypowiedzi na temat ocen moralnych: „gdybyśmy nie mieli apriorycznego poczucia obowiązku w ogóle, nie mielibyśmy żadnej podstawy do wydawania jakichkolwiek wyroków moralnych”. Tę zaś uwagę konkluduje w duchu kantowskim: „sama świadomość obowiązku jest istotnie główną zasadą moralu<sup>29</sup>”.

W ściślejszym tego słowa znaczeniu etyka dzieli się na etykę ogólną i etykę specjalną. Pierwsza ma za zadanie dostarczenie argumentów na rzecz tezy głoszącej, że obowiązek „pod względem formalnym należy uznać za pierwszy warunek umiejętnego wytłumaczenia życia moralnego”, wykazania, na czym polega „bezwzględna wartość sądów moralnych i towarzyszących im uczuć<sup>30</sup>”. Etyka ogólna ma również zajmować się analizą podstawowych pojęć etycznych, takich jak: dobro, zło, sumienie, wolna wola, a także refleksją nad głównymi normami moralnymi i „kardynalnymi cnotami”, które „życiu moralnemu właściwy nadają kształt, utrzymując równowagę między zmysłową a umysłową stroną człowieka<sup>31</sup>”.

Etyka specjalna koncentruje się zaś na tych normach szczegółowych, które regulują odnoszenie się jednostki do rodziny, swego najbliższego społecznego otoczenia, ojczyzny, państwa, a wreszcie całej ludzkości. Podejmując problematykę moralnych relacji międzyludzkich, etyka ta wkracza w dziedzinę, którą można nazwać filozofią społeczną, włączając ją do obszaru swoich zainteresowań. W zakres etyki szczegółowej wchodzi również filozofia prawa. Stawia ona między innymi pytanie o to „czy daje się stwierdzić jakąś rzeczową treść prawa, którą jako obowiązek bezwzględnie uznać należy?”. Sam

<sup>28</sup> Tamże, s. 36–37.

<sup>29</sup> Tamże, s. 41–42.

<sup>30</sup> Tamże, s. 42.

<sup>31</sup> Tamże, s. 43.



Skórski na pytanie to odpowiada następująco: „Jeżeli z pomocą historii cywilizacji i etnologii udałoby nam się stwierdzić dowodnie, że [...] zasadnicze rysy natury ludzkiej pod względem formalnych zdolności i sposobności są wszędzie jednakowe, a tylko różnaitą rzeczową wypełniają się treścią; jeżeli następnie udowodnimy, że różnica ta objawia się silniej nieraz nawet w jednostkach miejscem i czasem do siebie zbliżonych, że więc jest tego rodzaju przyrodzoną potęgą, iż filozofia ignorować jej nie powinna – wówczas zbliżymy się również do właściwego określenia i pojęcia prawa. Cała rzecz bowiem zależeć będzie na tem, aby pomiędzy różnaitymi zapatrywaniem na to, co właściwie stanowi należytą treść życia ludzkiego w towarzystwie, społeczeństwie i państwie, upatrzeć takie istotne momenta, któreby wszystkim poglądom na rzeczową wartość życia zbiorowego pod pewnym przynajmniej względem były wspólne”. Należy zatem przyjąć, konkluduje autor, że „wszelkie urządzenia, których celem jest swobodny rozwój tego pożycia – stanowią całą istotę prawa”<sup>32</sup>.

Swego rodzaju dopełnieniem etyki szczegółowej i związanej z nią filozofii społecznej byłaby refleksja „nad prawami rozwoju i postępu kultury i cywilizacji”, a także prezentacja zagadnień z zakresu estetyki, o której autor wyraża „domysł, że i na tym polu panują normy podobne do tych, jakieśmy stwierdzili w dziedzinie logicznej i etycznej w ścisłym tego słowa znaczeniu”<sup>33</sup>.

Zdaniem Skórskiego w bliskim sojuszu z etyką pozostaje również pedagogika filozoficzna, która najbardziej wyraziście nakierowuje refleksję filozoficzną ku zagadnieniom praktyki moralnej i społecznej i stwarza możliwość bardziej owocnego jej kształtowania.

## The ethical thought in Galicia in the second half of the XIX century

### *Summary*

This study presents the ethical ideas of Stefan Pawlicki, Marian Morawski and Aleksander Skórski. The first two mentioned as the representatives of the catholic thought, emphasized the connection between ethics and religion. The third one promoted the idea of the scientific metaphysics and pointed out at the tasks of the ethics in the moral education of the society.

**Key words:** Morawski Marian, Pawlicki Stefan, Skórski Aleksander, etyka, religia, społeczeństwo

<sup>32</sup> Tamże, s. 49–50.

<sup>33</sup> Tamże, s. 52.

Mirosław Mylik

(Wyższa Szkoła im. Bogdana Jańskiego w Warszawie)

## Wkład polskich filozofów z Galicji w neoscholastykę przełomu XIX i XX stulecia

Artykuł dotyczy rozwoju nauki polskiej przełomu XIX i XX w. w Polsce pod zaborami: rosyjskim, pruskim i austriackim. Utrata niepodległości nie tylko utrudniała życie codzienne ówczesnych obywateli polskich, ale też hamowała postęp cywilizacyjny naszego kraju. W tych niesprzyjających warunkach geopolitycznych dokonał się jednak w Polsce rozwój rodzimej nauki, w tym także polskiej filozofii. Rozwój ten przedstawiono na przykładzie odnowy neoscholastyki polskiej, którą wówczas reprezentowali tacy myśliciele jak: P. Semenenko, S. Pawlicki, F. Gabryl, M. Morawski, F. Krupiński i inni. W świetle ich poglądów filozoficznych zarysowano ówczesne kwestie naukowe poświęcone problematyce etycznej, historyczno-filozoficznej oraz społecznej.

**Słowa kluczowe:** neoscholastyka, P. Semenenko, S. Pawlicki, F. Gabryl, M. Morawski, F. Krupiński

W dobie pozytywizmu życie naukowe toczyło się w Polsce pod trzema zaborami. Skomplikowana sytuacja polityczna nie tylko niosła ze sobą rozmaite trudności życia codziennego dla ówczesnych obywateli polskich, ale też skutecznie spowalniała lub wręcz uniemożliwiała postęp cywilizacyjny naszego kraju, co wiadomo powszechnie choćby z licznych podręczników rodzimej i obcej historii omawianych wieków<sup>1</sup>. Pomimo jednak tych wszystkich nie-

---

<sup>1</sup> Bibliografia odnosząca się do historii powszechnej lat 1789–1918 jest tak ogromna, że – zdaniem jednego z jej dziejopisarzy, Ludwika Bazyłowa (1915–1985) – „nie pomagają już żadne zabiegi selekcyjne, jest w ogóle nie znana”. L. Bazyłow, *Historia powszechna 1789–1918*, Warszawa 1981, s. 975. Stąd literaturę kompendialną tego okresu ze względów praktycznych i badawczych można i należy podzielić generalnie na tzw. starą i nową. Ze starszej literatury warto przede wszystkim sięgnąć do przekładu z francuskiego ponad 800-stronicowego dzieła Charlesa Seignobos (1854–1942) zatytułowanego *Dzieje polityczne Europy współczesnej. Rozwój stronnictw i form politycznych 1814–1899*. Przekład ten został zredagowany i uzupełniony historią lat 1896–1899 przez Jana Steckiego, t. 1–2, Warszawa 1900. Rok później ukazały się dwa pierwsze tomy *Historii XIX stulecia. Dziejów polityki, literatury, sztuki, nauki, przemysłu itp. opracowanych na podstawie najnowszych badań i objaśnionych licznymi ilustracjami*

sprzyjających warunków geopolitycznych, stworzonych zwłaszcza przez rządy państw zaborczych, nastąpił jednak w ówczesnej Polsce rozwój rodzimej filozofii – co wyraźnie podkreśla jej współczesny badacz Stanisław Borzym – w tym także w jej wymiarze instytucjonalnym<sup>2</sup>. We Lwowie i Krakowie wykłady mogły się odbywać bez większych przeszkód po polsku, przez co znacznie szybciej dochowaliśmy się wielu zasłużonych naukowców, również w dziedzinie filozofii<sup>3</sup>.

Z Uniwersytetem Lwowskim związane było grono znamienitych uczonych polskich tamtego okresu, do których zalicza się prawie zapomniane dziś nazwiska, takie jak: Wojciech Dzierżuszycki (1848–1909), Aleksander Raciborski (1845–1919), Witold Rubczyński (1864–1938), Aleksander Skórski (1851–1928), Mściśław Wartenberg (1868–1938) czy przede wszystkim Kazimierz Twardowski (1866–1938), właściwy twórca przedwojennej chluby nauki polskiej – *szoły lwowsko-warszawskiej*.

W Uniwersytecie Jagiellońskim zaś katedrę filozofii dzierżył nieprzerwanie przez wiele lat Józef Kremer (1806–1875). Po jego śmierci kierownictwo

---

pod redakcją dra Aleksandra Czechowskiego, t. 1–2: Warszawa 1901, t. 3: Warszawa 1902. Teksty poszczególnych tomów opracowali: dr Aleksander Czechowski, dr Zygmunt Grudziński, Józef Tokarzewicz (Hodi) i Gabriel Tołwiński. W 1906 r. zaś w Warszawie wydano Tadeusza Korzona (1839–1918) *Historię nowoczesną 1788–1805, uzupełnioną latopisem XIX stulecia*, ss XII, 632. W Warszawie również w 1918 r. wychodzi francuski przekład dzieła Edouarda Driaaulta (1864–1947) i Gabriela Monoda (1844–1912) pt. *Dzieje polityczne i społeczne XIX wieku*, ss. 567 (tytuł oryginalny: *Histoire générale: le XIX<sup>e</sup> siècle – 1789–1902*), w tłumaczeniu Justyny Jastrzębskiej, *Sprawę polską w XIX wieku* napisał Marceli Handelsman (1882–1945). Wreszcie w latach 20. XX w. pojawiło się na rynku księgarskim kilka polskich podręczników dziejów powszechnych głównie na potrzeby nauczycieli i uczniów szkół średnich i wyższych, co zapoczątkowało do dziś trwający nowy okres wydawniczy prac historycznych powszechnych dziejów najnowszych, w tym i historii Polski współczesnej.

<sup>2</sup> S. Borzym, *Filozofia polska 1900–1950*, Wrocław–Kraków–Warszawa 1991, s. 7.

<sup>3</sup> W Królestwie Polskim np. Warszawska Szkoła Główna w swojej krótkiej skądinąd historii doczekała się dwóch wybitnych przedstawicieli polskiej filozofii, którymi byli (od roku 1863) Henryk Struve i (od roku 1866) Stefan Pawlicki. Po jej zamknięciu, a raczej zrusyfikowaniu na typ carskiego uniwersytetu z wykładowym językiem rosyjskim, wyładał w niej tylko Struve. On bowiem posługiwał się biegle rosyjskim, w przeciwieństwie do Pawlickiego, i dlatego udało mu się utrzymać do 1903 r. w nowo powstałym imperatorskim Uniwersytecie Warszawskim. Pomimo jednak rosyjskiej cenzury językowej nie bał się Struve potajemnie wykładać historii filozofii po polsku na prywatnych seminariach w domowych zaciszach stolicy. Pawlicki natomiast ze swoją niedostateczną znajomością rosyjskiego zmuszony został przez władze carskie do opuszczenia rosyjskojęzycznych szeregów profesorskich warszawskiej uczelni i udania się na studia teologiczne do Rzymu. Po latach jednak zdołał wrócić do kraju i wykładał w Krakowie na UJ (od 1882 r. przez ponad trzydzieści kolejnych lat aż do śmierci) wszystkie nieomal ówczesne dyscypliny filozoficzne, przez co stał się jednym z ważniejszych prekursorów dziewiętnastowiecznej nauki polskiej i neoscholastyki europejskiej.

teższe katedry objął Maurycy Straszewski (1848–1921), funkcję tę piastował do przejścia na emeryturę w 1909 r. Po ukazaniu się natomiast filozoficznej encykliki *Aeterni Patris* w 1879 r. stworzono drugą katedrę filozofii (chrześcijańskiej) – na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, którą w 1882 roku objął ks. Stefan Pawlicki (1839–1916).

Już wtedy, według opinii przedstawianych w literaturze, wszyscy wyżej wymienieni uczeni krakowscy zasłużyli się немало dla rozwoju polskiej filozofii. Doczekali się też godnych następców w osobach Władysława Heinricha (1869–1957), ks. Franciszka Gabryła, Adama Żółtowskiego (1881–1958), ks. Konstantego Michalskiego (1879–1947), Witolda Rubczyńskiego czy najbardziej chyba znanego na obczyźnie krakowskiego badacza dzieł platońskich Wincentego Lutosławskiego (1863–1954).

Istotnym wydarzeniem instytucjonalno-filozoficznym tamtego czasu było również założenie we Lwowie, z inicjatywy samego Kazimierza Twardowskiego, najpierw Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w 1904 r., a następnie „Ruchu Filozoficznego” w 1911 r. W odpowiedzi na to w Grodzie Kraka wspomniany Maurycy Straszewski założył Krakowskie Towarzystwo Filozoficzne w 1909 r., które następnie przekształcone zostało w Akademię Umiejętności (w skrócie AU). Od 1919 r. AU zaczęła natomiast funkcjonować pod nazwą Polska Akademia Umiejętności (w skrócie PAU). Dzięki tym nowoczesnym jak na owe czasy instytucjom naukowym zaczęły ukazywać się pierwsze „Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności”. Pod auspicjami Akademii Umiejętności powołano też w 1911 r. Komisję do Badań Dziejów Filozofii w Polsce, od 1915 r. zaś dodatkowo wyodrębniono „Archiwum” przy tej znamienitej dla naszego kraju Komisji, która, złożona z wybitnych badaczy tamtego okresu, jest bodaj najwymowniejszym przykładem rozwoju ówczesnych badań historycznofilozoficznych, mimo że do odzyskania przez Polskę niepodległości udało się wydać tylko jeden numer „Archiwum”. Dzięki takim jednak inicjatywom krakowskie placówki badawcze stały się w krótkim czasie prężnymi ośrodkami badań historycznofilozoficznych, zwłaszcza nad dziejami rodzimej filozofii średniowiecznej.

Wydaje się zatem ostatecznie, że bez tego rodzaju twórczego zaangażowania filozoficzno-instytucjonalnego wielu autorów polskich nie można byłoby dziś mówić ani o ówczesnym stanie dziejów filozofii w Polsce, ani o dotychczasowym dorobku nauki polskiej!

Zakończenie I wojny światowej, a przede wszystkim odzyskanie przez nasz kraj niepodległości otworzyło szersze możliwości nie tylko dalszego rozwoju polskiej filozofii, ale i znacznego postępu rodzimej nauki na dwóch zasadniczych płaszczyznach: filozoficznej i instytucjonalnej. Widać to wyraźnie na

przykładzie interesującej nas kwestii odnowionej scholastyki, którą przez lata uprawiano regularnie na polskich ziemiach pod trzema zaborami, i to na długo jeszcze przed wydaniem tzw. filozoficznej encykliki *Aeterni Patris* Leona XIII w 1878 r., po której nastąpił wyraźny renesans ówczesnej scholastyki w całym katolickim świecie<sup>4</sup>. Warto zatem scharakteryzować, w jaki sposób się to wszystko odbywało na naszych ziemiach w czasach przełomu XIX i XX w.

Otóż pierwotnie przez całe wieki scholastyki nauczano w różnego typu szkołach zakonnych i seminariach duchownych, nie tyle jednak w czystej postaci średniowiecznej czy w eklektycznej formie nowożytnej, ile przede wszystkim w duchu ówczesnego *ratio studiorum*<sup>5</sup>. Można więc powiedzieć, że traktowano ówczesną scholastykę, najogólniej biorąc, jako pewną zwartą naukę arystotelesowsko-tomistyczną, czyli nauczano jej, mówiąc jeszcze innymi słowy, jako historycznie ujęty arystotelizm chrześcijański<sup>6</sup>.

Jednakże już w epoce oświecenia – jak podaje np. Stanisław Janeczek, jeden ze współczesnych badaczy polskich dziejów rozwoju neoscholastyki europejskiej – daje się zauważyć, choćby w polskich szkołach jezuickich czy pijarskich ośrodkach naukowych, odchodzenie od wyżej wspomnianego

---

<sup>4</sup> Szerzej na ten temat zob. M. Mylik, *Geneza neoscholastyki europejskiej a polska myśl filozoficzno-społeczna na przełomie XIX i XX wieku*, Włocławek–Warszawa 2011.

<sup>5</sup> Np. jezuici swoje *Ratio studiorum* przygotowywali już od roku 1564, i to początkowo aż w trzech wersjach, to jest w latach 1565–1570, 1586 i 1591. Ostateczną wersję *Ratio atque institutio studiorum Soc. Jesu* ustalono dopiero w 1599 r., tę właśnie oficjalnie zaaprobował ówczesny (5.) generał zakonu Klaudiusz Aquaviva (1543–1615). Przez ponad dwa wieki stanowiła ona, wraz z późniejszymi poprawkami i uzupełnieniami, podstawowe prawo do ujednoliconego nauczania filozofii we wszystkich jezuickich ośrodkach naukowych. Dopiero w 1832 r. 21. generał jezuitów Jan Philipp Roothaan (1785–1853) wydał nową wersję *Ratio*, które, choć zachowało wiele elementów z poprzedniej edycji, to jednak wniosło również nowości do toku dotychczasowych studiów filozoficznych, które odtąd przestały służyć jedynie dalszym studiom teologicznym, ale i zaczęły odnosić się do innych świeckich dziedzin nauki, techniki, kultury, sztuki etc. Innymi słowy, od 1832 r. nastąpiło w jezuickim nauczaniu filozofii otwarcie na inne niż tylko arystotelesowsko-tomistyczne prądy filozoficzne, tendencje naukowe czy zdobywcze cywilizacyjne ludzkości. Stąd też kolejne zalecenia generalnego jezuickiego nauczania filozofii, zwłaszcza po wydaniu filozoficznej encykliki Leonowej, charakteryzowały się przez ostatnie dwa wieki znaczną różnorodnością wykładanej treści chrześcijańskiej filozofii, w przeciwieństwie do jedności jej nauczania od XVI do XVIII stulecia. Ewolucja zatem jezuickich *Ratio studiorum* jest kolejnym przykładem genezy odnowy i dalszego rozwoju neoscholastyki europejskiej ostatnich czasów.

<sup>6</sup> Por. w tej mierze znakomite opracowania arystotelizmu polskiego w dobie XVII w. pióra Zbigniewa Ogonowskiego (ur. 1924 r.), jak choćby jego pracę książkową zatytułowaną *Filozofia szkolna w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1985, zob. tam zwłaszcza rozdział „Czołowi przedstawiciele arystotelizmu scholastycznego”, s. 79–123. Tam też znajduje się podstawowa literatura tego tematu.

arystotelizmu chrześcijańskiego w kierunku tzw. eklektyzmu chrześcijańskiego<sup>7</sup>.

Z czasem jednak dociera do dziewiętnastowiecznego Krakowa głośna wówczas nawet poza granicami Galicji działalność publicystyczno-społeczna Piotra Semenki (1814–1886), który, według jednego ze współczesnych badaczy jego spuścizny naukowej, Tadeusza Kaszuby, chciał całą ówczesną filozofię nowożytności uczynić na wskroś chrześcijańską, przez co niewykluczono, że był też jednym z rzymskich inicjatorów powstania samej filozoficznej encykliki *Aeterni Patris*<sup>8</sup>. Należy też wspomnieć o zainicjowanej wówczas, prawie dziś zapomnianej, działalności społeczno-naukowej pierwszej polskiej kobiety-filozof Eleonory Ziemięckiej<sup>9</sup>, jak i mało poznanej dotąd aktywności kaznodziejsko-publicystycznej Stanisława Chołoniewskiego<sup>10</sup> (1792–1846) oraz Ignacego Hołowińskiego<sup>11</sup> (1800–1855). Wtedy też zaczynają odbywać

<sup>7</sup> S. Janeczek, jako jeden z nielicznych badaczy polskiego oświecenia filozoficznego, przedstawił całą ówczesną twórczość polskich pijarów i jezuitów. Stąd na przykładzie pijarowskiej twórczości A. Wiśniewskiego, S. Chróścikowskiego, K. Narbutta, S. Konarskiego, C. Kaliszewskiego i innych oraz na podstawie prac rodzimych jezuitów, jak np. B. Dobszewicza, S. Szadurskiego, S. Jaworskiego, wyciąga następujący wniosek: „W sumie więc dydaktyczny model filozofii pijarskiej i jezuickiej jest przejawem eklektyzmu chrześcijańskiego, uwidaczniającego się tak w deklaracjach, jak i w wykonaniu”. Zob. S. Janeczek, *Oświecenie chrześcijańskie. Z dziejów polskiej kultury filozoficznej*, Lublin 1994, s. 81.

<sup>8</sup> Wprawdzie nie znaleziono na to bezpośrednich dowodów, takich jak na uczestnictwo jego i Pawlickiego w pracach nad powstaniem innej słynnej encykliki Leona XIII, to jest *Rerum novarum* z 1881 r., to jednak zaangażowanie to pośrednio wynika z pracy T. Kaszuby, *Semenki koncepcja filozofii jako racjonalnego poznania*, Rzym 1985. Tam też bogata literatura źródłowa na temat życia i twórczości Semenki. Por. też co na temat Semenki pisze John Iwicki, przy współpracy Jamesa Wahla, w publikacji *Charyzmat Zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. 1 (1836–1886), Katowice 1990, zwłaszcza s. 516–537. Por. też artykuł M. Mylika, *Udział polskich uczonych w przygotowaniu encykliki „Rerum novarum”*, „Przegląd Religioznawczy” 1993, nr 3(169), s. 41–48; tegoż, *Czy ks. Stefan Pawlicki ma swój wkład w powstanie encykliki „Rerum novarum”?*, „Resurrectio et Vita. Pismo Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców” 1993, nr 11(13), s. 376–383.

<sup>9</sup> Zob. przede wszystkim dzieło Eleonory Ziemięckiej *Zarysy filozofii katolickiej w czterech poglądach zawarte*, Warszawa 1857.

<sup>10</sup> Np. Chołoniewski, według Bronisława Dembowskiego, nie uprawiał zawodowo filozofii, widział jednak filozoficzne niebezpieczeństwo zarówno tradycjonalizmu podporządkowującego wiedzę wierze, jak i teologii ulegającej niemieckiemu idealizmowi. Dlatego próbował określić stosunek wiedzy do wiary z uznaniem i uszanowaniem obu niezależnych dziedzin poznania oraz starał się wyjaśnić rolę rozumu w samym akcie wiary. Zob. S. Chołoniewski, *Sen w Podhorcach*, Wilno 1842; *Kazania*, t. 1–2, Kraków 1888.

<sup>11</sup> Hołowiński zaś, według również B. Dembowskiego, polemizował np. z B. Trentowskim i przy tej okazji starał się określić właściwy stosunek rozumu do wiary – poprzez ukazanie doniosłej roli rozumu w samym akcie wiary – oraz potrafił wykazać odrębność metodologiczną

się w Galicji pierwsze wykłady neoscholastyczne, jak np. *Filozofia chrześcijańska w duchu Anielskiego Doktora – św. Tomasza z Akwinu*, które 28 stycznia 1880 r. zainaugurował w gmachu seminarium diecezji krakowskiej ks. dr Zygmunt Golian (1824–1885) z polecenia biskupa ordynariusza Albina kardynała Dunajewskiego (1817–1894)<sup>12</sup>.

Przełomem neoscholastycznym tych czasów okazała się jednak prekursorska twórczość naukowa ks. Stefana Pawlickiego i ks. Mariana Morawskiego<sup>13</sup> – właściwych zwiastunów odnowy scholastyki europejskiej w Polsce pod zaborami, zwłaszcza w intelektualnych ośrodkach Galicji. Ich długoletnią działalność naukową w Krakowie należy uważać za rzeczywisty renesans scholastyki na ziemiach polskich pod zaborami, który przybrał na sile po opublikowaniu filozoficznej encykliki Leonowej.

Prawdziwym punktem zwrotnym odnowy polskiej scholastyki było oficjalne utworzenie w roku 1882 Katedry Filozofii Chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Powołanie do życia tej katedry nastąpiło zarówno w duchu filozoficznych zaleceń encykliki Leonowej, jak i na podstawie instytucjonalnie pojętego pozytywistycznego modelu powstawania zachodnich katedr naukowych, wydziałów uczelnianych, redakcji naukowych, laboratoriów doświadczalnych etc. Pierwszym profesorem tytularnym tej nowo powstałej katedry został właśnie wspomniany ks. Stefan Pawlicki<sup>14</sup>. Uczony ten, przybyły do krakowskiej wszechnicy prosto z katolickich

---

filozofii i teologii. Zob. I. Hołowiński, *O metodzie filozofii*, „Tygodnik Petersburski” 1842; *O stosunku bezpośredniej filozofii do religii i cywilizacji naszej*, „Tygodnik Petersburski” 1846; *Homiletyka*, Kraków 1859; *Kazania niedzielne*, Kraków 1857.

<sup>12</sup> Genezę wykładów, sam ich przebieg, pierwsze reakcje i późniejsze skutki w ówczesnym środowisku galicyjskim przedstawia szczegółowo Czesław Głombik w swojej pracy zatytułowanej *Początki neoscholastyki polskiej*, Katowice 1991, s. 11–27.

<sup>13</sup> Por. choćby ważną w tej mierze pracę magisterską Magdaleny Kulig odsłaniającą kulisy *Neoscholastyki w „Przeglądzie Powszechnym” za czasów redaktora Mariana Morawskiego (1884–1901)*, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie 2004, ss. 79.

<sup>14</sup> W roku 1875 umiera profesor filozofii Józef Kremer, który pozostawia po sobie katedrę na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Po odrzuceniu propozycji jej objęcia przez Augusta hr. Cieszkowskiego poczyniono starania o pozyskanie na to stanowisko Pawlickiego. Nie otrzymał jej tego roku, gdyż rząd austriacki obawiał się wówczas sprowadzenia do Galicji zmartwychwstańców, którzy rekrutowali się w dużej części ze spiskowców, uczestników powstań 1831 i 1863, i nie chciał się narażać Rosji carskiej. Ostatecznie katedrę objął Maurycy Straszewski. Dopiero po usilnych staraniach przyjaciół zmartwychwstańców wpuszczono ich do Galicji w roku 1880 i wtedy rząd austriacki zgodził się przyznać 14 czerwca 1882 r. Pawlickiemu nominację na stanowisko profesora tytularnego filozofii chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jesienią tego samego roku wykładami z filozofii greckiej i chrześcijańskiej rozpoczął Pawlicki swoją ponadtrzydziestoletnią, jak się okazało, profesurę krakowską. Od roku

uczelnii Rzymu, nie tylko był „z urzędu pionierem neoscholastyki”<sup>15</sup> w Polsce, jak pisała o nim między innymi Alicja Kadler, ale i nowatorsko potrafił informować swoich studentów nieomal o wszystkim, co się działo nowego w całym ówczesnym świecie naukowego Zachodu, o czym zaświadcza jego znamienity student Adam Grzymała-Siedlecki (1876–1967). Ten poczytny do dziś literat polski wspominał nie raz o swoim nauczycielu, że „na swoich wykładach «powiadał» Pawlicki nie tylko to, co obowiązywało go jako profesora teologii i filozofii, ale znacznie więcej jednak głowę jego korciło to, co «w trawie piszczy». Co «piszczy w trawie» rodzących się idei naukowych, co wówczas było zaczynem dla przyszłych przemian w humanistyce, w literaturze, w hasłach społecznych i politycznych. Prawił o Darwinie i nowszej biologii, o Guyau i nowych prądach estetycznych, o Wagnerze, o Nietzschem, o Bergsonie, o Walterze Paterze i prerafaelitach angielskich, o teoriach socjalno-reformatorskich i ich twórcach. Wszystko przejmowało jego nienasycony zmysł wszechstronności – i cząstką tego wszystkiego dzielił się z uczniami”<sup>16</sup>.

Nic dziwnego, że Pawlicki stał się nie tylko jednym z filarów rozwoju neoscholastyki europejskiej, ale i jednym z prekursorów dziewiętnastowiecznej nauki polskiej<sup>17</sup>.

---

akademickiego 1883/1884 wykładał także teologię fundamentalną, natomiast od 1891/1892 do 1894/1895 pełnił obowiązki profesorskie równocześnie na wydziałach Teologicznym i Filozoficznym, a w roku akademickim 1895/1896 tylko na Wydziale Filozoficznym. Ponoził jednak na krótko swoją działalność profesorską na wspomnianych wydziałach w latach 1896/1897 i 1897/1898 w półroczu zimowym, by już od półroczu letniego 1897/1898 wykładać nieprzerwanie aż do śmierci, to jest do roku 1915/1916, jedynie na Wydziale Filozoficznym. Szczegóły tych starań Pawlickiego, jak i całą sytuację ówczesnych zabiegów o ustanowienie katedry filozofii chrześcijańskiej na UJ w Krakowie, przedstawia należycie i starannie dokumentuje Czesław Głombik w rozdziale II „Od seminaryjnego kursu do wykładów filozofii chrześcijańskiej w Uniwersytecie Jagiellońskim” w swojej książce pt. *Początki neoscholastyki polskiej...*, s. 97–199.

<sup>15</sup> „Wykładając później, już po ukazaniu się encykliki *Aeterni Patris*, filozofię w Uniwersytecie Jagiellońskim, stał się na katedrze z urzędu pionierem neoscholastyki, ale można mieć wątpliwości, czy także jej szczerym i całkowitym zwolennikiem”. A. Kadler, *Stefan Pawlicki. Przyczynek do dziejów filozofii w Uniwersytecie Jagiellońskim*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń PAU” 1950, t. 51(8), s. 520.

<sup>16</sup> A. Grzymała-Siedlecki, *Dottissimo padre Pavlischi* [w:] *Niepospolici ludzie w dniu swoim powszednim*, wyd. 4, Kraków 1974, s. 72. Nic dziwnego, że wykłady Pawlickiego były „ekspozyturą myśli europejskiej – jak je nazwał senior ich słuchaczy Tadeusz Sinko (1877–1966) – ale ekspozyturą krytyczną. I dlatego właśnie wpływ ich na młodzież był ogromnie kształtujący. Opracowania ich książkowe stawały się filarami kultury całego społeczeństwa”. T. Sinko, *Śp. o. Stefan Pawlicki*, „Czas” 1916, nr 221, s. 1–2.

<sup>17</sup> Szerzej na ten temat zob. M. Mylik, *Stefan Pawlicki – jeden z prekursorów nauki polskiej*, Warszawa 2005. Według C. Głombika „jest to właśnie ten przypadek myśliciela, a w dodatku



Morawski natomiast, dzięki swojej pracy *Filozofia i jej zadania*, która ukazała się notabene w 1876 r., a więc dwa lata przed wydaniem samej encykliki *Aeterni Patris*, był według opinii Henryka Struvego „pierwszym u nas wybitnym przedstawicielem naukowych dążeń nowoscholastycyzmu”<sup>18</sup>.

Oprócz Pawlickiego i Morawskiego w odrodzeniu polskiej myśli scholastycznej brali również czynny udział tacy rodzimi myśliciele katolicycy jak: Krupiński, Radziszewski, Gabryl, Wais, Kobyłecki, Bocheński, Woroniecki, Kowalski, Stepa, Sawicki i inni. Dlatego mógł Radziszewski z dumą napisać w 1901 r., że „nasi ziomkowie nie dali się pod tym względem wyprzedzić innym narodom”<sup>19</sup>. Trzeba jednak znów przypomnieć ten zapomniany na ogół fakt historyczny, a mianowicie, że zarówno w odnowie polskiej scholastyki, jak i przy tworzeniu nowych dyscyplin naukowych na przełomie XIX i XX w. (jak to miało zwłaszcza miejsce w przypadku ogromnej i zróżnicowanej spuścizny naukowej Pawlickiego) polscy neoscholastycy postępowali w podobny sposób jak inni polscy naukowcy. Mianowicie, nasi neoscholastycy nie tyle mechanicznie przenosili do polskiej nauki nowe idee filozoficzne Zachodu, ile przede wszystkim z całego zachodniego chrześcijaństwa asymilowali wszystkie jego najnowsze trendy filozoficzne i kwestie społeczne, zaszczipiając je w mniej lub bardziej oryginalnej postaci neoscholastycznej na gruncie panującej ówczesnie w Polsce chrześcijańskiej filozofii, katolickiej teologii oraz całego społecznego nauczania Kościoła katolickiego.

Nie należy też zapominać, że „idee neoscholastyki – jak to wykazuje dobitnie jeden z jej rodzimych badaczy Czesław Głombik – docierały na ziemię polskie różnymi drogami. Poznawano, komentowano i recenzowano dzieła jej czołowych przedstawicieli. W przekładach udostępniano podsta-

---

również epoki, w jakiej działał, które – jak dotąd – nie doczekały się zadowalającego opracowania w historii polskiej myśli filozoficznej”. C. Głombik, *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*, Warszawa 1973, s. 6.

<sup>18</sup> H. Struve, *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce*, Warszawa 1911, s. 481.

<sup>19</sup> I. Radziszewski, *Odrodzenie filozofii scholastycznej*, „Przegląd Filozoficzny” 1901, nr 49(4), s. 486. Myśl tę powtórzył i rozwinął Radziszewski rok później w artykule *Encyklika o studiach filozoficznych (z 4 sierpnia 1879 r.) Aeterni Patris [w:] Leon XIII. Żywot i prace*, red. A. Szlagowski i in., Warszawa 1902, s. 184 i n. Nic więc dziwnego, że szacunek do nauk empirycznych i proponowany wówczas model badań filozoficznych Radziszewskiego kontynuował również z powodzeniem na KUL-u Józef Pastuszka (1897–1989). Jednakże właściwymi w Polsce realizatorami modelu szkoły łowańskiej na KUL-u okazali się dwaj nasi uczeni, to jest Kazimierz Kłósak (1911–1982) i Stanisław Mazierski (1915–1993). Szerzej na ten temat: Z. Pawlak, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów wrocławskich XX wieku*, Włocławek 2001.

wowe dokumenty i znaczące opracowania obcojęzyczne. Oficjalne wystąpienia papieskie oraz działania hierarchii kościelnej pobudzały polskie środowiska katolickie do pracy naukowej, popularyzatorskiej, wydawniczej i prowadziły do zmian w organizacji, metodach oraz treściach katolickiego nauczania<sup>20</sup>.

Potwierdzają to również przykłady innych myślicieli polskiej doby neoscholastycznej<sup>21</sup>, jak choćby głośna w swoim czasie ewolucja ideowa poglądów filozoficznych Franciszka Krupińskiego, który był w młodości gorącym zwolennikiem przenoszenia do kraju głównych myśli systemu heglowskiego, o czym świadczy najwyraźniej jego tłumaczenie na język polski dzieła niemieckiego heglisty Alberta Schweglera (1819–1857) zatytułowane *Historia filozofii w zarysie* (Warszawa 1863) i podane doń w przypisach uwagi. Potem jednak Krupiński zmienił swoje poglądy i zobaczył *Przyszłość filozofii* („Biblioteka Warszawska” 1864) w krytyce polskiego *Romantyzmu i jego skutków* („Ateneum” 1876)<sup>22</sup>, przez co z kolei zaczął sympatyzować z ideami tzw. pozytywizmu warszawskiego (*Szkoła pozytywna*, „Biblioteka Warszawska” 1868). Wreszcie już po swoim nawróceniu i wstąpieniu do zakonu pijarów podjął *Odnowę etyki* („Ateneum” 1884)<sup>23</sup> wyraźnie w świetle założeń wynikających wprost z filozoficznej encykliki *Aeterni Patris*.

Neoscholastyczne znaczenie naukowe w polskim i zachodnim świecie naukowym zdobyli sobie również w sposób szczególny polscy myśliciele dominikańscy i jezuitcy<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> C. Głombik, *Wiedeń i neoscholastyka Polska*, „Prace z Nauk Społecznych” *Folia philosophica* 1987, 18(4), s. 199.

<sup>21</sup> Szerzej na ten temat zob. M. Mylik, *Geneza neoscholastyki europejskiej a polska myśl filozoficzno-społeczna na przełomie XIX i XX wieku*, Włocławek–Warszawa 2012.

<sup>22</sup> F.S. Krupiński, *Romantyzm i jego skutki*, „Ateneum” 1876, t. 2.

<sup>23</sup> F.S. Krupiński, *Odnowa etyki*, „Ateneum” 1884, t. 4.

<sup>24</sup> Chodzi tu przede wszystkim o dominikanów: Józefa Marię Bocheński, specjalizującego się głównie w logice i etyce neoscholastycznej na Uniwersytecie Fryburskim w Szwajcarii i w Collegium Angelicum w Rzymie, a także w Krakowie, gdzie był nawet wykładowcą UJ w 1938 r.; Feliksa Wojciecha Bednarskiego, zajmującego się również neotomistyczną etyką i pedagogiką uprawianą w ośrodkach naukowych Rzymu, Londynu i Krakowa; Jacka Woronieckiego, badającego nowe trendy etyki tomistycznej najpierw na szwajcarskim Uniwersytecie Fryburskim, a potem na KUL-u w Lublinie. W Warszawie natomiast, pomimo srogiego zaboru carskiego, potrafili jednak polscy uczeni jezuitcy asymilować do swojej twórczości nowe idee europejskie płynące z filozoficznej encykliki Leonowej, jak i z nowej myśli społecznej zachodniej Europy. Przykładem bodaj najlepszym jest tu wspomniany już wcześniej Stanisław Kobylecki, który choć doktoryzował się jeszcze u Wundta w Getyndze w 1905 r., głosił jednak potem na Uniwersytecie Warszawskim swoje autorskie poglądy neoscholastyczne z dziedziny psychologii, teorii poznania i logiki matematycznej, które przeciwstawiał ówczesnemu pozytywizmowi francuskiemu i nie-

Na tej więc choćby podstawie warto byłoby raz jeszcze zbadać, i to najlepiej w oddzielnym studium porównawczym, na ile owa polska twórczość naukowa, w tym zwłaszcza filozofia neoscholastyczna, była i jest nadal oryginalna względem podobnej twórczości zachodniej tak natury neoscholastycznej, jak i formy pozytywistycznej. W szczególności zaś należy postawić pytanie, na ile owa zachodnia twórczość naukowa tego okresu, zwłaszcza w polskim wydaniu neoscholastycznym, była zgodna z naszym ówczesnym bytem narodowym oraz na ile odpowiadała polskiej racji stanu tej doby. Innymi słowy, czy jest to oryginalność pozytywnej natury, którą trzeba nieustannie badać i uaktualniać na potrzeby polskiej, a nawet światowej historii dziejów nauki, powszechnego rozwoju kultury łacińskiej oraz cywilizacyjnego postępu naukowego, społecznego itd., czy też jest to może oryginalność ujemnej natury, która mogła w sumie zaszkodzić tak polskiej, jak i zachodniej filozofii, i dlatego można ją bez wahania odłożyć do lamusa historii<sup>25</sup>.

mieckiemu kantyzmowi. Ze stanowiskiem filozoficznym Kobyłeckiego nie zgadzał się jednak do końca Piotr Chojnacki, dlatego stworzył własne poglądy neoscholastyczne nazwane z czasem w literaturze fachowej tematu arystotelizującym tomizmem tradycyjnym. Podobnie też we Lwowie wspomniany Kazimierz Wais osobiście połączył swój podręcznikowy neotomizm akademicki z elementami ówczesnego skotyzmu, suarezjanizmu, kartezjanizmu, a nawet kantyzmu. Szukał w ten sposób Wais, i to zdaje się wedle ówczesnego wzorca szkoły lowańskiej, nowej zgodności uprawianej przez siebie filozofii neoscholastycznej z pozytywistycznie pojętymi naukami przyrodniczymi, przez co potrafił stworzyć imponującej treści wielotomowe podręczniki wiedzy neotomistycznej. Nie inaczej czynił też znany nam już Franciszek Gabryl w Krakowie, który wprawdzie jako belgijski stypendysta poznawał w młodości najpierw wzorce szkoły lowańskiej, jednak po powrocie do kraju rozwijał raczej systematyczny wykład tradycyjnie pojętej filozofii neoscholastycznej zebranej w wielotomowych podręcznikach akademickich (tzw. tomizm podręcznikowy). W Krakowie też Jan Salamucha (1903–1944) łączył formalnie swój tomizm z ówczesnie panującymi zasadami logiki klasycznej, a nawet potrafił sformalizować swój tomizm z elementami ówczesnej logiki pozytywistycznej. W Lublinie natomiast jeden z założycieli KUL, Idzi Benedykt Radziszewski, najpierw zasłynął jako ideowo zaangażowany publicysta katolicki, który przybliżał ówczesnej młodzieży polskiej zachodni model edukacji lowańskiej. Nie poprzestał jednak na publicystycznym propagowaniu lowańskiego stylu akademickiego pośród społeczeństwa polskiego, ale i potrafił, jako jeden z założycieli KUL oraz jego pierwszy rektor, zbudować w zachodnim duchu filozoficznym instytucjonalne podstawy pod nowo pojętą szkołę myślenia św. Tomasza z Akwinu w Lublinie. Podkreślał przy tym nieraz w swoich pracach, że przy formowaniu neotomistycznych poglądów należy wziąć pod uwagę wyniki nauk przyrodniczych, ale i wypada zrozumieć należycie znaczenie nowych metod empirycznych stosowanych przez zachodnich badaczy tychże nauk.

<sup>25</sup> W tym kierunku badawczym idzie np. praca zbiorowa pod redakcją Ignacego Stanisława Fiuta, *Filozofia polska w kontekście światowym (The contribution of Polish Philosophy to Western Culture)*, Zakon Pijarów, Kraków 2000, ss. 252. W pracy tej głos zabrali liczni badacze: Maria Bielawka przedstawiła spór o istotę człowieczeństwa w ujęciu R. Ingardena; Joanna Paulina Bierówka omówiła teorię adaptacji społecznej Wacława Makarczyka; Woj-

Przeszkodą nader poważną w tego rodzaju historiozoficznych przedsięwzięciach jest przede wszystkim dotkliwy brak monograficznych opracowań dotyczących zarówno poszczególnych autorów neoscholastycznych, jak i polskich szkół filozoficznych<sup>26</sup>. Studia tego rodzaju pozwoliłyby z pewnością całościowo zbadać, obiektywnie porównać i ostatecznie ocenić polską i obcą twórczość neoscholastyczną, a nawet rodzimą wiedzę pozytywistyczną czy też najważniejsze polskie kwestie społeczne omawianych czasów<sup>27</sup>.

Dlatego istotnych rozwiązań różnych dylematów powstałych w tamtych czasach należy szukać w oddzielnym studium porównawczym, w którym znaleźć się również powinny uwagi poświęcone problematyce etycznej, historyczno-filozoficznej i społecznej prac naszych czołowych uczonych neoscholastycznych oraz wybranych autorów pozytywistycznych, a nawet działaczy socjalistycznych, przywódców komunistycznych i wielu innych ludzi ówczesnej sztuki, kultury czy polityki. Z tych właśnie powodów należy nie tylko zapoznać się z problematyką polskiej neoscholastyki, ale i poznać ówczesną filozofię społeczną, socjologię, psychologię, a nawet wykazać pozytywistyczne elementy katolickiej nauki społecznej uprawianej przez rodzimych (np. galicyjskich) i obcych uczonych pozytywistycznych, socjalistycznych oraz innych orientacji myślowych tamtej doby. Wymaga to wszystko jeszcze dalszych badań i analiz, do których niniejsze rozważania stanowią tylko jakiś rodzaj wstępu bądź mają jedynie charakter przyczynku naukowego.

---

ciech Buchner wypowiedział się na temat teologii wyzwolonych; Ignacy Stanisław Fiut omówił teorię poznania Tadeusza Garbowskiego; Jan Galarowicz przedstawił stosunek Józefa Tischnera do marksizmu; Marcin Habryń zaprezentował doktrynę medialną Kościoła katolickiego; Tomasz Kaczmarek wykazał absurd w myśli Alberta Camusa; Wiesław Kurpiewski zarysował kosmologię buddyjską; Aldona Litwiniszyn przedstawiła „Indywidualny system” w myśli Leona Chwistka; Aloizy Morzyniec – koncepcję nauki Władysława Natanson; Michał Siciński pokazał różnice pomiędzy teologiami wyzwolonymi a konserwatyzmem; Katarzyna Stark przedstawiła pojęcie Boga i człowieka w myśli Augusta hr. Cieszkowskiego; Maciej Uliński wykazał panującą moralność w korporacjach; Włodzimierz H. Zylbental przypomniał myśl Jana Stachniuka.

<sup>26</sup> Jak np. wzorcowe opracowanie szkoły lwowsko-warszawskiej dokonane przez Jana Wołęńskiego czy historyczno-filozoficzne dzieło Czesława Głombika pt. *Początki neoscholastyki polskiej*, czy wreszcie monograficzne opracowanie Zdzisława Pawlaka zatytułowane *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów wrocławskich XX wieku*.

<sup>27</sup> Uzasadnione nadzieje na rozwój tego rodzaju badań dają np. prace Leszka Gawora, jak choćby jego dzieło zatytułowane *Polska myśl historiozoficzna I połowy XX wieku*, Rzeszów 2005, ss. 244; czy też jego *Szkice o cywilizacji*, Rzeszów 2009, ss. 186. Tam też podstawowa bibliografia fachowa tego tematu.

## **The contribution of Polish philosophers from Galicia to neoscholastics at the turn of the 19th and 20th century**

### *Summary*

The article is about the development of Polish science at the turn of the 19th and 20th century in Poland during its partition done by Russia, Prussia and Austria. The partition was not only the source of difficulties in everyday life for the then Poles but it could also slow down or even prevent the civilization progress of our country, what we can learn from many Polish and foreign text books. Despite all of these unfavourable geopolitical conditions, created mostly by the governments of the occupant countries, development of Polish science, and also Polish philosophy, took place. The progress is presented by the example of the neoscholastics' revival, which was represented by P. Semenenko, S. Pawlicki, F. Gabryl, M. Morawski, F. Krupiński and others. In light of their philosophical views present theories connected with ethics, philosophy and sociology were formulated

**Key words:** neoscholastic, P. Semenenko, S. Pawlicki, F. Gabryl, M. Morawski, F. Krupiński

Magdalena Milczarek-Gnaczyńska  
(Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni)

## Galiczyjskie drogi i bezdroża w filozofii narodowej Władysława Mieczysława Kozłowskiego

W artykule przedstawione zostały poglądy W.M. Kozłowskiego na filozofię narodową. Zdaniem tego myśliciela filozofia przełomu wieków składała się z dwóch podstawowych nauk, a mianowicie przyrodoznawstwa i humanistyki, które z kolei dawały prawdziwe podstawy dla ogólnej nauki o społeczeństwie. Na tych podwalinach winno się, zdaniem uczonego, oprócz konsekwentną i obfitującą w udane następstwa filozofię życia, prawdę filozofii można bowiem ujmować nie tylko pod wpływem postulatów poznania, lecz także ideałów ludzkich. Ideały te w najogólniejszej formie są uniwersalne dla wszystkich ludzi i wznoszą się ponad różnice narodowości. Urzeczywistniane jako rezultaty naukowej indywidualności, inicjują pęd ku przyszłości następującego pokolenia, a im ściślej filozofia spaja się z życiem, tym szybciej i dobitniej odbiera to naród. Filozofia narodowa to filozofia odzwierciedlająca się w czynie.

**Słowa kluczowe:** filozofia narodowa, filozofia czynu, W.M. Kozłowski

Problematyka narodu była z pewnością jednym z głównych i bardziej interesujących motywów myśli polskiej XIX i XX w. Zarówno w literaturze, jak i nauce dążono do wypracowania takich sposobów patrzenia na kwestię narodową, aby odcisnąć i silnie zaakcentować jej znaczenie w świadomości europejskiej. W polskiej myśli filozoficznej tego okresu szczególnie wyraźnie zarysowała się tendencja do sakralizacji kwestii narodowej. Była to odpowiedź na pilną potrzebę konsolidacji Polaków żyjących pod zaborami, a co za tym idzie – droga do jedności narodowej<sup>1</sup>.

Do grona filozofów zawodowo uprawiających filozofię i zarazem skupiających się na polskiej kwestii narodowej zaliczyć można m.in. Karola Libelta (1807–1875). Jego filozofia słowiańska, w której występował w obronie osobowości Boga i nieśmiertelności duszy, adekwatnie do metody dialektycznej

<sup>1</sup> Więcej na temat sakralizacji w myśli polskiej zob. J. Kojkoł, *The sacralization of the nation in the Polish social thought of the interwar period. Selected contexts*, „Anglojęzyczny Supplement Przeglądu Religioznawczego” 2012, no. 1, s. 157–175, dostępne na: <http://www.ptr.edu.pl/pl/suplement> (19.02.2015).

Hegla, miała być filozofią istotowych wartości, realnych form ujawniających się w demokratycznym działaniu. Kolejnym filozofem tego nurtu był Bronisław Trentowski (1808–1869). Fundamentem swojej filozofii politycznej uczynił on dwa pierwiastki: lud i elitę, a za podstawowy czynnik kształtowania filozofii narodowej uznał filozofię wychowania, której pragmatyzm miał obejmować i ucznia, i wychowawcę, i szkołę. Myślicielem zajmującym się kwestią narodową był również Edward Dembowski (1822–1846). W jego filozofii narodowej prym wiodła wizja rozwoju społeczeństwa poprzez realizację jednostek. Rolą tak ukształtowanego społeczeństwa miało być odzyskanie suwerenności w wyniku rewolucji społecznej.

Kwestia narodowa odgrywała istotną rolę również w myśli filozoficznej Władysława Mieczysława Kozłowskiego (1858–1935)<sup>2</sup>. Choć oficjalnie nie uznaje się go za przedstawiciela filozofii narodowej, to jego poglądy dotyczące kwestii narodowej zasługują na omówienie. Czym zatem była dla tego myśliciela filozofia narodowa? Co ma wspólnego koncepcja humanizmu z filozofią narodową? W jaki sposób widział on ojczyznę? Jaki charakter winien mieć według niego naród?

Po okresie oświecenia, w czasach narodowego zniewolenia silnie krystalizowały się poglądy głoszące konsolidację jednostek w narodzie, aby powstał przeciwko ciemnościom. Tak było w literaturze polskiej epoki romantyzmu, której przedstawiciele chcieli widzieć w Polakach „Chrystusa narodów”, oswobodziciela ze wszystkich krzywd świata. Jak pisał W.M. Kozłowski, „Po roku 1830 romantyzm w Europie zachodniej przestaje być hasłem walki; wyzwolenie się z klasycyzmu zostało przezeń dokonane, a od czwartego dziesięciolecia myśl święci triumfy na polu wiedzy. U nas przeciwnie romantyzm

---

<sup>2</sup> Władysław Mieczysław Kozłowski urodził się w Kijowie, z którego przeniósł się do Galicji w 1892 r. Znalazł zatrudnienie na stanowisku asystenta w Katedrze Botaniki Wyższej Szkoły Rolniczej w Dublanach niedaleko Lwowa, a następnie pracował jako demonstrator w Katedrze Chemii Rolniczej i Fizjologii Roślin w Studium Rolniczym Uniwersytetu Jagiellońskiego. W latach 1896–1898 przebywał za Oceanem, gdzie zdobywał doświadczenia lektora języka polskiego uczącego Polonię amerykańską. W 1899 r., powróciwszy do Krakowa, obronił na Uniwersytecie Jagiellońskim pracę doktorską *O zasadniczych twierdzeniach wiedzy przyrodniczej w zaraniu filozofii greckiej*. Rok później na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie przedstawił pracę habilitacyjną na podstawie rozprawy *Psychologiczne źródła niektórych zasadniczych praw przyrody*, jednakże z powodu nacisków politycznych nie została ona zatwierdzona przez ministra oświaty w Wiedniu. *Veniam legendi* uzyskał w 1902 r. na Université Nouvelle w Brukseli za pracę *La psychogenese de l'etendu*. Po rocznym pobyciu za Oceanem w 1904 r. wrócił do kraju na zaproszenie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie i wykładał filozofię współczesną. Por. Z.E. Roskal, *Kozłowski Władysław Mieczysław* [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1 (A–L), red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 744.

panuje nadal z całą bezwzględnością”<sup>3</sup>. Filozof ubolewał, że co prawda poezja wspięła się na wyżyny sztuki, jednak dla rozwoju wiedzy nie było w tym czasie odpowiednich warunków.

Henryk Struve (1840–1912) pisał natomiast, że „niestety, dalszy rozwój naszej umysłowości, a w szczególności naszej filozofii [...] nie usprawiedliwił bynajmniej owych górnoletnich, mistycznych i romantycznych aspiracji”<sup>4</sup>. Odpowiedzią na taki stan rzeczy, zdaniem W.M. Kozłowskiego, było przeniesienie życia umysłowego na emigrację, co spowodowało, że ciągłość naukowa, tak potrzebna do rozwoju i ugruntowania myśli filozoficznej w narodzie, została przerwana. H. Struve konstatował: „Ciągłość ta polega głównie na uwzględnianiu przez każdego nowego pracownika swoich poprzedników w literaturze polskiej. Tylko takie nawiązanie własnej sieci myśli na poglądach poprzedników swoich wytwarza jednolity pochod filozofii narodowej”<sup>5</sup>.

Jak pisał Jan Skoczyński, rewolucję słowną zapoczątkowało lwowskie czasopismo „Haliczanin”. Galicja była jedynym obszarem pod zaborami, w którym po upadku powstania listopadowego można było w sposób nieskrępowany zajmować się filozofią. Wspomniany almanach zawierał teksty dotyczące literatury pięknej, a także artykuły naukowe, najczęściej z zakresu filozofii. „Haliczanina” współtworzył m.in. Jan Nepomucen Kamiński (1777–1855), którego rozważania o filozoficzności języka polskiego stały się zwiastunem filozofii narodowej<sup>6</sup>. Z kolei w Krakowie przez kilka lat ukazywał się miesięcznik etyczno-filozoficzny „Pogląd na Świat”<sup>7</sup> pod redakcją W.M. Kozłowskiego. Periodyk ten był poświęcony zagadnieniom wykształcenia, czytelnictwa i samodzielnego wyrobienia ideowego. Publikowano w nim artykuły, które świadczyły o rozkwicie filozofii narodowej.

Zagadnienie filozofii narodowej już w XVIII w. budziło wiele zastrzeżeń, poczynając od sporów pomiędzy poetami a filozofami<sup>8</sup> przez naukowe, aka-

<sup>3</sup> W.M. Kozłowski, *Smutne trzydziestolecie naszej umysłowości (1831–1861)*, „Kurier Warszawski” 1909, s. 5.

<sup>4</sup> H. Struve, *Charakter narodowy filozofii polskiej*, „Ruch Filozoficzny” 1911, R. I, s. 2.

<sup>5</sup> Tamże, s. 2.

<sup>6</sup> Por. J. Skoczyński, *Filozofia narodowa i uniwersalna* [w:] J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 275.

<sup>7</sup> Władysław Mieczysław Kozłowski na łamach czasopisma „Pogląd na Świat”, którego w czasie swojego pobytu w Galicji był również wydawcą, opublikował kilka swoich prac, m.in. *Szkice filozoficzne* (1900), *Klasyfikację umiejętności* (wyd. II – 1902) czy *Dekadentyzm współczesny* (wyd. II – 1904). Zob. W.M. Kozłowski, *Literatura filozoficzna polska w ostatnim dziesięcioleciu (1894–1904)*, „Kurier Warszawski” 1906, nr 328, s. 2.

<sup>8</sup> Przykładem niech będzie jeden z najgorętszych sporów pomiędzy A. Mickiewiczem a B. Trentowskim. Pierwszy twierdził, że to natchnione czyny przynoszą zbawienie ludzkości,



demickie artykulacje, na dyskusjach światopoglądowych skończywszy. Stanisław Pieróg pisał, że naród nie jest tożsamy ze zbiorem ludzi na określonym terytorium, lecz jest to świadomy „podmiot zbiorowy”<sup>9</sup>. Nie jest więc ważne, gdzie uprawia się myśl, ponieważ każdy wysiłek intelektualny reprezentowany przez Polaka będzie zwany narodowym. Nie ma znaczenia miejsce, lecz zaangażowanie i świadomość, z jaką osiąga się rezultat pracy umysłowej.

W podobnym tonie wypowiadał się H. Struve, który mówił: „Filozofia polska, podobnie jak język polski, literatura polska, oznacza, że mamy na myśli bezpośredni wytwór narodu polskiego, będący jego duchową własnością, zrodzony i rozwinięty przez umysły, z jego łona wydane. Filozofia polska oznacza to samo, co filozofia Polaków”<sup>10</sup>. Wszystkie zatem intelektualne wytwory rodaków winny stać się, zdaniem W.M. Kozłowskiego, czynnikiem rozwoju całego społeczeństwa polskiego. Oczywiście wyjątkiem był tu początkowy okres rozwoju filozofii narodowej, kiedy nie miała ona jeszcze tak dużego wpływu na kształt społeczeństwa, a postępy w takich dziedzinach nauki, jak logika, epistemologia czy psychologia, do których przyczynili się Immanuel Kant oraz przedstawiciele współczesnej filozofii francuskiej i amerykańskiej czy też idealistycznej filozofii niemieckiej, nie mogły być tak spektakularne. Jak zauważył polski filozof, w wymienionych dziedzinach filozofia „korzysta raczej ze zdobyczy Zachodu, aby przy ich pomocy budować to, co stanowi jej główną treść, cel jej usiłowań: filozofię dziejów i opartą na niej wiarę polityczną narodu”<sup>11</sup>. To właśnie filozofia wiodła ludzkość na drodze postępu ku coraz wyższym ideałom.

Tego rodzaju filozofię W.M. Kozłowski nazwał filozofią żywą, która winna „zwrócić się do zagadnień żywotnych, poruszających tłumy; przyjść do ogółu ze słowem zrozumiałym i żywym a odpowiedzieć na dręczące go bole-

---

a nie dyskutowanie, rozumowanie i pisanie książek. Drugi zaś uważał, że zmieniły się czasy szalonych marzeń poetów, przyszedł okres prawdziwych, choć bolesnych, prawd filozofów, którzy racjonalnie poprowadzą naród do zwycięstwa, nie chowając się pod płaszczem mistycznego profety. Zob. A. Walicki, *Filozofia narodowa Bronisława Trentowskiego a mesjanizm Mickiewiczowski* [w:] tegoż, *Filozofia polskiego romantyzmu*, t. 2, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2009, s. 235–328; tenże, *Filozofia narodowa i początek sporu o samookreślenie i powołanie inteligencji polskiej* [w:] tegoż, *Polska, Rosja, marksizm*, t. 4, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2011, s. 9–27.

<sup>9</sup> Por. S. Pieróg, *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej. Antologia tekstów 1810–1946*, Warszawa 1999, s. 16.

<sup>10</sup> H. Struve, *Historia filozofii w Polsce na tle ogólnego rozwoju życia umysłowego*, Warszawa 1900, s. 7.

<sup>11</sup> W.M. Kozłowski, *Filozofia narodowa polska a idea słowiańska* [w:] S. Pieróg, *Spór o charakter...*, s. 358.

sne pytania”<sup>12</sup>. Zdaniem filozofa prawdziwy myśliciel to odkrywca prawd i bojownik w czynie. Uczony powinien dzięki potędze wiedzy świadomie dążyć do poznania prawdy, wytěżając wszystkie siły duchowe, a tym samym wyzbywając się piętna egoizmu, stronniczości czy ciasnoty umysłowej. Takiej właśnie filozofii łaknąć zaczęło „społeczeństwo nasze w chwili przełomowej [...]”. Takim filozofom chciało oddać przywództwo ideowe w dobie, gdy się formowały nowe ideały społeczne i narodowe”<sup>13</sup>. Myśliciele uprawiający filozofię żywą staną się dla narodu siłą napędzającą rozwój, drogowskazami, za którymi należy podążać, aby stworzyć przekaz, który nie tylko pozwoli odzyskać wolność, ale także ją utrzymać.

Odzyskanie i utrzymanie wolności nie jest tylko i wyłącznie konsekwencją filozofii żywej. Nie może więc ona – zgodnie z tym, co mówił filozof – odżegnywać się od filozofii martwej. Zdaniem W.M. Kozłowskiego „historia filozofii zawiera zbiór idei, które kiedyś nabrzmiały były tętnem życia i walki, które dźwigały ludzkość naprzód, a dziś są tylko przedmiotem ciekawości archeologicznej, zabytkiem przebrzmiałym żywotnych dążeń, filozofią martwą. Potrzebne są – bo na nich, jak na fundamencie, spoczywa nowa twórczość”<sup>14</sup>. Istotą filozofii przeszłości są jej dokonania, z których kolejne pokolenia winny czerpać mozolnie wypracowaną wiedzę i tworzyć nową. Na dokonaniach minionych wieków należy budować następne pokolenie, albowiem domeną człowieka jest ciągły rozwój, w którym – zdaniem W.M. Kozłowskiego – zawsze trzeba mieć na względzie drugiego człowieka. Polski filozof stał na stanowisku, że wypracowane przez jednostkę dzieła w materii sztuki, wiedzy, prawa czy państwa są dla drugiego człowieka, więc tak należy ukierunkować proces twórczy, aby jego rezultaty były dla odbiorców jasne i jak najbardziej przydatne.

W podobnym tonie wypowiadał się Edward Dembowski (1822–1846), który pisał, że „wszystko, co ludzkie, bądź w życiu, bądź w sztuce, będzie wyrazem czci społeczeństwa, które uzna za święty popęd każdego człowieka [...], które korzystać będzie z pracy wieków i swobodnie zastosowywać prawdy poznane przez siebie”<sup>15</sup>. Nie mają zatem racji bytu hasła „wiedza dla wiedzy” czy „prawo dla sprawiedliwości”. Jak stwierdzał W.M. Kozłowski, wszystkie wytwory ludzkie, czyli m.in. wiedza i prawo, mają służyć człowiekowi. Pisał: „Językoznawca czy historyk, badacz literatury czy cywilizacji, prawa lub ekonomii, sztuki, wiedzy lub religii – każdy wychodzi z tego założenia, że człowiek w rozmaitych swoich objawach częściowych nie tylko jest przedmiotem jego

<sup>12</sup> W.M. Kozłowski, *Filozofia żywa i filozofia martwa*, „Myśl i Życie” 1912, nr 1, s. 8.

<sup>13</sup> Tamże, s. 11.

<sup>14</sup> W.M. Kozłowski, *Filozofia narodowa polska...*, s. 362.

<sup>15</sup> E. Dembowski, *Myśl o przyszłości filozofii* [w:] S. Pieróg, *Spór o charakter...*, s. 155.

badań, lecz że człowiek, jako żywa całość, jako zbiorowa istota ludzkości, łącząca żyjące, przeszłe i przyszłe jej pokolenia jest jedynym celem wiedzy i jedynym w niej sędzią”<sup>16</sup>. Tak pojmowana wiedza dotyczy jednostki, która chce wiedzieć, wolnej i świadomej. Znaczenie to wywodzi się bowiem, zdaniem polskiego uczonego, ze stanowiska humanistycznego, które w XV w. stanowiło wstęp do oświaty, a którego humanizm przełomu XIX i XX w. został spadkobiercą.

Według W.M. Kozłowskiego na filozofię przełomu wieków składały się dwie główne nauki, a mianowicie przyrodoznawstwo i humanistyka, które z kolei uzyskiwały prawdziwe podstawy ogólnej nauki o społeczeństwie. Na tych podwalinach winno się, zdaniem uczonego, oprzeć konsekwentną i udaną w następstwa filozofię życia, gdyż „prawda filozofii formuje się nie tylko pod wpływem postulatów poznania, lecz także ideałów ludzkich. Ideały te w najogólniejszej formie są wprawdzie ogólnoludzkie i wznoszą się ponad różnice narodowości. Przez każdą wszakże narodowość są odrębnie pojęte i urzeczywistniane”<sup>17</sup>. Rezultaty naukowej indywidualności stanowią podstawę rozwoju przyszłego pokolenia. Im filozofia bliższa jest życiu, tym naród szybciej i głębiej przyjmuje wartości, które ona ze sobą niesie. To z kolei przemawia za tym, aby filozofia żywa stanowiła filozofię narodową.

Filozofia żywa jako fundament filozofii narodowej dotyczy istot ludzkich. Ważne jest więc pytanie o to, jak powinna być widziana ojczyzna, w której podstawach tkwi bodziec tożsamości. Pojęcie ojczyzny, jako że odnosi się do bytów myślących, wywodzi się ze stanowiska humanistycznego. Czym zatem kraj ojczysty jest dla człowieka?

Władysław Mieczysław Kozłowski podkreślał, że istotna jest pamięć o kraju, z którego człowiek pochodzi. Stwierdzał, że choć „nie jest koniecznym, aby ojczyzną był kraj politycznie odrębny i niepodległy, to niezbędnym jest, aby kraj ów miał wspomnienie, że był niegdyś takim”<sup>18</sup>. Nie ma zatem znaczenia, gdzie człowiek się urodził, czy mieszkał w miejscu narodzin przez dłuższy czy krótszy czas, nie liczy się miejsce. Ważne jest zaś dążenie do stworzenia wizji ojczyzny i narodu w niej mieszkającego. Możemy osiągnąć ten cel, o ile nasza pamięć o kwestiach narodowych zostanie ugruntowana. Maurycy Mochnacki (1803–1834) w swoich rozważaniach o pamięci sformułował trafne pytania: „Czy mamy w literaturze polskiej takie dzieło ojczyste poświęcone pamięci? Taką powieść od najdawniejszych czasów do dni na-

<sup>16</sup> W. M. Kozłowski, *Humanizm współczesny i filozofia narodowa*, „Myśl i Życie” 1912, nr 5, s. 119.

<sup>17</sup> Tamże, s. 126.

<sup>18</sup> W.M. Kozłowski, *Idea ojczyzny* [w:] B. Andrzejewski, *Myśl i życie. O humanizmie polskim Władysława M. Kozłowskiego*, Wydawnictwo UAM, Poznań 1985, s. 186.

szych? Powieść jednej treści, tehnącą jednym duchem, ułożoną i skreśloną przez jednego pisarza? Albo, co na jedno wychodzi: czy pojęliśmy wszystkie minione narodowego jestestwa chwile? I czy się teraz w tym, minionym jestestwie uznajemy? Jakaż jest pamięć nasza?”<sup>19</sup>.

Upamiętnienie naszych przeszłych wydarzeń będzie wskazówką na przyszłość, jak postępować, aby ojczyznę swoją, doskonalać, zachować. Autor *Przyrodznawstwa i filozofii* wskazywał, że instynktowne przywiązanie do miejsca, w którym się człowiek urodził, nie jest tożsame z uczuciem patriotycznym, które stanowi rezultat przywiązania do ojczyzny. Sam tak pisał o tej kwestii: „Ileż to osób rozmaitych narodowości rodzi się z dala od kraju swego, a dąży do kraju tego, tęskniąc za nim i żywiąc patriotyzm często silniejszy i głębszy, niż ci, którzy będąc w nim urodzeni, bez żalu opuszczają kraj i otoczenie, w którym się urodzili i wyrosli”<sup>20</sup>.

Tęsknota za krajem ojczystym przelana na papier może stać się załączkiem dążeń ku odrodzeniu myśli konstytuujących nasze pragnienia czy idee. Patriotyzm jako wyraźny czynnik istotowy jest zagłębiony w umysłowości. Samo więc uczucie patriotyzmu nie może być czysto instynktowne, winno bowiem zawierać głębię rozumności. Należy zatem jak najwięcej pracy wkładać w rozwój umysłowy, o który winien dbać przede wszystkim filozof, przyczyniający się do rozwoju narodu. Bronisław Trentowski (1808–1869) tak pisał o jego roli: „Filozof, czy to do udzielnego, czy do uległego należy narodu, acz nie bierze w żadnym politycznym stronnictwie czynnego udziału, jest największym patriotą, a dla ojczyzny własnej promienistą zbawienia gwiazdą”<sup>21</sup>.

Władysław Mieczysław Kozłowski konstatował, że kryterium życia narodu jest twórczość umysłowa. Nie miał jednak na myśli wyłącznie efektów pracy umysłowej naukowców i filozofów. „Życie intelektualne – pisał – jest istotnie spójnią społeczną opartą na najogólniejszych, najmniej zależnych od odrębności narodowych cechach umysłu. W tym tkwią olbrzymie zalety wiedzy, jej zdolność do panowania nad przyrodą i do wytwarzania w życiu społecznym zakresu porozumiewania między ludźmi [...] niezależnie zarówno od indywidualnych, jak i narodowych lub rasowych różnic. Lecz właśnie dla tej swej przedmiotowości wiedza najmniej nadaje się do roli spójni narodowej”<sup>22</sup>. A zatem nie sama

<sup>19</sup> M. Mochnecki, *Nauka i filozofia jako przejawy uznania się narodu w swoim jestestwie* [w:] S. Pieróg, *Spór o charakter...*, s. 13.

<sup>20</sup> W.M. Kozłowski, *Idea ojczyzny...*, s. 186.

<sup>21</sup> B. Trentowski, *Rzecz o wyjarzmieniu ojczyzny (1845)* [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*, wyb. A. Walicki, PWN, Warszawa 1977, s. 260.

<sup>22</sup> W.M. Kozłowski, *Wytwórczość naukowa i ekspansja wiedzy jako czynniki życia narodowego*, „Myśl i Życie” 1912, nr 10, s. 250.

wiedza spaja jednostki ze sobą, lecz jej wytwory, które im więcej mają w sobie uczucia, tym bardziej mogą dotyczyć większości, a co za tym idzie – stać się narodowymi. W podobnym tonie, łącząc kwestie refleksji i uczynków, wypowiedział się E. Dembowski. Twierdził on, że jednię myśli i czynu określa pojęcie twórczości. „Twórczość – pisał – jako bezpośrednia jednia myśli i czynu, jest rzeczywistą tylko w ciągłym czynie, w tworzeniu. Twórczość jest identyczną z tworzeniem”<sup>23</sup>.

Twórczość jest owocem przeszłości zachowanym w postaci dzieł i innych wytworów. Implikacją twórczości jest postęp, w którym W.M. Kozłowski widział nie tylko współdziałanie jednostek w ramach narodu, ale także zmianę na lepsze w kontekście ponadnarodowym. Naród składający się z wielu wybitnych jednostek, które wytworami swego jestestwa będą zaspokajać patriotyzm ojczyźniany, będzie patrzył dalej, dążąc do zgody z innymi narodami. Polski filozof podał przykład szumnie tworzonych na przełomie XIX i XX w. towarzystw pokojowych<sup>24</sup>, które takimi były jednak tylko z nazwy, o czym pisał: „«Pokojowymi» są jednak tylko pod względem ideału, któremu hołdują; w czynie swoim [...] bywają niekiedy bardzo wojownicze. Zadaniem ich – nie pokój, lecz walka, a wrogiem – wojna i niesprawiedliwość. Z tymi dwiema – walka na śmierć i życie”<sup>25</sup>. A przecież domeną towarzystwa pokojowego winny być rozwiązania bez użycia przemocy – „rolą towarzystw pokojowych jest ciągły protest”<sup>26</sup>. Dezaprobatę wobec zastanego stanu rzeczy można wyrazić za pomocą słowa pisanego, a taki przekaz, umiejętnie utworzony, jest gotów ugodzić celniej niż niejedna broń.

Pojednanie ponadnarodowe zależy od charakteru narodów, które do tego porozumienia chcą doprowadzić. Zdaniem W.M. Kozłowskiego na charakter danego narodu wpływają dwie kwestie, a mianowicie indywidualizm jednostki oraz instytucje indywidualistyczne. „Pierwszy jest wynikiem wychowania jednostki, przy potężnym współdziałaniu czynników społecznych, rozumie się, i staje się źródłem tych zalet, które tu były podniesione. Drugie [instytucje

<sup>23</sup> E. Dembowski, *Myśl o przyszłości filozofii* [w:] S. Pieróg, *Spór o charakter...*, s. 147.

<sup>24</sup> Zob. W.M. Kozłowski, *Ku zgodzie między narodami*, „Kurier Warszawski” 1908, nr 170, s. 3. W przywołanym artykule filozof podał przykład założonego w początkach XIX w. w Stanach Zjednoczonych jednego z pierwszych pism abolicjonistycznych, które walczyło m.in. o zniesienie niewolnictwa. Inicjator owego pisma, niejaki Lovejoy, sam był autorem i wydawcą, sam też kolportował prasę, poświęcając temu swój czas i pieniądze. Mimo że swoją działalność prowadził na północy kraju, gdzie niewolnictwo zostało już zniesione, wciąż spotykał się z wrogim nastawieniem społeczeństwa. W konsekwencji zapłacił wysoką cenę tej postawy – stracił nie tylko majątek, ale także życie.

<sup>25</sup> W.M. Kozłowski, *Ku zgodzie między...*, s. 3.

<sup>26</sup> Tamże, s. 3.

indywidualistyczne – dop. aut.] tkwią w organizacji społecznej i państwowej<sup>27</sup>. A zatem jedne narody wywodzą się z kształtowania jednostkowego ducha w aspekcie instytucji społecznych, bezpośrednio mając wpływ na rozwój i zmianę, drugie zaś stoją na stanowisku instytucjonalnym, co wiąże się w pewnym sensie ze stagnacją, gdyż wpływ na zmianę instytucji państwowych ma się pośrednio. Władysław Mieczysław Kozłowski podał receptę na większą konsolidację obu czynników (tj. indywidualizmu jednostki oraz relacji społecznych w instytucjach): „jak największy rozwój samodzielności jednostki w wychowaniu, jak największe uspołecznienie w instytucjach”<sup>28</sup>. Ciężka praca i sąd krytyczny nad samym sobą mogą być warunkami zespolenia się strony społecznej ze stroną instytucjonalną.

Zdaniem Jerzego Kojkoła naród pojmowano jako wspólnotę pokoleń, którą uważano za twór pierwotniejszy od jednostki. Istota ludzka stanowiła bowiem pewną jego część i zależała od narodu, dlatego ważna była korelacja jej ze społeczeństwem<sup>29</sup>. Im bardziej harmonijne podejście obu stron, tym lepsza współpraca na rzecz odrodzenia się społeczeństwa polskiego.

Podsumowując rozważania W.M. Kozłowskiego dotyczące kwestii narodowej, należy zauważyć, że na plan pierwszy wysuwa się w nich filozofia żywa jako ta, która jest uzewnętrznieniem myśli jednostki, idei mających szansę zrealizować się w czynie. To w niej filozofia narodowa może się ujawnić. Drogowskazy, które podsuwa filozofia narodowa, okażą się pomocne w pracy jednostki na rzecz społeczeństwa. Działanie to powinno wynikać z podejścia humanistycznego, według którego wszystkie wytwory jednostki mają dotyczyć drugiego człowieka w każdej dziedzinie życia. Zamiast więc haseł „sztuka dla sztuki”, „wiedza dla wiedzy” czy „prawo dla prawa” należy formułować hasła „sztuka, wiedza i prawo – dla człowieka”. W ten tylko bowiem sposób jest sens realizować się i działać, gdyż wysiłki te przyniosą konkretne rezultaty, co w konsekwencji przyczyni się do pełnego rozwoju narodowego.

Istotną rolę w rozwoju narodowym odgrywa pamięć o ziemi ojczystej. Władysław Mieczysław Kozłowski zwracał uwagę, iż brakuje twórczości, która zebrałaby w całość problematykę ówczesnego okresu. Nic tak bowiem nie wpływa na rozwój narodu jak dzieła jednostek go reprezentujących. Dzieła te są świadectwem narodu. Nie ma znaczenia, że członek określonej narodowości nie żyje w swoim kraju, ważne jest, czy i w jaki sposób próbuje o ten kraj zadbać. Nie tylko w szermierce umysłowej widział polski filozof przejaw

<sup>27</sup> W.M. Kozłowski, *Słowno o charakterach narodowych*, „Pogląd na Świat” 1902, s. 197.

<sup>28</sup> Tamże, s. 198.

<sup>29</sup> J. Kojkoł, *The sacralization of...*, s. 174.

patriotyzmu jednostek względem kraju, ale też w konkretnych wytworach, które w jak największym stopniu miały wynikać z uczucia w nie wkładanego. Ważne, aby owe wytwory miały wpływ na losy ojczyzny. Ojczyzna bowiem złożona jest z jednostek i instytucji, których charakter można pogodzić we wzajemnej krytyce i ciężkiej pracy. Na uspołecznienie jednostki ma wpływ przede wszystkim to, co ją wzbogaca wewnątrz; tylko to, co jest zgodne z jej ideałami, odzwierciedla naturę jej jaźni. Sumienie bowiem nie pozwala nam wychwalać wad i rutynowych działań, nawet jeśli naszym działaniom przyświecają wyższe wartości, na których opiera się charakter narodowy.

### **Galician Roads and off the beaten Track National Philosophy Władysław Mieczysław Kozłowski**

#### *Summary*

The article presents the views W. M. Kozłowski national philosophy. According thinker, philosophy turn of the century consisted of two basic sciences, namely natural sciences and the humanities, which in turn received real basis for the general science of society. On these basics should be, according to the scholar, resist consistent and successful in the aftermath philosophy of life, because the truth of philosophy can be recognized not only under the influence of the postulates of knowledge, but also human ideals. Those ideals in the most general form are universal and rise above differences of nationality. Actualized individuals as scientific results represent rush towards future generations and following them closely bonded philosophy of life, the sooner and more forcefully receives a nation. The national philosophy is a philosophy that reflects itself in action.

**Key words:** national philosophy, philosophy of action, W.M. Kozłowski

## **ANEKS**

### **Władysław Mieczysław Kozłowski, wybór tekstów autor wyboru: M. Milczarek-Gnaczyńska**

#### 1.

#### **KU ZGODZIE MIĘDZY NARODAMI**

*(Ku zgodzie między narodami, „Kurier Warszawski” 1908, nr 170, s. 3–4)  
(fragmenty)*

Kiedy zarobki pracy idą na koszt uzbrojenia; kiedy młode ręce, oderwane od rodziny i produkcji, uprawiają się w sztuce mordu i demoralizują się życiem koszarowym; kiedy pomysłowość i nauka kierują ku wynalezieniu środ-

ków mordy i zniszczenia; kiedy instynkty krwiożercze wszczepia się od dzieciństwa dorastającym pokoleniom; kiedy przemoc i krzywda panuje, opierając się o siłę orężną we wszystkich społeczeństwach niby-ucywilizowanych – są ludzie dość naiwni lub dosyć daleko widzący, aby wierzyć w to, że przyjdzie kiedyś czas, kiedy nie będzie rzezi międzynarodowych pod żadnymi pozorami; kiedy ludzie brzydzić się będą wylewem krwi, jak dziś brzydzą się niewolnictwem; kiedy będą wspominali o czasach wojen, jako o dobie barbarzyństwa, z ohydą i zdumieniem lub z niedowierzaniem przytaczając ustępy kronik XIX-go i XX-go stulecia o setkach tysięcy ludzi zgromadzonych z rozległych obszarów, a spędzonych w jedno miejsce dla zbiorowej hekatombi, o milionowych zasobach wykradzonych drogą pożyczek u przyszłości, a zwożonych dla jednorazowego zniszczenia, gdzieś w dalekie, odludne pustynie...

Taka jest wiara, taki pogląd na teraźniejszość tych, którzy nazywają siebie sami i których wszyscy nazywają pokojowcami, tych, którzy tworzą rozmaite co do nazwy i składu „towarzystwa pokojowe”.

„Pokojowymi” są jednak tylko pod względem ideału, któremu hołdują; w czynie swoim, dziś zwłaszcza, bywają niekiedy bardzo wojownicze. Zadaniem ich – nie pokój, lecz walka, a wrogiem – wojna i niesprawiedliwość. Z tymi dwiema – walka na śmierć i życie!

Nie są one także „partiami”. Słusznie woła senator francuski, p. d’Esternelles de Constant w odpowiedzi Landry’emu: Żądacie od nas planu czynności; zapominacie, że rolą towarzystw pokojowych jest ciągły *protest*. Protestują w imię zdrowego sensu, sumienia i dobroci...

I cóż dziwnego, że nazywają ich wariatami? Że opinia inteligentnej gawiedzi zajętej modnymi prądami, żargonem pseudo-poezji, dziejami grzechów i apologiami zbrodni, nie chce wiedzieć o tym, co się dzieje dla jej zwalczania? Linoskok umysłowy i koziołek logiczny, pornografia pod pretekstem ideowości i pieprzość w masce poezji – oto są wielkie hasła czasu. Cóż dziwnego, że mądre pisma tłumaczą psychopatyzmem zainteresowanie się tą ideą lub widzą w niej wroga sprawy narodowej?

Wszak zawsze wariatami byli ci, którzy w przyszłość patrzyli, a mądrymi ci, co pod nogi. Patrząc w niebo, można potknąć się o kamień lub wpaść do rowu! Nawet dzieci o tym uczą w bajkach.

„Biedne żołnierzyki cynowe z nas, w jednym stojące szeregu! Gdy kto naprzód wystąpi – wołamy: «Precz z wariatami» Prześladują ich, więżą, mordują, ale po dłuższym sprawę zbadaniu w spizowe kształty ich wylewają, ku przykładowi i sławie ludzkości!”.

Tak śpiewał przed stuleciem niemal wielki pieśniarz ideowy i prawdą do dziś dnia zostaje.



Nie zaszczycają wawrzynem męczeństwa apostołów idei braterstwa ludów; tylko obojętność krótkowidzących tłumów, tylko dowcipy kłownów są ich plonem. A jednak praca idzie naprzód i owoce przynosi.

U nas o nich mało wiedzą. Mało kto wie, że w Bernie od 15-tu lat istnieje stałe „Biuro międzynarodowe pokoju”, będące łącznikiem wszystkich towarzystw pokojowych i osób prywatnych pracujących na tym polu, że co rok odbywają się organizowane przez to biuro kongresy pokojowe, a najbliższy odbędzie się w lipcu r. b. w Londynie (w Coxtton Hall, Westminster); że biuro to zostaje pod kontrolą stałego komitetu międzynarodowego, złożonego z 26 członków; że wydaje ono dwumiesięcznik p.t. *Correspondance bimensuelle*, listy członków i towarzystw raz na rok, a obok tego inne materiały potrzebne dla sprawy pokoju; że pod jego zarządem wreszcie zostaje fundusz, złożony przez ś. p. Blocha dla propagandy idei pokoju [...].

Przed wszystkim to, co nas dotyczy. Prawodawstwo przeciwpolskie w Prusach wywołało mniej lub więcej energiczne protesty ze strony „pokojowców”. Grupa berlińska, zgromadzona w ratuszu, przesłała w chwili, gdy projekt prawa o wywłaszczeniu był w izbie panów, odezwę do tej izby wykazującą szkodliwość tego prawa i nawołującą do jej uchylecia, oraz do innych towarzystw pokojowych niemieckich z wezwaniem, aby poszły tą samą drogą. *La vita internazionale* umieściła p.t. „*Un apello du Sienkiewiz per l'integrita della Polonia*” odezwę Sienkiewicza w tej sprawie. Pani Berta Suttner umieściła także sympatyczny ustęp w tym przedmiocie: „Germanizacja przymusowa, wywłaszczenie, łagodniejsza forma tępienia – pisze ona we *Friedens – Warte* – dla ratunku „niemieckości”. Liberaliści narodowi są tym zachwyceni, i tylko oni. Dla nich pojęcie narodowości staje ponad wszystko w świecie. Wymagania szlachetnego człowieczeństwa nieznanne są fanatykom nacjonalizmu”...

„Chcemy być panami w naszej osadzie! – wołają w niemieckim Reichstagu. – Ale świat nie może dziś zostawać podzielony na parcele, otoczone murem. Jesteśmy rodziną kulturalną”. Sprawa ta będzie poruszona niezawodnie i w sprawozdaniu rocznym oczekiwanego kongresu w Londynie.

Ważny krok uczyniły towarzystwa pokojowe ku zjednoczeniu opinii klas pracujących. Na wszystkich kongresach robotniczych, socjalistycznych lub nie, dają się słyszeć energiczne protesty przeciw militarystyce. Mimo to wodzowie socjalizmu niemieckiego, wskutek przestarzałych, zakrzepłych w dogmaty formułek, którym hołdują ślepo zgodnie z duchem narodu swego, odzywali się zawsze niezyczliwie i ironicznie o ruchu pokojowym. Już więc na kongresie międzynarodowym 1905 r. była zredagowana odezwa dla poznania opinii klas pracujących w sprawie ruchu pokojowego. Od licznych związków zawodowych, mających niekiedy setki tysięcy członków, przyszły i przycho-

dzą pomyślnie odpowiedzi. Niektóre z nich wyjawily gotowosc brania udzialu w kongresach pokojowych, inne wyrazaja sympatię i zachęcają swoich członków, aby indywidualnie zapisywali się do towarzystwa pokoju.

Może jednak najciekawszą wiadomością z tej mało znanej niwy będzie dla czytelnika polskiego fakt, że i u nas kwitną na niej samorodne i swoiste kwiaty. Jeden z nich mamy w ręku w tej chwili. Jest to mała książeczka zawierająca zbiorek poezji, a tytuł: „Biały sztandar”. Autorem jest Wiktor Gomulicki, miejscem wydania: Stanisławów.

„Pieśni miłościwe” – tak objaśnia tytuł dodatkowy. Nie widzieliśmy jej po księgarniach i na pewno nie będą mówiły o niej dzienniki. A szkoda! [...].

## 2.

### SŁÓWKO O CHARAKTERACH NARODOWYCH

(*Słownko o charakterach narodowych*, „Pogląd na Świat” 1902, s. 193–198)  
(fragmenty)

Do gromady ludów towarzyskich (*societaristes*) należą wszystkie łacińskie i pozostałe z rasy germańskiej; należeli do niej Grecy i Rzymianie. Jako typ, maluje autor charakter Francuza, którego zna najlepiej oczywiście. Wystawmy sobie Francuza w podróży lub na obczyźnie; czuje się on wykołojonym, gdyż został oderwany od tego otoczenia, z którym przywykł obcować, spoczywać na nim. Stąd też płynie jego wstręt do kolonizacji. Nie wystarczy mu życie osobowe. Żyje on po to, by pokazać się sąsiadom, kiedy Anglik, zadowala się tym, że siebie ogląda. Dlatego też Francuz częściej bywa wspańiałomyślnym względem innych narodów, nie tyle przez bezinteresowność, ile przez próżność. W religii ceni przede wszystkim stronę obrządkową; w polityce – zaszczyty. Jest prędzej podmiotowy niż przedmiotowy. Mówi wiele złego o przeszłości swego narodu, lecz nie śmie wykroczyć poza nią, chyba w chwilach gwałtownych, a których żałuje następnie. Naśladuje często innych (zwłaszcza Anglików, od których zapożyczył parlamentaryzm i sąd przysięgłych), lecz nie przyznaje się do tego, jak również nie przyznaje się, że zapożyczył prawo swe od Rzymian. Może żyć tylko w towarzystwie, co go czyni świetnym we wszystkich rzeczach towarzyskich i bardzo uległym wpływowi wymowy. Jest twórcą mody, którą często zmienia i której ulega niewolniczo. Lubi wszelkie funkcje publiczne, gdyż dają mu sposobność wystąpienia wobec ogółu, gdyż są wreszcie objawem państwowości, którą ceni przede wszystkim. Dlatego też większą część życia poświęca gonitwie za nimi, uważając najmniejszy odłamek władzy publicznej za rzecz bardziej wartościową niż największa doskonałość osobista. Dlatego też i politykę uprawia nie tyle ze względów

praktycznych, lecz raczej [jako] gimnastykę społeczną i jako pole do popisu teatralnego. Poszukuje względów, jak szczytu grzeczości; pracuje zaś jedynie z obowiązku. Odosobniony, traci większą część swoich sił, które ujawniają się głównie w hałaśliwych starciach. W rozwoju państwowym Francuz dąży do zwiększenia stopniowego władzy państwowej.

Nie będziemy śledzili za wywodem całych dziejów wewnętrznych Anglii i jej instytucji z panującego w niej ducha indywidualizmu. [...].

Z tegoż indywidualizmu, jako przywiązania do tego, co swoje, płynie również przewaga prawa zwyczajowego, a oporność względem prawa rzymskiego. Dążność do wytworzenia swego *home* (ogniska rodzinnego), które jest jak *castle* (zamek obronny) wobec państwa; nieobecność biurokracji; samodzielność w interpretacji pisma jako podstawa religii; niezależne stanowisko kobiety, wszystko to tłumaczy się tym indywidualizmem charakteru, opartym na poszanowaniu równych praw innych jednostek i w nim znajdującym swoje granice; indywidualizmem nie mającym nic wspólnego z doktryną pasożytnictwa lub rabunku, propagowaną pod tą nazwą przez niektórych pisarzy współczesnych [...].

Chcąc być bardziej bezstronnym, a przede wszystkim ściślejszym, musiałby autor rozróżnić *charakter niezależny* (indywidualistyczny) od *instytucji indywidualistycznych*. Pierwszy jest wynikiem wychowania jednostki, przy potężnym współdziałaniu czynników społecznych, rozumie się, i staje się źródłem tych zalet, które tu były podniesione. Drugie tkwią w organizacji społecznej i państwowej ludów anglo-amerykańskich i są źródłem wielu wad [...]. Gdybyśmy więc z zestawienia rozmaitych typów narodowych chcieli wysnuć jakiś przepis praktyczny, moglibyśmy go tak sformułować: jak największy rozwój samodzielności jednostki w wychowaniu, jak największe uspołecznienie w instytucjach.

Nie to wszakże stanowi cel nasz w chwili obecnej. Oto chcieliśmy tylko skorzystać z trafnej niewątpliwie charakterystyki psychologicznej dwóch typów: indywidualistycznego i towarzyskiego, aby czytelnik mógł zestawić z nimi obraz psychologiczny naszego narodu, a w ten sposób odpowiedzieć na często stawiane dziś pytanie: czy jesteśmy naprawdę z charakteru narodem indywidualistycznym?

Może niekoniecznie pochlebne wyda się niejednemu owo podobieństwo przysłowiowe Polaka do Francuza po przytoczonej wyżej paraleli; wszakże tym trudniej mu zaprzeczyć. Nie to zresztą jest ważnym, czy charakter pewnego narodu z natury jest takim czy innym. Główną rzeczą jest, aby nie podnosić wad i nałogów do godności zalet i cnót pod tym pozorem, iż są cechami narodowymi; a czy przyznamy pewne cechy za indywidualistyczne, czy za towa-

rzyskie, skoro tylko bez uprzedzenia ocenimy ich wartość rzeczywistą, potrafimy je wykorzystać, jeśli są wadami, rozwinąć, jeśli są cnotami. Niezbędnymi wszakże ku temu warunkami: sąd krytyczny i wytrwała praca.

Nie przestajemy być sobą, odcinając chorobliwe latorośle naszego charakteru; tylko to bowiem, co aprobujemy w sobie wewnętrznie, co zgodne z ideałami naszymi, należy do istoty jaźni naszej.

Artur Mordka  
(Uniwersytet Rzeszowski)

## Klemensa Hankiewicza idea filozofii narodowej i słowiańskiej

W artykule zostaną podjęte trzy aspekty książki Klemensa Hankiewicza *Zarys filozofii słowiańskiej*: 1) relacja między narodem a filozofią; 2) relacja między słowiańskością a filozofią; 3) specyfika filozofii w narodach słowiańskich. Naród jest traktowany przez Hankiewicza jako źródło filozofii, które determinuje główny nurt i treść myśli filozoficznej. Jednakże filozofia stanowi najbardziej znaczący obszar kultury narodowej i umożliwia osiągnięcie wyższego poziomu rozwoju narodu. Książka Hankiewicza jest jedną z pierwszych historii filozofii słowiańskiej i została opublikowana w Rzeszowie w roku 1873. Nie tylko ma dzięki temu historyczne znaczenie, lecz także stanowi świadectwo żywotności filozofii słowiańskiej w czasie, kiedy większość narodów słowiańskich utraciła swą niepodległość.

**Słowa kluczowe:** Hankiewicz Klemens, filozofia słowiańska, naród

Filozofia jako dziedzina wiedzy teoretycznej czy też rodzaj oglądu, który sięga fundamentów rzeczywistości, rozjaśnia jej strukturę i określa sposoby poznania, wydaje się wolna od wszelkiego zapośredniczenia, niezależna od czynników subiektywnych oraz pozbawiona kolorytu narodowego. W tym sensie filozof jest obywatelem jedynie „państwa czystego poznania”, w którym treść wydawanych sądów może być badana z punktu widzenia ich prawdziwości bądź fałszywości. Historia filozofii jawi się wówczas jako historia problemów, zaś jej postęp polega na ich rozwijaniu. Tak skrajnie zarysowany poznawczy status filozofii nie pozostawia miejsca na jej istotne relacje z zewnątrznością. Jednakże paradoksalnie dobrze rozpoznane właśnie przez filozofię są jej liczne związki z kulturą, szczególnie zaś to, że jest ona zewnętrznie określona wieloma determinacjami, które na pierwszy rzut oka podważają czystość i ogólność poznania oraz prowadzą do jego wielorakiej relatywności.

Powstaje zatem aporia między ogólnością myślenia filozoficznego a jego szczegółowością wynikającą z zakorzenienia w konkretności czy też pewnej określoności. Stosownie do rodzaju tej określoności aporia ta może być rozważana na wielu poziomach: od podmiotowego, który uwzględnia czynniki

subiektywne i podkreśla ich wagę w poznaniu, aż po „obiektywny”, dostrzegający w poszczególnych narodach, a nawet w całych grupach etnicznych, a więc jednostkach wyższych od narodu, ten determinujący element.

Cel tego artykułu wyczerpuje się w rozjaśnieniu zagadnienia, na ile narodowość, a następnie słowiańskość, rozumiana jako pewna cecha rodzajowa wszystkich narodów słowiańskich, określa źródła filozoficznego badania, jego kierunek, treść i rozstrzygnięcia. Rozważania zostaną ograniczone do omówienia koncepcji Klemensa Hankiewicza. Filozof ten opublikował w 1873 r. *Grundzüge der Slavischen Philosophie*<sup>1</sup>, nakładem rzeszowskiego księgarza i drukarza Jana Pelara<sup>2</sup>. Jak stwierdza W. Szalkiewicz we *Wstępie* do tej książki „Rzeszowskie wydanie [...] na zawsze pozostanie w historii filozofii narodów słowiańskich jako pierwsze opracowanie na ten temat w dziejach kultury słowiańskiej. Ma ona znaczenie dla historii filozofii wszystkich narodów słowiańskich: polskiego, ukraińskiego, czeskiego, serbskiego, chorwackiego, rosyjskiego”<sup>3</sup>. Czytelnik we *Wstępie* znajdzie też szczegółowe informacje dotyczące tego mało znanego filozofa<sup>4</sup>, samej struktury zasadniczego dzieła oraz jego ówczesnej recepcji, toteż w artykule tym odniesienia czysto historyczne zostaną uwzględnione o tyle, o ile przyczynią się do rozjaśnienia zasadniczych relacji między myślą filozoficzną a narodami słowiańskimi.

Ujęta z perspektywy dziejowej filozofia ujawnia bez wątpienia związek z narodem. Nawet pobieżny przegląd koncepcji filozoficznych pozwala mówić o filozofii greckiej, francuskiej filozofii oświeceniowej, wielkich systemach idealizmu niemieckiego itd. Zrozumiałość tych „narodowych” określeń często przechodzi niezauważona i staje się pozornie oczywista również z racji ich częstego używania i obecności niemal we wszystkich opracowaniach historycznych. Zdaje się tym samym uniwersalna i obowiązująca niezależnie od epok i procedur poznawczych. Również dla Hankiewicza „Każda prawdziwa filozofia musi iść ręką w rękę z narodowym życiem i jeśli zejdzie z tej drogi, zamierze jak roślina cieplarniana. Z pewnością filozofię trzeba rozwijać z filozofii, jednakże zarazem z narodu, aby z jednej strony wypracować teore-

<sup>1</sup> Zostało ono wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego w 2011 roku. Zob. K. Hankiewicz, *Zarys filozofii słowiańskiej*, z języka niemieckiego przetłumaczyli A. Mordka i K. Niemczuk, wstępem opatrzył W. Szalkiewicz, Rzeszów 2011, ss. 103.

<sup>2</sup> Zob. M. Czarnota, *Rzeszowskie ulice i okolice*, Rzeszów 2001, s. 21; F. Kotula *Tamten Rzeszów*, Rzeszów 2003, s. 172 i n.; A. Jagusztyń, *Działalność księgarsko-wydawnicza J.A. Pelara w Rzeszowie w latach 1848–1886*, „Roczniki Województwa Rzeszowskiego” 1962–63, s. 213–236.

<sup>3</sup> W. Szalkiewicz, *Wstęp. Klemens Hankiewicz jako historyk filozofii narodów słowiańskich* [w:] K. Hankiewicz, *Zarys filozofii...*, s. 26.

<sup>4</sup> Zob. *Bibliografia polska XIX stulecia*, tom X, red. K. Estreicher, wyd. II, s. 62–63.

tyczny postęp, z drugiej zaś użyczyć filozofii nowej siły życiowej”<sup>5</sup>. Twierdzenie takie wskazuje najpierw na funkcjonalne powiązania narodu i filozofii, gdyż naród stanowi swoiste źródło myśli filozoficznej, a tym samym dynamizuje ją i nieustannie ożywia. Ujmując to negatywnie, należałoby powiedzieć, że filozofia marnieje w czasach nieprzychylnego czy też nawet wrogiego do niej nastawienia.

Warto zwrócić uwagę, że Hankiewicz nie używa kategorii państwowości, lecz mówi o narodzie. Nie dzieje się tak jedynie ze zrozumiałych powodów politycznych – zabory przekreśliły wszak państwowość narodów słowiańskich – lecz ma głębsze racje. O ile bowiem państwowość wyrażona przez instytucje może niekiedy żywić podejrzliwość wobec filozofii i jej przedstawicieli, o tyle naród jako całość kwestionujący jej wartość pozbawia ją mocy i sprawia, że może ona jedynie trwać siłą wyobcowanej jednostki. Słowa te, pisane w drugiej połowie XIX w., zachowują ważność i dziś, w czasie, w którym uprawianie filozofii uchodzi za swoistego rodzaju dziwactwo „narodowe”.

Teza taka nie dotyczy jedynie względnie prostej sytuacji, w której filozof niejako otrzymuje od narodu wsparcie, zaś pozytywna, choć niewymierna, ocena jego pracy sprzyja rozwojowi myśli lub wręcz wskazuje na niemożliwość uprawiania filozofii poza narodem, na niemożliwość wyzbycia się kolorytu, który on wnosi. Nie jest jednak przesądzone, że sama treść poznawcza myśli filozoficznej staje się narodowa czy też słowiańska, że metoda poznania taka właśnie jest. Chodzi raczej o kontekst jej powstania i ukierunkowanie. W tej formie teza ta wydaje się możliwa do zaakceptowania i nie dotyczy jedynie filozofii.

Już samo istnienie związku filozofii z narodem wskazuje na wyższy poziom rozwoju tegoż narodu. Jeśli bowiem stan ducha narodowego jest taki, że wyklucza myśl filozoficzną, uznając, że w żadnej mierze nie przyczynia się ona do jego wzmocnienia, wówczas duch ten jest niejako zaściankowy, ograniczony i partykularny. Trudno nawet powiedzieć, że w ogóle jest, gdyż najpełniejsza forma świadomości narodowej jest uzyskiwana właśnie w filozofii. Narody bez filozofii nie są zatem świadome swej pełnej tożsamości.

Uwagi te wprowadzają nas w zagadnienia miejsca i roli filozofii w narodzie. Filozofia bowiem jako dziedzina kultury nie jest jednym z wielu momentów ducha narodowego, lecz tworzy jego podstawę. „W danym narodzie – pisze Hankiewicz – rozwija się tylko określona filozofia i ta określoność myśli jest taka, że przenika wszystkie strony ducha i tworzy jego podstawę”<sup>6</sup>. Z tego

<sup>5</sup> K. Hankiewicz, *Zarys filozofii...*, s. 41.

<sup>6</sup> Tamże, s. 33.

względu jej oddziaływanie nie jest aż tak widoczne jak oddziaływanie innych form kultury, jednakże właśnie od niej zależy jakość pozostałych „pięter” ducha narodowego. Hankiewicz podkreśla zatem nie tylko egzystencjalną moc fundamentu, a tym samym trwanie w istnieniu tego, co się na nim opiera, lecz także przenikanie treści filozoficznych do zwyczaju, obyczaju, prawa, sztuki, a nawet religii. Toteż „światło rozumu” odnaleźć można w narodzie jako całości, o ile ten pojmuje wartość filozofii. Co więcej, jedynie tak czyniąc, naród ze swą myślą może wkroczyć w obszar ducha uniwersalnego oraz obiektywnej prawdy, pokonać zatem własne granice, jednakże nie przez ich proste przekreślenie, lecz właśnie uświadomienie i zachowanie w heglowskim sensie.

Dla Hankiewicza zakorzenienie filozofii w narodzie nie oznacza zatem niemożności istnienia filozofii uniwersalnej, która przekracza narodowe uwarunkowania i sięga tego, co ogólne. Podkreśla on charakterystyczną dla filozofii aporię, że jej ogólność jako dotykane poznanie sięgającego zasad bytu wyrasta właśnie ze szczególności<sup>7</sup>, choć uznaje jej pozorność, gdyż takie źródło nie stanowi granic filozoficznego poznania ani nie determinuje treści problemów. Przeprowadzona w dalszej części pracy analiza filozofii polskiej, ukraińskiej, czeskiej, serbskiej, chorwackiej i rosyjskiej wyraźnie pokazuje obecność klasycznych zagadnień, które stanowią rdzeń filozofii jako takiej. Analizując sformułowane tam tezy, trudno doszukać się jakiegokolwiek nawet zabarwienia lokalnego. Odnosi się nawet wrażenie, jakoby filozofia była wolna od wszelkich narodowych determinacji i stanowiła wysiłek myśli, która stara się rozjaśnić całość bytu i strukturę poznania.

Warunkiem takiej wolności jest jednak wysoki stopień świadomości narodowej, zrozumienie tego, że w ogóle *jest* czyste i ogólne poznanie. Świadomość taka pozwala na zniesienie narodowych ograniczeń. Na tym poziomie nie chodzi już o żywotne siły narodowe, które dynamizują myśl filozoficzną, lecz o fenomen wyjścia poza szczególność. Dokonanie tego nie jest ani łatwe, ani trwałe, gdyż wymaga przekroczenia własnych granic i wypracowania kategoriałnego *novum*, którego treść poznawcza nie jest narodowo określana. Nietrwałość tego stanu rzeczy ma swoje źródło w tym, że *novum* takie należy do obszaru czystego ducha, a nie ducha narodowego, który stale może go ograniczać i używać do własnych celów.

Jednak afirmacja tego *novum* i uznanie jego wartości nie pozostaje bez znaczenia tak dla samej filozofii, jak i kultury narodowej. Filozofia pojęta jako

---

<sup>7</sup> „Tę pozorną sprzeczność między filozofią a narodem rozum rozwiązuje tak, jak rozwiązuje problem tego, co ogólne i szczególne. Mądrość Boga objawia się przez ludzkość, jak każda siła przez materię. Bóg staje się świadomy siebie (*weiss sich*) w człowieku, narodach, ludzkości i to przez proces ducha, który coraz bardziej rozwija swą wiedzę”. Tamże, s. 32.



fundament kultury nie stanowi bowiem czegoś ostatecznego i w tym sensie niezmiennego, lecz dynamizuje się w swej treści stosownie do rozwoju samego narodu. Ten zaś, wznosząc się dzięki filozofii na wyższy poziom, tak czyni zarazem z myślą filozoficzną. Tworzące się w ten sposób koło swymi dziejowymi obrotami wzmacnia naród i jego filozofię.

Użyta metafora koła osłabia linearne rozumienie postępu ducha, a nawet przekreśla pewien ostateczny cel, którego osiągnięcie byłoby zarazem kresem rozwoju. Trzeba jednak zaznaczyć, że Hankiewicz pod wyraźnym wpływem Hegla<sup>8</sup> skłania się również ku takiej interpretacji, w której pochod ducha naznaczony jest coraz wyższymi formami oraz optymistyczną ideą końca, godzącego szczegółowość z ogólnością, narodowość i ludzkość.

Te trzy rodzaje relacji między filozofią a narodem nie wyczerpują całej problematyki, a nawet stanowią wprowadzenie do tezy zasadniczej, że narodowość filozofii, a następnie jej słowiańskość, generuje nowe problemy filozoficzne, wyznacza dalszy kierunek myślenia i, co więcej, umożliwia głębsze rozjaśnianie zagadnień wcześniej podejmowanych. Hankiewicz rozważa ten pozytywny aspekt unarodowienia filozofii na dwóch przenikających się płaszczyznach: 1) analizując byt wyższego rzędu: słowiańskość i dążąc do odkrycia dla niej specyficznego zabarwienia filozoficznego; 2) starając się odsłonić konkretyzację tego zabarwienia w poszczególnych narodach słowiańskich.

Słowiańskość jako pewna cecha rodzajowa określająca wielość dziedzin życia wyraża się w swoistej syntezie przeciwieństw. „W świecie duchowym – pisze Hankiewicz – charakterystyczna dla Słowian jest synteza, która umniejsza jego zdolność do abstrakcyjnych spekulacji i zamkniętych systemów, za to jednak pewna elastyczność i świeżość ducha broni tego, co da się łatwo wypracować z form teoretycznych”<sup>9</sup>. Przede wszystkim jest to metafizyczna synteza ducha i materii. Hankiewicz podkreśla, że dla słowiańskiej formacji filozoficznej Bóg, Duch, Absolut nigdy nie były abstrakcją oddaloną od rzeczywistości ani też jej negacją, lecz twórczą osobowością znajdującą swój zmysłowy przejaw. Toteż rozumienie przez Słowian świata zawsze akcentowało moment obecnej w nim transcendencji, ale zarazem konieczność jej zmysłowego przejawu w świecie.

---

<sup>8</sup> „Początki filozofii ruskiej to dopiero wiek XVIII–XIX, kiedy do Imperium Rosyjskiego docierają idee filozoficzne z Europy Zachodniej (chodzi głównie o Wolffa, Kanta, Hegla). Za pierwszych przedstawicieli filozofii ruskiej należy uznać pierwszych adeptów filozofii zachodniej w Imperium Rosyjskim. Główni przedstawiciele tego stanowiska to Wasilij Kluczewskij i Klemens Hankiewicz”. S. Ivanyk, *Czy Kazimierz Twardowski wpłynął na historiografię ukraińskiej filozofii*, „Studia z Historii Filozofii” 2013, 4(4), s. 28.

<sup>9</sup> K. Hankiewicz, *Zarys filozofii...*, s. 39.

Obecność momentu duchowego nie dotyczyła jedynie Boga, lecz również wszelkiego pierwiastka niematerialnego. Choć Hankiewicz prawie o tym nie wspomina, to jednak można uznać, że świat Słowian przepelniony jest wędrującymi duszami, zaś kontakt z nimi stanowił coś zrozumiałego. Można w ten sposób wyjaśnić nie tylko specyfikę chrześcijańskiego nastawienia, lecz także obecność w nim momentów pogańskich. Własność ta wydaje się trwała, a jej znaczenie jest ważne i dziś. Znosi ona radykalny dualizm między światem umarłych a światem żywych i tworzy pewną wspólnotę metafizyczną, która jest gwarantem ciągłości między pokoleniami.

Zabarwia również emocjonalnie życie duchowe Słowian. Nie jest ono organizowane jedynie wedle zasad rozumu, lecz przesiąknięte uczuciem<sup>10</sup>. Nie chodzi tu jedynie o pewną reakcję emocjonalną na rzeczywistość, która zawierałaby znaczącą domieszkę irracjonalności, lecz raczej o władzę poznawczą, która przekracza ograniczenia rozumu, nie dając się jednak sprowadzić do prostego doświadczenia zmysłowego. Trudno rozstrzygnąć, na czym polegają funkcje tej władzy, jednak wyraźnie takie rozumienie emocji ma zabarwienie poznawcze, a ponadto wskazuje na swoiste wyczerpanie się czysto racjonalnej drogi poznania.

Trzecią własnością filozofii słowiańskiej jest jej „praktyczność”. Nie chodzi przy tym jeszcze o później rozwiniętą filozofię pracy, lecz raczej o fenomen związku myślenia i działania, który sprawia, że filozofia wnika do codziennego życia, staje się również mądrością życiową, nie zaś spekulatywnym systemem.

Te trzy cechy filozofii słowiańskiej różnicują się w myśli poszczególnych narodów. Zróżnicowana musi być zatem i synteza. Analizując poglądy Hankiewicza, można odnieść wrażenie, że właściwą drogę do utrzymania równowagi między jej przeciwieństwami wybrali Czesi, Polacy natomiast swym mistycyzmem przechylają szalę. Na początku rozdziału V: *Filozofia ukraińska* wartościowanie myśli poszczególnych narodów słowiańskich zostaje zastrzeżone, zaś naród ukraiński jest uznany za tego, który posiada najbogatszy skarb narodowej filozofii<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> „Stąd i filozofia słowiańska ma przeważnie charakter zgody z wymaganiami uczucia”. W. Szalkiewicz, *Klemens Hankiewicz i jego dzieło Grundzüge der Slavischen Philosophie*, „ΣΟΦΙΑ” 2002, nr 2, s. 81.

<sup>11</sup> „Pośród Słowian nie ma takiego drugiego narodu, który posiadałby tak bogaty skarb narodowej filozofii, jak Ukraińcy”. K. Hankiewicz, *Zarys filozofii...*, s. 58. „Tłumaczy się to tym – wyjaśnia W. Szalkiewicz – że K. Hankiewicz z urodzenia był Ukraińcem i uważał się za przedstawiciela tej narodowości. Na ten temat mamy ciekawe i autorytatywne świadectwo wspomnianego już znanego historyka literatury polskiej, profesora Uniwersytetu Lwowskiego P. Chmielowskiego”. W. Szalkiewicz, *Wstęp* [w:] K. Hankiewicz, *Zarys filozofii...*, s. 16.

Z punktu widzenia tej oceny przeprowadzona zostanie charakterystyka filozofii w poszczególnych narodach słowiańskich. Jej szczegółowa rekonstrukcja jest zbędna, skoro czytelnik ma możliwość wglądu w poszczególne, relatywnie niewielkie rozdziały. Istotny jest natomiast problem syntezy i wartościowania jej biegunów.

Stan dawniejszej filozofii polskiej, której początek zbiega się z ustanowieniem Uniwersytetu Krakowskiego, nie zostaje oceniony wysoko. Była to bowiem filozofia wtórna, stanowiąca komentarze do metafizyki Arystotelesa lub kompilację tekstów scholastycznych. Z racji owej wtórności nie można jej określić jako narodową, lecz raczej „europejską”, skoro duch scholastyczny miał nad nią niemal całkowite władanie. Za najbardziej znanego filozofia pierwszego okresu zostaje uznany Jan z Głogowa.

Ten sam rodzaj determinacji, wpływającej tym razem z ducha niemieckiego (Schelling), odnaleźć można w filozofii Józefa Szaniawskiego. Jego wpływ jest jednak słabszy, co sprawia, że określony aspekt filozofii polskiej usamodzielnia się. Hankiewicz uznaje bowiem, że Szaniawski wprowadził do polskiego obszaru językowego terminologię filozoficzną, a więc narzędzia pojęciowe, które umożliwiają uprawianie filozofii w języku ojczystym. Choć ledwie wzmiankuje o tym, obszerniej omawiając idealistyczne treści filozoficzne, to jednak osiągnięcie to jest warte podkreślenia z tego względu, że sam język polski zostaje wzbogacony, a tym samym narodowa świadomość filozoficzna wznosi się na wyższy poziom. Występuje tu zatem rodzaj zależności, o którym wspominał Hankiewicz w pierwszych częściach swej książki: filozofia narodowa przenika inne dziedziny i prowadzi ku wyższemu stopniowi rozwoju ducha.

W tym sensie przynajmniej częściowo jest wytłumaczalny „skok” myśli filozoficznej, jaki dokonał się u Trentowskiego. Choć jej źródłem pozostaje nadal filozofia niemiecka, to jednak w swej treści myśl ta zyskuje wyraźnie zabarwienie narodowe, nie tracąc przy tym uniwersalnego odniesienia. „Harmonia tej wiedzy – pisze Hankiewicz o dziele *Podstawy filozofii uniwersalnej* – ma swój ojczysty kraj i w nim znajduje swe uspokojenie i rytm”<sup>12</sup>. Wyrażona zostaje w tym teza o szczególnym współbrzmieniu myśli i narodu, które w istocie tworzy harmonię między abstrakcją i konkretem.

Współbrzmienie to może jednak przynieść negatywne konsekwencje. Dzieje się tak wówczas, gdy synteza i równowaga między biegunem racjonalnym i irracjonalnym zostaje zakłócona. W analizie poglądów Cieszowskiego i Gołuchowskiego Hankiewicz podkreśla ich mistycyzm, który może zostać

---

<sup>12</sup> K. Hankiewicz, *Zarys filozofii...*, s. 51.

właśnie tak zinterpretowany. Ponadto akcentowanie miłości jako tej, „która stanowi nie tylko wielki skarb serca, lecz także pojmuje najwyższe prawdy rozumu i rozwiązuje spekulacje”<sup>13</sup>, wskazuje na naiwną wiarę w moc irracjonalnych władz człowieka.

Otwieranie się ducha filozoficznego na słowiańskość jest mocno podkreślane przez Karola Libelta. Wynika ono z wyczerpania się paradygmatu rozumu i konieczności wypracowania „nowego punktu widzenia. Pojawia się on u Słowian, stąd też słowiańska filozofia nie stanowi kontynuacji filozofii niemieckiej, lecz jest nowym szczeblem rozwoju filozoficznego. Słowiańska filozofia musi wyjść od słowiańskich zasad, od wiary w możliwość bezpośredniego powiązania świata widzialnego i niewidzialnego, musi być filozofią rzeczywistości i czynu. Duch osiągnie swą najwyższą władzę, gdy przejdzie do rzeczywistości jako całości i do czynu”<sup>14</sup>.

Zaprezentowany przez Hankiewicza obraz polskiej filozofii narodowej wskazuje na jej rozwój ku systemom metafizycznym, które sięgają fundamentów, mają tym samym ogólny charakter, nie tracąc jednak swego narodowego kolorytu. Jest on wszakże rozmaicie pojmowany: albo w aspekcie emocjonalnym – swoistego rytmu filozofii i życia narodu, albo językowym – wypracowania polskiego języka filozoficznego, albo też metafizycznym – tworzącym kategoriałne *novum* w filozofii. Zarazem jednak Hankiewicz podkreśla moment regresu związany z mistycznym charakterem polskiej myśli filozoficznej, który osłabia, a nawet przekreśla harmonijną syntezę biegunów. Jak z perspektywy tej syntezy przedstawia się ocena filozofii ukraińskiej, która była dla Hankiewicza – jak już zostało podkreślone – najpełniejszym wyrazem filozofii narodowej?

Filozofia ta, wyrażona w prostym i jasnym języku, traktuje o fundamentalnych zagadnieniach metafizycznych. Nie ma w niej zawilej gry pojęciowej, która prowadzi ku wyobcowaniu i oderwaniu od świata. Dlatego też nie zostaje ona wyrażona w klasycznych odrębnych dziełach, lecz w przypowieściach i przekazach ustnych. Taka forma przekazu sprawia, że myśl nie odrywa się od narodu, lecz dokonuje się właśnie w nim i dla niego. „Dziwimy się, gdy w tych przypowieściach spotykamy nawet idee metafizyczne, które jawią się naszemu duchowi bez jakiegokolwiek zawilej gry słownej w postaci dostępnych faktów”<sup>15</sup>. W tym sensie jest to również filozofia, która stroni od uczonej bałamutności skrywanej za zawilą grą językową.

<sup>13</sup> Tamże, s. 57.

<sup>14</sup> Tamże, s. 51.

<sup>15</sup> Tamże, s. 58.

Taki sposób prezentacji myśli filozoficznej nie jest przypadkowy, lecz znajduje swą rację w specyfice narodu ukraińskiego. Charakterystyczny jest bowiem dla niego „fenomen człowieka gminnego, acz rozumnego”<sup>16</sup>. Być może w tym właśnie ujawnia się najmocniej narodowość filozofii ukraińskiej. Stanowi ona obiektywizację „duszy” Ukraińca i jego specyficznego nastawienia do świata, w którym momenty czysto spekulatywne odgrywają niewielką rolę, a nawet są wartościowane negatywnie i uznawane za bałamutną uczość. Toteż Bóg nie jest tu filozoficznym absolutem, lecz „życiem i śmiercią”<sup>17</sup>. Nie oznacza to jednak rezygnacji z rozumu, lecz jedynie ograniczenie jego skłonności do nadmiernej spekulacji. Filozofia ukraińska utrzymuje zatem swą racjonalność, jednakże jest ona zawsze pewną myślową formą życia, nie zaś oddalonym od życia obszarem.

Egzemplifikacją takiego rozumienia filozofii jest jej podział na filozofię teoretyczną i praktyczną zaproponowany przez Piotra Łodyja. Z perspektywy dziejów nie stanowi on niczego nowego, jednak ujęty „narodowo”, zyskuje inne rozumienie, które podkreśla przenikanie się tych aspektów. Zostaje ono nieco osłabione zapożyczeniem z filozofii niemieckiej, szczególnie z systemu Wolffa, i w tym sensie gubi swe ukraińskie korzenie. Z drugiej jednak strony dzięki temu myśl Łodyja staje się bardziej uniwersalna, odwołująca się do powszechnego podmiotu filozoficznego i traktująca o zasadach bytu.

Kolejni filozofowie analizowani przez Hankiewicza jedynie swą narodowością potwierdzają ukraińskość filozofii. Tak też dzieło Józefa Czaczkowskiego traktuje o pojęciu tego, co istnieje, dotyczy zatem fundamentów ontologii. Przeprowadzona w nim analiza kategoriałna jedności, wielości oraz związku wyraźnie wskazuje na obecność tradycyjnej problematyki, która z narodem ma niewiele wspólnego. Można nawet uznać ten rodzaj rozważań za uniwersalny w radykalnym sensie, to znaczy niezabarwiony w żaden sposób specyfiką narodową. Uwaga ta nie może być traktowana jako zarzut, lecz raczej konstatację, że rozum filozoficzny na pewnym poziomie nie podlega determinacjom narodowym.

Uniwersalizm filozoficzny charakteryzuje również myśl Jana Fedorowicza, któremu Hankiewicz poświęcił swą książkę. Centralną kategorią tej filozofii jest „rozwój”, rozumiany nie tylko biologicznie, lecz także społecznie. „Zasadniczą ideą tego dzieła jest zatem badanie niezmiernego procesu rozwoju i jego poszczególnych faz za pomocą poznania powszechnych praw natury, w których daje się wykazać zasadniczą harmonię wzajemnego oddziały-

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 60.

<sup>17</sup> Tamże, s. 61.

wania i immanentnej prawidłowości”<sup>18</sup>. Jednakże w rozważania te ponownie nie zostaje włączona kwestia filozofii narodowej, choć podejmowany problem stanowi ku temu znakomitą sposobność.

Konfrontacja myśli zaprezentowanych filozofów ze specyfiką narodu ukraińskiego pokazuje wyraźnie, że w swej treści jedynie nieznacznie filozofia ukraińskich myślicieli stanowi obiektywizację charakteru tego narodu. Raczej ich drogi się rozchodzą – filozofia w naturalny sposób ciąży ku ogólności i odwiecznym problemom. W tym sensie można mówić o filozofii na Ukrainie, nie zaś ukraińskiej czy szerzej – słowiańskiej. Czy tak jest również z filozofią uprawianą przez Czechów?

Wydaje się, że nie, gdyż w filozofii czeskiego myśliciela Franciszka Pałackiego Hankiewicz odnajduje typowo słowiańskie akcentowanie wagi uczucia „Rozum i zmysłowość – pisze – są dwoma biegunami naszego bytu. Czymś niezależnym od nich jest uczucie. Ono jednoczy w świadomości rozum i zmysłowość, toteż jest nie tylko punktem środkowym, lecz także niejako dźwignią i nosicielem całego naszego bytu”<sup>19</sup>. Trudno rozstrzygnąć, na czym jednoczenie ma polegać, jednakże sama idea syntezy jest bardzo wyraźna i wskazuje na uczucie jako element syntezy.

Podobny rys emocjonalny można odnaleźć w myśli serbskiego filozofa Obradovića. Podkreśla on znaczenie miłości jako zasadniczego drogowskazu ludzkiego postępowania, wyróżniając miłość boską i ludzką. Ona to znosi wszelką jednostronność i kieruje człowieka ku pozytywnym wartościom. Nie jest również sprzeczna z rozumem, lecz raczej stanowi względem niego nadrzędną formę. Poszukiwana synteza i w tym wypadku polega na uczuciu.

Hankiewicz podkreśla również, że „Pierwsze dzieła filozoficzne Serbów są systematycznie uporządkowanymi wykładniami poglądów narodowych oraz etycznych refleksji i nie zajmują się problematyką prapodstawy bytu czy powinności”<sup>20</sup>. W tym sensie była to filozofia bezwarunkowo szczegółowa, która nie rozważała ogólnych problemów, lecz stanowiła jedynie obiektywizację treści narodowych. Jej rozwój w wiekach późniejszych wiązał się ze stopniowym wytracaniem tej szczegółowości na rzecz powszechności, a tym samym uzyskiwaniem wyższych stopni poznania.

Taki sam kierunek obiera filozofia rosyjska. Hankiewicz wskazuje przede wszystkim na myśl Szczapowa, w której wyrażona została teza o uprawianiu filozofii zgodnie z życiem narodu. Jej wartość sprowadza się wówczas do

<sup>18</sup> Tamże, s. 73.

<sup>19</sup> Tamże, s. 83.

<sup>20</sup> Tamże, s. 86.

wzmacniania samoświadomości narodowej, co może również przenieść wymierne korzyści. Filozofia rosyjska została przez Hankiewicza potraktowana bardzo ogólnie i skrótowo. Poświęcił jej analizie niewiele więcej niż stronę, przy czym jej znaczną część stanowią tytuły dzieł. Nie można się temu dziwić, wszak imperialna Rosja tłamsiła aspiracje narodowe, a tym samym ograniczała rozwój filozofii o takim charakterze.

Z perspektywy problemowej zaprezentowana przez Hankiewicza idea filozofii narodowej i słowiańskiej odślania szczególnie rodzaj determinacji, która jest wielokierunkowa i dotyczy narodowego źródła myślenia filozoficznego, ukierunkowania na określone problemy filozoficzne oraz ich rozstrzygnięcia. W tym sensie jego książka *Zarys filozofii słowiańskiej* nie ma charakteru tylko historycznego i nie stanowi czystego sprawozdania poglądów poszczególnych myślicieli słowiańskich. Zawiera raczej zarys metafizyki ducha narodowego, którego fundament stanowi filozofia. Stąd rozważania o postępie ducha i poziomie kultury narodowej, miejscu filozofii w kulturze, roli tej filozofii w potęgowaniu świadomości narodowej, aporii między myśleniem szczegółowym (narodowym) a uniwersalnym. Obecna w tej książce perspektywa historyczna, choć objętościowo przeważająca, stanowi jedynie uzupełnienie czy też konkretyzację idei filozoficznej, a nawet jej sprawdzian zgodności z fenomenami. Wypełniona taką konkretnością idea łągodzi swój radykalizm i założenie podstawowe. Determinacja między narodem a filozofią okazuje się znaczenie słabsza od tej zapowiadanej we *Wprowadzeniu* oraz części II zatytułowanej *Specyfika życia duchowego Słowian* i części III: *Znaczenie i waga filozofii narodowej*. W ostatniej, IX części pt. *Ogólne rozważania* właściwie trudno już odnaleźć wyraźną postać tej determinacji. Raczej są analizowane poglądy poszczególnych filozofów krajów słowiańskich<sup>21</sup>. Ale właśnie na tym polega specyfika myśli filozoficznej: pojawia się w określonym narodzie, jest przez niego determinowana, ale ostatecznie należy do świata wolnego ducha powszechnego, który kieruje się ideą prawdy.

<sup>21</sup> Tak właśnie jest ukierunkowane założone w Rzeszowie Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich „ΣΟΦΙΑ”. „ΣΟΦΙΑ chce być przede wszystkim pismem, które będąc do dyspozycji myślicieli poszczególnych krajów słowiańskich, stwarza im możliwości publikacji poza własnym narodowym środowiskiem filozoficznym; stwarza możliwość wzajemnej prezentacji ich osobistego dorobku i dorobku filozoficznego poszczególnych narodów słowiańskich oraz możliwość przedstawienia własnych stanowisk filozoficznych. Tym samym ma być pismem promującym narodowe środowiska filozoficzne w kręgu kultur narodów słowiańskich. ΣΟΦΙΑ chce zatem być pismem filozofów krajów słowiańskich i służyć filozofom tych krajów”. A.L. Zachariasz (redaktor naczelny), *Do Filozofów Krajów Słowiańskich*, „ΣΟΦΙΑ” 2001, nr 1, s. 7.

## **Klemens Hankiewicz' Idea of National and Slavic Philosophy**

### *Summary*

This article takes into consideration three aspects of Klemens Hankiewicz's book *Zarys filozofii słowiańskiej*: 1. the relation between nation and philosophy; 2. relation between Slavic characteristics and philosophy; 3. philosophy in the Slavic nations. A nation is treated by Hankiewicz as origin of a philosophy that determines the mainstream and content of philosophical thought. However, philosophy is the most important field of national culture and enables the higher level of nation's development. Hankiewicz's book is one of the first history of Slavic philosophy and was published in Rzeszów in 1873. It has not only a historical significance but is also a testimony to the vitality of Slavic philosophy at that time when the most Slavic notions lost their independence.

**Keys words:** Hankiewicz Klemens, slavonic philosophy, nation



Przemysław Paczkowski  
(Uniwersytet Rzeszowski)

## Wincenty Lutosławski i polski wkład w światowe badania nad Platonem

Przedmiotem analizy są historyczno-filozoficzne dokonania Wincentego Lutosławskiego. Polski uczony zajął trwałe miejsce w światowych badaniach nad Platonem, ostatecznie rozstrzygając słynną „kwestię Platońską”, czyli problem chronologii dialogów. W rezultacie stylometria bywa do dziś – i słusznie – określana jako „polski wkład” w te badania.

**Słowa kluczowe:** stylometria, Platon, Lutosławski Wincenty

Platon miał w Polsce jednego badacza światowej miary – nazwiska Wincen- tego Lutosławskiego nie pomija żadne opracowanie na świecie dotyczące kwe- stii chronologii Platońskich dialogów i niemal żadne dotyczące Platona w ogóle. Badania Lutosławskiego stanowiły olbrzymi wkład w rozwój metody stylome- trycznej i przyczyniły się do znalezienia klucza do porządku pism Platona. Pol- ski uczony nie tylko zabrał głos w dyskusji ważnej wówczas niemal dla całego środowiska filologów i historyków filozofii<sup>1</sup>, ale zaprezentował w niej tezy, które – w opinii wielu protagonistów tej dyskusji – na nowo postawiły *die Pla- tonische Frage*<sup>2</sup>. Dzieło *The Origin and Growth of Plato's Logic*, wydane w Londynie w 1897 r., okazało się kamieniem milowym w światowych bada- niach nad Platonem, i to nie tylko w kwestii chronologii dialogów, ale także w sporze o ewolucję poglądów ich autora. Było to wielkie osiągnięcie, nawet jeśli ustalenia Lutosławskiego miały zostać później skorygowane.

Ze smutkiem należy jednak zauważyć, że o ile światowe reperkusje wspomnianej książki były potężne, o tyle jej recepcja w Polsce – niemal

<sup>1</sup> Wyjątkiem byli amerykańscy badacze Platona, którzy kwestię chronologii dialogów – a nawet ustalenia historycznych poglądów Platona (!) – uważali za błahą. Taka postawa wynikała z przemożnego wpływu R.W. Emersona. Zob. T. Mróz, *Platon w Polsce 1800–1950. Typy recepcji – autorzy – problemy*, Kęty 2012, s. 256.

<sup>2</sup> Tak twierdził na przykład H. Vaihinger w recenzji z książki Lutosławskiego zamieszczo- nej w „Kantstudien” 1898, Bd. II, s. 472–474; cyt. za: T. Mróz, *Platon w Polsce 1800–1950...*

żadna. Kilka dobrych recenzji – oto cały jej oddźwięk. Lutosławski nie stał się w przedwojennej Polsce autorytetem w dziedzinie badań platońskich, na co największy wpływ miało jego odejście od tych badań w kierunku samodzielnych dociekań metafizycznych. *The Origin and Growth...* nie zostały nawet przetłumaczone na język polski – do dzisiaj zresztą, choć dodajmy, że pełny przekład byłby już dziś bezcelowy<sup>3</sup>. Doszło nawet do tego, że w realiach powojennej, „ludowej” Polski Lutosławski musiał sam przypominać o swoich dokonaniach i starać się – bezskutecznie zresztą – o uznanie ich rangi. Aż do lat 90. XX w. największy polski badacz Platona nie tylko nie zajmował należnego mu miejsca w narodowym panteonie sław nauki, ale nie funkcjonował nawet w świadomości społecznej swoich rodaków. A powinien, bo jego dzieło wykraczało poza ramy dokonań interesujących jedynie wąskie grono akademików-specjalistów (*scil.* „filologów” – w znaczeniu, w jakim nadała temu określeniu epoka hellenistyczna). Dopiero w 1994 r. ukazała się pierwsza monografia omawiająca poglądy filozoficzne i polityczne Lutosławskiego<sup>4</sup>, a od roku 2000 nowe pokolenie badaczy polskiej tradycji filozoficznej podjęło się zadania umieszczenia Lutosławskiego na właściwym mu miejscu w tejże tradycji<sup>5</sup>.

Historia recepcji dzieła Platona w Polsce odbija charakterystyczne cechy recepcji Platona w kulturze europejskiej. Jej początki sięgają XV w., kiedy to chrześcijańska Europa przeżywała renesans platonizmu związany z odzyskaniem *Corpus Platonicum*. Warto bowiem przypomnieć, że choć nauki Ojców Kościoła przepojone były platonizmem i mimo że teologia chrześcijańska posłużyła się nim w swej próbie jasnego i precyzyjnego zrozumienia Objawienia, to średniowiecze oryginalnego Platona nie знаło prawie w ogóle. Nawet kiedy uciekający przed turecką inwazją uczeni bizantyjscy przywieźli *Corpus*

<sup>3</sup> Fragmenty dzieła Lutosławskiego w polskim tłumaczeniu znajdują się w: *Platon w Polsce 1800–1950. Antologia*, red. T. Mróz, Zielona Góra 2010, s. 89–95.

<sup>4</sup> Zob. W. Jaworski, *Eleteryzm i mesjanizm. U źródeł filozofii społecznej Wincentego Lutosławskiego*, Kraków 1994.

<sup>5</sup> Mam na myśli przede wszystkim dwóch badaczy: Tomasza Mroza i Roberta Zaborowskiego. R. Zaborowski jest autorem następujących prac o Lutosławskim: *Filozofia i mistyka Wincentego Lutosławskiego*, Warszawa 2000; *Wincenty Lutosławski – człowiek i dzieło*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2004, R. 49, nr 1, s. 65–81; *Tadeusz Zieliński (1859–1944) i Wincenty Lutosławski (1863–1954). Próba porównania biografii*, „Prace Komisji Historii Nauki PAU”, t. VIII, red. A. Strzałkowski, Kraków 2007, s. 33–86. T. Mrozowi zaś zawdzięczamy (m.in.) publikacje: *Wincenty Lutosławski: polskie badania nad Platonem*, Zielona Góra 2003; *Wincenty Lutosławski 1863–1954. Jestem obywatelem utopii*, Komisja Historii Nauki PAU, Kraków 2008; *Platon w Polsce 1800–1950. Antologia*, Zielona Góra 2010; *Platon w Polsce 1800–1950. Typy recepcji – autorzy – problemy...*

*Platonicum* do Europy, a tłumaczenie Marsilia Ficina<sup>6</sup> uczyniło je wreszcie dostępnym łaćnińskiej kulturze, to i tak przez następne stulecia nie potrafiła się ona uwolnić od neoplatońskiego paradygmatu interpretacyjnego. Aż do początku XIX w. dialogi Platona czytano w świetle nauk i komentarzy neoplatoników oraz pseudoarystotelesowskiej *Teologii* i *Liber de causis*<sup>7</sup>.

I taki też był odbiór Platona w Polsce. Polscy humaniści okresu renesansu zawdzięczają znajomość platonizmu działalności Kallimacha (Filippo Buonaccorsi) w Krakowie, a najznakomitszym wyrazem wpływu nauk Platona na polską myśl renesansową było dzieło Kopernika. Heliocentryzm Kopernika miał bowiem w dużej mierze charakter metafizyczny, opisywał świat doskonały pod względem formy<sup>8</sup>. Znajomość Platona wykazują poeci, pisarze i myśliciele polityczni tego okresu: Jan Kochanowski, Andrzej Frycz Modrzewski, Stanisław Orzechowski, Łukasz Górnicki. Platonizm obecny był również silnie w polskim romantyzmie – u Mickiewicza i Słowackiego. Wincenty Lutostawski potraktuje nawet mesjanizm jako najwyższą fazę rozwoju filozofii, mającą swe źródła w Platońskim idealizmie.

Pierwsze polskie komentarze do dialogów Platona wygłaszali działający na przełomie XVI i XVII w. dwaj filologowie – Adam Burski i Fabian Birkowski. Pierwszego polskiego przekładu wybranych dzieł dokonał w 1845 r. Feliks Kozłowski. Od tego czasu Platońskie dialogi ukazały się w ponad dwudziestu tłumaczeniach, nigdy jednak w pełnym wydaniu; jedynie Władysław Witwicki bliski był przetłumaczenia całego *Corpus Platonicum*. Spośród tłumaczy powojennych warto wspomnieć o Marii Maykowskiej, która jako jedyna przełożyła *Listy* Platona i całe *Prawa*, Leopoldzie Regnerze, Pawle Siwku, Ryszardzie Legutce i Edwardzie Zwolskim, którego przekłady *Biesiady* i *Phaidrosa* stanowiły ambitną, choć ostatecznie raczej nieudaną próbę przywrócenia intuicji językowych wywoływanych przez tekst oryginalny w helleńskim odbiorcy<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Ficino dokonał pierwszego tłumaczenia *Corpus Platonicum* na łacinę, ale obowiązująca dziś paginacja dialogów pochodzi z późniejszego tłumaczenia – Stephanusa (Henri Estienne, 1578 r.).

<sup>7</sup> Zob. E.N. Tigerstedt, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*, „Commentationes Humanarum Litterarum” 1974, 52, Helsinki.

<sup>8</sup> Kopernik znał pracę Ficina *De lumine et sole* i znał na przykład *Prawa*, w których Platon pisał: „Nie jest, widzicie, zgodny z prawdą, przezacni mężowie, pogląd, że słońce, księżyc i inne ciała niebieskie wędrują wciąż po innych drogach, lecz jest zupełnie przeciwnie – tę samą bowiem każde ciało niebieskie przemierza zawsze drogę i nie bieży po wielu drogach, ale krąży tylko po jednej, mknąc po obwodzie koła, choć wydaje nam się, że pędzi po wielu” (ks. VII, przekł. M. Maykowska; Platon, *Prawa*, Warszawa 1977, s. 298).

<sup>9</sup> Zob. Platon, *Biesiada*, przekł. E. Zwolski, Kraków 1993; Platon, *Phaidros*, przekł. E. Zwolski, Kraków 1996.

Jednak jedynym polskim badaczem Platona przywoływanym przez niemal wszystkie światowe opracowania jest Wincenty Lutosławski. Urodzony w niewielkim ziemiańskim majątku w zaborze rosyjskim Lutosławski do końca życia nie znalazł „swojego” miejsca, ale w jego bujnym, trochę tułaczym życiu były takie, które wspominał ze szczególną atencją – Chateau Barby we Francji czy mieszkanie na Dębnikach w Krakowie (gdzie przebywał najdłużej). Krakowski Salwator był też jego niezrealizowanym marzeniem o stałej siedzibie<sup>10</sup>. Z Krakowem wiąże się najintensywniejszy okres działalności założonego przez Lutosławskiego stowarzyszenia Eleusis i w krakowskim okresie nawiązał on znajomości i przyjaźnie, które zaowocowały trwałszymi wpływami na innych uczonych<sup>11</sup>.

W 1897 r. wydawnictwo Longmans Green and Co. wydało książkę polskiego autora, która ostatecznie rozstrzygnęła problem chronologii dialogów Platona – problem, który niemieccy filologowie nazwali *die Platonische Frage*. Lutosławski pracował nad nią dziesięć lat, dokonując niewyobrażalnego dzieła przestudiowania wszystkiego, co na świecie o Platonie napisano. Dziś byłoby to niewykonalne wobec ogromu powstałych opracowań i bezcelowe ze względu na znikomą wartość (brak oryginalności) większości z nich. Ale w tamtych czasach takie tytaniczne zadanie dało się jednak wykonać i dało ono Lutosławskiemu olbrzymią przewagę nad innymi, najwybitniejszymi nawet badaczami Platona. Świat nauk humanistycznych był wtedy podzielony uprzedzeniami narodowymi i specjalistycznymi. Duma z własnych osiągnięć przekraczała często granice arogancji, jak w przypadku Wilamowitza, który jako policzek wymierzony niemieckiej filologii odebrał zaproszenie do Berlina Paula Shoreya w ramach wymiany naukowców<sup>12</sup>. W rezultacie tych uprzedzeń niemieccy uczeni nie czytali opracowań pisanych przez Anglików, a filologowie nie znali prac historyków filozofii. Lutosławski, dla którego kwestia chronologii dzieł Platona okazała się niezwykle ważna w badaniach nad rozwojem poglądów epistemologicznych ich autora, zauważył, jak wielu szczegółowych ustaleń dokonali, niezależnie od siebie, statystycy języka i badacze stylu Platona. Jest zadziwiające, że można mu było potem przedstawiać jako zarzut to, że zebrał owe wyniki i wyciągnął z nich własne oryginalne wnioski<sup>13</sup>. Takie niesprawiedliwe oceny zrównoważyła jed-

<sup>10</sup> Lutosławski został pochowany na cmentarzu, który mieści się na wzgórzu w krakowskiej dzielnicy Zbawiciela.

<sup>11</sup> Należy tu wymienić przede wszystkim Stanisława Pigionia.

<sup>12</sup> Można o tym przeczytać w jego listach do H. Dielsa, wydanych przez M. Brauna, W.M. Caldera i D. Ehlersa (Hildesheim 1995, list nr 207 i 208); cyt. za: T. Mróz, *Platon w Polsce 1800–1950. Typy recepcji – autorzy – problemy...*, s. 245.

<sup>13</sup> Taki zarzut wysunął Wilamowitz; zob. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Bd. II, Beilagen und Textkritik, Berlin 1920, s. 8.

nak bardzo dobra opinia, jaką dziełu Polaka wystawił szkocki filolog Lewis Campbell, któremu zresztą Lutosławski zawdzięczał najwięcej i któremu swoją pracę zadedykował. Najistotniejsze jest jednak to, że *The Origin and Growth...* obroniło się samo. Nawet w zasadniczo uprzedzonym środowisku niemieckim pojawiła się opinia, że dzieło to jest jeśli nie najważniejszym, to jednym z najważniejszych w literaturze platońskiej drugiej połowy XIX w.<sup>14</sup> W istocie, dzieło Lutosławskiego okazało się kamieniem milowym w nowożytnych badaniach nad Platonem, porównywalnym pod tym względem do tekstu Friedricha Schleiermachera z 1804 r.<sup>15</sup> Schleiermacher zainicjował badania, które dały szansę dotarcia do oryginalnej doktryny Platona, niezinterpretowanej w świetle neoplatońskiego mistycyzmu i późniejszych idei platonizującego chrześcijaństwa. Natomiast Lutosławski położył podwaliny pod rzetelne badania literackiej spuścizny Platona, które są tak samo ważne w ewolucyjnym, jak i unitarnym paradygmacie interpretacyjnym. Hipotezy na temat rozwoju poglądów Platona (sam Lutosławski taką głosił) muszą bazować na ustalonej w sposób niebudzący wątpliwości chronologii dialogów. Ale także teorie unitarne nie mogą się bez tego ustalenia obejść, zazwyczaj bowiem przypisuje się w nich Platonowi jakiś literacki projekt prezentacji owej unitarnej doktryny<sup>16</sup>. Wobec metody stylometrycznej podnosi się, co prawda, silne zarzuty: niewątpliwie wymaga przyjęcia pewnych założeń na temat stylu Platona i na pewno nie sprawdza się w przypadku wielu (a nawet – większości) innych autorów. Mimo to w odniesieniu do autora dialogów dała tak przekonujące rezultaty, że wnioski Lutosławskiego (pominąwszy pewne szczegóły) zostały powszechnie przyjęte i są dziś uznawane przez reprezentantów skrajnie odmiennych paradygmatów interpretacyjnych. Kiedy pół wieku po ukazaniu się *The Origin and Growth...* G.E.L. Owen przedstawił argumenty sytuujące *Timajosa* wśród dialogów średnich<sup>17</sup> (tak jak to powszechnie czyniono przed Lutosławskim), to zostały one zgodnie odrzucone i ocenione jako anachroniczne.

Jaka była droga Lutosławskiego do tego epokowego dokonania? W 1887 r. badacz podjął się zadania udowodnienia przyjętej intuicyjnie hipotezy o wyż-

<sup>14</sup> P. Meyer w recenzji zamieszczonej w „Berliner Philologische Wochenschrift” 1898, Jg. 18, nr 26.

<sup>15</sup> Zob. F. Schleiermacher, *Einleitung* [w:] *Platons Werke*, Berlin 1804.

<sup>16</sup> Zdecydowanym i najważniejszym zwolennikiem paradygmatu unitarystycznego w ostatnich latach był Ch.H. Kahn, zob. *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge 1996. Również piszący te słowa (choć w o wiele skromniejszym zamiarze) przedstawił argumenty za paradygmatem unitarystycznym; zob. P. Paczkowski, *Jedność filozofii Platona*, Rzeszów 1998; tenże, *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku*, Rzeszów 2005.

<sup>17</sup> Zob. G.E.L. Owen, *The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues*, „The Classical Quarterly” 1953, nr 3, s. 79–95.

szości niedocenianej logiki Platona nad logiką Arystotelesa. Nieco wcześniej, jako były student chemii, zapragnął napisać pracę magisterską z filozofii. Za radą Gustava Teichmüllera, którego później wspominał jako odkrywcę swojego talentu<sup>18</sup>, zwrócił się ku filozofii antycznej. Wydana w Dorpacie rozprawa analizowała Arystotelesowską filozofię polityki w podobnym duchu, jak późniejsza praca o logice Platona, to znaczy oceniała myśl Stagiryty jako zależną albo wręcz zapożyczoną z filozofii Platona. W obu pracach Lutosławski polemizował z utartymi opiniami przeciwstawiającymi doktryny dwóch koryfeuszów starożytnej myśli, a mającymi niewątpliwie źródło w relacji samego Arystotelesa i w sposobie, w jaki prezentował on swoje poglądy. Oskarżając Stagirytę o nieuczciwą i złośliwą krytykę nauki Platona, popadł jednak Lutosławski – jak to należy oceniać – w drugą, równie anachroniczną skrajność<sup>19</sup>. Niemieccy recenzenci tej rozprawy dostrzegli wpływ poglądów Teichmüllera, w Polsce natomiast dostrzeżono pracę włożoną w zebranie i porównanie tez Platona i Arystotelesa<sup>20</sup>.

Przygotowując się do napisania kolejnej rozprawy, wydał Lutosławski najpierw w Polsce wprowadzenie do niej, w którym zarysował cel dzieła<sup>21</sup> – mianowicie ocenę osiągnięć Platona w dziedzinie teorii wiedzy<sup>22</sup> i ich wpływu na późniejszą myśl filozoficzną, poprzedzoną koniecznymi badaniami nad autentycznością i chronologią dialogów. Autor zamieścił też bibliografię i sprawozdanie z opracowań, jakie na temat Platona napisano od czasów renesansu (*sic!*). Lutosławski poczynił przy okazji kilka ważnych uwag metodologicznych dotyczących interpretacji Platona. Przyjął na przykład regułę *sola scriptorum* – czytania dzieł Platona bez późniejszych komentarzy – choć nie wykluczał możliwości istnienia nauk ustnych. Uznawał jednak przy tym prymat, rekonstruowanego przez badacza, „ducha” poglądów autora nad „literą” jego tekstów, co – mimo że brzmi jak największa herezja dla każdego niemal historyka filozofii – jest uzasadnioną postawą wobec specyficznych, antyteoretycznych dialogów Platona. Wartość tej pracy docenił Lewis Campbell w specjalnie napisanym omówieniu zatytułowanym *Plato in Poland*<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Zob. W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot*, Kraków 1994, s. 102 i n.

<sup>19</sup> Arystoteles w swoich dziełach i wykładach (*Etyki* Arystotelesa są bowiem zapisem jego wykładów) wypowiada się jako poszukiwacz prawdy, a nie historyk filozofii – nie ma na przykład zwyczaju wymieniać filozofów, z którymi się zgadza (podobnie zresztą czynił Platon).

<sup>20</sup> Zob. T. Mróz, *Platon w Polsce 1800–1950. Typy recepcji – autorzy – problemy...*, s. 195–197.

<sup>21</sup> W. Lutosławski, *O logice Platona*, cz. I: Kraków 1891, cz. II: Warszawa 1892.

<sup>22</sup> Lutosławski rozumiał termin „logika” tak, jak rozumieli go stoicy, a więc w zasadzie jako wyczerpującą teorię poznania.

<sup>23</sup> L. Campbell, *Plato in Poland*, „The Academy” 1893, nr 1081, s. 62–63.

Przeanalizowanie literatury dotyczącej problemu chronologii dzieł Platona zajęło Lutosławskiemu kilka kolejnych lat. W miarę zapoznawania się z nią *die Platonische Frage* zaczęła mu się coraz wyraźniej jawić jako kwestia niemożliwa do rozstrzygnięcia. Był bliski poddania się, kiedy w jednej z bibliotek przypadkowo zwrócił uwagę na zbiór rozpraw doktorskich pisanych w latach 1834–1896. Były to prace z dziedziny filologii zawierające statystyki występowania różnych słów i fraz w dziełach Platona. Nikt ich nie czytał; były rezultatem wąskiej specjalizacji; ich autorzy wykonali żmudną i – zdawałoby się – nikomu niepotrzebną pracę tylko po to, by uzyskać stopień doktorski; w żadnej z nich autor nie wykorzystywał wyników innej. I oto Lutosławski zrozumiał, że ma przed sobą materiał dający olbrzymią wiedzę o stylu Platona – o jego cechach charakterystycznych i częstości ich występowania w poszczególnych dialogach. W ten sposób praca na temat rozwoju logiki Platona mogła wreszcie uzyskać solidną bazę metodologiczną.

Dzieło Lutosławskiego wydane zostało w języku angielskim dzięki poparciu Campbella. Główną jego tezą była ta o ewolucji poglądów Platona od ontologizującej teorii idei do logicznej klasyfikacji pojęć albo – w ujęciu metafizycznym – od idealizmu do spirytualizmu. Zaczął Lutosławski od przywołania swoich wcześniejszych prac napisanych po polsku, by następnie dokładnie zaprezentować wyniki swoich badań nad stylem Platona, omówić metodę stylometryczną i jej zastosowanie do rozstrzygnięcia kwestii Platońskiej, wreszcie – w części głównej – przedstawić ewolucję poglądów Platona.

Zajmijmy się największym odkryciem Lutosławskiego. *The Origin and Growth...* stanowiły ważny etap fascynującej historii prób ustalenia chronologii Platońskich dialogów, a nie bez znaczenia jest też to, że sam Lutosławski potrafił przedstawić tę historię ze znakomitym wyczuciem dramaturgii. W pierwszej połowie wieku XIX uczeni wciąż nie potrafili znaleźć klucza do porządku dialogów, w tej kwestii ustalonych było zaledwie kilka faktów. Po pierwsze, że *Prawa* są późniejsze od *Państwa*, bo pisał o tym Arystoteles w *Polityce* (II. 6). Dalej, że *Kritias* powstał po *Timajosie*, a *Polityk* po *Sofistcie*, ponieważ w obu przypadkach w pierwszym pojawiają się wyraźne odniesienia do drugiego. Wiedzano, że dialogi odnoszące się do procesu i śmierci Sokratesa musiały powstać po 399 r. p.n.e. F.A. Wolf w swym wydaniu dzieł Platona z 1782 r. zauważył, że *Uczta* zawiera aluzje do pewnych wydarzeń z 385 r. p.n.e., musiała więc powstać później. Natomiast cała reszta twierdzeń była już czystą spekulacją: za stosunkowo wczesne dialogi uważano na przykład *Teajteta*, *Sofistę* i *Polityka*; *Państwo* z kolei – za dialog późny. Friedrich Schliermacher zaproponował porządek oparty w całości na pewnym pedagogicznym zamiarze, jaki przypisał Platonowi, mianowicie – systematycznego

i stopniowego zaprezentowania swej filozofii czytelnikom. Wstępem do tego projektu miał być *Fajdros*, w którym Schleiermacher „wyczuwał” ducha młodości. Z opozycyjną tezą wystąpił wkrótce K.F. Hermann, inicjator podejścia ewolucyjnego. Hermann uważany jest za badacza, który jako pierwszy rozpoznał „okres sokratyczny” w twórczości Platona, a porządek dialogów powiązał z intelektualnym rozwojem ich autora. Te dwa modele interpretacyjne – można je właśnie nazwać unitarnym (Schleiermacher) i ewolucyjnym (Hermann)<sup>24</sup> – konkurują zresztą ze sobą do dziś.

Radykalny postęp w badaniach nad chronologią dzieł Platona nastąpił w ostatnich dekadach XIX w. za sprawą odkryć dwóch uczonych, Lewisa Campbella i Friedricha Blassa. Campbell, na podstawie pewnych ustaleń literackich i stylistycznych, jako pierwszy wyróżnił grupę dialogów późnych oraz wskazał na możliwość wyróżnienia grupy dialogów średnich<sup>25</sup>. Jego praca pozostała jednak nieznaną do momentu, kiedy Lutosławski zwrócił na nią uwagę uczonych niemieckich, którzy dopiero kilkanaście lat po Campbellu, choć niezależnie od niego, podjęli statystyczne badania mające na celu ustalenie chronologii dzieł Platona. W międzyczasie zaś Blass dokonał ważnego odkrycia, zauważając, że w kilku dialogach – *Fajdrosie* i właśnie tych rozpoznanych przez Campbella jako późne – Platon zaczął unikać hiatusu<sup>26</sup>. Po tych odkryciach rozpoczęli pracę stylometryści, tacy jak Constantin Ritter i – Wincenty Lutosławski. Lutosławski istotnie rozwinął metodę stylometryczną, przyczynił się do nadania jej naukowej, matematycznej formy i w rezultacie wyróżnił cztery grupy dialogów oraz ustalił (ale już z mniejszą pewnością) kolejność poszczególnych dialogów w grupach.

Lutosławski skonstruował tabelę 500 osobliwości charakterystycznych dla *Praw* – nazwał je „stylemami” – i za jej pomocą zmierzył stylistyczną zbieżność każdego dialogu z ostatnim dziełem Platona. Ze względu na częstość występowania stylemy podzielił na bardzo ważne (4 pkt), ważne (3 pkt), powtarzające się (2 pkt) i przypadkowe (1 pkt). Będące punktem odniesienia *Prawa* uzyskały w tej skali 718 pkt ( $20 \times 4 + 37 \times 3 + 176 \times 2 + 175 \times 1$ ), cztery dialogi (*Timajos*, *Fileb*, *Polityk*, *Sofista*) – ponad 400 pkt, *Parmenides* – 243 pkt, *Teajtet* – 233 pkt, następne były: *Fajdros*, *Państwo* itd. Tabela zajmowała 22 strony i imponowała bogactwem zebranego materiału. Mimo wielu (często zasadnych) zastrzeżeń, jakie wysuwano wobec metody Lutosławskiego, chro-

<sup>24</sup> Zob. Ch.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue...*, s. 38.

<sup>25</sup> Zob. L. Campbell, *The Sophistes and Politicus of Plato. Greek text with English notes*, 1867.

<sup>26</sup> Hiatus polega na zbiegu samogłosek w dwóch sąsiadujących ze sobą sylabach (koalicja). Unikanie hiatusu było cechą charakterystyczną stylu Izokratesa.



nologia oparta na badaniach stylometrycznych została powszechnie przyjęta, chociaż nikt wówczas – w tym najzacieklejsi jej krytycy – nie zadał sobie trudu sprawdzenia wyników Lutosławskiego w całości. Częstkowe sprawdziany potwierdzały jednak rzetelność pracy, wykryto zaledwie kilka drobnych pomyłek. Wielu późniejszych uczonych rozwinęło metodę stylometryczną, precyzując ustalenia chronologiczne Lutosławskiego<sup>27</sup>, dziś w badaniach stylometrycznych używa się komputerów. Lutosławski definitywnie obalił wiele błędnych hipotez na temat chronologii dialogów i dostarczył silnych argumentów zwolennikom paradygmatu ewolucyjnego<sup>28</sup>.

*The Origin and Growth...* wywołały żywą dyskusję w środowisku. Dość krytycznie do tez Lutosławskiego odnieśli się niemieccy uczeni, przywiązani do chronologii przyjętej przez Schleiermachera. E. Zeller w zamiarze dyskredytowania metody pokazał jej zawodność w analizie dzieł D.F. Straussa<sup>29</sup>. Nie analizował jednak stylów, tylko częstość występowania znaków interpunkcyjnych. Wytknął mu to Lutosławski, podkreślając, że znaki interpunkcyjne nie należą do istotnych osobliwości stylu i że analizowanych stylów musi być więcej; tak więc metoda, którą posłużył się Zeller w swojej krytyce, była po prostu błędna. Campbell, który też był obiektem krytyki Zellera, argumentował podobnie: stylometria nie opiera swych wyników na badaniach jakiejś pojedynczej cechy stylu<sup>30</sup>. Szkołcki uczonec uznał przy okazji jako ostateczne w tej kwestii tezy Lutosławskiego na temat rozwoju poglądów epistemologicznych Platona (co akurat nie jest dziś opinią powszechnie przyjętą).

Chociaż Lutosławski nie był wynalazcą metody stylometrycznej, to jego dzieło usytuowało ją w centrum uwagi filologów i historyków filozofii. W rezultacie stylometrię utożsamiono z nazwiskiem Lutosławskiego<sup>31</sup> i uzasadnione jest w tym kontekście mówienie o niej jako o *polskim wkładzie w światowe badania nad Platonem*. Mimo bowiem – powtórzmy – istotnych zastrzeżeń do samej metody, mimo jej wad i ograniczeń, Lutosławski udowodnił jej skuteczność w konkretnym zastosowaniu – do rozstrzygnięcia

<sup>27</sup> Na przykład K. Sayre, Ch.H. Kahn, D. Clay.

<sup>28</sup> Chociaż późne datowanie *Timajosa* zawsze sprawiało ewolucjonistom kłopot ze względu na wyraźne traktowanie w tym dialogu Idei jako bytów autonomicznych i transcendentnych.

<sup>29</sup> Zob. E. Zeller, *Sprachstatistisches*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1898, Bd. XI, H. 1, s. 1–10; cyt. za: T. Mróz, *Platon w Polsce 1800–1950. Typy recepcji – autorzy – problemy...*

<sup>30</sup> Zob. L. Campbell, *The Growth of the Thinker's Mind. A Study in Platonic Chronology*, „The Fortnightly Review” 1898, nr 1, s. 36–39; cyt. za: T. Mróz, *Platon w Polsce 1800–1950. Typy recepcji – autorzy – problemy...*

<sup>31</sup> Tak to ocenił L. Brandwood: *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge 1990, s. 132.

kwestii Platońskiej. Lutosławski był w pełni świadom założeń, jakich przyjęcia wymaga stylometria, ale umiał też pokazać, że w odniesieniu do literackiej twórczości Platona te założenia są zasadne<sup>32</sup>. „Warunkiem koniecznym stosowania stylometrii – pisał – jest istnienie odrębnego stylu i dbanie autora o doskonalenie swego stylu, co stanowiło wysoce osobliwą cechę Platona...”<sup>33</sup>. Platon był mistrzem neologizmów, wykorzystywania słów i fraz stosowanych wcześniej tylko w poezji, sięgania do różnych dialektów, stosowania metafor. Oprócz doboru słów o cechach stylu Platona decydują też osobliwości składni, stosunek ilościowy różnych części mowy (rzeczowniki, przymiotniki, czasowniki, zaimki itd.), dobierane synonimy<sup>34</sup>, rytm dźwięków, unikanie hiatusu. Metoda stylometryczna zatem nie dałaby rezultatu w odniesieniu do zdecydowanej większości autorów, mianowicie, piszących stylem jednostajnym, ubogim i pospolitym. Ale Platon należy do tych wyjątków, u których talent literacki osiągnął niebotyczne szczyty. I właśnie ta okoliczność czyni jego dzieło odpowiednim przedmiotem analiz stylometrycznych<sup>35</sup>. Istotnym ograniczeniem jest tu długość tekstu – w odniesieniu do krótkich dialogów (takich jak *Ion*, *Lyzis*) metoda stylometryczna nie da się zastosować.

Wincenty Lutosławski po latach nie krył rozczarowania faktem, że recenzenci *The Origin and Growth...* docenili jedynie rozstrzygnięcie problemu chronologii, przeoczyli natomiast to, co sam uważał za swoje główne osiągnięcie: tezę o rozwoju poglądów Platona od idealizmu do spirytualizmu<sup>36</sup>. Polski uczyony zinterpretował późne poglądy epistemologiczne Platona podobnie jak neokantyści, ale w swoich konkluzjach poszedł o wiele dalej. Przedstawił mianowicie rozwój duchowy Platona jako wzór czy ilustrację

<sup>32</sup> Zob. W. Lutosławski, *Warunki stosowania stylometrii*, „Sprawozdania PAU”, t. XLVII, 1946, nr 7, s. 241–242; tekst zamieszczony w: *Platon w Polsce 1800–1950. Antologia...*, s. 261–262.

<sup>33</sup> Tamże, s. 261.

<sup>34</sup> Lutosławski odkrył na przykład w dialogach aż 128 różnych form twierdzącej odpowiedzi (w polskim: tak, a jakże, niech ci będzie itp.).

<sup>35</sup> Przeciwnicy stylometrii wysuwają dziś zastrzeżenia, które wskazują na jej ograniczenia także w odniesieniu do autorów o tak bogatym i zmiennym stylu, jak styl Platona. Po pierwsze, nie możemy mieć pewności, że styl autora rozwija się linearnie. Po drugie, nie wiemy, czy w pewnych fragmentach tekstu nie gra on świadomie swoim stylem. Po trzecie wreszcie – i w przypadku dialogów Platona szczególnie ważne – nie wiemy, czy nie redagował on niektórych tekstów już po ich napisaniu, a więc czy nie mamy do czynienia z późniejszą redakcją dialogu napisanego wcześniej. Zob. H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982.

<sup>36</sup> Zob. W. Lutosławski, *Testament Platona i ostatnia faza jego twórczości*, „Sprawozdania PAU”, t. XLVII, 1946, nr 1, s. 2–4; tekst zamieszczony w: *Platon w Polsce 1800–1950. Antologia...*, s. 259–261.

rozwoju duchowego ludzkości, prowadzącego do spirytualizmu (jaźń jako byt rzeczywisty, aktywny i ożywiający świat) i jego najwyższej fazy – mesjanizmu (odkrycie różnych gatunków jaźni, w tym ducha narodu)<sup>37</sup>. Przez następne pięćdziesiąt lat swego życia Lutosławski uparcie trzymał się tej idei, porzucając badania historyczno-filozoficzne i angażując się w działalność społeczno-edukacyjną. To smutne, że największy polski badacz Platona był w okresie międzywojennym postrzegany przez większość przedstawicieli środowiska naukowego w Polsce jako „żywa skamielina”<sup>38</sup>. Jako równie anachroniczną, niestety, należy ocenić powojenną próbę Lutosławskiego posłużenia się Platonem w wychowawczym dziele przeciwdziałania ideologicznym wpływom komunizmu i totalitaryzmu. Próba okazała się nieudana i przeszła na Zachodzie bez echa<sup>39</sup>, a w Polsce nawet o niej nie wiadomo<sup>40</sup>.

W opinii współczesnych sobie luminarzy nauki polskiej Lutosławski był zmarnowanym geniuszem, który utonął w mesjanistyczno-narodowych fantazjach<sup>41</sup>. Tak też na jego późniejszą aktywność patrzeć mogą historycy filozofii starożytnej, bolejący nad jego decyzją odejścia od badań nad Platonem. Lutosławski – wbrew prognozom Wilamowitza – nie okazał się „papierowym lampionem”, który szybko zgaśnie<sup>42</sup>, jego nazwisko weszło na stałe do leksykonu największych badaczy Platona ostatnich dwóch stuleci. Nie stworzył jednak – i to wydaje się największą stratą ze wspomnianego punktu widzenia – polskiej szkoły badań nad Platonem; nie miał swojego Jaegera, nie miał swojego Burneta<sup>43</sup>.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> To opinia wypowiedziana w latach 70. XX w., ale trafnie chyba komentująca nastawienie środowiska filozoficznego do twórcy eleuteryzmu; zob. H. Floryńska, *Wincenty Lutosławski – metafizyka jaźni i narodu* [w:] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 3, red. B. Skarga, Warszawa 1977, s. 189.

<sup>39</sup> Lutosławski zaproponował ją w referacie przesłanym na X Międzynarodowy Kongres Filozofii w Amsterdamie w 1948 r. Nie miał jednak do zaferowania nic ponad swoje przereklamowane dzieło sprzed pół wieku – pozbawione materiałów i analiz stylometrycznych, ograniczone do części filozoficznej, miało mieć tytuł *Plato's Logic. Popular Edition*. Nie znalazło wydawców, zachowało się tylko w maszynopisie. Zob. T. Mróz, *Platon w Polsce 1800–1950. Typy recepcji – autorzy – problemy...*, s. 279 i n.

<sup>40</sup> Cenzura skrupulatnie usunęła ze sprawozdania z kongresu zamieszczonego w „Przeglądzie Filozoficznym” (1948, R. XLIV, z. 4) informację o referacie Lutosławskiego.

<sup>41</sup> Zob. T. Mróz, *Wincenty Lutosławski...*, s. 261. Autor przytacza opinie H. Struvego, S. Brzozowskiego i W.M. Kozłowskiego.

<sup>42</sup> U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Bd. II, s. 8.

<sup>43</sup> W. Jaeger był uczniem Wilamowitza, a J. Burnet – Campbella.

Ale można na późniejszą działalność Lutosławskiego spojrzeć z innej strony – starał się to pokazać T. Mróz w biografii twórcy eleuteryzmu<sup>44</sup>. Przy braku zainteresowania ze strony świata nauki i środowisk akademickich potrafił Lutosławski gromadzić na swoich wykładach zastępy słuchaczy, wśród których byli często ludzie niewykształceni i ubodzy, i potrafił porwać ich swoim entuzjazmem. Jego działalność społeczno-wychowawcza odnosiła pewien skutek, udawało mu się kierować jednostki na drogę samodoskonalenia. Taki był cel założonego przez niego stowarzyszenia Eleusis. Wincenty Lutosławski był niespokojnym duchem, który w czasach zupełnie temu niesprzyjających próbował stworzyć system filozoficzny na miarę ideałów Platona: raczej światopogląd niż naukową teorię, którego głównym celem było przekształcenie moralne jednostek i całego społeczeństwa. Temu utopijnemu projektowi poświęcił Lutosławski połowę swojego długiego życia.

Pragnął przywrócić narodowi polskiemu należne mu miejsce nie na politycznej, ale na duchowej mapie Europy przez odnowę moralną opartą na ideach mesjanizmu. Pasja, z jaką realizował swoją działalność wychowawczą, upodabniała go trochę do Sokratesa, a trochę do S. Kierkegaarda. A jako niezależnego myśliciela religijnego – uważa T. Mróz – należałoby go może nawet uznać za autorytet tej miary, co T. Carlyle czy J.H. Newman<sup>45</sup>. Jako propagator neomesjanizmu nie odniósł Lutosławski żadnych większych sukcesów. Grono naukowców, których można by nazywać jego uczniami, jest wąskie: należeli do nich Stanisław Pigoń, wybitny badacz polskiej literatury romantycznej, który był bliskim towarzyszem Lutosławskiego w okresie działalności stowarzyszenia Eleusis w Krakowie, a także Benedykt Wojczyński, przedwcześnie zmarły, dobrze zapowiadający się badacz Platona<sup>46</sup>. Przez długi czas panowała opinia, że Lutosławski, będąc epigonem mesjanizmu, uczynił się sam anachronicznym przeżytkiem. Ale anachronizm poglądów Lutosławskiego może przestać być tak rażący, jeśli porównać go z myślicielami tak uznanymi, jak H. Bergson czy – szczególnie – P. Teilhard de Chardin, tworzącymi w tych samych czasach. A jego epigonizm może w innej perspektywie okazać się prekursorstwem – mianowicie personalizmu<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Zob. T. Mróz, *Wincenty Lutosławski 1863–1954...*

<sup>45</sup> Tamże, s. 266.

<sup>46</sup> Por. B. Wojczyński, *O rozwoju poglądów Platona na duszę*, oprac. Z. Nerczuk, J. Pawlak, Wyd. UMK, Toruń 2000.

<sup>47</sup> Zwrócił na to uwagę T. Mróz; zob. *Wincenty Lutosławski 1863–1954...*, s. 265.

## **Wincenty Lutosławski and the Polish contribution to the Platonic Studies**

### *Summary*

This article examines the historical and philosophical achievements of Wincenty Lutosławski. Polish scholar occupied a lasting place in the global studies on Plato, had eventually resolving the famous "Platonic question", that is, the problem of chronology of the dialogues. As a result, the stylometry is today – and rightly so – referred to as the "Polish contribution" to these studies.

**Key words:** stylometria, Platon, Lutosławski Wincenty

Ignacy S. Fiut

(Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie)

## Źródła myśli filozoficzno-ewolucyjnej Tadeusza Garbowskiego w czasach monarchii austro-węgierskiej

W artykule rekonstruujemy pierwszy i mało znany okres tworzenia własnej filozofii pozytywistycznej przez Tadeusza Garbowskiego, przypadający na lata 1891–1910, kiedy studiował i pracował w Wiedniu. Inspirowany empiriokrytycyzmem, głównie w wersji Adolpha Stöhra, stworzył własny system filozoficzny składający się z empiriokrytyczno-ewolucyjnej teorii poznania, ontologiczno-metafizycznego psychomonizmu, nazwanego ostatecznie homogenizmem, ale i podstaw nowej nauki, jaką stała się zoopsychologia. Poglądy te przedstawił w następujących pracach: *Biologie im Lichte phänomenalistischer Metaphysik* (Wien 1894), *Einige Bemerkung über biologische und philosophische Probleme. Nach einem Vortrage bearbeitet* (Wien und Leipzig 1906), *Die Organismen und das anorganisches Weltbild. Erkenntniskritische Materialien zur wissenschaftlichen Philosophie* (Leipzig 1910) i *La Philosophie de l'Homogénéisme* (Kraków 1915). Sądzimy, że to właśnie Garbowski jest prekursorem ewolucyjnej teorii poznania, ontologiczno-metafizycznego psychomonizmu, antropologii i socjologii ewolucyjnej w naukowym środowisku wiedeńskim, o czym się bardzo rzadko wspomina.

**Słowa kluczowe:** Garbowski Tadeusz, homogenizm, ewolucjonizm, pozytywizm

Działalność filozoficzna Tadeusza Garbowskiego (1869–1940) daje się podzielić na dwa wyraźne okresy intelektualne. Okres pierwszy to edukacja w szkole średniej i studia uniwersyteckie, a następnie praca badawcza na Uniwersytecie Wiedeńskim, którą dzielił od roku 1907 z pracą na Uniwersytecie Jagiellońskim aż do roku 1910. W tym pierwszym okresie powstały jego najważniejsze publikacje filozoficzne, wydawane głównie w języku niemieckim aż do roku 1915.

Na drugi okres jego badań naukowych przypadają prace przede wszystkim o charakterze empirycznym, również związane z zabiegami o to, by stworzyć i rozwinąć psychogenetykę – naukę dostarczającą dowodów empirycznych na rozwój ewolucyjnych procesów psychicznych u zwierząt. Ten okres rozpoczął się po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w roku 1918. Podjęte wtedy

działania organizacyjne Garbowskiego powiązane były z badaniami empirycznymi i przeplatane seminariami filozoficznymi podejmującymi zagadnienia filozofii wolitywnej Fryderyka Nietzschego, ale i współczesnego ewolucjonizmu, zaś w warstwie empirycznej wynikały z jego wcześniejszych ustaleń filozoficznych o charakterze empiriokrytycznym.

Okres pierwszy w kształtowaniu koncepcji naukowej Garbowskiego był zatem związany z rozwojem różnych kierunków filozoficznych w ówczesnej monarchii austro-węgierskiej. Drugi zaś, wcześniej przygotowany teoretycznie, obejmował pracę naukowo-badawczą już w Polsce niepodległej i zgodnie z pozytywistycznymi przekonaniem badacza miał charakter bardziej praktyczny. Jego celem były działania na rzecz odbudowy nauki polskiej i popularyzacji nauki oraz kształcenia młodzieży.

W artykule zajmiemy się tym pierwszym i mało znanym, acz fundamentalnym okresem rozwoju myśli filozoficzno-teoretycznej Garbowskiego, rzutującym konsekwentnie na jego dalsze rozstrzygnięcia filozoficzne i psycho-genetyczne, których rezultatem było stworzenie zarysu epistemologii ewolucyjnej i ontologiczno-metafizycznego psychomoniizmu, nazwanego ostatecznie homogenizmem, ale i podstaw nowej nauki, jaką była zoopsychologia, często nazywana również auto- i synekologią, przekształcona następnie w etologię zwierząt i humanoetologię człowieka<sup>1</sup>.

Garbowski urodził się w Złoczowie (Galicja Wschodnia, obecnie Ukraina Zachodnia) 15 czerwca 1869 r. w rodzinie szlacheckiej. Jego rodzicami byli: ojciec Julian – prokurator Sądu Okręgowego w Złoczowie, a następnie radca apelacyjny i matka Klementyna z Gryzieckich. Rodowód jego rodziny od strony ojca w linii prostej wywodził się od Zawiszy Czarnego z Garbowa. Dziad filozofa, Marcin Tadeusz Garbowski, był właścicielem ziemskim w okolicach Złoczowa. Jego matka była natomiast córką radcy Magistratu miasta Lwowa. Garbowski miał siostrę, Zofię, urodzoną w roku 1865, z którą łączyły go głębokie więzi emocjonalne, ale zmarła młodo w roku 1889 na niewydolność serca. Również stosunkowo wcześnie, bo w roku 1883, gdy miał 14 lat, zmarł jego ojciec. Matka powtórnie wyszła za mąż w roku 1886 za Polaka Jana de Kleeborna Gürtlera (Girtlera), który był prokuratorem we Lwowie, a następnie awansował na Prokuratora Generalnego w Wiedniu, a w końcu na Prezydenta Senatu przy Trybunale Wiedeńskim. W związku z tym rodzina przeniosła się do Wiednia, a sam Garbowski dalszą karierę naukową również tam kontynuował. Jego matka zmarła w Wiedniu w roku 1902, została pochowana

---

<sup>1</sup> Próbę opisu całokształtu koncepcji filozofii ewolucyjnej w duchu fenomenalizmu empiriokrytycznego Tadeusza Garbowskiego przedstawiłem w obszernej pracy – por. I.S. Fiut. *Tadeusz Garbowski – prekursor filozofii ewolucyjnej*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2012.

we Lwowie, a nagrobek na jej mogile zaprojektował sam Garbowski. Nigdy nie był żonaty i prócz wyżej wymienionych osób nie posiadał żadnej bliższej rodziny.

Początkowo nauki pobierał w domu, a we wrześniu 1878 r., w wieku 9 lat, wstąpił do Gimnazjum im. Franciszka Józefa we Lwowie, które ukończył z wyróżnieniem 7 czerwca 1886 r. Jego kolegami szkolnymi byli m.in. znany polityk Ernst Adam oraz późniejszy arcybiskup krakowski i kardynał Adam Sapieha. W czasach gimnazjalnych zawarł znajomość z ks. prof. Józefem Watzką, z którym łączyła go przyjaźń i zamiłowanie do piękna przyrody, szczególnie do motyli dziennych i nocnych<sup>2</sup>. Po uzyskaniu matury jesienią 1886 r. pod naciskiem tradycji rodzinnej wstąpił na Wydział Prawa Uniwersytetu Lwowskiego, na którym studiował do końca roku akademickiego 1889–1890, osiągając celujące wyniki. Jednocześnie uczęszczał na wykłady z przyrodoznawstwa i składał z nich egzaminy, m.in. u profesorów: Benedykta Dybowskiego (1833–1930), Emila Dunikowskiego (1855–1924), J.B. Szpilmana (1855–1920) i Teofila Ciesielskiego (1846–1916). W roku 1889 rozpoczął także studia na Wydziale Filozoficznym dla studiów przyrodniczych Uniwersytetu Lwowskiego, zaś w roku 1891 podjął półroczne studia na Uniwersytecie Wileńskim. W roku 1890 miał więc za sobą 4 lata studiów prawniczych oraz 1 rok studiów na Wydziale Filozoficznym.

W związku z przeniesieniem się całej rodziny do Wiednia w roku 1891 Garbowski również przeprowadził się do stolicy monarchii austro-węgierskiej. Tam kontynuował studia rozpoczęte we Lwowie. Zmienił również podejście do tradycyjnych badań systematyki fauny opartych na obserwacjach terenowych organizmów, które rozpoczął jeszcze pod kierownictwem Dybowskiego. W Wiedniu Garbowski podjął studia przyrodnicze, szczególnie w dziedzinie zoologii, gdzie słuchał wykładów wybitnych profesorów: Karla Clausa (1835–1899), Friedricha Moritza Brauera (1832–1904), Karla Grobbona (1854–1945) oraz Bertolda Hatscheka (1854–1941). Z nimi też później współpracował. Tam poznał najnowsze metody badań z zakresu morfologii i anatomii mikroskopowej. Równocześnie w wolnym czasie pracował w Narodowym Muzeum Przyrodniczym w Wiedniu, zajmując się taksonomią pod kierownictwem dyrektora tego Muzeum – Franza Brauera oraz kustosa, wybitnego entomologa – Aloisa Rogenhofera (1832–1890). W roku 1892 odwiedził wraz z K. Grobbonem stację zoologiczną w Trieście, by poznać w naturalnym środowisku życia fau-

<sup>2</sup> Wyrazem tej przyjaźni było nadanie odkrytej przez Grabowskiego w okolicach Szklą pod Lwowem formie motyla – pazia królewskiego (*Papilio machano* L.) nazwy *Papilio Watzkai Machaonis nova aberratio*. Por. T. Garbowski, *Beitrag zur palaearktischen Rhopalocerenkunde*, „Soc.Ent.” 1891, R. 5, nr 20–22, s. 154–156, 164–165, 169–170.



nę morską niemożliwą do obserwacji w warunkach sztucznych, a następnie zbierał materiały faunistyczne, głównie owadów w Istrii i Alpach. W tym samym roku, po 4 latach studiów prawniczych i 2 na Wydziale Filozoficznym (1 rok we Lwowie i 1 rok w Wiedniu), otrzymał uniwersyteckie absolutorium i przystąpił do pisania pracy doktorskiej nt. *Materialien zur einer Lepidopterenfauna Galiziens...*, którą obronił 22 lipca 1893 r. przed komisją pod przewodnictwem filozofującego psychologa empirycznego – prof. Roberta Zimmermanna (1824–1898). Jeszcze w roku 1893 odbył podróż naukową, odwiedzając Pragę i ważniejsze centra naukowe w ówczesnych Niemczech, by zapoznać się z nowymi metodami pracy badawczej w dziedzinie zoologii. W Berlinie Karl August Möbius (1825–1908) – wybitny zoolog i pionier ekologii – udostępnił mu np. materiały tamtejszego Królewskiego Muzeum Przyrodniczego i zapoznał go z nowymi zasadami ich systematykacji zgodnej z logiką myślenia ewolucyjnego.

Po powrocie z tej podróży naukowej do Wiednia podjął pracę w Zakładzie Zoologii Karla Clausa – blisko zaprzyjaźnionego z Karolem Darwinem, z którym ściśle współpracował w duchu idei ewolucyjnych. W tym samym czasie Wiedeńska Akademia Umiejętności przyjęła go w poczet honorowych współpracowników w Komisji Badań Głębiny na Morzu Śródziemnym, a 9 czerwca 1894 r. został mianowany naukowym współpracownikiem Oddziału Zoologicznego Cesarsko-Królewskiego Narodowego Muzeum Przyrodniczego w Wiedniu. Równocześnie uczęszczał na wykłady wybitnych uczonych tamtych czasów, m.in.: Alfreda Bergera, M. Wilkensa – profesora morfologii i anatomii zwierząt domowych w Wiedeńskiej Akademii Rolniczej. Uczestniczył także w wykładach: V. von Eberera, S. Eunera, muzykologa Eduarda Hanslika (1825–1904), filozofa i psychologa Wilhelma Jerusalema (1854–1923), Friedricha Knauera (1850–1926), J. Schläffera, filozofów wiedeńskich: Ernsta Macha (1838–1916) oraz Adolpha Stöhra (1855–1921). Z dniem 1 listopada 1896 Garbowski objął obowiązki asystenta w Instytucie Zoologii i Anatomii Porównawczej u prof. K. Clausa. Instytutem kierował wtedy prof. K. Grobben. 1 marca 1897 r. Garbowski przeszedł do Zakładu Zoologii prof. B. Hatscheka, pod kierownictwem którego prowadził ćwiczenia ze studentami z morfologii i histologii oraz zajmował się utrzymaniem i katalogowaniem zbiorów. W zimowym semestrze roku akademickiego 1895–96 pracował także w Instytucie Anatomicznym Uniwersytetu Wiedeńskiego, prowadząc badania nad embriologią porównawczą kręgowców i człowieka pod kierownictwem wybitnego anatoma porównawczego tamtych czasów prof. Ferdinanda Hochstettera (1861–1954).

W semestrze letnim 1896–1897 Garbowski habilitował się na podstawie rozprawy pt. *Hyperienartige Amphipoden des Mittelmeeres*, a w skład jego komisji habilitacyjnej wchodzili: Gustav Tschermak (1861–1954), F. Brauer, Julius Wiesner (1836–1919), K. Grobben i B. Hatschek. Jego wykład habilitacyjny nosił tytuł: *O istocie komórek propagacyjnych*. Wniosek komisji habilitacyjnej został zatwierdzony przez Ministerstwo Oświecenia 31 sierpnia 1897 r. Od zimowego semestru roku akademickiego 1897–98 rozpoczął wykłady na Uniwersytecie Wiedeńskim w charakterze docenta, pełniąc dalej funkcję asystenta w Zakładzie Zoologii prof. Hatscheka. W tym samym roku zajmował się również urządzeniem sekcji zoologicznej na Wystawie Jubileuszowej w Praterze wiedeńskim, a w roku 1899 wygłosił cykl wykładów popularnych o przemianie i ewolucji gatunków. Obowiązki akademickie dzielił z wyjazdami naukowo-badawczymi w Alpy i do Stacji Zoologicznej w Trieście. W tym samym czasie prowadził zajęcia (kolegia) z filozofii inspirowane przede wszystkim epistemologią krytyczną empiriokrytyków, głównie Richarda Avenariususa i Ernsta Macha, oraz myślą ewolucyjną Karola Darwina, Jana B. Lamarcka i Ernsta Haeckla, które zaowocowały wydaniem w późniejszym okresie najważniejszej jego pracy o charakterze filozoficznym pt. *Die Organismen und anorganische Weltbild. Erkenntniskritische Materialien zur wissenschaftlichen Philosophie* (1910). Kolegia te miały następujące tematy: *Über das Lebensproblem* (O problemie życia) (1904–05), *Über Evolutionstheorien* (O teoriach ewolucji) (1905–06), *Der Mensch als Naturerscheinung* (Człowiek jako zjawisko naturalne) (1906–07) oraz po podjęciu zajęć w Krakowie na Uniwersytecie Jagiellońskim – *Organismus und Gesellschaft* (Organizm a społeczeństwo) (1907–08).

Dzięki staraniom prof. Antoniego Wierzejskiego (1843–1916), który kierował pod koniec XIX w. Katedrą Zoologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, Garbowski został zatrudniony na Wydziale Filozoficznym od 1 października 1898 r. Na posiedzeniu Wydziału Filozoficznego 27 sierpnia 1899, po referacie Wierzejskiego prezentującym sylwetkę przyszłego badacza w sprawie przeniesienia habilitacji Garbowskiego z Wiednia do Krakowa, członkowie wydziału jednogłośnie przychylni się do wniosku zainteresowanego i od 1 października 1898 rozpoczął on pracę na Uniwersytecie Jagiellońskim w charakterze asystenta i docenta. Zakład Zoologii, w którym Garbowski został zatrudniony, mieścił się w Collegium Physicum, w Krakowie przy ul. św. Anny 6. Po roku 1900 Wierzejski stopniowo podupadał na zdrowiu, nowy docent zastępował go na wykładach oraz zajęciach laboratoryjnych. W letnim półroczu 1898–1900 pracował jeszcze na Uniwersytecie Wiedeńskim, a w latach 1902–1903 odbył podróż naukową do Lipska, Jeny, Würzburga, Heidelbergu,

Paryża, Neapolu i Roscoff – jako stypendysta Akademii Umiejętności w Krakowie. Od roku 1900 Zakład Zoologii profesora Wierzejskiego wzbogacił się o drugiego docenta – dra Michała Siedleckiego, który w 1898 powrócił z kilkuletniej podróży naukowej z zagranicy. W roku 1903 Wierzejski rozpoczął starania o profesurę dla obydwóch docentów w Ministerstwie Oświecenia w Wiedniu i dekretem z 15 listopada 1903 r. obydwaj krakowscy docenci zostali mianowani tytułarnymi profesorami nadzwyczajnymi ze wszystkimi prawami, ale bez przysługującego profesorom ustawowego uposażenia.

W latach 1906–1911 Garbowski budował własną pracownię do prowadzenia badań biologicznych i psychogenetycznych, która zmieniała trzykrotnie lokalizację, by w końcu przenieść się z ul. Kopernika do Collegium Novum. Od roku 1905 do 1909 Garbowski podjął wykłady z zoologii dla rolników, które wcześniej prowadził Wierzejski. W roku 1909 zarówno Garbowski, jak i Siedlecki stali się rzeczywistymi profesorami w dziedzinie zoologii decyzją Ministerstwa Oświecenia w Wiedniu.

W roku 1911 otrzymał Garbowski również tytuł profesora nadzwyczajnego filozofii w Uniwersytecie Jagiellońskim i objął jedną z dwóch funkcjonujących tam katedr filozofii. Kierujący tymi katedrami profesorowie filozofii: ks. dr Stanisław Pawlicki oraz dr Maurycy Straszewski z końcem roku akademickiego 1909–1910 przeszli na emeryturę i obydwie jednostki nie miały kierowników. Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Jagiellońskiego jedną katedrę zaproponował Tadeuszowi Garbowskiemu, a drugą Witoldowi Rubczyńskiemu. Po otrzymaniu nominacji profesora nadzwyczajnego (z funkcją profesora zwyczajnego) Garbowski miał obowiązek wykładania 5 godzin filozofii tygodniowo oraz prowadzenia seminarium filozoficznego. Pracował również w tym okresie nad studium pt. *Fryderyk Nietzsche a prawda biologiczna*, które nigdy nie ukazało się drukiem.

Przejęcie Garbowskiego na stanowisko kierownika katedry filozofii i nagle zmiana zainteresowań spowodowały kryzys w jego badaniach naukowych, skutkiem czego właściwie przez 20 lat nie opublikował żadnej znaczącej pracy naukowej<sup>3</sup>. W tym okresie ukazała się tylko jedna jego monografia filozoficzna – *La philosophie de l'Homogénéisme* w roku 1915. W tym okresie rozwijała się w jego poszukiwaniach badawczych z pogranicza filozofii i biologii koncepcja nowej dziedziny badawczej – psychogenetyki, później nazywanej – psychologią zwierząt. Ta nowa nauka stawiała sobie za cel dostarczenie

---

<sup>3</sup> Z. Fedorowicz, R.J. Wojtusiak, *Tadeusz Garbowski jako zoolog (1869–1940)*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Memorabilia Zoologia 24, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1972, s. 21–22.

argumentów naukowych, uzyskanych z badań empirycznych, na rzecz jedności duchowo-świadomościowej świata istot żywych i człowieka.

W czasie pobytu w Wiedniu Grabowski został członkiem wiedeńskiego Towarzystwa Zoologiczno-Botanicznego (Kaiserlich-Königlichen Zoologisch-Botanische Gesellschaft in Wien) Wygłaszał tam wielokrotnie referaty, które były drukowane na łamach czasopisma tego Towarzystwa „Verhandlungen der Kaiserlich-Königlichen Zoologische-Botanische Gesellschaft in Wien”. Był również członkiem Commission für Tiefseeforschungen Akademii Umiejętności w Wiedniu. Od najmłodszych lat należał do Polskiego Towarzystwa Przyrodników im Mikołaja Kopernika i drukował na łamach jego organu prasowego – „Kosmosu” swe młodzieńcze prace naukowe. Prócz prac naukowych Garbowski pisał i publikowała utwory poetyckie pod pseudonimem Leon Płoszowski. W 1904 r. wspólnie z Elżą Orzeszkową wydał pod pseudonimem Juliusz Romski powieść *Ad astra*, do której dostarczył pomysłu i większości materiału, a do jej współautorstwa przyznał się dopiero w drugim wydaniu tej książki w roku 1935.

Wśród publikacji filozoficznych Garbowskiego w okresie jego pracy naukowej w Wiedniu, a potem w Krakowie na szczególną uwagę zasługują teksty obcojęzyczne: *Biologie im Lichte phänomenalistischer Metaphysik* (Wien 1894), *Einige Bemerkung über biologische und philosophische Probleme. Nach einem Vortrage bearbeitet* (Wien und Leipzig 1906), *Die Organismen und das anorganisches Weltbild. Erkenntniskritische Materialien zur wissenschaftlichen Philosophie* (Leipzig 1910), *La Philosophie de l'Homogénisme* (Kraków 1915). Natomiast z opublikowanych po polsku warto wspomnieć prace: *Życie i wiedza* (Kraków 1903), *Organizm a społeczeństwo* (Kraków 1907–1908) (były to wykłady spisane przez studentów i przejrzone przez profesora), *Św. Franciszek z Assyżu w świetle filozofii przyrody* (Kraków 1910) oraz *Poznanie jako czynnik biologiczny* (Kraków 1911).

We wszystkich wykładach zarówno z okresu zaborów, jak i po uzyskaniu przez Polskę niepodległości Garbowski rozwijał własny system filozoficzny, sformułowany w okresie studiów i pracy w Wiedniu pod wpływem drugiego pozytywizmu – empiriokrytycyzmu, ale i poglądów Augusta Comte'a i Herberta Spencera. System ten budował Garbowski w oparciu o krytykę teorii poznania Kartezjusza oraz Immanuela Kanta, inspirował się również ówczesnymi odkryciami w biologii, fizyce i chemii oraz żywymi dyskusjami naukowymi ze współczesnymi mu filozofami przyrody, np. Ernstem Haecklem. Na poziomie ontologicznym poglądy te można określić jako psychomonizm, a w wymiarze metafizyczno-ontologicznym – jako homogenizm, czyli filozofię jednorodności. W dziedzinie rozważań epistemologicznych jego wysiłki

kierowały się ku odbiologicznie rozumianej teorii poznania, inspirowanej w tym okresie sformułowaną przez K. Darwina teorią ewolucji i postawą antynatywistyczną, skierowaną przeciw Kartezjuszowi i Immanuelowi Kantowi – szczególnie jeśli chodzi o jego rozumienie aprioryczność ludzkiego poznania.

Zasada analogii w badaniach i wynikająca z niej metoda porównawcza zachowań istot żywych stała się dla Garbowskiego wiodącą metodą analizy zdobywanych obserwacji oraz eksperymentów naukowych. Zakładała ona również – w opinii krakowskiego myśliciela – że rozwojowi procesów behawioralnych u zwierząt towarzyszy rozwój analogicznych elementów psychicznych, których wyrazem są właśnie zachowania zwierząt oraz ewolucyjnie powstałe narządy zmysłowe służące do ich wyrażania (ekspresji). Badania psycho-behawioralne, które krakowski badacz prowadził, skłaniały go zatem do podejmowania dyskusji oraz polemik filozoficznych, których celem było wskazanie, że zagadnienia te stanowią integralne i nowe elementy wiedzy. W konsekwencji więc powinny powstać nowe dyscypliny naukowe oraz nowe modele filozofowania, które udzieliłyby im racji potwierdzających ich zasadność i prawomocność. Garbowski prowadził zatem badania typowo biologiczne, w oparciu o które rozwijał własne koncepcje epistemologiczne, ontologiczno-metafizyczne, aksjologiczne i antropologiczne, ale i społeczno-filozoficzne.

Od roku 1894 rozwinęły się u krakowskiego myśliciela zainteresowania zagadnieniami typowo filozoficznymi w nawiązaniu do osiągnięć ówczesnych nauk przyrodniczych, głównie związanych z szeroko rozumianą zoologią. Okres ten trwał do końca XIX w., a następnie odżył już na Uniwersytecie Jagiellońskim, gdzie został zwieńczony ostatnią oryginalną i konstruktywną pracą o charakterze filozoficznym, w której została przedstawiona idea homogenizmu, tj. w latach 1914–1915. W tym okresie typowo filozoficznym Garbowski podejmował dyskusję inspirowaną empiriokrytycyzmem oraz rozwijanymi teoriami ewolucji oraz morfogenezy. Kwestionował wcześniejsze koncepcje taksonomiczne przyjmujące paradygmat niezmienności gatunków istot żywych, widząc ich źródła filozoficzne w panującym w myśleniu naukowym dualizmie Kartezjusza, idealizmie transcendentalem i aprioryzmie I. Kanta, które zostały utrwalone w koncepcji systematyki gatunków biologicznych przedstawionej w „Systema Naturae” (1735–1770) Karla Linneusza (1707–1778) i obowiązywały w tamtym okresie. Garbowski analizował i krytykował w tym duchu również poglądy Augusta F.L. Weismanna (1834–1914), Ernsta Haeckla (1834–1919), Carla Clausa, Wilhelma Rouxa (1850–1924), Hansa Driescha (1867–1914), Henriego Bergsona (1859–1941), Herberta Spencera (1820–1903) i innych współczesnych mu myślicieli. Wskazywał

przy okazji, że analogiczne podobieństwa i różnice między gatunkami zależą bardziej od funkcji adaptacyjnej ich narządów do środowiska życia niż od struktur budowy organizmów, które mogą mieć charakter homologiczny. Podobieństwo całych organów zwierząt żyjących w zbliżonych warunkach środowiskowych sprawia, że również pojawiające się u nich procesy psychiczne mają analogiczny charakter, choć funkcje te zależą także od stopnia rozwoju ich struktur systemów nerwowych i mogą zasadnie wpływać na ich komplikację. Dlatego Garbowski przyjął założenie, że samo życie jako takie jest formą poznawania świata istot w nim żyjących. Gromadzona przez różne formy życia „jako poznawania” tzw. wiedza jest o tyle prawdziwa, o ile skutecznie adaptuje je do warunków panujących w środowisku ich występowania i pozwala im skutecznie przetrwać nawet w zmieniających się tam warunkach bytowania<sup>4</sup>.

Pierwszą pracą Garbowskiego, która miała charakter filozoficzno-metodologiczny, inspirowaną poglądami Augusta Comte'a (1798–1857), ale i Artura Schopenhauera (1788–1860) oraz Henriego Bergsona (1859–1941), była *Biologie im Lichte phänomenalistischer Metaphysik* (1894), stanowiąca opracowany wykład wygłoszony w tym samym roku na posiedzeniu wiedeńskiego Cesarsko-Królewskiego Towarzystwa Zoologiczno-Botanicznego. W pracy tej autor postawił pytanie o rodzaj możliwych związków łączących obydwie nauki, tj. biologię i filozofię. Według niego celem badań biologicznych jest zdobywanie wiedzy o materii organicznej i ujęcie jej w taki sposób, by wyrażała prawa, jakimi rządzą się zjawiska biologiczne w formie najbardziej zbliżonej do formuł (wzorów) matematycznych. Podstawą natomiast spekulacji filozoficznych, głównie metafizycznych – według Garbowskiego – mogą być końcowe rezultaty wynikłe z prowadzenia naukowych badań empi-

---

<sup>4</sup> Warto w tym miejscu nadmienić, że Garbowskiemu w tamtym czasie nie była znana teoria genu, segregacji genowej, mutacji genetycznych. Jego poglądy na temat dziedziczenia niewiele się różniły od teorii K. Darwina – tzw. gemuli, która zakładała zlewianie się czynników męskich i żeńskich w organizmach potomnych. W środowiskach naukowych związanych z ówczesną biologią panowała jeszcze koncepcja J.B. Lamarcka – dziedziczenia tzw. cech nabytych. Pogląd krakowskiego myśliciela był o tyle ciekawy, że wkomponował w mechanizmy adaptacyjne pojęcie „wiedzy biologicznej” jako źródła adaptacji do środowiska życia, powstałej w wyniku uczenia się jej przez istoty żywe właśnie od środowiska. Wiedza ta – w ocenie filozofa – była o tyle prawdziwa, o ile adaptowała kolejne generacje organizmów do niego. Można nawet rzec, że to Garbowski wcześniej od Jamesa M. Boldwina, na którego powoływał się K.R. Popper, tworząc epistemologię ewolucyjną, opisał to zjawisko. Efekt ten oznacza asymilację genetyczną, tzn. proces ewolucyjny prowadzący do powstania genetycznie utrwalonych struktur, które pierwotnie musiały stanowić reakcję organizmu na częste używanie danych narządów. Mówiąc inaczej, cechy nabyte przez częste używanie narządów wpływają na genotyp i w ten sposób się dziedziczą.

rycznych o charakterze przyrodniczym, tj. obserwacji i eksperymentów. Tam zatem, gdzie kończy się nauka empiryczna, zaczyna się druga nauka, oparta na spekulacji, czyli metafizyka. Obydwie one stykają się w trzech punktach. Pierwszy dotyczy analizy fizyko-fizjologicznej wrażeń wzrokowych; drugi łączy się z zagadnieniem powszechnej śmiertelności osobników oraz fenomenu nieśmiertelności w ogóle, jak również pobudliwości plazmy, a zarazem wynikającej z tego granicy między światem roślinnym a zwierzęcym oraz obydwu tych światów i świata nieorganicznego; trzeci natomiast wynika ze sporu, jaki w ówczesnej biologii toczyli mechanicyści i teleolodzy w kwestii istnienia celowości i przypadkowości w przyrodzie. Chociaż zakresy biologii i filozofii się ostatecznie ze sobą nie pokrywają, Garbowski uważał, że mogą one inspirująco na siebie wpływać. W ocenie relacji między biologią i filozofią badacz stanął więc na stanowisku, że nauki empiryczne, w tym biologia, stanowią jakby podstawę budowli, nad którą rozwija się kopuła filozoficznej spekulacji. Biologia, podobnie jak fizyka i chemia, dostarczają materiałów empirycznych do refleksji filozoficznej i spekulacji metafizycznych. W przypadku samej biologii są to materiały empiryczne, związane z danymi psychologicznymi, fizjologicznymi i morfologicznymi, odzwierciedlające różne elementy fenomenu życia jako pewnej względnie samodzielnej i wyodrębnionej ze świata rzeczywistego całości.

W roku 1896 Garbowski opublikował kolejny tekst z pogranicza filozofii i biologii, pt. *Einige Bemerkung über biologische und philosophische Probleme. Nach einem Vortrage bearbeitet*. Są to prezentacje poglądów autora na temat pomysłów filozoficzno-metodologicznych inspirowanych rozwojem ówczesnych nauk przyrodniczych i typowo biologicznych, m.in. Wilhelma Fridolina Volkmana, W. Rouxa, H. Driescha, A. Weismanna, Gustawa Th. Fechnera, Adolfa Stöhra<sup>5</sup>, Hermanna L.F. von Helmholza (1821–1891), Georga Cantora, (1845–1918), G.F. Bernharda Riemanna (1826–1866), Hermana Lotzego (1817–1881), Platona i Friedricha W.J. Schellinga – o stosunku pojęć do rzeczy; C. Gutberleta, I. Kanta, Emila Du Bois Reymonda (1818–1896), Wilhelma Diltheya, Kartezjusza, Nicolasa Molebransche'a (1638–1715), Barucha Spinozy, Wilhelma Hofmeistera (1824–1891), H. Spencera, Carla Nägeliiego (1817–1891), Giordana Bruna, Wilhelma Ostwalda (1853 –1932), Gaspara Monge (1817–1891), N.L. Sadi Carnota (1753–1823) i innych myśli na temat głoszonych przez nich poglądów teoretycznych i związanych z nimi idei

---

<sup>5</sup> Garbowski odnosi się tu do dwóch prac Adolfa Stöhra – *Zur nativistischen Behandlung*, Franz Deuticke, Wien und Leipzig 1892 oraz *Gedanken über Welt dauer und Unsterblichkeit*, Franz Deuticke, Wien und Leipzig 1894.

filozoficznych o charakterze ontologiczno-epistemologicznym w kwestii powstawania pojęć w umyśle człowieka pod kątem ich przydatności dla zrozumienia oraz rozwoju aktualnych problemów teoretycznych i metodologicznych w ówczesnej biologii. Na początku inspirowany koncepcją naturalnego oraz czystego doświadczenia empiriokrytyków Garbowski skupił się na zagadnieniu badań doświadczalnych i podejmowanych w związku z nimi spekulacji teoretyczno-filozoficznych. Następnie sprecyzował rozwijane w tym duchu poglądy fenomenalistycznej metafizyki Störha, by z kolei przejść do zaprezentowania ich możliwego wpływu na dalszy rozwój biologii. Na zakończenie, inspirowany ówczesnym modelem myślenia ewolucyjnego, wyraził opinię, że wiedza o rozwoju tego typu badań ma charakter względny – zależy przede wszystkim od wiedzy naukowej i usytuowania badacza względem badanego zjawiska. Powtarzał sformułowane w poprzedniej pracy przekonanie, że wiedza empiryczna stanowi fundament dla wszelakich rozważań filozoficznych, które stanowią jakby formę nadbudowy teoretycznej nad jej empirycznymi fundamentami. Wnioskowanie to wynikało z wcześniejszego, milczącego założenia wywodzonego z przekonań empiriokrytycznych o istnieniu „czystych elementów”, sugerującego, że cały świat materialny, zarówno nieorganiczny jak i organiczny, powinien być traktowany jednakowo, gdyż elementy te są jednorodne.

Po ukazaniu się tej pracy pojawiły się opinie, że zawarte w niej poglądy podobne są w wielu fragmentach do koncepcji innego filozofującego przyrodnika tamtego czasu – Ferdynanda Dreyera (1833–1924), przedstawionych w publikacji wydanej w roku 1895 pt. *Studien zur Methodenlehre und Erkenntniskritik*. Garbowski w krótkim wyjaśnieniu *Zur Notiz* opublikowanym w „Biologischen Centralblatt” w roku 1896 wyjaśnił, że jego praca była podana do druku już wiosną 1895 r., i że została wydana bez żadnych zmian, w pierwotnej formie, którą przedstawił już w roku 1894 w zarysie opublikowanym na łamach „Sprawozdań Wiedeńskiego Towarzystwa Zoologiczno-Biologicznego”. Dodał również, że Dreyer w swej pracy dochodzi często do twierdzeń przeciwnych, za którymi on sam się opowiada. Wyklucza również, że nie mógł się inspirować poglądami samego Ostwalda, gdyż jego książkę przeczytał dopiero pod koniec 1885 r., o czym wspominał w końcowej części swej pracy<sup>6</sup>.

Warto przybliżyć poglądy myślicieli, o których dyskutuje w tej pracy Garbowski. Na początku omawia myśli Wilhelma Fridolina Volkmana (1821–1877), która sytuuje psychologię jako naukę pozytywną z punktu widzenia realizmu, szukającą uzasadnienia rozwoju swych metod genetycznych nad zjawiskami psychicznymi istot żywych, zbliżającą się metodologicznie do

---

<sup>6</sup> Por. T. Garbowski, *Zur Notiz*, „Biologischen Centralblatt” 1896, t. XVI, nr 7, April 1896.



pozytywnej prawdy o tych zjawiskach, co jest elementem istotnym nowej wiedzy pozytywizującej o zjawiskach psychicznych<sup>7</sup>. Podkreśla za H. Drieschem, że psycholog nie jest w stanie jednak rozwiązać i wyjaśnić żadnego problemu związanego ze statusem ontologicznym natury. Może jedynie pokazać rozwój form zjawisk psychicznych istot żywych, analogicznie do badań geologicznych związanych z wyjaśnieniem pochodzenia form ziemskich, co czyni zrozumiałymi związki kauzalne pomiędzy nimi, pozwalające z kolei dokonywać ich typologizacji oraz określać funkcjonalność ich organów, czego dokonał już A. Weismann w swoich hipotezach na temat plazmy<sup>8</sup>. Odwołuje się także do opinii A.Th. Fechnera, preferującego empiryczne badania nad fizjologicznymi podstawami zjawisk psychicznych, wskazujące na prawie identyczność procesów fizjologicznych oraz psychicznych. Garbowski uważał przy tym, że metafizyczne rozważania nad pochodzeniem materiału poznawczego i duszy prowadzą w wyniku spekulacji metafizycznych do różnych koncepcji przeciwstawiania ich sobie, jak również procesów zmysłowych oraz logicznych im towarzyszących, tzn. na fenomeny psychiczne i ich odpowiedniki w całościowym planie wiedzy o świecie. W rezultacie tych spekulacji – stwierdza Garbowski – dokonujemy zdwojenia wiedzy o świecie i jego fenomenach danych w umyśle<sup>9</sup>.

Garbowski za A. Stöhrem powtarza, że wszelkie nadnaturalne (metafizyczne) pochodzenie form oglądu świata oraz kategorii intelektu jest niemożliwe. W ujęciu metafizycznym nie oddają one bowiem ani zmienności świata, ani zmienności jego pojęć, które korespondowałyby również pod względem logiczno-matematycznym i geometrycznym z ich ujmowaniem w doświadczeniu i wyjaśniały naturalny przebieg ich genezy oraz procesów poznawczych. Garbowski sądzi, że nie jest możliwe, by formy poznawcze o metafizycznym pochodzeniu ujmowały właściwie w czasie i przestrzeni zewnętrzny świat materialny, który nieustannie ulega zmianie: ona najczęściej zmusza badaczy tego typu zjawisk do bezzasadnych spekulacji naukowych. Zwraca się zatem ku pytaniom ontologicznym, które Stöhr stawia na gruncie swych fenomenalistycznych rozważań, zakładających działanie tzw. głębokiego widzenia (*Tie-*

---

<sup>7</sup> Dzięki uwagom recenzentek prof. J.K. (Uniwersytet Wrocławski) udało mi się ostatecznie ustalić faktyczne imiona i nazwisko autora tekstu pt. *Psychologie vom Standpunkte des Realismus und nach genetischer Methode* (trzecie wydanie z roku 1884 w wydawnictwie niemieckim Cöthen). W tekst T. Garbowskiego wkraść się bowiem błąd drukarski i zmieniono nazwisko „Volkman na Volkmar”.

<sup>8</sup> T. Garbowski, *Einige Bemerkungen über biologischen und philosophischen Probleme*, Franz Deuticke, Wien und Leipzig, 1896, s. 5–6.

<sup>9</sup> Tamże, s. 7–8.

*fensehen*). Przypuszcza, że można za nim przyjąć, iż istniejące tam pojęcia domagają się założenia istnienia dla nich jakiegoś hiperfenomenalnego materiału. Z takiego założenia wynika również przypuszczenie, że mogą one mieć charakter pewnych odzwierciedleń świata zewnętrznego, w którym żyły i żyją organizmy oraz ich przodkowie. Choć nie przystają dokładnie do niego, bo świat i podmioty poznające ciągle ulegają zmianom, to jednak w dużym stopniu przystają (pasują) do niego, a nie jakiegoś innego świata, o którym traktują rozważania metafizyczne. W związku z tym lepiej przystają do danych naukowych z badań biologicznych oraz neurologicznych jako odbicia utworzone przez odzwierciedlające je organizmy aniżeli do ustaleń transfenomenalistycznych. Są one raczej tworzone przez aparat czuciowy systemu nerwowego w ciągu wielokrotnych doświadczeń świata zewnętrznego przez wielką liczbę organizmów, stanowiąc tzw. faktyczną zawartość świadomości o zmysłowym pochodzeniu. Równocześnie przysłaniają pojęcia z „metafizycznie założonej materii”, która mogłaby być ich „impresyjnym źródłem”. Mogą również wyjaśnić te pojęcia jako dziedziczone przez pokolenia i odzwierciedlające dzieje powstania organów poznawczych oraz ich specyfikę wrażliwości na własności świata zewnętrznego – np. oczu u różnych kręgowców. Założenie metafizyki transfenomenalistycznej Stöhra o istnieniu materii podłoża zmysłowego nie może być następstwem bezpośredniego doświadczenia zmysłowego, a zmiany tej impresyjności powstającej pod jego wpływem muszą prowadzić do zmiany ich metafizycznego znaczenia. Badania empiryczne nad ich genezą wskazują, że mają one raczej źródło w bodźcach zmysłowych wywodzących się ze świata zewnętrznego, a nie w jakiejś metafizycznej rzeczywistości<sup>10</sup>.

Jeśli idzie o Hermanna L.F. von Helmholza (1821–1894), to Garbowski zgadza się ze sformułowanymi przez niego prawami kojarzenia (asocjacji), pod wieloma względami podobnymi do praw kojarzenia D. Hume’a mówiących, że każde zjawisko doświadczane empirycznie pozostawia w mózgu ślad pamięciowy stanowiący materiał do budowy pojęć bardziej ogólnych, będący jednocześnie źródłem zapamiętywania i wytwarzania np. z trzech podstawowych składników (czerwonego, zielonego, niebieskiego) całej gamy barw doświadczalnego świata. Barwy są zatem własnościami jedynie fenomenów i w całej gamie nie należą do własności fundamentalnych elementów świata. Garbowski skupia się następnie na sugestiach Helmholza mówiących, że czas i przestrzeń nie są wrodzonymi formami naoczności, ale że kształtują się wraz z doświadczeniem jednostkowym oraz pokoleniowym człowieka. Ten punkt widzenia staje się mu bliski w związku z wynikami badań nad precyzyjnym

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 8–11.

zachowaniem się różnych gatunków zwierząt<sup>11</sup>. Przy okazji odwołuje się do ustaleń G.F. Bernharda Riemanna (1826–1866), które dostarczają argumentów formalnych na istnienie geometrii wielowymiarowych, lepiej wyjaśniających wyniki empiryczne doświadczeń świata zewnętrznego oraz organizmów w nim żyjących w stosunku do geometrii klasycznej Euklidesa. Garbowski sugeruje również, że należy uwzględnić przy interpretacji i racjonalizacji badań empirycznych ustalenia Georga Cantora (1845–1918) przedstawione w budowanej przez niego teorii mnogości, a mówiące o równoliczności i mocy zbiorów, z których Stöhr wyprowadził tezę o istnieniu czwartego wymiaru w świecie zewnętrznym, uzasadniającą status metafizyczny istnienia pojęć w swej metafizyce fenomenalistycznej<sup>12</sup>. Garbowski przywołuje również badania Riemanna związane z budową podstaw geometrii nieklasycznej, przyjmującej czwarty wymiar, i przypuszcza, że właśnie w tym ujęciu geometrycznym fenomenu życia (w czterech wymiarach) spekulacje metafizyczne powinny pomóc zrozumieć jego istotę. Wymyka się ona bowiem formom naoczności człowieka – tzw. empirycznej przestrzeni wizualnej (*empirische Sehraum*) opartej na geometrii trójwymiarowej, unieruchamiającej w klasycznym ujęciu czasowym i przestrzennym jego procesualny charakter. Klasyczne ujęcie zjawiska życia uniemożliwia również uchwycenie jego istotnych momentów związanych z nastawieniem ku przyszłości. Życie ujmowane jako proces czterowymiarowy, celowościowo nastawiony ku przyszłości winno również dostarczyć zwrotnie nowych ujęć dla danych empirycznych na poziomie przemysłów metafizycznych, które pomogłyby lepiej ująć i zrozumieć jego istotę oraz sens form apriorycznych poznania należącego do tej istoty. Nowe formy czasoprzestrzenne obecne w procesach życia powinny stworzyć podstawy wyjaśnienia sensu ekspansji czasowej i przestrzennej w „życiu jako poznawaniu” oraz umożliwić wyjaśnienie roli istot żywych i człowieka w tym uniwersalnym procesie przyrodniczym nastawionym ku przyszłości<sup>13</sup>.

To nowe pojmowanie fenomenu życia – w opinii Garbowskiego – może również zmienić nasze dotychczasowe wyobrażenia o śmierci oraz nieśmiertelności. Pozwoli nam bowiem oglądać życie jako składnik procesów kosmicznych, dając ludzkości wgląd w porządek tych procesów oraz nowy punkt widzenia na miejsce człowieka i istot żywych w kosmosie<sup>14</sup>. Stworzy możliwość odrzucenia śmiertelności świata i jego wewnętrznego zjawiska, jakim jest życie, do którego prowadzą logicznie tradycyjne kategorie czasu i przestrzeni

<sup>11</sup> Tamże, s. 11 i 22.

<sup>12</sup> Tamże, s. 11.

<sup>13</sup> Tamże, s. 12–14.

<sup>14</sup> Tamże, s. 15.

przeniesione z tradycyjnego poziomu metafizycznego do poznania empirycznego świata przez człowieka. Pozwoli również odrzucić związane z nimi tradycyjne wyobrażenia religijne o życiu i śmierci, i wynikające z tego egzystencjalne zatroskanie, wyobrażenie szatana, ognia piekielnego związanego z grzechem, wieczności naszej duszy, podejmowania nieustannej walki z siłami zła zagrażającymi fenomenowi życia i człowiekowi. Umożliwi również właściwe zrozumienie sensu Darwinowskiego pojęcia walki o byt (*Kampf um's Dasein*) w świetle badań biologicznych oraz sensu naszych części organizmu oraz organów w „walce o egzystowanie” (*struggle for existence*). Obecne rozumienie zawdzięczamy metafizycznej absolutyzacji geometrii Euklidesa oraz wyobrażeniom o świecie stworzonym przez Empedoklesa, w świetle których nasz świat jest przejawem walki sił dobra i zła<sup>15</sup>. Garbowski zbliża się więc do poglądów Stöhra na pojęcie podłoża (*Boden*), które rozumie on w hinduskiej tradycji jako „tat-twam-asi”. Pojęcie to ukazuje „jedność w wielości, jedność świadomości ludzkiej”. Podobnie czynią poeci i księża, ale nie filozofowie – sądzi Garbowski – kiedy poezją: dyskursem wypowiedzi słownej sięgają do podłoża bytów – owego ich bycia (*das Sein*), by w jego świetle wypowiedzieć daną rzecz, a w rezultacie osiągnąć w jej zjawisku współbrzmienie (*Zusammenklang*) jej idei z rzeczywistością<sup>16</sup>.

Na kanwie przytoczonej dyskusji z wyżej wymienionymi myślicielami Garbowski wyrażał pogląd, że metafizyka musi, jeżeli jej twierdzenia mają być twórcze, ograniczyć swoje rozważania, abstrahując tylko od fenomenów, które jedynie „były rzeczywiste” (*Wirkliche-Seiende*) człowiekowi podsuwają do zrozumienia, bez wskazywania innej rzeczywistości istniejącej poza nią. Dla pełni poznania musimy się jednak odwołać również do analogicznych formuł matematycznych, ograniczających naszą empiryczność, by rozpoznać formy związków matematycznych między zjawiskami i nadać im kształt formuł naukowych. W następstwie tego przy pomocy formuł matematycznych uczeni winni konstruować konkluzje, które poszerzają nasze wglądy w świat, a nowo stworzone pojęcia powinny poszerzać nasze poznanie. W ten sposób formalistycznie budowana metafizyka fenomenalistyczna dostarczałaby nowych pomysłów o „trwaniu świata” (stawaniu się świata) (*Weltdauer*), jak również trwałości (*Fortdauer*) jedności świadomości oraz podłoża dla jej rozwoju. Tak przedstawiona świadomość stawałaby się możliwym podłożem dla przedstawień tych i innych myśli, dalszych możliwości myślowych poszerzających poznanie ludzkie, co metaforycznie w swych rozważaniach metafi-

<sup>15</sup> Tamże, s. 16–17.

<sup>16</sup> Tamże, s. 17.

zycznych wyraził Rudolf Hermann Lotze (1817–1881), mówiąc, że tylko: „Gott weiss es besser” (Bóg wie to lepiej)<sup>17</sup>.

Przyglądając się ówczesnym systemom rozumienia substancjalności świata, Garbowski zauważał, że próby teleologicznego jego wyjaśniania najczęściej wiążą się z teleologicznym pojmowaniem Boga w duchu platońskiej idei „Piękna i Dobra”, której nie odróżnia się od teleologiczności przyrodniczej. Trudno jednak stwierdzić, że taka teleologiczność występowała w myśleniu antropoidów. Nie można jej również na gruncie myślenia monistycznego przedstawić inaczej, jak odwołując się do wyobrażeń religijnych na płaszczyźnie nauk, które takie podłoże zjawisk od niej przejmują. Tak – w opinii Garbowskiego – czynił E. Haeckel w swym systemie monizmu materialistycznego. Nowoczesne myślenie powinno – podkreślał myśliciel – szukać rozstrzygnięcia tej kwestii w rozwiązaniach problemu świadomości, czyli odrzucić tradycyjne rozumienie aprioryczności i odwoływać się do antycznego modelu pojęcia „proto-eidosu”. Można by wtedy założyć, że dusza jest niematerialna lub że jest konglomeratem wolitywnym: nośnikiem pierwotnym przedstawień zachowujących pełną ważność, jak uważał wtedy Lotze, zakładając, że w centralnych skrzyżowaniach nerwów, czyli we wrażliwej parenchymie nerwowej, mogą takie procesy pojęciotwórcze zachodzić, a których nie znano ani w przeszłości, ani obecnie. Dla Platona idee były bowiem postaciami zmiennych obiektów zmysłowych, zaś Schelling mówiło o tzw. „pradziejowych stanach świata” (*vorweltlichen That*), poprzedzających nasz świat, w którym egzystowały istoty żywe, wolno poznające je, a którymi my jako „jakościami pierwotnymi” posługujemy się w stosunkach poznawczych i praktycznych z poznawanym światem. W sensie filozoficznym możemy przyjąć, że powstała wewnątrz organizmów żywych reprezentacja świata zewnętrznego – wnioskuje Garbowski – jest najdoskonalsza na świecie, stanowi niezamkniętą jego konstrukcję złożoną z linii, punktów, powierzchni sferycznych, ich wewnętrznych układów, umożliwiającą po dziś dzień sferyczne uchwytywanie świata w doświadczeniach empirycznych<sup>18</sup>.

Garbowski przypominał, że współczesna mu doktryna empiriokrytyczna obstaćca przy fenomenalistycznym ujmowaniu świata zakłada, że atomistyczny obraz świata to fikcja umysłu, która wynika z pracy świadomości podmiotów poznających, fikcja tworzona z zawartości świadomości i niedająca się

<sup>17</sup> Tamże. Echem tego poetycko-filozoficznego stwierdzenia Lotzego jest niewątpliwie późniejsze zdanie Alberta Einsteina, że „Bóg nie gra w kości”. Por. również: I. Stewart, *Czy Bóg gra w kości? Nowa matematyka chaosu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

<sup>18</sup> Tamże, s. 18–19.

przypisać żadnym przedmiotom zmysłowym. Pojęcia te stanowią jedynie pewne hipotezy badawcze i mogą funkcjonować jako kierunkowe przedstawienia pomocnicze. Trudno bowiem powiedzieć, czy odpowiadają jakimś możliwym i rzeczywistym stanom rzeczy, czy są tylko czystymi asocjacjami umysłu, które porządkują zawartość świadomości. Może to wyjaśnić wyższe poznanie matematyczne, a szczególnie tworzona przez G. Cantora teoria mnogości. Stanowi ona bowiem formę matematyki wyższej, która może znieść sprzeczności zachodzące między tymi dwoma poziomami heterogenicznymi, tj. poziomem danych empirycznych i poziomem ich analizy formalnej, odgraniczając jedne od drugich<sup>19</sup>. W ten sposób wszystkie problemy sygnalizowane przez Stöhra mogą być wyjaśnione i rozwiązane dla wygody badań w naukach przyrodniczych, nie wykluczając przy tym potrzeby ujmowania ich w pojęciach uwzględniających ich perspektywę związaną z dziejami rozumienia przyrody. W ten sposób będzie można sformułować nową metafizykę, dostarczającą argumentów za tym, że ograniczenia ludzkiego myślenia mogą być przewyżczone. Należy przy tym wspomnieć, że ten tok myślenia – konkluduje Garbowski – bez postulatu przedstawionego już przez I. Kanta i innych wcześniejszych wskazań tak samo dobrze da się rozwinąć w obecnym czasie<sup>20</sup>.

Zastanawiając się nad ówczesnymi pomysłami filozoficznymi oraz ich związkami z rozwojem badań biologicznych, Garbowski wysunął pomysł, by potraktować impresje docierające od świata do podmiotu jako źródło refleksji metafizycznej. W oparciu o tę materię można by poszerzać naoczność przestrzeni, bo to należy do metafizyki fenomenalistycznej. Ona może je odpowiednio uformować, gdyż te impresje nie należą do znanej nam z naturalnego poznania zmysłowego rzeczywistości, ale ukazują inną rzeczywistość przez tę pierwszą (tj. realną) prześwitującą. Transcendentalna rzeczywistość w ten sposób zapośredniczona może poszerzyć nasze możliwości przedstawiania i poznawania świata zewnętrznego przez owe zapośredniczone przedstawienia w naszej świadomości, w które została wpleciona. Ona bowiem uczestniczy akcydentalnie w ostatecznym i ujednocającym tworzeniu fenomenów świata, w ich poszerzaniu i koordynowaniu. W ten sposób mogłaby zostać przewyżczona zdwajająca i różnicująca właściwość ludzkiej przestrzeni widzenia (*Seheraum*), mógłby też zostać wprowadzony czwarty wymiar w widzeniu świata, co poszerzyłoby zjawiskowe jego ujmowania w naszych myślach, a przy okazji zostałby zniesiony podstawowy teoremat logiki powodujący popadanie ludzkiego myślenia w sprzeczności natury metafizycznej. Sytuacja

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 20.

<sup>20</sup> Tamże, s. 21.

taka dawałaby również możliwość tymczasowego interpretowania i kontrolowania uzyskiwanych danych empirycznych na poziomie hiperfenomenalistycznym. Garbowski wskazywał tu przykład Helmholza, który uzasadnił sens badań metafizycznych, budując możliwość odgraniczania tego, co subiektywne, od tego, co obiektywne w badaniach naukowych. Procedura ta miałaby polegać na sprawdzaniu stopnia prawdopodobieństwa potwierdzenia idei badawczych przez rachunek prawdopodobieństwa i budowania tzw. przedstawień pomocniczych, które zwiększałyby prawdopodobieństwo ich uwiarygodnienia. Garbowski podawał tu podstawowe wzory (formuły), które pozwalają dokonywać rachunku prawdopodobieństwa, czyli badania idei, albo lepiej – „proponowanych hipotez badawczych” – jak później określił tę procedurę metodologiczną w postępowaniu naukowym Karl R. Popper, nazywając ją metodą uprawdopodobniania<sup>21</sup>.

Garbowski przypomina również idee metodologiczne Ernsta Macha (1838–1916) związane z rozszerzaniem możliwości przestrzennych poza trzeci wymiar, które stwarzają impresje z podglebia rzeczywistości, co na poziomie metafizycznym poszerza akcydentalność poznania i domaga się nowego rachunkowego ich ujęcia za pomocą specjalnych pojęć pomocniczych oraz odpowiednich ujęć algebraicznych, które pozwalają ujmować świat w upływie czasowym, dzieląc zarazem trójwymiarową przestrzeń na fragmenty następujące po sobie. Powoduje to stałe odkształcenie świata, a to z kolei prowadzi do uchwytowania rozwoju opisywanych rzeczy w każdym z odcinków czasowych, tzn. innym miejscu w przestrzeni, czyli w coraz inaczej uformowanej przestrzeni. W procesie widzenia pogłębionego otrzymujemy więc na tym dziejowym polu oglądania na siatkówce „wyższy obraz” (*Hohbild*), który koordynuje nasze nieregularne obrazy dane w bezpośrednim poznaniu. Może on również wpływać na nasze tradycyjne wyobrażenia czasowości i przestrzenności, ukazując świat w permanentnej przemianie, który możemy śledzić z metafizycznych pozycji jego oglądu. Wyjściem do tego metafizycznego oglądu jest przestrzeń trójwymiarowa, która ustanawia stabilny punkt oglądu (o charakterze apercepcyjnym), pozwalający uchwytować stawanie się świata (w postaci głębokich impresji) przy pomocy pojęć pomocniczych, np. czasoprzestrzeni, prześwitujących przez jego fenomeny uchwytywane przez nasz zmysłowy aparat percepcji w umyśle, w który te głębokie impresje zostają już wplecione i w którym dają poczucie „stawania się świata”. Takie stabilne ujęcie materialne świata ma więc charakter metafizyczny (jest korelatem i konstrukcją przestrzeni trójwymiarowej), choć na

<sup>21</sup> Tamże, s. 22–23, por. K.R. Popper, *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.

poziomie fizjologicznym mamy zupełnie inny jego obraz bezpośrednio dany jako impresje, sygnalizujące jego czwarty wymiar, tzn. wpływ czasoprzestrzenny, czyli doświadczenie ruchu i stawania się świata<sup>22</sup>. Takie odfizjologiczne zinterpretowanie aprioryczności i apercpcji poznania, ukazujące świat w ruchu i ukierunkowaniu, otwiera więc metafizykę fenomenalistyczną na badania biologiczne – podkreślał galicyjski myśliciel. Jeśliby bowiem aksony same wzbudzały się i nie doświadczały innych bodźców, to ich pola przedstawień byłyby puste<sup>23</sup>. Jednak na poziomie metafizycznej analizy impresji daje się odgraniczyć fenomeny świata i ich impresyjne podłoże, ujawniające ostatecznie fizjologiczny przebieg życia, trudne do określenia pojęciowego, ale zarazem rozszerzające elementy i bezpowrotnie różnicujące hiperfenomenalistyczną rzeczywistość, bo tworzące stosunki porządkujące, w oparciu o które wytwarzane są owe fikcyjne i zapośredniczone obrazy świata. Nie są one same w sobie następstwami, lecz transcendentalnymi funkcjami niezależnej materii (o strukturze psychofizycznej), istniejącej jako źródło zwielokrotniania, będące zapośredniczoną zawartością świadomości, która stanowi argument za odrzuceniem pytań związanych z problematyką duszy i ciała, otwierając możliwość biologicznego ich wyjaśnienia, a także stosunków między nimi, bez uwzględnienia kwestii „mostu kartezyjskiego”.

Biorąc pod uwagę wyniki ówczesnych pionierskich badań fizjologicznych nad systemem nerwowym E. Du Bois Reymonda i G.Th. Fechnera (1801–1887), Garbowski uważał, że psychiczne własności żywego organizmu powstają z przenikania do niego w czasie kształtowania świadomości bodźców przyrodniczych. Dzieje się to w okresie rozwoju tkanki nerwowej. Był to dobry argument za tym, by uciec od współczesnego Garbowskiemu sporu między moni-

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 25–27. Takie doświadczenie możemy sobie wyobrazić, kiedy zamkniemy powieki i ze świata zewnętrznego nie docierają do nas żadne bodźce świetlne. Gdy naciśniemy gałkę oczną lub inne części ciała, w naszym umyśle pojawiają się punkty jasne ukazujące się poza porządkiem czasowym i przestrzennym, zmieniające nieustannie swoje konstelacje, co zdaniem empiriokrytyków i Garbowskiego jest źródłem pierwotnego doświadczenia apercpcyjnego świata, danego w naszym jego głębokim doświadczeniu „od wewnątrz”, co odnotowują nasze procesy fizjologiczne, wywołujące te impresyjne hiperobrazy. Tu Garbowski zbliża się z jednej strony do A. Schopenhauera w jego fizjologicznym rozumieniu aprioryczności, idei Bergsona zakładającej intuicyjne wewnętrzne doświadczenie świata u jego podstawy bytowej oraz – z drugiej strony – do koncepcji doświadczenia bezpośredniego Edmunda Husserla, opartego na bezpośrednim oglądzie i przedrefleksyjnym nastawieniu ku światu, kiedy to wraz z impresjami od niego płynącymi, wnioskującymi do naszego umysłu z zewnątrz, również wnikają do niego formy aprioryczności, pozwalające bezpośrednio unaoczniać świat zewnętrzny w podmiocie w postaci fenomenalnej, a nawet hiperfenomenalnej.

<sup>23</sup> Tamże, s. 27–28.



zmem i dualizmem, a więc uniknąć „błędu idealizmu”, który prowadzi do zdwania rzeczywistości na materialną i idealną. Odwołując się do znanego mu doświadczenia głębokiego odczucia człowieka swej własnej jednorodności psychofizycznej, która pozwala mu budować odrębność jednostkową oraz tożsamość indywidualną, Garbowski odrzucił pokartezjańską problematykę stosunku autonomicznych względem siebie dwóch rzeczy: duszy i ciała na rzecz ich jedności psychofizycznej, ukształtowanej w długim procesie ewolucji, zakładając, że psychiczność i materialność są „dwoma stronami tego samego”.

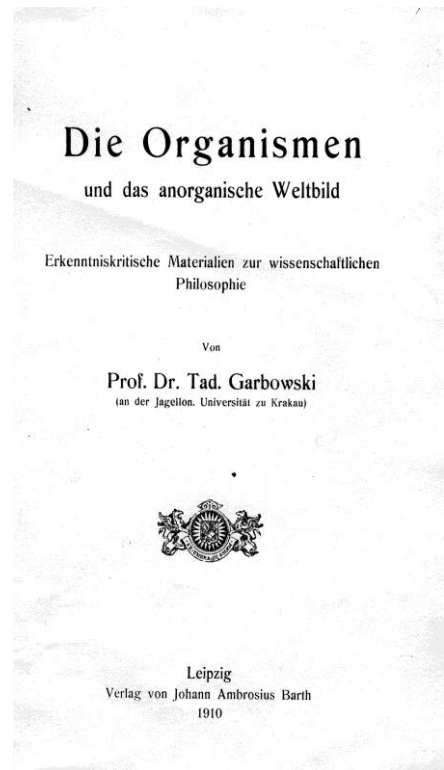
Ze względu na ramy niniejszej pracy skupiliśmy się tylko na dwóch pracach Garbowskiego, napisanych w Wiedniu pod koniec XIX w., oddających ferment naukowy tamtego czasu, który spowodował, że właśnie w tym środowisku powstały nowe kierunki badań naukowych oraz nowe kierunki refleksji filozoficznej. Zdominowały one XX-wieczną myśl nie tylko europejską, ale i światową, należały do nich np. empiryzm logiczny, psychoanaliza, fenomenologia, ewolucyjna teoria poznania, ale i ewolucyjna teoria społeczeństwa, a nawet zarys myśli neomarksistowskiej. Po ukazaniu się książki Garbowskiego – *Die Organismen und anorganische Weltbild. Erkenntniskritische Materialien zur wissenschaftlichen Philosophie*, która w pewnym stopniu była odpowiedzią na sytuację w ówczesnych naukach przyrodniczych i myśli filozoficznej, głównie w związku z potrzebą budowy nowych pojęć opisowych i teoretycznych, okazało się, że Garbowski w swoich wysiłkach nie był odosobniony. W tym samym okresie Edmund Husserl domagał się bowiem w pracy *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910–1911), by filozofia stała się „nauką ścisłą”, co również przypomniał później w *Kryzysie nauk europejskich* (1936). W roku 1910 ukazała się także książka Zygmunta Freuda *Über Psychoanalyse*, w której została zarysowana znaturalizowana teoria świadomości i podświadomości. Również Emil Lask w duchu neokantowskim w pracy *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1911) dokonał rozróżnienia między bytem a byciem, tworząc pojęcie „różnicy ontyczno-ontologicznej” mające kluczowe znaczenie dla rozwoju fenomenologii i antropologii egzystencjalnej, ale i W.I. Lenin w *Materializmie a empiriokrytycyzmie* (1909) prowadził spór z ówczesnymi empiriokrytykami o „obiektywne istnienie świata” jako referenta kategorii jego materialności. Dalsze zainteresowania epistemologiczno-ontologiczne Garbowskiego zostały skierowane jednak nie na spory ideologiczne, ale na kwestię psychofizyczną postrzeganą w duchu empiriokrytycznym, co zaowocowało jego programem badań psychogenetycznych. Po zakończeniu I wojny światowej myśliciel zaangażował się w odbudowę filozofii i badań naukowych na Uniwersytecie Jagiellońskim, na którym dominowały neokantyzm i neoheglizm oraz filozofia chrześcijańska, niesprzysługujące

wszak jego zainteresowaniom *stricte* filozoficznym w duchu pozytywistycznym. Po II wojnie światowej, kiedy środowisko filozoficzne w Polsce zdominował marksizm-leninizm, powrót do tego neoempiriokrytycznego modelu myślenia był zupełnie niemożliwy zarówno ze względów typowo naukowych, jak i ideologicznych, gdyż wyniki nauk przyrodniczych były postrzegane z pozycji toczącej się walki klas pomiędzy dominującymi na świecie systemami politycznymi. Myśl Garbowskiego odwoływała się bowiem do najnowszych osiągnięć nauk przyrodniczych, które w świetle ideologii po II wojnie światowej w Polsce miały charakter ideologii burżuazyjnej, zaś puścizna krakowskiego myśliciela postrzegana była również jako przeciwstawna stanowisku Lenina w sporze z empiriokrytycyzmem, a więc jako rozwiązanie typowo idealistyczne.

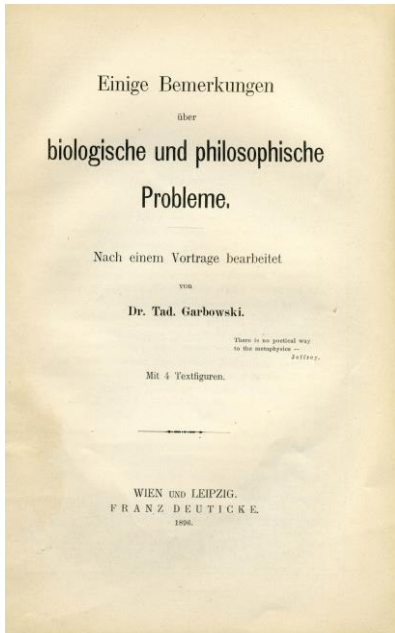


TADEUSZ GARBOWSKI  
(1905)

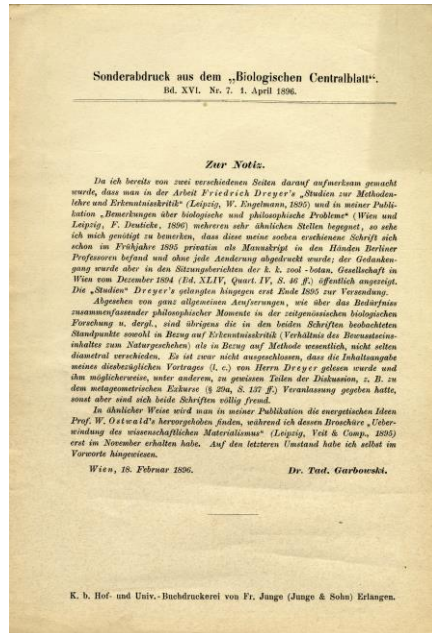
**Fot. 1.** Tadeusz Garbowski – zdjęcie wykonane w 1905 r. (zbiory własne autora)



**Fot. 2.** Strona tytułowa książki wydanej po niemiecku w 1910 r. „Organizmy i nieorganiczny obraz świata. Materiały poznawczo-teoretyczne do filozofii naukowej” (zbiory własne autora)



Fot. 3. Strona tytułowa pracy wydanej po niemiecku w 1906 r. „Kilka uwag o problemach biologicznych i filozoficznych” (zbiory własne autora)



Fot. 4. Notatka polemiczna opublikowana w roku 1895 w czasopiśmie „Biologisches Centralblatt” (zbiory własne autora)

## Sources of evolutionary-philosophical thought of Tadeusz Garbowski in times the Empire of Austria and Hungary

### Summary

In this paper we reconstruct the first and little-known period of positivist philosophy creating by Tadeusz Garbowski, covering the years 1891–1910, when he studied and worked in Vienna. Inspired empiriocriticism, mainly in Adolph Stöhr version, created his own philosophical system consists of empiriocritical-evolutionary theory of knowledge, ontological and metaphysical psychomonism, eventually named homogenism, but the basics of the new science, which has become a zoopsychology. These views are presented in the following his works: „Biologie im Lichte phänomenalistischer Metaphysik“ (Wien 1894), „Einige Bemerkung über biologische und philosophische Probleme. Nach einem Vorträge bearbeitet“ (Wien und Leipzig 1906), „Die Organismen und das anorganisches Weltbild. Erkenntniskritische wissenschaftlichen Materialien zur Philosophie“ (Leipzig, 1910), and „La Philosophie de l'Homogénisme“ (Kraków 1915). We believe that Garbowski is a precursor to the evolutionary theory of knowledge, ontological and metaphysical psychomonism, evolutionary anthropology and sociology in the scientific environment of Vienna at the turn of the XIX and XX century, which is very rarely mentioned.

**Key words:** Garbowski Tadeusz, homogenism, evolutionism, positivism

Tomasz Mróz

(Uniwersytet Zielonogórski)

## Jan Bartunek (1859–1912) – nauczyciel gimnazjalny w Rzeszowie jako badacz i użytkownik filozofii antycznej

W Galicji prócz profesorów uniwersyteckich także gimnazjaliści nauczyciele języków klasycznych zajmowali się naukowo filozofią i badaniami nad historią filozofii starożytnej, co było ważnym dodatkiem do ich pracy dydaktycznej i popularyzatorskiej. Dzięki nim młodzież gimnazjalna zdobywała pierwsze wiadomości z dziedziny filozofii, zatem wpływu ich pedagogów w tym względzie nie można nie doceniać. W artykule została omówiona twórczość historyczno-filozoficzna jednego z galicyjskich nauczycieli gimnazjalnych – Jana Bartunka, który ostatnie lata swego życia pracował w Rzeszowie. W jego dorobku można znaleźć zarówno prace naukowe (nt. chronologii dialogów Platona), jak i dzieła popularyzatorskie, w których prezentował się jako badacz i jako użytkownik antycznej filozofii, podkreślający aktualność jej etycznego przesłania.

**Słowa kluczowe:** filozofia antyczna, filozofia gimnazjalna, J. Bartunek

### Wprowadzenie

Wielu nauczycieli języków klasycznych w galicyjskich gimnazjach nie poprzestawało na realizowaniu swoich obowiązków dydaktycznych, ale zajmowało się także – z różnym powodzeniem – pracą badawczą i publikowaniem tekstów dotyczących nauczanego przedmiotu<sup>1</sup>. W dorobku wydawniczym nauczycieli gimnazjalnych znalazły się opracowania poświęcone starożytnym filozofom, jako że łaciny i greki uczono, analizując prostsze teksty filozoficzne, dzięki którym uczniowie zapoznawali się z wybranymi zagadnieniami etycznymi, przyswajali treści historycznofilozoficzne oraz – co było głównym celem zajęć – uczyli się języka.

<sup>1</sup> Leon Tadeusz Błaszczak ocenia, że w drugiej połowie XIX w. ponad połowa nauczycieli języków klasycznych w gimnazjach miała na swoim koncie pewien dorobek naukowy (*Filologia klasyczna na Uniwersytecie Warszawskim w latach 1816–1915*, cz. II: 1862–1915, „Antyk w Uniwersytecie Warszawskim. Nauka i nauczanie od powstania Uczelni do 1915 roku”, Warszawa 2003, s. 42).

Jednym z nauczycieli języków klasycznych, którzy pisali prace naukowe i dydaktyczne, był Jan Bartunek (1859–1912), absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego, nauczyciel gimnazjalny w Krakowie i w Tarnowie, a od 1893 r. w Rzeszowie. Do jego prac odnieść można użyteczne rozróżnienie na badaczy i użytkowników dziedzictwa antycznego<sup>2</sup>. Z jednej bowiem strony Bartunek zajmował się pracą badawczą, podejmował tematy ściśle historyczne, techniczne i filologiczne. Z drugiej zaś mocno akcentował pożytek, jaki mogły przynieść czytelnikom na przełomie wieków idee starożytnych myślicieli, które w dziedzinie eudajmonologii i – szerzej – etyki nie uległy dezaktualizacji. Nieco zmodyfikowane do nowego kontekstu kulturowego i właściwie odczytane, z powodzeniem mogły stać się drogowskazem moralnym dla tych, którzy zdobyli się na wysiłek zapoznania się z nimi i odczytania ich wartości.

### **Bartunek jako badacz filozofii antycznej**

Bartunek przedmiotem swoich badań historycznofilozoficznych uczynił trzy dialogi Platona: *Protagorasa*, *Gorgiasza* i *Menona*, a jego celem było ustalenie relacji chronologicznej między nimi w warstwie relatywnej. Wspierając swój punkt widzenia wynikający z lektury tych dialogów niemieckojęzyczną literaturą, Bartunek dowodził, że kolejność chronologiczna tych trzech dialogów była taka, jak ją przedstawił w tytule swej rozprawy. Zauważał trudności dociekań chronologicznych, wyróżniał kryteria zewnętrzne i wewnętrzne badań. Do tych pierwszych zaliczał świadectwa starożytnych i wzmianki o wydarzeniach historycznych w samych dialogach. Kryteriami wewnętrznymi zaś były znajdujące się w dialogach odniesienia do innych dialogów, kryteria filozoficzne – te Bartunek pojmował jako stan rozwoju Platońskiej nauki o ideach, filozofii natury, nieśmiertelności duszy, etyki i retoryki – kryteria metodyczne, rozumiane jako umiejętność przedstawienia omawianych zagadnień, oraz językowe, np. tendencja do unikania hiatusu.

Wśród uczonych niemieckich, w których pracach Bartunek z powodzeniem poszukiwał potwierdzenia proponowanej chronologii dialogów, znaleźli się F. Schleiermacher, E. Zeller, F. Ueberweg i W. Windelband. W ustaleniu jej zaś mogły być pomocne jedynie kryteria wewnętrzne. Bartunek uważał, że Platon filozoficznie się rozwijał, co pozwalało przyjąć genetyczne podejście do analizy dialogów. Skoro więc rozwijały się poglądy przedstawiane w kolejnych dialogach, nie miało większego znaczenia, czy wynikało to z góry

---

<sup>2</sup> Por. J. Domański, *Użytkownicy i badacze dziedzictwa antycznego, czyli o różnicy między humanizmem i humanistyką*, „TN KUL. Wykłady i Przemówienia” 59, Lublin 2007, s. 23–26, 30–31.

przyjętego planu, czy było skutkiem poszukiwań filozoficznych. Jedno i drugie pozwalało bowiem na określenie chronologii dialogów, a taki był cel rozprawy. Spośród wewnętrznych przesłanek służących do ustalenia chronologii *Protagorasa*, *Gorgiasza* i *Menona* Bartunek przeanalizował rozwój platońskiej etyki w tych dialogach, biorąc za główny przedmiot pojęcie cnoty, gdyż „tak zapatrywanie Platona na etykę, jako też i umiejętne przedstawienie, czyli metoda jego nauczania, przemawiają za przyjęciem tego porządku”<sup>3</sup>.

Samo określenie pojęcia cnoty w *Protagorasie* uznał Bartunek za niejasne i nieprecyzyjne, jedyne, co z pewnością można powiedzieć o platońskim poglądzie na ten temat na podstawie *Protagorasa*, to to, że cnota musi opierać się na wiedzy. Pojęcie to uściślono w *Gorgiaszu*, gdzie cnota – jako wiedza o dobru i duszy ludzkiej – została połączona z dobrym działaniem. Z kolei w *Menonie* przedmiotem wiedzy stają się idee. „Ten głęboki pogląd na wiedzę, którego jeszcze nie znajdujemy w *Protagorasie* i *Gorgiaszu*, zaznacza stanowczy postęp w nauce platońskiej. Przez wykazanie bowiem źródła wiedzy usunął filozof nie tylko wątpliwość w jej istnieniu, ale zarazem utrwalił cnotę, wykazawszy, jak silne są fundamenta, na których ją opiera”<sup>4</sup>. Określenie cnoty w *Menonie*, dzięki odróżnieniu wiedzy od mniemania, domysłu, jest zbliżone do rozważań z *Państwa*, a jest ona „wyższą platońską cnotą, polegającą na dialektycznym odróżnieniu mniemania od wiedzy, na poznaniu samego siebie, to jest idei dobrego”<sup>5</sup>.

Kolejny aspekt ewolucji platońskiej filozofii to zagadnienie możliwości nauczania cnoty. W *Protagorasie* znajduje się krytyka poglądu, że cnota nie jest wiedzą, ale swoistym popędem do dobra, który należy w człowieku umiejętnie pobudzać. Nauczać można bowiem cnoty tylko o tyle, o ile jest wiedzą, jak zostało stwierdzone w *Gorgiaszu*. W *Menonie* do nauczania cnoty Platona dołączał jeszcze wrodzony – wynikający z teorii przypominania – popęd do dobrego i ćwiczenie, ale to wiedza nadaje mu stałość i siłę. *Menon* rekapitułuje więc, skonkludował Bartunek, i uzupełnia oba poprzednie dialogi. Jedność cnoty została przez Platona wyrażona w *Protagorasie*, w którym starał się on wszystkie pozostałe przymioty moralne (pobożność, sprawiedliwość itd.) objąć tym jednym pojęciem, nie wykluczając między nimi różnic. W *Gorgiaszu*, stwierdził Bartunek, przywołując fragment 507 a-b, wszystkie są zależne od roztropności ( $\sigma\omega\phi\rho\sigma\upsilon\upsilon\eta$ ) i od postępującej za nią sprawiedliwości. W *Meno-*

<sup>3</sup> J. Bartunek, *O chronologicznym następstwie dialogów platońskich: Protagorasa, Gorgiasza i Menona, na podstawie zestawienia pewnych punktów treści etycznej i metodologicznej*, „Sprawozdanie Dyrektora C.K. Wyższego Gimnazjum w Rzeszowie” r. szk. 1897, s. 11.

<sup>4</sup> Tamże, s. 14.

<sup>5</sup> Tamże, s. 16.

nie zaś jedność cnoty została zagwarantowana jej związkiem z wiedzą, „zaznaczył Platon wyraźnie różnicę między pojęciem a zjawiskiem cnoty”<sup>6</sup>.

W *Protagorasie* Platon krytykował utożsamienie dobra z przyjemnością, która w *Gorgiaszu* uznana została co najwyżej za środek do celów wyższych, w *Menonie* zaś „Platon [...] pewnym i stanowczym krokiem dociera do źródła i powstania wiedzy i usiłuje stałą granicą odłączyć wiedzę od wiecznej rzeki zjawisk i uczucia, jako też wyobrażenia i mniemania na nich opartego”<sup>7</sup>. Cnota z kart *Protagorasa* przysługuje pojedynczemu człowiekowi, w *Gorgiaszu*, w formie sprawiedliwości, łączy już jednostkę z państwem i prawem. Kara, będąca następstwem łamania prawa, jest wynikiem naruszenia boskiego porządku w świecie, czego następstwem są także kary pośmiertne. Nieśmiertelność duszy zaś, w *Gorgiaszu* przedstawiona jako opowieść, w *Menonie* stała się już przedmiotem badania.

Z powyższych analiz, wedle Bartunka, wynika niewątpliwy rozwój myśli Platona w dziedzinie etyki. Podobny obserwował badacz w Platońskiej metodologii mającej na celu krytykę sofistów. W *Protagorasie* nie znalazła miejsca wnikliwa polemika z sofistami, w *Gorgiaszu* natomiast Platon uznał za niegodne uczenie retoryki bez związku z aksjologią, w *Menonie* przedstawił tegoż skutki. Podobnie ewoluował Platoński stosunek do krytyków filozofii jako takiej, nazwanych przez Bartunka praktykami. W *Protagorasie* jeszcze ich brak, natomiast w *Gorgiaszu* występuje Kallikles, którego Sokrates nie zdołał jednak przekonać do swoich racji. W *Menonie* zaś tytułowy rozmówca, rozstrzygając niejako między sądem Anytosa i Sokratesa, przyznaje słuszność temu ostatniemu. Poszukując innych jeszcze cech niedojrzałości *Protagorasa*, zauważył Bartunek, że niektóre dowody są w nim „naciągane”<sup>8</sup>, rozważania rozwlekłe, podczas gdy w *Gorgiaszu* są jasne i przekonujące, w *Menonie* zaś zyskują na ścisłości i zwięzłości. Ponadto „duch Platona jeszcze więcej niż w *Gorgiaszu* oddala się od ziemi, realne przedmioty mniej go obchodzą, sam w sobie zaczyna się skupiać i zamykać. Toteż i metoda nauczania odrywa się od zmysłowego przedmiotu badania i występuje w całej pełni samodzielności, a logika przechodzi z wolna w formalną część nauki o poznaniu, tak że czysto formalne badanie istoty i możliwości nauczania się z jednej, a szukanie istoty cnoty w jej jedności z wiedzą z drugiej strony spotykają się ze sobą, jako równouprawnione właściwości złożonego w jedną całość pytania”<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 22.

<sup>7</sup> Tamże, s. 25.

<sup>8</sup> Tamże, s. 32.

<sup>9</sup> Tamże, s. 34.

Na zakończenie swej pracy Bartunek podał jeszcze krótką uwagę, w której informował, że zapoznał się z felietonem Bolesława Prusa dotyczącym postępu badań nad chronologią dialogów, które w Hiszpanii prowadził Wincenty Lutosławski. Mając nadzieję na szybkie opublikowanie ich wyników, a nie chcąc jednak na nie beczynnie czekać, Bartunek oznajmił, że ze względu na pobyt Lutosławskiego w Hiszpanii zamierzał napisać do niego list. Kończącą notę zakończył słowami: „W niedalekiej zatem przyszłości okaże się, o ile zapatrywania moje co do chronologicznego następstwa tych trzech dialogów są słuszne”<sup>10</sup>. Nie znając jeszcze metody ani jej wyników, uznawał ją już za obiektywne kryterium do oceny wartości własnej pracy.

Warto przyjrzeć się felietonowi Prusa, gdyż stał się on jedną z osi dyskusji nt. rozprawy Bartunka. Prus za punkt wyjścia swojej *Kroniki* wziął karykaturalną niewiedzę na temat tego, kim w ogóle był Platon, i przedstawił Lutosławskiego: „Otóż pan W. Lutosławski jest tym członkiem ludzkości, tą komórka wszechludzkiego mózgu, w której – mieści się obszerna i głęboka wiedza o Platonie. Jest więc pan L. jednym z bardzo nielicznych Polaków, którzy pełnią jakąś rolę i obowiązek wśród cywilizacji i dlatego trzeba się z nimi rachować. Ale pan L. obok tego, że jest jakby zbiornikiem dla pewnej części wiedzy, wykonywa jeszcze – pracę twórczą”<sup>11</sup>. Lutosławski, jak pisał Prus, pracując nad niemieckim i angielskim studium o metodzie filologicznej, zapraszał do Hiszpanii polskich filologów, którym chciałby tę metodę przedstawić. Prus szczerze i słusznie wątpił, czy któryś z zainteresowanych podejmie tę podróż, na wszelki wypadek podawał jednak adres.

Do felietonu Prusa odniósł się Stanisław Schneider, recenzując pracę Bartunka. Pisał o nim, że „padł niezawodnie ofiarą wesołej mistyfikacji ze strony słynnego humorysty”<sup>12</sup>, gdyż o swojej metodzie Lutosławski pisał już w rozprawach w języku niemieckim i polskim<sup>13</sup>. Chronologiczny wynik Schneider

<sup>10</sup> Tamże, s. 37.

<sup>11</sup> B. Prus, *Kronika tygodniowa*, „Kurier Codzienny”, nr 148 z 30 V 1897 [w:] tegoż, *Kroniki*, t. XV, oprac. Z. Szweykowski, Warszawa 1965, s. 133.

<sup>12</sup> S. Schneider, *J. Bartunek, O chronologicznym następstwie dyalogów Platonskich: Protagorasa, Gorgiasza i Menona, na podstawie zestawienia odpowiednich...*, „Muzeum” 1897, R. XIII, z. 2, s. 775.

<sup>13</sup> Schneider miał tu na myśli: *Ueber die Echtheit, Reihenfolge und logische Theorien von Platos drei ersten Tetralogien*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1895, t. IX, z. 1, s. 67–114 oraz *O pierwszych trzech tetralogiach dzieł Platona*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny” seria II, t. XI, 1898 [praca Lutosławskiego ukazała się osobno w 1896 r.], s. 31–195. Rozprawa niemiecka jest skróconą wersją tekstu polskiego. W istocie jednak, wbrew opinii Schneidera, Lutosławski w tym tekście nie wyluszczał jeszcze istoty swojej metody stylometrycznej, a raczej przedstawiał jej częściowe wyniki.



uznał jednak za osiągnięty, jakkolwiek dodawał, że Bartunek miał błędny obraz nauki o cnocie w wydaniu sofistów. Ta lakoniczna notka stała się zarzewiem sporu, który miał miejsce na kartach jednego z kolejnych zeszytów „Muzeum”.

Przed wszystkim Bartunek nie zgadzał się z oceną własnej znajomości sofistów. Jakkolwiek nie odmawiał sofistom zasług, to nie mógł przystać na przypisanie im rozumienia cnoty jako wyniku wiedzy i działania człowieka. Cnota, o której nauczali sofisci, nie była bowiem cnotą w znaczeniu właściwym, tj. sokratejsko-platońskim, i prowadziła do zgubnych konsekwencji w dziedzinie moralności i religii – argumentował dalej Bartunek. Podążając szlakiem sokratejsko-platońskim, rzeszowski nauczyciel niewielką wagę przykładał do koncepcji sofistów, a jeszcze mniejszą do domniemywania ich słuszności. Odpowiadał też na zarzut braku znajomości literatury przedmiotu, a mianowicie wymienionych przez Schneidera prac Lutosławskiego. Bartunek uzasadnił ich brak w swej rozprawie, przywołując dwa bezsprzeczne fakty. Po pierwsze, Lutosławski w studium *O pierwszych trzech tetralogiach* nie zajmował się *Protagorasem*, *Gorgiaszem* ani *Menonem*, gdyż te dialogi należą do tetralogii szóstej. W dziele tym, ani w jego niemieckiej skróconej wersji, Lutosławski nie podał także szczegółów swojej metody. Bartunek skonkludował więc, że to raczej jego krytyk, Schneider, padł ofiarą mistyfikacji.

Jakkolwiek Prus domniemywał słusznie, że nikt z polskich filologów Lutosławskiego w Hiszpanii nie odwiedzi, to Bartunek wykorzystał podany w „Kurierze Codziennym” adres i zgodnie z własną deklaracją napisał do Lutosławskiego list, do którego załączył swą pracę. Przytoczmy w całości wynik tej korespondencji, gdyż jest on jednym z pierwszych odwołań w Polsce do angielskiej pracy Lutosławskiego, miał ponadto całkowicie rozwiewać wątpliwości co do wartości pracy Bartunka. Pisał on: „po upływie 10 dni otrzymałem od niego list, w którym wspomina, że właśnie w Londynie w języku angielskim drukuje się jego dzieło, o którym podały wiadomość czasopisma. Zapytuje się także w tym liście, czy bym nie chciał zająć się badaniem stylu Platona, gdyż «bardzo chętnie» przesłałby mi «dokładne wskazówki, według których w krótkim czasie można dojść do bardzo ważnych i pouczających rezultatów». Metoda więc p. Lutosławskiego, za pomocą której można oznaczyć chronologiczne następstwo pism Platona, a względnie innych starożytnych pisarzy, zasadza się na cechach stylu, którym dotąd mało kto się zajmował. Z tego stanowiska wychodząc wyraził także w krótkości swe zapatrywania na moją rozprawkę w tych słowach: «...Rozprawkę Pańską przeczytałem z wielką przyjemnością. Ma Pan zupełną słuszność, że *Menon* jest późniejszy niż *Protagoras*. Tylko co do *Menona* i *Gorgiasza* nie podzielam Pańskiego zdania.

Według stylu tych dialogów jest bardzo prawdopodobnym, że *Gorgiasz* został napisany po *Menonie*»<sup>14</sup>.

Schneider postanowił zabrać głos raz jeszcze i uzasadnić jednak pozytywny wkład sofistów do humanizmu, nie mogąc się zgodzić na przypisywaną im przez Bartunka obłudę. Dodawał też, że wskazując na niezrozumienie sofistów przez rzeszowskiego pedagoga, nie podważał tym samym wartości całego jego dzieła. Co do prac Lutosławskiego, to między Bartunkiem a Schneiderem zaistniało nieporozumienie, gdyż ten ostatni uważał, że istotą metody Lutosławskiego stanowi porównanie dotychczasowych badań chronologicznych z rozwojem Platónskich teorii logicznych<sup>15</sup>, co Lutosławski rzeczywiście wówczas deklarował<sup>16</sup>. Bartunek w tym względzie był już nieco lepiej poinformowany, gdyż istotnie, dotychczasowe badania w dziedzinie chronologii dialogów były w metodzie Lutosławskiego materialną podstawą, ale zasługą Polaka było ich zebranie i usystematyzowanie.

Zarzewiem sporu było więc rozumienie cnoty i zasługi sofistów, jednak w swej sprawozdawczej nocie Schneider nie podważał głównego, tj. chronologicznego, wyniku pracy Bartunka. Wydaje się więc, że odpowiedź tego ostatniego była przesadzona. Sam zaś wynik jego badań nie był rewolucyjny, ale raczej potwierdzał na gruncie etyki to, co inni badacze chronologii dzieł już ustalili.

Na inne kwestie w pracy Bartunka zwrócił uwagę Michał Jezienicki. Nie usatysfakcjonowało go samo zadanie, jakie postawił sobie Bartunek, a mianowicie ustalenie chronologii relatywnej. W związku z tym zauważał: „Rezultaty zatem pracy autora są więcej ogólnikowe. Zadowolili się bowiem jedynie wskazaniem kolejnego następstwa powyższych trzech dialogów, nie starając się bliżej określić, do którego okresu życia Platona należy odnieść napisanie każdego z nich, ani czy napisanie każdego z nich nastąpiło bezpośrednio po sobie, czy też w krótszych lub, co jest prawdopodobniejsze, dłuższych odstępach czasu, w których oczywiście mogły powstać inne dialogi”<sup>17</sup>. Dalej, z niewielkimi zastrzeżeniami, dodawał o całości pracy: „Badania zamknięte w powyższych granicach przeprowadził autor w sposób jasny, zwięzły i umiejętny”<sup>18</sup>. Jako największą usterkę pracy wymienił wyrażoną przez Bartunka uwagę, że w *Menonie* „właściwej nauki o ideach nie ma [...] jeszcze wybit-

<sup>14</sup> J. Bartunek, *Sprostowanie*, „Muzeum” 1898, R. XIV, z. 1, s. 92.

<sup>15</sup> S. Schneider, *Odpowiedź*, „Muzeum” 1898, R. XIV, z. 1, s. 94.

<sup>16</sup> W. Lutosławski, *O pierwszych trzech tetralogiach...*, s. 51–53.

<sup>17</sup> M. Jezienicki, *Bartunek Jan. O chronologicznym następstwie dyalogów Platónskich: Protagorasa, Gorgiasza i Menona, na podstawie...*, „Eos” 1897, R. IV, z. 2, s. 224.

<sup>18</sup> Tamże, s. 224.

nych śladów”<sup>19</sup>. Bez nauki o ideach bowiem, wskazywał Jeżeniecki, nie może być mowy o Platońskiej nauce o ἀνάμνησις.

Rozprawa o chronologii dialogów była opracowaniem z wyraźnie zarysowanym filologicznym, historycznym celem. Bartunek nie był przy jej pisaniu zmuszony do wyrażenia własnych poglądów na filozofię – inna sprawa: czy je miał – czy też na aktualność starożytnych systemów filozoficznych. Praca ta nie spotkała się jednak z entuzjastycznym przyjęciem, zwłaszcza że swoje *opus vitae* w tej dziedzinie w tym samym roku ogłosił inny Polak – Lutosławski. Być może to wszystko sprawiło, że Bartunek – nie zaniedbując polemiki z krytycznymi recenzjami swej pracy – zajął się problematyką filozoficzno-moralną. Przyznać jednak trzeba, że praca ta zdobyła pewien rozgłos i pobudziła merytoryczną, choć nie tylko taką, dyskusję.

### **Bartunek jako użytkownik filozofii antycznej**

Do osiągnięcia celów, jakie stawiał sobie Bartunek przy pisaniu rozprawy o chronologii dialogów, zostały wykorzystane pewne narzędzia, środki filozoficzne. Wymagała ona znajomości filozofii Platona, jakkolwiek nie było potrzeby ujawniania w toku wywodu własnych zapatrywań filozoficznych czy etycznych. Inaczej rzecz się miała z wyborem tekstów z etyki, który został opracowany i wydany przez rzeszowskiego pedagoga. Dokonując selekcji tekstów, Bartunek dawał zapewne w dużej mierze wyraz własnemu światopoglądowi. Szczególną okazję do tego stanowił właśnie wybór tekstów z etyki, wraz z dziedzinami jej pokrewnymi, m.in. z antropologią (np. w rozdziale *O naturze ludzkiej*). Na zakończenie wstępu do tej pracy Bartunek pisał: „z ogromnego i pełnego skarbca wiedzy i doświadczenia starożytnych wyjąłem tylko drobne monety, o których nabrałem silnego przekonania, że nawet dziś jeszcze mogą mieć swoją wartość, tym bardziej że są zabytkami odległej przeszłości”<sup>20</sup>.

Pokrótkę przedstawmy spis zagadnień, jakie w usystematyzowanej formie Bartunek wybrał z autorów starożytnych: zmienność losu, bogactwa, rozkosze zmysłowe, śmierć, natura ludzka, cnota, rozum, istnienie Boga, stosunek człowieka do Boga, właściwe użycie dóbr ziemskich, prawdziwa rozkosz, zdrowie, praca, odpoczynek i rozrywki, wstrzemięźliwość, szczęście w róż-

---

<sup>19</sup> J. Bartunek, *O chronologicznym następstwie dialogów...*, s. 34, przyp. 2.

<sup>20</sup> J. Bartunek, *Wstęp [w:] Wskazówki do szczęśliwego życia według pisarzy greckich i rzymskich*, oprac. J. Bartunek, Rzeszów 1900, s. 9. Tekst *Wstępu* został włączony do części źródłowej niniejszego tomu.

nych zawodach, stan duszy w ludzkim ciele, gniew, mściwość, ciekawość, zazdrość, chciwość, rozrzutność, gadatliwość, chępliwość, bojaźliwość, przyzwyczajenie, wychowanie dzieci, społeczeństwo, dobrodziejstwa, sprawiedliwość, prawa, przyjaźń, korzyść z nieprzyjaciół, małżeństwo, wzajemny stosunek między rodzicami i dziećmi, wzajemny stosunek rodzeństwa, wzajemny stosunek sług do swoich chlebodawców, potrzeba korzystania z każdej chwili życia, rachunek sumienia i postępowanie w cnotach, przyszłe życie. Teksty autorów starożytnych, greckich i rzymskich, dotyczące tych wszystkich aspektów życia złożyły się na swoisty przewodnik eudajmonologiczny Bartunka. Jego celem było usystematyzowanie moralnych wskazówek starożytnych, podanie ich w przekładzie bądź w parafrazie. Wszystkie zaś wyjątki z pism antycznych autorów zostały przez Bartunka opatrzone przypisami zawierającymi dokładne dane bibliograficzne – wszystko to dla wygody czytelnika. Wśród autorów, których twórczość Bartunek uwzględnił w swym wyborze, znaleźli się greccy tragicy, rzymscy historycy i – oczywiście – filozofowie. Prym wiodą Rzymianie: Seneka i Ciceron, obficie przytaczani są też Platon i Arystoteles, pojawiają się Ksenofont i Plutarch. Źródłem dla przytoczenia poglądów greckich filozofów był też dla Bartunka Diogenes Laertios. Platon był, co można stwierdzić z dużym prawdopodobieństwem na podstawie filologicznej rozprawy Bartunka, jego ulubionym greckim filozofem.

Że szczęście jest celem ludzkiego życia, co do tego Bartunek nie miał wątpliwości, podobnie jak do tego, że nie jest to cel łatwy do osiągnięcia, jak pisał we wstępie do antologii. Samo szukanie wskazówek w tym zakresie w dziełach Greków i Rzymian było wyrazem poglądu o niezmienności natury ludzkiej. Wiązało się z tym przekonanie o ciągłości kultury europejskiej. Mimo że oba starożytne narody zeszyły już ze sceny historii, „to jednak ich duchowy spadek, duch starożytny, oddziaływał silnie na rozwój wszystkich późniejszych narodów tak, że śmiało można powiedzieć, iż nie ma w Europie narodu, który mógł oświatę swoją uważać za wysnutą z siebie, za wolną od greckich i rzymskich naleciałości”<sup>21</sup>. W dziejach kultury europejskiej średniowiecze wydawało się Bartunkowi zaprzepaszczać wszystkie osiągnięcia starożytności. W takim kontekście renesans nie był jedynie powtórzeniem, ale wręcz zmartwychwstaniem kultury starożytnej. Odtąd studia klasyczne stały się ważnym składnikiem edukacji. Zarówno zaś pod względem historycznym, jak i pedagogicznym studia starożytne były i są – wedle Bartunka – przygotowaniem do chrześcijaństwa od strony intelektualnej i moralnej. Lektura autorów klasycznych zaszczepiała bowiem „przekonanie, że światem

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 3.

i ludźmi kieruje duch wyższy, że człowiek każdy głębiej się nad sobą zastanawiający musi przyjść do uznania porządku i wyższego celu, w jakim wszystko się na świecie odbywa; nabierzemy [dzięki teźże lekturze] gorącego zamiłowania do wszystkiego, co się tyczy państwa i ogółu; wyniesiemy gorącą miłość ojczyzny, poczucie solidarności ze swym narodem, poczucie obowiązków dla kraju, chęć poświęcenia swych sił dla dobra ojczyzny; wyniesiemy również głębokie przekonanie o wysokiej godności człowieka i nabierzemy zasad liberalnych, godnych starego Rzymianina i Greka”<sup>22</sup>. W ten sposób w poglądach gimnazjalnego nauczyciela wyrażała się ciągła aktualność hellenizmu.

Ze względów dydaktycznych Bartunek kładł nacisk na związek kultury polskiej z dziedzictwem antyku, którego wszystkie kultury europejskie są spadkobiercami. Zachęcał uczniów do podjęcia trudu i zapoznania się z korzeniami kultury, z której sami wyrosli, do zaangażowania się w celu odkrycia starożytnych skarbów. Im bowiem ludy Europy zawdzięczają cały swój postęp cywilizacyjny. Nie bez znaczenia był również argument patriotyczny. Ze starożytności bowiem uczniowie mogli czerpać wzorce tej postawy.

Przejdźmy do poglądów filozoficznych, antropologicznych i etycznych, jakie znalazły się w wyborze tekstów Bartunka. Dodajmy jeszcze, że w większości z wymienionych wcześniej rozdziałów starał się on ukazać pewną filozoficzną prawdę o świecie i człowieku, do czego następnie dobierał fragmenty zawierające wskazania etyczne, których stosowanie mogło przyczynić się do szczęścia człowieka. Oto w zarysie suma poglądów Bartunka, jakie można wydobyć z przygotowanej przez niego antologii tekstów:

Zmienność losu determinuje życie człowieka, przekłada się na osiągnięcie szczęścia, o które człowiek powinien ciągle się troszczyć w obliczu jego możliwej utraty. Z drugiej zaś strony zmienność losu sprawia, że nawet w najtrudniejszym położeniu życiowym człowiek nie powinien tracić nadziei. Bogactwo nie jest warunkiem szczęścia, a czasem może nawet utrudnić jego osiągnięcie, wzbudzając potrzeby wyrastające ponad konieczność życiową. Może więc ono być jedynie uzupełnieniem szczęścia. Podobnie rzecz ma się z przyjemnościami ciała, które – najczęściej nadużywane – przynoszą ze sobą upadek zdrowia ciała i duszy. Równość ludzkiej kondycji wprowadza zaś śmierć, a strach przed nią prześladowuje nawet tych znajdujących się u szczytu powodzenia.

Aby opisać, czym jest człowiek, czym jest natura ludzka, Bartunek odwoływał się do tekstów stoickich i do Arystotelesa. Wspólne wszystkim istotom żywym jest przywiązanie do życia, do pewnego dobrostanu, oraz strach przed śmiercią. Żyć wbrew naturze nie można, co zatem znaczy życie wedle natury

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 7.

i czym jest natura ludzka? Tym, co specyficznie ludzkie, jest dusza i rozum. Człowiek żyjący wedle natury będzie więc rozwijał cnoty etyczne i dianoetyczne, dążąc do tego, co jest celem samym w sobie – do szczęścia. Doskonalenie duszy to zdobywanie cnoty, nieprzemijającej wartości, o którą jedynie warto się starać. Rozumność, odróżniająca człowieka od zwierząt, umożliwia mu poznanie samego siebie, a to jest największą mądrością. Rozum pozwala także odkryć właściwe użycie dóbr człowiekowi dostępnych, ostatecznie zaś zbliża go do Boga.

O istnieniu Boga przekonują jego dzieła, a do stwierdzenia Jego istnienia wystarczy teologia naturalna, zwłaszcza argument z celowości świata. Bóg wybiera dla człowieka przeznaczenie, stąd konieczne jest, aby dla swojego powodzenia człowiek zdobywał Jego przychylność. Rytuały nie są bez znaczenia, o wiele ważniejsze jednak jest właściwe, dobre życie. W każdym z przypadków człowiek powinien mieć ufność w Boską mądrość i sprawiedliwość, w działanie Opatrzności.

Wszelkie dobra ziemskie powinny być przez człowieka używane w taki sposób, aby to one jemu służyły, a nie on był ich poddanym. Prawdziwa rozkosz wynika zawsze z cnoty, najważniejszym zaś z dóbr ziemskich jest zdrowie, tym bardziej że nie pozostaje bez wpływu na duszę. Najłatwiej je utrzymać, zachowując umiarkowanie. Zachowanie zdrowia jest także obowiązkiem społecznym, gdyż człowiek zdrowy nie jest ciężarem dla bliźnich. Praca daje człowiekowi środki do życia, pozwala zdobywać majątek, usuwa nudę, daje rozrywkę, ukojenie, dostarcza sił, przyczynia się do zdrowia i uszlachetnia ducha, warunkując szczęście. Praca wykształca w człowieku wytrwałość i dzięki niej człowiek może sam siebie kształtować. Wypoczynek i zabawa po pracy, w tym używanie wina, nie powinny przekraczać miary, bo to prowadzi do rozpusty. Stąd najbardziej godnymi poleceniami zasadami w życiu są trzeźwość i umiarkowanie. W każdym położeniu społecznym, w każdej profesji, człowiek może spożytkować swój los jak najlepiej, każde położenie jest więc dobre – o ile człowiek ma umiejętność właściwego dostosowania się do niego. Nawet w stanie z pozoru beznadziejnym zawsze pozostaje nadzieja, że jest jeszcze życie. Chcieć mniej znaczy więc doznać mniej rozczarowań.

Ciało człowieka jest narzędziem dla duszy, jednak niejednokrotnie przyczynia się ono do zepsucia moralnego duszy, a schorzenia duchowe są o wiele trudniejsze do wyleczenia niż choroby ciała. Wśród sprzecznych z rozumem schorzeń duszy, które trudno ukryć, a które przynoszą dotkliwie skutki, znajduje się gniew, mylony z męstwem. Jedną z groźnych konsekwencji gniewu jest mściwość. Ciekawość, będąca brakiem powściągliwości, jest zbyt i zbyt ciekawym zainteresowaniem sprawami innych ludzi. Cierpieniem z powodu

powodzenia innych jest zazdrość, pociągająca za sobą niezadowolenie z własnego losu. Plagą społeczną jest chciwość, z którą często wiąże się skąpstwo, ich przeciwieństwem zaś – także wynikającym z braku umiaru – rozrzutność. Gadatliwość jest nadużywaniem ważnego narzędzia – języka, podobnie jak chępliwość, w której słowa przerastają czyny. Chorobą duszy jest też bojaźliwość, strach przed nieszczęściem, paraliżujący i przynoszący gorsze skutki niż samo nieszczęście.

Rola przyzwyczajania w życiu człowieka jest niebagatelna, można je dobrze wykorzystać, wpajając dobre nawyki w młodości, co przynosi owoce na starość. W wychowaniu dzieci należy kształcić rozum, serce i wolę. Wymaga to wiele trudu, ale efekty takich oddziaływań są trwałe i niezbywalne.

Ludzie wiążą się w społeczności w wyniku działania praw natury, jednak najważniejszym związkiem międzyludzkim jest przyjaźń. Żyjąc wśród ludzi zgodnie z naturalnymi regułami koegzystencji, człowiek ma możliwość czynienia dobra jednostkom i ogółowi, zyskuje w ten sposób ich wdzięczność. Najważniejszym zaś z aspektów czynienia dobra jest działanie na korzyść ojczyzny. Jedną z podstawowych reguł współżycia jest sprawiedliwość, która nigdy nikomu nie szkodzi. Mimo że poczucie sprawiedliwości jest wrodzone człowiekowi, niektórzy ludzie je utracili, z czego wynikła potrzeba ustanowienia praw dla dobra powszechnego, gwarantujących spokój, własność, wolność i życie. Od ich przestrzegania zależy dobro państwa, a ono z kolei stwarza warunki do życia szczęśliwego dla jednostek.

Niemal wszyscy starożytni filozofowie moralisci zwracali uwagę na przyjaźń, która – o ile jest prawdziwa – stanowi wielką wartość w życiu człowieka w każdym wieku. Niestety, znaleźć ją jest niezwykle trudno, prawdziwy przyjaciel jest bowiem rzadkością. Jest ona możliwa tylko między ludźmi dobrymi, ceniącymi prawdę. Ci zaś, którzy są przyjaciółmi wielu, w istocie nie są przyjaciółmi nikogo. Posiadanie nieprzyjaciół także przynosi pewien pożytek, gdyż mając ich, człowiek stara się zachowywać ostrożność. Bez pewnego rodzaju przyjaźni niemożliwe jest szczęśliwe małżeństwo. W małżeństwie, prócz miłości, powinien mieć miejsce podział ról. Między dziećmi a rodzicami powinna zaistnieć relacja posłuszeństwa i troski, a podstawowym obowiązkiem rodzicielstwa jest wzajemne wsparcie. Wszystko to razem wzięte zapewnia rodzinie, a w konsekwencji społeczeństwu, spokój i szczęście. Sprawiedliwość powinna być nadrzędna w relacji między przełożonymi i podwładnymi.

Tego, jak żyć, człowiek uczy się całe życie i nie powinien marnować ani chwili z czasu, który jest mu dany, nie odkładać niczego i wybierać zawsze stosowną porę do działania. W biegu życia człowiek powinien dokonywać postępu, rozwoju moralnego. Przyczynia się do niego częsty rachunek sumie-

nia. Wszystko to ze względu na nieśmiertelność duszy, wyrażaną przez wielu filozofów starożytności z Platonem na czele. Szczęśliwe zaś losy duszy po śmierci ciała zapewnią cnotliwe życie.

Powyższy zestaw zagadnień antropologicznych i etycznych stanowi, jak łatwo zauważyć, pewne kompendium etyki platońsko-arystotelesowsko-stoickiej, z zaakcentowaniem tego, co zgodne z nauką chrześcijańską. Bartunek, przygotowując antologię, uznawał, że antyczna koncepcja człowieka, oparta głównie na stoicyzmie, wzbogacona elementami platońskimi i arystotelesowskimi, jest nadal aktualna. Książka przekazywała więc uczniom pewną wiedzę historycznofilozoficzną. Jako wychowawca młodzieży Bartunek uważał zapewne, że konfrontując młodych ludzi z treściami etycznymi, uda mu się wyposażyć uczniów w moralne wskazówki, w etyczny kompas, którego konsekwentne stosowanie zapewni im życiowe powodzenie.

W czasopiśmie nauczycielskim „Muzeum” ukazało się krótkie omówienie książki Bartunka pióra Stanisława Biegańskiego. Jako katolicki duchowny podkreślał on, że wartość życia cnotliwego jest już odkryciem czasów starożytnych, w których „przyrodzony rozum” naprowadził myślicieli do wyrażenia wielu głęboko moralnych poglądów. Biegański podnosił dydaktyczne i wychowawcze zalety dzieła: „Na szczęśliwą bardzo myśl wpadł p. Bartunek, prof. klasycznych języków w gimnazjum rzeszowskim, że zwrócił uwagę na rady i zachęty do dobrego spotykane w pismach klasyków, czytanych w naszych szkołach. Jest to rzeczą prawdziwie katolickiego nauczyciela zwracać przy czytaniu tych autorów uwagę uczniów na tę kwestię i dziełem swym uczynił niemalą usługę swym kolegom, że dostarczył im materiału na uwagi na ten temat”<sup>23</sup>. Dalsze jednak stwierdzenia wzbudziły polemikę Bartunka. Biegański dodał bowiem, że przed publikacją książki jej rękopis przeglądał ówczesny arcybiskup lwowski Józef Bilczewski, wcześniej piastujący funkcję dziekana i rektora Uniwersytetu Lwowskiego. Biegański przytoczył jego opinię o dziele Bartunka: „w nim nie ma nic takiego, co by się zasadom religii katolickiej sprzeciwiało, owszem nadaje się, aby z czytania starożytnych pisarzy większą i moralną korzyść odnieść można było”<sup>24</sup>.

Bartunek, jak sam pisał, przeczytał ten ostatni ustęp ze zdumieniem. Nie przeczył bowiem, że w książce nie ma zdań godzących w katolicki światopogląd. Jeśli zaś idzie o lekturę dzieła przez J. Bilczewskiego, to Bartunek przy-

<sup>23</sup> S. Biegański, *Bartunek Jan, prof. c. k. wyższego gimnazjum w Rzeszowie. Wskazówki do szczęśliwego życia według starożytnych pisarzy greckich i rzymskich*. Rzeszów, nakładem i drukiem I. A. Pelara (H. Czerny) 1900. 8° str. nlb 2, 377, „Muzeum” 1901, R. XVII, s. 44.

<sup>24</sup> Tamże, s. 44.



znawał jedynie, że książkę mu wysłał, ale już po jej wydrukowaniu, gdyż skromnie uznawał, że „oprócz dobrej chęci z mej strony niczym innym nie może się [książka] poszczycić”<sup>25</sup>.

## Zakończenie

Postać Bartunka przechował w swych wspomnieniach absolwent rzeszowskiego gimnazjum, późniejszy profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, filolog, historyk – Stanisław Kot. Kiedy młody adept nauk rozpoczynał swoją edukację w Rzeszowie, Bartunek miał lat około czterdziestu, był to okres *akme* w jego twórczości, jednakże nie pozostawił po sobie najlepszych wspomnień. Kot podzielił stan profesorski na dwie warstwy, młodszych i starszych. Bartunka zaliczył do tych ostatnich: „Przeważali profesorowie starzy wiekiem, bliscy emerytury, kształceni w dawnych latach, wkrótce po spolszczeniu uniwersytetów krakowskiego i lwowskiego, w atmosferze depresji po powstaniu 1863 r., na drodze pedagogicznej raczej szukający chleba aniżeli służby jakimś ideałom”<sup>26</sup>. O stosunku uczniów, a więc i swoim, do tej części grona pedagogicznego dodawał: „Cały ten zespół starych profesorów traktowaliśmy pobłażliwie, na ogół lubiliśmy ich, chociażśmy się z nich podśmiewali”<sup>27</sup>. W gronie tym znajdowali się profesorowie języków klasycznych, w tym Bartunek. Ich wszystkich Kot ocenił negatywnie, inna rzecz, czy sprawiedliwie: „postarzali i zużyci, niezli, ale nudni, małych zdolności, a obfitych dziwactw, przez młodzież nielubiani”<sup>28</sup>.

We wspomnieniach innego ucznia, którego Bartunek nauczał dekadę później, profesor został opisany jako nauczyciel, który najzdolniejszym z uczniów pozwalał poprawiać prace pozostałych<sup>29</sup>. Sam był bowiem najprawdopodobniej zbyt zmęczony obowiązkami, także chorobą<sup>30</sup>, skoro zmarł wkrótce potem, przeżywszy niewiele ponad pół wieku. Zapisał się też w pamięci jako wychowawca czy też – jak wówczas mówiono – gospodarz klas, który nie szczędził napomnień i ojcowskiej opieki, aby nawet najbardziej niefrasobliwych i niesfornych uczniów doprowadzić do mety – czyli matury. Ci zaś od-

---

<sup>25</sup> J. Bartunek, *Sprostowanie*, „Muzeum” 1901, R. XVII, s. 144.

<sup>26</sup> S. Kot, *Wspomnienia* [w:] *Szkola charakterów. Księga jubileuszowa I Gimnazjum i Liceum w Rzeszowie*, oprac. J. Świeboda, Rzeszów 1985, s. 57 (pierwotnie w Bibliotece „Kulturę”, t. 145, Paryż 1967).

<sup>27</sup> Tamże, s. 55.

<sup>28</sup> Tamże, s. 59.

<sup>29</sup> J. Makara, *Student w czasach austriackich*, [w:] *Szkola charakterów*, s. 74.

<sup>30</sup> Jan Pudełek, *Garść wspomnień (1904–1912)*, [w:] *Szkola charakterów*, s. 76.

wzajemnieli się, śpiewając o nim po cichu z sympatią: „Na frasunek dobry trunek. Niechaj żyje Jan Bartunek”<sup>31</sup>.

Po śmierci Bartunka napisano o nim w „Muzeum”: „Przedwczesna śmierć zabrała zacnego pracowitego nauczyciela, kochanego kolegę. Całe miasto i okolica, świadkowie ostatnich dwudziestu lat sumiennej pracy zmarłego oddali mu ostatnią przysługę. Pogrzeb Jego był wspaniałą manifestacją czci i miłości ze strony kolegów, uczniów i publiczności, był hołdem należnym cichej pracy i wielkiej zasłudze”<sup>32</sup>. Trumnę podczas tej ceremonii nieśli na barkach uczniowie z klasy, której był opiekunem<sup>33</sup>.

Postać i działalność Bartunka, przez dwie niemal dekady nauczyciela języków klasycznych w I Gimnazjum w Rzeszowie, uzasadnia pogląd, że prócz najważniejszych postaci w historii filozofii polskiej i w historiografii historycznofilozoficznej mamy także w ramach tej dyscypliny do czynienia z wieloma filozofującymi pisarzami, publicystami czy właśnie nauczycielami, którzy mieli niejednokrotnie znaczący wpływ na współczesnych, choć – co prawda – nie oddziaływali przez wielkie dzieła i idee, ale raczej przez osobisty kontakt i nauczanie. Współtworzyli oni bowiem – przed II wojną i wcześniej – intelektualny klimat zwłaszcza tych ośrodków i regionów, które dopiero od niedawna mogły cieszyć się tradycjami uniwersyteckimi. Miało to miejsce szczególnie w zaborze austriackim. To właśnie w takim kontekście – pedagogicznych celów i nieakademickiego otoczenia – należy oceniać twórczość filozoficzną Bartunka i innych nauczycieli gimnazjalnych. Praca w gimnazjum, ze względu na krąg odbiorców, determinowała charakter ich dzieł: z jednej strony dydaktyczny, z drugiej – popularyzatorski. Z tego względu w propedeutyce filozofii skupiali się na historii filozofii, a w jej ramach na antropologii i etyce, w ramach której akcentowano aktualność pewnych koncepcji; oraz na zagadnieniach filologicznych wynikających z analizy tekstów klasycznych.

## Aneks

**Jan Bartunek, *Wstęp w: Wskazówki do szczęśliwego życia według pisarzy greckich i rzymskich*, opracował J. Bartunek, Rzeszów 1900, s. 1–9**

(wybór i opracowanie Tomasz Mróz; w tekście uwspółcześniono ortografię)

Żyć szczęśliwie wszyscy pragną, ale tego, co czyni życie szczęśliwym, nie mogą dojrzeć. I rzeczywiście niełatwo jest dojsć do życia szczęśliwego, tak

<sup>31</sup> Tamże, s. 76.

<sup>32</sup> *Nekrologia*, „Muzeum” 1912, R. XXVIII, s. 386.

<sup>33</sup> J. Pudełek, *Garść wspomnień...*, s. 76.

dalece, że im skwapliwiej chcemy do niego dążyć, tym więcej się od niego oddalimy, jeżeli zboczymy z prawej drogi.

Trzeba się więc dobrze zastanowić nad tym, dokąd i którędy mamy postępować. Nadto trzeba obrać sobie przewodnika dobrze świadomego tej drogi, w którą się puszczamy, albowiem tej podróży zupełnie odmienny jest kształt i właściwość. W innych zobaczymy drogowskazy, zapytamy się mieszkańców i w ten sposób nie zbłądzimy; tu zaś ubity i utorowany gościniec najbardziej zawodzi. Przeto niczego bardziej nie trzeba się wystrzegać, jak tego, abyśmy nie szli według zwyczaju bydła za poprzedzającą trzodą: nie tędy, którędy trzeba iść, ale którędy drudzy idą. Wtedy bowiem nie kierujemy się rozumem, lecz stosujemy się do modelu. Stąd to pochodzi, że jeden przez drugiego upada. Jak w wielkiej ciżbie nikt nie upadnie tak, ażeby drugiego za sobą nie pociągnął, a pierwsi zawsze są powodem upadku dla tych, którzy za nimi idą: tak się właśnie przydarza w życiu ludzkim, nikt wyłącznie dla siebie nie błądzi, ale zarazem staje się i dla innych powodem do błędu<sup>34</sup>.

Szukajmy zatem tego, co jest najlepsze, i to czynmy, a nie to, co jest najpospolitsze<sup>35</sup>. Nie zważajmy też na każdą opinię, lecz tylko na opinię tych, którzy są świadomi rzeczy. Jak uczeń przy ocenianiu jego odpowiedzi ma wzgląd na opinię swego nauczyciela, a pacjent przy badaniu jego słabości polega na zdaniu lekarza: tak samo ci, którzy chcą żyć dobrze i szczęśliwie, nie powinni słuchać i obawiać się sądu ogółu, lecz sądu tych, którzy rzecz rozumieją, którzy wiedzą, co piękne, a co brzydkie, sprawiedliwe lub niesprawiedliwe, dobre lub złe; tych należy szanować i słuchać, ich nagany obawiać się bardziej, niż innych, na ich pochwałę zasługiwać, ich sąd cenić<sup>36</sup>.

Takich ze wszech miar godnych zaufania doradców i przewodników, ludzi odznaczających się talentem, nauką i doświadczeniem, którzy już to słowem, już to piórem przy każdej sposobności wskazywali i przypominali współczesnym cel, do którego człowiek powinien dążyć, jeżeli chce być szczęśliwym, i drogę prowadzącą do tego celu, napotykamy już od najdawniejszych czasów u wszystkich narodów, szczególnie zaś u Greków i Rzymian.

Oba te narody właśnie przez takich krzewicieli i opiekunów cywilizacji i moralności stanęły ze wszystkich współczesnych im ludów na najwyższym szczeblu oświaty, potęgi i dobrobytu. I dopóki kierowały się według ich przepisów, słuchały ich przestroż i wypełniały ich zalecenia, dopóty były silne, samodzielne i szczęśliwe; kiedy zaś odstąpiły od ich rad i zaczęły żyć według

---

<sup>34</sup> Seneka, *De beata vita*, rozdz. 1.

<sup>35</sup> Tamże, rozdz. 2.

<sup>36</sup> Platon, *Kryton*, p. 47 a-e.

swego „widzi mi się” albo dały się uwieść obłudnym i samolubnym wichrycielom lub podłym zdrajcom, którzy im się narzucili za przewodników, utraciły swą wolność, a z nią swe znaczenie i byt polityczny. Dotąd zapomniano by o nich zupełnie, albo tylko w dziejach powszechnych znalazłaby się krótka o nich wzmianka, gdyby znów nie zasługa owych świątłych mężów, którzy w swych dziełach ciągle przypominają wielkość tych narodów. Stąd pochodzi, że chociaż tak Grecy, jak Rzymianie od dawna usunęli się z widowni politycznej, to jednak ich duchowy spadek, duch starożytny, oddziaływał silnie na rozwój wszystkich późniejszych narodów tak, że śmiało można powiedzieć, iż nie ma w Europie narodu, co by mógł oświatę swą uważać za wysnutą ze siebie, za wolną od greckich i rzymskich naleciałości.

I w naszą oświatę zapuściła starożytność głębokie korzenie: nasz język i jego historyczny rozwój, urzędnienia państwowe, pojęcia prawne, literatura, wszystko to zawiera w sobie wiele cząstek żywcem wziętych ze starożytności. I nic dziwnego, w dziełach bowiem pisarzy starożytnych mieszczą się nieprzebrane skarby wzniosłych myśli i uczuć. Lecz aby je wykryć i nabyć, trzeba posiadać tajemniczy klucz do tego skarbcza: trzeba ciepłem własnego serca ogrzać ten świat zamarty, obudzić drzemiące w nim echa. Bez posiadania tej tajemnicy nie osiągnie się pożądanego celu.

Toteż kiedy w średnich wiekach przeoczono właściwe zadanie studiów klasycznych i zamiast ich użyć do wykształcenia myśli, estetycznego smaku i serca, poczęto je uważać za zbiorowisko oschłych gramatycznych form, ustał ich wpływ ożywczy, i bijące w nich tętna na pozór bić przestały. Dopiero w 15 i 16 wieku pod wpływem ożywczych dążeń owych czasów rozwarły się groby starożytności, zmartwychwstali starożytni poeci, mówcy, filozofowie i znowu poczęli przemawiać do serca i budzić roje nowych myśli, a uwielbienie i zapał, z jakim ich dzieła zbierano i czytano, nie da się określić<sup>37</sup>. Była to dla Włoch epoka Boccaccia i Petrarcki, dla Niemiec epoka Wessla, Rudolfa Agrikoli, Erazma, Lutra, Melanchtona. Humanistyczne dążności Italii a reformacyjne Niemiec to prawie równoczesne prądy dziejowe, które się wnet zetknęły, wzajemnie przenikły i ważnymi skutkami w postępie społeczeństw europejskich objawiły.

Reformacja odrodziła kościół, wskrzesiła świat starożytny i podniosła znaczenie narodowości. Te trzy pierwiastki, religijny, klasyczny i narodowy, przenikając się wzajemnie, poczęły odtąd stanowić treść humanizmu. Studia klasyczne, otrząsnąwszy się z pętów bezdusznego formalizmu średniowiecznego, miały odtąd, obok kształcenia umysłów, przy pomocy religii zaszczepiać

<sup>37</sup> [A.H.L.] Heeren, *Geschichte des Studiums der klass. Litteratur*, Göttingen 1822, 2 t.

w sercach ludzkich, zwłaszcza kształcącej się młodzieży, zasady obyczajności, i wiodąc do zgłębienia ewangelii, stać się jej podporą przeciw wybrykom przewrotnej sofistyki.

Starożytność, można bez przesady powiedzieć, była przygotowawczą szkołą ludzkości do objęcia wzniosłych prawd objawionej boskiej religii, szczyblem najwyższej starożytnej kultury, z którego ludzkość bez nadprzyrodzonego światła wiary wyżej wznieść się nie mogła. Z tego powodu zachodzi ścisła łączność między epokami hellenizmu a chrystianizmu. Toteż, kiedy spełniły się dni świata starożytnego, ludy północne wiedzione Opatrznością poczęły z cieni borów swej ojczyzny, jakby z ciemności spływać do Italii, tej ziemicy światła, aby się stać synami światłości: przez to nastąpiło pierwsze zbratanie się nowego porządku ze starym<sup>38</sup>.

Kościół chrześcijański, uznając całą ważność klasycznej kultury dla tworzących się na jego łonie nowych społeczności, osłonił swą opieką zabytki piśmiennictwa Greków i Rzymian, polecając, nawet nakazując dzieciom swoim czerpać zasoby wiedzy i oświaty z bogatej skarbnicy tych narodów. Ojcowie kościoła, jak św. Grzegorz z Nazjanzu i św. Bazyl Wielki, kształcili się na świeckich umiejętnościach klasycznych, a święty Bazyl wyraźnie odsyła młodzieńców do literatury greckiej i rzymskiej, uznając w niej klucz do zrozumienia prawd religii chrześcijańskiej. Oto są jego słowa: „Do przyszłego życia prowadzą nas księgi święte nauczając nas tajemnic wiary. Jak długo jednak dla młodego wieku głębokiej mądrości w nich zawartej pojąć nie zdołamy, na innych księgach nie zupełnie się od nich różniących, jakby na ich cieniach i postaciach w zwierciadle odbitych, oczy duszy naszej ćwiczymy. Ponieważ do walki życia w cnoty uzbroić się należy, wiele zaś pochwał do zalecania cnoty napisali poeci, wiele też dziejopisarze, a daleko więcej jeszcze filozofowie, tych więc pisma najwięcej zajmować nas powinny”<sup>39</sup>.

Nigdy, mówi Cassiodorus Magnus Aurelius<sup>40</sup>, nie myśleli ojcowie św. świeckie umiejętności potępiać, ponieważ one są wielką pomocą do zrozumienia Pisma św.

Otóż od pierwszych zawiązków średniowiecznego porządku rzeczy upatrywano w studiach klasycznych potężny środek wykształcenia intelektualne-

---

<sup>38</sup> Prof. R. Palmstein, *Rzecz o znaczeniu studyów humanitarnych w starożytności i w naszych czasach*, „Progr. c. k. gimn. Franciszka Józefa”, Lwów 1878.

<sup>39</sup> Mowa św. Bazylego do młodzieży o sposobie korzystania z literatury klasycznej. Przekład Oskarda w programie gimn. rzeszowskiego z r. 1861.

<sup>40</sup> 480(485)–575 piastował wysokie godności za Odoakra, Teodoryka i następców. Zasłużył się bardzo około pomników piśmiennictwa starożytnego, zaprowadziwszy zwyczaj odpisywania rękopisów. Por. [C.] Daniel, *Classische Studien*, übersetzt v. [J.M.] Gaisser, Freiburg 1855.

go, a w szczególności moralnego i starano się przy ich pomocy, jakby po szczeblach wspiąć się na wyżyny, z których by prawdę bożą dokładnie oglądać i ocenić można było.

Pochlebny ten sąd, wydany o zabytkach piśmiennictwa starożytnego, jest słuszny i uzasadniony. Ze studiów bowiem autorów klasycznych wyniesiemy to przekonanie, że światem i ludźmi kieruje duch wyższy, że człowiek każdy głębiej nad sobą się zastanawiający musi przyjść do uznania porządku i wyższego celu, w jakim wszystko się na świecie odbywa; nabierzemy gorącego zamiłowania do wszystkiego, co się tyczy państwa i ogółu; wyniesiemy gorącą miłość ojczyzny, poczucie solidarności ze swym narodem, poczucie obowiązków dla kraju, chęć poświęcenia swych sił dla dobra ojczyzny; wyniesiemy również głębokie przekonanie o wysokiej godności człowieka i nabierzemy zasad liberalnych, godnych starego Rzymianina i Greka<sup>41</sup>.

Śledząc dalej baczny okiem dążność narodów, państw, miast, rodzin i poszczególnych ludzi, przekonamy się, że jak w czasach dzisiejszych, tak i w starożytności wszystkich starania i zabiegi skierowane są do zapewnienia sobie szczęścia; drogi jednak, którymi postępują, w różnych rozchodzą się kierunkach: jedne prowadzą prosto do zamierzonego celu, drugie ubocznie, inne wiodą na manowce i utrudniają przybycie, inne nareszcie mają wprost przeciwny kierunek i nigdy do celu nie doprowadzą. Zobaczymy nadto, że i sam cel nie u wszystkich jest ten sam; jedni uważają za szczęście to, drudzy co innego; stąd też pochodzi, że niektórzy, doszedłszy nawet do wytkniętego celu, nie są szczęśliwi, bo cel ich był z zasady zły.

Mając więc na względzie te rozmaite usiłowania ludzkie zmierzające do uzyskania szczęśliwego bytu i porównując wyniki jedne z drugimi, wyrobimy w sobie jasne pojęcie, na czym właściwie zasadza się prawdziwe szczęście i w jaki sposób można je nabyć. Starożytność przekazała nam obfity materiał do wyrobienia tych pojęć; materiał zaś ten tym większe dla nas ma znaczenie, że się odnosi do narodów i osób już nie istniejących, a przez to samo nie ulegających dalszym zmianom. Wszelkie zatem próby i doświadczenia ich możemy śledzić nie tylko w fazie powstawania i rozwoju, ale także w następstwach. Ponieważ jednak odnośne przykłady i wskazówki nie są zestawione systematycznie, lecz znajdują się tu i ówdzie w różnych utworach literackich tego lub owego pisarza już to w formie obszernej dyskusji, już to jako okolicznościowe sentencje lub epizody zręcznie w opowiadania innego przedmiotu wsunięte, już to nareszcie jako luźne urywki zaginionych utworów u pisa-

---

<sup>41</sup> Z. Samolewicz, *Stanowisko filologii klasycznej w naszym systemie naukowym*, „Szkoła” 1868, z. II, s. 100 i n.; z. III, s. 171 i n.

rzów z późniejszych czasów, postanowiłem w niniejszym dziełku zebrać je i uporządkować w poszczególnych rozdziałach stosownie do ich myśli. Niektóre zdania i ustępy przytoczyłem w dosłownym przekładzie odnośnych miejsc, z innych podałem tylko treść; w jednym i drugim wypadku wszędzie wymieniałem autora i miejsce, z którego myśl jest wyjęta, aby czytelnik lepszą miał sposobność poznać zapatrywania poszczególnych pisarzy na tę lub ową kwestię i oznaczyć czas, w którym się nią najbardziej zajmowano.

Rzecz samą starałem się, ile możliwości, jak najkrócej i najzwięźlej przedstawić; toteż z dłuższych opowiadań, należących wprawdzie do zakresu niniejszego przedmiotu, lecz ciągnących się nieraz przez kilka ustępów a nawet ksiąg, przytoczyłem tylko to, co mi się wydawało najodpowiedniejsze do uwydatnienia rzeczywistego stanu rzeczy. Tak samo postąpiłem przy wyborze przykładów, sentencji, rad, napomnień, przestroóg, dowodów i innych tego rodzaju wskazówek, których, jak to już zaznaczyłem, w wielkiej ilości dostarcza piśmiennictwo greckie i rzymskie. Słowem, z ogromnego i pełnego skarbcza wiedzy i doświadczenia starożytnych wyjąłem tylko drobne monety, o których nabrałem silnego przekonania, że nawet dziś jeszcze mogą mieć swoją wartość, tym bardziej, że są zabytkami odległej przeszłości.

### **Jan Bartunek (1859–1912) – junior secondary school (gymnasium) teacher in Rzeszow as a researcher and user of ancient philosophy**

#### *Summary*

In Galicia apart from University professors also junior secondary school teachers of classical languages scientifically dealt with philosophy and studies on history of ancient philosophy, which was an important addition to their didactic and popularizational work. Thanks to them the youth got first information from the field of philosophy. That is why their teachers' influence cannot be overestimated. This article discusses the historic-philosophical output of one of Galician junior secondary school teachers – Jan Bartunek, who worked in Rzeszow in the last years of his life. In his output one may find both scientific works (on chronology of Plato's dialogues) and popularizational works in which he appeared as a researcher and user of ancient philosophy emphasizing that its ethical message was still up to date at that time.

**Key words:** ancient philosophy, junior secondary school (gymnasium) philosophy, J. Bartunek

Anna Jedynak

(Uniwersytet Warszawski)

## Początki szkoły lwowsko-warszawskiej

Artykuł przedstawia galicyjski etap szkoły lwowsko-warszawskiej, przypadający na lata 1895–1918. Eksponuje postać jej twórcy, Kazimierza Twardowskiego, jego działalność naukową, dydaktyczną i organizacyjną. Omawia również przypadający na okres galicyjski dorobek innych przedstawicieli szkoły (J. Łukasiewicza, S. Leśniewskiego, W. Witwickiego, T. Kotarbińskiego, Z. Zawirskiego, S. Baleya, M. Borowskiego, W. Tatarkiewicza, K. Ajdukiewicza, T. Czeżowskiego). Szkołę charakteryzowały: racjonalizm, scjentyzm, realizm, antypsychologizm, intencjonalność świadomości, klasyczna koncepcja prawdy, obiektywizm i absolutyzm w teorii poznania i aksjologii oraz szczególne zainteresowanie dyscyplinami poznawczymi (logiką, semiotyką, metodologią, psychologią).

**Słowa kluczowe:** szkoła lwowsko-warszawska, K. Twardowski, racjonalizm, realizm, antypsychologizm, klasyczna koncepcja prawdy

Szkoła lwowsko-warszawska wysuwa się na czoło polskich dokonań w filozofii, zwłaszcza w dziedzinie logiki, którą tradycyjnie do filozofii zaliczano. Szczytowy okres rozwoju szkoły przypada na lata międzywojenne: przez pierwszą dekadę podążała za światową czołówką, a przez drugą dekadę wytyczała kierunki jej rozwoju, zwłaszcza za sprawą odkryć Alfreda Tarskiego, zwanego niekiedy najwybitniejszym logikiem wszechczasów. Ten złoty okres szkoły lwowsko-warszawskiej przerwany został wybuchem II wojny światowej. Przetrzebiła ona szeregi przedstawicieli szkoły. Z pozostałych przy życiu jedni rozproszyli się po świecie, a drudzy kontynuowali pracę w kraju, w warunkach ograniczonej swobody twórczości naukowej. Wszelako tradycja szkoły pozostaje żywa do dziś. Sposób, w jaki uprawiali filozofię jej wybitni przedstawiciele, nadal jest wzorem dla młodszych pokoleń, a jej dorobek budzi zainteresowanie i nierzadko inspiruje dalsze badania.

Kolebką szkoły był galicyjski Lwów. Można nawet oznaczyć dokładną datę jej powstania: był to rok 1895, w którym przybył z Wiednia do Lwowa Kazimierz Twardowski (1866–1938), aby objąć katedrę filozofii na tamtejszym uniwersytecie, zwanym wówczas Uniwersytetem Franciszkańskim, przemianowa-



nym w wolnej Polsce na Uniwersytet Jana Kazimierza. Twardowski był postacią niezwykle nie tylko ze względu na oryginalny dorobek filozoficzny. Jako wybitny dydaktyk zwany był „wychowawcą uczonych”. Okazał się także niestrudzone i skutecznym w działaniu organizatorem życia naukowego. Filozofię, jaką cenił i do jakiej chciał wdrażać uczniów, budował we Lwowie w zasadzie od podstaw, gdyż nie było tu wcześniej tradycji, którą pragnął rozwijać. W miarę rozwoju szkoły życie zażądało od niego, aby swoją rolę dydaktyka i organizatora przedłożył nad rolę uczonego, dlatego zdecydowana większość jego prac filozoficznych mieści się jeszcze w okresie galicyjskim.

Urodził się w Wiedniu w polskiej rodzinie, jako syn wysokiego urzędnika państwowego. Po ukończeniu klasycznego gimnazjum podjął studia na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu w Wiedniu. Oprócz filozofii studiował filologię klasyczną, matematykę i fizykę. W Lipsku i Monachium uzupełnił wykształcenie psychologiczne. Jego mistrzem filozoficznym był w Wiedniu Franz Brentano (którego innym, zapewne najsłynniejszym uczniem był Edmund Husserl). Brentano był zwolennikiem filozofii jasnej i prostej, posługującej się metodą nauk przyrodniczych, a zarazem sięgającej do scholastycznej drobiazgowości. Przejął od niego Twardowski scjentyistyczne nastawienie oraz postulat jasnego formułowania i gruntownego uzasadniania myśli. Gdy jako młody, dwudziestodwuletni profesor przyjechał po habilitacji do Lwowa, nie zastał tam atmosfery sprzyjającej uprawianiu filozofii w tym stylu.

W polskiej tradycji dominowała filozofia narodowa, którą reprezentowali August Cieszkowski, Józef Hoene-Wroński i Bronisław Trentowski. Była to filozofia romantyczna, podszyta mesjanizmem i apoteozą słowiańszczyzny. Nie tyle aspirowała do badania świata, ile raczej wzywała do jego moralno-społecznej odnowy. Snuła wizje zmian na lepsze, które miałyby nastąpić wskutek przewyciężenia przeszkód, dość odległych od problemów zwykłego życia.

Nie sprzyjała ta tradycja filozofii konkretnemu i szczegółowemu badaniu, nie sprzyjała też logice. Łaskawsza dla logiki okazała się filozofia pozytywistyczna. W drugiej połowie XIX w. przełożono kilka prac z klasycznej logiki na język polski oraz zaczęły powstawać rodzime podręczniki. Oparte były na logice tradycyjnej, a na przełomie stuleci nastąpił w filozofii europejskiej burzliwy rozwój współczesnej logiki matematycznej. Zaczęła ona stopniowo przenikać do polskiej myśli naukowej na początku XX w., przy czym przed 1918 r. jej głównym ośrodkiem był, za sprawą prof. Jana Śleszyńskiego, raczej Kraków niż Lwów. Zaslugą Twardowskiego było otwarcie w filozofii przestrzeni dla tej logiki i jej zastosowań. To on, a za nim i jego uczniowie wskazywali, jakie pytania stawiać, jakie zagadnienia i z jakim nastawieniem badać oraz jakiego typu rezultatów oczekiwać. Nowa logika nadawała się świetnie

do realizacji programu uprawiania filozofii według zamysłu Twardowskiego, ponieważ dostarczała narzędzi do tych badań.

Nie tylko logika oddziaływała na filozofię, ale i odwrotnie. Filozofia nie miała być systemowa, lecz rozparcelowana na poszczególne dyscypliny i podejmująca konkretne, wyraźnie określone zagadnienia. Szczególnie chętnie uprawiano dyscypliny sytuujące się na pograniczu filozofii i logiki, czyli metodologię i semiotykę. Nie były to preferencje przypadkowe: zgodnie z postulatami szkoły tezy filozoficzne mają być jasne i uzasadnione. Jasności dotyczy semiotyka, uzasadnienia – metodologia, a logika – jednego i drugiego.

Logika formalna, pojmowana wąsko, polegająca na konstrukcji rachunków logicznych, względnie na badaniu ich własności, jest niezależna od tez filozoficznych. Natomiast logika szeroko pojęta obejmuje także metodologię, należącą do filozofii nauki, oraz semiotykę, należącą do filozofii języka. Przez długi czas oba typy logiki zaliczano do filozofii. Wyłączenie logiki ściśle formalnej z obszaru filozofii dokonywało się stopniowo w II połowie XX w. Ale na przełomie dwóch minionych stuleci logika czysto formalna, matematyczna, uchodziła za „filozofię” na równi z – powiedzmy – etyką czy badaniami dialogów Platona. Ponieważ obecnie logika formalna pojmowana jest bardziej autonomicznie, spuściznę szkoły postrzegać można jako niejednorodną. Można mówić o „filozoficznej” i o „logiczno-matematycznej” szkole lwowsko-warszawskiej (aczkolwiek granica jest tu płynna).

Tak więc z jednej strony logika służyła w szkole filozofii, a z drugiej – filozofia szeroko pojętej logice. Niekiedy odkrycia logiczne inspirowane były problemami filozoficznymi. Intuicje metafizyczne oddawane były za pomocą środków logicznych. Symbioza logiki i filozofii wydała swe najokazalsze owoce dopiero w 20-leciu międzywojennym. W okresie galicyjskim obserwujemy jej początki. Filozofowie wdrażali się dopiero do logiki formalnej, zatem debiuty filozoficzne często poświęcone były szczegółowym zagadnieniom logicznym. Z czasem niektórzy przedstawiciele szkoły, zafascynowani nową logiką, zaczęli uprawiać ją w sposób czysto formalny, abstrahując od ewentualnych zastosowań. Twardowski upatrywał w tym podejściu zagrożeń związanych z przedkładaniem symboli nad rzeczywistość. Cenił logikę o tyle, o ile pozwalała rozstrzygać konkretne problemy.

Przekonania ważne w ludzkim życiu, lecz pozbawione naukowego uzasadnienia delegował do kategorii prywatnego światopoglądu, odgraniczzonego od profesjonalnej filozofii. Sam, krytyczny wobec wszelkiej dogmatycznej religii, zajmował stanowisko antyklerykalne. Nie był jednak ateistą, lecz deistą. Nie zezwalał, aby katedra uniwersytecka była miejscem głoszenia przekonań światopoglądowych. Mimo scjentyistycznej orientacji, szkoła – w przeci-

wieństwie do późniejszego Koła Wiedeńskiego – nie eliminowała zagadnień metafizycznych. Choć za racjonalne uchodziły w niej tylko przekonania komunikowalne i intersubiektywnie sprawdzalne, podejmowała jednak tradycyjne pytania filozoficzne, ale bardzo ostrożnie, z zastosowaniem narzędzi logicznych i z dbałością o uzasadnienie.

W okresie galicyjskim prześledzić można zaledwie załączki późniejszych wybitnych dokonań. Bo też niewielu przedstawicieli szkoły – jedynie ci starsi – zdążyło przed I wojną przedstawić znaczące swe dzieła. Okres galicyjski, zwłaszcza w jego początkach, gdy szkoła dopiero powstawała, można porównać do orki na ugorze. Ukształtowała się wtedy charakterystyczna dla szkoły koncepcja filozofii, a także sposób jej uprawiania, preferencje problemowe, podstawy metodologiczne, tradycja solidnej, rzetelnej pracy na niwie filozofii, podbudowanej konkretną wiedzą z dziedziny nauk szczegółowych, z logiki i z historii filozofii, a wreszcie – standardy dobrej roboty filozoficznej.

Choć nie znalazł Twardowski we Lwowie podstaw takiej filozofii, jaką chciał uprawiać, zastał jednak solidne tradycje naukowe. Gdy przybył do Lwowa, pracowali tam wybitni profesorowie: historyk Oswald Balzer, polonista Roman Pilat, chemik Bronisław Radziszewski, zoologowie Benedykt Dybowski, wślawiony badaniami na zesłaniu syberyjskiej fauny, oraz Józef Nusbäum-Hilarowicz, geolodzy Julian Niedźwiedzki, Rudolf Zuber i Feliks Kreutz, późniejszy rektor i dziekan Wydziału Filozoficznego na UL. Działało Polskie Towarzystwo Przyrodników im. Kopernika (pierwsze polskie towarzystwo przyrodnicze), Muzeum Geologiczne, Polskie Towarzystwo Politechniczne we Lwowie, a ze strony ukraińskiej – Towarzystwo Naukowe im. Szewczenki. W 1901 r. doszło jeszcze założone przez O. Balzera Towarzystwo dla Popierania Nauki Polskiej, którego współczesną kontynuacją jest Wrocławskie Towarzystwo Naukowe. Po przybyciu Twardowskiego, ale jeszcze w okresie galicyjskim, szeregi uczonych na UL zasilili: historycy Ludwik Finkel, Stanisław Zakrzewski, Jan Ptaśnik, Szymon Askenazy i Adam Szelągowski, poloniści Konstanty Wojciechowski, Juliusz Kleiner, Józef Kallenbach i Eugeniusz Kucharski, poeta Jan Kasprówicz (od 1909 r. kierownik katedry komparatystyki literackiej), filolog klasyczny i polonista Tadeusz Sinko, antropolog Jan Czekanowski, geograf Eugeniusz Romer, zoolog Kazimierz Kwietniewski, botanicy Marian Raciborski i Seweryn Krzemieniewski, fizyk Marian Smoluchowski, matematycy Waclaw Sierpiński, Stefan Banach i Hugo Steinhaus. To za sprawą Sierpińskiego wielu uczniów Twardowskiego uzyskało solidne przygotowanie matematyczne, a za sprawą Smoluchowskiego – w zakresie fizyki. Od 1903 r. katedrę filozofii piastował na UL Mściśław Wartenberg, metafizyk, znawca filozofii Kanta i neokantysta. Mimo odmiennego

podejścia do filozofii odnosił się do niego Twardowski z wielkim szacunkiem i zalecał uczniom uczestnictwo w jego wykładach. Wprawdzie nie wpłynął na nich Wartenberg głębiej, ale mógł zaszczerpić poważne podejście do zagadnień ontologicznych (zwłaszcza że i Twardowski od nich nie stronił).

O zadaniach, jakie czekały Twardowskiego we Lwowie, tak pisze jego uczeń Tadeusz Kotarbiński: „Twardowski mawiał o sobie, że zamierzał przede wszystkim budować filozofię, ale wkrótce zrozumiał, że musi przede wszystkim przekazywać głowom niepoinformowanym treść nauk filozoficznych; niebawem jednak zrozumiał z kolei, że musi przede wszystkim uczyć uprawiania filozofii, rzetelnego sposobu pracy w dziedzinie filozofii, i wreszcie doszedł do przeświadczenia, że musi przede wszystkim uczyć studentów pracy, uczyć ich dobrej roboty w ogóle, przez własny przykład na stanowisku profesora filozofii. Zastał był bowiem gromadę głów zdolnych, lecz niezdiscyplinowanych, skłonnych i zachęcanych do fantazjowania, obdarzonych generalnymi przyzwyczajeniami, wprost przeciwnymi niezbędnym warunkom sprawności. Nagiął się tedy do zadania społecznego. [...] I stał się żywym przykładem metody brania się do rzeczy w fachu nauczycielskim”.

Zastał Twardowski na samym początku pustawe sale uniwersyteckie i umiarkowane zainteresowanie swoimi wykładami. Z czasem sale zaczęły się zapelniać, i to nie tylko adeptami filozofii. Uczniami mistrza byli też przedstawiciele innych dyscyplin – prawnicy, poloniści, np. późniejszy profesor Juliusz Kleiner. Chociaż wykłady Twardowskiego rozpoczynały się o bardzo wczesnej godzinie, popularność jego wzrosła tak bardzo, że żadna uniwersytecka sala nie mogła pomieścić publiczności liczącej nawet i dwa tysiące osób, zatem na jego wykłady wynajmowano salę koncertową. Obdarzony był wielką charyzmą, a także urokiem osobistym. Posiadał dar mówienia o sprawach zawiłych i skomplikowanych w sposób przystępny i prosty, ale nie gubiąc sedna. Nie tylko przekazywał wiedzę, lecz także wpajał ideały, przede wszystkim kult pracy i sprawiedliwości oraz troskę o dobro wspólne. Uczył zasad rzetelnej pracy. Wymagał sumienności, punktualności i systematyczności. Spóźnionych wyprasał z sali, a za nieusprawiedliwione nieobecności skreślał z zajęć. Był zarazem życzliwy dla uczniów. Niektórych wspierał materialnie, innym dopomagał w starcie zawodowym. A początki karier nie były wtedy łatwe: prócz dwóch najstarszych uczniów Twardowskiego – Łukasiewicza i Witwickiego – żaden nie zaczynał bezpośrednio od pracy na uniwersytecie, lecz najczęściej od nauczania w gimnazjach, a niekiedy od pracy urzędniczej. Pasje badawcze rozwijali poza strukturami uniwersyteckimi, w czasie wolnym od obowiązków zawodowych. Szli tu śladami mistrza, który w Wiedniu, po doktoracie, a przed habilitacją, pracował przez kilka lat w biurze matematycznym zakładu ubezpieczeń.

Nie czynił Twardowski różnic między swymi uczniami ze względu na narodowość, czy to byli Polacy, Żydzi, czy Ukraińcy – choć w okresie dyskusji z władzami austriackimi o ewentualnej dwujęzyczności Uniwersytetu opowiedział się wyraźnie za jego polskim charakterem. Przyczynił się do dopuszczenia kobiet do studiów, a pod koniec okresu galicyjskiego jego asystentką na UL była jego uczennica Daniela Gromska.

Uderza wszechstronność jego przygotowania filozoficznego. Każdej z wielu dyscyplin filozoficznych (prócz jednej estetyki) poświęcił co najmniej roczny kurs. Inspirował uczniów do podejmowania różnorodnych zagadnień. Promował wskutek tego niezliczone doktoraty, pisane na bardzo różne tematy. Spośród jego doktorantów ponad trzydziestu zostało potem profesorami. Najwybitniejsi specjalizowali się w logice i metodologii. Adeptom filozofii zalecał znajomość historii filozofii, języków obcych (w celu studiowania oryginalnych tekstów) oraz – aby filozofia nie była zawieszona w próżni – dobrą znajomość przynajmniej jednej dyscypliny szczegółowej: dedukcyjnej, empirycznej lub humanistycznej. Przynajmniej jednej – bo za pożądaną uważał znajomość po jednej dyscyplinie z każdej z tych odmiennych metodologicznie grup. Sam takie gruntowne przygotowanie posiadał. Większość jego wybitnych uczniów uzupełniała wykształcenie na zagranicznych uniwersytetach u znakomitych specjalistów.

Na zajęciach seminaryjnych wdrażał studentów do analitycznego czytania tekstów filozoficznych i do ich współtwórczej interpretacji. Uczył oddawać myśl autorów w jasnych słowach, nawet jeśli słowa autorów same jasne nie były. Dopiero uwolniony od mętnych sformułowań tekst pozwalał zobaczyć, czego dotyczą i ile są warte wyrażone w nim przekonania. Zniechęcał Twardowski uczniów do filozofii górnołotnej i zda się, głębokiej, a pełnej frazesów i mętniej. Uczył ich dostrzegać powiązania między różnymi wyrażonymi w tekście myślami, uzupełniać luki, oceniać argumentacje. Była to nieśpieszna i bardzo dogłębna lektura. Wpajał im następujące podstawowe zasady myślenia (które potem powtarzał wielokrotnie jego uczeń, a prywatnie zięć, Kazimierz Ajdukiewicz): myśl tak, abyś dobrze wiedział, o czym myślisz; mów tak, abyś miał pewność, że uważny słuchacz myśli o tym samym co ty; stosuj stanowczość swoich twierdzeń do siły argumentacji, jaką się posłużyłeś. Po takim przygotowaniu uczniowie Twardowskiego przejmowali jego podejście do filozofii i naturalną kolejną sami, już we własnych pracach, wypowiadali się jasno i argumentowali rzetelnie.

Jako animator życia naukowego zasłużył się powołaniem w 1904 r. Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Organem Towarzystwa był kwartalnik „Ruch Filozoficzny”, który Twardowski założył w 1911 r. i został jego redaktorem. Dbał, aby pismo nie preferowało żadnych kierunków filozoficznych,

lecz było bezstronne i otwarte na różne poglądy. Innym kwartalnikiem, w którym publikowali przedstawiciele szkoły, był wydawany od 1897 r. „Przegląd Filozoficzny”.

W czasie I wojny był Twardowski rektorem UL. Gdy z powodu rosyjskiej okupacji uczelnia ewakuowała się czasowo do Wiednia, zorganizował tam Dom Akademicki i wsparcie materialne dla polskich studentów. A w zwykłym, spokojnym czasie organizował liczne zjazdy i kongresy. Zainicjował i rozwinął Powszechno Wykłady Uniwersyteckie poświęcone popularyzacji nauki. Nie uchylał się od drugorzędnych prac administracyjnych, jak organizacja pracy biur czy ustanawianie regulaminów, i wywiązywał się z nich sumiennie. Szczególnie leżało mu na sercu szkolnictwo, zwłaszcza jakość nauczania. Stał na czele Towarzystwa Nauczycieli Szkół Średnich i Wyższych w Galicji. Wykazywał dbałość o doksztalcenie i poziom nauczycieli, a także o treści nauczania, gdyż przekonany był, że to one kształtują późniejszy stosunek ucznia do innych ludzi.

Z dwóch powodów Kazimierzowi Twardowskiemu trzeba poświęcić tu więcej miejsca i uwagi niż jego uczniom. Po pierwsze, był on twórcą szkoły i kształtował poglądy, które potem wpłynęły na uczniów i często znajdowały odbicie w ich pracach. Po drugie, był jedynym jej przedstawicielem, którego zasadniczy dorobek filozoficzny przypadł na okres galicyjski. Te jego poglądy, które opublikowane zostały już w wolnej Polsce, na ogół przekazywane były wcześniej na wykładach. Uczniowie zaś rozpoczynali pracę naukową w Galicji (oczywiście tylko ci starsi), lecz zasadnicza ich twórczość przypadła na okres późniejszy.

Twardowski był przede wszystkim epistemologiem i metodologiem. Interesowały go przedmiot i zakres wiedzy, sposób jej zdobywania i uzasadniania oraz konstrukcja sieci pojęciowej adekwatnej dla oddania procesów poznawczych i ich analizy. Epistemologia z kolei wiodła do logiki i semiotyki, bo – jak podkreślał – wiedza i wszelka myśl wyraża się w języku. Myślenie pojmował jako działalność werbalną: jako bezgłośnie wypowiadanie słów do siebie samego. Nie ma u niego miejsca na myślenie w szerszym znaczeniu, z uwzględnieniem obrazowego (miał na to inne słowo: „wyobrażenie”). Toteż był zdania, że kto jasno myśli, choćby o sprawach skomplikowanych i doniosłych, ten może się jasno wysłowić. Kto twierdzi, że jego jasna myśl nie znajduje wyrazu w jasnych słowach, zwykle myśli mętnie. Dociekanie znaczenia niejasnych tekstów filozoficznych ma zatem sens tylko wtedy, gdy istnieją powody, by przypuszczać, że autor jednak myślał jasno, a niejasny przekaz słowny wziął się z jakiegoś osobliwego „wypadku przy pracy”. Porządek w wypowiedzi miał świadczyć o porządku w strukturze przekonań. Stąd szła inspiracja dla wielu uczniów Twardowskiego, którzy podjęli badania semio-

tyczne i logiczne. On sam stosował zwykle analizy znaczeniowe w dociekaniach filozoficznych.

Gdy Twardowski wkraczał w życie naukowe, rozpowszechniony był psychologizm, według którego zagadnienia dotyczące wiedzy – jej przedmiotu, struktury czy granic – należą do psychologii, bo przecież procesy poznawcze są procesami psychicznymi. Neokantyzm dodawał do tego przeświadczenie, że przedmioty poznania to nie więcej niż zjawiska będące wytworami naszych czynności poznawczych. Zatem tylko w myślach, stanowiących część naszego życia psychicznego, można szukać przedmiotów poznania. W takim klimacie intelektualnym młody Twardowski uważał się za psychologa. Było o to tym łatwiej, że jego mistrz, Brentano, badał zjawiska psychiczne, uważając poznanie za proces psychiczny. Tak więc Twardowski stawiał sobie pytania o przedmiot, strukturę i prawomocność sądów, mając je – błędnie – za pytania psychologiczne. Poszukując na nie odpowiedzi, wypracował sieć pojęciową, w świetle której przedmiot logiki i epistemologii przedstawia się odrębnie w stosunku do przedmiotu psychologii. Tym sposobem *de facto* przewyciężył psychologizm. Był to milowy krok w rozwoju zarówno logiki i epistemologii z jednej strony, jak i psychologii z drugiej. Nadal jednak sądził Twardowski, że psychologia jest niezbędna dla filozofii – aż do ukazania się w 1902 r. *Badań logicznych* Husserla. Oddziaływanie te były dwustronne, gdyż rozróżnienia pojęciowe, których dokonał Twardowski przy tej pracy, wpłynęły potem na rozwój fenomenologii.

Od Brentany przejął krytyczne nastawienie do filozofii spekulatywnej. Cenił natomiast filozofię poddaną rygorom racjonalnego myślenia i opartą na podstawach naukowych. Przejął też od mistrza metodę filozofii, którą nazwał analityczną, a w której można upatrywać zapowiedzi późniejszej naukowej metody hipotetyczno-dedukcyjnej. Polegała ona na definiowaniu badanych przedmiotów na podstawie kilku prostych, typowych przykładów, a następnie wyprowadzaniu z tych definicji ich konsekwencji i sprawdzaniu tych ostatnich empirycznie w badanej dziedzinie. Dziedziną tą, mimo przewyciężenia psychologizmu, były akty psychiczne, ale badane nie *in concreto*, lecz *in abstracto*, ze względu na istotne ich właściwości występujące zawsze, we wszelkich przypadkach, nie zaś czasami i akcydentalnie.

W swej pracy habilitacyjnej *O treści i przedmiocie przedstawień* podjął Twardowski badanie tą metodą kwestii, co takiego jest przedmiotem poznania. Nowożytna teoria poznania rozróżniała przedmiot i treść poznania połączone związkiem przyczynowo-skutkowym. Przedmiot niejako „ukrywał się” za treścią. Poznawalna była treść, lecz nie przedmiot. Jego nieuchwytności sprzyjała przeprowadzona przez empirystów brytyjskich krytyka pojęcia substancji, a także możliwość sprowadzenia przedmiotu jedynie do bodźca aktywizujące-

go reakcję poznawczą. Odmienne stanowisko zajął Brentano: uznał, że przedmiot jest poznawalny, bo to on – a nie treść – jest bezpośrednio dostępny w akcie przedstawienia. Przedmiotu i aktu nie wiąże przyczynowość, lecz intencjonalność: dla każdego aktu poznawczego istnieje coś, na co jest on intencjonalnie nastawiony.

Twardowski za punkt wyjścia przyjął Brentanowskie rozróżnienie aktu i przedmiotu przedstawień, lecz uzupełnił je o trzeci element – treść. W przeciwieństwie do stanowiska klasyków filozofii nowożytnej pojmował jednak tę treść nie psychologicznie, jako konkretne wrażenia obecne w którymś umyśle, lecz abstrakcyjnie. Treść, nawet abstrakcyjna, jest czym innym niż przedmiot. Doszedł Twardowski do tego wniosku, dostrzegłszy dwuznaczność wyrażenia „koń przedstawiony”, analogiczną do dwuznaczności wyrażenia „koń malowany”. Pierwsze wyrażenie może oznaczać bądź żywego konia, którego ktoś sobie w umyśle przedstawia (czyli przedmiot), bądź samo przedstawienie konia uchwytnie w akcie poznawczym (czyli treść). Treść związana jest z aktem egzystencjalnie, natomiast przedmiot – intencjonalnie, wskutek czego jest poznawalny. Różnica między treścią a przedmiotem widoczna jest i stąd, że ten sam przedmiot może być przedstawiony przez różne treści (każdy inaczej przedstawia sobie konia), oraz stąd, że twierdzenia o przedmiotach są odmienne od twierdzeń o treściach (np. przedmiot jest duży, a treść jest wyraźna).

Przeprowadzone przez Twardowskiego rozróżnienie przedmiotu i treści uwolniło od psychologizmu refleksję nad poznaniem: domeną psychologii miało pozostać badanie treści i aktów poznawczych, lecz nie przedmiotów poznania. Tymi ostatnimi miały się zajmować inne nauki, formułujące twierdzenia niezależne od twierdzeń psychologii.

Odróżnił także Twardowski czynności od wytworów (np. rysowanie od rysunków), co dostarczyło podstawy dla oddzielenia psychologii od logiki. Obie wprawdzie badają myślenie, lecz pierwsza bada czynności, a druga wytwory. Relacja między aktem psychicznym a związaną z nim treścią jest szczególnym przypadkiem relacji czynności do wytworu. Przedmiot różnych dyscyplin filozoficznych może z pozoru być identyczny z przedmiotem psychologii, lecz naprawdę tak nie jest. Pozór ów bierze się z zatarcia różnicy między czynnością a wytworem. Psychologia dotyczy czynności, a filozofia wytworów.

Czynności są ulotne i przemijające. Trwałe bywają wytwory – ale nie zawsze. Treści myślowe, będące wytworem czynności myślowych, są równie nietrwałe jak same te czynności. Wszelako mogą być utrwalone w postaci fizycznej jako dzieła sztuki czy przedmioty kultury materialnej albo zapisane na papierze czy – jak moglibyśmy dziś dodać – na nośnikach elektronicznych. Stają się wówczas wytworami psychofizycznymi, i to w dwojakim znaczeniu:



istnieją skutek czynności fizycznych i psychicznych, a zarazem w ich fizycznej formie utrwalona jest treść psychiczna będąca ich znaczeniem. Zanalizował Twardowski różne rodzaje wytworów psychofizycznych i dokonał ich klasyfikacji. To one stanowią przedmiot nauk humanistycznych. Opis humanistyczny ma poprzez formę fizyczną docierać do utrwalonej w nim treści psychicznej – i tym sposobem prowadzić do zrozumienia wytworu. Bo też treść psychiczna utrwalona w wytworze stanowi jego znaczenie, on zaś jest jej znakiem. Pierwotnie Twardowski uważał przedstawienie za znaczenie znaku, który to przedstawienie wyraża. W pracy odróżniającej czynności od wytworów myśl tę rozwinął. Uznał, że znaczeniem znaku nie jest indywidualne przedstawienie, lecz treść znaku, czyli zbiór cech wspólnych wszystkim treściom psychicznym, które to treści ów znak wyraża.

Zajął się również Twardowski rolą pojęć i sądów w strukturze wiedzy. Odrzucił tradycyjny punkt widzenia, zgodnie z którym podstawowymi składnikami wiedzy są pojęcia; sądy natomiast to zbudowane z nich konstrukcje o charakterze wtórnym. Bliższy mu był pogląd wywodzący się od stoików, a rozwinięty przez twórców współczesnej logiki, w myśl którego pierwotne są sądy, a pojęcia – wtórne, ze względu na funkcję, jaką pełnią w obrębie sądów. Rozróżnił przy tym dwa rodzaje przedstawień: intuicyjne i konkretne wyobrażenia oraz nieintuicyjne i abstrakcyjne pojęcia. Przekonywał, że treść pojęcia jest pochodną pewnego rodzaju sądów, gdyż pojęcia przedstawiamy sobie zawsze na tle jakiegoś stanu rzeczy, choćby miał on polegać tylko na tym, że taka a taka rzecz ma takie a takie właściwości.

Tym dwóm poglądom na wzajemny stosunek pojęć i sądów odpowiadają dwojakiemu typowi teorii sądów: pierwszemu – teorii allogeniczne, w których sądzenie polega wyłącznie na zestawieniu przedstawień, drugiemu natomiast – teorii idiogeniczne, w których przedstawienie nie jest składnikiem sądu, lecz jego warunkiem (koniecznym, lecz niewystarczającym); gdzie dla wydania sądu przedstawienia nie muszą być ze sobą zestawione, bo wystarcza jedno z nich; sądzenie zaś jest specyficznym zjawiskiem psychicznym, aktem uznania lub odrzucenia treści przedstawienia („tak jest” lub „tak nie jest”). Sądem nie jest więc złożenie przedstawień, lecz dołączony do przedstawienia odrębny, swoisty psychiczny akt orzekania. Twardowski opowiadał się za teorią idiogeniczną. Uważał, że poznanie nie jest bierne, lecz aktywne.

Za Brentaną podjął problematykę ogólnej teorii przedmiotów. Przyczyniła się do tego m.in. intencjonalna koncepcja świadomości, również przejęta od Brentany, a pod wpływem Twardowskiego upowszechniona potem w całej szkole. Zgodnie z tą koncepcją świadomość kieruje się zawsze ku czemuś; każde przedstawienie, czyli treść psychiczna, ma swój przedmiot i nie ma

przedstawień bezprzedmiotowych. Ale przecież nie wszystkie przedstawienia dotyczą konkretnych, jednostkowych przedmiotów. Pozostałym przedstawieniom też jakieś przedmioty muszą odpowiadać, choć nie są konkretne ani jednostkowe. Za przedmiot przedstawień ogólnych uznał Twardowski byty ogólne. W konsekwencji opowiedział się w kwestii powszechników za realizmem, a przeciw nominalizmowi. Był jednak świadom, że przedstawiać można sobie i przedmioty nieistniejące, a nawet takie, którym przypisane zostały cechy sprzeczne. Coś tym przedstawieniom odpowiada. Myśl taka doprowadziła go do bogatej i zróżnicowanej ontologii: to, co można tylko pomyśleć lub wyobrazić sobie, też w jakiś sposób istnieje. Przypomina ta ontologia ontologię Meinonga, który również był uczniem Brentany.

Uzasadniając pogląd, że każde przedstawienie ma swój przedmiot, zanalizował Twardowski słowo „nic”. Z pozoru jest to nazwa, której znaczeniem jest przedstawienie bezprzedmiotowe. Ale zdaniem Twardowskiego tak nie jest. Wyrażenia powstałe z zaprzeczenia nazwy tylko wtedy same są nazwami, gdy mają rodzaj nadrzędny. A „nic” nie ma rodzaju nadrzędnego, podobnie jak „coś” czy „byt”, więc nie jest nazwą. Nie przedstawia żadnego przedmiotu ani nie ma znaczenia w formie przedstawienia bezprzedmiotowego, bo żadnego w ogóle samodzielnego znaczenia nie ma; pełni raczej funkcję składniową niż oznaczającą.

Twardowski stał na gruncie klasycznej definicji prawdy. Przejął od Brentany przekonanie o bezwzględności prawdy i dobra. Twierdził, że sądy logiczne są prawdziwe lub fałszywe w sensie absolutnym, chociaż pewne niedopowiedziane zdania, np. „deszcz pada”, są prawdziwe lub fałszywe ze względu na to, co zostało w nich przemilczane (gdzie pada i kiedy). Nie wskazuje to jednak na względność samej prawdy, lecz na potrzebę rozwinięcia wypowiedzi do postaci, w której wyrażałaby pełny sąd logiczny. A taki sąd zachowuje prawdziwość (lub fałszywość) zawsze i wszędzie. Zdanie niedopowiedziane, a wzięte dosłownie, żadnego sądu logicznego nie wyraża i tak naprawdę wartości logicznej nie ma. Jeśli taką wartość mu się przypisuje, to dlatego, że jest ono albo milcząco uzupełniane o określenia dotyczące tego czasu i miejsca, w którym jest wypowiedziane, albo uzupełniane wyrażeniami o znaczeniu zależnym od okoliczności („teraz” i „tutaj”). Ocena prawdziwości odnosi się wobec tego do różnych sądów, wyrażonych w rozmaicie dopowiedzianych zdaniach, zależnie od okoliczności, i dlatego sama bywa różna. Pozorne uzasadnienie relatywizmu wzięło się tu, według Twardowskiego, z pomieszania sądów logicznych i zdań. To zdania bywają prawdziwe ze względu na ich ewentualne uzupełnienia, lecz nie – sądy. W dzisiejszym języku powiedzieliśmy, że Twardowski zwrócił uwagę na problem zdań okazjonalnych, niedo-

powiedzeń i oczywistych odniesień. Późniejszy rozwój semiotyki poszedł tą samą drogą, ujawniając jeszcze dalej idący wpływ uwarunkowań pragmatycznych na sens, wartość logiczną i przekaz wypowiedzi (teoria implikatury i kontekstualizm semantyczny). Zdemaskował Twardowski także inne źródło relatywizmu, a mianowicie pomieszanie prawdy z przekonaniem o niej. To ostatnie jest stopniowalne, zmienne i zależne od okoliczności, choć sama prawda – nie. Uchylił w ten sposób argument relatywistów, powołujących się na zmieniające się w toku badań prawdopodobieństwo hipotez empirycznych.

Przekonywał, że relatywista odwołujący się do subiektywizmu popada w sprzeczność. Argumentował następująco: zdanie stwierdzające, że dany sąd jest prawdziwy tylko dla pewnych osób, jest dwuznaczne. Może ono znaczyć, że tylko te osoby uważają go za prawdziwy. W tym wypadku sam sąd jest w sposób absolutny prawdą lub fałszem, natomiast przekonanie o jego prawdziwości bywa różne w wypadku różnych osób. A może też przytoczone zdanie znaczyć, że tylko niektóre osoby mogą być słusznie przekonane o prawdziwości sądu, inne natomiast są o nim przekonane niesłusznie. Ale samo pojęcie słusznego przekonania opiera się na pojęciu prawdy. Gdyby zatem pewien sąd jedna osoba mogła słusznie, a druga niesłusznie uważać za prawdziwy, musiałby on być zarazem prawdą i fałszem. Tylko za cenę naruszenia zasady sprzeczności dałby się zatem, zdaniem Twardowskiego, relatywizm utrzymać. A taka ewentualność nie wchodziła dla niego w grę, gdyż podstawowe prawa logiki uważał za warunek *sine qua non* wszelkiej działalności poznawczej.

Relatywizm i subiektywizm aksjologiczny odrzucał na podobnej zasadzie, jak epistemologiczny. Przyjmował absolutne i obiektywne istnienie wartości. Sądził, że oceny i normy można kwalifikować pod względem prawdy i fałszu. Jego absolutyzm i obiektywizm poznawczy i etyczny oraz – używając dzisiejszego określenia – kognitywizm upowszechnił się potem w szkole. Bliższy był jednak chyba Twardowski etyce sytuacji niż reguł: podejmując zagadnienie prawdomówności, uznał, że nie obowiązuje ona, jeśli miałaby przynieść więcej szkody niż kłamstwo.

Jego dorobek w dziedzinie etyki obejmuje trzy wątki: dystynkcje pojęciowe i badanie zależności logicznych między różnymi stanowiskami; próbę unaukowania etyki; polemikę ze sceptycyzmem etycznym. Odróżnił skrupulatnie po kilka znaczeń wielu wyrażań z języka etyki. Wypracowany w ten sposób aparat pojęciowy pozwolił mu odkryć, że wiele historycznych koncepcji etycznych opiera się na wzajemnie niezgodnych założeniach, daremnie próbując zharmonizować skonfliktowane punkty widzenia czy wartości.

Sceptycyzm etyczny zinterpretował Twardowski następująco, trawstując Gorgiasza: nie ma różnicy między dobrem a złem (nihilizm); gdyby istniała, nie

można by jej poznać (agnostycyzm); gdyby nawet była poznawalna, nie zdałoby się to na nic, bo nie można by nikogo przekonać do nieegoistycznego czynienia dobra (pesymizm). Twardowski sądził, że jego polemika z relatywizmem uchyla etyczny agnostycyzm jako jedną z postaci relatywizmu, a wraz z agnostycyzmem uchyla i nihilizm. Kwestionując pesymizm, zwrócił się przeciw wspierającym pesymizm poglądom: hedonizmowi i pewnej interpretacji determinizmu. W polemice z hedonizmem wskazał, że w przykładach podawanych przez hedonistów wprawdzie czyniący dobro doznaje własnej satysfakcji, lecz nie ona jest jego celem, a tym bardziej nie jest jego celem osiągnięcie jej kosztem innych. Więcej uwagi oraz osobistego, emocjonalnego zaangażowania poświęcił sprawie determinizmu. Kwestionował taką jego postać, która nie pozostawia miejsca dla uczuć moralnych, jak skrucha czy odpowiedzialność. Sam był deterministą, a zarazem wychowawcą pragnącym wierzyć w sens swojej pracy, dlatego upominał się o miejsce dla tych uczuć na gruncie determinizmu.

Wyróżnił trzy dyscypliny etyczne. Pierwsza to etykologia, czyli etyka opisowa, badająca przekonania moralne i postępowanie ludzi. Druga – etyka normatywna, praktyczna, formułująca normy i program moralny. Trzecia – „etyka w sensie właściwym”, teoretyczna, zbliżona do dzisiejszej metaetyki. Ciekawe, że postulując etykę naukową, wyłączył z niej empiryczną etykologię, może ze względu na brak waloru ogólności. Wyłączył też z etyki naukowej kształtowanie postaw moralnych i etykę jednostkową, czyli sztukę życia. Naukowe natomiast miały być teoretyczne dociekania w obszarze „etyki właściwej”. Najważniejsze zadanie polegałoby na ustaleniu i uzasadnieniu kryterium etycznego pozwalającego rozstrzygać, jak w maksymalnym stopniu godzić interesy jednostek i grup społecznych; jak uzgadniać etykę indywidualną i społeczną. Narzędziem tej pracy miało być logiczne rozumowanie, a punktem wyjścia – jedynie pewniki i fakty. Pewną trudność sprawić tu może nieostry zakres pewników. Na przykład zdanie „trzeba kochać bliźniego” Twardowski uważał pierwotnie za pewnik niemal logiczny, potem natomiast porzucił taki etyczny aprioryzm na rzecz empiryzmu i uogólnień doświadczalnych faktów. Normy brałyby się z zastosowania wypracowanych w ten sposób kryteriów etycznych do konkretnych sytuacji, w których wyznaczone byłyby cele praktyczne. Etykę normatywną w zasadzie z nauki wykluczał, bo nauka ma traktować o faktach, a nie o powinnościach. Ale przy pewnej osłabionej interpretacji pojęcia normy – zgodnie z którą każde prawo nauki można wyrazić w formie jakiejś normy – widział Twardowski w etyce naukowej miejsce i dla norm.

W metodologii jego poglądy znacząco wpłynęły na całą szkołę, a niektóre z nich stały się podręcznikowym kanonem. Przez „rozumowanie” pojmował wskazywanie racji dla pewnych następstw lub następstw dla pewnych racji.

Rozważania nad podziałem nauk na aposterioryczne, czyli oparte na doświadczeniu, i aprioryczne, czyli uważane za niezależne od doświadczenia, doprowadziły go do płodnego metodologicznie odróżnienia kontekstu odkrycia od kontekstu uzasadnienia. Wbrew tradycji różnicę między oboma typami nauk widział nie w sposobie odkrywania twierdzeń, lecz w sposobie ich uzasadniania. To przy uzasadnianiu aposterioryczne nauki sięgają do doświadczenia, a aprioryczne – nie. Natomiast w kontekście odkrycia nauki aprioryczne sięgają, tak jak i aposterioryczne, do doświadczenia. Opierają się na uogólnieniach doświadczeń, choć nigdy na zdaniach spostrzeżeniowych czy na faktach. Są i inne różnice. Nauki aprioryczne posługują się dedukcją i wychodzą z aksjomatów, aposterioryczne natomiast mają za główne swe narzędzie indukcję operującą na jednostkowych zdaniach spostrzeżeniowych, od których te nauki wychodzą. Pierwsze dają wiedzę pewną, a drugie prawdopodobną.

W metodologii humanistyki Twardowski był antynaturalistą. Choć przedmioty nauk humanistycznych pojmował jako wytwory psychiczne lub psychofizyczne, zwracał uwagę, że psychologia i humanistyka badają je jednak w odmiennych aspektach: pierwsza w powiązaniu z odpowiednimi czynnościami psychicznymi i aktami świadomości, które do tych wytworów doprowadziły, a druga w oderwaniu od nich. I choć przedmioty nauk humanistycznych bywają przedmiotami fizycznymi, odróżniają się te nauki od przyrodniczych badaniem tych przedmiotów jako wytworów psychofizycznych, a nie jako obiektów czysto fizycznych.

Wyodrębnił trzy metody uprawiania historii filozofii: biograficzną (porządkującą materiał według twórców), krytyczno-sprawozdawczą (według idei i systemów) oraz konstrukcyjną (ujawniającą w dziejach filozofii prawa rządzące jej rozwojem). Ta ostatnia dzieliła się na aprioryczną (postępującą według z góry przyjętej zasady) i aposterioryczną (wydobywającą prawa z samych faktów historycznych). Za ostatnią Twardowski się opowiadał i tę miał stosować Brentano. Na tej metodzie opiera się historiozofia filozofii.

Mimo przewyciężenia psychologizmu w logice, epistemologii i ogólnie – filozofii nadal uważał Twardowski psychologię empiryczną za jedną z dyscyplin filozoficznych. Postulując odróżnienie przedmiotu psychologii i pozostałej filozofii, akceptował za to stosowanie w filozofii metod zaczerpniętych z psychologii, co wpisuje się zresztą w jego ogólniejszy, scjentyistyczny pogląd o potrzebie przyswojenia filozofii metod naukowych. Sądził, że psychologia powinna być niezależna od założeń metafizycznych. Wręcz przeciwnie – należy tę relację odwrócić: to metafizyka ma zależeć od wyników badań empirycznych, w tym i psychologicznych, a jako najogólniejsza nauka ma unifikować wyniki badań opartych na doświadczeniu zewnętrznym i wewnętrznym.

Rozumiał Twardowski specyfikę psychologii jako nauki o życiu psychicznym, choć miał ją za naukę ścisłą. Bronił introspekcji w psychologii, polemizując z krytykami tej metody. Twierdził, że spostrzeżenie własnych przeżyć jest faktem. Negował natomiast paralelizm psychofizyczny, wskazując różnice między zjawiskami fizjologicznymi i psychicznymi. Przyznawał, że pierwsze zależą od drugich, choć nie sądził, aby przekładało się to na stosunki ilościowe. I nie sądził też, aby zależność ta przesądzała o stosunku psychologii do fizjologii. Podkreślał, że znajomość fizjologii nie przynosi znajomości psychologii i nie jest zdolna zastąpić doświadczenia wewnętrznego. Niejasne dla niego było tylko, czy psychologia może rozstrzygnąć swoje problemy, obywatelając się całkowicie bez pomocy fizjologii, ale przypuszczał, że empiria przyniesie odpowiedź na to pytanie. Uważał, że samo zestawianie wyników eksperymentów i opracowywanie statystyk nie jest w psychologii postępowaniem wystarczającym. Upominał się o klaryfikację pojęć i zagadnień (notabene nie zastał w Polsce ustalonej terminologii psychologicznej), o interpretację wyników, wyciąganie z nich wniosków i konfrontowanie ich z wcześniejszą wiedzą.

W roku akademickim 1898/99 rozpoczął pierwsze wykłady z psychologii; w 1901 r. otworzył na UL pracownię psychologii eksperymentalnej, a w 1907 r. laboratorium psychologiczne. Uczestniczył w międzynarodowych zjazdach psychologicznych. Interesowały go m.in. neurologiczne podstawy życia psychicznego. Analizował i klasyfikował psychiczne zjawiska poznawcze. Z rezerwą podchodził do psychoanalizy, zarzucając jej brak świadectw empirycznych, oraz do fenomenologicznej analizy świadomości. Sam nie stworzył nowej teorii ze względu na niedostatek materiału empirycznego. W psychologii zainicjował szkołę o charakterze metodologicznym, choć nie merytorycznym.

Twardowski, minimalista, był sceptyczny co do możliwości rozwikłania wielu klasycznych problemów filozoficznych, choć nie wykluczał tego *a priori*. Podobnie myślał o możliwości budowy systemu filozoficznego i o unaukowieniu kwestii światopoglądowych. Metafizykę akceptował o tyle, o ile wydawała się naukowa (np. w takich kwestiach, jak przyczynowość), natomiast konstrukcje filozoficzne pozbawione oparcia w faktach krytykował jako „metafizycyzm”.

Spośród jego pierwszych, wybitnych uczniów, którzy potem sami zasłynęli jako przedstawiciele szkoły, każdy poszedł inną z dróg, wytyczonych przez mistrza. Logikami przede wszystkim, a w dalszej kolejności filozofami byli Jan Łukasiewicz (1878–1956), od 1911 r. profesor na UL, oraz Stanisław Leśniewski (1886–1939), jego seminarzysta, a uczeń Twardowskiego. Obaj współtworzyli warszawską szkołę logiczną jako profesorowie na reaktywowanym w 1915 r. Uniwersytecie Warszawskim, gdzie Łukasiewicz przejściowo

piastował funkcję rektora, a także był ministrem wyznań religijnych i oświecenia publicznego. To on w 1907/08 r. poprowadził pierwszy polski wykład uniwersytecki z logiki matematycznej, przyswajając ją szkole. Po II wojnie światowej znalazł się na emigracji.

Na miano ojca polskiej psychologii zasłużył Władysław Witwicki (1878–1948), od 1904 r. docent na UL, późniejszy autor prac naukowych i podręczników psychologii, a także filozof, historyk i popularyzator filozofii, wybitny tłumacz i komentator dialogów Platona, teoretyk sztuki i artysta.

Etyką i postępowaniem człowieka, w pewnej mierze także logiką, a w późniejszym okresie metodologią i ontologią zajął się Tadeusz Kotarbiński (1886–1981), uczeń Twardowskiego, Łukasiewicza i Witwickiego. W 1912 r. został nauczycielem w Warszawie, ale ze środowiskiem lwowskim zachował żywy kontakt naukowy i wymianę myśli. Od 1918 r. był profesorem na UW, na którym pozostał i po II wojnie światowej.

Scjentystyczny postulat Twardowskiego, aby filozofię zbliżyć do nauki i uprawiać w ścisłym z nią związku, najżywszy oddźwięk znalazł u Zygmunta Zawirskiego (1882–1948), filozofa, logika i historyka nauki. W Galicji był nauczycielem gimnazjalnym, a od 1922 r. wykładowcą filozofii na Politechnice Lwowskiej.

Zainteresowanie teorią przedmiotów przejął od Twardowskiego zapomniany dziś przedstawiciel szkoły Marian Borowski (1879–1938), prawnik i filozof o najdalej idących w tym środowisku aspiracjach metafizycznych i systemotwórczych, ale realizowanych tradycyjnie, z wyłączeniem narzędzi logiki matematycznej. Pracował w administracji i sądownictwie oraz na obrzeżach zinstytucjonalizowanej filozofii.

Przyjrzyjmy się ich dokonaniom z okresu galicyjskiego.

Jan Łukasiewicz widział w filozofii naukę empiryczną i cenil w niej konkretne, uzasadnione rozstrzygnięcia, zwłaszcza dotyczące struktury rzeczywistości. Za wiodącą dyscyplinę filozoficzną uważał ontologię i dlatego krytycznie odnosił się do epistemologicznie zorientowanej filozofii nowożytnej, przedkładając ponad nią starożytność i scholastykę. Twierdził, że w centrum dociekań należy postawić przedmiot, a nie podmiot; nadto filozoficzne badanie ma dotyczyć treści pojęć, a nie ich genezy. Ugruntował w szkole antypsychologizm.

Zanalizował pojęcie przyczyny, w modelowy sposób stosując w rozwiniętej przez siebie wersji analizę pojęciową. W metodzie tej pokładał nadzieję na naukowe rozstrzygnięcie pewnych zagadnień metafizyki, do których zaliczał przyczynowość. Ale sceptyczny był, jak Twardowski, wobec systemu. Za cel analizy uważał ujawnienie istotnych cech konstytuujących pojęcie, odróżnienie ich od cech przygodnych oraz ustalenie wzajemnych związków cech,

zwłaszcza związków koniecznych. Analiza zawiera elementy konstrukcji, czasem dlatego, że pojęcie jest nie całkiem jasne, a zawsze dlatego, że treść pojęć – w których Łukasiewicz widział platońskie przedmioty abstrakcyjne – obejmuje nieskończenie wiele cech, spośród których umysł ludzki musi wybierać. Analiza pojęć idealnych nie musi liczyć się z doświadczeniem i ogranicza się do wyciągania konsekwencji z ustalonych arbitralnie istotnych cech pojęcia. Natomiast abstrakcyjne pojęcia realne – takie, jakimi operują przyrodnicy – konstruowane są ze względu na rzeczywistość. W ich analizie pierwszy krok jest indukcyjny: trzeba rozpatrzeć konkretne przedmioty podpadające pod analizowane pojęcie, wyszukać ich cechy wspólne i stąd odtworzyć treść pojęcia. Drugi krok jest dedukcyjny: należy zbadać relacje cech, wyciągnąć konsekwencje z cech istotnych i sprawdzić niesprzeczność pojęcia. Można do treści pojęcia zaliczyć wstępnie nawet cechy niespostrzegalne bezpośrednio, lecz potem trzeba je sprawdzić przez ich konsekwencje. Zabieg ten, zwany przez Łukasiewicza inwersyjną indukcją, antycypuje późniejszą metodę hipotetyczno-dedukcyjną. Skonstruowane w opisany sposób pojęcia są naukowe: niesprzeczne, jednoznaczne i zgodne z rzeczywistością.

Analizując tą metodą pojęcie przyczyny, doszedł Łukasiewicz do następujących wniosków: przyczyna jest rzeczywistym przedmiotem abstrakcyjnym; współzależność przyczyny i skutku nie oznacza powszechnej przyczynowości; przyczynowości nie stwierdza się w doświadczeniu, na co remedium stanowi inwersyjna indukcja; istotą przyczynowości nie jest ani oddziaływanie przyczyny na skutek, ani stałe następstwo zdarzeń, bo jedno i drugie krzyżuje się z przyczynowością; istotny natomiast dla przyczynowości jest pewien konieczny stosunek ontologiczny, niesymetryczny i przechodni, podobny do logicznej relacji racji i następstwa.

Miał poważne wątpliwości co do zasady sprzeczności. Odmówił jej statusu prawa logiki i uznał ją za zwykłe twierdzenie, wymagające dowodu. Twierdził, że o logice ma rozstrzygać rzeczywistość, choć wcześniej pluralistycznie akceptował różne aksjomatyki. Zasady sprzeczności nie odrzucił, dopóki zakładał dwuwartościowość. Na początku 1918 r. – już w Warszawie, ale w intelektualnej łączności ze środowiskiem lwowskim – ogłosił ustnie, że skonstruował rachunek wielowartościowy – pierwszy w historii. Obok prawdy i fałszu była w nim trzecia wartość logiczna: możliwość. Nie obowiązywała tam ani zasada sprzeczności, ani wyłączonego środka. Rachunek trójwartościowy wziął się z motywacji filozoficznej. Był Łukasiewicz „miękkim” deterministą, tzn. uznawał przyczynowość, ale nie powszechną. Sądził, że pewne zdarzenia przyszłe są obecnie nieprzesądzone, gdyż łańcuchy prowadzących do nich przyczyn jeszcze się nie uruchomiły. Zdania możliwe miały się odnosić właśnie do niezdetermi-



nowanej przyszłości, przechodząc w prawdę lub fałsz w miarę rozwoju sytuacji. W latach powojennych konstruował i badał rozmaite rachunki logiczne.

W okresie lwowskim przeprowadził klasyfikację rozumowań, do której po wojnie nawiązywali inni przedstawiciele szkoły. Skrzyżował podział rozumowań na dedukcyjne i redukcyjne z podziałem na rozumowania o pewnych i niepewnych zdaniach wyjściowych. Otrzymał cztery rodzaje rozumowań: wnioskowanie (szukanie następstw dla racji pewnych), sprawdzanie (szukanie następstw dla racji niepewnych), tłumaczenie (szukanie racji dla następstw pewnych) i dowodzenie (szukanie racji dla następstw niepewnych). Opracował logiczne podstawy rachunku prawdopodobieństwa. Publikował też inne drobne prace logiczne.

Wyróżnił dwa rodzaje indukcji: uogólniającą i uzupełniającą. Sądził jednak, że indukcja nie uzasadnia ani nie odkrywa twierdzeń i w tym bliski był późniejszemu hipotetyzmowi. Przeciwny probabilistycznym miarom potwierdzenia, prawdopodobieństwo zdań ogólnych uważał za bliskie zeru. Podkreślał w nauce swobodną twórczość umysłu, niepodlegającą metodologicznej kodyfikacji. Celem nauki nie jest, jak twierdził, samo formułowanie zdań prawdziwych, lecz budowa syntez zaspokajających ogólnoludzkie potrzeby intelektualne. Naukę stanowią sądy niebłahe, ogólne, praktycznie cenne, zawierające element twórczy. Wyraża się on w kierunku upraszczania wyników pomiarów, określaniu warunków idealnych, formułowaniu hipotez, tworzeniu syntez. Empiria nie wyznacza teorii sztywno, choć dostarcza jej bodźca i metod sprawdzania. Rozumowanie w nauce bierze się z potrzeb poznawczych, które nie są zaspokojone przez samo świadectwo zmysłów. Opiera się na stosunku wynikania, łączącym sądy. Stąd biorą się syntezy w nauce. Nawet jednostkowe zdania zawierają elementy twórcze, bo samo ujęcie faktów w słowa już wymaga obróbki umysłowej.

Po wojnie Łukasiewicz przedłożył logikę nad filozofię, niezadowolony z braku rozstrzygnięć filozoficznych, krytyczny wobec spekulacji, a zafascynowany metodami logicznymi, dostarczającymi jednoznacznych sformułowań, poprawnych rozwiązań i trwałych wyników.

Tadeusz Kotarbiński, późniejszy twórca reizmu, prakseologii i etyki niezależnej, autor kompendium metodologicznego oraz wielki autorytet moralny, w czasach galicyjskich pod wpływem Łukasiewicza zainicjował w szkole dyskusję o prawdziwości zdań dotyczących przyszłości. Twierdził, że w przeciwieństwie do przeszłości, która istnieje, choć nie jest obecna, przyszłość istnieje tylko w części dotyczącej spraw przesądzonych, natomiast nie istnieje w części pozostałej. Predeterminizm – według którego aktualny stan świata jest wyznaczony od zawsze – klóci się z twórczością. Na tym ona polega, że

powołuje do istnienia coś, czego wcześniej nie było, zatem sąd stwierdzający zaistnienie tego w przyszłości nie może być przed aktem twórczym prawdziwy ani fałszywy. Pierwsza opcja przesądzałaby ów akt, a druga – wykluczałaby go. Kwestionując zasadę wyłączonego środka, uznał Kotarbiński zdania o nieprzesądzonej przyszłości za „trzecie” obok prawdziwych i fałszywych. Ze zdań „trzecich” stają się potem prawdą lub fałszem w miarę aktualizowania się przyszłości, o której mówią. Według niego prawda jest wieczna, bo zdanie nie może przestać być prawdziwe, natomiast nie jest odwieczna, bo nie wszystkie zdania prawdziwe zawsze takie były, lecz kiedyś zaczęły być prawdą. W kwestii wieczności prawdy nie było w szkole kontrowersji, były natomiast w kwestii odwieczności. Zaoponował Kotarbińskiemu Stanisław Leśniewski, który uważał prawdę za odwieczną. Tegoż zdania był i Twardowski. Kotarbiński dał się przekonać Leśniewskiemu, lecz przedtem zdążył oddziaływać na Łukasiewicza: obaj skłaniali się do podważania determinizmu w imię wolności.

Kotarbiński sformułował stanowisko etyczne znane później jako realizm praktyczny, a w czasach galicyjskich – jako etyka litości. Upatrywał wartości, a także źródła szczęścia, w minimalizowaniu cudzego cierpienia. Dostrzegał paradoks, że doskonałość, pojęta jako przynoszenie innym ulgi w cierpieniu, miałaby podcinać własne korzenie, niszcząc to, co stanowi o jej potrzebie. Ale w każdym razie problem współczucia i poświęcenia wydawał mu się palący. Nadto przeprowadził drobiazgowo analizy pojęciowe związane z obszarem praktycznego działania. Zbadał na przykład i zestawiał treść takich pojęć jak czyn, akcja, zadanie, cel, przymus, odpowiedzialność, intencja. Przygotowywał w ten sposób zręby swojej późniejszej prakseologii – nauki o dobrej robocie. Mimo postępu technicznego i społecznego pesymistycznie zapatrywał się na kierunek niektórych zmian w warunkach uprawiania nauki.

Stanisław Leśniewski we wczesnych swoich pismach zajmował się filozofią logiki i języka, statusem praw logicznych, kwestiami prawdy, denotacji, konotacji i antynomii. Były to głównie prace polemiczne. Prawdę miał za absolutną, wieczną i odwieczną. Za jej odwiecznością opowiedział się przeciw Kotarbińskiemu z pozycji bezdyskusyjnego przekonania o zasadzie dwuwartościowości, niepozostawiającej miejsca dla zdań „trzecich”. Rozumował następująco: gdyby zdanie obecnie prawdziwe wcześniej takie nie było, musiałaby wtedy być prawdziwa jego negacja i taka powinna pozostać z racji wieczności prawdy; ale w takim razie obecnie byłoby prawdziwe zarówno dane zdanie, jak i jego negacja – co daje sprzeczność. Sprzeczności – w przeciwieństwie do Łukasiewicza, z którym polemizował – nie akceptował, ale też nie sądził, aby zasada sprzeczności mogła się obyć bez dowodu. Dowód taki, natury ontologicznej, próbował

przeprowadzić. Natomiast zasadę wyłączonego środka gotów był skreślać z podręczników logiki jako fałszywą. Choć nie sądził, by dwa sprzeczne zdania mogły być zarazem prawdziwe, dopuszczał ich łączną fałszywość, jak np. w wypadku zdania: „kwadratowe koło jest kołem” i jego negacji.

Wbrew Brentanie sądził, że wszystkie egzystencjalne sądy twierdzące są analityczne. Uzasadniał ten kontrowersyjny pogląd, odwołując się do dyskusyjnych założeń, które miał – jak wszystkie zresztą swoje przekonania – za niepowątpiewalne. Istnienie pojmował jako predykat niekonotujący żadnych cech, zatem w orzeczniku zdania egzystencjalnego nie mogło kryć się więcej treści niż w podmiocie, co gwarantowało analityczny charakter zdania. Wbrew Twardowskiemu i swoim wcześniejszym predylekcjom do realizmu w kwestii powszechników opowiedział się ostatecznie za nominalizmem.

Kwestionował, jako oparty na nie dość ścisłych podstawach, system logiczny Russella, a zwłaszcza przedstawione w nim rozwiązanie antynomii. Opracował alternatywny w stosunku do klasycznej teorii mnogości system mereologii, w którym zbiór pojęty jest konkretnie, jako pewien agregat fizyczny, stosownie do nominalizmu Leśniewskiego, nie zaś abstrakcyjnie. Na gruncie mereologicznego pojęcia zbioru nie da się zrekonstruować antynomii Russella. Jest ona oparta na pojęciu zbioru, który nie jest swoim własnym elementem, podczas gdy w mereologii pojęcie zbioru, niebędącego swoją własną częścią, byłoby sprzeczne wewnętrznie. Choć system mereologii ukazał się drukiem w Moskwie, gdzie znalazł się Leśniewski w czasie wojny, intelektualnie dokonanie to należy do galicyjskiego Lwowa.

Odróżnił Leśniewski język przedmiotowy od metajęzyka, co – nieznanie w tradycyjnej logice – okazało się potem kluczowe dla uchylenia przez jego ucznia, Alfreda Tarskiego (1901–1983), antynomii kłamcy. Odróżnienie to wpłynęło i na samego Leśniewskiego, dostarczając mu narzędzia do odpowiedzialnego i ścisłego uprawiania logiki formalnej. Pierwotnie odnosił się do niej z rezerwą, nie wiążąc z symbolami intuicyjnych znaczeń. Pod koniec wojny przeżył przełom intelektualny. Zakwestionował swój wcześniejszy sposób uprawiania filozofii i od tej pory za język swoich filozoficznych wypowiedzi uznał język logiki, a za metodę – intuicyjny formalizm. Sądził, że nawet wysoce sformalizowany system odnosi się jakoś do rzeczywistości i o czymś mówi. Nie zgadzał się z Łukasiewiczem, że definicje to teoretycznie zbędne skrót, lecz traktował je jako istotne tezy. Szukał prawdziwego systemu logiki, aby ugruntować podstawy matematyki i w dedukcyjnej formie przedstawić prawa bytu. Z takimi aspiracjami metafizycznymi rzadko sięgał do logiki zastanej. Miał wątpliwości zarówno co do jej precyzji, jak i trafności ontologicznej. Skonstruował po wojnie jeszcze dwa systemy, stanowiące wzór ścisłości:

ontologię (wiele mówi ta nazwa systemu logicznego) i protetykę. Jedyne własne systemy miał za prawdziwe.

Władysław Witwicki zaczynał pracę naukową jako psycholog. Opracował w 1907 r. oryginalną teorię kratyizmu, zbieżną z późniejszą teorią Adlera z 1912 r. Sądził, że jednym z głównych ludzkich dążeń jest dążenie do poczucia własnej mocy. Ambicję uznał za instynkt, bo jest powszechna, a każdemu jej zaspokojeniu towarzyszy przyjemne poczucie siły. Według kratyizmu to ono jest głównym wyznacznikiem naszych stanów uczuciowych wobec innych. Jakość tych stanów zależy od tego, czy ci inni są wobec nas życzliwi czy wroddzy, oraz od tego, czy są od nas mocniejsi, równi czy słabsi. Krzyżując te dwa podziały, otrzymał Witwicki sześć możliwych stanów uczuciowych w stosunkach międzyludzkich: szacunek i wdzięczność wobec silniejszych życzliwych; przyjaźń wobec życzliwych równych; troska wobec życzliwych słabszych; zawiść wobec silniejszych wrogów; niechęć czy nienawiść wobec wrogów równych; wreszcie lekceważenie lub pogarda wobec wrogów słabszych. Gdy zainteresowania Witwickiego w późniejszym okresie znacznie się poszerzyły, wykorzystał kratyizm w swojej estetyce: uznał, że podobają nam się układy spoiste, bo wzmagają poczucie mocy.

Za przedmiot psychologii uważał zamknięty, subiektywny świat przeżyć jednostki doznawanych bezpośrednio w doświadczeniu wewnętrznym. Za metodę psychologii uznawał zaś introspekcję, uzupełnioną o interpretację zachowania zewnętrznego. Za obiektywne i rzeczywiste miał to, co nikomu nie jest bezpośrednio dane i stanowi tylko konstrukcję pomocniczą. Akty psychiczne definiował jako abstrakcje dokonane na stanach wewnętrznych. Dostrzegał powszechną skłonność do obiektywizowania postrzeżeń, a nawet uczuć. Sądził jednak, że przypisywanie obiektywnego bytu przedmiotom danym bezpośrednio prowadzi do sprzeczności, wszak postrzegać można to samo różnie, a obiektywny byt sprzecznych cech mieć nie może. Przywoływał tu podobne przykłady, jak starożytni sceptycy – np. że wieża z bliska wydaje się wielka, a z daleka mała – lecz wyciągał z nich inne wnioski. Podobnie jak jego mistrz, pod przykrywką psychologii sięgał do zagadnień epistemologicznych.

Był także filozofem i historykiem filozofii, rozmiłowanym szczególnie w starożytności i Platonie. Dokonał przekładu niemal wszystkich jego dialogów, z czego co najmniej dwóch – *Fajdrosa* i *Ucztę* – jeszcze w okresie galicyjskim. Poprzedził każdy dialog wstępem wprowadzającym w klimat epoki, jej zwyczaje i problemy oraz zaopatrzył objaśnieniami. Wyeksponował psychologiczny kontekst dialogów i ujawnił w nich elementy humoru. Komentarze tłumacza zdradzają wielkie znawstwo filozofii starożytnej i jej tła, umiejętność przekaza-

nia czytelnikom upodobania do niej oraz nie miały talent literacki. Zapewne jeszcze długo kolejne pokolenia będą się uczyć Platona od Witwickiego.

Zygmunt Zawirski, zanim rozwinął filozofię fizyki, filozofię czasu oraz zagadnienie zastosowań nowych logik do teorii mikroświata w kontekście teorii prawdopodobieństwa, ogłosił za czasów galicyjskich kilka drobniejszych prac. Zredukował różne rodzaje praw kojarzenia przedstawień do jednego. Od Arystotelesa sądzono, że przedstawienia kojarzą się z powodu podobieństwa, kontrastu, równoczesności lub następstwa. Zawirski pokazał, że skojarzenia przebiegają zawsze w myśl prawa styczności, tzn. kojarzą się dlatego, że kiedyś pojawiły się w świadomości łącznie, jakie by nie były inne ich związki. W pracy nagrodzonej w konkursie „Przeglądu Filozoficznego” przeprowadził porównawczą analizę pojęć przyczyny i funkcji, czyniąc przy tej okazji szereg interesujących dygresji historycznych i metodologicznych. Uznał, że funkcja jest ogólniejsza: wskazuje na współzmiennność, nie podając, która wielkość realnie zależy od której. Przyczynowość natomiast wskazuje kierunek zależności i jest nieodwracalna. Zachować należy oba pojęcia, bo się nawzajem nie zastąpią. Wykazał, że podział sądów modalnych przeprowadzony był na niejednorodnej zasadzie, wskutek pomieszania obiektywnych modalności ze stopniem przekonania o prawdziwości sądów. W latach 1917–1919 prowadził notatki, które czekały na publikację bez mała wiek (do 2003 r.) Naszkicował w nich perspektywę metafizyki naukowej opartej na wynikach badań szczegółowych, logice i semantyce. Miała stanowić jednolitą teorię rzeczywistości i dostarczać naukowego światopoglądu.

Marian Borowski miał dalej idące niż Zawirski ambicje systemotwórcze. Wykazywał godne Arystotelesa skłonności do całościowego i wieloaspektowego ujmowania zagadnień, do oparcia filozofii na ogólnej teorii przedmiotów, do rozlicznych podziałów i bogatej ontologii oraz do przewyższania opozycji na rzecz złotego środka. Ale jego tzw. filozofia całości powstanie dopiero w dwudziestoleciu międzywojennym, przed I wojną natomiast wydał pewne prace przyczynkarskie, zwłaszcza z filozofii kultury. Sądził, że zrozumieć zjawisko można tylko na tle szerokiego *spectrum* zjawisk, które je warunkują, towarzyszą mu lub zachodzą w jego następstwie. Opowiadał się za jednoznacznym determinizmem, bliskim laplace'owskiemu: nie tylko identyczne przyczyny wywołują identyczne skutki, ale ponadto identyczne skutki są wywoływane nie inaczej, jak przez identyczne przyczyny. Pozór, że jest przeciwnie, kładł na karb uwzględniania jedynie częściowego skutku, nie zaś całkowitego. Podejście przyczynowe stawiał na równi z celowym, jednak wolnym od antropomorfizmu. Przywołując argumenty sceptyków, przeprowadził krytykę konieczności metafizycznej jako realnej podstawy jednostaj-

ności świata. Aprobował natomiast konieczność metodologiczną, wyrażającą się w potrzebie kryterium rozpoznawania stałości. W ramach jednej teorii kultury dążył do syntezy idei ontologicznych, historiozoficznych i antropologicznych. Przewidywał możliwość unifikacji praw natury i kultury, choć twierdził, że ideały kształtują się w opozycji do wyobrażeń o świecie. Badał relacje między obiektywnym wymiarem kultury a subiektywnymi dążeniami ludzkimi. Przeprowadził periodyzację dziejów kultury i próbował ujawnić prawidłowości jej rozwoju. Dociekając uwarunkowań ludzkich czynów, ich struktury i rodzajów, położył niezależnie od Kotarbińskiego podwaliny pod rozwój prakseologii.

Władysław Tatarkiewicz (1886–1980), filozof, aksjolog, historyk filozofii, estetyki i sztuki, we Lwowie przebywał niedługo, bo tylko w latach 1910–1911. Doskonalił pod okiem Twardowskiego swój warsztat przyszłego historyka filozofii. Podejście, które potem w pełni rozwinął, zaznaczyło się już w jego marburskiej pracy doktorskiej z 1910 r. pt. *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*. Przedstawił arystotelizm nie jako jednolity system, lecz jako wielowarstwowy model, w którym każda warstwa posługuje się swoistym systemem pojęć. Historię filozofii ujmował jako historię pojęć. Twierdził, że nie może się ona ograniczać do opisu faktów, lecz wymaga ich selekcji, czasem korekty, interpretacji, uporządkowania, rozłożenia akcentów, zbadania uwarunkowań i wzajemnych związków, krytycznej oceny i syntezy. Pozwala wtedy dotrzeć do sedna omawianych poglądów. W taki sposób pisał później *Historię filozofii*, na której wychowało się kilka pokoleń polskiej inteligencji.

Kazimierz Ajdukiewicz (1890–1963), filozof i logik, późniejszy twórca radykalnego konwencjonalizmu i semantycznej epistemologii, zdążył przed wojną zadebiutować pracą z logiki na temat odwracalności racji i następstwa. Nawiązując do poglądu Borowskiego, że w pełni opisany skutek jednoznacznie wskazuje przyczynę, dowiódł, że z ogółu następstw właściwych danego twierdzenia wynika ono samo. Nie przekłada się to na jednoznaczne dowodzenie hipotez, bo nigdy nie znamy wszystkich ich następstw.

Tadeusz Czeżowski (1889–1981), filozof o bardzo szerokich zainteresowaniach, rozwijający później m.in. zaczerpniętą od Twardowskiego ideę etyki naukowej, zaczynał od prac czysto logicznych o teorii klas i o rozwiązaniach antynomii. Zaakceptowane powszechnie rozwiązanie Russella uważał za zbyt daleko posunięte i nadmiernie ingerujące w język poprzez eliminację użytecznych pojęć. Zaproponował rozwiązanie bardziej umiarkowane, antycypujące tym samym podejmowane później przez innych logików próby zaaplikowania do języka naturalnego, po odpowiednich korektach, rozwiązań klasycznych, opracowanych dla języków sztucznych.

Paradoksami interesowali się także Franciszek Smolka (1883–1947), bibliotekarz na UL i historyk filozofii, oraz Leon Chwistek (1884–1944), filozof, logik, a także wzięty lekarz i artysta malarz, pracujący na obrzeżach szkoły. Przed I wojną opracował zręby swojej późniejszej koncepcji wielości rzeczywistości, zgodnie z którą czym innym jest rzeczywistość rzeczy, wrażeń, wyobrażeń, a jeszcze czym innym rzeczywistość fizykalna. Każdej z nich odpowiada inny typ sztuki, bo różne rzeczywistości może sztuka oddawać.

Na osobną uwagę zasługują ukraińscy przedstawiciele szkoły. Jako uczniowie Twardowskiego dzielili ze szkołą koncepcję filozofii, postawę badawczą i metodologię dociekań. Wyróżnia ich to, że pisali po ukraińsku, często jako pierwsi wzbogacając rodzimą kulturę o prace naukowe z logiki, psychologii czy pedagogiki. Kilku z nich zdążyło zaistnieć w nauce jeszcze za czasów galicyjskich.

Najwybitniejszy był Stefan Baley (1885–1952), ukraińsko-polski filozof i psycholog, prekursor psychoanalizy na Ukrainie oraz autor pierwszych ukraińskich podręczników psychologii i pedagogiki. Publikował na łamach „Ruchu Filozoficznego” liczne recenzje prac zachodnich filozofów i psychologów. W 1916 r. przedstawił swoje spojrzenie na psychoanalizę oraz posłużył się nią w celu zanalizowania twórczości Tarasa Szewczenki. Sądził, że istotą twórczości jest reakcja świadomości na napór nieświadomych przeżyć – i w tym punkcie spotykały się jego zainteresowania twórczością literacką z zainteresowaniami psychoanalizą. Zainspirował tym podejściem innych badaczy ukraińskich i polskich. Po wojnie w podobny sposób zanalizował twórczość Słowackiego. Co ciekawe, do studiów nad psychoanalizą zachęcał Baley Twardowski, który nie sądził, aby nauka nieodparcie wykazała istnienie nieświadomych zjawisk psychicznych, jego zaś mistrz, Brentano, istnieniu takich zjawisk wyraźnie przeczył. Cenił jednak Twardowski nośne i śmiałe hipotezy, Baley zaś cenił teoretyczną dalekosiężność psychoanalizy oraz jej wydajność w interpretowaniu faktów i dostrzeganiu ich wzajemnych powiązań.

Jakym Jarema (1884–1964) miał podobne do Baley zainteresowania naukowe: również sięgał do psychoanalizy w celu badania twórczości literackiej. Zainteresowania te dzielili z nimi niektórzy młodszy ukraińscy przedstawiciele szkoły. Jarema przeprowadził analizę wyobraźni twórczej Szewczenki (do wątku tego wracał i później), a na podstawie uzyskanego materiału sformułował tezę o wpływie środowiska na indywidualne cechy wyobraźni.

Hawryił Kostelnyk (1886–1948) był logikiem i epistemologiem. Uzupełniał studia we Fryburgu i tam uzyskał doktorat na podstawie rozprawy *Podstawowe zasady poznania*. Po powrocie do Lwowa został wyświęcony na

księdza greckokatolickiego. W pracy *Pojęcie negacji i niczego w poznaniu ludzkim* zanalizował rolę, jaką pełni w poznaniu negacja i słowo „nie”.

Hilarion Świącicki (1876–1956) zajmował się historią filozofii na Rusi, literaturą i filologią słowiańską. Jego *Początki filozofii w literaturze ruskiej XI–XVI w.* są pierwszą pracą z historii ukraińskiej filozofii. Zaznacza się w niej wpływ Twardowskiego w kwestii zastosowania aposteriorycznej metody konstrukcyjnej, służącej odtworzeniu praw rozwoju filozofii na podstawie faktów.

Z czasem szkołę zasilili uczeni, którzy w czasach galicyjskich dopiero studiowali lub sposobili się do studiów, lub nawet byli za młodzi na takie plany. Byli to m.in.: Józef Maria Bocheński, Izydora Dąbska, Henryk Hiż, Janina Hosiasson-Lindenbaumowa, Maria Kokoszyńska-Lutmanowa, Janina Kortbińska, Seweryna Łuszczewska-Rohmanowa, Henryk Mehlberg, Maria i Stanisław Ossowsy, Jan Salamucha, Bolesław Sobociński, Stefan Swieżawski, Alfred Tarski, Mieczysław Wallis.

Szkoła nie pozostawiła po sobie jednolitej spuścizny teoretycznej. Jej przedstawiciele rozmaicie rozwiązywali szczegółowe zagadnienia, a czasem toczyli polemiki. Wspólna była im koncepcja filozofii, kanon metodologiczny, zainteresowanie dyscyplinami poznawczymi, a także podstawowe poglądy filozoficzne, przejęte od Twardowskiego: racjonalizm, scjentyzm, realizm, antypsychologizm, intencjonalność świadomości, klasyczna koncepcja prawdy, obiektywizm i absolutyzm w teorii poznania i aksjologii.

## Bibliografia

Skróty: PF – „Przegląd Filozoficzny”, RF – „Ruch Filozoficzny”.

Ajdukiewicz K., *W sprawie odwracalności stosunku racji do następstwa*, PF 1913 (16).

Ajdukiewicz K., *Pozanaukowa działalność Kazimierza Twardowskiego*, RF 1959 (19).

Borowski M., *Krytyka pojęcia związku przyczynowego*, PF 1907 (10).

Borowski M., *O pojęciu konieczności*, PF 1909 (12).

Borowski M., *O rozwoju życia psychicznego*, „Świat i Człowiek” 1913 (4).

Borowski M., *Stosunek etyki do ontologii i historii filozofii*, PF 1916 (19).

Chwistek L., *Trzy odczyty odnoszące się do pojęcia istnienia*, PF 1917 (20).

Czeżowski T., *Niektóre zasadnicze twierdzenia logiki klas*, RF 1914 (10).

Czeżowski T., *Teoria klas*, Lwów 1918.

Czeżowski T., *Wkład Kazimierza Twardowskiego w teorię nauki*, RF 1959 (19).

Gromska D., *Poglądy etyczne Kazimierza Twardowskiego*, RF 1959, 17 (1/2).

Ivanyk S., *Ukraińscy filozofowie na łamach „Ruchu Filozoficznego” w latach 1911–1930*, „Czasopismo Filozoficzne” 2011 (7, on-line: [http://www.czasopismofilozoficzne.us.edu.pl/pliki/nr\\_7/czasfilo7\\_ivanyk.pdf](http://www.czasopismofilozoficzne.us.edu.pl/pliki/nr_7/czasfilo7_ivanyk.pdf) (11.12.2011)).



- Ivanyk S., *Czy Kazimierz Twardowski wpłynął na historiografię ukraińskiej filozofii?*, „Studia z Historii Filozofii”, 2013 (4), on-line: [http://www.academia.edu/7066258/Czy\\_Kazimierz\\_Twardowski\\_wplynal\\_na\\_historiografie\\_ukraińskiej\\_filozofii](http://www.academia.edu/7066258/Czy_Kazimierz_Twardowski_wplynal_na_historiografie_ukraińskiej_filozofii) (28.06.2014).
- Ivanyk S., *Psychoanaliza w szkole lwowsko-warszawskiej: Stepan Baley o motywie endymionskim w twórczości literackiej Tarasa Szewczenki i Juliusza Słowackiego*, „Logos i Ethos” 2012, 1 (32), s. 43–62, on-line: [http://upjp2.edu.pl/download/lg32\\_3.pdf](http://upjp2.edu.pl/download/lg32_3.pdf) (28.06.2014).
- Kotarbiński T., *Szkice pragmatyczne*, Warszawa 1913.
- Kotarbiński T., *Zagadnienie istnienia przyszłości*, PF 1913 (6).
- Kotarbiński T., *Utylitaryzm w epoce Milla i Spencera*, Kraków 1915.
- Kotarbiński T., *Dążności rozkładowe postępu wiedzy*, PF 1915 (18).
- Kotarbiński T., *Styl pracy Kazimierza Twardowskiego*, RF 1959 (19).
- Leśniewski S., *Przyczynek do analizy zdań egzystencjalnych*, PF 1911 (14).
- Leśniewski S., *Próba dowodu ontologicznej zasady sprzeczności* PF 1912 (15).
- Leśniewski S., *Krytyka logicznej zasady wyłączonego środka*, PF 1913 (16).
- Leśniewski S., *Czy prawda jest tylko wieczna, czy też wieczna i odwieczna?*, „Nowe Tory” 1913 (16).
- Leśniewski S., *Czy klasa klas nie podporządkowanych sobie jest podporządkowana sobie?* PF 1914 (17).
- Leśniewski S., *Podstawy ogólnej teorii mnogości*, Moskwa 1916.
- Łukasiewicz J., *O indukcji jako inwersji dedukcji*, PF 1903 (6).
- Łukasiewicz J., *O dwóch rodzajach wnioskowań indukcyjnych*, PF 1906 (9).
- Łukasiewicz J., *Logika a psychologia*, PF 1907 (10).
- Łukasiewicz J., *O wnioskowaniu indukcyjnym*, PF 1907 (10).
- Łukasiewicz J., *Zadania i znaczenie ogólnej teorii stosunków*, PF 1908 (11).
- Łukasiewicz J., *O prawdopodobieństwie wniosków indukcyjnych*, PF 1909 (12).
- Łukasiewicz J., *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Kraków 1910.
- Łukasiewicz J., *O twórczości w nauce* [w:] *Księga pamiątkowa ku uczczeniu 250 rocznicy założenia Uniwersytetu Lwowskiego*, Lwów 1912.
- Łukasiewicz J., *Logiczne podstawy rachunku prawdopodobieństwa* [w:] *Z zagadnień logiki i filozofii: pisma wybrane*, Warszawa 1961, I wyd. niem. 1913.
- Łukasiewicz J., *W sprawie odwracalności stosunku racji i następstwa*, PF 1913 (16).
- Łukasiewicz J., *O nauce i filozofii*, PF 1915 (18).
- Łukasiewicz J., *O pojęciu wielkości*, PF 1916 (19).
- Słoniewska H., *Kazimierz Twardowski w psychologii polskiej*, RF 1959 (19).
- Smolka F., *O niektórych znanych paradoksach*, RF 1913 (3).
- Sośnicki K., *Działalność pedagogiczna Kazimierza Twardowskiego*, RF 1959 (19).
- Tatarkiewicz W., *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, Warszawa 1978, I wyd. niem. 1910.
- Twardowski K., *O treści i przedmiocie przedstawień* [w:] K. Twardowski, *Pisma wybrane*, Warszawa 1965, I wyd. niem. 1894.
- Twardowski K., *Kultura etyczna*, „Przełom” 1895 (8).
- Twardowski K., *Etyka wobec teorii ewolucji*, „Przełom” 1896 (18).
- Twardowski K., *Psychologia wobec fizjologii i filozofii* [w:] K. Twardowski, *Pisma wybrane*, Warszawa 1965, I wyd. 1897.
- Twardowski K., *Czy człowiek zawsze postępuje egoistycznie?* „Iris” 1899 (5).
- Twardowski K., *O tzw. prawdach względnych* [w:] K. Twardowski, *Pisma wybrane*, Warszawa 1965, I wyd. 1900.
- Twardowski K., *Główne pojęcia dydaktyki i logiki*, Lwów 1901.

- Twardowski K., *Prawdomówność jako obowiązek etyczny*, PF 1906 (9).
- Twardowski K., *O idio- i allogetetycznych teoriach sądu*, PF 1907 (10).
- Twardowski K., *O zadaniach etyki naukowej*, PF 1907 (10).
- Twardowski K., *O czynnościach i wytworach* [w:] K. Twardowski, *Pisma wybrane*, Warszawa 1965, I wyd. 1912.
- Twardowski K., *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju* [w:] K. Twardowski, *Pisma wybrane*, Warszawa 1965, I wyd. 1913.
- Twardowski K., *Franciszek Brentano a historia filozofii*, „Przełom” 1895 (11).
- Twardowski K., *Pisma wybrane*, Warszawa 1965.
- Twardowski K., *Wykłady z etyki. O sceptycyzmie etycznym*, „Etyka” 1971 (9).
- Twardowski K., *Wykłady z etyki. O zadaniach etyki naukowej*, „Etyka” 1973 (12).
- Twardowski K., *Wykłady z etyki. Główne kierunki etyki naukowej*, „Etyka” 1974 (13).
- Zawirski Z., *Ilość praw kojarzenia przedstawień*, Rzeszów 1910.
- Zawirski Z., *Przyczynowość a stosunek funkcjonalny*, Lwów 1912.
- Zawirski Z., *O modalności sądów*, Lwów 1914.
- Witwicki W., *Analiza psychologiczna ambicji*, PF 1900 (3).
- Witwicki W., *Z psychologii stosunków osobistych*, PF 1907 (10).
- Witwicki W., *W sprawie przedmiotu i podziału psychologii*, Lwów 1912.
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985.
- Woleński J., *Towarzystwo Naukowe Warszawskie i rozwój logiki w Polsce*, [http://www.tnw.waw.pl/hist\\_ja\\_wol.html](http://www.tnw.waw.pl/hist_ja_wol.html) (28.06.2014)

## The Beginnings of the Lvov-Warsaw School

### Summary

The text presents the Galician period (1885–1918) of the Lvov-Warsaw School. It highlights the founder of the School, Kazimierz Twardowski, and his scientific, didactic, and organizational activity. It discusses the oeuvre of Twardowski and other proponents of the School (J. Łukasiewicz, S. Leśniewski, W. Witwicki, T. Kotarbiński, Z. Zawirski, S. Baley, M. Borowski, W. Tatarkiewicz, K. Ajdukiewicz, T. Czeżowski) from the Galician period. The School was characterized by rationalism, scientism, realism, antipsychologism, intentionality of consciousness, the classical notion of truth, objectivism, absolutism in epistemology and axiology, as well as a particular interest in cognitive sciences (logic, semiotics, methodology, and psychology).

**Key words:** Lvov-Warsaw School, K. Twardowski, rationalism, realism, antipsychologism, the classical notion of truth

Michał Bohun

(Uniwersytet Jagielloński)

## Upiór polskości. Galicja w życiu i myśli Stanisława Brzozowskiego

Artykuł przedstawia idee Stanisława Brzozowskiego (1878–1911) dotyczące problemu Galicji w jego filozofii dziejów i myśli społecznej ze szczególnym uwzględnieniem problemu polskiej tożsamości narodowej. Pod pewnymi względami uwagi Brzozowskiego dotyczące historycznej i współczesnej Galicji stanowią negatyw jego „idei polskiej”, tzn. wizji misji narodu polskiego w dziejach powszechnych. Artykuł ukazuje galicyjski epizod w życiu myśliciela (1905–1911), jego głębokie związki z galicyjską kulturą i życiem politycznym, a także – co ważne – krąg jego galicyjskich znajomych i przyjaciół. Autor artykułu twierdzi, że był to najważniejszy okres w krótkim życiu pisarza zarówno pod względem ideowym, jak i losów prywatnych. W drugiej części ukazane są niektóre idee i koncepcje Brzozowskiego: (1) koncepcja Galicji jako kraju pozorów; (2) krytyka galicyjskiej filozofii, instytucji akademickich i życia kulturalnego; (3) ironiczna wizja Galicji jako krainy śmierci i centrum pogrzebowego dla Polski i Europy.

**Słowa kluczowe:** Galicja, Brzozowski, filozofia polska, modernizm, krytyka społeczna

„Galicja jest chorobą, którą trzeba przeżyć”  
S. Brzozowski

Tematyka mojego szkicu wymaga kilku słów wyjaśnienia, będących swiostą formą autoapologii. Po pierwsze, Stanisław Brzozowski z racji miejsca swojego urodzenia, spędzania dzieciństwa i młodości edukacji oraz środowiska, w jakim zadebiutował i początkowo tworzył jako młody publicysta, w żaden sposób nie jest i nie bywa kojarzony z Galicją. Urodzony w Maziarni na Lubelszczyźnie, uczęszczający do szkół najpierw w Lublinie, a potem w Niemirowie na Podolu, następnie osiada z rodziną w Warszawie. Studiujący i relegowany z tamtejszego uniwersytetu, debiutujący w warszawskim „Przeglądzie Filozoficznym”, wrasta naturalnie w krajobraz intelektualny Królestwa Polskiego przełomu wieków, będąc dla wielu modelowym przykładem radykalnego inteligenta, który poddaje krytyce mity nie tylko szlacheckiej, „zdziecinniałej” Polski, ale i samej warstwy inteligentkiej, oderwanej od społecznego i historycznego

konkretno bezustannego stwarzania nowych form życia. Ostatnie, najbardziej twórcze i najbardziej dramatyczne (ze względu na chorobę i tzw. „sprawę” współpracy z carską tajną policją) lata krótkiego życia spędził we Włoszech, raz tylko wtedy na krótko przybywając do Krakowa, aby wziąć udział w sądzie obywatelskim w związku z oskarżeniem o agenturalny związek z ochroną. Umarł we Florencji i tam spoczywa na cmentarzu Trespiano.

Przedstawione fakty nie wyczerpują jednak niedługiego, ale intensywnego pod względem intelektualnym życia autora *Idei*. Uważam, że należy zwrócić baczniejszą uwagę na galicyjski epizod w biografii Brzozowskiego i będę starał się pokazać, że nie był to jedynie epizod, ale ważny pod wieloma względami okres niemal półtorarocznego życia w Galicji (Kraków, Zakopane, Lwów, od stycznia 1905 do grudnia 1907 z dziewięciomiesięczną przerwą na leczenie w Nervi i podróż po Europie). Tylko czy około piętnastu miesięcy w trzydziestotrzyletnim życiu myśliciela i jedenastoletnim okresie jego aktywności twórczej (od debiutu w kwietniu 1900 do ostatnich prac i słów w połowie kwietnia 1911) to naprawdę tak mało? Myślę, że w przypadku biografii tak krótkiej, ale obfitującej w wydarzenia, dzieła i idee, jak też ze względu na miejsce, jakie zajmował Brzozowski w ówczesnych, ale też późniejszych sporach, musimy nieustannie korygować nawykowo przyjmowane proporcje. Poza tym Galicja to nie tylko miejsce, nie tylko kraina geograficzno-historyczna, ale też ludzie i instytucje, z którymi Brzozowski związał się do końca życia, przyjaźnił, współpracował, spierał się i walczył. O tym także należy pamiętać, wprowadzając do rozważań historyczno-filozoficznych elementy regionalistyki. Galicja, tak samo jak wszystkie inne regiony będące obszarem zainteresowań historyków idei, to nie tyle przestrzeń zamknięta fetyszem granic i paszportowym zapisem, ile ludzie, ich przyjaźnie, konflikty, debaty, a przede wszystkim ich praca twórcza, zachowana w rozmaitych dziełach i dokumentach.

Po drugie, będę próbował pokazać, że Galicja jest w myśleniu Brzozowskiego zagadnieniem może nie pierwszoplanowym, ale ważnym i interesującym. W tym sensie bardziej niż losy filozofa w Galicji zajmować mnie będzie to, co powiedział o tym regionie i w jaki sposób ten galicyjski motyw wpisuje się w jego dynamiczny, trzeba zawsze o tym pamiętać, światopogląd. Skłaniam się ku przekonaniu, które poniżej spróbuję wyeksplikować, że Galicja jest ważnym składnikiem myślenia Brzozowskiego, znaczącym elementem strukturalnym jego światopoglądu, acz najczęściej o charakterze negatywnym. Ujmując rzecz najbardziej syntetycznie, Galicja jest krytycznym układem odniesienia dla tworzonej przez niego i z niezwykłą pasją głoszonej idei polskiej. Jest negatywem Polski, która – zgodnie z ideą Brzozowskiego – powinna być

twórcza i żywa, w której ludzie nie są nieustannie ofiarami historii, ale jej heroicznymi i świadomymi twórcami. Obraz Galicji, jaki wyłania się z pism myśliciela – zarówno publicystyki, jak i korespondencji – to raczej antyideał, typ przeciwstawny polskiej idei Brzozowskiego, obraz tego, czym Polacy stać się nie powinni, a niestety stali się w warunkach źle wykorzystanej autonomii i nieznośnego ciężenia fałszywie rozumianej historii. Wizja Brzozowskiego jest dość pesymistyczna i rewizjonistyczna wobec zakorzenionych w polskiej świadomości klisz galicyjskich i również dzisiaj żywych c.k. sentymentów.

A zatem, po trzecie, celem moim jest nie tylko opowieść o związkach Brzozowskiego z Galicją, ale i próba krytycznego przyjrzenia się galicyjskiej legendzie, której sam często mniej lub bardziej świadomie ulegam i którą prywatnie kultuwuję. Z Brzozowskim nie sposób zgodzić się we wszystkim, razić mogą jego niektóre bardzo ostre sformułowania i pochopnie ferowane wyroki. U źródeł wielu z nich leżą nieskrywane przez niego antyinteligencje czy antyniemieckie idiosynkrazje. Tym niemniej jego wizję uważam za cenną i wartą przypomnienia z dwóch co najmniej powodów. Pierwszy to taki, aby obraz Galicji – jej miejsce w naszych dziejach, również w historii intelektualnej – nie został do końca pokryty grubą warstwą historycznego lukru. Galicja, zwłaszcza doby autonomii, nie była sielankową idyllą, jakiej obraz wyłania się choćby z popularnych i miłych w lekturze tekstów redaktorów Mazana i Czумы. Brzozowski przypomina, że Galicja, jak każdy świat historyczny, bywa też problemem społecznej świadomości i narodowej samowiedzy. Problemem, a nawet dramatem. Drugi powód jest następujący: metodą myślenia Brzozowskiego o historii i życiu społecznym jest bezwzględna krytyka zastanych form niewykazujących zdolności do samodzielnego życia. Myślenie krytyczne bywa dla niego rozdrapywaniem niezagojonych, a zapomnianych ran albo zadawaniem nowych. Ból z tym związany może być dla żywych przebudzeniem, dla umarłych zaś osinowym kołkiem. W swym krytycznym wymiarze idea polska Brzozowskiego jest demaskowaniem i niszczeniem żywych trupów snujących się po obrzeżach, a często w centrum naszego myślenia. Historia i myślenie historyczne ma dla niego znaczenie konstruktywne i konstrukcyjne. W pierwszej redakcji *Legendy Młodej Polski* pisał: „Jesteśmy tym, czym historia nas uczyniła, tj. czym uczyniło nas dotychczasowe życie. Ale historia ma za zadanie wytłumaczyć nam, czym jesteśmy, a nie uwolnić nas od pracy. Ma ona być środkiem poznania życia, aby na podstawie tego poznania oprzeć naszą działalność. Ale tak poznane życie stanowi przedmiot odpowiedzialności, tak jakby było początkiem. Jeżeli historia ułatwia nam zrozumienie dążeń, jakie istnieją

w ludziach żyjących razem z nami, jeżeli pozwala nam dokładniej ich widzieć – jest nieoceniona. Ale na tym tylko polega ich znaczenie”<sup>1</sup>.

Jeśli moje przekonanie jest słuszne, to motywy galicyjskie w myśleniu Brzozowskiego zyskują podwójne znaczenie. Po pierwsze, jego wypowiedzi na temat Galicji mogą być dobrą egzemplifikacją metod, a raczej pojmowania wiedzy historycznej, jakie przedstawione zostały w *Epigenetycznej teorii historii*. Historia nie jest prostą relacją opowiadającą, jak było. Jest zawsze także konstrukcją, racjonalizacją faktyczności materiału dziejowego odpowiadającą wartościom i zasadom konkretnego historyka. Jest opisem i oceną jednocześnie: „to, co ukazuje się nam jako historia, znaczy właściwie to, co zdołaliśmy pojąć, zrozumieć, wyobrazić sobie i uporządkować myślowo z tej bezgranicznie prawie intensywnie i ekstensywnie złożonej i zmiennej różnorodności [...] Historia więc jako poznanie, historia, jaka może jedynie stanowić treść świadomości i myśli, jest wytworem sztucznym i celowym: myśl nasza w zetknięciu ze szczątkami działalności przeszłych pokoleń usiłuje wyobrazić sobie ich działalność i ująć ją w dostępny dla siebie obraz – i w ten sposób tworzy historię”<sup>2</sup>. Galicja ukazuje wymownie kontrast pomiędzy historią jako pracą narodów, jako tworzeniem życia i nieustannym trudem zapanowania nad nim, wytwarzaniem „poczucia surowej rzeczywistości dziejowej”<sup>3</sup> a „historycznością” rozumianą jako defensywne pogodzenie się z rzeczywistością, czy raczej z hipnotyzującą władzą faktów dokonanych. Jak zobaczymy, ten ostatni wątek stanowi jeden z motywów galicyjskiej „estetyki”, a mówiąc ściślej, sposobu oglądania świata. W tym sensie ta nieszczęsna kraina jest ponurym przykładem ucieczki od „pracy nowoczesnej ludzkości” polegającej na „wyzwalaniu się od historyczności”<sup>4</sup>.

Obrazowo można byłoby powiedzieć, że chodzi o to, aby te „szczątki” dawnej działalności nie okazały się nieopogrzebanymi trupami, które zawładną samowiedzą i współczesnym życiem. W przekonaniu Brzozowskiego Galicja była takim właśnie kulturalnym cmentarzyskiem zarządzanym z biurokratyczną troskliwością przez „c.k. profesorów” z Krakowskiej Akademii i resztę galicyjskich elit. Nie jest to zresztą przypadłość czysto lokalna, ale nadzwyczaj bolesny wyraz choroby toczącej polskiego i europejskiego ducha: „Na świecie roi się od upiorów; jest ich nawet więcej niż ludzi żyjących: napotykamy na każdym kroku w życiu społecznym i kulturalnym zjawiska, prądy

<sup>1</sup> S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, t. II (wcześniejsze redakcje), Kraków 2001, s. 48.

<sup>2</sup> Tenże, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Kraków 1990, s. 165.

<sup>3</sup> Tenże, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, t. I, Kraków 2001, s. 444.

<sup>4</sup> Tenże, *Pisma polityczne. Wybór*, Warszawa 2011, s. 185.

i kierunki, które od dawna już, zdawałoby się, powinny być pogrzebanymi w ludzkiej niepamięci i wzgardzie. Gdzie tam! Śmierć moralna sprzyjać się zdaje nieraz nawet rozkwitowi i plenienu się fizycznemu”<sup>5</sup>. Nie od rzeczy będzie następny, jeszcze bardziej obrazowy cytat z artykułu *Padlina*: „Ludzkość nowoczesna żyje pod władzą trupów i karmi się padliną: czy można dziwić się, że żyje źle i że oddycha atmosferą duszną. Przyjrzyjcie się życiu, jakie nas otacza, a przekonacie się, jak bujnie, jak tłusto rozwijają się w nim cielska przeszłości, pozostawione przez ducha historii, zabite przez rozum [...] Chcicie swobody pod panowaniem trupów. Trup jest naszym wychowawcą, trup naszym prawodawcą moralnym. Wszystko, co utraciło ideowe prawo istnienia, tym realniej, tym bezwstydniej daje nam uczuć ciężar i siłę swojej pięści”<sup>6</sup>.

Brzozowskiego obrazy Galicji – lakoniczne, acz ostre charakterystyki „stańczyków”, krakowskiej i lwowskiej profesury, redaktorów galicyjskich periodyków, kondycji filozofii, literatury, krytyki i prasy – są ukonkretnieniem powyższego przekonania. Galicja to nie region administracyjny dualistycznego cesarstwa ani nawet kraina historyczna. To stan ducha, pogrążonego w serwilizmie, bezdziejowości, to polska „bezorężna” psychika, polityczne niemowlęctwo. Geograficznie jest to środek Europy, tyle że Europa nie jest pojęciem geograficznym, ale „jest to pewien poziom życia”<sup>7</sup>. A pod tym względem Galicja stanowi europejskie antypody, pomimo doskonałego samopoczucia jej elit. Jest poniżej wszelkiego poziomu. Zresztą jak mówić o poziomie życia w krainie śmierci? To szpital albo mogiła. Jak zobaczymy, myśląc i pisząc o Galicji, ciągle wpadał Brzozowski w podobne funeralno-medyczne tony.

24 czerwca 1904 r. z Otwocka, gdzie przebywał na leczeniu, pisał Brzozowski do Wilhelma Feldmana, redaktora krakowskiej „Krytyki”: „Myślę o przeniesieniu się jesienią do Krakowa, gdyż mam plany literackie, których skutecznienie w W-wie jest niemożliwe”<sup>8</sup>. Jest to pierwszy bodaj sygnał zapowiadający trwającą aż do śmierci symboliczną podróż myśliciela do i z Ga-

<sup>5</sup> Tenże, *Wczesne prace krytyczne*, Warszawa 1988, s. 72.

<sup>6</sup> Tenże, *Pisma...*, s. 315.

<sup>7</sup> Tenże, *Legenda...*, t. I, s. 236–237.

<sup>8</sup> Tenże, *Listy*, t. I, Kraków 1970, s. 50. Feldman i jego „Krytyka” są ważni w kontekście związków Brzozowskiego z Galicją, bo to od nich rozpoczyna się ten rozdział biografii myśliciela. Trzeba jednak pamiętać, że przyjaźń i współpraca rychło przemieniły się w niechęć i konflikt – obaj autorzy nie szczędzili sobie krytycznych uwag w tekstach, a Feldman dwukrotnie odmówił podpisania listów w obronie Brzozowskiego, najpierw oskarżonego przez endecję o sprzeniewierzenie funduszy Bratniaka Uniwersytetu Warszawskiego oraz zbyt ochocze i szczegółowe składanie zeznań w śledztwie 1898 r., a potem oskarżonego przez socjaldemokratów z SDKPiL o współpracę z ochroną. Warto dodać, że oba listy były inicjatywą innego galicyjskiego literata Władysława Orkana.

licji. Oczywiście, region ten już wcześniej zaistniał w świadomości młodego literata, który tam właśnie umieścił akcję dramatu *Mocarz*, wyróżnionego w konkursie imienia Henryka Sienkiewicza, co rychło dodało swoistego smaczku w kampanii antysienkiewiczowskiej. Po bez mała ośmiu miesiącach Brzozowski przy pomocy przyjaciół urzeczywistnił swój plan, wyruszając wraz z żoną i córką na leczenie do Zakopanego. W drugim dniu podróży zatrzymał się na dziesięć dni w Krakowie, gdzie między innymi prowadził pertraktacje z Sekretarzem Generalnym Akademii Umiejętności w sprawie honorariów za wydanie dzieł Oskara Kolberga. Negocjował w imieniu żony i jej siostry, których wielki ludoznawca był stryjem. Spotkał się, rzecz jasna, z Feldmanem i jego żoną, a także ze związanym z „Krytyką” Janem Stenem oraz przelotnie z Tadeuszem Micińskim. 15 lutego pisarz z rodziną przybył do Zakopanego, gdzie spędził kolejne miesiące, przerywane wyjazdami do Krakowa w celu wygłaszania odczytów w ramach Uniwersytetu Ludowego. Nocował wtedy w mieszkaniu Feldmanów. W miesiącach letnich Brzozowski na miarę swoich sił zdrowotnych udzielał się jako wykładowca w zakopiańskich Wyższych Kursach Wakacyjnych, prezentując odczyty o Przybyszewskim, Wyspiańskim, Nietzschem. Uważam, że te i późniejsze galicyjskie prelekcje i wykłady są nader istotne, albowiem zawierały zarys jego najważniejszych poglądów i koncepcji wyłożonych następnie w *Legendzie Młodej Polski* i *Ideach*. Poza tym warto odnotować, że pod Tatrami wystawiony został 14 sierpnia *Mocarz*.

Bardziej znaczący wydaje się jednak fakt, że w listach do Feldmana z kwietnia i września pojawia się myśl o osiedleniu się pod Wawelem na stałe: „chciałbym ustalić się w Krakowie” – pisał Brzozowski<sup>9</sup>. Nawet nękające pisarza „klerykalne bestie” z klasztoru sercanek, domagające się uregulowania opłaty za lokum, w którym mieszkał z rodziną do 1 listopada 1905, nie odwiodły go od tego zamiaru. Jednak niekorzystny klimat mglistego, pogrążonego w spleenie miasta oraz, jak zwykle, kłopoty finansowe, zmusiły go do kolejnej podróży. Pisał do Feldmana w ostatnich dniach października: „Strasznie mi przykro wyjeżdżać z Krakowa, gdzie mi się pracowało tak dobrze, i znów się gdzieś zamknąć, gdzie nerwy będą się przegryzać. Tu byłbym coś niecoś zrobił”<sup>10</sup>.

Na początku listopada Brzozowski przybył do stolicy Galicji, otwierając tym samym nowy etap swojego galicyjskiego życia. We Lwowie, aż do wyjazdu na leczenie do Nervi pod koniec 1905 r., prowadził intensywną akcję wykładową, udzielając się jako mówca także w Przemyślu i Samborze. Od

<sup>9</sup> Tamże, s. 82, por. s. 65.

<sup>10</sup> Tamże, s. 92.



listopada do 20 grudnia wygłosił cykl wykładów dla Towarzystwa Bratniej Pomocy Słuchaczy Politechniki we Lwowie, którego członkowie z kolei wystąpili z inicjatywą utworzenia na Politechnice Wolnej Katedry Literatury Polskiej przeznaczonej specjalnie dla Brzozowskiego. W grudniu przedstawił dwie serie ważnych odczytów *Filozofię niemiecką od Kanta do Marksa* oraz prezentowaną już w Zakopanem i Krakowie *Filozofię romantyzmu polskiego*.

Ale Lwów dla Brzozowskiego to przede wszystkim ludzie i przyjaźnie. Serdecznie zaprzyjaźnił się tutaj z adwokatem Rafałem Buberem i jego żoną Wulą. Buberowie stali się powiernikami i najbliższymi opiekunami pisarza aż do końca jego życia. Służyli mu życzliwym wsparciem moralnym i finansowym, co nie jest bez znaczenia, zważywszy na permanentne biedowanie Brzozowskiego. Dzięki Feldmanowi Brzozowski nawiązał kontakt z Bernardem Połonieckim – wydawcą i księgarzem, którego Księgarnia Polska we Lwowie stanie się głównym, a w pewnym momencie jedynym wydawcą dzieł Brzozowskiego, bojkotowanego ze względu na oskarżenie o współpracę z carską tajną policją. Honoraria za książki, a później stała, choć niewysoka pensja były głównym źródłem dochodu myśliciela i jego rodziny, ratując ich przed skrajnym ubóstwem. Jeszcze ważniejsza była dla Brzozowskiego przyjaźń z redaktorem literackim Księgarni Polskiej Ostapem Ortwinem – niestrudzonym edytorem dzieł pisarza, oddanym przyjacielem, dzielącym wiele jego przekonań ideowym obrońcą, troszczącym się o spuściznę myśliciela. Pod koniec życia Brzozowski zanotuje w skierowanej do żony przedmowie do *Pamiętnika*: „Prócz Ostapa Ortwina myśl moja w Polsce nie miała szczerego przyjaciela – strzeż się więc, Droga i Jedyna, fałszywych przyjaciół, ich lojalności, maskującego się samolubstwa i pamiętaj, że w pismach moich pozostanie dusza moja, wówczas już bezbronna”<sup>11</sup>.

Brzozowski wrócił do Lwowa z zagranicy w połowie września 1906 r. Ponownie nawiązał współpracę z Bratniakiem Politechniki Lwowskiej, wygłaszając dwa cykle wykładów: niezmiernie ważny *Światopogląd pracy i swobody*, w którym zaprezentował zręby własnej filozofii, oraz *Świadomość polską w XIX wieku*. Dwa miesiące później na Politechnice zaczęto kolportować broszurę, w której Brzozowski został oskarżony o sprzeniewierzenie powierzonych mu funduszy Bratniej Pomocy Uniwersytetu Warszawskiego i niegodną postawę w śledztwie w sprawie Towarzystwa Oświaty Ludowej z roku 1898. W tym samym mniej więcej czasie kojarzone z Narodową Demokracją „Słowo Polskie” rozpoczęło kampanię przeciwko Brzozowskiemu. Lwowskie środo-

---

<sup>11</sup> Tenże, *Listy...*, t. II, s. 587. Ortwin, jako redaktor wydanego przez wdowę dzieła, nie opublikował tego wstępu.

wisko lewicowej inteligencji, jak też młodzież z Bratniaka, jednoznacznie opowiedziały się po stronie zaatakowanego przez endeków pisarza. W grudniu myśliciel zmuszony został jednak do zaprzestania wykładów ze względu na pogarszający się stan zdrowia. 14 stycznia 1907 r., nie bez pomocy lwowskich przyjaciół, wyruszył ponownie do Nervi na leczenie. Następnie przeniósł się do Florencji, gdzie, jak się okazało, osiadł był już do końca życia. Tylko raz jeszcze wrócił na ziemię polskie, i znów do Galicji, do Krakowa, w którym chciał niegdyś się osiedlić. Ale przyjechał w dramatycznych okolicznościach. W kwietniu roku 1908 r. „Czerwony Sztandar”, organ SDKPiL, opublikował listę agentów ochrony z nazwiskiem Brzozowskiego. Jest wielce charakterystyczne, że Brzozowski zwrócił się wtedy do Egzekutywy PPSD Galicji i Śląska Cieszyńskiego z prośbą o zwołanie sądu międzypartyjnego w jego sprawie, argumentując, że pracował właśnie w Galicji. Komitet lwowski partii poparł ten wniosek, potwierdzając, że pisarz i myśliciel działał na tym terenie. Konsekwencją związanych z tym starań było następnie zwołanie sądu obywatelskiego w sprawie Brzozowskiego na początku kolejnego roku. Autor *Idei* przyjechał do Krakowa 12 lutego, aby wziąć udział w pierwszej sesji sądu. Z Krakowa wyjechał 19 lutego 1909 i do Polski nigdy już nie powrócił.

Ten krótki przegląd surowych faktów biograficznych skłania mnie do przyjęcia tezy, że galicyjski okres życia pisarza jest szczególnie ważny dla jego biografii, także biografii intelektualnej. To jest okres, w którym rodzą się najważniejsze, najbardziej fundamentalne jego idee, pisane są i publikowane jego główne prace teoretyczne od *Legendy Młodej Polski* do pośmiertnych *Głosów wśród nocy*, jak również dzieła literackie. Mimo że pracuje za granicą, robi to w ścisłym kontakcie z Polską i Polakami, przede wszystkim z mieszkańcami Galicji. Wszystkie książki ukazują się nakładem wydawnictw galicyjskich. Więcej nawet, twierdzę, że Brzozowski jest myślicielem z Galicji *in absentia*: mieszkając w Italii, żyje sprawami polskimi, myśli i pisze po polsku, a krąg najważniejszych dla niego ludzi – przyjaciół, ale też myślicieli, literatów i – *last but not least* – polityków to środowisko galicyjskich autochtonów lub mieszkających we względnie swobodnej Galicji królewiaaków. Listy Brzozowskiego do przyjaciół i rodziny sugerują, że myślał o Galicji, a szczególnie o Lwowie jako o małej ojczyźnie, do której powrót uniemożliwiało mu zdrowie i opłakany stan finansów. Wracając z pierwszego pobytu leczniczego w Nervi i Lozannie, pisał do Buberów: „Cieszę się strasznie, że już za tydzień będę w domu”<sup>12</sup>. Wydaje się, że nie chodzi tu tylko o mieszkanie, ale o miejsce i ludzi, wśród których próbował się zadomowić i czuł się

<sup>12</sup> Tenże, *Listy...*, t. I, s. 221.

dobrze. Dom to zawsze coś więcej niż kwatery, w której zamieszkujemy. Warto też zauważyć, że w wypowiedziach Brzozowskiego na tematy galicyjskie Lwów w porównaniu z Krakowem traktowany jest w miarę neutralnie i dość łagodnie. To Kraków stanie się dla niego absolutnym wcieleniem tej śmiertelnej niemal choroby polskości, jaką jest Galicja.

Galicja w pismach Brzozowskiego nie jest wizją, lecz widziadłem, w którym rozmywa się wyraźny obraz świata i ludzkiej wobec niego powinności. To widmo tonące w oparach pozorów gęstych jak krakowskie mgły. Nie jest to administracyjna część Austro-Węgier ani kraina historyczno-geograficzna, ale choroba duszy i ciała, która toczy społeczeństwo żyjące pod ciężarem tradycji i historii, w otoczeniu pamiątek, które petryfikują nędzę, bezproduktywność, niesprawiedliwość. To miejsce na ziemi charakteryzuje oderwanie od rzeczywistości, pleniące się mętne nastroje mistyczne, bogoojczyźniana lub bogoburcza banalna metafizyka zaspokajająca kompleksy warstw panujących, które szlacheckie dworki zbezczeszczone przez rabantów zamieniły na miejskie kawiarnie. Chorobą Galicji jest dyschroniczność. Żyjąc w przeszłości i przeszłością, chce ona przeprowadzić całemu społeczeństwu polskiemu. Muzeum albo cmentarz pretendują do tego, by stać się prawodawczym wzorcem przyszłości. W takim duchu Brzozowski pisał pod koniec kwietnia 1907 r. do Salomei Perlmutter (Iwowskiej działaczki PPSD i jego intelektualnej powiernicy): „Galicja w życiu umysłowym obejmuje ster. Społeczeństwo bardziej zacofane wytwarza ideologię dla upadłego mieszczaństwa – społeczeństwa bardziej nowoczesnego. Dziś rozkłada się to wszystko. Polska literatura jest w stanie gnicia. Nowoczesna świadomość musi być w nas *creatio ex nihilo*”<sup>13</sup>.

Fragmencie ten znakomicie ukazuje swoistość ujęcia Brzozowskiego, charakterystyczną dlań metodę, wedle której krytyka społeczna łączy się w aforystycznym skrótce z refleksją historyczną i fenomenologią polskiego ducha, a jego wyrazem najbardziej aktualnym są filozofia i literatura. Bo świadomość polska, zwłaszcza w Galicji, nie ma innej aktualności niż pozorne życie w sferze ulotnych, bo ulotnie świadomie skonstruowanych myślowych tworów. To nawet nie Marksowska „współczesność myśli”, gdzie naród społecznie i gospodarczo zacofany przeżywa i ujmuje intelektualnie nowoczesne zjawiska, w sferze idei dorównując narodom lepiej rozwiniętym. To raczej myśli tej anachroniczność, jej ciągle niedopasowanie do wymogów nowoczesnego społeczeństwa, do pracy tworzącej rzeczywistość historyczną. Upadła szlachta tworzy ideologię dla upadłego mieszczaństwa. Jaka jest ta podwójnie anachroniczna ideologia?

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 337.

Jest ona, po pierwsze, odrealnieniem i ucieczką od rzeczywistości kryjącą się za służalczością i akceptacją status quo. Galicyjska ideologia to urzędniczy serwilizm plus symbolizm, metafizyka i estetyczny cynizm – pisze Brzozowski w szkicu o Karolu Irzykowskim. Symbolizm, oznaczający podporządkowanie martwym dziejowym artefaktom i znakom minionej wielkości. Metafizyka, czyli prawo do myślenia niepoważnego, uspokajającej ułudy dyktowanej przez kategorię „tak było”. Estetyczny cynizm, będący zimną obojętnością wobec wszelkich wartości, uczuć i dążeń. Galicja to model idealny Marksowskiej „świadomości fałszywej”. Oczywiście Brzozowski wyraża to bardziej bezpośrednio, ale jednoznacznie: „Galicja jest w samej rzeczy jedyną w swoim rodzaju hodowlą miraży i kłamstw. [...] wszystko to są różne formy udekorowania własnej bierności wśród nieprawdopodobnej, gnijącej galicyjskiej nędzy i ciemnoty [...] W Galicji ludzie w imię historii tylko kłamią i oszukują samych siebie”<sup>14</sup>. Uwidaczniają się tutaj grzechy główne kapitulującej przed życiem polskiej świadomości: beczynność, inercja, samozadowolenie oparte na dziejowej mitologii, która jest uspokajającym sumieniem samooszustwem. Problem Galicji nie tylko na tym polega. Co gorsza, pretenduje ona do przewodnictwa w całym polskim społeczeństwie. Galicyjski „świat umarłych” pragnie stać się drogowskazem dla innych zaborów, które zamierza uczyć, co znaczy historia, kultura i wolność. Krakowsko-lwowska ideologia upadłej szlachty oferowana upadłemu mieszczaństwu znajduje swój wyraz także w podszytym poczuciem wyższości współczuciu „dla tej biednej Warszawy”.

Galicyjska metafizyka operuje mirażem wolności, której zmysłu odmawia się rodakom z innych ziem zaborczych. Jednak za próżnym gadaniem o swobodzie, twórczości, za „widmem snu złotego” kryje się straszna i śmieszna rzeczywistość, ofiarami której są niezmiennie polscy, rusińscy czy żydowscy biedacy, a triumfatorami koryfeusze polskość brylujący na salonach i wypowiadający się na łamach endeckich pism. Brzozowski bezlitośnie demaskuje te chorobliwe urojenia: „Swoboda jest tu hasłem. Muza galicyjska sztuki – jest utrzymanką tabetycznego magnata. Na ramionach jej bywają c.k. starostowie, biskupi, prałaci [...] Metafizyka jest przyrodzonym żywiołem Galicjanina, w niej jednoczy się wszystko [...] To ostatecznie wszystko cuchnie domem pogrzebowym i idee, słowa i ludzie. Nawet kłamstwa i podłostki przychodzą tu na świat łyse, siwe i bezzębne”<sup>15</sup>. Śmierć i starość, pleśń pokrywająca symbole dawnej świetności, sztuczność i fałsz, biurokratyczna dyscyplina w służbie zaborcy – oto skrzecząca rzeczywistość kryjąca się za galicyjską metafizyką.

<sup>14</sup> Tenże, *Współczesna powieść i krytyka*, Kraków–Wrocław 1984, s. 138–139.

<sup>15</sup> Tenże, *Pisma...*, s. 110–111.

Brzozowski odmalowuje świat, w którym rządzą trumny i pomniki. Świat nieżywy, całkowicie zanurzony w historii, której strażnikami ogłosili się profesorowie i politycy – wszyscy ubrani w mundury c.k. oficjalistów. Świat, w którym czczona na każdym kroku przeszłość stała się przerażającą swą martwością teraźniejszością. To jest cena, jaką płaci się za anachroniczność i ucieczkę z życia. Brzozowski, który od samego początku swej działalności przestrzegał przed „emerytami życia”, ujrzał całą krainę przez nich skolonizowaną. Galicja to nie tyle konserwatywny paraliż, ale fatalne uwstecznienie wszystkich niemal sił społecznych, całej bez mała inteligencji. Zastanawiając się nad sukcesem tej umarłej krainy, która dąży do zmonopolizowania idei narodowej, Brzozowski pisał: „Galicja jest chorobą, którą trzeba przeżyć. Nie żyje się bezkarnie w sąsiedztwie XI wieku, nie znosi się bezkarnie tak bezwzględного pasożytnictwa, jakie uprawia polska szlachta i kler na galicyjskim ludzie. Żeby strawić taką Galicję, trzeba wyhodować sobie dar bezwzględnej ślepoty i posłać sumienie, wolę i rozum (oczywiście europejski – galicyjski jest inny) – na księżyc. I stan umysłów, wypowiadający się w galicyjskiej literaturze graniczy już wprost z kliniką”<sup>16</sup>.

Toczona chorobą kraina przemienia się w zakład leczniczy, acz z marnym widokiem na pomyślny efekt kuracji. Galicja, Kraków zwłaszcza, żyje z choroby i śmierci. W innym miejscu wypowiedział myśliciel równie stanowczą opinię: „Galicja nie jest krajem, to jest szpital. Z chorych żyją: lekarze, felczery, intendatura; ale gdzieś musi to mieć swój początek. Początków jednak tego dostrzec niepodobna. A prawda, są jeszcze karawaniarze, trumniarze i inne gałęzi przemysłu”<sup>17</sup>. Do tego funeralnego motywu przyjdzie mi jeszcze powrócić.

Cielesną chorobą Galicji jest wyzysk, głód, nędza mas chłopskich, śmiertelność robotników. Chorobą ducha Galicji jest zerwanie związku pomiędzy myślą a rzeczywistością, pomiędzy twórczością a życiem. Przez zerwanie to kształtuje się typ galicyjskiego intelektualisty-estety, dla którego nie istnieje żaden związek pomiędzy twórczą wyobraźnią a działaniem w świecie. Liczy się ponadmysłowy wzlot pozostawiający ciało „w galicyjskim bajorze serwilizmu, klerykalizmu, cuchnącej, przegnojojonej nędzy i ciemnoty”<sup>18</sup>. Wiąż pomiędzy światem wartości a rzeczywistością społeczną została świadomie zerwana, co przemienia wartości w czcze frazesy konserwatystów lub chorobliwe rojenia dekadentów. Wszystko podporządkowane jest tu wzniosłej wizji, historycznemu samochwalstwu i obowiązującej powszechnie, bo promowanej w akademiach „estetyce” pozorowi, bezczynności i bezdziejowości.

<sup>16</sup> Tamże, s. 442.

<sup>17</sup> Tenże, *Widma moich współczesnych (fikcyjne portrety satyryczne)*, Kraków 2003, s. 114.

<sup>18</sup> Tamże, s. 110.

Zasady owej galicyjskiej „estetyki”, tak jak rekonstruuje je Brzozowski w *Listach o literaturze II*, są niemal dokładnym odwróceniem idei i wartości, jakie propagował on jako remedium na bolączki „Polski dzieciinniałej”. Tworzą one jednocześnie zrąb krakowsko-galicyjskiego konserwatyizmu i młodopolskiego dekadentyzmu, stojących ramię w ramię na straży martwej przeszłości. Jest to program literacki i kulturalny, którego celem zasadniczym jest ucieczka od życia i odpowiedzialności za nie, rezygnacja z kształtowania rzeczywistości gwoili samozadowolenia płynącego z historycznych mitów. Zasady owe można wyrazić w sześciu podstawowych punktach: 1) aksjomatyczne jest tutaj przekonanie, że życia nie sposób zmienić; 2) skoro tak, to każda poważna myśl o życiu jest niepotrzebna; 3) terażniejszość i nowoczesność, to, czym żyje świat obecny, są tylko przeszkodą dla twórczości wyzwolonej od odpowiedzialności za życie; 4) ważne i cenne jest wszystko to, co pozwala nie rozumieć życia, gmatwać i zaciemniać jego obraz – lepsze są rojenia i nieprzekonujące wzruszenia niż trzeźwa i odważna myśl; 5) zadaniem sztuki jest przedstawianie życia jako bajki, tak by czuć się w życiu jak w bajce. Ale bajki – dodaje Brzozowski – opowiada się dzieciom przed snem, a narodom przed zgonem. I raczej z tym drugim przypadkiem mamy tutaj do czynienia; 6) i wreszcie uznanie, że brak kontaktu z życiem, nedorzeczność, czcza fantazja czynią światopogląd galicyjskiego twórcy naprawdę interesującym. Estetycznie pociągające jest tylko to, co niezrozumiałe, kuriozalne, wymyślone<sup>19</sup>.

Jest zatem Galicja krainą, gdzie niczym w soczewce skupiły się najgorsze bolączki, które czynią z Polaków naród historycznie pasywny, zacofany, leniwy i próżny w swym wysokim mniemaniu o sobie. To, czemu nadaje się wzniosłe miano tradycji, jest tylko nieumiejętnością orientacji we współczesnym świecie i ucieczką od życia. Inteligencja, zamiast tworzyć świadomość narodu, który swoją pracą sam siebie stwarza, pogrąża się w historycznych mitach i przechwałkach. To, czym żyje świat, przyjmuje selektywnie, bez niemiłych dla polskiego samozadowolenia konsekwencji. W takim właśnie sensie Galicja jest krzywym zwierciadłem uwypuklającym życiowe przywary Polaków i chroniczną niezdolność polskiej inteligencji do wzniesienia się na europejski poziom. Rzecz w tym, że owa niezdolność dorównania do poziomu narodów kulturalnie przodujących ściąga cały naród w mogilny dół.

Odrębnym i godnym odnotowania obszarem galicyjskich zainteresowań Brzozowskiego są jego lakoniczne, acz nader krytyczne uwagi na temat klimatu intelektualnego w instytucjach akademickich. Są one, moim zdaniem, ważne, albowiem stanowią egzemplifikację i ukonkretnienie ogólnej diagno-

<sup>19</sup> Tenże, *Pisma...*, s. 455–456.

zy chorób galicyjskiego ducha i zasad galicyjskiej „estetyki”. Cenne są także z drugiego powodu: powtarza się tutaj to samo przekonanie, że Galicja ucieleśnia przywary i bolączki polskiego życia w ogóle. Jest soczewką, która je skupia i wzmacnia. To, co w Królestwie dotyka tak zwanych postępowych publicystów, w Galicji staje się postawą oficjalną, obowiązującą powszechnie i niemal urzędowo zadekretowaną. Akademizm rozumiany jako oderwanie i ucieczka od świata, jako starcza obojętność „emerytów życia” i cmentarno-muzealny spokój urasta tutaj do rangi polityki kulturalnej i edukacyjnej strategii narodu, którego elity zatraciły kontakt z nowoczesnym światem, będącym świadomą kreacją pracującej ludzkości. Akademizm *alla polacca* to protekcyjny stosunek wobec poszukiwań współczesnej filozofii, przekonanie, że wszystkie problemy życia zostały już rozstrzygnięte, że wcieleniem mądrości jest pisanie referatów, a nie stawianie pytań i rozstrzyganie ich w dziejowym czynie: „ideałem stała się akademicka, poprawna obojętność. Talent, uniesienie, zapał – są z tego punktu widzenia zasługującym na pobłażanie dzieciństwem [...] Życie rwie się, wspina, płacze, do lotu się zrywa – ale akademikom nie pilno. Nie zdradzają oni niczym, że czują obecność życia: jeszcze tyle a tyle książek do przeczytania, referatów do napisania, dzieł do spopularyzowania, i to wszystko z wolna, metodycznie, bez uniesień. *Sans génie et sans esprit! Życie? Życie poczeka*”<sup>20</sup>. Słowa te, pierwotnie skierowane przeciwko warszawskim przede wszystkim „akademikom polskiego postępu”, wskazują zasadniczy kierunek podjętej przez Brzozowskiego krytyki galicyjskich elit intelektualnych.

Najbardziej znanym aspektem tego polemicznego nastawienia są uwagi skierowane przeciwko galicyjskiej filozofii ucieleśnianej przez Kazimierza Twardowskiego i skupione wokół niego środowisko. Brzozowski uznał, że lwowski profesor sprowadził filozofię do umiejętności pisania referatów na dowolny temat, a filozofia, zatraciwszy swoje życiowe odniesienie, stała się kolejnym biurokratycznym departamentem uniwersytetu przygotowującym kadry dla dualistycznej monarchii. W liście do Ostapa Ortwina z lutego 1911 znajduje się następujący passus: „Ten Twardowski. On także stoi na stanowisku, «że referat posługuje się wszystkim», ponieważ na początku c.k. Uniwersytetu jest umiejący pisać porządnie referaty i przy końcu powinien być urzędnik umiejący pisać referaty”<sup>21</sup>.

Jest to szczególnie i pouczający przypadek diagnozowanej przez Brzozowskiego „śmiesznej tragedii filozofa w Polsce”, która skłoniła myśliciela do

<sup>20</sup> Tamże, s. 6–7.

<sup>21</sup> Tenże, *Listy...*, t. II, s. 557.

stanowczej deklaracji o porzuceniu miana filozofa (choć kilkadziesiąt stron później głosił, że jest w Polsce filozofem jedynym). Przyczyną tego była „bezsytuacyjność” filozofii, jej akademickie skostnienie, odseparowanie od życia stymulującego abstrakcyjną myśl. Mniej więcej w tym samym czasie pisał w notach składających się na *Pamiętnik*: „Drażnili mnie ci młodzieńcy lwowscy. Nie jestem istotą cywilizowaną, muszę żyć poza kontrolą – a społecznie [...]. Stadium pierwsze, normalne prof. Twardowskiego – bezsytuacyjna myśl normalnie, porządnie wyłożona. *Eccolo!* Filozofia jako wstęp do umiejętnego pisania referatów”<sup>22</sup>.

W innym miejscu (w przypisie do artykułu *Drogi i zadania nowoczesnej filozofii*, opuszczonym w książkowym wydaniu *Kultury i życia*) oskarża Brzozowski Twardowskiego o filozoficzny anachronizm i chęć oparcia wykształcenia filozoficznego na studium myśli średniowiecznej, jak również o kapitulancie wobec wzmagających się w Galicji tendencji klerykalnych. Stwierdza przy tym ironicznie, że owszem, filozofia średniowieczna, a zwłaszcza koncepcja dwóch prawd (głoszona przez awveroistów łacińskich), może w warunkach galicyjskich okazać się nader użyteczna: „jest ona istotnie cennym nabytkiem dla galicyjskich dziennikarzy i adiunktów ze względu na naukę o podwójnej prawdzie, pozwalającej w sposób tak wygodny łączyć życiowe lokajstwo z «niezależnością» myśli, szacunek dla Hume'a i Kanta z tym stanowiskiem, jakie zajmuje sam p. Twardowski w sprawie wykładów religii i praktyk nabożnych w zakładzie naukowym, którego jest kierownikiem czy kuratorem”<sup>23</sup>.

Galicyjska filozofia, i chodzi tutaj nie tylko o samą szkołę Twardowskiego, jest całkowitą odwrotnością tej koncepcji filozofii, do której sam Brzozowski się skłaniał. Galicyjska filozofia nie jest wyzwoleniem poprzez czyn, nie jest wyrazem życia ani całokształtu doświadczenia moralnego filozofa, nie jest rozjaśniającym uświadamianiem świata. Ma ona biurokratyczny, urzędniczy charakter. Jest oschłym komentarzem do przebrzmiałych myśli lub równie oschłym przejęciem się ideami angielskimi czy niemieckimi. Domaga się od swych adeptów, aby w imię naukowego profesjonalizmu zrywali wszelką więź ze światem, zamykali się w akademickich katakumbach, odseparowywali się od swych życiowych doświadczeń i skłonności. Brzozowski był przekonany, że filozofuje się całe życie i całym życiem, galicyjscy akademicy uczą zaś, że filozofuje się w godzinach urzędowania uniwersytetu, a potem wraca do normalnego życia. Jest to biurokratyczne, karykaturalne wypaczenie tego, czym prawdziwa filozofia być powinna<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Tenże, *Pamiętnik*, Lwów 1913, s. 24.

<sup>23</sup> Tenże, *Kultura i życie*, Warszawa 1973, s. 706.

<sup>24</sup> Tenże, *Pamiętnik...*, s. 162.



Podobnie krytyczny stosunek miał Brzozowski do całej nauki akademickiej w Galicji. Był bowiem przekonany, że znajduje się ona pod przemożnym wpływem środowisk klerykalno-zachowawczych reprezentowanych najdobitniej przez krakowskich stańczyków ze Stanisławem Tarnowskim na czele. Jest zrozumiałe, że zwłaszcza działalność krytycznoliteracka i historycznoliteracka zwracała w tym kontekście jego uwagę, będąc wszak jego własnym terenem zarobkowania i światopoglądowych wypowiedzi. Oskarżał stańczyków między innymi o rażące zaniedbania i brak zrozumienia dla dziedzictwa polskiego romantyzmu. W tym negatywnym stosunku do romantyków dopatrywał się narodowej apostazji panującej na krakowskim uniwersytecie, w którym troska o dziedzictwo historyczne zdominowana została przez konserwatywne kręgi. Pisał w tym kontekście o posługujących się „c.k. gwarą krakowskich profesorach” i o „antynarodowym duchu krakowskiej Akademii”, wynikającym z opieki, „jaką nad naszą przeszłością roztaczają wszechwładni w Galicji, gdy o sprawy kulturalne idzie, stańczycy”<sup>25</sup>.

Te zdawkowe uwagi znalazły swoje wymowne i drastyczne rozwinięcie w *Testamencie Cypriana Norwida* wydrukowanym w kijowskim „Świcie” (1907), a włączonym jako uzupełnienie do współczesnej edycji *Kultury i życia*: „Akademia krakowska i warstwy, w których rękę jest kierownictwo wychowania i wykształcenia naszej młodzieży w Galicji – czynną jest dla wynarodowienia jej nie mniej od Apuchtina i Hakaty. Proponuję wyjednanie dla hr. Stanisława Tarnowskiego, Michała Bobrzyńskiego lub innych mężów tej miary – medalów honorowych od H.K.T. lub instytucji walczących z polszczyzną w Królestwie [...] Ludzie, którzy upatrywać będą w słowach moich przesadę, niech przyjrzą się wydawnictwom Akademii, niech obliczą ich koszt”<sup>26</sup>. Ten antynarodowy charakter polityki kulturalnej i edukacyjnej galicyjskich konserwatystów wynika z wielkiego paradoksu ich ideowej postawy: są bowiem konserwatystami, którzy zamiast konserwować dokonali historycznego zerwania, poświęcając polską przeszłość teraźniejszej lojalności wobec zaborcy. Dlatego właśnie stańczycy, a potem endecy, odrzucili i skazali na zapomnienie dziedzictwo polskiego romantyzmu. Brzozowski tłumaczył to następująco: „Dzięki zerwanemu przez naszych konserwatystów, przez stańczyków i obskurantystów narodowych związkowi pomiędzy życiem umysłowym, jakie powstało u nas po roku 1863, a myślą naszą i twórczością z epoki poprzedzającej tę datę, wszelkie zagadnienia dotyczące stosunku naszego do tej epoki napotykają specjalne trudności”<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Tenże, *Legenda...*, t. I, s. 148.

<sup>26</sup> Tenże, *Kultura...*, s. 218.

<sup>27</sup> Tamże, s. 219.

W przekonaniu Brzozowskiego była to dziejowa dezercja myśli konserwatywnej, która postawiła interesy warstwy arystokratyczno-klerykalnej wyżej od prawdy i ojczyzny. Prawdę zastąpiło zachowawcze moralizatorstwo, którego celem jest utrzymanie podległości warstw niższych choćby w oparciu o polityczną potęgę zaborców. Ojczyzna zaś zastąpiona została przez ideę arystokratyczno-katolicką, niemającą zresztą wiele wspólnego z katolicyzmem jako poważną siłą dziejową, tak jak postrzegał go sam Brzozowski. Katolicyzm jest bowiem jedną z „najpotężniejszych konstrukcji umysłowych”, ale nie w operetkowym wydaniu Stanisława Tarnowskiego i jemu podobnych<sup>28</sup>. Ostatecznie wszystko sprowadza się do chęci zachowania i odtworzenia dawnych przywilejów i pozycji warstwy skazanej przez historię na dziejowy śmietnik. Problem polega na tym, że ofiarami tej walki o przeżycie stają się galicyjska młodzież akademicka i publiczność kulturalna. Stąd ostre słowa autora *Idei*: „Sława hr. Tarnowskiego jest jednym z najdziwniejszych nieporozumień w naszej literaturze. Wpływ, jaki wywiera on na cały system szkolny galicyjski, jest jednym z najhaniańszych objawów galicyjskiego serwilizmu. Ideały i zasady społeczne hr. Tarnowskiego dadzą się sformułować w ten sposób: nie zważając na nikogo i na nic, modlić się na *Złotym ołtarzyku*, aby Pan Bóg dał Polskę, w której by hr. Tarnowski i jego przyjaciele mieli pierwsze stanowiska, w której nikt by nie mówił o darwinizmie, modernizmie, socjalizmie, wolterianizmie, a nawet o protestantyzmie”<sup>29</sup>.

Galicja jest zatem nie tylko społecznym, ale i intelektualnym cmentarzyskiem, po którym snują się upiory myśli zaprzeszłej. To restytucja średniowiecza w każdym niemal wymiarze życia. W cieniu gotyckich kościołów i królewskich grobów wszystko staje się umarłe i zatechłe. Wcieleniem tego i symbolem stał się dla Brzozowskiego Kraków, „z którego wyrósł grobowiec szydzący z żywych”<sup>30</sup>.

Kraków, jak wiadomo, jest miastem kościołów i cmentarzy, w których cieniu żyje. Aglomeracja rozłożona jest pomiędzy legendarnymi mogiłami-kopcami Kraka i jego córki Wandy, do których dołączają nowożytny kopce Kościuszki i Piłsudskiego, również symbolicznie traktowane jako mogiły. Kopca papieskiego jeszcze nie usypano, ten w klasztorze zmartwychwstańców to ledwie kilkumetrowa namiastka, kopczyk raczej, a nie kopiec na krakowską miarę. W historycznym centrum wznoszą się dwa wzgórze cmentarne: Wawel i Skalka, a z racji szczupłości miejsca na nich obecnie naprzeciwno

<sup>28</sup> Tenże, *Współczesna...*, s. 213–214.

<sup>29</sup> Tamże, s. 216.

<sup>30</sup> Tamże, s. 336.

dzisiejszej siedziby Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego powsta- je kolejny Panteon (Brzozowski zapewne uznałby tę styczność za znaczącą). Kraków słynie ze znakomitych uroczystości pogrzebowych – nikt tak jak tutaj nie potrafi z pompą grzebać zmarłych, a gdy wymaga tego interes poli- tyczny nawet w zapchanej wawelskiej krypcie znajdzie się trochę miejsca. Można powiedzieć, że wzniosłe cmentarzyska i wspaniałe pogrzeby to kra- kowska *spécialité* na równi z odwiedzinami brytyjskich „turystów”. Tytuło- wy bohater powieści Wita Szostaka – Dumanowski rzuca pomysł jakże traf- ny: Kraków ma rozkwitnąć dzięki świadczeniom dla całej Europy usługom pogrzebowym, ma stać się kontynentalnym parkiem funeralnym gwoli mate- rialnego pożytku jego mieszkańców i ku pouczeniu pozostałych, co znaczy grzebać z klasą.

Analogiczne nastroje i skłonności odkrył Brzozowski ponad sto lat temu w Galicji, a w Krakowie w szczególności. Dawna stolica, w jego przekonaniu, kostnieje przytłoczona ciężarem przeszłości. Nacisk historii jest tutaj na każ- dym kroku tak dosadny, że uniemożliwia życie. To miasto pogrążone w cmen- tarnych cieniach i oparach kościelnych kadzideł, miasto „dziwnego nabożeń- stwa”, w którym „rzeczywistość jest niczym, a reprezentowana przez kamienie myśl zamierzchła czasów wszystkim”<sup>31</sup>.

Kraków jest miastem żyjącym ze śmierci dosłownie i w przenośni. Brzo- zowski zauważył, że egzystencja całej Galicji opiera się na wyzysku i wyso- kiej śmiertelności robotników. Warunkiem miłego mieszczańskiego życia jest śmierć, a robotnik żyjący dłużej niż trzydzieści lat jest tutaj ewenementem. Kraków zaś to miasto „między księdzem a trumną”. Myśl taką autor *Idei* roz- wijał obrazowo w felietonie *Król-Duch w Krakowie*. O Krakowie pisał tak oto: „najnaturalniejszym wydaje mi się przypuścić, że śmiertelność proletariatu służy za podstawę jego materialnego istnienia. Bo proszę tylko pomyśleć, kto żyje ze *śmierci*? – grabarz, trumniarz, ksiądz, organista, szarytka etc., etc. [...] Sama zaś koncepcja Krakowa, jako miasta ze śmierci żyjącego, posiada w sobie wiele groźnej, ale majestatycznej poezji, całkiem w nowoczesnym – dajmy na to – Micińskiego stylu”<sup>32</sup>. Byłby zatem Brzozowski jakimś prekurso- rem wielkiej wizji ojca narodu Józefata Dumanowskiego, zrodzonej w wyob- raźni krakowskiego pisarza.

Kraków i Galicja należą do świata umarłych. Wydarza się tutaj paraliż czynu i czasu, wszystko zamarło w pomnikowych gestach. Rzecz w tym, że są to pomniki nagrobne. Należy zatem za wszelką cenę wyrwać się z martwych

<sup>31</sup> Tenże, *Widma...*, s. 109.

<sup>32</sup> Tamże, s. 115.

objąć historii, albowiem, jak pisał Brzozowski w rozprawie *Ludzkość i naród*: „Kraje, gdzie najsilniej żyje historia, są najniezwyklejszymi krajami: mamy przecież Galicję, grobowiec szlacheckiej gangrenie na piersi konającego w nędzy i ciemnocie ludu postawiony – Kraków”<sup>33</sup>. Widać zatem, że obraz Krakowa – wielkiego cmentarzyska był stałym elementem wyobraźni autora *Legandy*, pojawiającym się w różnych konstelacjach ideowych i wykorzystywanym w różnych celach.

Kraków jest miastem odrealnionym. Otulające go mgły i opary nadają mu jakiś fantasmagoryczny wyraz, w którym rozplywa się i niknie to, co rzeczywiste. Przypomina w tym Petersburg z twórczości Gogola i młodego Dostojewskiego. Światło tu nie dociera, powstrzymywane przez gotyckie wieże i grobowe wzgórza. Krytycznie myśląca jednostka staje się tutaj fantastą, a zdeklarowany materialista po kilku dniach konfesyjnym spirytualistą. Uważam jednak, że ironia Brzozowskiego nie jest pozbawiona celnych obserwacji: „Kraków od rzeczywistości odrywa się niezaprzeczalnie. Najzagorzalszy materialista staje się tu w krótkim czasie metafizykiem, kabalistą, mistykiem, katolikiem, twórcą nowej sekty religijnej. Ludzie i gesty, słowa i myśli cuchną tu dziwnie domem pogrzebowym. Idee rosną tu z szybkością przypominającą porastanie włosów na trupie. Myśleć i tworzyć jest ogromnie łatwo – głosi estetyka krakowska – trzeba zapomnieć tylko, że myśli i wyobrażenia mają pozostawać w jakimkolwiek stosunku do rzeczywistości”<sup>34</sup>.

Krakowski spleen to władztwo pozorów. Wszystko na niby, wszystko jest nudnym snem – oto nastrój miasta królewskich i nie tylko królewskich grobów. Nie życie, ale udawanie życia, bo jak żyć w grobowcu, do którego nie dociera światło słoneczne i świeże powietrze? Dalej Brzozowski pisze w tym samym duchu: „Kraków wywołuje zawsze przedziwne skojarzenie w wyobraźni mojej, obraz: na wpół uplastycznione poczucie nudy i ociężałości. Zgniły ciąg od Rudawy i Wisły, odór pleśni, pajęczyna na myślach i słowach ludzi, wszystko to razem splata się i kojarzy. Przybyszewski nazwał to malarią, Wyspiański wyczuł ten trupi charakter ludzi, i skojarzywszy go z historycznością, – śni w Krakowie swoje własne życie, niby w sarkofagu. Czy zresztą można tu mówić o życiu jeszcze?”<sup>35</sup>. Mówiąc najkrócej: w krakowskich mgłach historia staje się upiorem duszącym polskie życie. Kraków i Galicja to zaprzeczenie idei polskiej, której treścią chciał uczynić Brzozowski heroiczną pracą dla życia Polski pośród nowoczesnych narodów.

<sup>33</sup> Tenże, *Pisma...*, s. 415.

<sup>34</sup> Tenże, *Widma...*, s. 109.

<sup>35</sup> Tamże, s. 114.

Ujawnia się tu najpełniej ów przekłęty dylemat polskiej świadomości: historia albo życie.

Dopełnieniem tej wizji są rozważania Brzozowskiego zawarte w jego wypowiedziach o największym z krakowskich artystów – Stanisławie Wyspiańskim, dla którego śmierć jest „głębką rzeczywistością”. W rozprawie *Życie i śmierć w twórczości Wyspiańskiego* pojawiają się znamienne słowa: „Poeta wie, że do życia nie wystarcza pamięć mogił, że śmierć zrywa raz na zawsze wszelkie walki, że życie musi snuć z siebie własną treść, ale sam on zna tylko mowę umarłych: jest jak żywy duch zamknięty w sarkofagu. Jest istotnie jak Kraków, z którego wyrósł grobowiec sztychający z żywych”<sup>36</sup>. I dalej: „Wyspiański przeżył jeszcze raz genialnie spuściznę historyczną Polski, aby dowieść, że pamięcią, przeszłością nie można żyć. Pamięć to jest to, czego nie ma. To nie jest siła. Siłę życie rodzi, zmagając się za bary ze światem. Ale Wyspiański nie zna świata żywych. On broni się tylko przed opętaniem pamięci”<sup>37</sup>.

Brzozowski opiera się na radykalnym przekonaniu, że myśl ograniczona do przeżywania historii to zaledwie cień prawdziwego świata. Cienie przeszłości, tak jak nagrobne pomniki, nic niemal nie dają żyjącym. Dlatego właśnie należy stworzyć ideę polską, wymyślić ją na nowo – ideę, która będzie wezwaniem do pracy i życia pośród narodów nowoczesnych, a nie rozpamiętywaniem dawnych klęsk i nielicznych chwil chwały. Każda inna idea polska będzie ideą cmentarną. „Nie naród trupów i nie naród-fikcja – pisze w poświęconym Wyspiańskiemu rozdziale *Legenda...* – lecz straszliwie ciężkie zdobywanie obiektywnych podstaw i wytwarzanie subiektywnych, psychicznych zdolności – oto nasza droga”<sup>38</sup>.

Galicja jest właśnie taką fikcją i krainą dziejowych trupów. Jest ponurym przykładem i potwierdzeniem przestrogi Brzozowskiego z tego samego fragmentu jego kluczowego dzieła, którego przywołaniem chciałbym zamknąć i podsumować mój szkic: „Kto nie tworzy wystarczających życiu stanowisk – musi paść ofiarą nie wystarczających, kto zrozumiał ich iluzoryczność – stać się musi jakby pokutującą duszą w opuszczonym przez myśl własną gmachu”<sup>39</sup>. Myśl ta wydaje mi się niepokojąco aktualna i trafna, tak jak wiele obserwacji Brzozowskiego na temat Galicji, a zwłaszcza galicyjskiego Necropolis, w którym nie tak wiele w ciągu stu lat się zmieniło. Kraków trwa nadal w pomnikowo-nagrobny odrętwieniu.

<sup>36</sup> Tenże, *Współczesna...*, s. 335–336.

<sup>37</sup> Tamże, s. 340.

<sup>38</sup> Tenże, *Legenda...*, s. 427.

<sup>39</sup> Tamże.

## **The Phantom of Poland. Galicia in Stanisław Brzozowski's Life and Thought**

### *Summary*

This paper presents some ideas of Stanisław Brzozowski (1878–1911) concerning the problem of Galicia in his philosophy of history and social philosophy with the highest regard to the problem of Polish national identity. In some aspects Brzozowski's remarks on historical and contemporary Galicia is a negative of his Polish Idea i.e. the constructive vision of Polish nation's mission in world's history. The article explores the Galician episode in the life of Polish thinker (1905–1907), his profound connections with Galician culture and political life and – last but not least – his Galician circle and friendships. The author of this essay claims the following period to be the most important time in the writer's short life with regard – both to – his ideas and private life. In the second part some ideas of Brzozowski are presented: (i) the concept of Galicia as a „seeming-land”; (ii) the criticism of the Galician philosophy, academic institutions and cultural life and (iii) the ironic vision of Galicia as death land and funeral center of Polish and European culture.

**Key words:** Galicia, Brzozowski, Polish philosophy, modernism, social criticism

Paweł Polak

(Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie)

## Julian Edwin Zachariewicz – filozoficzne ścieżki galicyjskiego intelektualisty\*

Artykuł przedstawia postać zapomnianego polskiego intelektualisty Juliana Edwina Zachariewicza (1883–1939?). Był on synem słynnego polskiego architekta, rektora lwowskiej Szkoły Politechnicznej Juliana Oktawiana Zachariewicza. Przyszły myśliciel wykształcony został w szkołach dawnej Galicji we Lwowie i w Chyrowie. Studiował filozofię i wiele innych dyscyplin, głównie we Lwowie i w Berlinie. Pracował jako pisarz i dziennikarz, ale publikował również przyczynki filozoficzne. Interesowały go relacje nauka–wiara (np. monizm E. Haeckla). W niniejszej pracy poddano analizie rolę filozofii w pracach i korespondencji Zachariewicza (korespondował ze znanymi myślicielami: K. Twardowskim, A. Einsteinem, W. Wundtem, M. Grabmannem). Zwrócono również uwagę na interesującą współpracę Zachariewicza z Polskim Towarzystwem Filozoficznym.

**Słowa kluczowe:** J.E. Zachariewicz, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Lwów

### Wstęp

Pośród licznych intelektualistów galicyjskich wyróżnia się postać Juliana Edwina Zachariewicza, syna słynnego lwowskiego architekta i rektora lwowskiej Szkoły Politechnicznej Juliana Oktawiana Zachariewicza (1837–1898). Nie tylko inteligenckie pochodzenie, nie tylko intrygująca kariera zawodowa, ale przede wszystkim szczególnie nastawienie do filozofii powoduje, że warto przyjrzeć się bliżej tej postaci i jej udziałowi w polskim ruchu filozoficznym

---

\* Autor składa serdeczne podziękowania p. Sławomirowi Zachariewiczowi za udostępnienie materiałów z archiwum rodzinnego i za wyrażenie zgody na ich publikację. Autor również wyraża wdzięczność za pomoc w dotarciu do materiałów oraz za zgodę na ich publikację pracownikom Połączonych Bibliotek Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN i Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (materiały z Archiwum Kazimierza Twardowskiego i fotografia J. Zachariewicza) oraz pracownikom Universitätsarchiv Leipzig (list J. Zachariewicza do W. Wundta) i Archiv des Grabmann-Institutus (list J. Zachariewicza do M. Grabmanna).

pierwszych czterech dekad XX w. Postać ta z jednej strony budzi kontrowersje, z drugiej zaś potwierdza, że obraz galicyjskiego inteligenta trudno ująć w sztywne ramy, bo może być daleki od stereotypów.

Rola intelektualistów w życiu społeczno-kulturalnym dawnej Galicji wciąż domaga się badań, inspirując do kolejnych poszukiwań<sup>1</sup>. Szczególnie ważne zagadnienia wiążą się z miejscem filozofii w życiu wspomnianej grupy społecznej. Równie ważne pytania dotyczą wpływu filozofii na odbudowę polskiego społeczeństwa u progu niepodległości, w którym to procesie znaczny udział mieli wychowankowie galicyjskich szkół i uczelni. Intrygująca postać Juliana Edwina Zachariewicza przynosi w tej materii wiele interesujących informacji. Do tej pory poświęcono mu zaledwie dwa opracowania, znacząco zresztą różniące się w stawianych ocenach<sup>2</sup>. W ostatnich latach udało się ustalić kolejne fakty związane z życiem Zachariewicza, warto więc na nowo spojrzeć na tę postać reprezentującą polską filozofię uprawianą poza murami uniwersytetów dawnej Galicji. Przyjrzymy się też dokładniej roli, jaką w jego działalności intelektualnej odegrała filozofia.

Najpierw przedstawiony zostanie zarys biografii Zachariewicza, następnie charakterystyce poddamy najważniejszy obszar jego zainteresowań filozoficznych, który związany jest z religią i jej stosunkiem do monizmu. W dalszej części obraz aktywności naukowej galicyjskiego intelektualisty zostanie poszerzony o prezentację najistotniejszych aspektów jego pracy badawczej związanej z filozofią. W niniejszym opracowaniu skupimy się głównie na najważniejszym okresie tej działalności przypadającym na lata 1905–1925. Na zakończenie bliższej analizie poddane zostaną zagadnienia, czy można uznać Zachariewicza za filozofa i jakie są cechy charakterystyczne jego umysłowości. Artykuł uzupełniają niepublikowane dotychczas źródła, które rzucają nowe światło na działalność bohatera niniejszego studium.

---

<sup>1</sup> Istnieją już pewne opracowania w tym zakresie, zob. np. J. Kamińska-Kwak, *Inteligencja województwa lwowskiego w okresie międzywojennym*, Rzeszów 2005.

<sup>2</sup> J. Ławski, *O interpretacji kuriozalnej, „Anthropos?”* 2008, t. 10–11, s. 171–188; P. Polak, *„Byłem Pana przeciwnikiem [Profesorze Einstein]...”: Relatywistyczna rewolucja naukowa z perspektywy środowiska naukowo-filozoficznego przedwojennego Lwowa*, Kraków 2012. Należy nadmienić, że najwcześniej nazwisko Zachariewicza pojawiło się w opracowaniach B. Średniawy w kontekście sporów wokół teorii Einsteina. Wzmianki te były jednak bardzo ogólnikowe, jeśli chodzi o filozoficzne poglądy Zachariewicza. Zob. B. Średniawa, *Recepcja teorii względności w Polsce*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1985, t. 30, nr 3–4, s. 555–584; B. Średniawa, *The Reception of the Theory of Relativity in Poland* [w:] *The Comparative Reception of Relativity*, red. T.F. Glick, Dordrecht-Boston et al. 1987, s. 327–350.



## Biografia galicyjskiego intelektualisty

Julian Edwin Zachariewicz urodził się 10 lutego 1883 r. we Lwowie. Jego rodzicami byli Julian Oktawian Zachariewicz i Ludwina Zachariewicz z d. Sidorowicz. Ojciec Juliana Edwina był znanym polskim architektem i rektorem lwowskiej Szkoły Politechnicznej. Julian Edwin przyjął chrzest w Kościele ewangelicko-augsburskim 19 maja 1883 r., ale 20 czerwca 1899 r. dokonał konwersji do Kościoła rzymskokatolickiego, o czym zaświadcza odpis świadectwa chrztu wystawiony w parafii w Chyrowie<sup>3</sup>.

Uczęszczał najpierw do szkoły powszechnej im. św. Marii Magdaleny we Lwowie, po czym przez trzy lata uczył się w IV Gimnazjum we Lwowie. Następnie przeniósł się do prywatnego gimnazjum jezuitów w Chyrowie, gdzie zdał maturę w 1903 r.<sup>4</sup> Julian Edwin Zachariewicz był jednym z absolwentów chyrowskiej szkoły, który podjął się studiów filozoficznych. Warto zaznaczyć, że w latach 1891–1936 studia filozoficzne wybrało 67 absolwentów jezuickiego gimnazjum (6,4%) – nie tylko było więc ono kuźnią galicyjskiej inteligencji, ale odegrało również pewną rolę w rozwoju polskiej kultury filozoficznej<sup>5</sup>.

Studia prawnicze rozpoczął na Wydziale Prawa na uniwersytecie we Lwowie w 1903 r., w 1905 r. przeniósł się na Wydział Filozoficzny (łącznie studiował 3 semestry)<sup>6</sup>. W 1905 r. wyjechał do Berlina, gdzie studiował filozofię, literaturę niemiecką, literaturę polską, biologię i teologię. W swym *curriculum vitae* wspominał również o krótkich studiach w Krakowie, Jenie i Lipsku. Różnorodność podejmowanych studiów oraz duża liczba profesorów (zob. aneks), pod opieką których się kształcił, wskazują na to, że Julian Edwin Zachariewicz był człowiekiem o bardzo szerokich horyzontach intelektualnych, z drugiej jednak strony widać, że często zmieniał swe zainteresowania,

<sup>3</sup> Odpis, jak i inne dokumenty znajdują się w archiwum rodziny Zachariewiczów. Dziękuję p. Sławomirowi Zachariewiczowi za udostępnienie tych materiałów na potrzeby niniejszych badań.

<sup>4</sup> Zob. J. Zachariewicz, *Curriculum vitae*, opublikowane w aneksie niniejszej pracy.

<sup>5</sup> Zob. *Księga pamiątkowa 50-lecia Konwikt i Gimnazjum oo. Jezuitów w Chyrowie. 1886–1936*, Kraków 1936, s. 149, 154. List Zachariewicza do K. Twardowskiego z 13 lipca 1909 r. napisany w Zakopanem (Archiwum Kazimierza Twardowskiego, sygn. K-02-1-44, k. 78r-79v) wskazuje, że nadawca podjął zamiar zapisania się do Polskiego Towarzystwa Filozoficznego nieco wcześniej i omawiał go ze słynnym lwowskim filozofem. W lipcu 1909 r. tłumaczył się Twardowskiemu z tego, dlaczego wciąż nie dokonał deklarowanego wcześniej wpisu.

<sup>6</sup> Poniższe akapity dotyczące kariery naukowej i zawodowej Zachariewicza opracowane zostały na podstawie jego *curriculum vitae*, odręcznie spisane go życiorysu zawodowego oraz innych dokumentów z archiwum rodziny.

niekiedy w zaskakujących kierunkach. Co charakterystyczne, większość znaczących prac filozoficznych Zachariewicza związana będzie z poglądami uczonych, z którymi zetknął się w czasie studiów i którzy wywarli na nim wielkie wrażenie.

Julian Edwin Zachariewicz powrócił do Polski na początku lat 20. XX w. i osiadł w rodzinnym Lwowie. Po długim okresie pracy jako literat i dziennikarz w roku 1930/1931 objął etat nauczyciela kontraktowego w gimnazjum państwowym w Trembowli, gdzie uczył języka polskiego i niemieckiego. 6 lipca 1932 r. uzyskał doktorat z filozofii w UJK we Lwowie na podstawie rozprawy *Adam Mickiewicz, Polska i Stany Zjednoczone Ameryki*<sup>7</sup>. Promotorem był Henryk Gaertner. W roku 1933 zgłosił się do państwowego egzaminu nauczycielskiego, ale na podstawie drukowanych wcześniej prac został zwolniony z konieczności jego składania. 25 czerwca 1933 r. uzyskał państwowe uprawnienia do nauczania „języka polskiego jako przedmiotu głównego oraz języka niemieckiego jako przedmiotu dodatkowego w szkołach średnich ogólnokształcących i seminariach nauczycielskich państwowych i prywatnych w języku wykładowym polskim i niemieckim”<sup>8</sup>. W latach 1933–1938 uczył w gimnazjum w Chyrowie. W roku szkolnym 1938/1939 podjął pracę w gimnazjum w Pelplinie. Tam zastał go wybuch II wojny światowej, został zaaresztowany w ramach akcji eksterminacji polskiej inteligencji.

Niestety, dalsze jego losy są owiane tajemnicą. Dokument Deutsches Rotes Kreuz wystawiony 29 lipca 1941 r. w Berlinie zaświadcza jedynie enigmatycznie, że Julian Edwin Zachariewicz nie przeżył zimy 1939/1940. Działająca w ramach Instytutu Pamięci Narodowej Oddziałowa Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu w Gdańsku ustaliła jedynie, że w materiałach śledztw dotyczących zbrodni nazistowskich popełnionych na terenie Pelplina i okolic brak wzmianek o Julianie Edwinie Zachariewiczu. Nie udało się również potwierdzić informacji o tym, że zginął w obozie<sup>9</sup>.

Tragiczne losy rodziny Zachariewiczów podczas II wojny światowej spowodowały, że większość spuścizny Juliana Edwina uległa zniszczeniu

<sup>7</sup> Księga promocji UJK we Lwowie a. 1930/1931 sqq. pag. 256. Odpis znajduje się w archiwum rodziny Zachariewiczów.

<sup>8</sup> *Dyplom nauczyciela szkół średnich* dla dra Juliana Zachariewicza z dnia 25 czerwca 1936 r. wydany we Lwowie. Warto nadmienić, że przewodniczącym komisji był K. Ajdukiewicz, a w skład komisji wchodził K. Sośnicki i Z. Łempicki. We wszystkich cytatach zachowuję oryginalną pisownię.

<sup>9</sup> Zob. T. Bzowski, *Ku pamięci zmarłych i poległych Chyrowiaków w latach 1939–1946, wydano na prawach rkp*, Stara Wieś 1946, s. 21. Opracowanie to stało się podstawą kolejnych publikacji, np. J. Niemiec, *Zakład naukowo-wychowawczy Ojców Jezuitów w Chyrowie*, Rzeszów–Kraków 1998, s. 415.

w pierwszych dniach wojny. Rodzina ocalała zaledwie kilka najważniejszych dokumentów. Jedyne znane zachowane zdjęcie Juliana Edwina znajduje się w zbiorach Archiwum Kazimierza Twardowskiego i pochodzi z pamiątkowej tablicy poświęconej 100. posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie<sup>10</sup>.

Julian Zachariewicz<sup>11</sup> przez swoje studia, pracę i uczestnictwo w aktualnych dyskusjach jest jedną z bardziej interesujących postaci ukształtowanych w galicyjskich szkołach przełomu XIX i XX w. Jego dorobek wykracza poza ramy twórczości typowe dla dziennikarza i literata, jak sam siebie określał. Związany był nie tylko z literaturą, ale i filozofią, teologią, architekturą i krytyką sztuki. Z pewnością warto zauważyć, że Julian E. Zachariewicz był inicjatorem jednej z najbardziej niezwykłych polemik filozoficznych dwudziestolecia międzywojennego – jego krótki felieton opublikowany na łamach lwowskiego dziennika „Słowo Polskie” wywołał lawinę reakcji filozoficznych<sup>12</sup>. Choć zarzuty stawiane przez Zachariewicza wypływały z podstawowego niezrozumienia teorii Einsteina oraz z braku odpowiednich kompetencji z zakresu filozofii fizyki, to należy przyznać, że swym kontrowersyjnym wystąpieniem poruszył szerokie kręgi lwowskich środowisk naukowo-technicznych.

Zachariewicz zapisał się na kartach polskiej kultury również jako kontrowersyjny intelektualista, który próbował dokonać oryginalnej reinterpretacji mesjanistycznej wizji Mickiewicza. Jego rozprawa poświęcona Mickiewiczowi jest intrygującym świadectwem niezależności i odwagi myślenia oraz uporu w obronie swej wizji. Analiza tej pracy była już przedmiotem opracowań – więcej informacji na ten temat oraz więcej informacji o życiu i twórczości Juliana Zachariewicza można znaleźć w aneksie B cytowanej już pracy po-

<sup>10</sup> *Tablica pamiątkowa ku czci Kazimierza Twardowskiego przygotowana z okazji setnego posiedzenia naukowego PTF 4.XI.1910*, sygn. F.419 w zbiorach Połączonych Bibliotek Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN i Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Warszawie. Zdjęcie Juliana Zachariewicza jest jednym z szeregu zdjęć członków PTF. Jest ono formatu 57 mm x 90 mm, naklejone jest na grubą tekturkę tego samego formatu, ta z kolei jest naklejona na nieco większą cienką brązową tekturę tworzącą rodzaj ramki. Na niej pod zdjęciem znajduje się czarny napis zawierający imię i nazwisko osoby portretowanej. Na zdjęciach powstały liczne plamy.

<sup>11</sup> W dalszej części pracy – o ile nie będzie to prowadzić do nieporozumień – będę używał jedynie pierwszego imienia Zachariewicza, co jest zgodne z tym, co sam czynił we wszystkich publikacjach.

<sup>12</sup> J. Zachariewicz, *Teoria relatywności i Albert Einstein*, „Słowo Polskie” 1920, t. 25, nr 470, s. 1–2; dokładny opis polemiki i analizę prezentowanych tam stanowisk można znaleźć w monografii: P. Polak, *„Byłem Pana przeciwnikiem...”*

święconej lwowskiej polemice wokół teorii względności<sup>13</sup>. W niniejszym opracowaniu spróbujemy ukazać te obszary działalności Zachariewicza, które pozwalają określić go mianem filozofującego intelektualisty i które wskazują charakterystyczne cechy jego umysłowości.

## Myśliciel religijny

Zdecydowanie najważniejszym wątkiem przewijającym się przez większość twórczości Juliana Zachariewicza są kwestie związane z wiarą. Z pewnością można go nazwać myślicielem religijnym, a część rozważań zaliczyć do dziedziny filozofii religii – kwestie religijne wyraźnie inspirowały galicyjskiego intelektualistę i odnajdywał je w różnych kontekstach.

Pisma Zachariewicza dobitnie świadczą o tym, że największy wpływ na jego myślenie o religii miał niemiecki teolog Adolf Harnack. Studia w Berlinie i tłumaczenie dzieła Harnacka<sup>14</sup> nie wyczerpują jednak związków łączących galicyjskiego intelektualistę z berlińskim uczonym. Odwołania do Harnacka odnajdujemy bowiem w większości jego publikacji podejmujących wątki filozoficzne.

Najważniejszym tematem dla Juliana Zachariewicza stała się na długie lata kwestia krytyki filozoficznych podstaw stanowiska Ernsta Haeckla i Niemieckiego Związku Monistów. Zagadnieniu temu poświęcił dłuższą pracę, którą zapisał się na kartach historii filozofii polskiej XX w.<sup>15</sup> Większa część publikacji jest przedstawieniem celów i działalności Niemieckiego Związku Monistów oraz ich duchowego przywódcy Ernsta Haeckla. Dobrze przedstawiona została również ówczesna krytyka Haeckla, jakiej dokonali znani filozofowie. W drugiej części artykułu Zachariewicz zajął pozycję krytyka Haecklowskiej pseudo-religii, stanowiącej podstawę ideologii niemieckich monistów. Galicyjski intelektualista skrytykował przyrodnika z Jeny na płaszczyźnie filozoficznej, wskazując na jego dogmatyzm i brak kompetencji filozoficznych; wykazywał również – jak czyniło to wielu katolickich intelektualistów w tamtym czasie – jawne nadużycia intelektualne Haeckla<sup>16</sup>. Szczególnie interesujące są jednak rozważa-

<sup>13</sup> Zob. P. Polak, „Byłem Pana przeciwnikiem...”, s. 388–392.

<sup>14</sup> A. von Harnack, *Istota chrześcijaństwa. Szesnaście wykładów wobec słuchaczy wszystkich fakultetów 1899/1900 w uniwersytecie berlińskim*, tłum. J. Zachariewicz, Warszawa 1909.

<sup>15</sup> J. Zachariewicz, *Niemiecki Związek Monistów i Ernst Haeckel*, „Przegląd Polski” 1908, t. 169, s. 97–127.

<sup>16</sup> Więcej na temat krytyki kierowanej przeciwko Haecklowi i niemieckim monistom można znaleźć w pracy: P. Polak, *Spór wokół teorii ewolucji przed stu laty*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2007, t. 41, s. 56–90.

nia Zachariewicza związane z bezpośrednią krytyką koncepcji religii przeprowadzoną w stosunku do poglądów Haeckla. Zauważył on, że propagowana przez niemieckich monistów ideologia ma pewne cechy charakterystyczne religii i dlatego musiała wejść w ostry spór z chrześcijaństwem. Zachariewicz uznał jednak, że nie jest to prawdziwa religia – jako kryterium zastosował definicję zaczerpniętą od Harnacka: „religia jest to miłość Boga i bliźniego”<sup>17</sup>. Mimo pewnych podobieństw ruch monistyczny nie mógł zostać uznany za religię – postrzegany był natomiast jako ruch polityczny mający na celu wprowadzenie rozdziału państwa od Kościoła katolickiego. Celem galicyjskiego intelektualisty stało się więc zdemaskowanie prawdziwej natury tego ruchu.

Do zagadnień związanych z poglądami Haeckla i niemieckich monistów Zachariewicz wracał jeszcze kilkakrotnie w drugiej dekadzie XX w. Warto przypomnieć napisaną przez niego recenzję książki Arnolda Dodela o Haecklu. W tej, jak i w innych pracach, starał się zawrzeć jak najbardziej bezstronny przekaz opisywanych poglądów, skrytykował jednak zdecydowanie mitologizowanie postaci Haeckla. Według Zachariewicza wyidealizowany, ubóstwiony obraz Haeckla miał przesłonić jedyne prawdziwie istniejącego Boga i nauczyciela – Jezusa z Nazaretu.

Pewne związki z naszkicowanymi kwestiami przedstawia również Zachariewicza analiza zagadnienia krytyki historycznej, w świetle której próbowano negować istnienie historycznego Jezusa. Posłużyło to galicyjskiemu intelektualistom za kanwę dla krytyki niebezpiecznego historycznego sceptycyzmu oraz błędnego mistycyzmu wyrażanego m.in. przez Haeckla<sup>18</sup>. Zachariewicz uważał, że prądy te są źródłem szkodliwych zabobonów przeciwstawiających się możliwości istnienia prawdziwej wiary religijnej. Historyczny sceptycyzm nazywał zaś wręcz „prymitywnym mistycyzmem odartym z wszelkiej poetycznej piękności”<sup>19</sup>.

W kręgu krytyki Haeckla i niemieckich monistów mieszczą się również uwagi Zachariewicza na temat poglądów S. Pawlickiego. We wspomnieniu pośmiertnym o krakowskim filozofie podkreślał, że – podobnie jak Harnack – uważał on chrześcijaństwo za jedyny prawdziwy monizm. Zachariewicz akcentował – wyraźnie inspirującą go – intelektualną walkę Pawlickiego z Haecklowskim rozumieniem monizmu.

Wśród innych wątków związanych z kwestiami religijnymi warto wspomnieć o tych, które ujawnia list do Kazimierza Twardowskiego z 13 lipca

<sup>17</sup> J. Zachariewicz, *Niemiecki Związek Monistów i Ernst Haeckel...*, s. 124.

<sup>18</sup> J. Zachariewicz, *Homer, Chrystus, Shakespeare i historyczny sceptycyzm*, „Ateneum Polskie” 1908, t. 3, s. 82–107.

<sup>19</sup> Tamże, s. 106.

1909 r. Zachariewicza bardzo żywo interesowały bowiem filozoficzne reakcje na słynną encyklikę Piusa X *Pascendi Dominici Gregis* z 8 września 1907 r., potępiającą tzw. modernizm katolicki. Temat ten zdominował wspomniany list, a Zachariewicz wskazywał, że szczególnie interesujące dla niego są wpływy Kanta, Darwina i Spencera. Jak widać, styk filozofii, nauk i wiary był dla niego bardzo ważny, zwłaszcza jeśli dotyczył głośnych zagadnień. W tym nurcie dyskusji wokół encykliki mieści się również Zachariewicza recenzja książki Friedricha Jodla poświęconej relacjom nauki i wiary<sup>20</sup>.

Warto dodać, że Zachariewicz w swej rozprawie o Mickiewiczu zapowiadał również w dwóch przedmowach wydanie kolejnej książki *Prawda, metafizyka i filozofia*<sup>21</sup>. Miała zostać opublikowana po polsku i po niemiecku. Niestety, losy tej publikacji nie są znane, być może miała być tożsama z inną pracą w języku niemieckim wspomnianą w korespondencji. Wiadomo natomiast, że cała niewydana spuścizna myśliciela zaginęła w czasie kampanii wrześniowej, nie można zatem nakreślić dziś pełnej charakterystyki naukowego dorobku intelektualisty.

Na zakończenie tej części rozważań należy nadmienić, że Zachariewicz, mimo iż korzystał szeroko z odniesień do protestanckiego teologa A. Harnacka, zwykle akcentował szczególną wartość stanowiska katolickiego. Wydaje się, że duży wpływ na to mieli jezuici, którzy byli jego wychowawcami podczas edukacji gimnazjalnej i z którymi również pozostawał we współpracy oraz kontaktach osobistych w okresie międzywojennym. Nadmienmy jeszcze, że w okresie międzywojennym Zachariewicz powracał już znacznie rzadziej do wątków związanych z myślą religijną, m.in. w kontekście krytyki A. Niemojewskiego. Przyjrzyjmy się teraz nieco bliżej kilku charakterystycznym obszarom działalności Juliana Zachariewicza.

### Współpraca z „Przeglądem Polskim”

Publikacje oraz korespondencja Zachariewicza<sup>22</sup> wskazują, że bardzo ważne miejsce w kręgu jego inspiracji zajmował prof. Stanisław Tarnowski. Galicyjski intelektualista odwoływał się do jego autorytetu, krytykując na

<sup>20</sup> J. Zachariewicz, (rec.) *Friedrich Jodl: Wissenschaft und Religion*..., „Przegląd Polski” 1909, t. 172, s. 538–541.

<sup>21</sup> J. Zachariewicz, *Adam Mickiewicz, Polska i Stany Zjednoczone Ameryki*, Lwów 1924, s. 7, 15.

<sup>22</sup> Korespondencja Zachariewicza z Tarnowskim znajduje się w Archiwum PAN, sygn. K III–13.

przykład nadmierny i nieuzasadniony optymizm poznawczy Haeckla. Pisał tak: „«Umysł ludzki, nawet najgenialniejszy – powiada Stanisław Tarnowski – nie ma tej tramboliny(!), od której się odbiwszy, mógłby od razu wskoczyć»... w samo źródło odwiecznej Prawdy»<sup>23</sup>. Interesującym świadectwem relacji do Tarnowskiego jest również recenzja książki F. Hoesicka<sup>24</sup>.

Mając na uwadze kwestie związane z filozofią, warto przypomnieć okres współpracy Zachariewicza z „Przeglądem Polskim”, które to pismo związane było silnie z Tarnowskim. Na łamach tego miesięcznika galicyjskich konserwatystów Zachariewicz w 1908 r. opublikował omawianą już pracę poświęconą Haecklowi i niemieckiemu monizmowi<sup>25</sup>. Do końca 1909 r. opublikował kilka recenzji książek związanych z relacjami nauki i wiary<sup>26</sup> oraz współczesną filozofią<sup>27</sup>. Z publikacji tych wynika, że Zachariewicza interesowały głośne tematy łączące się z religią, jej stosunkiem do nauk przyrodniczych oraz powiązane z pewnymi wątkami etycznymi. Wszystkie starał się zawsze oceniać ze stanowiska katolickiego, widać również wyraźnie, że sympatyzował ze stanowiskiem krakowskich konserwatystów.

## Członek towarzystw filozoficznych

J. Zachariewicz został członkiem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (dalej PTF) we Lwowie 22 grudnia 1909 r.<sup>28</sup> Wiadomo, że brał udział w uroczystym 100. posiedzeniu tego gremium dnia 4 listopada 1910 r.<sup>29</sup> Uroczystość tę

<sup>23</sup> J. Zachariewicz, *Niemiecki Związek Monistów i Ernst Haeckel...*, s. 127.

<sup>24</sup> J. Zachariewicz, (rec.) *Ferdynand Hoesick: Stanisław Tarnowski. Rys życia i prac...*, „Przegląd Polski” 1909, t. 173, s. 241–245.

<sup>25</sup> J. Zachariewicz, *Niemiecki Związek Monistów i Ernst Haeckel...*

<sup>26</sup> J. Zachariewicz, (rec.) *Friedrich Jodl: Wissenschaft und Religion...*

<sup>27</sup> J. Zachariewicz, (rec.) *Friedrich Paulsen: Moderne Erziehung und geschichtliche Sittlichkeit...*, „Przegląd Polski” 1908, t. 169, s. 358–361; J. Zachariewicz, (rec.) *Carl Stumpf: Die Wiedergeburt der Philosophie...*, „Przegląd Polski” 1909, t. 172, s. 541–543.

<sup>28</sup> Zob. Protokół z XLVIII posiedzenia Wydziału PTF w: M. Przeniosło, *Posiedzenia Zarządu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie (wybrane protokoły z lat 1905–1913)* [w:] *Znani i nieznanie dziesiętnastowiecznego Lwowa. Studia i materiały*, t. 2, red. L. Michalska-Bracha, M. Przeniosło, Kielce 2009, s. 193.

<sup>29</sup> *Tablica pamiątkowa ku czci Kazimierza Twardowskiego (z okazji 100. posiedzenia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego – 4 XI 1910)*, wersja zdigitalizowana: <<http://www.ifspan.waw.pl/bibfis/data/spc/zbiory/gallery/tablica/tablica.htm>>.

Każda fotografia znajdująca się na tablicy naklejona jest na tekturkę i opatrzona u dołu czarnym napisem z imieniem (lub skrótem) oraz nazwiskiem osoby. Na tablicy znajdowało się 66 fotografii członków PTF w formacie 57 mm x 90 mm (do dzisiaj nie zachowały się 3 foto-

uczczono specjalnym *tableau* ofiarowanym K. Twardowskiemu. Znajdziemy tam jedyne znane dziś zdjęcie Juliana Zachariewicza. Współpraca z towarzystwem przetrwała I wojnę światową i w latach 20. XX w. Zachariewicz bywał uczestnikiem spotkań (jego nazwisko widnieje np. w protokole z 216. i 217. posiedzenia PTF, które odbyły się 5 oraz 12 marca 1921 r.)<sup>30</sup>. Niestety, nie udało się odnaleźć w sprawozdaniach PTF wzmianki o tym, że Zachariewicz wygłosił na tym forum referat.

Podczas pobytu w Niemczech Zachariewicz nawiązał współpracę z dwoma tamtejszymi towarzystwami filozoficznymi. W świetle dostępnych informacji należy uznać, że najpierw zapisał się do Towarzystwa im. Schopenhauera (*Schopenhauer-Gesellschaft*). Wzmianka na liście członków z 1912 r. wskazuje, że posługiwał się tytułem „cand[idatus] phil[osophiæ]” i mieszkał w Charlottenburgu przy Kantstraße 44<sup>31</sup>. W tym samym roku opublikował na łamach „Ruchu Filozoficznego” obszernie sprawozdanie z działalności Towarzystwa im. Schopenhauera<sup>32</sup>. Na liście członków tego towarzystwa figurował jako literat do 1921 r.<sup>33</sup>

Wnioskując na podstawie list członków, można stwierdzić, że w okresie między marcem a lipcem 1913 r. Zachariewicz zapisał się również do słynnego wówczas Towarzystwa Kantowskiego (*Kant-Gesellschaft*)<sup>34</sup>. Figuruje także w następnym roku na liście członków. Jego zawód określony został wówczas

---

grafie). W centrum tablicy znajduje się fotografia Kazimierza Twardowskiego w formacie 21 cm x 28 cm. Pod fotografiami członków PTF umieszczono napis: „Swemu przewodniczącemu profesorowi doktorowi Kazimierzowi Twardowskiemu Polskie Towarzystwo Filozoficzne w dniu swego setnego posiedzenia naukowego 4 XI 1910 w dowód czci dla zasług położonych około tworzenia i krzewienia myśli filozoficznej” (więcej informacji na temat tego interesującego zabytku można znaleźć na cytowanej powyżej stronie internetowej). Na omawianej tablicy odnajdziemy zdjęcia Juliana Zachariewicza (trzeci rząd, pierwsza fotografia od prawej strony) i Zygmunta Zawirskiego (piąty rząd, trzecia fotografia od lewej strony).

<sup>30</sup> Zob. *Ruch Filozoficzny* 1921/1922, t. 6, s. 70a–70b.

<sup>31</sup> *Bericht über den Kongress der Deutschen Gesellschaft für Psychologie* 1912, t. 5, s. XXV.

<sup>32</sup> J. Zachariewicz, *Towarzystwo im. Schopenhauera*, „Ruch Filozoficzny” 1913, t. 3, nr 7, s. 153–158. Szczegółowość opisu obu zjazdów Towarzystwa im. Schopenhauera, które zawarł w tym artykule Zachariewicz, wskazują, że był on uczestnikiem tych wydarzeń.

<sup>33</sup> *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 1914, t. 3, s. 323; *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 1915, t. 4 s. 225; *Schopenhauer-Jahrbuch* (1916), s. 250; *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 1921, t. 10, s. 175 (we wszystkich tych wzmiankach Zachariewicz podawał ten sam adres zamieszkania: Charlottenburg, Mommsenstraße 53).

<sup>34</sup> Źródłem informacji jest sprawozdanie z działalności *Kantgesellschaft* zamieszczone w: „Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift” 1913, nr 18, s. 337–338 (polskie wersje nazw towarzystw filozoficznych podają według polskich tłumaczeń z tego okresu). Adres Zachariewicza nie uległ wówczas zmianie.



jako literat (*Schriftsteller*). Krótkie sprawozdanie na temat dyskusji o teorii względności A. Einsteina podczas zjazdu tegoż towarzystwa w Halle z 30 maja 1920 r. Zachariewicz zawarł w swym artykule, który rozpałił lwowską polemikę wokół tej teorii<sup>35</sup>.

Z powyższego skrótego przeglądu widać, że galicyjski pisarz starał się brać udział w pracach różnorodnych towarzystw filozoficznych, ale w świetle zachowanych informacji jego rola była raczej bierna. Z pewnością jednak działalność ta nie była zupełnie bezowocna. Współpraca z lwowskim „Ruchem Filozoficznym” pozwala bowiem ujawnić, w jaki sposób próbował wykorzystać to swoje zaangażowanie.

### Współpracownik K. Twardowskiego i „Ruchu Filozoficznego”

Działalność w PTF i kontakty z „Ruchem Filozoficznym” były dla Zachariewicza okazją do wymiany myśli z mentorem lwowskiej szkoły filozoficznej. Najważniejszym źródłem do określenia relacji między Zachariewiczem a Twardowskim jest korespondencja. W zbiorach rękopiśmiennych Połączonych Bibliotek WFIS UW, IFiS PAN i PTF zachowały się listy z korespondencji Zachariewicza z Twardowskim z lat 1909–1925<sup>36</sup>, które opublikowane zostały w dodatku niniejszej pracy. W Archiwum Kazimierza Twardowskiego znalazły się również odbitki niektórych prac Zachariewicza, zapewne podarowane przez autora<sup>37</sup>.

List Zachariewicza z 13 lipca 1909 r. ujawnia, że Twardowski był bezpośrednio zaangażowany w czynności związane z przyjęciem Zachariewicza do PTF. Można domniemywać, że szczególne nastawienie Twardowskiego do Zachariewicza mogło brać się z relacji towarzyskich łączących ich rodziny<sup>38</sup>. List ten porusza także pewne kwestie filozoficzne, nie wiadomo jednak, czy sprowokował on jakkolwiek odpowiedź Twardowskiego.

<sup>35</sup> J. Zachariewicz, *Teoria relatywności i Albert Einstein...*

<sup>36</sup> Zob. „Katalog korespondencji Kazimierza Twardowskiego” *RF* 1997, nr 54, s. 37.

<sup>37</sup> J. Zachariewicz, *Niemiecki Związek Monistów i Ernst Haeckel...*; J. Zachariewicz, *I. Zjazd Monistów*, „Ruch Filozoficzny”, t. 1, nr 8, 1911, s. 182b–183b; J. Zachariewicz, *Kausale und konditionale Weltanschauung*, „Archiv für systematische Philosophie” 1915, t. 21, nr 2, s. 173–185.

<sup>38</sup> Wskazują na to m.in. familiarny ton telegramu wysłanego przez Zachariewicza do Twardowskiego 14 marca 1924 r. (Archiwum Kazimierza Twardowskiego, sygn. K-02-1-44 k. 84r) informującego o zakończeniu prac nad rozprawą o Mickiewiczu, prośba o przekazanie egzemplarza rozprawy córce Twardowskiego – Anieli Tomczakowej (zob. list z 18 października 1924 r.).

Korespondencja ujawnia natomiast, że Zachariewicz często tłumaczył się znanemu profesorowi z niewywiązywania się z różnych deklaracji. Część z nich dotyczyła opracowań, które miały powstać dla „Ruchu Filozoficznego”. Z listów można domniemywać, że Twardowski inspirował w pewnym zakresie te prace.

Wśród autorów publikujących na łamach „Ruchu Filozoficznego” Julian Zachariewicz zadebiutował w 1911 r.<sup>39</sup> Nie zachowała się korespondencja związana z publikacjami na łamach tego czasopisma, ale można domniemywać, że podobnie jak te wspomniane w korespondencji, były one inspirowane w jakiejś mierze przez Twardowskiego. Pierwszy artykuł był sprawozdaniem ze zjazdu niemieckiego Związku Monistów, który odbył się w Hamburgu w dniach 8–11 września 1911 r. Zachariewicz interesował się filozofią niemieckich monistów od kilku lat i po raz kolejny (podobnie jak w publikacji z „Przeglądu Polskiego”<sup>40</sup>) przyjął postawę zagranicznego korespondenta relacjonującego aktualne wydarzenia związane z filozofią rozgrywające się na terenie Niemiec. Relacja dla lwowskiego „Ruchu Filozoficznego” do dziś imponuje tempem przekazu informacji – zeszyt czasopisma z korespondencją ukazał się 15 października 1911 r., zatem od zamknięcia zjazdu do ukazania się sprawozdania upłynęło niewiele ponad miesiąc. Podobnie jak we wcześniejszych publikacjach Zachariewicz wyakcentował wątki związane z relacją nauki i wiary oraz ze specyficznym rozumieniem religii przez Haeckla i wyznawców jego systemu. Treść sprawozdania nie pozwala jednak na rozstrzygnięcie kwestii, czy galicyjski intelektualista był uczestnikiem obrad, czy tylko streścił inne sprawozdanie.

Druga publikacja była recenzją książki ks. S. Pawlickiego *Spinoza i dzisiejszy monizm*<sup>41</sup>. Zachariewicz entuzjastycznie przedstawił skrótowo główną oś polemiki Pawlickiego z monistami w kwestii rozumienia pojęcia „monizm”. Po raz kolejny przy nazwisku autora zaznaczono, że sprawozdanie pisane było z Berlina.

W kolejnym artykule, opublikowanym trzy miesiące później, Zachariewicz przedstawił polskim filozofom niemieckie Towarzystwo im. Schopenhauera, do którego należał. We wspomnianej pracy przyjął znów rolę zagranicznego korespondenta „Ruchu Filozoficznego”. Szczegółowe opisy drugiego zjazdu towarzystwa, który odbył się w domu Schopenhauera, pełne anegdot i informacji towarzyskich, wskazują na duże zaangażowanie w rolę korespondenta.

<sup>39</sup> J. Zachariewicz, *I. Zjazd Monistów...*

<sup>40</sup> J. Zachariewicz, *Niemiecki Związek Monistów i Ernst Haeckel...*

<sup>41</sup> J. Zachariewicz, (rec.) Pawlicki St. Ks. Prof. Dr. *Spinoza i dzisiejszy monizm*. Wydawnictwo Towarzystwa Filozoficznego w Krakowie Nr 5. 1912. Str. 24., „Ruch Filozoficzny” 1913, t. 3, nr 4, s. 85.

Zapewne funkcja korespondenta zagranicznego miała być rozwijana, ale wybuch I wojny światowej pokrzyżował te plany. Interesujące kulisy dalszej współpracy Zachariewicza z Twardowskim odsłania korespondencja na temat kolejnej niewydanej pracy. Zachariewicz w swej rozprawie o Mickiewiczu we wstępie datowanym na 25 marca 1921 r. stwierdzał, że napisał rozprawę *Filozofia wojny światowej, problem kultury i idea wolności*, w której „problemy idei, kultury i cywilizacji, w związku z największym wypadkiem dziejów świata, wojny światowej, zostały krótko scharakteryzowane”<sup>42</sup>. W liście do Twardowskiego z 1 lipca 1922 r. pisał natomiast o przygotowywanej rozprawie na temat filozofii niemieckiej w okresie I wojny światowej, której tekst „w tych dniach jednak będzie gotowy i wysłany”<sup>43</sup>. W kolejnych listach do lutego 1925 r. obiecywał, że praca (pod nieco innym tytułem *Filozofia w Niemczech w okresie światowej wojny*) będzie wkrótce ukończona. Twardowski najpierw dawał pewne rady odnośnie do konstrukcji pracy<sup>44</sup>, następnie sugerował jednak jak najszybsze zakończenie dzieła i ograniczenie jego rozmachu, argumentując to charakterem „Ruchu Filozoficznego”. Niestety, nie wiadomo nic o tym, aby tekst kiedykolwiek został opublikowany. Jest to zatem druga większa praca tego myśliciela, której losy są nieznane. Nawet zachęty ze strony Twardowskiego nie pomogły w tym, aby ujrzała światło dzienne.

Zachariewicz pośredniczył również – ze względu na obecność w Berlinie – w kontaktach Twardowskiego z berlińskim środowiskiem naukowym. Można się domyślać z bardzo dużym prawdopodobieństwem, że wiadomości te były gromadzone przez Twardowskiego na potrzeby „Ruchu Filozoficznego”, potwierdza to zresztą analiza zawartości ówczesnych zeszytów czasopisma. Zachariewicz spełniał więc nieformalną rolę korespondenta zagranicznego, przekazującego Twardowskiemu (i zapewne „Ruchowi Filozoficznemu”) najnowsze wieści polityczne i naukowe z Berlina.

W liście z 1 lipca 1922 r. Zachariewicz opisywał wyniki kwerendy dotyczącej adresów niemieckich towarzystw filozoficznych. Spełniał również rolę pośrednika, który miał zakupić i dostarczyć Twardowskiemu brakujące roczniki „Fortschritte der Psychologie und ihrer Anwendungen” z okresu I wojny światowej.

Nadmienić trzeba również, że Zachariewicz przysłużył się w jeszcze jeden sposób „Ruchowi Filozoficznemu”. Na początku lat 20. XX w., gdy w wyniku

<sup>42</sup> J. Zachariewicz, *Adam Mickiewicz, Polska i Stany Zjednoczone Ameryki...*, s. 7.

<sup>43</sup> J. Zachariewicz, *List do Kazimierza Twardowskiego z dnia 1 lipca 1922 r.* (Berlin-Charlottenburg), Archiwum Kazimierza Twardowskiego, sygn. K-02-1-44, k. 80r.

<sup>44</sup> Zob. tamże, k. 80v.

wojny, kryzysu i inflacji zniszczone zostały finansowe podstawy bytu czasopiisma, konieczne było wspieranie go datkami. Zachariewicz w latach 1923–1924 zasilił pismo znaczną sumą pieniędzy, o czym możemy przeczytać w wydawanych wówczas numerach.

## W kontakcie z wybitnymi myślicielami

Wspomniano już o roli, jaką Julian Zachariewicz odegrał w kontekście sporów wokół teorii względności we Lwowie na początku lat 20. XX w. Interesującym aspektem tej historii jest to, że polski krytyk przekonał się o błędności swego pierwotnego stanowiska pod wpływem argumentacji przedstawionej przez działających we Lwowie profesorów fizyki: Maksymiliana Tytusa Hubera oraz Stanisława Lorię. Wiemy o tym, ponieważ całą tę historię Zachariewicz opisał w liście z 22 czerwca 1932 r. z Trembowli. List ten kierowany był ni mniej, ni więcej tylko do samego Alberta Einsteina, któremu polski intelektualista wyznał swoje wcześniejsze niepowodzenia. Co interesujące, Zachariewicz dzielił się z wybitnym fizykiem swoim najnowszym odkryciem, którego genezę z entuzjazmem tak opisywał: „Pewnego dnia obudziłem się wczesnym rankiem o godz. 5, chwyciłem za papier i napisałem definicję względności”<sup>45</sup>. Niestety, definicja Zachariewicza była błędna z relatywistycznego punktu widzenia, bo w niej w sposób opierała się na założeniach mechaniki newtonowskiej, nie wносиła również niczego istotnego z punktu widzenia fizyki. Niemniej Einstein udzielił polskiemu myślicielowi bardzo eleganckiej i treściwej choć krótkiej odpowiedzi, która zakończyła korespondencję.

Wspomniana korespondencja jest interesującym pokłosiem lwowskiej polemiki, nie była jednak czymś wyjątkowym w intelektualnej biografii galicyjskiego myśliciela. Jest ona raczej wyrazem typowego stylu pracy Zachariewicza. Wiele podobieństw wykazuje również analizowana powyżej korespondencja z Kazimierzem Twardowskim. Liczne wzmianki samego Zachariewicza świadczą ponadto o jego kontaktach naukowych z Adolfem Harnackiem, którego pracę Zachariewicz tłumaczył na język polski. Z tych przykładów widać, że Julian Zachariewicz starał się utrzymywać kontakt ze sławnymi myślicielami swej epoki i próbował zainteresować ich swymi pomysłami lub

<sup>45</sup> J. Zachariewicz, *List do A. Einsteina z dnia 22 czerwca 1932 r.* (Trembowla), Albert Einstein Archives (Jerusalem), sygn. 25 317, k. 1. List reprodukowany jest wraz z załącznikami w pracy: P. Polak, „*Byłem Pana przeciwnikiem...*”, s. 398–400. Polskie tłumaczenie listu dokonane przez J. Rodzenia można natomiast znaleźć także na s. 395–397.

pytaniem. Niekiedy były to kontakty osobiste<sup>46</sup>, te jednak trudno odtworzyć po latach.

Warto jednak wspomnieć w kilku zdaniach o innych postaciach, z którymi próbował nawiązać listowny kontakt galicyjski myśliciel. Do tej pory udało się ustalić, że ślady kontaktów znajdują się w spuściźnie profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego ks. Stefana Pawlickiego. Jak wiadomo, Zachariewicz darzył Pawlickiego wielkim szacunkiem, wymieniał go wśród swoich nauczycieli, choć w Krakowie studiował niezbyt długo. Poświęcił natomiast poglądom krakowskiego uczonego znaczącą część swoich badań filozoficznych. Dowodem kontaktów jest znajdująca się w spuściźnie Pawlickiego niemiecka praca Zachariewicza *Die Gestalt Jesu und der Historioskepticismus* (1910) przechowywana dziś w zbiorach rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej<sup>47</sup>. Zachariewicz dawał również wielokrotnie świadectwo wielkiego uznania i szacunku dla Pawlickiego. Po raz pierwszy wyraził je w stosunkowo długiej i bardzo entuzjastycznej recenzji sprawozdań(!) z referatu Pawlickiego poświęconego najnowszym badaniom nad Witelonem, który został wygłoszony 15 lutego 1909 r. w Akademii Umiejętności<sup>48</sup>. Recenzja pracy Pawlickiego o Spinozie i monizmie opublikowana na łamach „Ruchu Filozoficznego” wskazuje również na utrzymujący się zachwyt Zachariewicza nad stylem Pawlickiego i treścią pracy, krytykującą podstawy ówczesnego niemieckiego ruchu monistów. Ostatnim dowodem przywiązania do Pawlickiego stało się wspomnienie pośmiertne opublikowane na łamach „Kurjera Lwowskiego” 9 i 11 maja 1916 r.<sup>49</sup> Zachariewicz pisał o człowieku „ze wszech miar znakomitym, wiernym w przyjaźni, kochającym ludzi i oddanym z niegasnącym zapalem filozofii”<sup>50</sup>. W publikacji tej odnajdziemy również liczne odwołania do prywatnych informacji uzyskanych od Pawlickiego, co potwierdza, jak ważny dla galicyjskiego intelektualisty był krakowski filozof. Interesujące światło na wspomniane relacje rzucają również słowa Zachariewicza zamieszczone w zakończeniu wspomnianego artykułu: „Ten rodzaj umysłu [tj. erudycyjny] sprawiał, że

<sup>46</sup> Warto wspomnieć, że w cytowanym liście do Einsteina Zachariewicz relacjonował krótko swe rozmowy z innym słynnym fizykiem tamtych czasów – Maxem Planckiem.

<sup>47</sup> BJ, sygn. 8395 III. Kopia maszynowa rozprawy z ręcznymi poprawkami autora, materiały ze spuścizny S. Pawlickiego (zob. *Inwentarz rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej*, cz. 1, nr 8001–8500, s. 221).

<sup>48</sup> J. Zachariewicz, (rec.) *Prof. Dr. Stephan Pawlicki: Über das neuste Werk...*, „Przegląd Polski” 1909, t. 173, s. 241–245.

<sup>49</sup> J. Zachariewicz, *Stefan Pawlicki. Wspomnienie pośmiertne (cz. I)*, „Kurjer Lwowski” 1916, nr 234, s. 2–3; J. Zachariewicz, *Stefan Pawlicki. Wspomnienie pośmiertne (cz. II)*, „Kurjer Lwowski” 1916, nr 238, s. 2–3.

<sup>50</sup> J. Zachariewicz, *Stefan Pawlicki. Wspomnienie pośmiertne (cz. I)...*, s. 2.

nawet ludzie o wręcz odrębnych przekonaniach i o zgoła odrębnym poglądzie na świat, jak piszący te słowa, wobec Zmarłego żyli z nim w przyjaźni, jak gdyby między nimi pod tym względem żadnych różnic nie było<sup>51</sup>.

Innym interesującym śladem kontaktów z wybitnymi postaciami epoki jest list J. Zachariewicza do Wilhelma Wundta z 15 sierpnia 1912 r. pisany podczas wakacji w Ostseebad Binz na wyspie Rugia na Morzu Bałtyckim. Do listu Zachariewicz dołączył 11-stronicowy maszynopis pracy zatytułowanej *Wilhelm Wundt und der Nobelpreis 1912*, w której dokonał analizy filozoficznej dorobku wspomnianego uczonego<sup>52</sup>. Kolejnym interesującym śladem współpracy Zachariewicza ze znanymi intelektualistami jest list do Martina Grabmanna, wysłany ze Lwowa 28 grudnia 1928 r., w którym Zachariewicz omawia swe zainteresowania i prace związane z filozofią<sup>53</sup>. List ten przynosi kilka informacji o niewydanych tytułach Zachariewicza i o jego kontaktach z niemieckim filozofem Paulem Deussenem, założycielem Towarzystwa im. Schopenhauera. Nie wiadomo, niestety, czy i jakie były odpowiedzi na listy Zachariewicza – jak już wspomniano, cała spuścizna zawarta w prywatnych zbiorach uległa zniszczeniu już w czasie kampanii wrześniowej.

Julian Zachariewicz jest nietuzinkowym przykładem intelektualisty wywodzącego się z Galicji. To właśnie na Uniwersytecie Lwowskim rozpoczął się jego zainteresowania filozofią. Jego działalność wykraczała jednak daleko poza filozofię – zajmował się zarówno teologią, architekturą, jak i literaturą, która w końcu zdobyła najważniejsze miejsce w jego życiu. Mimo publikacji o charakterze filozoficznym, mimo sprawozdań w „Ruchu Filozoficznym”, mimo przynależności do trzech towarzystw filozoficznych, a nawet mimo inicjacji polemiki o filozoficznym charakterze, trudno jednak bez dużych zastrzeżeń nazwać tę postać filozofem. Najsprawiedliwiej będzie zapewne stwierdzić, że był on intelektualistą, w którego działalności filozofia odgrywała istotną rolę. Z pewnością interesował się różnymi wątkami filozoficznymi, wykorzystywał odniesienia do historii filozofii i do najnowszych prądów filozoficznych w ocenie współczesnej mu kultury. Zasadniczo jednak filozofia interesowała go o tyle, o ile była narzędziem zrozumienia i wyjaśnienia kultury.

<sup>51</sup> J. Zachariewicz, *Stefan Pawlicki. Wspomnienie pośmiertne (cz. II)*..., s. 3.

<sup>52</sup> J. Zachariewicz, *List do Wilhelma Wundta z dnia 15 sierpnia 1912 r. (Ostseebad Binz auf Rügen)*, Universitätsarchiv Leipzig, rkps, sygn. NA Wundt/III/1601–1700/1604/306/893–918, k. 306/1; tenże, *Wilhelm Wundt und der Nobelpreis 1912*, Universitätsarchiv Leipzig, mps, sygn. NA Wundt/III/1601–1700/1604/306/893–918, k. 306/2–306/12.

<sup>53</sup> J. Zachariewicz, *List do Martina Grabmanna z dnia 28 grudnia 1928 r. (Lwów)*, Archiv des Grabmann-Instituts, mps, k. 1–4. Zob. M. Grabmann, *Nachlass und Schrifttum*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1980, s. 117.

Takie podejście powodowało, że w wielu istotnych kwestiach kompetencje filozoficzne Zachariewicza pozostawiały wiele do życzenia, ich rozwijanie nie interesowało go zapewne jako cel sam w sobie. Jest on jednak dobrym przykładem intelektualisty-myśliciela, który doceniał rangę filozofii i jej znaczenie dla tworzenia współczesnej mu kultury.

## Filozofia w życiu niezwykłego intelektualisty

### Intelektualista zajmujący się filozofią

Julian Zachariewicz był też związany w pewnej mierze z kręgiem oddziaływania Kazimierza Twardowskiego. Trudno by było jednak przypisać go wprost do szkoły Twardowskiego, mimo że sam przyznawał się do związków ze słynnym filozofem. Styl uprawiania refleksji był przecież u Zachariewicza w zasadzie przeciwieństwem ideałów wskazywanych przez lwowskiego mistrza<sup>54</sup>.

Jako intelektualista Zachariewicz wywarł pewien wpływ na historię filozofii polskiej, ocena tych inspiracji musi być jednak wyważona. Jego praca poświęcona Haecklowi i niemieckim monistom była cytowana (weszła nawet do bibliografii XX-wiecznej filozofii polskiej zestawionej przez Tatarkiewicza), sięgano również po jego opracowania poświęcone Pawlickiemu. Największego wpływu Zachariewicza można jednak upatrywać w szeroko rozumianej filozofii religii. Tematyka ta interesowała go żywo przez większą część życia, na co wskazuje większość prac o charakterze filozoficznym. Nie bez znaczenia dla filozofii religii pozostało też dokonane przez Zachariewicza tłumaczenie książki Harnacka. Najbardziej efektownym wystąpieniem stał się felieton poświęcony Einsteinowi, jednak merytorycznie biorąc, stało się tak dlatego, że jawne błędy w nim zawarte sprowokowały interesującą polemikę, w której Zachariewicz nie odegrał już większej roli. Podobnie filozoficzny artykuł *Kausale und konditionale Weltanschauung*<sup>55</sup> spotkał się z ostrą merytoryczną krytyką i nie wzbudził większego oddźwięku.

### Dosadność, umiłowanie skrajności i powierzchowność

Typowa dla stylu uprawiania refleksji przez Zachariewicza była bardzo wyraźna, publicystyczna dosadność formułowanych tez i ocen. W większości prac dominują zdecydowane stwierdzenia, w których perswazja zastę-

<sup>54</sup> Zob. np. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 13 i n.

<sup>55</sup> J. Zachariewicz, *Kausale und konditionale Weltanschauung...*

pować miała typowe dla filozofa krytyczne ujęcie podparte racjonalną argumentacją.

Dla zobrazowania umiłowania dosadności językowej Zachariewicza warto przytoczyć kilka przykładów. W rozprawie poświęconej Haecklowi i niemieckim monistom pisał np. tak: „Eryk Adickes w swojej krytycznej książce o Haecklu uważa go, podobnie jak Ludwika Büchnera, za kompletne zero pod względem filozoficznym”<sup>56</sup>. W innym miejscu reakcję Haeckla ujął następująco: „Ten zarozumiały dureń – mówił wkrótce później Haeckel o Chwolsonie”<sup>57</sup>. Jeszcze bardziej sensacyjny i drastyczny ton nadał on felietonowi poświęconemu teorii Einsteina, cytując bezkrytycznie okrzyki niemieckich przeciwników wybitnego fizyka: „szukanie reklamy, plagiat, żydowi przeciąć gardło, to jest naukowy dadaizm!”<sup>58</sup>. Co prawda nie utożsamiał się z nimi, niemniej jednak nie zaznaczył nawet ich niestosowności.

Można pokusić się o przypuszczenie, że wybrane fragmenty są dosadne ze względu na specyfikę opisywanych wydarzeń. Jednak w innych kontekstach odnajdziemy również analogiczne zachowania językowe. Na przykład w liście do Twardowskiego (którego bardzo cenił i szanował), krytykując stanowisko filozoficzne Spenglera, pozwolił sobie na następujące określenie: „mamy do czynienia z człowiekiem chorym umysłowo”<sup>59</sup>. Einsteina zaś określił w felietonie jako „pseudofilozoficznego nihilistę, który dla nauki, świata i jego przyszłości ma zgoła relatywne znaczenie”<sup>60</sup>.

Typowa dla stylu Zachariewicza jest wydatna emfaza, niekiedy prowadząca do jawnej wręcz przesady (co szczególnie widać w listach do słynnych postaci). Myśliciel ten nie dążył do wyważenia oceny i tonowania wypowiedzi, celem była dosadna, wyrazista prezentacja własnych poglądów. Niestety, taki autorytarny styl budzi uzasadnione kontrowersje, nie dziwi więc, że stał się jednym z najważniejszych argumentów za uznaniem przez J. Ławskiego rozprawy o Mickiewiczu za interpretację kuriozalną. Trzeba przyznać, że niektóre z zarzutów Ławskiego odnośnie do stylu prowadzenia rozumowań są uzasadnione, ale teza o interpretacji kuriozalnej jest jednak innego rodzaju szkodliwą skrajnością.

Analizując styl refleksji Zachariewicza, należy wspomnieć również o rzucającej się w oczy powierzchowności rozumowania. Wielokrotnie widać, że

<sup>56</sup> J. Zachariewicz, *Niemiecki Związek Monistów i Ernst Haeckel...*, s. 20.

<sup>57</sup> Tamże, s. 21.

<sup>58</sup> J. Zachariewicz, *Teoria relatywności i Albert Einstein...*, s. 1.

<sup>59</sup> J. Zachariewicz, *List do Kazimierza Twardowskiego z dnia 1 lipca 1922 r. (Berlin-Charlottenburg)*, Archiwum Kazimierza Twardowskiego, sygn. K-02-1-44, k. 80v.

<sup>60</sup> J. Zachariewicz, *Teoria relatywności i Albert Einstein...*, s. 2.



temperament twórczy ponosił autora – własne intuicje uznawał za dowody, rozumowań nie doprowadzał do końca, niekiedy nawet bezkrytycznie ufał pogłoskom, jak w felietonie o Einsteinie. Można to uznać – jak to uczynił przeszło wiek temu Adam Stögbauer – za wyraz języka felietonisty. Recenzent ten wskazywał, że język taki może służyć zainteresowaniu czytelnika, co w jego oczach tłumaczyło „mnogość przytoczników i szczegółów, przyćmiewających nieraz sprawy zasadnicze”<sup>61</sup>. Z pewnością praca w charakterze dziennikarza i literata spowodowała, że rozważania Zachariewicza związane z wątkami filozoficznymi przypominają częściej publicystykę niż rzeczowe analizy filozofów.

### Problematyczny stosunek do nauk przyrodniczych

Warto zwrócić również uwagę na stosunek Zachariewicza do nauk przyrodniczych. Choć zajmowały go najmocniej wątki natury religijnej, to należy stwierdzić, że w pewnym zakresie interesowały go również wspomniane nauki. Z pewnością doceniał ich wagę, co widać w reakcjach na darwinizm i teorię względności Einsteina. Skupiał się jednak tylko na głośnych i popularnych teoriach, które dotyczyły ważkich i kontrowersyjnych kwestii filozoficznych. Niestety, zainteresowanie to nie skierowało się ku treści samych teorii, a raczej ku ich jaskrawym konsekwencjom filozoficznym. Poza krótkim okresem studiów w Jenie u Haeckla i Euckena nie wiadomo nic więcej o tym, aby zajmował się biologią ewolucyjną. Galicyjski intelektualista nie miał natomiast z pewnością odpowiednich kompetencji naukowych do adekwatnej oceny teorii fizycznych. Jaskrawo uwidoczniło się to podczas sporu wokół teorii Einsteina – zarzuty Zachariewicza okazały się ewidentnie dyletanckie. Jeśli jakakolwiek część spuścizny Juliana Zachariewicza zasługiwała na miano interpretacji kuriozalnej, to z pewnością jest nią felieton poświęcony Einsteinowi. Dla ilustracji skali nieporozumień i pewności siebie autora warto przytoczyć choćby jeden fragment: „z teorii [Einsteina] o której się dowiadujemy na tytule i z napisów rozdziałów stanowiących gołe ramy i gołe twierdzenia, nie ma nic: ani wykładu teorii, ani żadnego toku myślowego, który myśl jedną uchwyci i konsekwentnie rozwija; jest tylko suchy, niejasny traktat, pisany tak nudno, jak rzadko się zdarza”<sup>62</sup>. Korespondencja z Einsteinem sugeruje natomiast, że Zachariewicz próbował później modyfikować swe stanowisko, ale nie

<sup>61</sup> A. Stögbauer, (rec.) *Julijan Zachariewicz. Niemiecki Związek Monistów i Ernest Haecel. Kraków 1908. Odbitka z „Przeglądu Polskiego”, str. 35, „Przegląd Filozoficzny” 1909, t. 12, s. 79–80.*

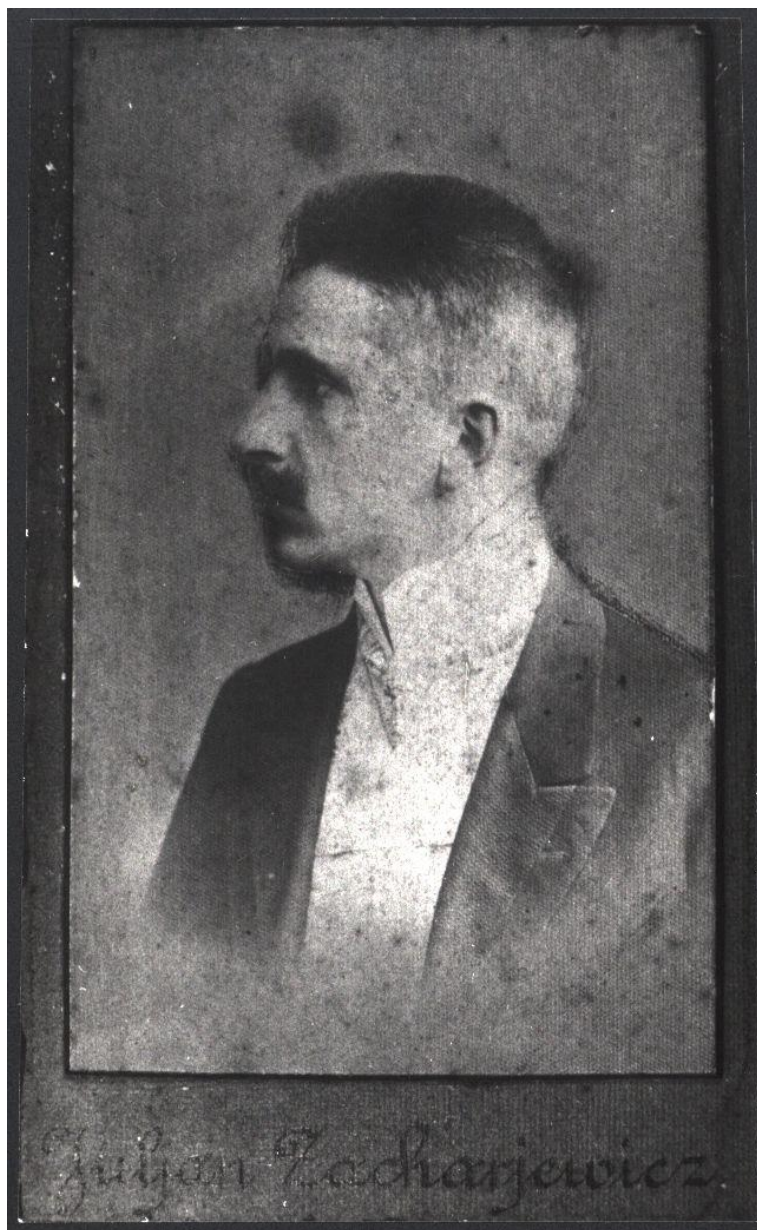
<sup>62</sup> J. Zachariewicz, *Teoria relatywności i Albert Einstein...*, s. 2.

podjął prawdopodobnie nigdy próby rzetelnego nauczenia się teorii Einsteina, choćby nawet stosunkowo łatwej szczególnej teorii względności.

Zachariewicz jest postacią, na której przykładzie uwidocznił się szerszy problem natury filozoficznej. Rozwój fizyki w II połowie XIX w. doprowadził do stworzenia tak wyrafinowanego formalizmu matematycznego, wobec którego przeciętny intelektualista stawał się bezsilny. Choć Zachariewicz kształcił się w bardzo dobrej szkole chyrowskiej, nie mógł posiadać odpowiednich kompetencji do zrozumienia ówczesnej fizyki. Nowoczesna fizyka, opisująca przyrodę językiem wyrafinowanej matematyki, stała się bowiem niezrozumiała dla osób nieznających tego języka. Zachariewicz wyraźnie nie dostrzegł problemu. Nie był świadom, że na jego oczach uwidocznił się rozłam na dwie kultury (opisany sugestywnie po latach przez C.P. Snowa): kulturę humanistów i kulturę naukowców.

### Zakończenie

Postać Juliana Zachariewicza – niestety, w dużej mierze zapomniana w wyniku fatalnych następstw II wojny światowej – jest doskonałą ilustracją roli, jaką odgrywała filozofia w szerszych kręgach polskich intelektualistów. Zachariewicz był intelektualistą działającym nie tylko na ziemiach polskich, ale i w Niemczech. Szeroko wykorzystywał inspiracje płynące zarówno z kultury polskiej, jak i niemieckiej. Choć trudno uznać go bez dużych zastrzeżeń za filozofa, to z pewnością należy do kręgu osób współtworzących polską kulturę filozoficzną. Bez uwzględnienia historii takich postaci obraz filozofii polskiej w Galicji z pewnością byłby niekompletny.



**Fot. 1. Julian Edwin Zachariewicz, fotografia z pamiątkowej tablicy ku czci Kazimierza Twardowskiego przygotowanej z okazji setnego posiedzenia naukowego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego 4 listopada 1910 r.**

Źródło: Dział Zbiorów Specjalnych Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF.

## CURRICULUM VITAE

Ja, Julian Zachariewicz, religii rzymsko katolickiej, urodzony 10 lutego 1883 r. we Lwowie, syn Profesora Politechniki Juliana Zachariewicza, chodziłem początkowo do szkoły normalnej Marji Magdalena we Lwowie, następnie do IV Gimnazjum do III klasy włącznie. Później odbywałem naukę w Gimnazjum OO. Jezuitów w Chyrowie aż do matury którą złożyłem w 1903 r.

Początkowo zapisałem się na prawa na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, gdzie przez trzy semestry studjowałem. Później przeniosłem się na Fakultet Filozoficzny. W r. 1905 wyjechałem ze Lwowa do Berlina, gdzie na tamtejszym Uniwersytecie studjowałem filozofię, literaturę niemiecką, literaturę polską, biologię i teologię. Studjowałem także krócej na Uniwersytetach w Krakowie, Jenie i Lipsku.

Przez wiele lat pracowałem jako literat i dziennikarz i ogłaszałem swoje prace, jak Niemiecki Związek Monistów i Ernest Haeckel, w Przeglądzie Polskim, Homer Chrystus Shakespeare, w Ateneum Polskim, Kansale und konditionale Weltanschauung w Archiv für systematische Philosophie, Architektur und Architekten w Berliner Architekturwelt, tak sama jak w czasopiśmie Ruch Filozoficzny i w wielu innych pismach.

Moimi Profesorami byli:

w Lwowie: Balzer, Iwardowski, Wartenberg, Janowicz, Chlamecz, Łyskowski, Abraham, Starzyński, Szachowski, Roszkowski, Dembiński, Finkel, Chmielowski, Filat Bruchnański, Kallenbach, Gabrynowicz, Werner, Piniński.

w Krakowie: Tarnowski, Pawlicki, Macielski, Zdziechowski, Creizenach;

w Berlinie: Paulsen, Erich Schmidt, Roethe, Richard Meyer, Roediger, Brückner, Pfeleiderer, Lasson, Vierkandt, Harnack, Stumpf, Riehl, Bernard Weiss, Wilamowitz-Moellendorff, Foerster, Dessoir, Nicolai, Oscar Hertwig, Nernst, Engler, Erdmann, Franz Eilhard Schulze, Haberlandt;

w Jenie: Haeckel, Eucken;

w Lipsku: Wundt, Volkelt, Lamprecht, Witkowski.

W r. 1930 zostałem nauczycielem kontraktowym w Gimnazjum Państwowym w Trembowli, gdzie uczyłem języka niemieckiego w klasach II, III, IV, V, VII i w VIII, języka zaś polskiego w klasie V.

Trembowla 3/7, 1932.

*Dr Julian Zachariewicz*

Fot. 2. Julian Zachariewicz, *Curriculum vitae*, 3 lipca 1932 r. (Trembowla)

Źródło: archiwum rodziny Zachariewiczów.

W r. 1930, został nauczycielem w Gimnazjum Państwowym w  
 Białymostku, gdzie nauczaniem języka polskiego w kl. V, języka niemieckiego  
 w kl. II, III, IV, V, VI i VII.

W r. 1932 został promowany na doktora filozofii, na  
 podstawie dysertacji: Adam Mickiewicz Polska i Stan  
 Zjednoczone Ameryki.

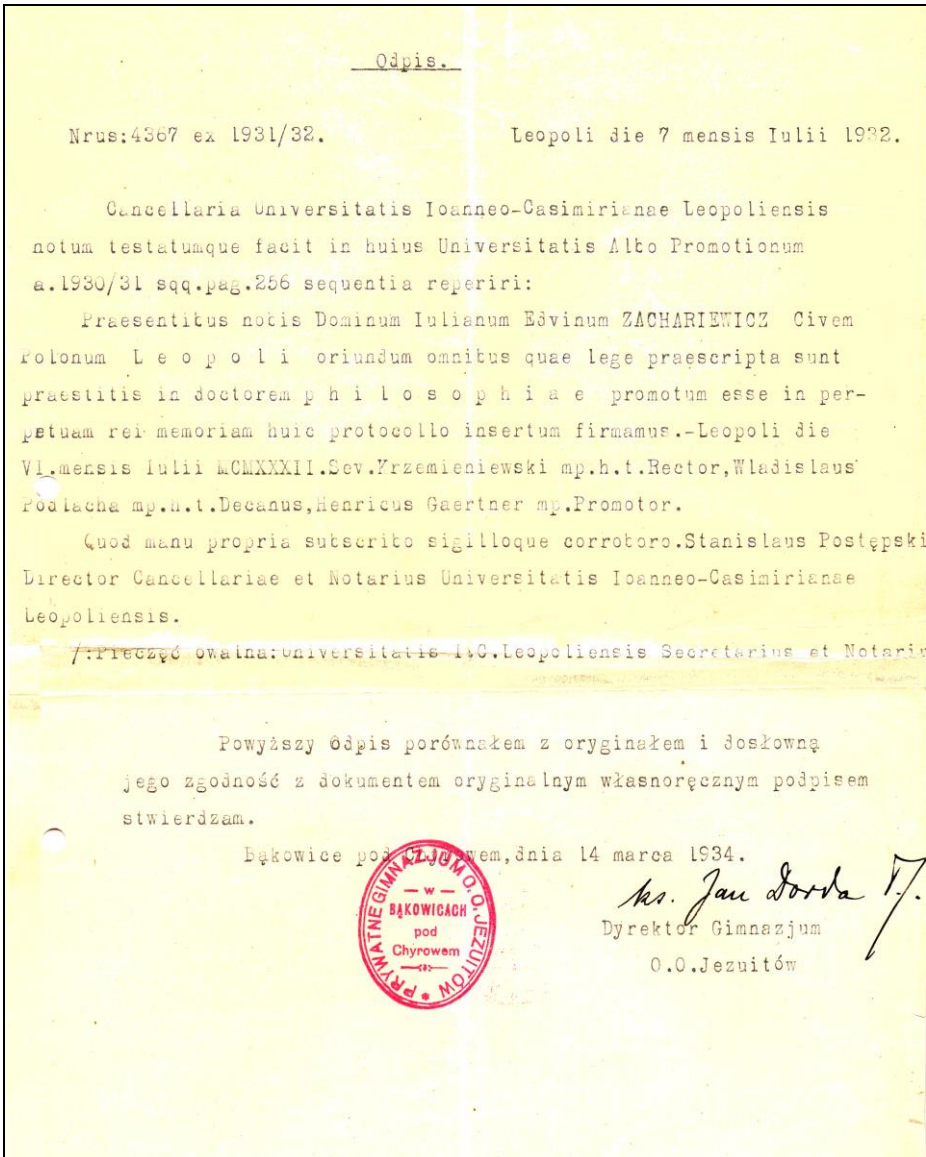
W r. 1933 zgłosił się do egzaminu naukowego z  
 polskiego i niemieckiego. Został dopuszczony  
 na wniosek jednego Komisji Egzaminacyjnej i jed-  
 nym z opinii niektórych Profesorów, został na podsta-  
 wie prac swoich drukowanych w języku polskim i niemieckim  
 i na podstawie celującego zdawania egzaminu, przez  
 Ministerstwo Kultury i Oświecenia Publicznego  
 od egzaminu naukowego zwolniony.

Lwów 8/5, 1933. Dr Julian Zachariewicz

ul. Tarnowski 21/3

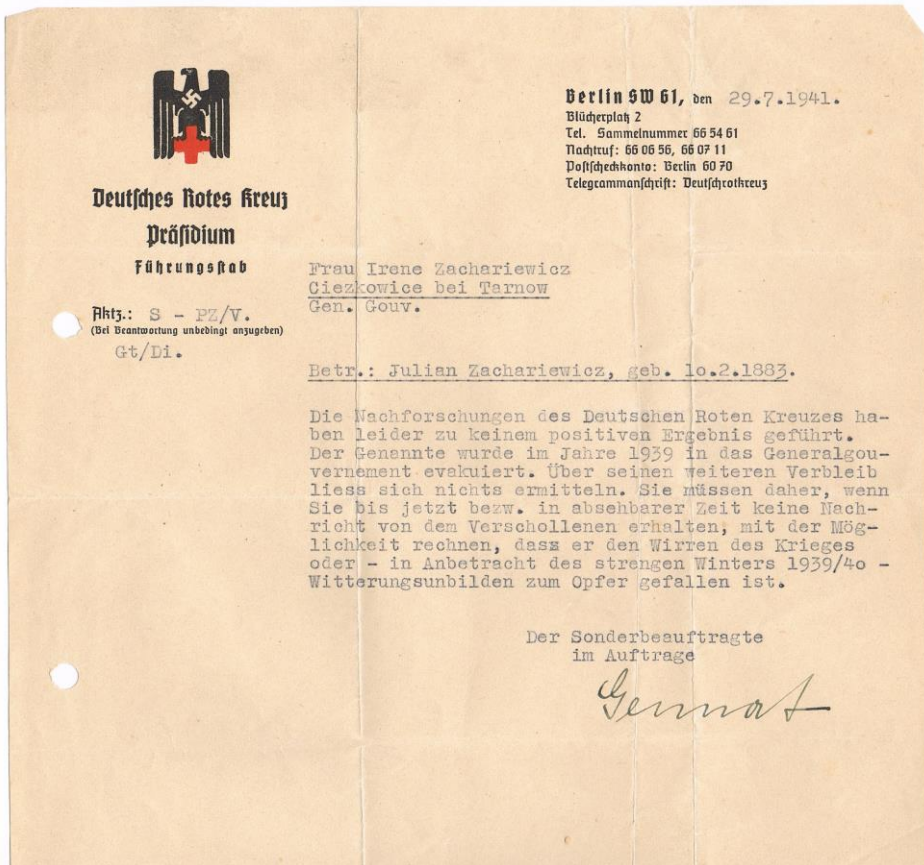
Fot. 3. Julian Zachariewicz, [Curriculum vitae], 8 maja 1933 r. (Lwów)

Źródło: archiwum rodziny Zachariewiczów.



**Fot. 4. Odpis dyplomu doktorskiego Juliana Zachariewicza z 7 lipca 1932 r., 14 marca 1934 r.  
(Bąkowiec pod Chyrowem)**

Źródło: archiwum rodziny Zachariewiczów.



Fot. 5. Dokument Niemieckiego Czerwonego Krzyża dot. śmierci Juliana Zachariewicza, 29 lipca 1941 r. (Berlin)

Źródło: archiwum rodziny Zachariewiczów.

## Aneks

### Wybrana korespondencja Juliana Zachariewicza z Kazimierzem Twardowskim (opracował Paweł Polak)

#### 1

Julian Zachariewicz, *List do Kazimierza Twardowskiego z dnia 13 lipca 1909 r. (Zakopane)*, Archiwum Kazimierza Twardowskiego<sup>63</sup>, sygn. K-02-1-44, 78r-79v.

Zakopane 13/7. 1909.  
Przecznica 32.

J[ąśnie] Wielmożny i Łaskawy  
Panie Profesorze!

Bardzo serdecznie Panu Profesorowi dziękuję za miłą kartkę. Pan Profesor zapytuje, czy otrzymałem w swoim czasie statut Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Otrzymałem faktycznie i bardzo dziękuję: ale wskutek choroby i operacji [k. 79v] w nodze, następnie zaś z powodu wyjazdu do Berlina odwlokłem sprawę i zapomniałem się zapisać, raczej podać na członka.

Ale zrobię to w najbliższej przyszłości.

Raz w Słowie Polskiem czytałem króciutkie streszczenie wykładu<sup>64</sup> Pana Profesora o filozofii w Encyklice *Dominici Pascendi*<sup>65</sup>. Czytałem ze specjalnym zainteresowaniem wykazanie wpływów Kanta, Darwina i Spencera, i z kolosalnym żalem, że notatka tak krótka była. Przypuszczam jednak, że w Przeglądzie Filozoficznym będzie o tym wykładzie coś więcej<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> Wszystkie listy z Archiwum Kazimierza Twardowskiego znajdują się w zbiorach Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie.

<sup>64</sup> Zachariewicz miał zapewne na myśli odczyt Twardowskiego „Filozofja w encyklice *Pascendi dominici gregis*” wygłoszony w Polskim Towarzystwie Filozoficznym we Lwowie 12 lutego 1909 r.

<sup>65</sup> Chodzi o potępiającą tzw. modernizm katolicki encyklikę Piusa X, *Pascendi dominici gregis* z 8 września 1907 r.

<sup>66</sup> Niestety, na łamach „Przeglądu Filozoficznego” wbrew wyrażonym powyżej oczekiwaniom zamieszczono tylko niezwykle krótką notkę: „Prelegent wykazał, że potępiona w tej encyklice filozofja modernistów ma swoje źródła głównie w *Krytyce czystego rozumu* Kanta i w teorii ewolucji, sformułowanej przez Darwina, oraz w syntezie obu poglądów, dokonanej przez Spencera” („Przegląd Filozoficzny” 1909, t. 12, s. 560). Co ciekawe, „Przegląd Filozo-



Panu Profesorowi zasylam bardzo serdeczne ukłony i wyrazy prawdziwego, niezwykłego poważania

/Julian Zachariewicz/

## 2

Julian Zachariewicz, *List do Kazimierza Twardowskiego z dnia 1 lipca 1922 r. (Berlin-Charlottenburg)*, Archiwum Kazimierza Twardowskiego, sygn. K-02-1-44, 80r-80v.

Berlin-Charlottenburg 1/7, 1922  
Mommsenstr. 53

Laskawy i kochany Panie Rektorze!

Miałem pracę wielką i ważną, opartą na amerykańskiej literaturze, której u nas w Polsce niema(!) zupełnie, którą tu jednak znalazłem w całej obfitości; niedawno ją skończyłem. Tok dzisiejszego życia wywalonego do góry nogami przynosi bezustanku(!) niespodzianki, utrudnia pracę nieraz na każdym kroku, przerywa ją często, zwłaszcza jeżeli wchodzi w grę inni ludzie wyrzuceni z równowagi<sup>67</sup>. Wszystkie te powody tłumaczą(!), dlaczego dotychczas Panu Rektorowi nie posłałem artykułu o Filozofii w Niemczech w ostatnich latach, dla Ruchu Filozoficznego; w tych dniach jednak będzie gotowy i wysłany, zaraz jednak wysyłam adresy towarzystw filozoficznych[,] o które Pan Rektor zapytywał, oraz odpowiedź Teubnera w sprawie roczników czasopisma *Fortschritte der Psychologie und ihrer Anwendung*[en].

O adresy towarzystw filozoficznych jak *Rehmke Gesell[schaft]*<sup>68</sup>, o które Pan Rektor zapytywał, zwróciłem się do wydawcy *Kantstudien* Reuthera i Reicharda; otrzymałem odpowiedź, że adresy tych towarzystw są firmie nieznane; wysyłają wszystkim tym towarzystwom swoje *Kantstudien*: ale adresów ich nie znają! Więc zwróciłem się do lipskiego wydawcy *Annalen der*

---

ficzny” przedrukował dosłownie wspomniane przez Zachariewicza sprawozdanie z „Gazety Lwowskiej” 1909, nr 37, s. 3. W przedruku pominięto jedynie pierwotną wzmiankę o ożywionej dyskusji po wykładzie.

<sup>67</sup> Zapewne Zachariewicz miał na myśli strajki, demonstracje i zabójstwa polityczne, które odbywały się wówczas w Berlinie. Najważniejszą sprawą było zapewne morderstwo Walthera Rahtenau, o którym jest mowa w dalszej części listu.

<sup>68</sup> Chodziło o założone pod koniec 1919 r. towarzystwo filozoficzne *Johannes Rehmke-Gesellschaft*. Informacje o tym towarzystwie znajdziemy na łamach „Ruchu Filozoficznego” od roku 1920.

Philosophie, Felixa Meinera i odebrałem odwrotnie<sup>69</sup> wszystkie adresy. Teubner odpisał także, zapytuje, które tomy są potrzebne i podaje cenę każdego z nich 48M[arek]. Pan Rektor potrzebuje roczników od 1914; zamówię je, wezmę ze sobą, i przywiozę Panu Rektorowi do Lwowa. W kraju będę za kilka tygodni; jeżeli Pan Rektor będzie w tym czasie w Poroninie, zastosuję się do dyspozycji[,] którą listownie otrzymam.

Zamordowanie ministra Rathenau'a<sup>70</sup> i okrucieństwo dochodzące do ostatniego bestialstwa, z jakim je wykonano, wywarło w Berlinie i w całym państwie wstrząsające wrażenie; wywołało wszystkie możliwe nastroje i komentarze, na jakie tylko dzisiejsza powojenna psychoza mogła się zdobyć. W Niemczech znacz[k. 80v]ny procent ludzi gazet zgoła nie czyta; z powodu nawału zajęć, rodzaju zawodu, który zabiera cały wolny czas, wskutek przysłowia i przekonania wzmocnionego w ciągu światowej wojny, że w gazetach same kłamstwa, wskutek drożyzny gazet wreszcie; naród[,] który niema(!) zgoła żadnego wyrobienia politycznego, co nawet Wundt przyznał, w najrozmaitszych środowiskach nie wierzy faktom, tylko wszelkiego rodzaju baśniom i Opowieściom Hoffmanna<sup>71</sup>, krążącym z ust do ust; tak i teraz powstało mnóstwo legend pseudopolitycznych, które dzisiejsza psychoza powiększa do niebywałych rozmiarów.

W świecie naukowym [Oswald] Spengler<sup>72</sup> ze swoją przepowiednią Upadku kultury Zachodu<sup>73</sup> wywołał drżączkę, protesty i olbrzymią literaturę; ale drugi tom, na który z takim upragnieniem i tak skwapliwie czekano i który świeżo wreszcie się ukazał, dowodzi, że mamy do czynienia z człowiekiem

<sup>69</sup> Sformułowanie bazuje na popularnym w Galicji germanizmie „odwrotną pocztą” (niem. *mit umgeheuder Post*) oznaczającym szybką, natychmiastową przesyłkę.

<sup>70</sup> Walther Rathenau (1867–1922) – niemiecki przemysłowiec (prezes firmy AEG), polityk i intelektualista żydowskiego pochodzenia. Sprawował urząd ministra spraw zagranicznych Republiki Weimarskiej, inicjator podpisania traktatu z Rapallo. Zamordowany przez niemieckich nacjonalistów 24 czerwca 1922 r. Zachariewicz opisuje nastroje po zamordowaniu tej znanej postaci, opis dotyczy czasu przed rozpoczęciem procesu w tej sprawie. Co ciekawe, wzmiankę o publikacji jednej z prac W. Rathenau *Grundsätze der Ethik aus der Mechanik des Geistes* można znaleźć w „Ruchu Filozoficznym” z 1923 r. (t. VII, kwiecień–maj–czerwiec 1923, nr 9–10, s. 152a).

<sup>71</sup> *Opowieści Hoffmanna* nabrały wówczas idiomatycznego znaczenia fantastycznych opowieści.

<sup>72</sup> Oswald Spengler (1880–1936) – niemiecki filozof kultury zajmujący się problemami historii. Głównym dziełem Spenglera jest *Der Untergang des Abendlandes* (*Zmierzch Zachodu*, t. 1: 1918, t. 2: 1922).

<sup>73</sup> Jest to własne tłumaczenie na język polski tytułu pracy Spenglera, *Der Untergang des Abendlandes*.

chorym umysłowo<sup>74</sup>; Spengler chciał jak Lamprecht<sup>75</sup> wszystko przeczytać, co ludzie od początku świata napisali, i jak Lamprecht stał się ofiarą hiperkultury.

Ponieważ o żadnej książce tyle nie napisano jak o tej, więc w referacie moim, który Panu profesorowi przyślę, będzie mowa także o Spenglerze; zastosuję się do życzeń Pana Rektora w sprawie ujęcia przedmiotu, podam zarazem zaś jedną propozycję; tymczasem zaś zapytuję, co robi i gdzie obecnie przebywa brat Pana Rektora Juliusz, ponieważ chciałbym mu posłać tak samo(!) jak Panu Rektorowi jedną z książek moich, która w niedługim czasie się ukáže.

Panu Rektorowi i całej rodzinie zasylam serdeczne pozdrowienia, ukłony i życzenia jaknajmilszych(!) wakacji,

z prawdziwym poważaniem,  
/Julian Zachariewicz/

### 3

Julian Zachariewicz, *List do Kazimierza Twardowskiego z dnia 18 października 1924 r. (Lwów)*, Archiwum Kazimierza Twardowskiego, sygn. K-02-1-44, 81r.

Lwów 18/10, 1924  
Ul Domagaliczów 3

Łaskawy i Kochany Panie Rektorze!

Pan Rektor jedzie jutro w niedzielę do Warszawy, posylam zatem mego Mickiewicza<sup>76</sup>, z prośbą, ażeby Pan Rektor był łaskaw i wręczył egzemplarz swojej córce, Pani Anieli Tomczakowej. Równocześnie z tym listem miałem przysłać Panu Rektorowi traktat *Filozofia w Niemczech w okresie światowej wojny*. Nieprzewidziane sprawy zwały się na mnie i zajęły mi tydzień czasu; nie mogłem zdążyć z wykończeniem traktatu; nie chciałem zaś kosztem pośpiechu wykończyć go niedokładnie; zwłaszcza że mam zawsze w pamięci, co mówił Stanisław Tarnowski, że pośpiech jest wielki nieprzyjaciel dobrego pisania.

---

<sup>74</sup> Zachariewicz włączył się do długiego szeregu krytyków Spenglera, uczynił to jednak we właściwy sobie sposób. Zarzut stawiany Spenglerowi jest intrygujący, niestety, trudno go ocenić, gdyż autor nie przedstawił żadnych dodatkowych sugestii w tej kwestii.

<sup>75</sup> Karl Lamprecht (1856–1915) – niemiecki historyk, odegrał ważną rolę w metodologicznym sporze dotyczącym historiografii.

<sup>76</sup> J. Zachariewicz, *Adam Mickiewicz, Polska i Stany Zjednoczone Ameryki...*

Sprawy, o których wspomniałem, kończą się w poniedziałek wreszcie. Przypuszczam, że Pan Rektor zostanie w Warszawie aż do 26/10, do dnia pogrzebu Henryka Sienkiewicza włącznie<sup>77</sup>. Kiedy Pan Rektor wróci, traktat będzie już czekał na Pana Rektora w Uniwersytecie w kopercie. Będzie napisany i wykończony z głową wolną od trosk i spraw niemających z traktatem bezpośredniego związku.

Mnie żal jest okrutnie, że dzisiaj z Mickiewiczem razem nie posyłam traktatu, mnie to boli: *vis maior*<sup>78</sup> mnie tłoczy. Ale jak wszystko ma swój koniec na świecie, tak i te sprawy, które mi tyle czasu pochłonęły, kończą się wreszcie za 3 dni, i wtedy traktat będę mógł w całości Panu Rektorowi przysłać, bo teraz wstydziłbym się przysłać tylko jego fragment<sup>79</sup>.

Panu Rektorowi zasłałam najserdeczniejsze pozdrowienia, oraz życzenia jaknajmilszych(!) wrażeń w ciągu podróży i w Warszawie, dokąd Pan Rektor zjeżdża na wielką chwilę pogrzebu Autora Trylogii, do którego jako Rektor Uniwersytetu Lwowskiego wysłał Pan w 1916 śliczny Adres, stanowiący doskonałą charakterystykę Wielkiego Pisarza<sup>80</sup>.

Z prawdziwym poważaniem,  
/Julian Zachariewicz/

#### 4

Julian Zachariewicz, *List do Kazimierza Twardowskiego z dnia 9 lutego 1925 r. (Lwów)*, Archiwum Kazimierza Twardowskiego, sygn. K-02-1-44, 82r.

Lwów 9/2, 1925  
Ul Domagaliczów 3

Łaskawy i Kochany Panie Rektorze!

Donoszę, że traktat *Filozofia w Niemczech w okresie światowej wojny 1914–1924(!)* piszę codziennie i niema(!) dnia, ażebym o Panu Rektorze nie myślał. Te sprawy, które mi nie dawały spokoju w ogóle, a do ulubionej pracy

<sup>77</sup> Uroczystości ku czci Henryka Sienkiewicza i jego ponowny pogrzeb w w katedrze św. Jana w Warszawie miały miejsce 27 października 1924 r. Zachariewicz podał zatem błędną datę.

<sup>78</sup> *Vis maior* – łac. siła wyższa.

<sup>79</sup> Zdanie to – w kontekście wcześniejszych deklaracji – sugeruje, że Twardowski naciskał na jak najszybsze oddanie tekstu rozprawy, choćby niedokończonej.

<sup>80</sup> Zob. K. Twardowski, *W holdzie*, „Kurjer Lwowski” 1916, t. 34, nr 227, s. 2.

w szczególności, trwały znacznie dłużej, aniżeli mi się to pierwotnie zdawało: dzisiaj wszystko trwa bez końca i nieda(!) się z góry obliczyć. W obszernym liście już napisanym, który do traktatu dołączę, gdy już zupełnie będzie gotowy, wytłomaczę wszystkie powody zwłoki i spóźnienia<sup>81</sup>.

Państwo Cieszyńscy<sup>82</sup> opowiadali mi niedawno, że Matka Pana Rektora uległa wypadkowi tramwajowemu, w czasie którego złamała nieszczęśliwie nogę; czytałem o tem zresztą w Słowie Polskiem, tylko dopiero później od PP Cieszyńskich dowiedziałem się, że to jest Matka Pana Rektora. Proszę być tak uprzejmym i donieść mi, jak Matka Pana Rektora obecnie się ma.

Sam nie mogę się już doczekać końca tego traktatu: taki jestem ciekawy go widzieć jak będzie gotów.

Panu Rektorowi zasylał najserdeczniejsze pozdrowienia i wyrazy prawdziwego poważania,

/Julian Zachariewicz/

## 5

Kazimierz Twardowski, *List do Juliana Zachariewicza z dnia 20 lutego 1925 r. (Lwów)*, Archiwum Kazimierza Twardowskiego, sygn. K-02-1-44, 83r-83v.

Lwów 20. lutego 1925

Szanowny Panie!

Dziękuję uprzejmie za wiadomości z 9. b.m. Cieszy mnie bardzo, że Szanowny Pan pamięta o przyrzeczonem „Ruchowi filozoficznemu” (!) artykule. Nie mogę zataić obawy, że artykuł ten wypadnie za obszernie dla „Ruchu filozoficznego”, i że gotówem doznać w związku z nim tego samego, co mi się już nieraz zdarzyło, że mianowicie jakaś praca lub recenzja przezemnie(!) zainicjowana wychodzi następnie gdzieś indziej, a nie w „Ruchu filozoficznym”, gdyż autorowie, nie licząc się z charakterem i rozmiarami „Ruchu filozoficznego”, napisali rzeczy zbyt wielkie.

---

<sup>81</sup> Po wspomnianym traktacie, jak i po zapowiadanym liście nie pozostał żaden ślad w archiwum Kazimierza Twardowskiego, można domniemywać, że nigdy nie dotarły one do adresata.

<sup>82</sup> Zapewne chodzi o wybitnego stomatologa prof. Antoniego Cieszyńskiego (1882–1941) i jego żonę Różę Cieszyńską z d. Troczyńską (1895–1982).

Wdzięczny jestem za udział w wypadku, któremu uległa moja Matka – na szczęście jest już bliska zupełnego wyzdrowienia. Rzecz w tym wieku [k. 83v] – 80 lat – bądź co bądź wyjątkowa.

Łączę wyrazy prawdziwego poważania

/Twardowski/

### **Julian Edwin Zachariewicz – philosophical paths of an intellectual from former Galicia**

#### *Summary*

This article presents a forgotten Polish intellectual Julian Edwin Zachariewicz (1883–1939?). He was a son of famous Polish architect Julian Oktawian Zachariewicz. He was educated in former Galicia's schools in Lwów and Chyrów. He studied philosophy and many other disciplines mainly in Lwów and Berlin. He worked as a writer and journalist but he also made some contributions to philosophy. He was interested mainly in science-religion relations (e.g. E. Haeckel's monism). This paper investigates a role of philosophy in Zachariewicz's articles and correspondence (with famous thinkers: K. Twardowski, A. Einstein, W. Wundt, M. Grabmann). This article also shows interesting Zachariewicz's cooperation with a Polish Philosophical Society.

**Key words:** J.E. Zachariewicz, Polish Philosophical Society, Lwów

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 poloninie*, 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 poloninie*, 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*<sup>1</sup>.

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”<sup>2</sup>. 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”<sup>3</sup>. 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

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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”<sup>4</sup>.

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”<sup>5</sup>. 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”<sup>6</sup>.

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”<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Tamże, s. 192.

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

<sup>6</sup> Tamże, s. 86.

<sup>7</sup> 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”<sup>8</sup>.

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”<sup>9</sup>.

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”<sup>10</sup>. 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”<sup>11</sup>.

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

<sup>8</sup> Tamże, s. 132.

<sup>9</sup> Tamże, s. 155.

<sup>10</sup> Tamże, s. 222.

<sup>11</sup> Tamże, s. 272.

sposób zbliżony jest do wszechideału. Rzeczywistym wszechideałem może być jednak tylko wzór najściślej i najjednoliciej połączony z głęboko wkorze-  
nionymi, 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 przemianie<sup>12</sup>.

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 religijną<sup>13</sup>”.

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 zano-  
towała wyznanie męża: „Nic z aktywności nie wyszło, bo nie chciałem wybrać  
utorowanej drogi jakiejś partii politycznej czy katolicyzmu<sup>14</sup>”. Podobnie syn  
Andrzej stwierdza krótko: „Odkąd pamiętam, stosunek Ojca do sanacji był co  
najmniej niechętny, szczególnie odnosiło się to do Brześcia, potem też do Be-  
rezy<sup>15</sup>”. 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 sformułowa-  
nie hipotezy na temat jego koncepcji narodowości i państwa. Będzie się ona

<sup>12</sup> Tamże, s. 455–456.

<sup>13</sup> Tamże, s. 470.

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

<sup>15</sup> 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 pisarza<sup>16</sup>, 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 przejawów<sup>17</sup>.

Skrótową formułę znajdujemy w luźnej notatce: „Narody nie muszą mieć i nie mają granic twardych. Wchodzą jedne w drugie”<sup>18</sup>. 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*<sup>19</sup>. 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 skutek<sup>20</sup>) 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*”<sup>21</sup>. Nim sięgnę do tego eseju, przywołam jeszcze zdanie Konstantego Jeleńskiego, zaprzyjaźnionego z Vincenzem, który opisu-

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

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

<sup>18</sup> 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.

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

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> 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”<sup>22</sup>. 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”<sup>23</sup>. To cenne świadectwo, zwłaszcza jeśli zważyć sceptyczny stosunek redaktora „Kultury” do tej twórczości<sup>24</sup>. 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”<sup>25</sup>. 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 piśmie 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”<sup>26</sup>. 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.

<sup>22</sup> 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.

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

<sup>24</sup> 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.).

<sup>25</sup> A. Hertz, *Wyznania starego człowieka*, Warszawa 1991, s. 169.

<sup>26</sup> 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 mistycznego<sup>27</sup>. 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”<sup>28</sup>. 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”<sup>29</sup>. 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”<sup>30</sup>. 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

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

<sup>28</sup> Tamże, s. 193.

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

<sup>30</sup> 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”<sup>31</sup>. 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 Gandhiiemu 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*”<sup>32</sup>. 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”<sup>33</sup>. 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”<sup>34</sup>. Sam Vincenz widział w nim „zwiastuna przyszłości godnej człowieka”. A to, „że jest ona oparta na wielkiej rozgrywce z oficjalną moralnością chrześcijańską i buddyjską”<sup>35</sup>, 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

<sup>31</sup> 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.

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

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

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

<sup>35</sup> 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”<sup>36</sup>.

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”<sup>37</sup>. O ile mi wiadomo, w swojej powojennej twórczości nie wrócił jednak Vincenz do tych nader skrótowych myśli, można jednak dopatrzyć 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

<sup>36</sup> Tenże, *Outopos...*, s. 97–98.

<sup>37</sup> 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”<sup>38</sup>. 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”<sup>39</sup>. 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 żydowskiej<sup>40</sup>, ale nie tylko. Antydemokratyczne i nacjonalistyczne oblicze Narodowej Demokracji w świetle najnowszych badań nie ulega wątpliwości<sup>41</sup>, a jej odwoływanie się do katolicyzmu jako niezbywalnego elementu polskiej i narodowej tożsamości miało

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

<sup>39</sup> Tamże, s. 272.

<sup>40</sup> S. Rudnicki, *Żydzi w parlamencie II Rzeczypospolitej*, Warszawa 2004.

<sup>41</sup> B. Porter-Szucs, *Gdy nacjonalizm zaczął nienawdzić. Wyobrażenia nowoczesnej polityki w dziewiętnastowiecznej Polsce*, przekł. A. Nowakowska, Sejny 2011.

charakter instrumentalny<sup>42</sup>. 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”<sup>43</sup>. 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”<sup>44</sup>. Wprawdzie, zdaniem Krzysztofa Kawalca, nie oznacza to bynajmniej jednoznacznego utożsamienia katolickiej wizji państwa z nacjonalizmem<sup>45</sup>.

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”<sup>46</sup>. 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 sofistyką<sup>47</sup>. 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,

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

<sup>43</sup> R. Dmowski, *Pisma*, t. IX, Częstochowa 1939, s. VIII.

<sup>44</sup> 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.

<sup>45</sup> 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.

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

<sup>47</sup> 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 chrześcijański<sup>48</sup>, ale ostatnio postuluje „gruntowną przebudowę polskiego nacjonalizmu” i jego otwarcie na „dobrze pojętą nowoczesność”<sup>49</sup>. 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 Piłsudskiego<sup>50</sup>, 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 rząd<sup>51</sup>. Całość problematyki narodowościowej o okresie międzywojennym przedstawił Andrzej Chojnowski<sup>52</sup>.

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 Gombrowiczem<sup>53</sup>, a jeszcze inne Czesławem Miłoszem<sup>54</sup>. 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”<sup>55</sup>. Trudno o bardziej wymowny gest odmowy uczestnictwa

<sup>48</sup> 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.

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

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

<sup>51</sup> S. Rudnicki, *Obóz Narodowo-Radykalny. Geneza i działalność*, Warszawa 1985.

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

<sup>53</sup> 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.

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

<sup>55</sup> 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 artykułu<sup>56</sup>. 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'a<sup>57</sup>. 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 kulturze<sup>58</sup>. 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”<sup>59</sup>. 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-

<sup>56</sup> S. Vincenz, *Powojenne perypetie Sokratesa*, Kraków 1985.

<sup>57</sup> H. Malewska, *Sir Tomasz More odmawia*, Warszawa 2008.

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

<sup>59</sup> 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”<sup>60</sup>. Głównym powodem wycofania się z działalności publicystycznej

---

<sup>60</sup> 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 wołał 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 rolę<sup>61</sup>. Dlatego zwiedzając kolejne krainy,

<sup>61</sup> 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 obszernie 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”<sup>62</sup>. Ołdakowska-Kufłowa wskazuje również na szereg inspiracji

<sup>62</sup> 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”<sup>63</sup>. 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”<sup>64</sup>. A odpowiedź bohatera *Sieci Hefajstowych* nie pozostawia wątpliwości. Powiada bowiem Sokrates do Arystosatona, by nie zwodził króla uludnym 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-

<sup>63</sup> Tamże, s. 228.

<sup>64</sup> 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 pokusy<sup>65</sup>.

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 ukraść 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?”<sup>66</sup>. 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

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

<sup>66</sup> 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”<sup>67</sup>. 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 „zawszad 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 19<sup>th</sup> Century  
and the first half of the 20<sup>th</sup> 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

---

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

Małgorzata Sokołowicz  
(Uniwersytet Warszawski)

## Galicyjski raj utracony. Wielokulturowa wizja Galicji przełomu wieków w pismach Josepha Rotha

Joseph Roth (1894–1939) urodził się w ubogiej żydowskiej rodzinie w galicyjskich Brodach. Choć wyjechał z rodzinnej miejscowości na studia i resztę życia spędził w Berlinie, Wiedniu i przede wszystkim Paryżu, w jego pismach wciąż powraca wielonarodowościowa i wielokulturowa rodzinna Galicja. Wobec rozpadu cesarstwa, dramatu I wojny światowej i postępującej nowoczesności Roth stara się ocalić w swoich powieściach i opowiadaniach tę prawie mityczną krainę, w której życie wydaje się proste i sprawiedliwe. W Rothowskiej Galicji rządzą prawa natury, czas jest cykliczny, a ludzie choć nie zawsze zupełnie dobrzy i uczciwi, żyją obok siebie w pokoju i zawsze są wrażliwi na nieszczęście innych. Niestety, w tym świecie czai się już zapowiedź końca i coraz częściej gości w nim śmierć. Rothowski galicyjski raj jest rajem na zawsze utraconym.

**Słowa kluczowe:** J. Roth, Galicja, raj utracony

Żyd, Austriak, Polak? Joseph Roth nie ułatwiał życia swoim biografom. Raz podawał się za syna Austriaka, raz za nieślubne dziecko polskiego grafa<sup>1</sup>. Całe życie konfabulował. Ci, którzy znali go dobrze, tłumaczyli: on nie kłamie, on po prostu jest „poetą własnego życia”<sup>2</sup>. Roth przypominał wschodnio-galicyjskiego bajarza<sup>3</sup>. Nie widział różnicy między życiem a fikcją, liczyła się sama historia i jej opowiadanie.

---

<sup>1</sup> Zob. J. Roth, *List do Gustawa Kiepenheuera* [w:] *Samotny wizjoner. Joseph Roth we wspomnieniach przyjaciół, esejach krytycznych i artykułach prasowych*, red. E. Jogała, tłum. z niem. P. Krzak, Kraków 2013, s. 22; H. Spiel, *Pelen wnuków świat (Marsz Radecky'ego)* [w:] *Samotny wizjoner...*, s. 326.

<sup>2</sup> G. von Cziffra, *Święty pijak* [w:] *Samotny wizjoner...*, s. 34.

<sup>3</sup> Marcel Reich-Ranicki pisze o „pulsie orientalnej tradycji narracji”, która zachowała swą żywotność we wschodniożydowskich opowieściach. Zob. M. Reich-Ranicki, *Uroczy dźwięk blażeńskiego dzwonka* [w:] *Samotny wizjoner...*, s. 347.

Młody Joseph Roth pisał wiersze, potem porzucił poezję i tworzył głównie prozę, jednocześnie pracując jako dziennikarz<sup>4</sup>. Pisał bardzo dużo, a z większości jego utworów wciąż wylania się ta sama opowieść: małe galicyjskie miasteczko przełomu wieków, gdzie czas płynie wolniej, a w zasadzie nie płynie, tylko toczy się po kole, a życie wyznacza zmiana pór roku. I w zasadzie gdyby naczelnik poczty z opowiadania *Kwiecień. Historia pewnej miłości* nie zrywał codzienne punktualnie o ósmej rano kartek z kalendarza, to mógłby to być wciąż ten sam dzień. W tym miasteczku ludzie są różni – dobrzy i źli, uczciwi i występni, ale świat ten rządzi się prawami, które pozwalają im wszystkim żyć w pokoju. A żyją w tym świecie Rotha, który zdaje się miniaturą cesarstwa austriackiego, Austriacy, Węgrzy, Polacy, Ukraińcy, Cyganie, Niemcy, Żydzi<sup>5</sup>. Szanują się, dogadują, a animozje nie wynikają bynajmniej z przynależności do danej nacji, a jedynie z tego, jakim kto jest człowiekiem. A potem nagle w tym spokojnym świecie wybuchają wojna i już nie jest takie samo. Rozpada się cesarstwo: nie ma już wielonarodowościowego spokojnego miasteczka; są ludzie różnych narodowości, którzy nie chcą już żyć koło siebie<sup>6</sup>. Zawiedzeni mieszkańcy ruszają w świat, do Paryża, Nowego Jorku, Buenos Aires. Stają się biedni lub bogaci, szczęśliwi lub sfrustrowani, ale w obliczu coraz szybciej pędzącego świata zawsze pamiętają o małym miasteczku, w którym życie płynęło tak spokojnie.

„Moje życie uchwytnie [jest] bardziej w przestrzeni niż w czasie”, napisał o sobie Joseph Roth<sup>7</sup>. Ta przestrzeń to rodzinne Brody, małe galicyjskie miasteczko, które czasem w jego opowieściach zmieniał się w Radziwiłłów lub w Szwabę (Schwabendorf) i przenosiło się na Wołyń<sup>8</sup>. To tam chodził do liceum, zakochał się w literaturze niemieckiej, potem ruszył do Lwowa, do Wiednia, do Berlina, żeby w latach 20. osiąść w Paryżu jako korespondent. Potem jeszcze podróżował w najróżniejsze miejsca Europy, ale to w Paryżu spędził ostatnie lata swojego życia. Zawsze mieszkał w hotelach. Pisał w ka-

<sup>4</sup> Józef Wittlin wspomina o tych wierszach, które były bardzo śpiewne, „jak ukraińskie pieśni ludowe”, ale których potem Roth wstydził się i nie chciał wydawać. Zob. J. Wittlin, *Wspomnienie o Józefie Rocie* [w:] *Samotny wizjoner...*, s. 368–369.

<sup>5</sup> W części Galicji, z której pochodził Roth, mieszkali głównie Polacy i Karpatorusini, mniejszość niemieckojęzyczna oraz żydowska. S. Pesnel, *Une fragile recreation. Les espaces multiculturels dans l'œuvre romanesque de Joseph Roth*, „Études Germaniques” 2007, nr 245, s. 90.

<sup>6</sup> Zob. J. Pascow, *Understanding Joseph Roth by Sidney Rosenfeld. Review*, „German Studies Review” 2002, nr 2, s. 385.

<sup>7</sup> J. Roth, *List do...*, s. 21.

<sup>8</sup> G. von Cziffra, dz. cyt., s. 33.

wiarniach. Tylko raz wynajął mieszkanie, ale czuł się w nim źle. Trzy walizki stanowiły cały jego dobytek<sup>9</sup>.

„Jestem człowiekiem bez ojczyzny – pisał Roth – choć przyznać muszę, że w głębi mojego serca czuję się swojsko – jak w domu”<sup>10</sup>. Najślawniejsze chyba zdjęcie pisarza zostało zrobione w 1926 r. na peronie dworca. Joseph Roth siedzi na walizce, w tle widać wagon bagażowy, w dłoni trzyma niedopałek papierosa, kapelusz rzuca cię na jego czoło, a jednak po oczach, po dalekim spojrzeniu, widać, że Roth marzy. Może jest właśnie w tej chwili „w głębi swojego serca”, w małym galicyjskim miasteczku i rozmawia z postaciami, które powracają na kartach jego powieści: z wachmistrzem Slamą, przemytnikiem Kapturakiem czy Żydem Naftalim Krojem<sup>11</sup>, może jest w swoim galicyjskim raju utraconym?

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie wielonarodowej, wielokulturowej Galicji przełomu wieków wyłaniającej się z pism Josepha Rotha<sup>12</sup> jako idealny byt społeczny, który jednak zdaje się już naznaczony wizją końca związanego z nieubłaganą nowoczesnością, postępującą industrializacją i, przede wszystkim, nowym ładem, który narodził się po 1918 r.

„Miasto, w którym się urodziłem – mówi narrator *Poziomek* – leżało w wschodniej Europie, na wielkiej rzadko zaludnionej równinie. Na wschód ciągnęła się w nieskończoność. Od zachodu zamykał ją niebieski łańcuch wzgórz”<sup>13</sup>. Roth rzadko podaje nazwy geograficzne miast i miasteczek, które stają się czasem wręcz bohaterami jego utworów. A jeśli nawet, to często bywają fikcyjne; czasem są położone rzeczywiście w Galicji, tak jak przygraniczny Złotogród z *Falszywej wagi*, a czasem już za granicą rosyjską, jak Zuchnow z *Hioba* czy też Progrody z *Lewiatana*, których nazwa tajemniczo współbrzmi z rodzinnymi Brodami Rotha<sup>14</sup>. Z nazwami geograficznymi jest chyba tak samo jak z nazwą miejscowości, w której urodził się pisarz: zmienia się w zależności od dnia, humoru. „Jego ulubionym tematem była Galicja – tłumaczył przyjaciel pisarza – Mogło się zdarzyć, że gdy opowiadał historię po

<sup>9</sup> Zob. H. Linden, *Dni z Josephem Rothem* [w:] *Samotny wizjoner...*, s. 67–69.

<sup>10</sup> J. Roth, *List do...*, s. 21.

<sup>11</sup> Roth „ustawiał mieszkańców swojej wyobraźni w świetle pisanych powieści – od tego czasu towarzyszyli mu, jakby byli jego braćmi”. Zob. B. Reifenberg, *Wspomnienie Josepha Rotha* [w:] *Samotny wizjoner...*, s. 129.

<sup>12</sup> Przywoływane tu będą głównie małe formy prozaiczne: opowiadania i krótkie powieści.

<sup>13</sup> J. Roth, *Poziomki* [w:] tegoż, *Legenda o świętym pijaku i inne opowiadania*, tłum. i wybór T. Zawierucha, wstęp J. Koproński, Warszawa 1984, s. 235.

<sup>14</sup> W Brodach także handlowano koralami. Potem postępująca industrializacja doprowadziła do upadku miasta. Zob. A. Strack-Adler, « *Le Léviathan* » de Joseph Roth. *La problématique juive et le shtetl*, „Études Germaniques” 2014, nr 275, s. 437.

raz drugi, podawał inne nazwisko, zmieniał nazwę miejscowości – a nawet krainy<sup>15</sup>. To nie nazwisko czy nazwa była istotna, tylko ten typowy Rothowski opis, który tworzy pewien mit galicyjskiego raj<sup>16</sup>.

Pomimo deklaracji autora badacze powtarzają, że ojczyzna Rotha znajduje się również w czasie<sup>17</sup>. To ten cykliczny czas, gdzie życie regulowane jest porami roku i związanymi z nimi rytuałami. Chociaż w Wiedniu te tereny były uważane za „błotniste, brudne i zacofane”<sup>18</sup>, prawdziwą jesień można zobaczyć tylko w Galicji<sup>19</sup>:

Przypominam sobie jesień w moich stronach, która pachniała pieczonymi ziemniakami. Bo jesień jest to właściwa pora na pieczenie ziemniaków. Idzie się na pola leżące za cmentarzem, wierzby są brązowe, liście powiędły i opadły, niebo jest szare, chmury wiszą nieruchomo nad ziemią, nie suną po niebie, nie zamieniają się w deszcz, są to chmury jesienne. Zbieramy chrust i rozpalamy ognisko, wygrzebujemy nożami dojrzałe ziemniaki i pieczemy, aż pęka łupina i tryska biały miąższ<sup>20</sup>.

Po tej zazwyczaj pachnącej ziemniakami jesieni przychodzi sroga wschodnia zima: „Nadeszła nagle jak srogi możny pan z batem. Rzeka Struminka zamarzła od razu w ciągu jednego dnia [...]. Już pierwszego dnia zwiślały z dachu duże i mocne sople. Szyby okienne wyglądały jak grube kryształy”<sup>21</sup>. A po ostrej zimie przychodzi wiosna. Przychodzi ona w Galicji Rotha późno, ale długo oczekiwana, budzi wręcz dziką radość wśród jej mieszkańców. W *Falszywej wadze* wiosna przyszła nagle, w środku nocy: „Chociaż, jak się rzekło, była noc, sople z dachów zaczęły topnieć i spadały twardo kroplami na deski chodnika. Sprawił to nocne topnienie łagodny ciepły wiatr z południa, nocny braciszek słońca”<sup>22</sup>. Ludzie otwierali okiennice, wychodzili na dwór i biegli nad rzekę patrzeć „jak rzeka budzi się z zimowego snu”: „Niektórzy, w dziecinnej radości, wskakiwali na przepływające co większe bryły lodu i szybko unoszeni na krze, machali latarniami ku tym, którzy pozostali na ładzie – aby po dłuższej jeździe skoczyć z powrotem na brzeg. Ludzie zachowywali się swawolnie i nierozumnie”<sup>23</sup>. Na wiosnę i w lecie chyba bohaterowie Rotha są najszcześliwsi. Latem jest sezon na korale, które sprzedaje Żyd

<sup>15</sup> G. von Cziffra, dz. cyt., s. 57–58.

<sup>16</sup> O tworzeniu przez Rotha mitów zob. E. Brix, *Joseph Roth. Między mitami świata Habsburgów i mitami Europy* [w:] *Samotny wizjoner...*, s. 9.

<sup>17</sup> R. Gorceżyńska, *Niebo Josepha Rotha* [w:] *Samotny wizjoner...*, s. 405.

<sup>18</sup> S. Pesnel, dz. cyt., s. 90.

<sup>19</sup> Zob. M. Sagnol, *Confins de Galicie*, „Les Temps Modernes” 2013, nr 673, s. 38.

<sup>20</sup> J. Roth, *Dzisiaj rano nadszedł list...* [w:] tegoż, *Legenda o świętym pijaku i inne...*, s. 271.

<sup>21</sup> J. Roth, *Falszywa waga*, tłum. A. Wat, London 1994, s. 103.

<sup>22</sup> Tamże, s. 12.

<sup>23</sup> Tamże.



Nissen Piczenik. To zazwyczaj pogodne lato „bez chmur, bez deszczów, ożywiane i ochładzane łagodnym jak zawsze wiatrem”<sup>24</sup>.

Wiosna i lato nie pojawiają się jednak w pismach Rotha zbyt często. To jesień i zima zdają się główną scenerią jego powieści i opowiadań. „Znów była zima”, mówi na końcu piątego rozdziału narrator *Hioba*. „Pewnego popołudnia, późnym latem”, zaczyna rozdział kolejny<sup>25</sup>. Pory roku mijają, powtarzają się te same rytuały, ale świat się nie zmienia. Ta Rothowska kraina jest jakby poza czasem<sup>26</sup>. Życie jest wciąż takie samo, co najwyżej dzieci dorastają albo ktoś wychodzi z więzienia. To jest właśnie jeden ze składników galicyjskiego mitu: czas płynie tam inaczej. Życie chłopów odmierzają zbiory, Żydów – codzienne modlitwy<sup>27</sup>. Żyje się zgodnie z naturą, nigdy przeciw niej.

To cykliczność powoduje zapewne, że w prozie Rotha niewiele rzeczy dzieje się tylko raz. Mityczną galicyjską rzeczywistość charakteryzuje powtarzalność. Bohater opowiadania *Kwiecień. Historia pewnej miłości* przyjeżdża do pewnego małego miasteczka, które nie ma nazwy, ale które znów każe myśleć o tej „ojczyźnie z głębi serca” Rotha. Czas przestaje tam płynąć, bo każdy dzień wygląda dokładnie tak samo:

Codziennie wstawałem bardzo wcześnie [...]. O piątej odzywało się w oddali, jak gdyby zza światów, pełne skargi wycie młyna parowego i budziło Jakuba-woźnicę [...]. Na pierwszym zakręcie ulicy Kasia odmykała okno i spoglądała z góry na miasto. Zawsze pozdrowiałem Kasię. Nie rozmawiałem z nią jeszcze nigdy. Nie miałem jej nic do powiedzenia. Pozdrowiałem ją, ponieważ wyglądała oknem i ponieważ o tak wczesnej porze czas nie był jeszcze skonwencjonalizowany, był prosty jak w pierwszych dniach swego dzieciństwa, kilka lat po stworzeniu, gdy zamieszkiwało go dwudziestu ludzi i wszyscy żyli w przyjaźni i zgodzie<sup>28</sup>.

Te małe miasteczka Rotha rzeczywiście sprawiają wrażenie jakby świat był w nich młodszy, mniej skażony<sup>29</sup>. „Gdy cesarstwo znikło, zginęły wszystkie wartości: gwarancje życia stabilnego i bezpiecznego, drogocenna przyjemność przeżywania każdego dnia”<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> J. Roth, *Lewiatan* [w:] tegoż, *Legenda o świętym pijaku i inne...*, s. 207.

<sup>25</sup> J. Roth, *Hiob*, tłum. J. Wittlin, Kraków 1996, s. 49–50.

<sup>26</sup> S. Pesnel, dz. cyt., s. 95.

<sup>27</sup> A. Strack-Adler, dz. cyt., s. 429.

<sup>28</sup> J. Roth, *Kwiecień. Historia pewnej miłości* [w:] tegoż, *Legenda o świętym pijaku i inne...*, s. 72–73.

<sup>29</sup> Skażony złymi myślami – dla Rotha te złe myśli to myśli nacjonalistyczne, gdy zapomina się, że ten, który żyje obok, to sąsiad-brat, gdy zaczyna się myśleć, że to inny, obcy. Zob. F. Fejtő i J. Rupnik, *Requiem pour un empire défunt*, „Esprit” 2009/10, s. 19; S. Miron, *On Joseph Roth*, „Salmagundi” 1993, nr 98/99, s. 200.

<sup>30</sup> C. Magris, *Joseph Roth* [w:] *Samotny wizjoner...*, s. 221.

„W moich stronach nie potrzebowałem żadnych papierów”, mówi Naftali Kroj, jeden z bohaterów, który powraca na kartach różnych pism Rotha. „Každy mnie znał”, dodaje<sup>31</sup>. Co nie znaczy, że wszyscy się kochali. W Rothowskiej Galicji jest zło, ale jest to zło bardziej pierwotne, jak wtedy, kiedy świat był „w pierwszych dniach swojego dzieciństwa”. Przestępcy są tam wręcz sympatyczni. Lajbus Jadłowker z *Falszywej wagi* zabił wielu ludzi, kradł i oszukiwał, a jednak narrator kilka razy w tekście mówi o nim „biedny Jadłowker”. Nawet cechmistrzowi Anzelmowi Eibenschützowi żal jest karczmarza, którego sam wysłał do więzienia. Na końcu książki Jadłowker zabija cechmistrza. Ma ku temu wiele powodów: Eibenschütz wsadził go za kratki, zaczął sypiać z jego kobietą, jego obecność nie pozwala zbiegowi wrócić na swoje włości, ale przede wszystkim Jadłowker zabija Eibenschütza, bo ten złamał pewną obowiązującą w tym świecie zasadę: przeprowadził kontrolę w sklepie, w którym nigdy do tej pory nikt kontroli nie przeprowadzał. To sklep żony Mendla Singera, bohatera innej książki Rotha, *Hiob*<sup>32</sup>. Rodzina jest bardzo biedna, a Mendel bardziej troszczy się o sprawy duchowe niż ziemskie. Sklepek żony Mendla jest bardzo nędzny, a produkty w nim sprzedawane w zasadzie nie nadają się do konsumpcji:

A mimo to jakoś się żyło, albowiem miłosierny Pan Bóg nie opuszcza biednych. Daje bogaczom małą odrobinę serca, toteż to jeden, to drugi bogacz od czasu do czasu zachodzi do Blumy Singer i kupuje coś, czego nie potrzebuje i zaraz wyrzuci, ledwo wyjdzie na ulicę<sup>33</sup>.

Kontroli tego sklepu, która oczywiście zakończyła się karą pieniężną całkowicie poza zasięgiem ubogiej rodziny, nie mogą darować nadgorliwemu cechmistrzowi mieszkańcy Złotogrodu i sam Jadłowker. W świecie przedstawionym Rotha ludzie mogą być źli, egoistyczni, ale nie tracą tej części dobra, która powinna być w każdym człowieku i która każe im żałować biednych.

Ludzie nie protestują, kiedy kara spotyka osobę, która na nią zasłużyła. Wielu zeznaje przed sądem w sprawie Lejbusia Jadłowkera głównie dlatego, że państwo opłacało koszty podróży do sądu i dodawało odszkodowanie za stracony czas. „Z obawy, aby zeznanie korzystne dla oskarżonego nie po-

<sup>31</sup> J. Roth, *Poziomki* [w:] tegoż, *Legenda o świętym pijaku i inne...*, s. 236.

<sup>32</sup> Jego żona to jednak nie Debora tylko Bluma. Aleksander Wat, tłumacz *Falszywej wagi*, zwraca uwagę, że Roth nawet w obrębie jednego tekstu często zmienia imiona swoich bohaterów. Według Wata tego typu pomyłki są raczej „świadome niż bezwiedne”, a w jego prozie „surowa prawda uczuć i sytuacja wyraża się niekiedy poprzez zniekształcenia i mistyfikacje zapożyczone z epiki ludowej”. Zob. J. Roth, *Falszywa waga*, s. 55.

<sup>33</sup> Tamże, s. 133.

mniejszyło odszkodowania, świadkowie zeznawali niekorzystnie<sup>34</sup>. U Rotha są ludzie, którzy chcą zarobić na cudzym nieszczęściu, tak jak w *Poziomkach*, gdzie grabarz Pantalejmon ucieszył się ogromnie, że znalazł wisielca, bo mógł sprzedać postronk, na którym nieszczęśnik się powiesił. Roth nie piętnuje takiego postępowania. Sprzedaż postronka nie wskrzesi wisielca, zeznania nie zaszkodzą już Lejbusiowi, który i tak ma dużo na sumieniu. Gdy natomiast krzywda dzieje się słabemu, tak jak starej Żydówce, która nie ma siły, by odrzucić na czas fałszywe odważniki, ludzie reagują: „Podniósł się krzyk wniebogłosy. Zdawało się, że cały świat krzyczy i oburza się na aresztowanie Soszy Czaczkesowej”<sup>35</sup>.

Zło istnieje w świecie Rotha, ale wydaje się nigdy nie być wynaturzone. To właśnie takie zło z pierwszych dni istnienia świata, zło „przyzwoite”:

Bójki i zabójstwa usprawiedliwiał nawyk picia alkoholu. Rabusiów i opryszków nie ścigano. Zakładano, że sami surowo siebie ukarali, pozbawiając się towarzyskich kontaktów, handlu i pogawędek. Czasem pojawiali się fałszerze pieniędzy. Zostawiano ich w spokoju, ponieważ szkodzili bardziej rządowi niż współobywatelom<sup>36</sup>.

Ostatnie zdanie zdaje się najlepiej pokazywać zasadę, która rządzi galicyjskim światem: nie należy szkodzić sobie nawzajem. W *Falszywej wadze* całe społeczeństwo Złotogrodu jest załamane przybyciem nowego cechmistrza, który w przeciwieństwie do swojego poprzednika nie jest „ani stary, ani słabowity, ani zapijaczony” i za bardzo przejmuje się swoją funkcją: „kto nieustępliwie stoi na straży nakazów, ustaw, prawodawstwa i państwa, staje się tym samym osobistym wrogiem każdego mieszkańca. Kto używa w handlu przepisowych miar i odważników, nie znajduje usprawiedliwienia nawet we własnym sumieniu”<sup>37</sup>. Roth trochę ironizuje z zasad rządzących tym małym światkiem<sup>38</sup>. Bardzo specyficzny jest w nim stosunek do urzędników, którzy mają istnieć jako ludzie, a nie jako reprezentanci państwa: „Czy płaciło się podatki, czy nie – kto od tego zginął, komu to pomagało? Najważniejsze, że urzędnicy musieli żyć. Żyli z łapówek. Dlatego nikt nie szedł do więzienia. Dlatego nikt nie płacił podatków. Dlatego nikt nie miał dokumentów”<sup>39</sup>.

Państwowość zdaje się nieistotna, ludzie mogą doskonale żyć we wspólnocie, którą sami tworzą, rządząc się podstawowymi prawami, rozróżniając

<sup>34</sup> Tamże, s. 68.

<sup>35</sup> Tamże, s. 60.

<sup>36</sup> J. Roth, *Poziomki*, s. 237.

<sup>37</sup> J. Roth, *Falszywa waga*, s. 10.

<sup>38</sup> Zob. V. Petersen, *The Best of Both Worlds? Jewish Representations of Assimilation, Self, and Other in Weimar Popular Fiction*, „The German Quarterly” 1995, nr 2, s. 166.

<sup>39</sup> J. Roth, *Poziomki*, s. 237.

dobro i zło, naginając czasami pewne granice, ale nigdy definitywnie ich nie przekraczając. Trzeba żyć tak jak *prosty męcz* – nieskomplikowany człowiek, tłumaczył kiedyś Roth synowi przyjaciela<sup>40</sup> i nie robić innemu, co nam jest niemiłe. Kiedy Naftali Kroj proponuje, że po zakończeniu sprzedaży oryginalnego „stryczka na szczęście” pokroi powróż, na którym spuszczano tanie trumny do grobów, Pantalejmon najpierw się sprzeciwia: „A jeśli nie przyniesie szczęścia?”. Naftali-narrator odpowiada mu, że wszystkie sznury przynoszą szczęście, a po latach stwierdza, że chyba miał rację, bo ludzie wciąż zjawiali się po nowe kawałki postronka<sup>41</sup>. Czy takie oszustwo jest oszustwem?

W świecie Rotha żyje się „w harmonijnej symbiozie”<sup>42</sup> bez względu na narodowość czy religię. „Ludzi odmiennych narodowości nie odróżniano, ponieważ każdy mówił wszystkimi językami – pisze Roth – Niekiedy urządzano małe pogromy. W wirze zdarzeń szybko szły w zapomnienie. Zabici Żydzi byli pogrzebani, obrabowani zaprzeczali, by doznali jakichś szkód”<sup>43</sup>. Szybko zapomina się o krzywdzie, nie żywi się urazy. Zresztą zazwyczaj w pismach Rotha Żydzi żyją w symbiozie z resztą społeczeństwa. Handlarz koralii Nissen Piczenik był ogólnie lubiany i szanowany. Gdy mężowie-chłopi przychodzili zapłacić za zakupy żon, „handlarz koralii musiał też z nimi napić się wódki czy herbaty i wypalić papierosa. I każdy stary klient całował się z handlarzem jak z bratem”<sup>44</sup>. Narrator *Lewiatana* przedstawia zasadę, która znacznie lepiej niż państwo regulowała stosunki międzyludzkie w Rothowskiej Galicji: „gdy z kimś wypijemy, wtedy wszyscy porządni i uczciwi mężczyźni są naszymi braćmi, a wszystkie miłe kobiety naszymi siostrami – i nie ma żadnej różnicy między wieśniakiem i handlarzem, Żydem i chrześcijaninem; i biada temu, kto by twierdził, że jest inaczej”<sup>45</sup>.

To prawda, że Rothowskich bohaterów łączy czasem alkohol, ale przede wszystkim łączy ich sąsiedztwo i wspólne smutki. W pismach Rotha wiele jest scen ukazujących braterstwo ludu Galicji. Cechmistrz Anzelm Eibenschütz nie może już poradzić sobie ze swoim życiem: z niewierną żoną, romansem z kobietą Jadłowkera. Musi o tym komuś opowiedzieć: opowiada wachmistrzowie Slamie: „Wachmistrz żandarmerii był bardzo prostym czło-

<sup>40</sup> S. Morgenstern, *Ucieczka i kres Josepha Rotha* [w:] *Samotny wizjoner...*, s. 112–113.

<sup>41</sup> Zob. J. Roth, *Poziomki*, s. 257.

<sup>42</sup> S. Pesnel, dz. cyt., s. 91.

<sup>43</sup> J. Roth, *Poziomki*, s. 237. Roth też władał kilkoma językami. Mówił po niemiecku, polsku i francusku, a rozumiał ukraiński i jidysz. Zob. E. Brix, dz. cyt., s. 11.

<sup>44</sup> Tamże, s. 199.

<sup>45</sup> J. Roth, *Lewiatan*, s. 199–200.

wiekem. Ale rozumiał wszystko, co mu Eibenschütz powiedział, a na znak, że rozumie, zdjął z głowy pikielhaubę, jak gdyby gołą głową potakiwało się intymniej<sup>46</sup>. W tym Rothowskim świecie, gdzie w większości przypadków bohaterowie są jednak bardzo samotni, a ich żony tak rzadko ich kochają, od czasu do czasu samotność zostaje przełamana takim męskim przyjacielskim zrozumieniem. Jedną z piękniejszych scen stworzył Roth w *Hiobie*. Mendel Singer wraz ze swoim woźnicą Sameszkinem wpada wozem do rowu i musi spędzić noc na gołej ziemi:

Naraz Mendel uczył się bardzo lekki i wszystko pojmował: to noc uwalniała go od przesądów. Przytulił się nawet do Sameszkinia jak do brata [...]. Nagle Mendel zaczął szlochać. Płakał tak wśród obcej nocy przy boku Sameszkinia. Chłop przyciskał pięści do oczu, czuł bowiem, że również będzie płakał. Potem objął ramieniem chude plecy Mendla i bardzo cicho powiedział:

– Śpij, drogi Żydzie, wyśpij się!

Długo czuwał Sameszkin. Mendel Singer spał i płakał<sup>47</sup>.

Znów przemawia tu pewna pierwotność Rothowskiego świata, gdzie wspólna niedola zbliża ludzi bez względu na ich pochodzenie czy religię. Takich scen jest wiele. Cechmistrz Eibenschütz słucha w karczmie, jak jeden z rosyjskich dezertów zaczyna grać na harmonii. I nagle wszyscy mężczyźni zaczynają płakać. Rosjanie za swoją ojczyznę, a cechmistrz, bo łączy się z nimi w bólu. To taka Rothowska solidarność.

Ta wspólnotowa solidarność powraca bardzo często na wygnaniu. Po I wojnie światowej i rozpadzie cesarstwa wielu bohaterów Rotha dzieli los pisarza i emigruje, wtedy akcja opisywanych przez niego historii przenosi się za granicę – do Ameryki, Paryża... Jednak nawet w tych odległych miejscach pozostaje pewne poczucie wspólnoty pochodzenia z tego samego miejsca, wspólnych wspomnień z dzieciństwa. W *Legendzie o świętym pijaku* główny bohater Andrzej, alkoholik, który mieszka pod mostem, nagle w zupełnie nieoczekiwany sposób zaczyna dostawać lub znajdować pieniądze. Co więcej, zazwyczaj pomagają mu ludzie z tego „dawnego świata”, których przez przypadek zaczyna spotykać<sup>48</sup>. Podobnie dzieje się w *Hiobie*: Mendel szybko odnajduje w Ameryce starych przyjaciół: „Menkesa, który handlował owocami, Skowronka, właściciela sklepu z instrumentami muzycznymi, Rottenberga, przepisywacza Biblii, i Groschla, szewca<sup>49</sup>”. Ci przyjaciele są zawsze przy nim, gdy na Mendla, podobnie jak na biblijnego

<sup>46</sup> J. Roth, *Falszywa waga*, s. 99.

<sup>47</sup> J. Roth, *Hiob*, s. 75.

<sup>48</sup> Chociaż Andrzej jest Ślązakiem, doskonale wpisuje się w ten Rothowski mit galicyjski.

<sup>49</sup> J. Roth, *Hiob*, s. 110.

Hioba, spadają różne dopusty boże: ginie jego syn, umiera żona, a córka zostaje dotknięta szaleństwem.

W dalekich krajach mieszkańcy Galicji starają się żyć tak, jak żyli dawniej w swoim miasteczku, oczywiście „po ludzku” korzystając z nowych możliwości. „Jestem tutaj już dwa tygodnie – pisze Naftali Kroj z Buenos Aires do swojego przyjaciela, narratora opowiadania *Dzisiaj rano nadszedł list...* – Spotkałem znajomych z naszych stron. Efraim-krawiec i Tewje-przemysłownik dopytywali o Ciebie. Tewje nazywa się Tobiasz i handluje tytoniem”<sup>50</sup>. Naftali zaprasza swojego przyjaciela do Buenos Aires, proponuje mu pieniądze, chce mu pomóc, bo wie, że świat, do którego niegdyś razem należeli, już nie ma: „To dziwne uczucie, kiedy miasta, w którym człowiek się urodził, już nie ma. Ma się takie wrażenie, jakby człowiek miał tysiąc lat i powrócił z tamtego świata”<sup>51</sup>.

Przyjaciele wspominają, że Joseph Roth był wyjątkowo przesądny. Kiedyś znajomy chciał zrobić mu dowcip – wiedząc, że w hotelu czekają na Rotha pieniądze, zapłacił woźnicy – właścicielowi białego konia, żeby podjechał pod kawiarnię, gdzie przebywał akurat pisarz. Gdy tylko Roth zobaczył konia, który jeszcze dodatkowo załatwił przed lokalem swoje potrzeby fizjologiczne, wybiegł szczęśliwy, krzycząc, że tego dnia na pewno spotka go coś dobrego. Szalał wprost z radości, gdy w hotelu znalazł pieniądze, i wcale nie chciał uwierzyć w przyjacielską prowokację: „Istnieją znaki i cuda – miał zwyczaj mawiać”<sup>52</sup>.

Galicyski świat Rotha to również świat przesądów, tak jakby pisarz starał się pozostałości tego świata ocalić od zapomnienia<sup>53</sup>. I tak stryżek, na którym ktoś się powiesił, „może przynieść dużo szczęścia, wysokie plony, zdrowe bydło, a nawet główną wygraną na loterii”<sup>54</sup>. Niemowlętom zakłada się na szyję czerwone korale, żeby zażegnać złe uroki, a barwa tych samym korali noszonych przez dorosłe kobiety wskazuje na stan ich zdrowia<sup>55</sup>.

Wierzy się też, że pewne rzeczy przynoszą pecha. Kiedy Debora, żona Mendla Singera z *Hioba*, była w ciąży z Menuchinem, dzieckiem, które urodziło się chore, jej mała córeczka, Miriam, przez przypadek wbiegła do kościoła katolickiego. To według żony pobożnego Żyda ściągnęło gniew Pana na rodzinę i spowodowało chorobę syna. W prozie Rotha nie brak i katastrof. Jego galicyjski mit zdaje się już naznaczony wizją wojny i nieubłaganego

<sup>50</sup> J. Roth, *Dzisiaj rano...*, s. 268.

<sup>51</sup> Tamże, s. 273.

<sup>52</sup> G. von Cziffra, dz. cyt., s. 59.

<sup>53</sup> S. Pesnel, dz. cyt., s. 94.

<sup>54</sup> J. Roth, *Dzisiaj rano...*, s. 272.

<sup>55</sup> Zob. J. Roth, *Lewiatan*.

końca pewnej epoki. Choroby mogą symbolizować chorobę monarchii i jej bliską śmierć<sup>56</sup>.

W *Falszywej wadze* w tydzień po Bożym Narodzeniu zaczyna działać się coś dziwnego: nagle pęka lód na zmrożonej rzeczce: „Stare tamtejsze podanie głosiło, że tak wczesne pęknięcie lodów zwiastuje wielkie nieszczęście. Mieszkańcy byli wystraszeni i chodzili po miasteczku ze struchlałymi twarzami”<sup>57</sup>. Stare podanie nie kłamało. Miasteczko nawiedziła cholera. Ludzie zaczęli umierać. Po pewnym czasie znów stało się coś niezwykłego. Przez parę godzin padał czerwony, krwawy deszcz. Do miasteczka przyjechała komisja naukowców, która miała stwierdzić, że był to w rzeczywistości deszcz z czerwonym pustynnym piaskiem, który przybył tu w niewytłumaczalny sposób z bardzo daleka, a jednak „lęk straszliwy nie ustąpił z serc tutejszych ludzi. Umierali jeszcze prędzej i raptowniej niż poprzednio”<sup>58</sup>. Może choroba jest karą za postępujące pijaństwo cechmistrza Eibenschütza? A może to już znak końca tego specyficznego „naturalnego” galicyjskiego świata?

Epidemia pojawia się też w *Lewiatanie*. Może to znów kara dla Nissena Piczenika, który zapomina o swojej miłości do koralu i zaczyna sprzedawać fałszywe kamyki, które dostarcza mu Węgier Lakatos? Te tanie podróbki doskonale imitują najpiękniejsze prawdziwe korale i Piczenik sprzedaje je jako oryginalne jednemu z chłopów, który potrzebuje ich dla wnuka, „przeciwko złemu spojrzaniu”. Wnuk zmarł tydzień później na dyfteryt i „rozeszła się wieść, że korale Nissena Piczenika z Progradów przynoszą nieszczęście i chorobę – i to nie tylko tym, którzy u niego kupowali. Bo dyfteryt zaczął szaleć w okolicznych wsiach, zabierając wiele dzieci”<sup>59</sup>.

A może to nie tyle korale Nissena Piczenika sprowadziły „śmierć i zagładę”, ile właśnie te sztuczne korale, wymysł nowego świata, które stawały się coraz bardziej popularne? Węgier Lakatos sprzedawał je jakby „wbrew starym regułom”, nie w domu jak Piczenik, tylko w sklepie. Nie targowano się o nie: na wystawie leżały sznury od razu z ceną, a fonograf zwabiał klientów pogodnymi piosenkami. Ludzie zapomnieli o tym, co stare, zbanalizowali również czas: kiedyś przychodzili do Piczenika w określonej porze roku, to był „sezon na korale”. Odkąd Węgier otworzył swój sklep, zaczęli kupować ozdoby w różnych porach roku. Wyszli z cykliczności czasu<sup>60</sup>. Może za to spotkała ich kara.

<sup>56</sup> Zob. F. Fejtő i J. Rupnik, dz. cyt., s. 19.

<sup>57</sup> J. Roth, *Falszywa waga*, s. 105.

<sup>58</sup> Tamże, s. 108.

<sup>59</sup> J. Roth, *Lewiatan*, s. 223.

<sup>60</sup> Zob. A. Starck-Adler, dz. cyt., s. 438.

Dziwne choroby i wydarzenia pojawiają się też w miasteczku opisanym w *Poziomkach*:

...trwało lato i rodziło rozmaite choroby. Od zgniłych owoców ludzie dostawali bólu brzucha i umierali. W studniach wysychała woda. Kilka lasów iglastych zaczęło płonąć. Zapalała się wyschnięta trawa na stepie. Nocami horyzont był zaczerwieniony. Gorące wyziewy bagien unosiły się w powietrzu. Do kostnicy wciąż przybywali nowi goście. Władze ogłosiły, że niebezpiecznie jest pić nie przegotowaną wodę<sup>61</sup>.

W małych wspólnotach tego rodzaju wydarzenia zawsze łączono z apokaliptą. Często w pismach Rotha wyczuwa się to czyhające niebezpieczeństwo, zapowiedź końca tego świata, który rzeczywiście przestał istnieć po I wojnie światowej<sup>62</sup>. Przeczuwa się już „żałobę po pluralistycznej, wieloetnicznej, międzynarodowej, otwartej Europie Centralnej”<sup>63</sup>.

Można chyba powiedzieć, że galicyjski raj utracony Rotha jest naznaczony śmiercią. Wielu bohaterów nie ma dzieci: ich samych lub ich żony dotknęła bezpłodność. Nie ma własnego dziecka cechmistrz Eibenschütz, chociaż jego żona rodzi syna kochankowi. Dzieci nie daje żona również Nissenowi Piczenikowi. Po urodzeniu chorego syna wysycha także łono Debory, żony Mendla Singera. Kroj nawet żenić się nie zamierza, jak zresztą wielu innych bohaterów prozy Rotha. Wydaje się, że dzieci nie przychodzą na świat, bo ten świat bezpowrotnie się kończy. Chyba dlatego bohaterowie Rotha też tak często umierają.

Umierając, przenoszą się jednak czasami do swego rodzaju raju, do krainy, w której mogą być szczęśliwsi niż w życiu, do takiej Galicji, nad którą nie wisi wizja końca świata. Cechmistrz Eibenschütz coraz więcej pije, on – urzędnik i były żołnierz – zaczyna zaniedbywać higienę. Nie może znieść, że kochanka wybrała innego. Traci żonę, która wraz z dzieckiem umiera podczas epidemii. Wachmistrz Slama dostaje przeniesienie. Nowego wachmistrza charakteryzuje nieznanne w tych okolicach do tej pory okrucieństwo. W końcu sam cechmistrz dostrzega, że staje się okrutny, na przykład wtedy, gdy pozbawia zarobku rodzinę Singerów. W sumie śmierć z rąk Jadłowkera to najlepsze, co mogło go spotkać. Tę tezę zdaje się potwierdzać dziwny sen umierającego cechmistrza: Anzelm staje się w końcu jednym z mieszkańców Złotogrodu. Jest kupcem i sam zaczyna oszukiwać. Pewnego dnia przychodzi kontrola: „Dobrze, niech sobie badają odważniki – mówi sobie cech-

<sup>61</sup> J. Roth, *Poziomki*, s. 257–258.

<sup>62</sup> Zob. D. Lorenz, *Facing Modernity: Fragmentation, Culture, and Identity in Joseph Roth's Writings in the 1920s by Jon Hughes*. Review, „The Modern Language Review” 2007, nr 4, s. 1188.

<sup>63</sup> F. Fejtő i J. Rupnik, dz. cyt., s. 21.



mistrz Eibenschütz – fałszywe są wszystkie, ale co ja mogę poradzić? Jestem takim samym handlarzem jak wszyscy handlarze w Złotogrodzie. Dają fałszywą wagę”<sup>64</sup>. Jednak Wielki Cechmistrz, który sprawdza jego odważniki, mówi mu coś dziwnego: „Wszystkie twoje odważniki są fałszywe i wszystkie są mimo to prawdziwe. Nie zapiszemy cię przeto! Ufamy, że wszystkie twoje odważniki są prawdziwe”<sup>65</sup>. To zdanie współgra z Rothowską galicyjską filozofią: fałszywe odważniki nikomu nie szkodzą, kupcy przeliczają fałszywą wagę na niższą cenę, a kupujący w pełni to akceptują: fałszywe odważniki stają się prawdziwe.

Śmierć jest też chyba najlepszym wyjściem dla Piczenika. W swoim miasteczku był już skończony. Nikt nie kupował u niego koralu, bo ludzie uważali, że przynoszą choroby. Poza tym po śmierci żony zaczął pić nałogowo miód, zbyt często chodzić do karczmy i jeszcze zadawać się tam z kobietami lekkich obyczajów. Sam wiedział, że dzieje się z nim źle: „Zdawał sobie sprawę, że nie jest już wcale handlarzem koralu. Był Nissenem Piczenikiem, a w przeszłości wielkim handlarzem koralu”<sup>66</sup>. Przeszłość została na zawsze pogrzebana. Żyd pali wszystkie sztuczne koralu, pozostałe – prawdziwe pakuje do podróżnego kufra i chce jechać do Kanady. Walczy w ten sposób przeciwko „monotonnemu mechanizmowi nowoczesności”<sup>67</sup>. W Hamburgu wsiada na pokład parowca „Feniks”, który tonie. Nie można jednak powiedzieć, że Nissen Piczenik utonął jak pozostałych dwustu pasażerów: „On raczej – można to stwierdzić z czystym sumieniem – powrócił do koralu na dno oceanu, gdzie ma swą siedzibę potężny Lewiatan”<sup>68</sup>. Odnajduje w śmierci swoją integralność<sup>69</sup>, swoje koralu i swoje dawne galicyjskie szczęście.

Śmierć cechmistrza i kupca koralu poprzedza alkoholizm. Alkohol jest równoprawnym bohaterem niektórych pism Rotha<sup>70</sup>. W *Legendzie o świętym pijaku* nie ma katastrof. Może dlatego, że czytelnik poznaje głównego bohatera, kiedy ten opuścił już swoje miasteczko i śpi pod paryskim mostem. Andrzej nie ma już swojego świata, przebywa w zupełnie innej, nowoczesnej rzeczywistości, która u Rotha zawsze jest symbolem nienaturalności i zagła-

<sup>64</sup> J. Roth, *Falszywa waga*, s. 152.

<sup>65</sup> Tamże, s. 152.

<sup>66</sup> J. Roth, *Lewiatan*, s. 226–227.

<sup>67</sup> E. Brix, dz. cyt., s. 10.

<sup>68</sup> J. Roth, *Lewiatan*, s. 228.

<sup>69</sup> S. Pesnel, dz. cyt., s. 102.

<sup>70</sup> Zob. A. Strack-Adler, dz. cyt., s. 435. Mówi się, że Roth nadaje części swoich bohaterów cechy autobiograficzne, a pisarz umiera wycieńczony długą chorobą alkoholową. Zob. tamże, s. 426–427.

dy i z którą walczy w swoich pismach<sup>71</sup>. A jednak w życiu tego człowieka zaczynają się dziać cuda, zbliżając jego historię do żywotów świętych<sup>72</sup>. Od nieznanego dostaje dwieście franków, potem ktoś zatrudnia go przy przewodźce, spotyka bogatego przyjaciela z dzieciństwa, w kupionym przez przypadek tandetnym portfelu znajduje pieniądze, a w końcu na ulicy zaczepia go policjant i wręcza mu jeszcze inny portfel, myśląc, że Andrzej go zgubił. Oczywiście tam też są pieniądze. Andrzej żyje od cudu do cudu, wciąż nie udaje mu się jednak dotrzymać obietnicy danej pierwszemu darczyńcy: zanieść dwustu franków świętej Teresie z kaplicy Sainte Marie de Bastignolles. Wciąż spóźnia się na sumę, wciąż kogoś spotyka, coś go rozprasza. Pewnej niedzieli do kawiarni, w której czeka na mszę, wchodzi młoda dziewczyna, wyjątkowo podobna do figury świętej Teresy. Pewny, że to sama święta przyszła upomnieć się o swój dług, Andrzej nagle słabnie. Umiera na rękach nieznanym w zakrystii kościoła, do którego samemu nigdy nie udało mu się wejść. „Daj, Panie, nam wszystkim, nam pijakom, tak lekką i tak piękną śmierć”<sup>73</sup>, komentuje narrator. Andrzej umiera w chwili, gdy jest przekonany, że cuda istnieją, że wszystko ma sens, że możliwy jest powrót do starego świata. „Prawdziwy Roth był uzależnionym od cudów romantykiem”<sup>74</sup>, napisał Hermann Linden i ten rys galicyjskiego pisarza jest bardzo dobrze widoczny w tym opowiadaniu, napisanym kilka miesięcy przed śmiercią.

„Tutaj bardzo mało widzi się jesieni”, mówi narrator opowiadania *Dzisiaj rano nadszedł list...*, który przebywa w wielkim mieście, obojętnym wobec pór roku. „Kamienie bruku nie więdną, tynk nie opada ze ścian, samochody trąbią jak na wiosnę i gdyby nie krawcy, którzy szyją płaszcze, nie dostrzegaliby się wcale, że zmieniają się pory roku”<sup>75</sup>. Ten nowy świat, do którego przeprowadzili się dawni mieszkańcy Galicji, różni się bardzo od świata starego, w którym żyło się prościej i który u Rotha ma tak nieodparty urok.

Narrator, być może *alter ego* pisarza, wspomina jeszcze mieszkańców swojego galicyjskiego miasteczka, którzy w jesienne wieczory gawędzili w karczmie przy wódce, a raczej przy tym sławnym galicyjskim dziewięćdziesięcioprocentowym spirytusie, i herbacie. „Ci wszyscy, co umieli tak gawędzić, poumierali. Wojna, głód zniszczyły naszą małą miejscowość”<sup>76</sup>, dodaje po chwili. Ten świat już się skończył, pisarz doskonale o tym wie

<sup>71</sup> Zob. D. Lorenz, dz. cyt., s. 1189.

<sup>72</sup> Zob. S. Miron, dz. cyt., s. 204.

<sup>73</sup> J. Roth, *Legenda o świętym pijaku* [w:] tegoż, *Legenda o świętym pijaku i inne...*, s. 64.

<sup>74</sup> H. Linden, dz. cyt., s. 72.

<sup>75</sup> J. Roth, *Dzisiaj rano...*, s. 271.

<sup>76</sup> Tamże, s. 273.

i dlatego jego utwory są przesycone „atmosferą melancholii, smutku i rezygnacji”<sup>77</sup>. Według Renaty Gorczyńskiej Roth pisał „epos ginącemu światu”<sup>78</sup>, starał się za wszelką cenę coś z niego uratować, ocalić od zapomnienia.

Ten „wielki poeta ziem wschodnich”<sup>79</sup> chciał zachować w swoich pismach „wielokulturową przestrzeń”, która mogłaby być dziś wyznacznikiem dla współczesnej Europy<sup>80</sup>. Dlatego on sam gawędził i opowiadał na kartach swych pism o galicyjskim raju utraconym, który był jego „ojczyzną z głębi serca” i który wszędzie ze sobą nosił. Dzięki temu jeszcze raz udało mu się stworzyć i zatrzymać przestrzeń, której już nie ma<sup>81</sup> – wielokulturową Galicję, gdzie czas odmierzają pory roku, jesienią na polach piecze się ziemniaki, a czasem w zimne wieczory chłop przytula się do Żyda i razem z nim płacze.

### **Galician Paradise Lost. Multicultural Vision of Galicia at the Turn of the Century in Joseph Roth's Writings**

#### *Summary*

Joseph Roth (1894–1939) was born in a poor Jewish family in Brody (Galicia). Even though he left his hometown as a student and spent the rest of his life in Vienna, Berlin and, above all, in Paris, the multinational and multicultural Galicia of his childhood is always present in his writings. Faced to the fall of the Austro-Hungarian Empire, the drama of the First World War and the progressing modernity, Roth tries to save in his writings this mythical Galician realm, where life seems to be simply and righteous. Roth's Galicia is ruled by nature, time is cyclical and people, although not always entirely good or honest, live together peacefully and do care about the others. Unfortunately, this world is coming to its end and is already haunted by the vision of death. The Galician paradise by Roth is a paradise lost.

**Key words:** J. Roth, Galicia, paradise lost

<sup>77</sup> J. Koprowski, *Opowiadania Józefa Rotha* [w:] *Legenda o świętym pijaku i inne...*, s. 11.

<sup>78</sup> R. Gorczyńska, dz. cyt., s. 405.

<sup>79</sup> C. Magris, *Joseph Roth*, tłum. z wł. E. Jogała [w:] *Samotny wizjoner...*, s. 219.

<sup>80</sup> E. Brix, dz. cyt., s. 15.

<sup>81</sup> U. Greiner, *Joseph Roth* [w:] *Samotny wizjoner...*, s. 167.

Gerard Głuchowski

(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)

## *Philosophia perennis* Romualda Balaweldera

Systemowa filozofia Romualda Balaweldera przyjmuje, że rzeczywistość jest jednością i zarazem wielością. Jedność wyraża duchowość, zaś wielość – zjawiskowość, która podlega ciągłej zmienności, a zatem nie ma własnej tożsamości. Duchowość jest niezmiennością, a zatem jest pełnym (prawdziwym) istnieniem. Celem istot świadomych w skali całego wszechświata, ze względu na podwójną ich naturę, jest przemiana świadomości przez stopniowe odrzucanie wielości (zjawiskowości). Odrzucenie wielości jest dążeniem do jedności. Uzyskanie jedności jest tożsame z osiągnięciem czystego życia, które jest identyczne z duchowością. Proces dochodzenia do duchowości występuje w cyklicznej przemianie rzeczywistości w sposób naturalny i spontaniczny. Wszystkie prawa duchowej ewolucji sprowadzają się do jednego podstawowego prawa powszechnego tworzenia.

**Słowa kluczowe:** Romuald Balawelder, ewolucja, duchowość

Romuald Balawelder (pseud. Romuald Niewiadomski), filozof, literat, pedagog, geograf i podróżnik, urodził się 7 lutego 1893 r. we Lwowie jako syn Walentego i Stefanii z Niewiadomskich. W 1911 r. ukończył gimnazjum we Lwowie. W latach 1911–1916 studiował filozofię i pedagogikę na uniwersytetach we Lwowie i Wiedniu.

Program studiów filozoficznych na Uniwersytecie Lwowskim Balawelder obejmował wykłady czołowych, wówczas uczących tam, filozofów. Kazimierz Twardowski wykładał psychologię, historię filozofii oraz główne kierunki etyki naukowej. Mściśław Wartenberg mówił o etyce Kanta, zaś Kazimierz Wais przedstawiał główne systemy średniowiecznej filozofii. Ponadto Balawelder słuchał wykładów Stanisława Witkowskiego o ustrojach politycznych państw greckich oraz Jana Czekanowskiego z zakresu antropologii i etnografii. Tak kształtowana kultura filozoficzna inspirowała Balaweldera do poszukiwania odpowiedzi na istotę zagadnień filozoficznych, począwszy od czasów uniwersyteckich poprzez całe życie. Filozofowaniu poświęcił znaczny wysiłek twórczy.

Na Uniwersytecie Wiedeńskim Balawelder ukończył geografię (1916) i podjął, w zgodzie z tym kierunkiem wykształcenia, pracę w zawodzie nau-

czyielskim. W tym też czasie napisał pracę doktorską poświęconą *Konfederacji Spytka z Melsztyna*.

Po wybuchu I wojny światowej wstąpił do Legionów Polskich. W 1916 r. na skutek odniesionych ran i przebytych chorób został zwolniony ze służby wojskowej i odznaczony Krzyżem Legionów. Po wojnie Związek Nauczycieli Szkół Średnich i Wyższych oddelegował go ze Lwowa do Tomaszowa Lubelskiego, gdzie w 1917 r. założył gimnazjum, zostając w nim dyrektorem i nauczycielem. W 1918 r. wykładał w gimnazjum w Siedlcach. Od 1919 do 1937 r., z przerwami, pracował w Gimnazjum Mikołaja Reja w Warszawie. W chwili wybuchu wojny polsko-bolszewickiej zgłosił się na ochotnika do wojska.

Kilka lat po I wojnie światowej w Lidze Narodów powstała propozycja przydzielenia Polsce kolonii zamorskiej w Afryce Zachodniej. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświaty Publicznej zaproponowało wówczas Balawelderowi objęcie stanowiska kierowniczego w resorcie oświaty w prowincji Angoli, co zaowocowało podjęciem przezeń intensywnej nauki języka portugalskiego oraz próbą zorganizowania grupy kolonistów-współpracowników. W latach 1920–1935 Balawelder podróżował po Europie, zaś w latach 1924 i 1929 po Afryce Północnej. W tym czasie pracował także w Zarządzie Głównym Związku Nauczycielstwa Polskiego. Za całokształt tej działalności został odznaczony Krzyżem Orderu Polonia Restituta.

Od 1941 r. mieszkał w Legionowie. Po II wojnie światowej uzyskał zgodę warszawskiego kuratorium na założenie gimnazjum. Po niepełnych dwóch latach pracy pedagogicznej i wychowawczej, z powodu nieuleczalnej choroby serca, pod koniec 1947 r. podał się do dymisji. Zmarł 24 maja 1975 r. w Legionowie.

W okresie II Rzeczypospolitej Balawelder opublikował kilka różnorodnych prac. Należą do nich między innymi: traktat filozoficzny pisany wierszem: *Piękna zabawa czyli teatr świata. Z pamiętnika przybłądy na świecie* (Warszawa 1919, pseud. Romuald Niewiadomski) oraz podejmujące aktualną problematykę społeczno-polityczną książki: *Wielka Brytania oblana jest morzem* (Warszawa 1938) i *Polska ma dostęp do morza. Wisłą do Bałtyku* (Warszawa 1939). Poczytnością cieszyły się także jego publikacje podróżnicze: *Tajemnice Mahrebu* (Warszawa 1928), *Dusza Północy. Z podróży „Polonią: na fjordy Norwegii Nordkap* (Warszawa 1932), *W stolicy Norwegii* (Warszawa 1934), a także utwory dramatyczne: *Walerian Łukasiński* (Warszawa 1925), *Zwariowana rzeczywistość* (Warszawa 1934), *Żołnierz nieznan*y (Warszawa 1933 – o J. Piłsudskim)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Inne pozycje to między innymi: *Czarny staw nad Morskim Okiem*, wiersz, Jednodniówka, Przemyśl 1928; *Palma na pustyni*, Jednodniówka, Przemyśl 1928; *Ku Saharze*, *Wrażenia*

Po II wojnie światowej, zrażony odmową opublikowania jednego z utworów, tworzył już tylko „do szuflady”, stąd liczne jego rękopisy i maszynopisy gotowych już prac nie doczekały się publikacji<sup>2</sup>. Wśród tych utworów znajdują się „Szkice filozoficzno-naukowe”, stanowiące obszerne, oryginalne studium interdyscyplinarne o charakterze spójnego systemu filozoficznego, swoista synteza kosmologii i antropologii filozoficznej budowanej w duchu uniwersalizmu<sup>3</sup>. Dzieło to stanowi podstawę niniejszego tekstu.

## I. Stosunek do filozofii

Nauka i systemy filozoficzne, zdaniem Romualda Balaweldera, nie odzwierciedlają rzeczywistości obiektywnej, gdyż taka rzeczywistość nie istnieje; gdyby istniała, byłaby niezależna od ludzkiego poznania. Rzeczywistość w istocie ma charakter subiektywno-obiektywny. Zawiera ją i przenika nadrzędna świadomość uniwersalna, która w przeciwieństwie do ciągle zmieniającej się sfery zjawiskowej jest niezmienna oraz zawsze i wszędzie obecna. Z drugiej strony, nauki konkretne i różne systemy filozoficzne próbują opisać rzeczywistość statycznie, nie uwzględniając jej wariabilistycznego charakteru.

*z podróży do północnej Afryki*, Warszawa 1929, s. 79; *Z wędrówek po Rzymie (Termy Karakali. Porta S. Sebastiano. Via Appia Antiqua. Katakumby św. Kaliksta)*, „Jednota” 1929, nr 7–8, s. 111–113; *Podstawy historyczne „Popiołów” Żeromskiego i „Końca Epopei” Tetmajera*, „Jednota” 1930, nr 10, s. 154–157; *Piec świata. Wrażenia z podróży do płn. Afryki*, Warszawa 1931, s. 54; *Bug zaprasza na przygody*, Warszawa 1939, s. 240.

<sup>2</sup> Spuścizna pisarska Balaweldera obejmuje ogółem ok. 13 000 stron rękopisów i maszynopisów. W zachowanych rękopisach pisarza znajdują się również utwory dramatyczne (m.in. dramaty: *Miłość zaiperytowana* z 1934 r. oraz *Egon i Tanata* z 1938 r.), a także poetyckie, drobne szkice literackie zapisane na luźnych kartach bądź na niezadrukowanych stronach czy marginesach książek innych autorów. Ponadto maszynopisy drobniejszych prac o charakterze literackim jego autorstwa znajdują się w Bibliotece Narodowej w Warszawie. Cała jego spuścizna obejmuje kilka zeszytów różnego formatu, 3 zeszyty formatu A4, pokaźny zbiór luźnych kart zapisanych piórem odręcznym, zbiór fotografii (w tym z podróży zagranicznych) i luźnych dokumentów. Teksty są przechowywane w archiwum rodzinnym pisarza.

<sup>3</sup> „Szkice filozoficzno-naukowe” powstały w latach 1940–1973. Dzieło to Balawelder pozostawił w rękopisie obejmującym 19 numerowanych brulionów zapisanych bardzo ściśle drobnym, odręcznym piórem (dla brulionów [1–4] przygotował rękopiśmienne czystopisy). Poza zasadniczym tekstem o charakterze filozoficzno-naukowym zawarł tu także wiele spostrzeżeń autobiograficznych i kronikarskich (sygnowanych konkretnymi datami). Podjął próbę przygotowania maszynopisu tej pracy, na co wskazuje kilka jego fragmentarycznych wersji, częściowo uszkodzonych przez ogień i wilgoć, złożonych w numerach teczek (razem 729 stron maszynopisu). Zachowały się w nich liczne, wykonane własnoręcznie, poprawki i uzupełnienia. Praca znajduje się w archiwum rodzinnym pisarza.

W rzeczywistości subiektywno-obiektywnej człowiek, jako istota operująca różnymi rodzajami świadomości, może zmieniać świat przez sam akt jego badania. Poglądy człowieka są ściśle związane z posiadaną formą świadomości. Jeśli jego świadomość skierowana jest na świat zewnętrzny, to tworzy on filozofię realistyczną (naturalistyczną); jeśli zaś abstrahuje od rzeczywistości, tworzy systemy idealistyczne.

Formy, jakie przybiera świadomość, są przekazywane drogą dziedziczenia. Wszystkie wrażenia i przemyślenia zapisują się przy tym w podświadomości jednostkowej, aby następnie przejść do świadomości w postaci określonych syntez dotyczących mniejszych lub większych zakresów badanej rzeczywistości.

Życie jednostki nie jest jedynie czystą, realną egzystencją, przejawia się ono w postaci zróżnicowanych połączeń nastawienia idealistycznego i realistycznego, tworząc całą gamę możliwych światopoglądów. Człowiek ukierunkowany jedynie realistycznie albo idealistycznie nie istnieje; występuje w tym kontekście co najwyżej jako oznaczenie umownych, granicznych form świadomości. W tym samym sensie nie ma także w czystej postaci obiektywizmu i subiektywizmu w odniesieniu do istnienia i poznawania świata. Umysł do obiektywizmu tylko się zbliża w perspektywie poznawczej z powodu istnienia świadomości (subiektywizmu). Obiektywizm wzrasta, gdy uwzględnia się w opisie świata większą liczbę faktów. Ale wobec rzeczywistości, składającej się z nieskończonej ilości danych, jest to wzrost pozorny. Istnieje wyłącznie, powtarza Balawelder, rzeczywistość obiektywno-subiektywna, realistyczno-idealistyczna.

## **II. Problem tworzywa – budulca świata**

Balawelder wyróżnia trzy podstawowe rodzaje bytu, z których składa się pełna kosmiczna rzeczywistość:

1. Pierwszym jest niezmienny, nieskończony, czysty byt podmiotowy wykraczający poza wszelkie możliwe kategorie poznawcze i językowe. Jest on zwany przez autora nieskończoną „wszechświadomością”. Jest to byt, który jednoczy nieskończoną różnorodność kosmicznej zjawiskowości, równocześnie będąc jej przyczyną sprawczą i celową. On to leży u podstaw kosmicznych praw tworzenia i powtarzania; stąd powstałe na jego bazie struktury zjawiskowe dążą do niezmienności.

2. Drugim jest byt określany poprzez wariabilizm. Jest to byt o płynnej zmienności, prezentujący zjawiskowość absolutną. Uczestniczy on w istnieniu

bytu podmiotowego pod postacią wielowymiarowych i niekończących się ciągów struktur zjawiskowych świata. Ze względu na płynność i stałą zmienności nie posiada on własnej tożsamości. Stąd tworzy wizję rzeczywistości, jak pisze Balawelder, o wartości zerowej. Ten rodzaj bytu zjawiskowego substancjonalnie jest związany z pierwszym rodzajem bytu. To „wszechświadość” jest ontyczną podstawą niekończących się przemian świata fenomenalnego i stałą (nieskończoną) energią jego przemian.

3. Trzeci rodzaj bytu ma charakter materialny i występuje w formach zjawiskowych dających podstawę do budowania wiedzy o ciągłej (płynnej) zmienności świata, która rządzi się własnymi prawami. Taka zmienność, zdaniem autora, spełnia ważną rolę dla człowieka, gdyż przez jej analizę dochodzi się do sformułowania niezmiennych i hipotetycznych praw rzeczywistości oraz do uświadomienia sobie, że fundamentem świata fenomenalnego jest ciągle trwanie, które odnosi się do niezmiennej duchowej rzeczywistości. Zmienność zatem wskazuje drogę, przez naukę i medytację, ze świata zjawiskowego do czystej duchowości. Poza tym niezmiennie trwanie u podstaw zjawiskowości ukazuje pośrednio wszechobecny czysto energetyczny fundament całej rzeczywistości.

Byt materialny, pisze Balawelder, niesie ze sobą dodatkowo pojęcie substancji materialnej. Przez odwołanie do niego konstruowana jest koncepcja zakładająca, że zmienność jest cechą elementów podstawowych i niezmiennych. Jest to teoria błędna, spowodowana ograniczoną wrażliwością aparatu poznawczego. Z tak pojmowaną materią wiążą się prawdy względne. Z nich jednak nie można wyprowadzić ogólnego wniosku, że materia obiektywnie istnieje, gdyż istnieje ona tylko subiektywnie w ramach określonej percepcji. Innym punktem odniesienia dla pojęcia materii jest prawda absolutna dotycząca istnienia wykraczającego poza parametry doświadczenia zmysłowego i poznania racjonalnego. Z punktu widzenia tego stanowiska, uwzględniając pierwotność „wszechświadości”, materia także nie istnieje; jest ona bytem urojonym (zerowym).

Należy tu dodać, że pisarz w swej wizji kosmicznej rzeczywistości zakłada jeszcze jeden rodzaj bytu – pierwszej przyczyny wszystkiego – Boga.

### III. Kosmos

Snując refleksję na temat wszechświata, stawia Balawelder pytanie o charakter budulca rzeczywistości: czy byt materialny tak podzielić, aby dojść do niezłożonych, pierwszych cząstek wszechświata? Twierdzi, że nie



można, gdyż cząstki pierwsze, niezłożone są cząstkami niematerialnymi, a coś, co jest materialne, nie może się składać z sumy cząstek niematerialnych. Z takiego rozumowania wypływa wniosek, że niemożliwością jest osiągnięcie podczas podziału bytu elementów niezłożonych. Wszystko więc to, co materialne we wszechświecie, jest wtórne, zaś byt materialny dzieli się na nieskończone ilości bytów materialnych skończonych, z których każdy jako byt konkretny jest w swojej przemianie dziejowej nieskończony. Wobec tego we wszechświecie istnieje nieskończona ilość wtórnych bytów materialnych, zaś wszelkie szukanie skończonej ilości bytów prostych jest niemożliwe. Nieograniczona ilość bytów materialnych jest nieskończona z powodu zasady rozwoju, gdyż nie składa się z pierwotnych niepodzielnych części, a zarazem jest skończona w aspekcie granic, chociaż granice te ciągle się zmieniają.

Materia jest w ujęciu Balaweldera tożsama ze światem zjawiskowym, przez który rozumie autor formy bytu dane bezpośrednio w doświadczeniu zmysłowym bądź przy pomocy aparatury rozszerzającej zakres percepcji zmysłowej; jest ona sposobem widzenia rzeczywistości. Nie ma więc materii niewidzialnej ani materia nie przechodzi w niematerialność i odwrotnie. Fenomenalny świat charakteryzuje się przede wszystkim zmiennością. Tym samym materia, jako forma zjawiskowa będąca czystą zmiennością, jest nieskończonym cyklem przekazu informacji (prawd) wiecznych i niezmiennych. Prawdy te, wyrażone przy pomocy twierdzeń wysnutych na podstawie hipotetycznych praw zmienności rzeczywistości, wyrażają wiarę człowieka bądź stan jego aktualnej wiedzy.

Ze względu na istnienie nieskończonej różnorodności rytmów przejawiania się zjawiskowości wszechświat nie ma jednego początku. Zjawiska powstają we właściwych sobie rytmach; w czasie ich przebiegu spotykają się ze zjawiskami innych rytmów i tworzą swoiste, pochodne rytmy zjawisk i tak proces zmierza w nieskończoność. Każdy pojawiający się początek jest jakby pojawieniem się nowego wymiaru wszechświata. Obieg jednych wymiarów tworzy, w zetknięciu z innymi obiegami, następne wymiary wszechświata.

Zdaniem Balaweldera wszechświat, w którym rządzą prawa nieskończonej przemiany, jest, mimo swej zjawiskowej różnorodności, jednością. Monizm ten polega na zachowaniu stałości podstawowych elementów (zwłaszcza „wszechświadości”) wiecznie ewoluującego kosmosu. Wszechświat tak rozumiany, według autora, jest jednym z możliwych i najpełniejszych zjawiskowych przejawów bytu najwyższego (ostatecznego) zwanego Bogiem.

Bóg jako ostateczna podstawa rzeczywistości (podmiotowy fundament bytu, czysta energia), przyjmując formę zjawiskową, jawi się jako wszechświat, w którym obowiązuje zasada absolutnej zmienności. To, co niezmiennie

w swojej istocie w związku z materialnością, przejawia się jako zjawisko ewolucji pozornej wielości substancji duchowych, czyli wszelkich form życia dążących do realizacji osobowości ludzkiej. Ostatecznym celem tej ewolucji jest realizacja natury boskiej.

Ponieważ natura wszelkich form życia jest połączeniem czystej duchowości z jednostkową formą zjawiskową, ewolucja kosmiczna zmierza w dwóch kierunkach: realizacji boskości bądź roztopienia się w nicości (w zjawiskowości). Realizacja boskości jest drogą czystego tworzenia, stawiającego sobie za cel przekroczenie tego, co zjawiskowe, zaś droga rozpląnięcia się w nicości prowadzi do utrzymania zjawiskowości w procesie przemian.

Wszechświat przedstawiony przez Balaweldera jawi się jako konstrukt, w którym jego forma zjawiskowa (materialna) jest emanacją myśli bożej, stanowiącej jego aspekt duchowy, występujący w formie czystego życia. Wszechświat jako całość jest przejawem życia. Istnieje tyle form życia, ile można wyróżnić we wszechświecie indywidualnych form istnienia. Życie jest wartością, która wykracza ponad formy zjawiskowe; życie organiczne jest jedynie jedną z licznych form jego przejawów.

Czyste życie jest substancją, zaś byty przejawione stanowią różne jej formy akcydentalne, względem których jest ono bezkresne i transcendentne. Przejawia się ono od najbardziej elementarnych cząstek materii aż do najbardziej złożonych struktur bytu. Ponieważ wszystkie formy istnienia, które przejawia wszechświat, są ze sobą powiązane i zależne względem siebie, stanowią one jeden, niezwykle złożony łańcuch kosmicznego życia.

Wszechświat według Balaweldera jest jednością, ale jawi się nam jako mikro- lub makrokosmos. Gdy spoglądamy w głąb siebie, widzimy i nazywamy go mikrokosmosem, gdy spoglądamy poza siebie, jest makrokosmosem. Dokonując syntezy tych dwóch form istnienia, tworzy autor podstawowy symbol kosmologiczny: jest nim punkt otoczony okręgiem. Środek okręgu nazywa autor punktem twórczym, obwód określający całość nazywa „nadruchem”. Najdalszą granicą dla punktu twórczego jest nieskończoność. Dochożenie do tej granicy wskazuje na nieskończony dynamizm punktu twórczego. Punkt twórczy w istocie jest wszędzie; jest symbolem siły twórczej całej rzeczywistości.

Zasadami twórczymi wszechświata są wspomniane „nadruchy” – wielkości transcendentne wobec innych właściwości fizycznych. Są to wielkości, które wykraczają poza wszelkie charakterystyki świata fenomenalnego. Są one jednocześnie wszędzie. Można powiedzieć, że tworzą złożony obraz rzeczywistości zjawiskowej w sposób jednoczesny. Istnieją poza rzeczywistością zjawiskową i są nośnikami informacji (określonego rodzaju cech). Balawelder

przyjmuje w swojej koncepcji występowanie pięciu „nadruchów”: nadrzędnym względem innych „nadruchów” jest „wszechświadomość”, następnie znajdują się „nadruchy” nicości, czasu, przestrzeni i energii.

Zbiorem „nadruchów” przenikniętych świadomością powszechną i posiadających świadomość indywidualną jest energia magnetyczna zwana twórczym punktem zerowym. Z tej energii, przy pomocy punktów twórczych będących kosmicznymi prawami, przez „wybuchy odśrodkowe” tworzony jest wszechświat. Impulsem tworzenia jest natchnienie twórcze, które wyraża boską aktywność. Impuls ten pojawia się na wszystkich szczeblach ewolucji kosmicznej. Z chwilą gdy on wygasa i pojawia się na innych, wyższych piętrach ewolucji, zostaje zastąpiony powtarzaniem. Istoty o wygasłym tworzeniu stają się ofiarą (pokarmem) dla istot ewolucyjnie wyższych.

Natchnienie twórcze przejawia się również na tle pojedynczych organizmów jako „żywa mądrość organizmu”. Buduje ona z komórek i tkanek organizmu całość i jedność wyższego rzędu.

#### IV. Ewolucja kosmosu

Według Balaweldera każde dociekanie dotyczące początków kosmicznej rzeczywistości sprowadza się do przyjęcia zasady nieskończoności, która w swej istocie jest niepoznawalna. W procesie poznania bowiem zawsze operujemy skończoną ilością danych. Ponadto ludzkie władze poznawcze swoje organizują proces poznawczy przy pomocy odpowiedniej aparatury pojęciowej i praktycznych reguł empirycznych. Dzięki temu energia kosmiczna daje się jednak ująć w system (w rodzaju np. nauki), który w sposób niepełny, ale wystarczający, przedstawia obraz rozwoju kosmosu.

Najważniejszym elementem ujęcia ewolucji kosmosu jest według Balaweldera przyjęcie tezy o energetycznym charakterze rzeczywistości. Pomocne w zrozumieniu tej właściwości rzeczywistości jest uwzględnienie ścisłego związku energii ze świadomością, która przenikając myślą rzeczywistość, rozpościera się w nieskończoność jako świadomość pozawymiarowa, jako „wszechświadomość”. W ten sposób energia, rozumiana jako pierwotne założenie rzeczywistości, uzyskuje uzasadnienie swojego istnienia. Dla większej jasności można przyjąć, że świadomość nieskończona jest subtelnym *ἄρχή* (arche) dla pierwotnej energii.

Stworzoną energię przenika stale świadomość nieskończona. W wyniku tego powstała, pisze autor, energia świadoma, zaś „wszechświadomość” związana z pierwotną energią uległa ograniczeniu. Konsekwencją tego połączenia

było wyodrębnienie się pochodnej postaci energii, dążącej do rozwoju tej ograniczonej świadomości. Postaciami tego procesu były zindywidualizowane formy istot żywych.

Rozwój tak rozumianej ograniczonej świadomości ujawnia się w trakcie przemian zgodnych z powszechnym prawem tworzenia. W procesach tworzenia energia przybiera postać coraz bardziej złożoną, zaś świadomość wzrasta w pewnym określonym stosunku do procesów syntezy energii.

Proces syntetyzacji energii odbywał się w czasie. Każda nowo powstała forma energii, zwana życiem, miała swoją własną świadomość i prócz tego posiadała w sferze podświadomości poprzednie złożone formy energii. W momentach interferencji pochodnych rytmów istnienia wszechświata następowała intensyfikacja przemian, gdy przedstawiciele bardziej złożonych form energii mogli kontynuować drogę dalszej ewolucji, tworząc formy wyżej zorganizowane, zaś inni powielali tylko formy już istniejące. W tym znaczeniu, według Balaweldera, człowiek egzemplifikuje stale trwający i dynamiczny proces ewolucji, zaś niższe formy życia – może nie stagnację, ale zdecydowanie wolniejszy rozwój.

Zdaniem Balaweldera proces twórczej i nieskończonej ewolucji wszechświata ciągle jest kontynuowany. Powstanie jeszcze wiele nowych, nieznanymi i doskonalszymi form. Granicą będącą ostatecznym celem wszystkich form stanowiących wszechświat jest stan natchnienia twórczego, które nie tworzy wszechświata jako całości, ale jest czystą duchowością niemieszczącą się ani w pojęciu wielkości, ani żadnej innej cechy, która mogłaby stać się czynnikiem dominującym w chwili, gdy „zostanie podjęty” następny, niezmierny w swojej wielkości, cykl przemian rzeczywistości.

## V. Człowiek a wszechświat

Człowiek jako istota psychofizyczna jest stałym podmiotem zjawiskowej ewolucji wszechświata. W trakcie jej trwania przybiera on w zależności od warunków, w których się będzie rozwijał, różne formy (co ciekawe, jak zaznacza Balawelder, nie zawsze o charakterze antropomorficznym). Pojęcie ewolucji wszechświata odnosi się w swej istocie tylko do kosmicznie pojętej ludzkości. Chociaż w ewolucji materialnej (zjawiskowej) występują różne, niewiele do siebie podobne formy, wszystkie one odnoszą się do idei człowieczeństwa, czyli abstrakcyjnego, o duchowej naturze „człowieka kosmicznego”. Ewolucja wszechświata jest w istocie ewolucją człowieka kosmicznego, jest procesem naturalnym i koniecznym, a nie przypadkowym.

Istotą człowieka kosmicznego (duchowego), jego wewnętrznej jaźni, jest uniwersalna świadomość zwana przez Balaweldera nieskończoną pankosmiczną świadomością. Jest ona świadomością nadrzędną względem wszystkiego, co istnieje. Jest niczym nieograniczona (czysta), choć sama ogranicza i wyznacza zakres wszystkich „nadruchów”. Jest wszechobecna, wykracza poza kategorię czasu i przestrzeni, obejmuje wszystko w jedną całość. Owa uniwersalna świadomość jest tożsama z czystą energią.

Istota praw kosmicznych i praw rządzących człowiekiem jest ta sama. Świadomość jednostkowa właściwa dla człowieka, zwierzęcia i rośliny zawsze uczestniczy w mniejszym lub większym stopniu w świadomości uniwersalnej. Życie indywidualne człowieka jest w tej perspektywie ciągłą walką o oddzielność względem życia kosmicznego, które jest jego najgłębszą formą.

Świadomość człowieka „zamkniętego” w cielesnej formie, z tegoż względu, nie może osiągnąć pełnego poznania. Nie potrafi ona przeniknąć do istoty badanej rzeczy. Poznanie zmysłowe zniekształca rzeczywistość oraz stwarza sugestię samowystarczalności. Ponieważ poznanie to neguje poznanie intuicyjne, prowadzi ono do materializmu życiowego.

W zakresie poznania rozróżnia autor prawdę bezwzględną i prawdę względną (ludzką). Twierdzi, że doświadczenie naukowe nie odsłania nam prawdy bezwzględnej, a mówi jedynie o prawdzie ważnej w granicach gatunku człowieka. Odmian prawd jest zaś tyle, ile jednostek we wszechświecie. Natomiast jest jedna prawda bezwzględna. Mówi ona o ostatecznym celu istnienia „człowieka kosmicznego”; jest nim takie przetworzenie osobowości ludzkości, aby mogła ona przejawiać prawdę najwyższą (o istocie kosmosu), piękno bezwzględne i dobro nieskazitelne.

Istota życia i jego ewolucja jest, inaczej mówiąc, kosmiczną drogą ludzkości wiodącą przez różne formy zjawiskowe do pełnego ujawnienia się (realizacji) czystej duchowości, która może być nazwana boskością bądź czystą inteligencją kosmiczną. Wszystkie prawa, którym podlegają istoty ożywione, są w tej perspektywie emanacją powszechnego prawa kosmicznego tworzenia – podkreśla Balawalder, nawiązując tu wyraźnie do koncepcji ewolucji twórczej Teilharda de Chardina.

## VI. Bóg

Bóg, zdaniem Balaweldera, nie jest ani mikrokosmosem, ani makrokosmosem. Nie można Boga poznać za pomocą pojęć, którymi operuje człowiek w życiu potocznym i poznaniu naukowym. Bóg jest dany w poznaniu bezpo-

średnim na terenie różnych religii i można o Nim mówić łącznie, posługując się symbolami, przenośniami i analogią, a w ten sposób przybliżyć Jego wspólne i intuicyjne pojmowanie.

Na terenie tradycji religijnych wymienia się różne cechy Boga, twierdząc, że jest wszechwidzący, gdyż wszystko przenika; wszechwiedzący, gdyż wszystko wie i wszechpotężny, gdyż wszystko stworzył. Lecz dla rozumu ludzkiego Bóg, zdaniem Balaweldera, zawsze pozostanie tajemnicą, poza jedną kwestią – byciem pierwszą przyczyną rzeczywistości.

Bóg jest stwórcą wszechświata. Wszystko we wszechświecie polega na tworzeniu i powtarzaniu. Z tworzeniem wiąże się wzór istniejący w umyśle Bożym, z powtarzaniem – pamięć wzoru. Bóg może wszechświatem rządzić bezpośrednio, powszechnie i bezwzględnie, za pomocą czystych słów (intencji) w obszarze zjawisk i praw wszechświata. Wszystkie zjawiska, rzeczy oraz istoty żywe dają się sprowadzić do Boga, zaś nasze praktyki religijne i rozmyślenia filozoficzne prowadzą do przeżycia własnej jaźni, a przez nią do Boga. Jest więc Balawelder klasycznym panteistą.

Otóż Bóg jako tajemnica nie jest osiągalny dla człowieka. Ale może On uobecnić się poprzez powstałego ze sfery przeżyciowo-wyobrażeniowej wszystkich ludzi, z ich procesów przeżyciowo-poznawczych Boga Człowieczego. Taki upostaciowany Bóg w czynnościach i mądrości swojej widzi wszystkich ludzi jako cząstki, a całą ludzkość – jako jeden zespół i jedną całość. Bóg Człowieczy jest drogą i przewodnikiem prowadzącym ludzkość do Boga – Tajemnicy, transcendentnego względem ludzkiego rozumu.

## Zakończenie

Oryginalność poglądów Balaweldera polega na ujęciu rzeczywistości kosmicznej jako uniwersalnej, wieloaspektowej i funkcjonalnej całości. Autor „Szkiców filozoficzno-naukowych” dochodzi do tego wniosku przez analizę nauk humanistycznych, matematyczno-przyrodniczych oraz wierzeń religijnych.

Synteza, której dokonał, nie zmierza w kierunku eklektycznym, ale stanowi odmienne spojrzenie na rzeczywistość. Czynnikiem istotnym, który łączy różnorodność zjawisk i procesów, jest, jego zdaniem, czyste pankosmiczne życie, które się przejawia na niezliczoną ilość sposobów i które jest różnie określane w zależności od systemów filozoficznych, nauk i różnorodnych religii. Jest ono, zdaniem Balaweldera, pierwiastkiem twórczym łączącym wszystkie zjawiska w jedną funkcjonalną całość.

W swojej uniwersalistycznej wizji całości przedstawił Balawelder humanitarną filozofię człowieka, wskazując, że jej źródłem jest zasada jedności wszechświata, zaś odejście od niej w kierunku indywidualizmu (izolacji, egoizmu) jest przyczyną stanu anomalii fizyczno-etycznej i prowadzi do zaburzeń w harmonijnym rozwoju jednostek i społeczeństw.

Poszukując jedności świata na terenie różnych kultur wschodnich, szczególnie kultury indyjskiej, Balawelder stworzył oryginalny system filozoficzny. Był myślicielem, którego filozofia nie pozostaje w sprzeczności z osiągnięciami filozofii orientalnej. Dzięki zaś refleksji nad rzeczywistością makro- i mikrokosmiczną ujmował antropologię filozoficzną w aspekcie kosmologicznym. Rzeczywistość pankosmiczna prezentowała w jego pismach nowy, prawdziwie humanistyczny wymiar. Stała się miejscem ewolucji duchowej człowieka, będącego nieodłącznym elementem kosmosu. Ponieważ istnienie zjawiskowe jest poznawane jako ciągła, ewolucyjna zmienność, autor rozumie wszechświat jako zapis twórczy duchowej ewolucji wszelkich form życia dążących do makrokosmicznej jedności.

### ***Philosophy perennis of Romuald Balawelder***

#### *Summary*

System philosophy of Romuald Balawelder assumes that reality is a unity and multiplicity. The unity expresses the spirituality and multiplicity – phenomenality, which is subject to constant variation and therefore does not have its own identity, spirituality is invariability, and therefore is a full (real) existence. The purpose of conscious beings in the entire universe, due to their dual nature, is a transformation of consciousness by gradual rejection the multiplicity (phenomenality). The rejection of multiplicity is a desire to unity. Achieving unity is identical to the achievement of a pure life, which is identical with spirituality. The process of reaching spirituality occurs in cyclical transformation of reality in a natural and spontaneous way. All rights of spiritual evolution boils down to one basic law of universal creation.

**Key words:** Romuald Balawelder, evolution, spirituality, philosophy perennis





## **Źródła i materiały**



Mariola Hoszowska  
(Uniwersytet Rzeszowski)

## Listy Kazimierza Twardowskiego do Ludwika Finkla

Opracowany zbiór korespondencji wybitnego polskiego filozofa, Kazimierza Twardowskiego (1866–1938), twórcy filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej, obejmuje 38 listów i kartek pisanych do znanego historyka i rektora Uniwersytetu Lwowskiego, Ludwika Finkla (1858–1930). Dotyczy ponadtrzydziestoletniego okresu (1899–1930) znajomości lwowskich uczonych i przyjaciół, wymieniających się spostrzeżeniami na temat nie tylko bieżących spraw naukowo-organizacyjnych, ale i społeczno-politycznych oraz prywatnych. Rangę tej korespondencji podnosi także to, że przypada w znacznej mierze na okres, dla którego brak zapisek w osobistym dzienniku Kazimierza Twardowskiego. Podstawą zbioru są listy pochodzące z Państwowego Archiwum Obwodu Lwowskiego we Lwowie zachowane w spuściźnie L. Finkla.

**Słowa kluczowe:** Uniwersytet Lwowski, Kazimierz Twardowski, Ludwik Finkel

Przechowywana w lwowskiej spuściźnie Ludwika Finkla (1858–1930)<sup>1</sup> korespondencja wybitnego filozofa Kazimierza Twardowskiego (1866–

---

<sup>1</sup> Ludwik Finkel urodził się w rodzinie inteligenckiej. Ukończył gimnazjum w Tarnopolu, studiował historię i literaturę na Wydziale Filozoficznym UL, gdzie w 1882 r. na podstawie pracy „Marcin Kromer historyk polski XVI wieku. Rozbiór krytyczny” uzyskał doktorat (uczeń Ksawerego Liskego). Dzięki stypendium cesarskiemu studiował w Berlinie (1882–1883) i Paryżu (1883–1884). W 1886 r. uzyskał we Lwowie habilitację z historii średniowiecznej i nowożytnej. Wykładał jako docent prywatny, od 1892 prof. nadzw. i od 1899 prof. zw. oraz kierownik Katedry Historii Austrii UL (w roku akad. 1911/12 rektor). Zajęcia dydaktyczne na uniwersytecie prowadził do 1918 r. Współzałożyciel Towarzystwa Historycznego (1886) i jego prezes (1914–1923), sekretarz i współredaktor „Kwartalnika Historycznego”. W latach 1901–1920 prezes Macierzy Polskiej we Lwowie. Dyrektor Archiwum UL (1894–1930). Od 1918 r. prof. hon. UL; członek czynny AU w Krakowie (1910), doktor h.c. USB (1927). Szerzej zob. O. Halecki, *Ludwik Finkel jako historyk ostatnich Jagiellonów*, „Kwartalnik Historyczny” 1931, R. XLV, z. 1, s. 235–253; T. Modelski, *Ludwik Finkel (20 III 1858 – 24 X 1930). Zarys biograficzny*, „Kwartalnik Historyczny” 1932, R. XLVI, z. 1–2, s. 98–147; tenże, *Bibliografia prac Ludwika Finkla*, „Kwartalnik Historyczny” 1932, R. XLVI, z. 1–2, s. 260–275; (Red.) *Ludwik Finkel [w:] Polski słownik biograficzny*, Kraków 1948, t. VI, s. 466–469; H. Barycz, *Na przełomie dwóch stuleci. Z dziejów polskiej humanistyki w dobie Młodej Polski*, Wrocław 1977, s. 247, 251, 259, 266–285, 293–294; M. Wierzbicka, *Ludwik Finkel [w:] Słownik historyków*

1938)<sup>2</sup> ma charakter prywatno-urzędowy. Dominują w niej listy osobiste, pisane do przyjaciela i dotyczące wspólnych obszarów zainteresowań: spraw uniwersyteckich (m.in. relacji polsko-ukraińskich), pedagogicznych i szkolnych, oraz wydawniczych, związanych ze współpracą obu badaczy w zarządzie Towarzystwie Nauczycieli Szkół Wyższych i działalnością Macierzy Polskiej we Lwowie. Trzon zbioru epistolograficznego stanowią listy Twardowskiego pochodzące z Państwowego Archiwum Obwodu Lwowskiego we Lwowie (dalej: DALO), opatrzone sygnaturą fond 254, op. 1, spr. 349 i tytułem „Листу-ванне Финкеля Л. з Твардовском Каз., польском историком, проф. Львівського університету”. Wśród znajdującej się tam korespondencji są dwa pisma urzędowe podpisane przez Twardowskiego: jedno wystosowane do Finkla w imieniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, drugie z ramienia Państwowej Komisji dla Kandydatów na Nauczycieli Szkół Śred-

polskich, Warszawa 1994, s. 133–134; A. Śródka, *Uczeni polscy XIX–XX stulecia*, t. 1, Warszawa 1994, s. 466–467; J. Maternicki, *Historia jako dialog. Studia i szkice historiograficzne*, Rzeszów 1996, s. 28, 70, 77–80, 82–83, 87–88, 140–141, 144, 228; tenże, *Historia i życie narodu. Poglądy i postawy historyków polskich XIX i XX w.*, Rzeszów 2009, s. 230–231, 233–234, 247, 259–267, 269–270, 315, 364, 367, 371, 405–406, 408, 423–424, 437; J. Kolbuszewska, *Mutacja modernistyczna w historiografii polskiej (przełom XIX i XX wieku)*, Łódź 2005, s. 9, 63, 66, 75, 82, 88, 90–91, 115, 117, 119, 124, 126, 138, 181–182; T. Kondracki, *Polskie Towarzystwo Historyczne w latach 1918–1939*, Toruń 2006, s. 8–9, 12, 14, 23–24, 28, 31, 42–43, 48, 53–55, 65–67, 119, 121, 137, 139, 144–146, 210, 217–218, 222, 224–227, 230, 232–233, 236, 240, 243, 292–295; A. Nowak, *Złote lata bibliografii polskiej. Ludwik Finkel i jego dzieło. Zarys monografii*, Warszawa 2007; K. Błachowska, *Ludwik Finkel (1858–1930)* [w:] *Złota księga historiografii lwowskiej XIX i XX wieku*, red. J. Maternicki przy współpracy L. Zaskilniaka, Rzeszów 2007, s. 287–308; M. Hoszowska, *Ludwik Finkel i Akademia Umiejętności. Z dziejów współpracy Lwowa i Krakowa na przełomie XIX i XX wieku*, Rzeszów 2011.

<sup>2</sup> Zob. m.in.: E. Paczkowska-Lągowska, *Psychika i poznanie. Epistemologia Kazimierza Twardowskiego*, Warszawa 1980; J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985; tenże, *Szkoła lwowsko-warszawska w polemikach*, Warszawa 1997; R. Jadczał, *Wojenny rektorat Kazimierza Twardowskiego*, „Studia Historyczne” 1990, R. 33, z. 3–4, s. 423–442; tenże, *Kazimierz Twardowski. Twórca szkoły lwowsko-warszawskiej*, Toruń 1991; tenże, *Wstęp* [w:] K. Twardowski, *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, Warszawa 1992, s. 7–80; tenże, *Mistrz i jego uczniowie*, Warszawa 1997; K. Twardowski, *Dzienniki*, cz. 1: 1915–1927, cz. 2: 1928–1936, do druku przygotował, wprowadzeniem i przypisami opatrzył R. Jadczał, Toruń 1997; R. Jadczał, T. Rzepa, *O interpretowaniu psychologicznym w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, Warszawa 2002; K. Szmyd, *Twórcy nauk o wychowaniu w środowisku akademickim Lwowa (1860–1939)*, Rzeszów 2003, s. 170–194, 357–379; A. Brożek, *Kazimierz Twardowski w Wiedniu*, Warszawa 2010; S. Ivanyk, *Filozofowie ukraińscy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Warszawa 2014; W. Rechlewicz, *Nauka wobec metafizyki. Poglądy filozoficzne Kazimierza Twardowskiego*, Kielce 2015; *Rodzina w życiu wybitnych uczonych. Przykład Kazimierza Twardowskiego (1866–1838)*, Repozytorium Centrum Otwartej Nauki UMK, <https://depot.ceon.pl/handle/123456789/4076> (17.12.2015).

nich, oraz list adresowany do docenta Alojzego Winiarza, sekretarza i notariusza Uniwersytetu Lwowskiego, dotyczący protokołu senatu Uniwersytetu Lwowskiego (dalej UL) z czerwca 1902 r. Ostatni jest interesujący, gdyż oddaje styl działania lwowskiego filozofa, a ponadto nawiązuje do listu skierowanego w tej samej sprawie do Finkla, stąd zdecydowano się go także uwzględnić. Ponieważ w spuściźnie Finkla natrafiono także w innych jednostkach archiwalnych (spr. 221 i spr. 368) na dwa listy Twardowskiego, włączono je do niniejszego zbioru. Pominięto natomiast kilka biletów bez większej wartości oraz list brata Kazimierza, Juliusza Twardowskiego, adresowany do Finkla i nie dotyczący lwowskiego filozofa. Podobnie postąpiono z listami córek Twardowskiego do Finkla, głównie z życzeniami i pozdrowieniami. W sumie zbiór obejmuje 38 listów i kartek pisanych przez Twardowskiego lub w jego imieniu. Wartość niniejszej korespondencji tkwi w tym, że dotyczy ona długiego, ponadtrzydziestoletniego okresu (1899–1930) znajomości lwowskich uczonych i przyjaciół, wymieniających się spostrzeżeniami na temat nie tylko bieżących spraw naukowo-organizacyjnych, ale i społeczno-politycznych oraz prywatnych. Jej rangę podnosi także to, że przypada ona w znacznej mierze na okres, dla którego brak zapisek w osobistym dzienniku Kazimierza Twardowskiego. Listy prezentowane są w porządku chronologicznym, co pozwala w przypadku części z nich na konfrontowanie z zapiskami z *Dziennika lwowskiego filozofa*<sup>3</sup>.

Przy przygotowywaniu korespondencji do druku ujednociono pisownię, zachowując specyfikę języka Twardowskiego. Rozwiązano prawie wszystkie skrócenia stosowane przez autora. Fragmenty, których nie udało się odczytać, opatrzone pytajnikami w nawiasach kwadratowych. Konieczne wyjaśnienia zawarto w przypisach, w których czytelnik znajdzie informacje o sprawach i postaciach występujących w listach, przy czym są to najczęściej notki biograficzne osób współczesnych autorowi korespondencji. W ich sporządzaniu opierano się na wydawnictwach słownikowych i encyklopedycznych, polskich i zagranicznych, oraz elektronicznych bazach danych i katalogach on-line bibliotek.

---

<sup>3</sup> Osobny artykuł oparty na źródłach archiwalnych i uwzględniający szerszy kontekst poruszanych w listach spraw zostanie opublikowany w innym miejscu.

## Listy

### 1

DALO, fond 254, op. 1, spr. 221, k. 5.

Roztoczki, poczta Bolechów  
26/7 1898

Mój Kochany!

Posyłam Ci spis błędów oraz szereg uwag dotyczących się encyklopedii<sup>4</sup>. Rozdzieliłem je na 3 kartki, których napisy wyjaśnią Ci, o co chodzi. Przejrzałem wszystkie artykuły aż do R włącznie, gdyż dalszych arkuszy jeszcze nie mam; opuściłem tylko 3 ostatnie arkusze K, albowiem przez zapomnienie nie wzięłem ich z sobą.

Mam tutaj bardzo dobrze; okolica śliczna, spokój idealny, pogoda jak dotąd piękna, wygody wszystkie, których na wsi można żądać, jednym słowem pobyt na lato jakby wymarzony. Często wspominamy Ciebie i Żegotę<sup>5</sup>, żalując Was serdecznie, że dzięki Encyklopedii musicie siedzieć w mieście. A jak daleko druk już postąpił i kiedy myślisz drugi tom skończyć?

Moja żona łączy serdeczne pozdrowienia dla Ciebie i Żegoty; ja ściskam Was obu

Szczerze Wasz  
K. Twardowski

---

<sup>4</sup> *Encyklopedia, zbiór wiadomości ze wszystkich gałęzi wiedzy*, t. 1–2, Lwów 1897–1898 (wyd. 2: Lwów 1905–1907). Redaktorem encyklopedii był L. Finkel, który pozyskał do współpracy m.in.: prof. Wilhelma Bruchnalskiego (literatura, gramatyka, stylistyka), prof. Kazimierza Twardowskiego (filozofia, muzyka), prof. Eugeniusza Romera (geografia), prof. Aleksandra Kolesę (literatura ukraińska), prof. Józefa Siemiradzkiego (emigracja), prof. Józefa Szpilmana (farmakologia, bakteriologia, weterynaria, higiena), prof. Stefana Pawlika (rolnictwo), prof. Teofila Ciesielskiego (pszczołnictwo), ks. prof. Stanisława Narajewskiego (religia, historia Kościoła), prof. Józefa Puzynę (matematyka), prof. Ignacego Zakrzewskiego (astronomia, fizyka, miary i wagi), prof. Rudolfa Zuberę (chemia, geologia, mineralogia, przemysł naftowy), prof. Jana Pawlikowskiego (ekonomia, rolnictwo, skarbowość), Władysława Łozińskiego (sztuka), dra Henryka Sawczyńskiego (prawo), dra Józefa Limbacha (zoologia), dra Henryka Kadyi'a (medycyna), Józefa Bałabana (szkolnictwo ludowe).

<sup>5</sup> Ignacy Zakrzewski (1860–1932) – pochodził z Tarnopola, tam ukończył gimnazjum; studiował fizykę na UL, gdzie doktoryzował się w 1890 r.; od 1892 r. profesor nadzwyczajny i kierownik Katedry Fizyki Doświadczalnej UL.

## 2

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 5.

Roztoczki, poczta pod Bolechowem 6 IX 1899

Kochany Ludwiku!

Kartą Twoją, zaopatrzoną tak ładnym widoczkiem, jakim jest Twoja fizjonomia, sprawiłeś nam wielką przyjemność. To też dzięki Ci za nią. Szkoda tylko, że sam nie zaszczyciłeś Roztoczek swoją obecnością, na co teraz, co prawda, za późno, ponieważ obecnie u nas „wszystkie miejsca zajęte”. Bawi u nas nie tylko Sroczyńska<sup>6</sup>, lecz także mój brat<sup>7</sup>, który zapadł nieco na oczy i wziął na cztery tygodnie urlop. Ponieważ nie wolno mu czytać ani pisać, więc przyjechał do nas, by używać na spacerach i wycieczkach. Lada dzień oczekuję ogłoszenia Twojej nominacji<sup>8</sup>; wszak wątpię, aby Dembiński<sup>9</sup> był Ci o jej podpisaniu donosił, nie otrzymawszy całkiem autentycznych informacji. Pamiętam zresztą, że nominacja Skórskiego<sup>10</sup> na nadzwyczajnego została swego czasu także ogłoszona w przeszło miesiąc po najwyższym postanowieniu. Kiedy wrócimy do Lwowa, na razie nie wiemy; teraz bowiem pogoda staje się tak piękną, jaką nie była przez całe lato. Pragniemy więc użyć jeszcze na niej, co się da. Dziś jedziemy w trójkę, tj. ja z żoną i bratem, do Jezupola<sup>11</sup> na kilka dni; zatrzymamy się też w Stanisławowie u znajomych; jeżeli będzie i nadal tak pięknie jak teraz, zabawimy może jeszcze z dwa lub trzy tygodnie na wsi.

<sup>6</sup> Brak bliższych informacji o osobie.

<sup>7</sup> Juliusz Twardowski (1874–1945) – młodszy brat Kazimierza Twardowskiego; absolwent Theresianum; doktor prawa Uniwersytetu Wiedeńskiego; austriacki urzędnik i polityk – minister bez teki w rządzie Ernsta Seidlera (1917–1918); w okresie II RP prezes Austriacko-Polskiej Izby Handlowej (1921–1930).

<sup>8</sup> Postanowienie o nominacji Finkla na profesora zwyczajnego i objęciu przez niego Katedry Historii Austrii UL zapadło 29 sierpnia 1899 r.

<sup>9</sup> Bronisław Dembiński (1858–1939) – historyk dziejów nowożytnych powszechnych i Polski; studiował w Berlinie i Wrocławiu (doktorat w 1883 r.); w 1886 r. habilitował się na UJ; w 1892 r. objął we Lwowie Katedrę Historii Powszechnej po K. Liskem; od 1897 r. prof. zw. UL (w roku 1907/08 rektor); w czasie I wojny poseł do parlamentu wiedeńskiego; w latach 1916–1923 wykładał w UW, a następnie do 1939 r. w Uniwersytecie Poznańskim; od 1917 r. doktor h.c. uniwersytetu w Oxfordzie (1930) i UW (1933); w latach 1919–1922 poseł do Sejmu Ustawodawczego; podsekretarz stanu w MWRiOP.

<sup>10</sup> Aleksander Skórski (1851–1928) – filozof, historyk i pedagog, docent UL.

<sup>11</sup> Chodzi o majątek hrabiostwa Dzieduszyckich w Jezupolu, gdzie w latach 1885–1887 K. Twardowski był nauczycielem domowym syna Wojciecha Dzieduszyckiego. Także w późniejszych latach odwiedzał Dzieduszyckich.

Tłumaczenie astronomii<sup>12</sup> przeglądam właśnie; przywiozę Ci je gotowe do Lwowa. Tłumaczka zaś dziękuje za pamięć i kazała Ci oświadczyć bardzo serdeczne ukłony. Ode mnie przyjmij jak najserdeczniejszy uścisk.

Szczerze i zawsze Twój Kazimierz

### 3

**List do dra Alojzego Winiarza**<sup>13</sup>. DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 10.

Lwów, 8 lipca 1902

Szanowny Panie Kolego!

Protokołu Nr XIX z posiedzenia Senatu odbytego dnia 30. Czerwca b.r. nie mogę w tej formie podpisać. Skoro bowiem w protokole tym podana jest zasadnicza treść przemówienia prof. Bálasitsa<sup>14</sup>, który przecież samoistnego wniosku nie stawiał, lecz tylko popierał wniosek prof. Starzyńskiego<sup>15</sup>, uważam za niezbędne, aby była też podana zasadnicza treść mojego przemówienia, które było poparciem wniosku prof. Finkla. Proszę tedy w odpowiednim miejscu, na wszelki wypadek po przemówieniu prof. Bálasitsa, umieścić w protokole następujący ustęp: „Prof. Twardowski popiera wniosek prof. Finkla; chociaż bowiem dany wypadek jako taki nie jest przewidziany w ustawie o organizacji władz uniwersyteckich, mogą być dotyczące przepisów owej ustawy w drodze analogii do niego stosowane”.

Przy tej sposobności proszę Szanownego Pana Kolegę, by zechciał się przekonać z tegorocznych protokołów Senatu, czy nie zapadła uchwała, aby protokoły Senatu były posyłane do podpisu w zamkniętej torbie lub czemś podobnym; zdaje mi się bowiem, że taka uchwała zapadła, a przedłożone mi

<sup>12</sup> K.T., *Astronomia czyli nauka o wszechświecie, podług K. Flammariona*, z 57 rycinami, nakładem Macierzy Polskiej, Lwów 1900.

<sup>13</sup> Alojzy Winiarz (1868–1912) – prawnik (uczeń Oswalda Balzera), docent i sekretarz UL; współpracownik „Kwartalnika Historycznego”, w którym publikował artykuły z zakresu prawa polskiego.

<sup>14</sup> August Erwin Bálasist (1844–1918) – prawnik, profesor zw. austriackiej procedury cywilnej w UL (rektor w roku 1891/92), przewodniczący rządowej komisji egzaminacyjnej oddziału prawnohistorycznego.

<sup>15</sup> Stanisław Starzyński (1853–1935) – urodził się w rodzinie inteligentkiej. Ukończył Gimnazjum im. Franciszka Józefa we Lwowie i podjął studia na Wydziale Prawa UL, gdzie w 1879 r. uzyskał doktorat, a w 1883 weni legendy z austriackiego prawa politycznego; wykładał prawo konstytucyjne jako docent, od 1889 r. profesor nadzw., a 1892 r. profesor zw. (rektor w roku 1913/14). W 1925 r. przeszedł na emeryturę, ale nadal wykładał w Studium Dyplomatycznym UJK. Jako polityk przyczynił się w 1909 r. do rozszerzenia autonomii Galicji; członek austriackiej Izby Panów; wspólnie z L. Finklem wydał *Historię Uniwersytetu Lwowskiego* (1894); w okresie II RP wybitny znawca prawa konstytucyjnego; doktor h.c. UWil.



obecnie do podpisu protokołu uprzytomniły mi ponownie, że taki sposób postępowania byłby istotnie wskazany.

Proszę przyjąć wyrazy szczerego poważania

4

**List do L. Finkla.** DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 9.

Lwów, 8 lipca 1902

Kochany!

Napisałem do Dra Winiarza list, którego kopię Ci posyłam z prośbą o przechowanie. Zarazem odsyłam Ci kopię Twego listu, dziękując Ci serdecznie, żeś zwrócił moją uwagę na tę nieprawidłowość.

Ściskam Cię najserdeczniej

Twój Kazimierz

5

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 11.

Giessen, 21 IV [1]904

Kochany!

Właściwy Kongres<sup>16</sup> z dniem dzisiejszym się skończył – jutro przed południem odbędzie się jeszcze szereg doświadczeń na połączonej z Kongresem wystawie przyrządów, a po południu dalej jazda przez Frankfurt, Moguncję (Renem?) do Koblencji a stamtąd do Paryża. Adres mój: Hotel Malherbe, 11 rue de Vangirard. – Zostanę tam z jakie 10 dni, a potem powrót przez Würzburg, Getyngę, Berlin, Halle, Lipsk, Pragę, Wiedeń, Graz, Wiedeń, Kraków. Kongres doskonale się udał, pracowaliśmy bardzo, bo codziennie posiedzenia trwały po 8–9 godzin. Podróż idzie doskonale – Drezno zwłaszcza bardzo mi się podobało. Pogoda wprost bajeczna. Ciepło, zielono, a ze sprawozdań meteorologicznych widzę, że we Lwowie znacznie chłodniej. Pisała mi żona, że Chmielowski<sup>17</sup> tak ciężko chory. To fatalne – Roman [Pilat] na urlopie, Chmielows.[ki]

<sup>16</sup> Mowa o Kongresie Psychologii Eksperymentalnej w Giessen, o którym Twardowski zamieścił obszerniejszą informację na łamach warszawskiego „Przeglądu Filozoficznego”. Zob. K. Twardowski, *Z kongresu psychologii eksperymentalnej odbytego w kwietniu 1904 w Giessen (Rzecz czytana na posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego z 1 grudnia 1904)*, „Przegląd Filozoficzny” 1905, R. 8, s. 91–101.

<sup>17</sup> Piotr Chmielowski (1848–1904) – urodził się w rodzinie ziemiańskiej, kształcił w gimnazjum w Warszawie, a następnie studiował filologię i filozofię w Szkole Głównej oraz w Lipsku, gdzie w 1874 r. obronił doktorat; pracował jako profesor języka polskiego w gimnazjum

zapewne też w lecie wyklądać nie będzie, a Bruchnal[ski]<sup>18</sup> również kiepski. Nie mamy widać szczęścia do literatury polskiej. – Pozdrów serdecznie Żegotę – napiszę mu z Paryża, skoro tylko załatwię wiadomy interes. Wszystkim znajomym zasyłam, co się komu należy, Ciebie ściskam.

Kazimierz

## 6

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 12–13.

Poronin, 9 września 1904

Kochany!

Właśnie, gdyśmy chcieli 25. sierpnia wysłać do Ciebie do Lwowa zbiorowy telegram z życzeniami imienin, nadeszła Twoja karta, nadana 24. Sierpnia w Krakowie z doniesieniem, że jesteś w drodze. Czekaliśmy więc na wiadomość, dokąd jedziesz. A wiedząc teraz, że siedzisz na Lido, spieszę przysłać Ci w imieniu żony, Małaczyńskiej<sup>19</sup> i we własnym życzenia najserdeczniejsze. Quod felix, faustum, fortunatumque sit<sup>20</sup>.

W Poroninie ruch i życie. W lipcu, jak wiesz, był mój brat ze znajomą z Wiednia; w sierpniu przyjechała Małaczyńska i dotąd tutaj bawi; jest też Sołlecka<sup>21</sup>, którą wzięliśmy przez lato do dzieci. Przed kilku dniami przybył mój kolega z ławy uniwersyteckiej, mieszkający obecnie stale w Berlinie, Dr Schmidkunz<sup>22</sup>. Bawi też w Poroninie Kasprowicz<sup>23</sup> i Anduszka<sup>24</sup>. Urządzali-

---

męskim w Warszawie oraz współpracował z licznymi pismami i wydawnictwami; w 1882 r. nie przyjął Katedry Literatury Polskiej na Cesarskim Uniwersytecie Warszawskim, nie godząc się na wykładanie w języku rosyjskim; od 1898 r. z powodu choroby płuc mieszkał w Zakopanem; w 1903 r. uzyskał profesurę nadzwyczajną i Katedrę Historii Literatury Polskiej UL.

<sup>18</sup> Wilhelm Bruchnalski (1859–1938) – historyk literatury polskiej; studiował na UL (doktorat w 1885 r.); pracował w ZNiO (1887–1906); w 1900 r. uzyskał habilitację na UL i rozpoczął tu wykłady jako docent, a następnie profesor i kierownik Katedry Historii Literatury i Języka Polskiego (1907–1931); w roku 1912/13 dziekan Wydziału Filozoficznego UL; współzałożyciel Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza i redaktor „Pamiętnika Literackiego”; członek czynny PAU od 1923 r.; doktor h.c. USB (1929).

<sup>19</sup> Prawdopodobnie mowa o żonie Stanisława Małaczyńskiego, nauczyciela matematyki, fizyki i propedeutyki filozofii w V Państwowym Gimnazjum we Lwowie.

<sup>20</sup> Z łaciny – Oby to było dla dobra, pomyślności i szczęścia wszystkich.

<sup>21</sup> Brak bliższych informacji o osobie.

<sup>22</sup> Hans Schmidkunz (1869–1934) – niemiecki pedagog i filozof, profesor Uniwersytetu w Greifswaldzie. Szerzej zob. I. Blechle, *Entdecker der Hochschulpädagogik – die Universitätsreformer Ernst Berthelm (1850–1942) und Hans Schmidkunz (1863–1934)*, Shaker, Aachen 2002.

<sup>23</sup> Jan Kasprowicz (1860–1926) – poeta, dramaturg, krytyk literacki, tłumacz. Urodził się na Kujawach w rodzinie chłopskiej, kształcił w Gimnazjum św. Marii Magdaleny w Poznaniu, gdzie

śmy już różne wycieczki w góry; byliśmy też w trójkę, tj. żona, Małaczyńska i ja w Czorszynie, w Szczawnicy, na Spizu, w grotach bialskich.

Teraz niestety już zaczynam myśleć o powrocie, gdyż już doń niezbyt daleko. I niejedna troska ciężka mnie gnębi na myśl o trudnościach, które będę miał z dziekanatem. Poprzednik mój<sup>25</sup> przyjmował rodowody wypełnione po rusku. Co mam z tym fantem zrobić? Może udzielisz mi swego w tej mierze zdania. Moje jest takie, iż trzeba obstawać przy swem prawie. Inaczej znowu krok za krokiem coś się z tego prawa utraci. Bardzo miły tydzień spędziłem w Cieszynie, dokąd pojechałem celem wygłoszenia sześciu wykładów. Poznałem stosunki i ludzi, o których dotąd tylko słyszałem lub czytałem. A to, com widział, bardzo dodatnie zrobiło na mnie wrażenie i umocniło me przekonanie, że bardzo wiele możemy o własnych siłach zrobić. Psuje nas w Galicji najbardziej to ciągle oglądanie się za pomocą władz przeróżnych.

Napisz, co porabiasz. Bardzo późno się wybrałaś tego roku na wakacje. Zapewne Królowa Zofia<sup>26</sup> pierwszej wyjechać Ci nie pozwoliła. Używaj za to teraz, ile się da; kłaniaj się najpiękniej od nas panu R. Pilatowi<sup>27</sup>, a sam przyjmij od nas wyrazy najserdeczniejsze

Szczerze Twój Kazimierz

---

uzyskał w 1884 maturę. Studiował filozofię i literaturę w Lipsku i Wrocławiu, współpracując z licznymi pismami. W młodości związany z socjalistami, był dwukrotnie aresztowany. Od 1887 r. mieszkał we Lwowie, gdzie pracował w „Kurierze Polskim” i „Słowie Polskim”. Należał do lwowskiej bohemy. W 1904 r. na podstawie pracy „Liryka Teofila Lenartowicza” uzyskał doktorat na UL, a w 1909 r. objął specjalnie dla niego utworzoną Katedrę Literatury Porównawczej UL (w roku 1921/22 rektor UJK). Od 1923 r. mieszkał w Tatrach, gdzie zmarł.

<sup>24</sup> Anduszka (Anna) Pohoska z domu Gąsowska, od ok. 1880 r. żona Karola.

<sup>25</sup> Aleksander Kolessa (1867–1945) – literaturo- i językoznawca, ukraiński działacz społeczny. Wykładał na Uniwersytecie w Czerniowcach, od 1895 r. docent, a w latach 1898–1918 profesor UL. Od 1899 r. członek Towarzystwa Naukowego im. Szewczenki. W latach 1907–1918 poseł do Reichsratu Przedlitawii. Należał do Ukraińskiej Partii Narodowo-Demokratycznej. Od 1921 r. na emigracji w Pradze, gdzie w latach 1923–1939 był profesorem Uniwersytetu Karola; współtwórca i kilkakrotny rektor Wolnego Uniwersytetu Ukraińskiego.

<sup>26</sup> L. Finkel pracował nad przygotowaniem do druku artykułu o Zofii Holszańskiej, ostatniej żonie Władysława Jagiełły, o której mówił 25 kwietnia 1904 r. na posiedzeniu Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności w Krakowie.

<sup>27</sup> Roman Pilat (1846–1906) – urodził się w lwowskiej rodzinie inteligentnej. Ukończył gimnazjum klasyczne we Lwowie, studiował prawo i filologię na UL. W 1869 r. obronił doktorat (uczeń Antoniego Małeckiego), a w 1871 r. habilitował się i rozpoczął wykłady docenckie w Katedrze Historii Literatury Polskiej UL (od 1874 r. jej kierownik). Od 1876 r. prof. nadzw., od 1880 r. prof. zw. (w roku 1890/91 rektor UL) i od 1905 r. prof. hon.; stworzył własną szkołę historycznoliteracką. Współzałożyciel i prezes (do 1900 r.) Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza; w latach 1887–1898 redaktor „Pamiętnika Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza”.

## 7

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 68.

Prof. Dr. K. Twardowski 17. Lutego 1906  
Lwów, ul. Gołębia 10

Kochany!

Byłem wczoraj wieczorem dwa razy u Ciebie o 7. i w pół godziny później; chciałem Cię osobiście poprosić o podpisanie weksla (prolongaty). Nie zastawszy Ciebie, posyłam Ci wypełniony blankiet 250 K i proszę o podpisanie nade mną i z tyłu i odesłanie mi go.

Może zobaczę Cię na dzisiejszym posiedzeniu Wydziału Tow.[arzystwa] naucz.[ycieli] szkół wyższych, a może dopiero później na raucie w Czytelnii [Akademickiej], na który wprost z posiedzenia się udam?

Ściskam Cię i dziękuję najserdeczniej

Twój Kazimierz

## 8

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 14–15.

Poronin, 25 VIII [19]06

Kochany!

Kartę Twoją z Karlsbadu otrzymałem. Spodziewałem się, że „uciekłszy na południe”, doniesiesz mi, gdzie znalazłeś schronienie; pragnąłem bowiem raz jeszcze najgoręcej podziękować Ci za artykuł w „Słowie Polskim”. Czekałem do dnia dzisiejszego – a nie doczekawszy się wiadomości o Tobie, piszę na chybił trafił do Lwowa, gdyż pragnę w imieniu żony i we własnym złożyć Ci najserdeczniejsze życzenia w dniu Twoich imienin. Niech Ci się dzieje tak dobrze, jak tego z całego serca dla Ciebie pragniemy! O sobie nic nowego donieść Ci nie mogę. Prowadzimy żywot spokojny i cichy, ze znajomymi tu-tejszymi bardzo mało się schodzimy, najwięcej jeszcze z Kasprowiczem. Prócz tego są Porębowiczowie<sup>28</sup>, K. Wojciechowscy<sup>29</sup>, Pohoscy (ona ex. Gąsowska

<sup>28</sup> Edward Porębowicz (1862–1937) – romanista, poeta, tłumacz. Urodził się w Warszawie w rodzinie mieszczańskiej. Kształcił się w gimnazjum w Tarnowie, a następnie podjął studia filologiczne we Krakowie (1880–1883) oraz Berlinie, Monachium, Montpellier, Barcelonie, Florencji, Paryżu i Wiedniu, gdzie w 1890 r. uzyskał doktorat. Habilitował się we Lwowie w 1897 r. i objął Katedrę Filologii Romańskiej UL. Od 1899 prof. nadzw., a od 1907 prof. zw. (rektor UJK w roku 1925/26) i od 1932 r. prof. hon.; doktor h.c. UP.

<sup>29</sup> Tadeusz Wojciechowski (1838–1919) – historyk mediewista. Studiował w Krakowie i Wiedniu. Był aresztowany za udział w przygotowywaniu powstania styczniowego. W 1865 r.

Anna), Berent<sup>30</sup>, Staff<sup>31</sup> etc. U mnie bawi siostra z córką, brat i nasz stały Poniński gość z Wiednia. Więc mamy dom, jak widzisz dość pełny.

W Zakopanem bywam rzadko, wycieczek większych nie robimy, gdyż pragnę przede wszystkim spokoju.

Z Uniwersytetu chyba tyle nowego, że z ministerstwa zażądano uzupełnienia podania i referatu w sprawie spensjonowania Wojciechowskiego, wypełnienia formularza, zawierającego szczegółowe daty co do czasu służby na każdym z zajmowanych przez niego stanowisk. Wybieram się tedy do Zakopanego, by zrobić to razem z Wojciechowskim, tem bardziej, że ministerstwo żąda jak najszybszego zwrotu akt.

Napisz – jeśli list ten pójdzie za Tobą na południe – słów kilka o sobie. My tu zostajemy do 9. IX – woła nas do Lwowa koniec wakacji dzieci. – Jeszcze jedno: Kopia<sup>32</sup> prawdopodobnie idzie 1/IX do Sokala na Dyrektora.

Wiele serdeczności od nas obojga – ode mnie nadto przyjacielski uścisk

Twój Kazimierz

---

obronił doktorat na UJ i podjął pracę w Bibliotece Jagiellońskiej. Po niepowodzeniach z habilitacją w Krakowie przeniósł się w 1875 r. do Lwowa, gdzie pracował jako bibliotekarz i kontynuował badania naukowe. W 1883 r. został prof. nadzw. i kierownikiem nowo utworzonej Katedry Historii Polski UL (w roku 1894/95 rektor). W latach 1886–1891 wiceprezes, a następnie prezes (do 1907 r.) Towarzystwa Historycznego. W związku ze słabnącym wzrokiem musiał zrezygnować z katedry, którą wbrew jego woli objął Stanisław Zakrzewski.

<sup>30</sup> Wacław Berent (1873–1940) – powieściopisarz, czołowy przedstawiciel realizmu w literaturze Młodej Polski. Pochodził z rodziny mieszczańskiej, kształcił się w prywatnym gimnazjum w Warszawie, studiował nauki przyrodnicze w Monachium i Zurychu, gdzie w 1895 r. uzyskał doktorat. W latach 1900–1907 związany z pismem „Chimera”. W okresie II RP skupiał się na tłumaczeniach i wydawaniu powieści biograficznych. W 1933 r. powołany do Polskiej Akademii Literatury.

<sup>31</sup> Leopold Staff (1878–1957) – czołowy poeta młodopolski. Urodził się w Lwowie w rodzinie cukiernika. Ukończył V Gimnazjum we Lwowie, gdzie podjął także studia prawnicze (1897–1899) oraz filozoficzne i romanistyczne (1899–1901). Redagował we Lwowie czasopismo „Sympozjon” (1909–1914). W latach 1914–1918 mieszkał w Warszawie. Od 1933 członek Polskiej Akademii Literatury i jej wiceprezes (1934–1939).

<sup>32</sup> Henryk Kopia (1866–1933) – nauczyciel języka polskiego i języków klasycznych. Studiował na UL pod kierunkiem L. Ćwiklińskiego i Antoniego Kaliny. W latach 1902/03–1904/05 był kierownikiem trzeciej filii Gimnazjum Franciszka Józefa we Lwowie, a od roku 1906/07 do 1925 r. dyrektor Gimnazjum w Sokalu. Uznawany za znawcę prawa oświatowego, któremu poświęcił kilka artykułów. Interesował się twórczością polskich wieszczów, szczególnie Mickiewicza. Opracował dzieje Gimnazjum w Sokalu oraz wielokrotnie wznawiany słownik polsko-łaciński dla uczniów szkół średnich. Członek Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych.

## 9

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 69.

Lwów 1/12 1906

Kochany Ludwiku!

Piszę ręką żony, gdyż paskudna influenza rzuciła mnie do łóżka. Nie ma mowy, żebym mógł być na dzisiejszem posiedzeniu Komisji egzaminacyjnej, co tem bardziej żałuję, że będzie mowa o kursach wakacyjnych i o taksach za kolokwia. Pociesza mnie jednak, że Ty tam będziesz i z pewnością spraw dopilnujesz. Proszę Cię tylko, żebyś nieobecność moją usprawiedliwił. Ściskam Cię

Twój Kazimierz

Posiedzenia Komisji redakcyjnej dzisiaj oczywiście u mnie nie ma.

## 10

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 54–55.

Redakcja Przeglądu Filozoficznego  
Warszawa, Nowogrodzka 44

Szanowny Panie,

W gronie osób, skupionych koło „Przeglądu Filozoficznego” powstał projekt zorganizowania przy piśmie biura pośrednictwa między specjalistami.

Zważywszy, że specjaliści różnych nauk poszczególnych często nawzajem się potrzebują: chemik fizyka, fizyk matematyka, matematyk logika – socjolog i lingwista psychologa, psycholog przyrodnika itd. aż do filozofa włącznie, wydaje nam się rzeczą pożądaną utworzyć instytucję dla porozumiewania się i wzajemnej wymiany usług ludzi nauki.

Takim ogniskiem dla uczonych polskich mógłby być najwłaściwiej organ poświęcony filozofii, gdyż jednym z jego głównych zadań jest utrzymanie wzajemnego na siebie oddziaływania filozofii i nauk poszczególnych.

Praktycznie rzecz dałaby się urzeczywistnić w sposób następujący:

Uczeni – specjaliści raczą wymienić przedmiot studiów i zagadnienia, nad których rozwiązaniem pracują, oraz zgodzić się na dostarczanie pod adresem „Przeglądu Filozoficznego” odpowiedzi na pytania dotyczące się dziedziny ich badań, gdyby się kto z takimi pytaniami zgłosił do biura pośrednictwa.

Spis specjalistów zgadzających się na tę propozycję będzie wydrukowany w „Przeglądzie Filozoficznym”. Do spisu specjalistów rzeczonych dołączony będzie spis bibliotekarzy, którzy się zobowiązali dawać informacje w sprawach bibliotecznych.

W razie otrzymania listu z zapytaniem redakcja posłałaby je natychmiast odpowiedniemu specjalście, a otrzymaną na nie odpowiedź pytającemu. Pytający może sam wymienić nazwisko specjalisty, o którego informacje mu chodzi. Pytania mogą być bezimienne, odpowiedzi zawsze imienne.

W „Przeglądzie Filozoficznym” będą drukowane odpowiedzi treści filozoficznej lub z filozofią w ściślejszym związku będące, następnie odpowiedzi, dotyczące się metod i pojęć podstawowych nauk poszczególnych lub też uogólnień syntetycznych.

Pomijając inne korzyści bezpośrednie, tego rodzaju organizacja sprawiłaby, że nasi uczeni uwzględnialiby więcej prace swoich ziomków, powoływali by się częściej na siebie, co znowu dałoby pewną ciągłość rozwojowi umysłowości polskiej z jej specyficznymi własnościami, jako się to dzieje z nauką angielską, francuską i niemiecką.

W nadziei, że Szanowny Pan zechce wziąć udział w urzeczywistnieniu naszego zamiaru, upraszamy o łaskawe wypełnienie załączonej deklaracji.

Z poważaniem

Za redakcję „Przeglądu Filozoficznego”

18/II [1]907 Władysław Weryha<sup>33</sup> Wł.[adysław] Czeżowski<sup>34</sup> K. Twardowski

## 11

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 52–53.

Lwów, 10 IV 1907

Mój Kochany!

Dowiedziawszy się wczoraj za pośrednictwem żony, która spotkała się z Twoją siostrą, o Twym adresie, posłałem Ci tytuł książki, która może Ci się przydać na Twe wykłady o historii kultury. Dziś, otrzymawszy Twoją kartkę, spieszę podziękować za nią i odpisać. Więc primo: na uzupełniające kursy wakacyjne zgłosiło się dotąd 104 uczestników, ze Lwowa około 30, reszta z prowincji. Na Twój wykład zgłoszonych jest 67; najmniej liczne wykłady mają 25–30 uczestników. Więc całkiem porządnie. Rada szkolna wszystkim proszącym o subwencję udzieliła ich, razem 56; odmówiła urlopu na przyjazd

<sup>33</sup> Władysław Weryha (1868–1916) – popularyzator nauki, współzałożyciel Towarzystwa Filozoficznego i założyciel „Przeglądu Filozoficznego” w Warszawie, który redagował w latach 1898–1916.

<sup>34</sup> Tadeusz Czeżowski (1889–1981) – studiował matematykę, fizykę i filozofię na UL (obronił w 1914 r. doktorat z filozofii i matematyki u Twardowskiego); w latach 1915–1918, gdy Twardowski był rektorem, kierował kancelarią UL. W 1918 r. wyjechał do Warszawy, powołany do MWRiOP; habilitował się w 1920 r. na UJK, a w 1923 r. został prof. nadzw. filozofii w USB.

tylko nieegzaminowanym supletem. Tyle co do kursów. Secundo donoszę, że wczoraj pytał się mnie Kruczkiewicz<sup>35</sup>, czy zgodziłbym się na to, by w razie ustąpienia z prezesury Komisji egzaminacyjnej zaproponował mnie na swego następcę. Nosi się bowiem z myślą rezygnowania z końcem bieżącego roku akademickiego. Powiedziałem, że muszę się nad tem zastanowić. Więc jak zwykle pytam się Ciebie o zdanie. Tam nad morzem potrafisz jaśniej myśleć niż ja tu w dusznej fizycznie i moralnie atmosferze lwowskiej. Tertio: Wpisy rozpoczną się 15. b.m., a w ogłoszeniu będzie powiedziane, że i wykłady będą się mogły rozpocząć w trakcie wpisów. Obmyślono środki ostrożności. Wpisujący się będą dostawali w zakładzie chemicznym z rąk Owoca<sup>36</sup> prócz druków do wpisu potrzebnych, numery porządkowe za okazaniem legitymacji, które po wydaniu numeru, dla uniknięcia powtórnego zgłaszania się będą dziurkowane. Do głównego gmachu będzie się według tych liczb porządkowych wpuszczać zawsze tylko ograniczoną ilość słuchaczy. Quarto. Moje artykuły uniwersyteckie ukazują się w *Polnische Korrespondenz* i w *Poln.[ische] Post*<sup>37</sup>. Quinto: odpowiedź na artykuł w *Corriere d'Italia* już wyszła, jak nam doniósł Darowski<sup>38</sup>, napisana przez jednego z profesorów lwowskich. Nie wiadomo nam przez kogo; numer z odpowiedzią już w drodze do nas.

Zdaje mi się, że Ci już napisał wszystko, co Cię może interesować. Więc teraz dziękuję za Twoje wiadomości. Askenazemu<sup>39</sup> pisałem dziś, posyłając

<sup>35</sup> Bronisław Kruczkiewicz (1849–1918) – filolog klasyczny, latynista; pochodził z rodziny ziemiańskiej. Ukończył gimnazjum w Tarnowie i podjął studia filologiczne na UJ (1868–1872), zakończone doktoratem, a uzupełniające w Wiedniu i Lipsku (1876–1878). Habilitację uzyskał w Krakowie w 1877 r., wykładał latynistykę we Lwowie (1877–1879 oraz 1888–1918) i Krakowie (1879–1888). W latach 1901–1918 dyrektor Lwowskiej Komisji Egzaminacyjnej.

<sup>36</sup> Franciszek Owoc – pracownik (oficjał) Kancelarii c.k. UL w roku 1907/08.

<sup>37</sup> „*Polnische Post*” – wydawany w Wiedniu w latach 1906–1915 tygodnik, który redagował dziennikarz i literat Adam Nowicki (1865–1949).

<sup>38</sup> Adam Weryha-Darowski (1851–1911) – historyk i publicysta. Urodził się w Krakowie w rodzinie ziemiańskiej. Kształcił się w Gimnazjum św. Anny w Krakowie i Gimnazjum św. Magdaleny w Poznaniu, studiował na UJ, gdzie uzyskał doktorat. Następnie gospodarował w swoich dobrach. Na początku lat 80. XIX w. zamieszkał w Warszawie i rozpoczął karierę jako pisarz historyczny i felietonista. W połowie lat 90. wyjechał do Rzymu, gdzie pracował w Archiwum Watykańskim (interesowały go dzieje Polski XVI–XVII w.), współpracując jednocześnie z licznymi pismami krajowymi.

<sup>39</sup> Szymon Askenazy (1865–1935) – historyk, badacz dziejów XVIII–XIX w. Urodził się w rodzinie żydowskiej, kształcił się w gimnazjum w Warszawie, ukończył prawo na Cesarskim Uniwersytecie Warszawskim. Studiował historię w Getyndze, gdzie uzyskał doktorat w 1894 r. (uczeń Maxa Lehmana). W 1897 r. habilitował się z historii nowożytnej i nowoczesnej w UL, tam też podjął wykłady w charakterze docenta prywatnego. Od 1902 r. prof. nadzw., a od 1907 r. prof. zw. i kierownik Katedry Historii Nowożytnej ze szczególnym uwzględnieniem dziejów Polski. Po wybuchu I wojny przebywał w Szwajcarii, gdzie współ-



mu drugi swój artykuł, że jego nominacja nastąpi z dn. 1 maja; oczywiście nie podałem mu źródła informacji. – Używaj w Abbazji<sup>40</sup>, z powrotem się nie spiesz, gdyż w głównym gmachu prawie niepodobna będzie rozpocząć wykłady przed świętami greckimi.

Od żony zasyłam Ci bardzo serdeczne pozdrowienia; moje panny-smarkatki za pamięć najpiękniej dziękują; ode mnie przyjmij uścisk przyjacielski.

Twój Kazimierz

## 12

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 50–51.

Lwów, Gołębia 10 11 IV 1907

Mój Kochany!

Znowu piszę do Ciebie. Ledwie bowiem nadałem, idąc wczoraj na uniwersytet, list do Ciebie, spotkałem się z Kruczkiewiczem, który powiada mi, że Wartenberg mu pisał, iż dopiero w pierwszych dniach maja wraca, wskutek czego nie będzie mógł brać udziału w kursach uzupełniających dla nauczycieli szkół średnich. Urządziliśmy więc we dwójkę naradę, której rezultatem było, iż należy w miejsce Wartenberga, który miał mówić pierwszy, niejako na inaugurację, dać inny wykład również na inaugurację się nadający. Takim wykładem wydał mi się właśnie Twój o historii kultury, jak to sądzić mogę nie tylko z jego tytułu, ale i z udzielonego mi przez Ciebie szkicu treści. Zatem przyrzekłem na prośbę Kruczkiewicza napisać do Ciebie w jego imieniu i z prośbą, byś zechciał swój wykład wygłosić zamiast 27. już 24. Kwietnia. Wywiązuję się z wziętego na siebie obowiązku i proszę o rychłą odpowiedź.

Z nowin uniwersyteckich donoszę, że wczoraj pojawił się w Dile<sup>41</sup> artykuł utyskujący, że deputacja ruskich profesorów nic z Wiednia nie przywiozła, że sytuacja w niczem się na korzyść Rusinów nie zmieniła; wobec tego będzie musiała młodzież wziąć sprawę w ręce, w czym z pewnością całe społeczeństwo po jej stronie stanie. Upatrujemy w tem zapowiedź niepokojów.

---

działał z Henrykiem Sienkiewiczem. W 1919 r. zrezygnował z pracy we Lwowie. W latach 1920–1923 przedstawił RP w Lidze Narodów. Po powrocie do kraju przygotowywał do druku nowe wydania swych prac.

<sup>40</sup> Na przełomie XIX i XX w. najmodniejszy kurort austriackiej riwieri adriatyckiej; obecnie chorwacka Opatija.

<sup>41</sup> „Diło” – ukraińska gazeta, w latach 1880–1939 wydawana we Lwowie i Wiedniu (1914–1915), z przerwą w okresie 1918–1922. Do 1919 r. reprezentowała linię polityczną Ukraińskiej Partii Narodowo-Demokratycznej.

Tu zimno, wicher, kurz, paskuda jednym słowem na całej linii; nadto mam jeszcze kłopot w domu, gdyż pokojowa nasza, Zosia<sup>42</sup>, którą znasz, dostała wczoraj wybuchu krwi; oddaję ją na klinikę do Gluzińskiego<sup>43</sup>, póki nie będzie jej można zawieźć do domu do Przeworska.

Posyłam Ci równocześnie pod opaskę artykuł o początkach uniwersytetu lwowskiego.

Ściskam najserdeczniej

K. Twardowski

### 13

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 48–49.

Lwów, Gołębia 10  
16 IV 1907

Mój Kochany!

Niepotrzebnie się frasujesz i tłumaczysz. I gdybym był wiedział, że mój list robi na Ciebie wrażenie rewolweru lub raczej wystrzału z tej bardzo u nas teraz modnej broni, byłbym go nie pisał, by Ci nie zakłócać spokoju nad modrym Adriatykiem. Myślałem tylko, że Ci to będzie już wszystko jedno, czy dwa lub trzy dni prędzej czy później wygłosisz wykład. Skoro nie, zwróciliśmy się do Dembińskiego; może on nas, a raczej Kruczkiewicza, który nie wiem dlaczego mnie w to wciągnął, z tej matni wyratuje. Ty zaś siedź sobie spokojnie jak najdłużej i odpoczywaj za siebie i za mnie. Bo ja już czasem miałbym ochotę także się urwać i podążyć chociażby tam, gdzie pieprz rośnie, byle tylko trochę odetchnąć i odsapnąć!

Tu spokój. Wczoraj odbył się wiec akademików ruskich przy asystencji Wassilki<sup>44</sup>; dziś Rusini zaczęli się zapisywać. Przychodzili z rodowodami wy-

<sup>42</sup> Brak bliższych informacji o osobie.

<sup>43</sup> Władysław Antoni Gluziński (1856–1935) – lekarz internista i klinicysta, specjalista chorób przewodu pokarmowego. Studiował medycynę w Dorpacie, Wiedniu i Krakowie (doktorat w 1880 r.; habilitacja w 1885 r.). Od 1890 r. prof. nadzw., a od 1893 r. prof. zw. i kierownik Katedry Patologii Ogólnej i Doświadczalnej UJ; od 1897 r. kierownik Katedry i Kliniki Patologii i Terapii Szczegółowej UL (w roku 1905/06 rektor). Współzałożyciel w 1906 r. Towarzystwa Internistów Ziem Polskich. Był twórcą stosowanej przez 50 lat w Europie metody wczesnego wykrywania raka żołądka. W latach 1919–1927 kierownik II Katedry i Kliniki Chorób Wewnętrznych UW.

<sup>44</sup> Mykoła Wassilko (1868–1924) – ukraiński polityk. Pochodził z Bukowiny, ze starego rumuńskiego rodu. Absolwent Akademii Marii Teresy w Wiedniu. Początkowo działacz rumuńskiej partii konserwatywnej, od 1897 r. związany z politykami ukraińskimi. W latach 1898–1918 poseł do parlamentu wiedeńskiego i obrońca praw Ukraińców (zastępca przewodniczącego

łącznie po rusku wypełnionymi; kazano im wpisać wszystko także po polsku, co spokojnie wykonali; wtedy się rodowody oczywiście bez przeszkody przyjmowało. Jeśli więc nie chowają nic innego w zanadrzu, będzie i nadal spokój.

Zresztą pracujemy, korespondujemy, pisujemy. W tych dniach pojawi się artykuł Tilla<sup>45</sup> z podpisem w Neues Wiener Tagblatt<sup>46</sup>. A w Poln.[ische] Post, która od jutra za tydzień wyjdzie, będzie jedna z projektowanych odpowiedzi za artykuł Björnsona<sup>47</sup>. Autor tej odpowiedzi prosił o tajemnicę bezwzględna.

Twe uwagi co do Komisji są słuszne; to też skłaniam się do przyjęcia, jeżeli Kruczkiewicz trwać będzie w swoim zamiarze, z powodów głównie trzech. Primo, by podnieść poziom egzaminów i przez to nauczycielstwa, secundo, by po tylu „honorowych” a nieobowiązkowych pracach także raz robić coś takiego, co coś niecoś przynosi, tertio, by w sposób przyzwoity wycofać się z Tow. naucz. szkół wyższych, skoro w ogóle czują coraz bardziej potrzebę skupienia się. Bo chociaż i komisja da robotę, to zamierzam się przeciwieństwie do Kruczkiewicza, a nadto robota tam bez porównania spokojniejsza aniżeli w Towarzystwie. Nie dam jednak Kruczkiewiczowi odpowiedzi, zanim wrócisz i sprawę omówimy.

Moje panny, odebrawszy na Twej karcie swego czasu uściski, zdziwione są chłodnymi ukłonami Twego listu.

---

Koła Ukraińskiego w Radzie Państwa). Członek Narodowej Partii Demokratycznej (w latach 1907–1918 w jej zarządzie). Jeden z konstruktorów traktatu brzeskiego, mającego zapewnić autonomię Galicji Wschodniej w ramach Austro-Węgier. Przedstawiciel Zachodnioukraińskiej Republiki Ludowej w Wiedniu w 1919 r., następnie Ukraińskiej Republiki Ludowej w Szwajcarii. Od 1923 r. poseł w Niemczech.

<sup>45</sup> Ernest Till (1846–1926) – prawnik. Urodził się w Brzeżanach, kształcił we Lwowie, gdzie w latach 1865–1870 studiował prawo i ekonomię. W latach 1870–1873 odbywał praktykę sądową i adwokacką. W 1871 r. uzyskał doktorat z prawa na UJ, a w 1877 r. habilitację z prawa cywilnego austriackiego. W latach 1877–1888 docent, następnie prof. nadzw. i od 1905 r. prof. zw. oraz kierownik Katedry Prawa Cywilnego Austriackiego UL (od 1917 prof. hon.). Stworzył lwowską szkołę cywilistyczną. W 1919 r. wiceprezes Komisji Kodyfikacyjnej RP; redaktor naczelny pisma „Przegląd Prawa i Administracji”.

<sup>46</sup> „Neue Wiener Tagblatt” – wydawana w Wiedniu w latach 1867–1945 jedna z najbardziej wpływowych gazet ogólnokrajowych.

<sup>47</sup> Bjørnsterne Martinus Bjørnson (1832–1910) – norweski pisarz, laureat Nagrody Nobla w 1903 r. Na podstawie otrzymanych od Ukraińców informacji opublikował w paryskiej Courrier Européen – przedrukowany w innych krajach – artykuł pt. *Die Polen als Unterdrücker (Polacy jako ciemiężyciele)*. Zarzucał w nim Polakom wybujały indywidualizm, skłonność do tyranii wobec podbijanych narodów, szowinizm oraz oskarżał o prześladowanie galicyjskich Ukraińców. Z ostrymi polemikami wystąpili wówczas Ignacy Jan Paderewski i Henryk Sienkiewicz, wypominając norweskiemu pisarzowi brak znajomości historii, rozeznania w aktualnej sytuacji oraz dawanie wiary jednostronnym źródłom. W latach 1907–1908 Norweg protestował także przeciwko zakusom madziaryzacyjnym wobec Słowaków.

Tu po jednym dniu cieplejszym znowu chłodno i deszczownie. Paskuda, jak była, tak jest.

Żona wiele serdeczności załącza, ode mnie przyjmij uścisk.

Twój Kazimierz

## 14

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 77–78.

Poronin, 23 VIII [1]907

Kochany!

Pojutrze św. Ludwika, spieszę tedy złożyć Ci serdeczne życzenia – jak zawsze wszystkiego dobrego i najlepszego, tym razem jeszcze specjalnie, byś urlop spędził jak najmilej i jak najpożyteczniej, tak byś mógł wspominać go sobie jak najprzyjemniej. Q.F.F.F.Q.S.!<sup>48</sup>

O sobie i o nas wszystkich nie wiele nowego. Wczoraj świeże śniegi spadły w górach, leżą aż na reglach – to też wczoraj maximum temperatury było +5<sup>0</sup>R. Dziś znowu słońce przebija przez chmury i nieco ciepłej.

W Zakopanem u Chramca<sup>49</sup> bawią Ćwiklińscy. Widziałem się z nimi już dwa razy, z nim<sup>50</sup> mówiłem o całym szeregu spraw uniwersyteckich, m.in. o habilitacji z semiotyki itp. Niezawodnie się jeszcze z Ćw.[iklińskim] zobaczę. Ona<sup>51</sup> bardzo żartuje, żeś tego roku z początkiem wakacji nie przejeżdżał

<sup>48</sup> Quod felix faustum fortunatumque sit – z łaciny: Oby to było dla [Twojego] szczęścia, dobra i pomyślności. Za odczytanie i tłumaczenie tego skrócenia oraz greckiego cytatu w przyp. 116 składam podziękowanie drowi Piotrowi Berdowskiemu.

<sup>49</sup> Andrzej Chramiec (1859–1939) – lekarz i społecznik. Pochodził z ubogiej zakopiańskiej rodziny. Ukończył studia medyczne na UJ. Od 1886 r. pełnił funkcję lekarza klimatycznego w Zakopanem. W 1887 r. wybudował własny Zakład Wodolecznicy, który prowadził przez 30 lat (wśród kuracjuszy było wielu arystokratów, ludzi nauki, artystów); położył duże zasługi dla modernizacji Zakopanego.

<sup>50</sup> Ludwik Ćwikliński (1853–1942) – filolog klasyczny, historyk i slawista; zajmował się głównie historiografią grecką, zwłaszcza dziełami Tukidydesa i Herodota. Doktorat obronił w 1873 r. w Berlinie. W latach 1876–1902 profesor UL (w roku 1893/94 rektor). Poseł do parlamentu austriackiego (1899–1902). Od 1902 r. profesor w Instytucie Archeologicznym w Wiedniu i jednocześnie szef sekcji szkół wyższych i referent spraw uniwersyteckich w Ministerstwie Wyznań i Oświaty. W latach 1917–1918 minister oświaty w gabinecie Ernsta Seidlera von Feuchtenegga; doktor h.c. uniwersytetów we Lwowie, Poznaniu i Krakowie.

<sup>51</sup> Stefania Ludwika Joanna z domu Magnuszewicz, poślubiona przez Ludwika Ćwiklińskiego w Poznaniu 27 września 1882 r. Za tę, oraz podane w przyp. 111 i przyp. 119 informacje składam podziękowanie prof. Krzysztofowi Królczykowi.

przez Wiedeń. Dembiński, jak mi mówił Ćw., ma się znowu gorzej, gdyż po dłuższej przerwie znowu zjawiała się u niego gorączka.

Tu w Poroninie bawią Porębowiczowie, Bandrowski<sup>52</sup>, Pini<sup>53</sup>, Oko<sup>54</sup> (z VI. Gimnazjum) – cała jednym słowem kolonia lwowska; jest też Kasprowicz, a Gebert<sup>55</sup>, który siedział 2 tygodnie w Zakopanem, często nas odwiedzał. Pisał mi Till, że jedzie do Wiednia na 2. września, wezwany jako świadek na rozprawę o napad na Uniwersytet<sup>56</sup>; jedzie też wysłany przez fiskus adwokat. Presse<sup>57</sup> doniosła, że wielu z oskarżonych nie można odnaleźć.

Dnie nasze w Poroninie wkrótce będą policzone, gdyż 8. września musimy stąd wyjechać, 10. bowiem zaczyna się u dzieci nauka.

---

<sup>52</sup> Bronisław Bandrowski (1879–1914) – filozof, filolog klasyczny, pedagog. Kształcił się we Lwowie i Krakowie. Studiował filologię klasyczną i filozofię na UL, gdzie w 1905 r. uzyskał doktorat (uczeń Twardowskiego). Studia uzupełniające odbywał w Getyndze. Uczył w szkołach średnich. Zginął latem 1914 r. w Tatrach.

<sup>53</sup> Tadeusz Pini (1872–1937) – urodził się we Lwowie w rodzinie urzędnika. Kształcił się w IV Gimnazjum, a w latach 1892–1896 studiował filologię polską, germańską i klasyczną na UL. Od roku 1896/97 nauczyciel w gimnazjach lwowskich oraz w Tarnowie; redaktor „Pamiętnika Literackiego” (1905–1907), następnie wydawnictwa Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych „Nauka i Sztuka” (1906–1911) i od 1909 r. „Biblioteki Klasyków Polskich”. W 1919 r. przeniósł się do Warszawy i wszedł do zarządu Instytutu Wydawniczego „Biblioteka Polska”. W 1930 r. wycofał się z niego i przeniósł do Lwowa, gdzie objął kierownictwo spółki wydawniczej „Parnas Polski”.

<sup>54</sup> Jan Oko (1875–1946) – filolog klasyczny, latynista; pochodził z rodziny chłopskiej z okolic Żółkwi. W 1898 r. ukończył z wyróżnieniem V Gimnazjum we Lwowie i rozpoczął studia filologiczne na UL. Równoległe pracował jako zastępca nauczyciela w III Gimnazjum. Od 1903 r. uczył w Stryju, a od roku 1906/07 w VI Gimnazjum we Lwowie (w latach 1918–1920 dyrektor). W 1909 r. obronił doktorat (formalnie uczeń Bronisława Kruczkiewicza). Po uzyskaniu w latach 1910–1911 stypendium odbywał naukowe podróże do Grecji i Rzymu. Od 1920 r. prof. nadzw., a od 1925 r. prof. zw. (mimo braku habilitacji) na Uniwersytecie Wileńskim, gdzie stworzył seminarium filologii klasycznej i kierował nim do wybuchu wojny.

<sup>55</sup> Bronisław Gebert (1874–?) – urodził się w Ropie w ziemi sądeckiej, kształcił w gimnazjum we Lwowie, gdzie podjął także studia na Wydziale Filozoficznym UL. Pracował w V Gimnazjum we Lwowie (1896–1901), Stryju (1901–1903), Stanisławowie, a w latach 1903–1917 jako profesor w VI Gimnazjum we Lwowie (z przerwą w latach 1904–1908, gdy korzystał z urlopu z powodu objęcia obowiązków dyrektora Prywatnego Gimnazjum Żeńskiego im. Słowackiego we Lwowie). Z żoną Gizelą pisał popularne podręczniki historii dla młodszych uczniów szkół średnich w okresie autonomicznym, a później w Polsce odrodzonej; członek Towarzystwa Historycznego i Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych.

<sup>56</sup> Na początku marca 1907 r. doszło do poważnych zajść na Uniwersytecie, gdy został zaatakowany i zraniony przez ukraińskiego studenta sekretarz UL docent Alojzy Winiarz. Zniszczone zostały również portrety i sprzęty w uniwersyteckiej auli oraz w kilku salach wykładowych. Wydarzenia te zgodnie potępiała cała prasa polska.

<sup>57</sup> Neue Freie Presse – nazywany „Die Presse”, wiedeński dziennik wychodzący w latach 1864–1939, organ centralistów austriacko-niemieckich, wyróżniający się bogactwem informacji i wysokim poziomem publicystyki; zlikwidowany przez hitlerowców.

Ciekawym, kiedy Ciebie ujrzymy we Lwowie? Zdaje się, że dopiero w grudniu<sup>58</sup>. Napisz przynajmniej od czasu do czasu kartkę, żebym wiedział, gdzie jesteś.

Ściskam Cię

Twój Kazimierz

Żona i dzieci zasyłają Ci również życzenia, ukłony, pozdrowienia.

## 15

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 71–73.

Lwów, 1 października 1907

Mój Kochany!

Muszę zacząć od usprawiedliwienia i tłumaczenia się. Miałem zamiar, jak Ci to w kartce z Poronina zapowiedziałem, zaraz po powrocie do Lwowa wystosować epistołę do Ciebie, co się zowie. Ale wróciwszy, przekonałem się po nie wiedzieć już który raz, że niemal na nikim w naszym biednym społeczeństwie polegać nie można. Tow. muzyczne, w którego gmachu najęliśmy lokal na pomieszczenie gimnazjum żeńskiego, nie dopilnowało robót około wykończenia tego lokalu, i gdym 9. września przybył tutaj, pierwszym krokiem, który uczyniłem, było ogłoszenie w dziennikach o odroczeniu początku nauki o cały tydzień. Od rana do wieczora musiałem sam pilnować robót, by 16. września przynajmniej jako tako lokal był wykończony. A i potem, skoro się już nauka od biedy zaczęła, moja obecność tam była ciągle potrzebna, gdyż Reiter<sup>59</sup>, który był przyrzekł oddać nowemu dyrektorowi, Biesiadzkiemu<sup>60</sup>, szkołę zupełnie przeprowadzoną i urządzoną, zupełnie się o to nie troszczył, a stary Biesiadzki nie mógł sobie z niczem dać rady, stękał, lamentował, groził, że porzuci dyrekturę itd. Przeszedłem przez

<sup>58</sup> Ludwik Finkel korzystał w półroczu zimowym roku akademickiego 1907/08 z urlopu naukowego na poszukiwania archiwalne, pracując m.in. w Gdańsku, Królewcu, Petersburgu, Wiedniu, Insbrucku.

<sup>59</sup> Marian Reiter (1874–1943) – pedagog i historyk literatury. Urodził się w rodzinie oficjalisty dworskiego w powiecie złoczowskim. W 1891 r. zdał maturę w gimnazjum w Tarnopolu i rozpoczął studia filologiczne na UL, gdzie 1905 r. obronił doktorat u Romana Piłata. Uczył języka polskiego, łaciny i greki w gimnazjach Lwowa i Krakowa; od 1907 r. referent do spraw szkół gimnazjalnych i realnych, a w latach 1911–1913 seminariów nauczycielskich i szkół ludowych w RSK. W latach 1913–1915 kierował Seminarium Nauczycielskim Męskim we Lwowie, później zasłużony inspektor gubernialny w generałgubernatorstwie lubelskim. W latach 1918–1931 pracował w MWRIOP.

<sup>60</sup> Wojciech Biesiadecki – w roku 1907/08 dyrektor Prywatnego Gimnazjum Żeńskiego we Lwowie, do którego uczęszczały córki Twardowskiego.

te trzy tygodnie prawdziwe piekło. Gdy zaś nieco się już wszystko uregulowało i mogłem pomyśleć o napisaniu listu do Ciebie, dowiaduję się od małego Wojciechowskiego, żeś wyjechał już z Królewca i istotnie niebawem otrzymuję kartę od Ciebie z Frauenburgu, lecz bez adresu! Czekam więc dalszych wiadomości, które wczoraj nareszcie nadeszły i zaraz też siadam do pisania. Byłem już w uniwersytecie, w sprawie pozwolenia do korzystania z archiwów. Mówił mi Kallenbach<sup>61</sup>, że przyszedł jakiś kawałek w tej sprawie, że Kuczyński<sup>62</sup> właśnie ma go w przepisywaniu, więc zaraz akt dołączę do tego listu, skoro mi go Kallenbach podpisze.

No, a teraz obiecane z Poronina wiadomości. Z Ćwiklińskim widywałem się dość często. Z kartki wspólnej naszej wiesz, że był też w Poroninie u nas. Rozmawiałem z nim jeszcze w sprawie Franki<sup>63</sup>. Jest on tego zdania, że podania o zatwierdzenie dokonanej przed 12 laty habilitacji merytorycznie traktować nie można, gdyż wskutek odmowy zatwierdzenia habilitacji stała się ona we wszystkich swych stadiach niebyłą. Należało według Ćw. podanie Franki przesłać z powrotem *vidi* do ministerium, a ono byłoby w odpowiedzi na podanie oświadczyło. Uradziliśmy wobec tego, iż to się nie stało, przedłożyć podanie z uwagą, że zdaniem fakultetu z powodów formalnych (tych, które Ćw. przytoczył) podanie się nie nadaje do merytorycznego traktowania, że trzeba by dopiero zastanowić się, jaka była działalność Franki od owej habilitacji, że jednak podanie do ministerium wystosowane się przedkłada, w tem przekonaniu, że ministerium podziela zapatrywanie fakultetu. A ministerium wtedy w tym duchu załatwi rzecz. Swoją drogą chodzą słu-

---

<sup>61</sup> Józef Kallenbach (1861–1929) – historyk literatury, edytor. W 1884 r. doktoryzował się, a w 1887 r. habilitował na UJ. W latach 1889–1901 był profesorem lingwistyki i literatur słowiańskich na Uniwersytecie we Fryburgu, następnie dyrektorem Biblioteki Ordynacji Kasińskich w Warszawie (1901–1904). Od 1904 do 1915 r. prof. zw. języka i literatury polskiej na UL; w roku 1915/16 wykładał na UW, a w roku 1919/20 na UWil. Od 1920 r. profesor UJ (1928/29 rektor) oraz dyrektor Muzeum Czartoryskich w Krakowie.

<sup>62</sup> Bolesław Kuczyński – pracownik (pomocnik kancelaryjny) Kancelarii UL w roku 1907/08.

<sup>63</sup> Iwan Franko (1856–1916) – ukraiński poeta, pisarz, działacz społeczny i polityczny. Pochodził z rodziny chłopskiej, ukończył gimnazjum w Drohobyczu. W latach 1875–1877 studiował filologię klasyczną i literaturę ukraińską na Wydziale Filozoficznym UL. W 1893 r. uzyskał doktorat na Uniwersytecie Wiedeńskim. Dwa lata później habilitował się na UL, ale starania o zatwierdzenie habilitacji i objęcie wakującej we Lwowie Katedry Literatury i Języka Ruskiego zakończyły się niepowodzeniem wobec sprzeciwu namiestnika Galicji, Kazimierza Badeniego. Ponownie w 1907 r. zabiegł Franko o uzyskanie docentury we Lwowie również nie powiodły się. Aktywnie działał w Towarzystwie Naukowym im. Szewczenki. Związany z ruchem socjalistycznym i ludowym, w latach 1899–1904 należał do ścisłego kierownictwa Ukraińskiej Partii Narodowo-Demokratycznej.

chy, że Franko ma objąć katedrę slawistyki w Sofii, gdzie, jak wiadomo, rząd bułgarski napędził niemal wszystkich dawniejszych profesorów uniwersytetu. Byłoby to dla nas bardzo pożądane rozwiązanie kwestii. – Co do faktu innego, który nas przed wakacjami zaniepokoił, iż mianowicie ministerium zażądało od nas przedłożenia wszystkich naszych druków i formularzy, których się używa przy wpisach, sprawa tak się ma, iż ministerium zażądało tego przedłożenia od wszystkich uniwersytetów, a to celem uregulowania brzmienia tych formularzy ze względu na żądania syjonistów, by się jak[o]nations Hebraei mogli zapisywać. Więc z kwestią ruską to nie ma żadnego związku. Mówiliśmy z Ćw. jeszcze o innych sprawach, które po części już są – załatwione (nominacja Porębowicza i Wartenberga<sup>64</sup> ordynariuszami już ogłoszone, Sinko<sup>65</sup> już wizyty we Lwowie składa etc.), po części zaś należą jeszcze do muzyki przyszłości. Więc oświadczył np. Ćw., że skoro Kruczkiewicz zrezygnuje z dyrektury komisji egz[aminacyjnej], a Ty nie zechcesz objąć, to mnie zamianuje (Kruczkiewicz jednak tymczasem nie myśli o rezygnowaniu, lecz o otrzymaniu z ministerium dotacji na siłę kancelaryjną dla komisji, jak to już w Krakowie jest). Dalej była mowa o nowym gmachu uniwersyteckim, na który Ćw. zupełnie jest zdecydowany, byle by naprzód wybudowano gmachy pod fizykę i na gruncie Jokiszówniej. Może jeszcze o innych rzeczach była mowa, lecz więcej na razie nie pamiętam.

Tu w uniwersytecie nowe władze objęły 23. września urządowanie, Dembiński dobrze wygląda i ma się dobrze, tylko jeszcze nieco szanować się musi. Ale dotąd spisuje się porządnie. Dziś wystąpił po raz pierwszy publicznie z powodu promocji sub auspiciis<sup>66</sup> na doktora medycyny młodego Tomaszewskiego<sup>67</sup> (syna posła i dyrektora). Cesarza zastępował Łoś<sup>68</sup>, wice-

<sup>64</sup> Mściśław Wartenberg (1868–1938) – polski filozof, metafizyk. Pochodził ze Żnina; docent UJ, a od 1903 r. profesor nadzw. i kierownik Katedry Filozofii Ścisłej UL; od 1907 r. prof. zw., a od 1936 r. prof. hon. UJK.

<sup>65</sup> Tadeusz Sinko (1877–1966) – filolog klasyczny. Urodził się w rodzinie chłopskiej. Ukończył Gimnazjum im. Sobieskiego w Krakowie, a w latach 1896–1900 studiował filologię klasyczną, językoznawstwo i historię literatury na UJ, gdzie w 1901 r. uzyskał doktorat, i dwa lata później habilitację. W latach 1903–1907 docent prywatny UJ i nauczyciel w Gimnazjum św. Anny w Krakowie. Od 1907 r. profesor nadzw., a od 1911 prof. zw. UL. W 1913 r. powrócił do Krakowa, gdzie objął I Katedrę Filologii Klasycznej UJ, którą kierował do przejścia na emeryturę.

<sup>66</sup> Z łaciny – pod dobrym znakiem (wróżbą); warunkiem promocji sub auspiciis była wyróżniająca aktywność na seminariach, zdanie egzaminów ścisłych z odznaczeniem oraz wysoka wartość rozprawy doktorskiej, poświadczającej naukową dojrzałość doktoranta.

<sup>67</sup> Zdzisław Tomaszewski – od roku 1910/11 asystent w klinice UL.

<sup>68</sup> Włodzimierz Adam Aleksander hr. Łoś (1847–1911) – ziemianin. Ukończył gimnazjum w Przemyślu i Wydział Prawa UL. W 1881 r. starosta powiatowy w Pilźnie; związany z Kazi-



prezydent namiestnictwa, gdyż namiestnik właśnie wczoraj stracił w Krzeszowicach matkę. Pokazało się dziś (dopiero dziś), że rektor nie ma kołnierza gronostajowego, albowiem nasz kołnierz jako *corpus delicti*<sup>69</sup> w Wiedniu został. Więc rektor wystąpił tylko w zwykłej todze profesorskiej z łańcuchem złotym. Senat zeszłoroczny zapomniał jeszcze o innej rzeczy, mianowicie o wybraniu i uproszeniu na prelegenta na inaugurację roku szkolnego, więc, o ile słyszałem, Dembiński zaprosił na własną rękę Stanisława Zakrzewskiego<sup>70</sup>. Naturalnie!!! Inauguracja ma się odbyć 10. lub 12. b.m. Wpisy odbywają się spokojnie. Niektórzy Rusini robią dopiski ruskie na rodowodach, lecz toleruje się istotnie tylko dopiski. Niektórym, co próbowali wyłącznie po rusku albo nawet po łacinie wypełniać rodowody, nie pozwolono na to, kazano im po polsku wypełniać. Przeważnie jednak Rusini sami tylko po polsku wypełniają, uczynili to nawet synowie Franki, zapisując się obecnie na uniwersytet. – A ponieważ, o ile dotąd wiem, wszyscy są za zniesieniem uroczystego aktu immatrykulacji, przeto jest nadzieja, że będziemy mieli spokój.

Ciekawy jestem, co się stanie z Gryzieckim<sup>71</sup> i Dniestrzańskim<sup>72</sup>. Z Nowej Pressy, którą czytywałeś w Zapotach, wiesz zapewne, jak smutną i wysoce dla

---

mierzem Badenim. W 1886 r. rozpoczął pracę w biurze Namiestnictwa Galicyjskiego (od 1904 r. wiceprezydent).

<sup>69</sup> Z łaciny – przedmiot przestępstwa.

<sup>70</sup> Stanisław Zakrzewski (1873–1936) – historyk mediewista. Studiował w Krakowie (doktorat w 1900 r.), w Wiedniu i Berlinie; kilka razy wyjeżdżał jako stypendysta AU do Włoch. W 1903 r. habilitował się w Krakowie. Od 1905 r. wykładał jako tzw. docent renumerowany nauki pomocnicze historii, historię Polski oraz powszechną na UL. Wiosną 1907 r. otrzymał nominację na stanowisko prof. nadzw. historii Polski, obejmując katedrę po Tadeuszu Wojciechowskim. Redaktor „Kwartalnika Historycznego” (1914–1917) i prezes PTH (1923–32 oraz 1934–1936). W latach 1906–1912 aktywny działacz ND, potem związał się z sanacją (senator z listy BBWR 1928–1935).

<sup>71</sup> Feliks Gryziecki (1837–1923) – prawnik. Urodził się we Lwowie, gdzie ukończył gimnazjum i studiował na Wydziale Prawa UL (doktorat w 1862 r.). Pracował w sądownictwie (prokurator w sądzie lwowskim, złoczowskim, stanisławowskim). W 1866 r. przeniósł się na stałe do Lwowa, gdzie pracował jako adiunkt sądowy, a od 1870 r. referent spraw cywilnych przy lwowskim sądzie krajowym. W 1867 r. rozpoczął wykłady na UL, gdzie habilitował się w 1869 r. w zakresie prawa karnego i politycznego. Rok później został profesorem nadzw. i kierownikiem Katedry Prawa Austriackiego i Postępowania Karnego UL (rektor w roku 1906/07). W październiku 1907 r. przeszedł w stan spoczynku.

<sup>72</sup> Stanisław Dniestrzański (1870–1935) – ukraiński prawnik i działacz polityczny. Urodził się w Tarnopolu, gdzie w 1888 r. ukończył gimnazjum. W latach 1888–1893 studiował prawo na Uniwersytecie Wiedeńskim, gdzie w 1894 r. obronił doktorat. Dzięki stypendium w 1895 r. studiował w Berlinie i Lipsku. Habilitował się z prawa prywatnego w 1898 r. na UL. Od 1901 r. profesor nadzw. prawa cywilnego z językiem wykładowym ukraińskim, a 1908 r. prof. zw. UL.

nas kompromitującą rolę odegrał in absentia<sup>73</sup> nasz b.[yły] rektor. A pominąwszy to, że siebie i przez to uniwersytet okrył śmiesznością, jest dla mnie rzeczą oczywistą, iż dopuścił się skandalicznego lekceważenia swych obowiązków rektorskich, gdyż powinien był być podczas rozmowy w Wiedniu, chociaż nie byłby był wezwany na świadka. Winiarz pokazywał mi listy i telegramy, które Gryziecki do niego z Włoch przysyłał, gdy Winiarz pisał do niego z doniesieniem, że sąd wiedeński żąda jego adresu. Z tej korespondencji wynika jasno, że Gryziecki wprost pragnął za wszelką cenę uchylić się od obecności podczas rozprawy, co z jego stanowiska jest zupełnie zrozumiałem. Oświadczyłem wszystkim członkom wydziału prawniczego, z którymi się dotąd spotykałem, że zachowanie się Gryzieckiego wymaga zadośćuczynienia, że ja osobiście przestaję go znać i gdy się z nim spotkam, mu się nie uklonię. Staralem się też przekonać wszystkich, że Ehrenjahr<sup>74</sup> Gryzieckiego stał się obecnie niemożliwością i że należy go skłonić, by z tego odznaczenia zrezygnował, co jest tem łatwiej do przeprowadzenia, że z Prezydium Namiestnictwa przyszło z polecenia Ministerium pismo, w którym Namiestnictwo żąda pisemnego oświadczenia się Gryzieckiego, „ob. er das in Vorschlag gebrachte Ehrenjahr anstrebt”<sup>75</sup>. Nie wiem obecnie, czy prawnicy to na swym koledze wymogą. Gryzieckiego dotąd we Lwowie nie ma.

Z Dniestrzańskim zaś taka jest historia: Nie tylko ogłosił w pierwszy dzień rozprawy sądowej w Pressie kłamiwy i bezczelny artykuł, lecz po rozprawie lub podczas niej fotografował się w grupie z oskarżonymi. Fotografia ta wystawiona jest obecnie w księgarni Szewczenki na ul. Teatralnej, i była też reprodukowana w Dile. Nie można tego pozostawić bez odpowiedzi. Propaguję więc dwie rzeczy: Primo, by senat wytoczył Dniestrzańskiemu śledztwo, a raczej uchwalił wytoczyć, a następnie albo od Rady Państwa zażądał wydania Dniestrzańskiego (co według Starzeńskiego jest niezbędne), albo zaczekał, aż będzie Rada Państwa odroczone. Secundo, by wszyscy profesorowie Polacy ogłosili krótkie oświadczenie, w którym powiadają, że zrywają wszelkie sto-

---

Od 1899 r. członek Towarzystwa Naukowego im. Szewczenki. W latach 1907 i 1911 poseł do austriackiego parlamentu z ramienia Ukraińskiej Partii Narodowo-Demokratycznej; w latach 1918–1919 członek parlamentu Zachodnioukraińskiej Republiki Ludowej. Zwolniony z UJK w 1919 r., był profesorem Wolnego Uniwersytetu Ukraińskiego w Wiedniu, i od 1921 r. w Pradze (w roku 1922/23 rektor).

<sup>73</sup> Z łaciny – przez nieobecność.

<sup>74</sup> Ehrenjahr – najprawdopodobniej chodzi o brązowy, pozłacany Krzyż Jubileuszowy dla Cywilnych Urzędników Państwowych, przyznawany z okazji okrągłych rocznic wstąpienia na tron Franciszka Józefa I. Za informację tę składam podziękowanie Panu Januszowi Leszczyńskiemu.

<sup>75</sup> Z niem. – czy składa wniosek o dostąpienie niniejszego zaszczytu.

sunki koleżeństwa z Dniestrzańskim. Propaguję te dwa środki, lecz nie wiem, czy mi się uda wprowadzić je w czyn.

W związku ze sprawami polityczno-universyteckimi proszę Cię o radę w pewnej sprawie. Przed kilku dniami odbyło się posiedzenie komitetu redakcyjnego „Muzeum”<sup>76</sup>. Powstała na nim myśl, by moje niemieckie artykuły o uniwersytecie ogłosić też po polsku w „Muzeum” i potem rozpowszechnić w odbitce polskiej. Ja uważam tę myśl za dobrą, ale chciałbym jeszcze Twoje w tej mierze zdanie usłyszeć.

I jeszcze jedna prośba. W tym miesiącu przypadają terminy 2 weksli. Więc posyłam Ci blankiety z prośbą o podpisanie, przy czym na jednym kwoty nie umieściłem, albowiem nie wiem, ile spłacę. Jest moim zamiarem i pragnieniem, te 150 koron, na które podpisałeś mi nowy weksel w czerwcu, zwrócić teraz w całości, lecz nie wiem, czy mi się to uda. Termin wcześniejszego weksla przypada 17. b.m.

Cóż Ci zresztą jeszcze napisać? Zdrowi jesteśmy Bogu dzięki wszyscy. Z Żegotą widziałem się już kilka razy, spędził jeden czy dwa wieczory u nas. Zuberowie<sup>77</sup> już są, Smoluchowscy<sup>78</sup> jeszcze w Zakopanem siedzą, dokąd wstąpili, wracając z Skandynawii. Dom akademicki już wykończony, zwożą teraz wewnętrzne urządzenie, mieszkania już się rozdają. Sejm łamie sobie głowę nad reformą wyborczą. Nie mogą dojść do jakiegoś porozumienia. Owszem dzieją się nieporozumienia, a o ile miarkuję, nie przyjdzie do uchwalenia reformy wyborczej w tej kadencji sejmowej. Wydział krajowy przedkłada projekt ustawy utworzenia żydowskiego instytutu teologicznego we Lwowie, Tow. Nauczycieli Szkół Wyższych wnosi wobec tego memoriał do Sejmu z całym szeregiem dezyderatów. W Tow. Nauczycieli Szkół Wyższych

---

<sup>76</sup> „Muzeum” – czasopismo pedagogiczne wydawane od 1885 r. we Lwowie przez Towarzystwo Nauczycieli Szkół Wyższych jako miesięcznik, od 1933 r. dwumiesięcznik i od 1935 r. kwartalnik poświęcony sprawom wychowania, szkolnictwa i nauczania.

<sup>77</sup> Rudolf Zuber (1858–1920) – geolog i podróżnik. Pochodził z Siedmiogrodu, studiował geologię na Uniwersytecie Wiedeńskim. W 1883 r. obronił doktorat na UL, gdzie od 1896 r. był profesorem i kierownikiem Katedry Geologii i Paleontologii. Jako wysokiej klasy specjalista zatrudniany był przez liczne kompanie i rządy do poszukiwania ropy naftowej, ale przy okazji prowadził badania geologiczne; ekspert od spraw naftowych Biura Prac Kongresowych konferencji pokojowej w Paryżu; trzykrotny prezes Polskiego Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika.

<sup>78</sup> Marian Smoluchowski (1872–1917) – fizyk, taternik i alpinista. Urodził się pod Wiedniem. Studiował fizykę na Uniwersytecie Wiedeńskim, gdzie w 1895 r. obronił z wyróżnieniem doktorat. Pracował w laboratoriach w Paryżu, Glasgow, Berlinie. W 1898 r. uzyskał habilitację, a w 1900 r. profesurę na UL, gdzie wykładał do 1912 r. Następnie profesor i kierownik Katedry Fizyki Doświadczalnej UJ (w 1917 r. wybrany na rektora, zmarł po dwóch miesiącach). Jego żoną była Zofia Baraniecka (1881–1959), z którą miał córkę Aldonę i syna Romana.

wszystko idzie dobrze. Dochody były znaczne bardzo w sezonie naszym rozsprzedaży książek szkolnych. W „Nauce i Sztuce”<sup>79</sup> wydzie teraz Potockiego Malarstwo angielskie<sup>80</sup> i Polińskiego Dzieje muzyki polskiej<sup>81</sup>. Do Komisji Nauki i Sztuki wybraliśmy Jana Pawlikowskiego<sup>82</sup>, Batowskiego<sup>83</sup> z biblioteki uniwersyteckiej i Porębowicza, polecając zarazem K. Wojciechowskiemu<sup>84</sup> przewodnictwo w tej komisji. Chodzą zresztą po Lwowie pogłoski, że Wojciechowski ma objąć zastępstwo dyrektora Gimnazjum Franciszka Józefa w miejsce Bojarskiego<sup>85</sup>, który mianowany został dyrektorem gimnazjum

<sup>79</sup> „Nauka i Szuka” – seria wydawnicza Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych we Lwowie, w latach 1908–1911 redagowana przez Tadeusza Piniego.

<sup>80</sup> A[ntoni] Potocki, *Portret i krajobraz angielski z 84 ilustracjami*, „Nauka i Sztuka”, t. 6: *Malarstwo angielskie*, Lwów 1907.

<sup>81</sup> A[leksander] Poliński, *Dzieje muzyki polskiej w zarysie. Z 147 ilustracjami i z nutami w tekście*, „Nauka i Sztuka”, t. 7, Lwów 1907.

<sup>82</sup> Jan Gwalbert Pawlikowski (1860–1939) – ekonomista, publicysta, taternik, polityk. Urodził się w rodzinie inteligentnej. Kształcił się w Gimnazjum św. Anny w Krakowie. Studiował historię, literaturę i prawo na UJ (doktorat w 1885 r.). Studia uzupełniające z prawa odbywał w Wiedniu (1884). Następnie studiował uprawę roślin i ekonomikę rolniczą w Halle (1885–1885), Akademii Rolniczej w Dublinach (1885–1886) oraz w Wiedniu (1886–1887). W latach 1891–1904 pracował jako adiunkt w Zakładzie Organizacji Gospodarstw Wiejskich Akademii Rolniczej w Dublinach, Szkole Nauk Politycznych we Lwowie (1907–1912). Był badaczem literatury romantyzmu i poezji Słowackiego oraz prezesem Związku Naukowo-Literackiego we Lwowie (1898–1914). W latach 1907–1915 prezes Stronnictwa Narodowo-Demokratycznego w Galicji. Był wytrawnym taternikiem; prowadził też badania speleologiczne w Tatrach; od 1913 r. członek honorowy Towarzystwa Tatrzańskiego.

<sup>83</sup> Zygmunt Batowski (1876–1944) – historyk sztuki i muzeolog. Urodził się we Lwowie, gdzie ukończył gimnazjum i studiował historię sztuki i literatury polskiej na UL. W 1900 r. obronił doktorat (uczeń Jana Bołozza-Antoniewicza). W latach 1897–1915 pracownik Biblioteki Uniwersyteckiej we Lwowie. W 1917 r. przeniósł się do Warszawy i podjął pracę na Uniwersytecie Warszawskim jako kierownik Zbiorów Odlewów Gipsowych. Od 1919 r. prof. nadzw. UW i kierownik Katedry Historii Sztuki. Był też p.o. dyrektorem Biblioteki do 1929 r., a także kierownikiem Zbiorów Grafiki Stanisława Augusta; w latach 1920–1923 prezes Polskiego Związku Historyków Sztuki.

<sup>84</sup> Konstanty Wojciechowski (1872–1924) – historyk literatury. Urodził się w Sokolnikach pod Lwowem w rodzinie drobnoziemiańskiej. Ukończył gimnazjum we Lwowie, a w latach 1890–1894 studiował na Wydziale Filozoficznym UL historię, historię literatury, filologię klasyczną. W 1895 r. obronił pracę doktorską u Romana Piłata. Po zdaniu w 1897 r. egzaminu na nauczyciela szkoły średniej uczył przez rok w gimnazjum w Stryju, a od roku 1899/00 do końca życia w gimnazjach lwowskich. W 1904 r. uzyskał na UL habilitację z historii literatury i prowadził wykłady docenckie. W 1906 r. odbywał podróże naukowe do Berlina i Paryża. W latach 1910–1917 był dyrektorem VI Gimnazjum we Lwowie, a następnie III Gimnazjum.

<sup>85</sup> Władysław Bojarski (1866–1946) – pedagog. Pochodził z Krakowa, gdzie ukończył Gimnazjum św. Jacka i studiował historię i geografię na Wydziale Filozoficznym UJ (1884/85–1888/89). Pracował w Gimnazjum św. Anny i Szkole Realnej w Krakowie, Gimnazjum w Koło-

w Przemyślu. – Państwo Wronowscy<sup>86</sup> i.e. Marynka ongiś Rolle z mężem już wrócili z podróży poślubnej i zamieszkali w kamienicy własnej na rogu Mikołaja i Zyblikiewicza. Nie widziałem ich jednak dotąd.

Kończąc, łącząc od żony serdeczne bardzo pozdrowienia, od moich córek piękne ukłony, a od siebie przyjacielski uścisk

Szczerze Twój Kazimierz

Postscriptum dnia 7. Października, 1907.

Dopiero dziś wydobyłem nareszcie akt w sprawie archiwów rosyjskich. Kuczyński dusił go przeszło tydzień u siebie, wymawiając się ciągle brakiem czasu do przepisania wskutek wpisów. Znasz go, jaki nieporadny, a Kallenbach jeszcze za mało się wżył w urzędowanie, by Kuczyńskiego wziąć krótko. Więc przez tyle dni leżał mój list i czekał. Za to mogę uzupełnić poprzednie wiadomości co do Gryzieckiego. Zjawił się nareszcie kilka dni temu na bruku lwowskim, i tego samego dnia pojawił się też artykuł w kronice „Słowa Polskiego”, widocznie przez samego Gryzieckiego lub jakiegoś przyjaciela jego lansowany; artykuł ten posyłam Ci. Till, który w zastępstwie Halbana<sup>87</sup>, siedzącego w Czerniowcach na Sejmie, prowadzi dziekanat prawniczy, widział się z Gryzieckim zaraz po jego przybyciu i dał mu przyjacielską radę, by się w uniwersytecie nie pokazywał, a zarazem skłonił go do oświadczenia, że Ehrenjahru nie chce. Oświadczenie to widziałem na własne oczy. Będzie więc prorektorował Gluziński, a może – ponieważ Gluziński robi trudności i wyprasza się, Puzyna.

Ale już czas naprawdę kończyć ten list. Nie wiem, co sobie o mnie myślisz, nie mając dotąd wiadomości ode mnie. Może po otrzymaniu listu tego zaczniesz znowu wierzyć, że jesteś mi zawsze jednakowo drogim przyjacielem.

Twój Kazimierz

---

my, a od 1898 r. w III Gimnazjum we Lwowie. Od 1896 r. członek TNSW (w latach 1900–1902 w Wydziale). Należał też do Towarzystwa Historycznego. W latach 1907–1919 dyrektor Gimnazjum im. Słowackiego w Przemyślu. Lojalny biurokrata i zwolennik katolicko-narodowego modelu wychowania oraz ścisłego nadzoru nad uczniami, którzy oskarżali go o nadmierną karność. W latach 1925–1928 uczył w Gimnazjum Żeńskim im. Konopnickiej w Przemyślu.

<sup>86</sup> Brak bliższych informacji.

<sup>87</sup> Alfred Halban (1865–1926) – historyk prawa. Urodził się w krakowskiej rodzinie inteligentnej. Studiował prawo na UJ, gdzie w 1887 r. uzyskał doktorat. Studia uzupełniające odbywał w Wiedniu, Berlinie i Paryżu. W 1889 r. habilitował się w Krakowie z prawa kościelnego, które wykładał jako docent prywatny UJ. Od 1894 r. prof. nadzw., od 1897 r. prof. zw. niemieckiego Uniwersytetu w Czerniowcach (w roku 1910/11 rektor). W latach 1905–1926 profesor w UL/UJK (w roku 1919/20 rektor). Poseł na Sejm Krajowy (1908–1914) i do Rady Państwa w Wiedniu (1911–1918).

## 16

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 74–75

Lwów, Gołębia 10  
Poniedziałek, 14 X 1907

Kochany mój!

Listem swoim sprawiłeś mi wielką radość. I mnie brak ogromnie zwykłych z Tobą pogadanek, rad Twych i wskazówek. Ilekrotnie zejdziemy się w mniejszem lub większem gronie, np. z Żegotą lub Gizą<sup>88</sup> albo z kimś innym, lamentujemy: Jaka to szkoda, że nie ma tu Luńcia z nami! Cóż on teraz porabia? Kiedy znowu go zobaczymy? No, na to ostatnie pytanie mamy teraz odpowiedź i cieszymy się nadzieją powitania Ciebie za miesiąc wśród nas. Zanim to nastąpi, otrzymasz według życzenia jeszcze w Królewcu garść nowin i wiadomości.

Więc przede wszystkim: w sobotę przedwczoraj odbyło się otwarcie roku akademickiego, całkiem spokojnie. Nawet spokojniej niż zwykle, gdyż nie było ani namiestnika ani marszałka, zajętych w sejmie, gdzie się odbywało równocześnie ostatnie przed odroczeniem sesji posiedzenie. Byli natomiast Bilczewski<sup>89</sup> i Teodorowicz<sup>90</sup>, Łoś i inni tego rodzaju dygnitarze. Mowę Dembińskiego, wygłoszoną z teatralnym patosem, posyłam Ci w dosłownym brzmieniu ze „Słowa Polskiego”. Odczyt St. Zakrzewskiego o powstaniu narodowości polskiej zawierał ciekawe dla mnie dane, lecz był mojem zdaniem nie dobrze wygłoszony, a rzecz pod względem formalnym mogła być jędrniej ujęta. Wywodził, że pojęcie Polski oznaczało pierwotnie ziemie zjednoczone pod berłem Piastów, że więc nie miało ono znaczenia etnicznego lub językowego. Dopiero w wieku XIV. i XV. wytworzyło się poczucie odrębności językowej i plemiennej.

Wczoraj wieczór wydał Dembiński kolację w Hotelu Imperial, której Menu wraz ze spisem obecnych na odwrotnej stronie Ci posyłam. Zapisany tam Anto-

<sup>88</sup> Brak bliższych informacji.

<sup>89</sup> Józef Bilczewski (1860–1923) – teolog, historyk, arcybiskup lwowski obrządku łacińskiego (od 2005 r. święty Kościoła katolickiego). Studiował teologię w Krakowie i Wiedniu (doktorat w 1886 r.) oraz archeologię starochrześcijańską w Rzymie i teologię dogmatyczną w Paryżu. W 1890 r. habilitował się na UJ z dogmatyki fundamentalnej. Od 1891 r. prof. nadzw., a 1893 r. prof. zw. i kierownik Katedry Dogmatyki Szczegółowej UL (w 1900/1901 rektor). Od 1900 r. arcybiskup metropolita lwowski; doktor h.c. UW (1921).

<sup>90</sup> Józef Teodorowicz (1864–1938) – arcybiskup, teolog, polityk. Studiował prawo w Czerniowcach. W 1887 r. przyjął święcenia kapłańskie. Od 1901 r. arcybiskup lwowski obrządku ormiańskiego. W latach 1902–1918 poseł na Sejm Krajowy i członek Izby Panów. Później poseł na Sejm Ustawodawczy i wiceprezes Związku Ludowo-Narodowego (1919–1922). W latach 1922–1923 senator Stronnictwa Chrześcijańsko-Narodowego.

ni Dembiński to brat naszej Magnificencji. Dlaczego kolację dał w hotelu, a nie w domu – żona jego jest we Lwowie – nie wiem, tak samo jak nie wiem, jakiej okoliczności zawdzięczam, iż byłem proszony. Prawdopodobnie jest to polityka. Żegoty nie było, bo biedak przechodził bardzo silne zapalenie gardła, z gorączką 39.9! Ma się jednak już prawie całkiem dobrze. Miał wczoraj pierwszy raz w południe wyjść. Dziś rozpocząłem wykłady i seminarium. Pełno i tłumnie.

Na wczorajszej kolacji rektorskiej było oczywiście moc toastów. Wyróżniał się toast Milewskiego<sup>91</sup>, który pił na skuteczność pracy uniwersytetu lwowskiego jako posterunku naukowego i placówki narodowej. Grozi tej placówce „zdobycie” dalszych katedr na wydziale prawniczym. Jutro Prezydium Koła Polskiego ma konferencję u Becka<sup>92</sup>, w której też Starzyński będzie brał udział – wiem to od niego i Głębińskiego<sup>93</sup>. Na tej konferencji ma być postanowione, co na uniwersytecie lwowskim dać Rusinom takiego, co by wraz z przyrzeczeniami na innych polach pozwalało im głosować za ugodą. Starzyński skłania się ku temu, by rząd przyrzekł im kreowanie 2 dalszych katedr na wydziale prawniczym, skoro będą kwalifikowane siły. Starzyński twierdzi, że jeśli tym sposobem można na 10 lat co najmniej okupić spokój, to jest to lepsze, niż prowadzenie akcji w kierunku utworzenia osobnego wydziału prawniczego ruskiego. Ja co prawda jestem zdania odmiennego, ale już zaczynam tracić wieniec do ciągłego ujadania się w obronie stanowiska naszej deklaracji z 2. marca.

W sobotę po południu odbyło się Walne Zgromadzenie Tow. prywatnego gimnazjum żeńskiego. Spokojnie i gładko. W miejsce Smoluchowskiej<sup>94</sup>, która

---

<sup>91</sup> Józef Milewski (1859–1916) – ekonomista. Urodził się w Poznaniu w rodzinie drobnoziemiańskiej. Kształcił się w Gimnazjum św. Magdaleny w Poznaniu. Studiował prawo w Krakowie, Berlinie i Lipsku, gdzie obronił w 1883 r. doktorat. Habilitował się w 1886 r. na UJ. W 1888 r. został profesorem nadzw., a w 1896 r. prof. zw. ekonomii i skarbowości na Wydziale Prawa UJ. Poseł do Rady Państwa (1894–1900) i Sejmu Krajowego (1901–1914) z ramienia krakowskich konserwatystów. Po wybuchu wojny przebywał we Lwowie. Uznany przez Rosjan za zakładnika, został w 1915 r. wywieziony w głąb Rosji i zmarł w Kijowie.

<sup>92</sup> Adolf Beck (1863–1942) – neurofizjolog. Urodził się w Krakowie w żydowskiej rodzinie rzemieślniczej. Ukończył miejscowe Gimnazjum św. Jacka i studiował medycynę na UJ. Od 1886 r. pracował w Zakładzie Fizjologii i Histologii pod kierunkiem Napoleona Cybulskiego, u którego obronił w 1890 r. doktorat. Cztery lata później uzyskał habilitację z fizjologii na Wydziale Lekarskim UJ. W latach 1895–1935 profesor fizjologii UL/UJK (w roku 1912/13 rektor, a od 1935 r. profesor hon.). W latach 1921–1929 wykładał w Akademii Medycyny Weterynaryjnej we Lwowie.

<sup>93</sup> Stanisław Głębiński (1862–1941) – ekonomista, historyk myśli ekonomicznej. Studiował prawo we Lwowie, Wiedniu i Berlinie (doktorat w 1887 r.). Od 1892 r. prof. nadzw., a od 1895 r. prof. zw. ekonomii społecznej na UL. Politycznie związany z endecją: wicepremier w drugim rządzie Wincentego Witosa; w latach 1928–1935 senator RP.

<sup>94</sup> Zofia Smoluchowska z domu Baraniecka (1881–1959) – córka profesora matematyki na UJ Mariana Baranieckiego i żona Mariana Smoluchowskiego.

od swego wyboru do wydziału w lutym o nic się nie troszczyła i teraz jeszcze siedzi w Zakopanem, wybrało Walne Zgromadzenie Zuberową<sup>95</sup>. Kosztowało to małą awanturę z nim, bo Rudzio rzucał się i odgrażał się, że jej na wejście do Wydziału nie pozwoli. Ale rozmówiłem się z nim dość ostro i to miało pożądaną skutek, między innymi i ten, że Rudzio jest teraz dla mnie słodszy niż kiedykolwiek. Notabene Rudziowie przeprowadzają się jutro, mianowicie na Długosza 31, w całkiem świeżą kamienicę. Powód ten, że ten jednopiętrowy domek obok Sawczyńskich<sup>96</sup> kupił Halban z wydziału prawniczego, zburzył go i stawia tam dwupiętrową kamienicę. Wskutek tego mieszkanie na I. piętrze się zaciemni i Sawczyńscy zamierzają się sami przenieść na II. piętro. Więc Rudziowie musieli ustąpić. Rozstał się też z swoim bratem Żegota, gdyż brat wziął mieszkanie w mieście, Mariówkę na zimę zamknął, rodzinę ulokował we Lwowie, a sam jedzie na zimowy sezon do Ebsersa na Lido.

Cóż Ci jeszcze napiszę? Myślę, co by Cię jeszcze mogło interesować i w mózgu, wysuszonym całodzienną pracą nic nie znajduję. Żałować będę, że nie będziesz z początkiem listopada we Lwowie na zjeździe Reichsverbandu der österreichischen Mittelschulvereine<sup>97</sup>. Odbędzie się w auli uniwersyteckiej, Dembiński już mi obiecał puścić mowę powitalną. W Tow. Nauczycieli Szkół Wyższych zaprowadziliśmy elektryczne oświetlenie. [Konstanty] Wojciechowski objął już dyrekturę a raczej kierownictwo Gimnazjum Franciszka Józefa. Siwak<sup>98</sup> idzie do Tarnopola na kierownika filii tamtejszego polskiego gimnazjum. Passendorfer<sup>99</sup> już tam wyjechał za dyrektora szkoły realnej.

<sup>95</sup> Stanisława Zuberowa (zm. 1932) – żona Rudolfa (tu Rudzia) Zuberera.

<sup>96</sup> Henryk Sawczyński (1861–1923) – prawnik i historyk; studiował prawo i historię na Uniwersytecie Lwowskim. Pracował w Archiwum Krajowym Aktów Grodzkich i Ziemskich we Lwowie, a od 1887 r. w Wydziale Krajowym. W latach 1899–1914 wykładał historię i literaturę polską w Akademii Rolniczej w Dublinach. Współautor *Bibliografii historii polskiej* L. Finkla. Poślubił Elżbietę z Kratterów, z którą miał siedmioro dzieci. Jego syna, Henryka, studenta medycyny, który zmarł w wyniku rany odniesionej w czasie walk o Lwów, wspominał Twardowski w *Dziennikach*.

<sup>97</sup> Chodzi o ogólnoaustriacki zjazd stowarzyszeń nauczycieli szkół średnich, który miał miejsce w dniach 1–2 listopada 1907 r.

<sup>98</sup> Michał Siwak – nauczyciel IV Gimnazjum we Lwowie (w roku 1907/08), który został kierownikiem filii Gimnazjum w Tarnopolu, a następnie awansował na dyrektora II Gimnazjum (1908–1911). W marcu 1911 został tymczasowym krajowym inspektorem szkolnym. Informację zawdzięczam drowi Tadeuszowi Ochenduszcze, autorowi pracy doktorskiej pt. „Kadra kierownicza gimnazjów galicyjskich w okresie autonomii”, napisanej pod kierunkiem prof. dra hab. Romana Pelczara (Rzeszów 2014), s. 55, 69–70.

<sup>99</sup> Artur Maksymilian Passendorfer (1864–1936) – pedagog i językoznawca-popularyzator. Urodził się w rodzinie urzędniczej pochodzenia czeskiego. Kształcił się w gimnazjach w Jaśle i Tarnowie. Studiował literaturę i językoznawstwo w Wiedniu i Krakowie (1885–1890) i uzu-



Jest w toku zmiana przepisów egzaminacyjnych dla nauczycieli gimnazjalnych i realnych. Możem Ci już o tem pisać? Wiedeńska komisja wygotowała projekt zmian, a ministerium przysłało go wszystkim komisjom do zaoпинiowania.

Z końcem września odbył się ślub córki Tadeusza Pilata<sup>100</sup>, wyszła za okulistę Jaworskiego, który z domu nazywał się ongiś Dybuś, potem Dybuś-Jaworski<sup>101</sup>, a teraz został pur et simple<sup>102</sup> Jaworskim. Z końcem zaś października ma być ślub Halki Kułakowskiej<sup>103</sup>, którą zdaje się u nas poznałeś.

No, ale teraz naprawdę kończę, dziękując Ci najserdeczniej za podpisanie weksli. Od żony mam Ci oświadczyć serdecznie bardzo [tu list się urywa]

Załącznik: Interview z dr. Gryzieckim, „Słowo Polskie” z 4 października 1907 r.

## 17

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 76.

Lwów, 8 XI 1907

Mój Kochany!

Wróciłem dziś o 9. Rano z Wiednia z Halbanem i Abrahamem<sup>104</sup>. Telefonowałem zaraz do Żegoty, by się „zameldować” i dowiedziałem się od niego

---

pełniając w Berlinie (1890). Pracował jako nauczyciel, głównie języka polskiego, w szkołach średnich w Bochni, Jarosławiu, Tarnopolu (dyrektor Wyższej Szkoły Realnej od 1907 r.) i Lwowie (dyrektor II Szkoły Realnej od 1912/13). W 1929 r. przeszedł na emeryturę. Ostatnie lata spędził w Warszawie. Był zamilowanym pedagogiem, autorem poradników, słowników i prac popularnonaukowych; członek Komisji Języka Polskiego PAU.

<sup>100</sup> Tadeusz Pilat (1844–1923) – prawnik. Przyszedł na świat w rodzinie inteligentkiej, kształcił się w gimnazjum we Lwowie. W latach 1862–1867 studiował prawo na UL, gdzie obronił doktorat. Następnie pracował w Namiestnictwie. W 1869 habilitował się z prawa administracyjnego i podjął wykłady docenckie na UL. W 1872 r. uzyskał profesurę nadzw. i objął kierownictwo Katedry Statystyki i Nauki Administracji. Sześć lat później został profesorem zwyczajnym. W roku 1886/87 pełnił funkcję rektora UL (od 1909 r. prof. hon.). W latach 1874–1920 kierował Biurem Statystycznym Wydziału Krajowego (od 1901 do 1920 zastępca marszałka). W latach 1876–1917 zasiadał w Sejmie Krajowym. Od 1876 r. członek Centralnej Komisji Statystycznej w Wiedniu.

<sup>101</sup> August Jaworski – jesienią 1907 r. mieszkał i przyjmował pacjentów przy ul. Sykstuskiej.

<sup>102</sup> Z franc. – od razu, wprost.

<sup>103</sup> Brak bliższych informacji o osobie.

<sup>104</sup> Władysław Abraham (1860–1941) – mediewista, historyk prawa kościelnego i prawa polskiego, edytor źródeł. Studiował prawo i historię na UJ (doktorat z prawa w 1883 r.) oraz w Berlinie. W 1886 r. habilitował się z prawa kościelnego w Krakowie. Od 1888 r. docent, od 1890 r. prof. nadzw. i od 1899 r. prof. zw. UL (rektor w roku 1899/1900). Od 1902 r. członek czynny AU (w latach 1902–1914 kierownik Ekspedycji Rzymskiej); doktor h.c. uniwersytetów w Wilnie (1930), Lwowie (1931) i Poznaniu (1931).

o radosnym fakcie, żeś wrócił wczoraj. Witam więc z całego serca! Chciałem być u Ciebie w południe po bytności u Rektora, u którego byłem się na godzinę 11. zapowiedział. Ale ludzie różni i zajęcia mnie zatrzymały w uniwersytecie aż do pierwszej, więc już nie mogłem na to liczyć, że Cię zastanę jeszcze w domu. Możesz sobie wyobrazić, jak się dusza i serce me stęskniło za Tobą. Proszę Cię tedy bardzo a bardzo w imieniu własnym i żony, byś dziś wieczór o wpół do 9. przyszedł do nas na herbatkę i pogadankę. Jeśli przyjdiesz, za-proszę też Żegotę. Więcej oczywiście nikogo, byśmy byli entre nous<sup>105</sup>.

Ściskam Cię szczerze

Twój Kazimierz

## 18

DALO fond 254, op. 1, spr. 349, k. 80–82.

Lwów, Gołębia 10, 23 I 1908

Mój Kochany!

Dzięki za list Twój dobry z 21. bm. Ha no, pech, bo pech. Ale od czego filozofia? Choć czasem niełatwo być filozofem. W niedzielę zdjął mi lekarz gipsowy opatrunek. Na me pytanie radził nie jechać. Postanowiłem tedy nie jechać. Ale pod wieczór przychodzili różni panowie z Wydziału Tow. N.[auczycieli] S.[zkół] W.[yższych] i lamentowali, że nie pojadę. Więc postanowiłem, przepawszy sprawę, w poniedziałek wieczór posunąć do Wiednia. Wszystko było już przygotowane. Ale lekka gorączka, przy tem jakaś bezsilność i powtarzające się w barku zwichniętym bóle sprawiły, że niemal w ostatniej chwili postanowiłem pozostać, z bólem serca. Myślę że sprawa reformy szkolnej przez to nie ucierpiała. O tem, że ankietą nie nada jej stanowczego kierunku, lecz że kierunek ten w ministerium już poprzednio ustalono, wiedziałem w listopadzie, gdym za bytności swej w Wiedniu rozmawiałem z Kanerą<sup>106</sup> i Huemerem<sup>107</sup> o tych

<sup>105</sup> Z franc. – w swoim gronie.

<sup>106</sup> Heinrich Kanner (1864–1930) – austriacki pisarz, dziennikarz i redaktor. Kształcił się i studiował w Wiedniu, gdzie uzyskał doktorat. Pracował jako korespondent „Frankfurter Zeitung” w Wiedniu. W 1894 r. założył z ekonomistą Izydorem Singerem i pisarzem Hermannem Bahrem tygodnik „Die Zeit”, w którym występował przeciwko sojuszowi niemiecko-austriackiemu w polityce zagranicznej państwa. Od 1904 r. pismo przekształciło się w dziennik, który był wydawany do 1918 r. Interesował się kwestią odpowiedzialności za wybuch wojny światowej, przeprowadzając wywiady z wieloma wybitnymi osobistościami życia politycznego, m.in. z Leonem Bilińskim, ministrem finansów w latach 1912–1915. Po 1918 r. pracował jako dziennikarz polityczny.

<sup>107</sup> Johann Huemer (1849–1915) – filolog klasyczny, pedagog, urzędnik. Kształcił się w gimnazjum w Linzu. Studiował filologię germańską i klasyczną na Uniwersytecie Wiedeń-

sprawach. Utwierdziła mnie w tem lektura urzędowych referatów na ankiety przygotowanych. More prussico<sup>108</sup> jak zawsze. Wszak i w Prusiech są trzy zasadnicze typy szkoły przygotowującej do wyższych studiów! Gimnazjum klasyczne, realne, szkoła realna. To samo ma teraz być z pewnymi modyfikacjami w Austrii. Sądzę, że w szczegółach da się przy przeprowadzeniu reformy nie jedno uzyskać dla szkół polskich – dobrze, że zaśniedziały mechanizm austriackiej szkoły średniej w ogóle nieco się ruszy. Układając go na odmiennych nieco zasadach będzie można wprowadzić weń może pewną swobodę ruchów. Czy jednak zdobędę się na wygłoszenie wykładu w Wiedniu, czy też chociażby na napisanie artykułu dla Oesterr.[eich] Rundschau<sup>109</sup>, nie wiem. Obecnie odczekam, do czego dojdzie pro forma ankieta. A potem chciałbym zaagitować za utworzeniem krajowych rad pedagogicznych, które przy przeprowadzaniu reform okazać by się mogły bardzo pożyteczną instytucją.

Że piękne nasze plany zrobienia w Wiedniu na spółkę wielu rzeczy bardzo lekkomyślnych diabli wzięli, wyrażając się w sposób swojski, nad tem bardzo szczerze ubolewam! Niełatwo znowu trafi nam się sposobność równoczesnego pobytu w Wiedniu. Właśnie, gdyś pociągiem błyskawicznym dążył do Wiednia, ja „padłem na posterunku”, w środę 15. o wpół do 11. przed południem. Wszak polazłem do filii V. gimnazjum (róg Łyczakowskiej i Czarneckiego) tylko na to, by namawiać Schneidra<sup>110</sup> do przyjęcia wiceprezesury. Dzięki upadkowi cel osiągnąłem. Schneider bowiem wówczas poprosił o czas do namysłu. Gdy jednak tego samego dnia był u mnie dowiedzieć się, jak się mam, wyraziłem nadzieję, iż użyje czasu do namysłu w ten sposób, bym nie miał przekonania, iż sobie daremnie zwichnąłem bark. W istocie nazajutrz otrzymuję od niego wiadomość, iż wiceprezesurę przyjmuje. Więc nie ma nic złego itd.

Za opis trybu Twego życia wiedeńskiego dzięki. O sobie nie wiele Ci napisać mogę. W pierwsze cztery dni po wypadku ogromnie mnóstwo zacnych ludzi mnie odwiedzało. Przyjmowałem ich w bandażu gipsowym i szlafroku, o ile miałem ochotę, gdyż chwilami ochoty ku temu nie miałem. Męczyło mnie to zresztą. Widziałem jednak ludzi moc. Od poniedziałku już spokojniej-

---

skim, gdzie uzyskał w 1878 r. doktorat. Pracował jako nauczyciel w gimnazjach realnych i klasycznych w Brnie i Wiedniu. W latach 1891–1897 inspektor szkolny; od 1886 r. pracownik, później dyrektor sekcji w Ministerstwie Wyznań i Oświecenia.

<sup>108</sup> Z ang. – na modłę pruską.

<sup>109</sup> Österreichische Rundschau – wiedeński magazyn kulturalny wychodzący od 1904 r.

<sup>110</sup> Stanisław Jan Schneider (1858–1917) – filolog klasyczny i historyk literatury. Kształcił się w gimnazjach we Lwowie i Tarnowie. W latach 1877–1881 studiował na UL i w Wiedniu. Od 1888 nauczyciel greki i łaciny oraz historii w gimnazjum w Przemyślu, a następnie w V Gimnazjum we Lwowie (1894–1908); nauczyciel i dyrektor VIII Gimnazjum (1908–1913) i III Gimnazjum (1913–1916) we Lwowie. Badawczo zajmował się hellenistyką.

szy wiodę żywot, pracuję sobie coś niecoś, a dziś po raz pierwszy ruszyłem się z domu, odprowadzony i przyprowadzony, na sesję fakultetu, na której zapadła jednomyślna uchwała proponowania Waszyńskiego<sup>111</sup> i Kasprowicza na zwyczajnych. I nie uwierzyłbyś, jak mnie to pójsie na uniwersytet i to siedzenie przez dwie godziny na sesji – nie byłem bowiem na całej – zmęczyło! Jestem jak rozbity garnek. – Dembińskiego nie było – nie może się jakoś po influency pozbierać. A jeśli minister nie naprawi sprawy z owym „Erlassen”<sup>112</sup>, Demb[iański] myśli ustąpić z rektoratu! Tu zresztą w każdym domu influenza. I Pani Nuna<sup>113</sup> na nią się przeleżała. – W poniedziałek zamierzam rozpocząć wykłady – oczywiście z ręką na temblaku, który jeszcze z dwa tygodni[e] będę musiał nosić. To też pisanie jedną ręką idzie diable powoli, a i na każdym w ogóle kroku trzeba mi pomocy. W barku ramienia absolutnie ruszać jeszcze nie mogę, w łokciu tylko troszeczkę – inaczej doznaję bólu.

Przy pomocy Bandrowskiego rozwikłałem zagadkę owego cytatu z Hezjoda. Do wiersza, który Meyer<sup>114</sup> cytuje, należy drugi:

[νήπιοι, οὐδὲ ἴσασιν ὄσφ πλέον ἤμισυ παντὸς]<sup>115</sup>  
οὐδ’ ὄσον ἐν μαλάχῃ τε καὶ ἀσφοδέλω μέγ’ ὄνειαρ<sup>116</sup>.

Cały sens jest więc taki: Głupcy, co nie widzą, o ile więcej jest połowa od całości, ani też jak wielki tkwi dar w malwie i asfodelu!

Mianowicie w poprzednich wierszach opowiada Hezjod, iż przy podziale ojcowizny został przez braci skrzywdzony. Ale, wywodzi, dla człowieka o małych potrzebach warunki skromne bytu nie są nieszczęściem. Owszem, lepiej się w takich czuje warunkach, niż w bogactwie, więc ci, co myśleli, że mu przykrość sprawią, grubo się mylą, owszem, głupcy ci nie wiedzą itd. j.w.

<sup>111</sup> Stefan Waszyński (1872–1908) – starożytnik. Urodził się w Wielkopolsce w rodzinie inteligentnej. Kształcił się w gimnazjum w Poznaniu. Studiował filologię słowiańską i historię we Fryburgu, Heidelbergu i Berlinie, gdzie w 1898 r. uzyskał doktorat. W 1905 r. habilitował się w Krakowie z historii starożytnej z epigrafiką i papirologią na podstawie wydanej w Lipsku pracy „Der Bodenpacht. Agrargeschichtliche Papyrusstudien” i podjął wykłady docenckie. Dzięki uzyskanemu stypendium AU odbywał naukowe podróże do Londynu, Lipska i Aten, gdzie niespodziewanie zmarł w czerwcu 1908 r.

<sup>112</sup> Z niem. – rozporządzenia, dekrety.

<sup>113</sup> Brak informacji o osobie.

<sup>114</sup> Eduard Meyer (1855–1930) – niemiecki historyk, profesor uniwersytetów w Lipsku, Wrocławiu, Halle, Berlinie oraz uczelniach amerykańskich.

<sup>115</sup> Wers pierwszy cytowanego przez Meyera wiersza, którego Twardowski nie podawał w języku greckim.

<sup>116</sup> Podany w oryginale wers w najnowszym tłumaczeniu Jerzego Łanowskiego brzmi:

Głupcy nie wiedzą, o ile połówka jest większa niż całość  
ani jakie bogactwa są w malwie i asfodelu.

Malwa zaś i asfodel były pożywieniem ubogich. U nas powiedziałyby się: kartofle i kapusta. Cytat jest z Erga Kai Homerai.

Z Żegotą rozmawiam codziennie telefonicznie. Odwiedzać mnie nie może, gdyż w domu jego brata, gdzie codziennie jest, wszystkie dzieci przechodzą kur<sup>117</sup>.

Cóż, czy nie poznałeś się bliżej z żadną Wiedenką? A jak Ci się podoba Kolosseum i Apollotheater? Nie masz żadnego „Gspusi”<sup>118</sup>, jak mówi Wiedeńczyk?

Państwu Ćwiklińskiemu kłaniaj się najpiękniej. Wobec tego, że nie przyjechałem, posłę pannie Irenie<sup>119</sup> ostatnie dwa tomy „Nauki i Sztuki”. Ćwiklińskiemu podziękuj osobno za kondolencję.

Zmierzam do końca. Żona kazała Cię bardzo serdecznie pozdrowić, dzieci kazały Ci się pięknie kłaniać. Ja zaś ściskam Ci dłoń, mój Kochany, i proszę też nadal o dobrą o mnie pamięć.

Szczerze i zawsze Twój

Kazimierz

## 19

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 64 [kartka].

Poronin 12 VIII [19]08

Kochany! Dzięki ser[deczne] za kartę z 10. b.m. Co do historyków mogących uczyć w liceum, ułożyliśmy tutaj listę następującą: Dudryk<sup>120</sup> (gim. VI od jesieni, dotąd IV.), Kucharski<sup>121</sup> (gim. IV); Osiecki<sup>122</sup> (g. V.) Wiśniow-

<sup>117</sup> Kur – staropolska nazwa różyczki.

<sup>118</sup> Z niem. – romans.

<sup>119</sup> Irena Paulina Wisłocka (1884–1967) – córka Ludwika Ćwiklińskiego.

<sup>120</sup> Antoni Stanisław Dudryk (1880–?) – nauczyciel historii i geografii. Maturę zdał w 1900 r. i podjął studia na Wydziale Filozoficznym UL (1900–1905). Pracował jako nauczyciel rzeczywiście w VI Gimnazjum we Lwowie (1908/09) i Gimnazjum w Stryju (1909–1912) oraz jako profesor w VIII Gimnazjum we Lwowie (1912–1913), a następnie w Stryju. W latach 1914–1918 służył w wojsku.

<sup>121</sup> Władysław Kucharski (1875–1942) – historyk, pedagog, działacz społeczny. Kształcił się w Gimnazjum Męskim w Sanoku. Od 1895 r. studiował na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu we Fryburgu. Uczył w szkołach zawodowych i średnich, prywatnych i publicznych we Lwowie i województwie lwowskim. W 1935 r. został dyrektorem Gimnazjum im. S. Konarskiego w Oświęcimiu. Był autorem wartościowych prac naukowych, popularnonaukowych oraz podręczników.

<sup>122</sup> Wiktor Osiecki (1873–?) – nauczyciel historii i geografii (studia na UL): w charakterze suplenta w V Gimnazjum we Lwowie (1901/02), Rzeszowie (1902/03), nauczyciela rzeczywistego w Gimnazjum w Stryju (1903–1907) i V Gimnazjum we Lwowie (1907–1910) oraz profesora w III Gimnazjum we Lwowie (1910–1918).

ski<sup>123</sup> i Borzemski<sup>124</sup> (g. VII). Najmniej zajęty lekcjami w zakładach prywatnych jest Wiśniowski, najgodniejszy polecenia Dudryk. – Wczorajsza Presse przyniosła wiadomość o planie naukowym gimnazjum realnego – dziś odbywamy tu konferencję w sprawie stopniowego przekształcenia naszego gimnazjum. – Artykuł wstępny się już robi – kiedy się skończy, to zależy od pogody. Od wczoraj bowiem „wyjaśnia się”; jeśli się dziś, jutro zupełnie wyjaśni, urzędę wycieczkę projektowaną na 2 dni do Szczawnicy, tem bardziej, że chciałbym, by brał w niej udział mój brat, który nas musi już w niedzielę znowu opuścić. – Życie prowadzimy tu zresztą gwarne dosyć, ale ponieważ są sami dobrzy znajomi, więc i nam z tem dobrze.

Życzę Ci z całego serca, byś jak najprędzej uporał się z robotą i mógł odpocząć sobie – a pamiętaj podać mi adres nowego miejsca pobytu. Byłbym Ci bardzo wdzięczny, gdybyś mi pożyczył i przysłał tu naszą deklarację z 2. marca [1]907 i pierwszy zeszyt Ustaw uniwersyteckich Beck Kelle<sup>125</sup>. Myślałem, że mi moja broszura wystarczy, a pokazuje się, że nie. – Od nas wszystkich wiele serdeczności.

Twój szczerze KT.

## 20

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 63 [kartka].

Poronin, 14 VIII [19]08

Kochany! Dzięki serdeczne, bardzo serdeczne za list wczorajszy i za wysłanie mi Becka deklaracji. Robię sobie wyrzuty sumienia, że Ci przysporzył kłopotu. Więc przebacz. – Wdzięczny Ci jestem za fragment z widokówki

<sup>123</sup> Józef Wiśniowski (1878–1942) – nauczyciel filologii polskiej i klasycznej. Urodził się w krakowskiej rodzinie inteligentnej. Maturę zdał w Gimnazjum w Jaśle. Studiował w Krakowie na Wydziale Prawnym (1898–1902) oraz Wydziale Filozoficznym (1903–1907). Pracował jako suplent w Gimnazjum w Jaśle (1902/03), IV Gimnazjum w Krakowie (1903–1907), a jako nauczyciel rzeczywisty: w Szkole Realnej w Jarosławiu (1907–1910) i Gimnazjum św. Anny w Krakowie (1910–1912).

<sup>124</sup> Antoni Borzemski (1866–?) – nauczyciel historii i geografii. Pochodził z Trembowli. Maturę zdał w Gimnazjum Franciszka Józefa we Lwowie. Studiował na Wydziale Filozoficznym UL (1884–1890). Pracował w okresie studiów w Archiwum Krajowym we Lwowie (1888–1890), jako suplent w Gimnazjum Franciszka Józefa (1890–1892) i I Gimnazjum w Przemyślu (1892–1895), jako nauczyciel rzeczywisty w Gimnazjum w Sanoku (1895–1897) i profesor w VII Gimnazjum we Lwowie (1907–1913).

<sup>125</sup> L. Beck, C. Kelle, *Die österreichische Universitätsgesetze*, Wien 1906.

Ć[wikliński]ego, dotyczący mojej osoby; mam jednak wiadomości z Wiednia wprost, że sprawa mimo wszystko najlepiej nie stoi, gdyż Kor. jest przeciwny.

Jak sądzisz, czy mam do Ć-ego pisać? Wprawdzie on mi na mój ostatni otrzymany list nie odpowiedział – ale ostatecznie mógłbym napisać – nie wiem tylko, czy mam coś wspominać o swojej sprawie? Mam bowiem wiele innych spraw, w których mógłbym pisać. Ale obecny czas urlopu do tego się właściwie nie nadaje. Zapewne Ciebie pociągnie na Lido – tu w kraju bowiem coraz zimniej i wilgotniej. Lato, jakiego nie pamiętam! Od żony i brata mego ukłony piękne. Ode mnie wiele serdeczności.

Twój szczerze KT.

## 21

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 66 [kartka].

Poronin, 6/9 [19]08

Kochany!

Dzięki za kartkę z Wiednia i z Abbazji. Nie piszesz nic, czy otrzymałeś kartkę, adresowaną do Ciebie do Poronina, a przybyłą po Twym wyjeździe, którą Ci stąd pod adresem brata Twego posłałem. –

Przed kilkoma dniami pisałem list do Dembińskiego w odpowiedzi na jego list – obawiam się, że go na Lido już nie doszedł. Jak długo P. Ćwikliński zabawią jeszcze w Abbazji – pragnę do niego napisać, lecz nie chcę adresować na niepewne. Tymczasem, jeśli jeszcze tam są, oświadczyć najpiękniejsze ukłony. – Tak samo Balzerom<sup>126</sup>. Tu pogoda ciągle niedobra. Deszcz, śnieg – zimno, rzadko trochę okazuje się słońca. Wobec tego nie wybieraliśmy się już do Pienin i Szczawnicy, lecz do zamków Orawskich, do czego pewnej pogody nie trzeba. Od dziś za tydzień ruszymy z powrotem do Lwowa. Brak nam tam będzie Ciebie – lecz cieszyć się będziemy przekonani, że Ci w Abbazji ciepło i dobrze. Może zresztą zjedziemy się w Wiedniu, gdzie będę z żoną w końcu września lub z początkiem października. Od żony serd.[eczne] pozdrowienia, panny kłaniają się – przyjacielski uścisk dłoni

Twój szczerze KT.

---

<sup>126</sup> Oswald Balzer (1858–1933) – historyk stroju i prawa. Studiował we Lwowie, Krakowie (doktorat w 1883 r.) i Berlinie. Habilitował się na UL w 1885 r., gdzie podjął wykłady docenckie. Od 1887 r. prof. nadzw. i kierownik Katedry Historii Prawa Polskiego UL, od 1890 r. prof. zw. (w roku 1895/96 rektor). Od 1891 r. dyrektor Archiwum Krajowego Aktów Grodzkich i Ziemskich we Lwowie; doktor h.c. uniwersytetów we Lwowie (1903), Pradze (1909), Warszawie (1921), Poznaniu (1926), Wilnie (1928). W latach 1891–1894 redaktor „Kwartalnika Historycznego”; założyciel w 1901 r. Towarzystwa dla Popierania Nauki Polskiej we Lwowie.

## 22

DALO fond 254, op. 1, spr. 349, k. 84.

Lwów, 23 lipca 1910

Kochany!

Ponieważ nie zastałem wczoraj wieczór w domu Twego rękopisu, telegrafowałem dziś do Dembowskiego<sup>127</sup>. Odpowiedział mi, że właśnie wydobył go od Namiestnika. Prosiłem go wobec tego, że sam już nie mogę się zająć odstawieniem rękopisu do drukarni i że zapewne zechcesz zobaczyć, jakie zmiany poczynił Namiestnik, aby rękopis Tobie odesłał Mikołaja 9. Ty zaś bądź tak dobry i możliwie rychło dostarcz go p. Jasińskiemu, kierownikowi drukarni zakładu Ossolińskich.

Za chwilę wyjeżdżam – pamięci się Twej polecając i serdecznie Cię żegnając ściskam Ci dłoń.

Twój zawsze Kazimierz

## 23

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 17.

Poronin, 4 września 1910

Mój Kochany!

W tej chwili odebrałem wstrząsającą wieść o śmierci Matki Twej<sup>128</sup>! Jestem pod bolesnym wrażeniem tej wieści, tem boleśniejszej, że niespodziewanej. Przykro mi, że nie mogę osobiście i ustnie wyrazić Ci, jak szczerze i głęboko wraz z Tobą odczuwam stratę, jaką ponosisz; przykro mi, że nie mogę uścisnąć Twej dłoni, byś czuł, że jestem duszą i sercem w ponurej tej chwili przy Tobie. A taki uścisk dłoni więcej i lepiej by wyraził co ja czuję, niż słowa listu. Ale Ty wiesz, jak Cię kocham, jak bardzo jestem do Ciebie przywiązany, i dlatego i z tych słów wyczytać potrafisz, że wraz z Tobą stoję nad mogiłą Matki Twej i wraz z Tobą oplakuję Jej skon.

---

<sup>127</sup> Dr Ignacy Dembowski – c.k. radca dworu; w latach 1908–1916 wiceprezydent Rady Szkolnej Krajowej; kurator Ossolineum (1923–1927). Prawdopodobnie mowa o kolejnym wydaniu napisanego na zlecenie RSK przez Finkla i Stanisława Głębińskiego podręcznika pt. *Historia monarchii austro-węgierskiej oraz wiadomości polityczne i społeczne* (wyd. 3: Lwów 1910, wyd. 1 pt. *Historia i statystyka monarchii austro-węgierskiej*, Lwów 1897).

<sup>128</sup> Matka Finkla zmarła w nocy z 2 na 3 września 1910 r., podczas pobytu Finkla na Lido.



Żona moja i dzieci łączą się w wyrazach mego współczucia, a wszyscy prosimy Cię, byś zechciał być jego tłumaczem także wobec Twojej siostry i Twego brata.

Całym sercem szczerze Ci oddany

Kazimierz

## 24

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 50 [bilet].

Jesteśmy dzisiaj 30. V. 1913 wieczór po 9. w kawiarni Szkockiej po maturze Anieli<sup>129</sup> – jeżeli nie masz nic lepszego do roboty, to może zajrzysz na chwilkę.

Twój Kazimierz

## 25

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 18 [bilet].

Lwów, 9 X 1915

Byłbym Ci bardzo wdzięczny, gdybyś zechciał przybyć na posiedzenie prezydium Komitetu Rutowskiego dzisiaj w sobotę o godzinie 7. w rektoracie. Zapomniałem wczoraj o to Ciebie prosić i obawiam się, że wskutek tego stracę dzisiaj Twoją obecność. Ale może będziesz mógł przyjść.

Serdeczne wyrazy KT

## 26

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 19.

Rektor C.K. Uniwersytetu Lwowskiego [Lwów] 7 XII 1915

Mój Kochany!

Sprawozdanie Senatu akademickiego do Ministerstwa w sprawie uwolnienia Becka<sup>130</sup> odpisuje właśnie Kancelaria celem przesłania kopii przez

<sup>129</sup> Aniela Twardowska (1894–1951) – córka Kazimierza, poślubiła Józefa Tomczaka (1885–1958), właściciela Besiekierza – majątku pod Łodzią.

<sup>130</sup> Prorektor UL w roku akad. 1914/1915, pełniący w okresie okupacji rosyjskiej Lwowa funkcje rektorskie wobec opuszczenia miasta przez rektora Stanisława Starzyńskiego. 18 czerwca 1915 r. aresztowany z rozkazu generał-gubernatora i jako zakładnik miasta Lwowa wywie-

p. Beckową<sup>131</sup> Excellencji Bilińskiemu<sup>132</sup>. Skoro kopia będzie gotowa, prześlę Ci brulion Sprawozdania.

Uścisk dłoni.

Twój Kazimierz

## 27

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 16.

Lwów, 25 II 1916

Mój Kochany!

Bądź tak łaskaw donieść mi czy to pisemnie, czy też powiedzieć mi ustnie – ale ile możliwości jeszcze dzisiaj, może przed 1. godziną jeszcze, co Ci wiadomem o wyjeździe Dra Szelągowskiego<sup>133</sup> do Rosji. Chodzi o to, czy wyjechał przed inwazją, czy też dopiero w czasie inwazji i mniej więcej kiedy<sup>134</sup>.

Łączę serdeczne wyrazy

Twój Kazimierz

ziony podczas ewakuacji wojsk rosyjskich do Kijowa. Szerzej zob. A. Beck, *Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie podczas inwazji rosyjskiej w roku 1914/15*, Lwów 1935.

<sup>131</sup> Regina Beck z domu Mandelbaum – żona Adolfa Becka.

<sup>132</sup> Leon Biliński (1846–1923) – ekonomista i polityk. Pochodził z rodziny ziemiańskiej. Kształcił się w gimnazjach w Buczaczu, Stanisławowie i Tarnopolu. Studiował prawo na UL, gdzie w 1867 r. uzyskał doktorat. Od 1868 r. docent, od 1871 r. prof. nadz. i od 1877 r. prof. zw. i kierownik Katedry Ekonomii Społecznej UL (w roku 1878/79 rektor). Od 1883 r. poseł do Rady Państwa, wiceprezes (1897–1900) i prezes (1911–1912, 1915–1918) Koła Polskiego w Radzie Państwa; minister skarbu Austrii (1893–1897, 1909–1910) i Austro-Węgier (1912–1915). W latach 1916–1920 stał na czele NKN. W 1919 r. minister skarbu w rządzie I. Paderewskiego.

<sup>133</sup> Adam Szelągowski (1873–1961) – historyk, badacz dziejów nowożytnych powszechnych i Polski. Studiował we Lwowie (doktorat w 1898 r. u L. Finkla). W 1902 r. uzyskał habilitację i profesurę nadzw. na UL. Od 1919 r. kierownik Katedry Historii Społeczno-Gospodarczej, a od 1921 r. Katedry Historii Nowożytnej UJK (po S. Askenazym).

<sup>134</sup> Chodziło o głośną sprawę, gdy po wybuchu wojny przebywający w granicach cesarstwa rosyjskiego Szelągowski opublikował w lipcu 1915 r. w Warszawie broszurę *Niemcy, Austria i kwestia polska*, w której nawiązując do poglądów R. Dmowskiego, dowodził szkodliwości orientacji proaustriackiej. Władze austriackie nakazały wszczęcie śledztwa. Rok później Namiestnik Cesarsko-Królewski w Galicji zwrócił się do Ministerstwa Wyznań i Oświaty o usunięcie Szelągowskiego z UL, mimo że pracownicy byli temu przeciwni. Szelągowski został jednak usunięty. W maju 1918 r. senat UL anulował wcześniejszą decyzję o skreśleniu ucznia Finkla ze składu Uniwersytetu. W lipcu 1919 r. Rada Wydziału Filozoficznego UL powołała Szelągowskiego na stanowisko profesora zwyczajnego historii społecznej i gospodarczej czasów nowożytnych, co Naczelnik Państwa zatwierdził.

## 28

DALO fond 254, op. 1, spr. 349, k. 87.

[Lwów] 26 II 1916

Pieczęć z napisem: Rektor C.K. Uniwersytetu Lwowskiego

Mój Kochany!

Posyłam Ci odbitki dyplomów doktoratów honorowych z prośbą o ułożenie tekstu dyplomu wiadomego.

Serdeczne wyrazy

Twój K. Twardowski

## 29

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 30.

Lwów, 8 VIII 1918

Mój Kochany!

Szwagier mój, przybywszy na dzień do Lwowa, zwrócił się do mnie z prośbą, abym mu był pomocny w nabyciu Encyklopedii Macierzy Polskiej<sup>135</sup>, którą koniecznie chce posiadać dla użytku swych synów-gimnazjalistów a której nigdzie w handlu dostać nie może. Bądź tedy tak łaskaw donieść mi słówkiem, czy istnieje w ogóle jeszcze możliwość nabycia encyklopedii i jaką drogą. Jeżeli rzecz jest w ogóle możliwa, byłoby dobrze dzisiaj ją załatwić, aby szwagier mój, będący obecnie kierownikiem ekspozytury Centrali odbudowy Galicji w Zaleszczykach, mógł ewentualnie encyklopedię zaraz wziąć ze sobą.

Ściskam Cię najserdeczniej

Twój Kazimierz

## 30

L. 122 ex 1919

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 33.

Lwów, 31 marca 1919

Wielce Szanowny Panie Kolego!

Pismem z 13 marca 1919 L. 4750/19 Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego zamianowało mnie Dyrektorem Naukowej Komisji Egzaminacyjnej dla kandydatów na nauczycieli szkół średnich we Lwowie.

<sup>135</sup> *Encyklopedia, zbiór wiadomości ze wszystkich gałęzi wiedzy*, t. 1–2, Lwów 1897–1898 (wyd. 2: Lwów 1905–1907).

Objąwszy urzędowanie z rąk zastępcy Dyrektora, Profesora Dra Ignacego Zakrzewskiego, który funkcję tę będzie pełnił i nadal, mam zaszczyt zawiadomić o tem Wielce Szanownego Pana Kolegę, dołączając gorącą prośbę, by zechciał mnie tak samo jak moich poprzedników wspierać w spełnianiu nałożonych na mnie zadań, z których będę zawsze usiłował wywiązywać się w tym duchu, aby utrzymać naukowy poziom egzaminów przyszłych nauczycieli szkół średnich na odpowiadającej ich celowi wyżyźnie.

Z wysokiem poważaniem

Dr K. Twardowski

### 31

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 34.

We Lwowie, 30 XI 1923

Mój Kochany!

O Bergsonie<sup>136</sup> nie zapomniałem – miałem Ci właśnie dzisiaj posłać wiadomość, zem uległ pomyłce, twierdząc, że posiadam w swojej lub seminaryjnej bibliotece polski przekład Ewolucji twórczej. Istnieje tu tylko oryginalna rzecz – przypuszczam, że musiałem widzieć polski przekład w Bibliotece Uniwersyteckiej. Jeśli Ci mogę służyć oryginałem francuskim, uczynię to najchętniej i jeszcze dzisiaj na żądanie Ci go pošlę.

Serdeczny uścisk dłoni

Twój K. Twardowski

### 32

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 35.

We Lwowie, 1 maja, 1924

Mój Kochany!

Podpisując świadectwo pani Schächterówny<sup>137</sup> umieściłeś zarazem na moim okólniku, który nie tylko do Ciebie był kierowany, lecz który mieli czytać także inni podpisujący wspomniane świadectwo, adnotację, iż na pisownię świadectwa się nie godzisz. Znam to Twoje przekonanie, i dlatego nie wiem, czy miałeś jakiś specjalny cel na oku, ponownie mi je komunikując [podkreśl.

<sup>136</sup> Henri Bergson (1859–1941) – francuski filozof, twórca intuicjonizmu, autor m.in. dzieła *Ewolucja twórcza* (*L'Évolution créatrice*, Paris 1907, tłum. pol. 1912), o którym tu mowa.

<sup>137</sup> Regina Schächterówna – autorka popularnych w II Rzeczypospolitej podręczników do nauki języków klasycznych, zginęła w czasie II wojny.

– L.F.]. Natomiast nie mogę nie być na tyle szczerym, by Ci nie powiedzieć, że swoją adnotacją zrobiłeś mi przykrość osobistą – nie dlatego, że mi ponownie swoje zdanie w sprawie pisowni polskiej zakomunikowałeś, lecz dlatego, żeś to uczynił na podpisaniem przeze mnie [podkreśl. – K.T.] a nie tylko do Ciebie skierowanym piśmie urzędowym.

Serdeczne wyrazy łączę

Twój K. Twardowski

### 33

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 36.

We Lwowie, 4 maja 1924

Mój Kochany!

Nie dziw się, że dopiero dzisiaj odpisuję na Twój list z 1 b.m.; dlaczego nie uczyniłem tego wcześniej, wyjaśniam na końcu niniejszego listu. Przedtem mianowicie chcę załatwić meritum treści Twego listu.

Otóż przyznaję Ci bez zastrzeżeń słuszność, gdy piszesz, że moim obowiązkiem jest przestrzegać w urzędowych aktach Komisji egzaminacyjnej pisowni urzędownie obowiązującej. Postaram się tedy, aby w przyszłości było tak, jak być powinno nie tylko Twojem, lecz także mojem zdaniem.

Co się tyczy zawartej w Twoim liście wzmianki, iż dziewczyna Pawelkowa informowała Ciebie, iż tylko Ty i Witkowski<sup>138</sup> macie podpisać świadectwo, muszę zauważyć, że dziewczyna udzieliła Ci informacji mylnej, gdyż po Tobie jeszcze podpisał świadectwo Bulanda<sup>139</sup>, a ma je jeszcze podpisać (a może już je podpisał) Kowalski<sup>140</sup>.

<sup>138</sup> Stanisław Witkowski (1866–1950) – filolog klasyczny, papirolog i mediewista. Urodził się w rodzinie ziemiańskiej, kształcił w gimnazjum w Wadowicach, studiował filologię klasyczną i słowiańską na UJ (1887–1891), gdzie w 1893 obronił doktorat (uczeń K. Morawskiego), oraz w Berlinie (1892–1893) i Getyndze (1893–1894). W 1898 r. habilitował się i podjął wykłady docenckie na UL. Od 1902 r. prof. nadzw. i kierownik Katedry Filologii Klasycznej, od 1905 prof. zw. (rektor UJK w roku 1930/31). Uchodzi za twórcę naukowych podstaw polskiej papirologii. Był autorem pierwszej w Europie syntezy dziejopisarstwa greckiego.

<sup>139</sup> Edward Bulanda (1882–1951) – archeolog. Kształcił się w Gimnazjum św. Anny w Krakowie, a w latach 1903–1907 studiował na UJ, gdzie w 1908 r. obronił doktorat. W latach 1907–1913 odbywał naukowe podróże do Wiednia, Berlina, Monachium, Florencji, Rzymu, na Sycylię, a także do Grecji i Azji Mniejszej. Habilitację z archeologii klasycznej uzyskał w 1913 r. na UJ. W latach 1916–1920 prof. nadzw., a następnie prof. zw. UL. Wybrany na rektora UJK w 1938 r., nie objął urzędu z powodu sprzeciwu Janusza Jędrzejewicza (powtórnie w roku 1938/39). Był prezesem Polskiego Towarzystwa Archeologicznego.

<sup>140</sup> Jerzy Włodzimierz Kowalski (1893–1948) – filolog klasyczny. Urodził się w rodzinie krakowskiego urzędnika, kształcił w Gimnazjum św. Anny, a w latach 1912–1916 studiował

Piszesz dalej w swoim liście, że polecenie, wyrażone w moim piśmie (na którym umieściłeś swoją notatkę) „miało jedynie na celu nieujawnienie różnicy pisowni W. Sz. Dyrekcji i egzaminatorów, było niezgodne z dotychczasowymi zwyczajami i nieuzasadnione żadnymi powodami racjonalnymi”. Otóż przypominam, że w piśmie tem podałem powody, dla których proszę, aby na świadectwach nowego typu czyli tzw. dyplomach nie wymieniać zakresu, z którego każdy z podpisujących dyplom egzaminował. Zwróciłem uwagę na to, że według cytowanych przeze mnie w owym piśmie przepisów dyplom wymienia w tekście swoim poszczególnych egzaminatorów i podaje, z czego każdy egzaminował, tak iż ponowne wypisanie tego na końcu świadectwa byłoby zbytecznym powtórzeniem. Oto dość – moim zdaniem – racjonalny powód mego „polecenia”. A że prośba moja była niezgodna z dotychczasowymi zwyczajami, to prawda – ale bo też i wymienianie w tekście dyplomu poszczególnych egzaminatorów wraz z podaniem zakresu, w którym każdy z nich egzaminował, jest czemś niezgodnym z dotychczasowymi zwyczajami, tj. z utartą formą stylizowania świadectw z egzaminów, które odbywają się według przepisów z r. 1911.

Trzecie twierdzenie, zawarte w cytowanym ustępie Twego listu, stało się powodem, że dopiero dzisiaj na list ten odpisuję. Byłem niem bowiem tak boleśnie dotknięty, że musiałem ochłonąć z uczucia, które ono we mnie wzbudziło, czyniąc mi tak ciężki i niczem nieuzasadzony zarzut. Zarzucasz mi bowiem, że polecenie, wyrażone w moim piśmie, „miało jedynie na celu nieujawnienie różnicy pisowni W. Sz. Dyrekcji i egzaminatorów”. Jeśli się spokojnie nad temi słowami zastanowisz, przyznasz mi chyba rację, gdy powiem, że mieści się w nich zarzut postąpienia perfidnego, będącego prostym przeciwieństwem postępowania lojalnego. Nie wiem, skąd czerpiesz prawo i podstawę do uczynienia mi tego zarzutu; wiem tylko, że nigdy się nie był takiego zarzutu spodziewał od Ciebie, gdyż byłem pewny, że na tyle mnie znasz, aby wiedzieć, że chociaż oczywiście mam różne wady, przecież nie jestem krętaczem, lecz jawnie i otwarcie bronię swych przekonań i zgodnie z niemi postępuję, chociaż miewam stąd często dotkliwe szkody i przykrości osobiste. Fakt więc, że Ty, znając mnie tyle lat, uczyniłeś mi taki zarzut, i krok mój, zrobiony bez jakiegokolwiek myśli ukrytej, tłumaczysz tak niskimi pobudkami, to mnie tak zabolalo, że trzeba mi było nieco czasu, zanim mogłem tak spo-

---

filologię i archeologię na UJ, gdzie obronił doktorat (uczeń Tadeusza Sinki). Pracował jako adiunkt w II Katedrze Filologii Klasycznej UL, gdzie w 1920 r. został, mimo braku habilitacji, profesorem nadzw. i objął II Katedrę Filologii Klasycznej. Profesurę zwyczajną uzyskał w 1929 r. Wspólnie z żoną, Anną z Chrzanowskich, napisał w latach trzydziestych kilka powieści.

kojnie, jak to czynię dzisiaj, na list Twój odpisać. A odpisać Ci musiałem, zarówno, by przyznać Ci rację co do meritum sprawy, jak żeby Cię poprosić, byś w przyszłości przyjacielskie admonicje – chociażby, jak w tym wypadku, najzupełniej słuszne – udzielał mi w takiej formie, by nie dochodziły one do wiadomości np. Pawełka, jak też, i to najważniejsza rzecz, by – jak to być powinno między przyjaciółmi – między nami wszystko było jasne i nic nie zostało niedopowiedzianego.

Ściskam Cię serdecznie i jestem jak zawsze Twój

Kazimierz

### 34

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 40.

We Lwowie, 6 maja 1924

Mój Kochany!

Bardzo Ci dziękuję za Twój wczorajszy liścik. Zrobił mi on dobrze. I najchętniej zastosuję się do Twego życzenia: Zrobmy tak, jakby nic nie zaszło między nami! Pisząc te słowa, wymazuję rzecz całą z pamięci i dlatego też już nie spodziewam się żadnego dalszego w tej sprawie odezwania się z Twojej strony.

Ściskam Cię serdecznie

Jak zawsze Twój Kazimierz

### 35

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 38.

We Lwowie, 30 grudnia 1925

Mój Kochany!

Pismo z Twoją rezygnacją otrzymałem. Prześlę je oczywiście Ministerstwu z wnioskiem przyjęcia rezygnacji. Proszę Cię jednak o podanie mi daty i liczby pisma, którem zostałeś mianowany członkiem Komisji – łatwiej będzie Tobie dostarczyć mi tych danych, aniżeli mnie wyszukać dotyczący akt w fascykułach registratury, pozbawionej indeksu.

Ściskam Cię najserdeczniej

Twój K. Twardowski

## 36

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 42

We Lwowie, 20 czerwca 1929

Mój Kochany!

Jestem przekonany, że w sprawie, w której do mnie pisałeś, nie będzie potrzeba żadnych „względów”, gdyby jednak okazały się potrzebne, z pewnością ich nie braknie.

Ściskam Cię najserdeczniej

Twój Kazimierz

## 37

DALO, fond 254, op. 1, spr. 349, k. 43.

Biesiekierz, 19 VIII 1929

Mój Kochany!

Zbliża się dzień Twych imienin; przyjmij tedy najszczerze życzenia, które Ci składałam od Żony i od siebie oraz od Anielki. Życzymy Ci przede wszystkim jak najtrwalszego zdrowia; skoro Ci ono będzie i nadal służyło, spełni się zarazem i dalsze nasze życzenie, abyś zażywał w pełnym zadowoleniu „stanu spoczynku”, oddając się umiłowanym studiom i pracom naukowym!

Od trzech tygodni bawię z Żoną u Anielki; po prawie całorocznym niewidzeniu się cieszymy się i nią i jej rodziną. Zastaliśmy tu wszystkich zdrowych; starszy syn Anielki, Jędre<sup>141</sup>, kończy 12. IX siedem lat; młodszy skończył w kwietniu cztery. Używamy ciszy i spokoju; pogoda nam dotąd dopisywała wspaniała – od wczoraj popołudniu – po burzy – pochłodziła – może rozpoczął się okres pogody gorszej. Ale to nie szkodzi.

Czas swój dzielę tu między lekturę poważniejszą i lżejszą, między spacery i rozmaite gry z chłopcami, którzy są z moją Żoną i ze mną w najlepszej komitywie; gdy przychodzi szara godzinka, siadam z nimi na kanapie i opowiadam im bajki; domagają się tego koniecznie i uważają to za swoje, tradycją już od zeszłego lata uświęcone, prawo.

Mam nadzieję, że czujesz się dobrze; o ile dochodzą mnie wieści ze Lwowa, nie było tam zbyt wielu upałów. Może byłeś od czasu do czasu tu lub tam na jakimś skromnym spacerku! Bardzo ucieszyłbym się, gdybyś zechciał

<sup>141</sup> Jerzy Tomczak (1922–) – historyk i archiwista; uczeń Ludwika Kolankowskiego (doktorat w 1950 r.); od 1981 r. prof. zw. UMK.



do mnie pchnąć słóweczko o sobie. Jeśli będziesz miał ku temu ochotę, użyj podanego poniżej adresu.

Z wielkiem zainteresowaniem śledzę przebieg Konferencji haskiej; nie mniej zaciekawia mnie rozwój stosunków sowiecko-chińskich. Tu i tam czerpać można przekonanie, respective umocnić się w przekonaniu, że od wiecznego pokoju dzieli nas wieczność.

Żona i Anielka zasyłają Ci najpiękniejsze ukłony. Ode mnie przyjmij najserdeczniejszy uścisk.

Twój Kazimierz T.

Adres:

K. Twardowski

Z listami Wł. H. Knapskiej

Zgierz, ul. Piątkowska 33.

### 38

DALO fond 254, op. 1, spr. 380, k. 156.

Besiekierz 22 VII 1930

Mój Kochany!

Imieniem Żony i własnem składam Ci najserdeczniejsze życzenia imieniowne. Przede wszystkim życzymy Ci, abyś czuł się jak najlepiej i aby dolegliwości, chętnie w Twym wieku występujące, trzymały się z dala od Ciebie!

Bawię z Żoną tu u Anielki od 3 b.m. i zapewne do drugiej połowy września tu zostaniemy. Ciesząc się córką i jej rodziną, ciszą wiejską i życiem z dala od gwaru miejskiego. Przed naszym wyjazdem do Anielki urządziliśmy krótkie wycieczki do Halki<sup>142</sup> do Stawska i do Maryny<sup>143</sup> do Lubizni pod Delatynem.

Żona wraz z Anielką zasyłają Ci najpiękniejsze ukłony. Ode mnie przyjmij przyjacielski uścisk dłoni.

Twój

K. Twardowski

---

<sup>142</sup> Helena Twardowska (1892–1978) – córka Kazimierza, wyszła za mąż za inżyniera kolejowego Longina Dudryka. *Z Dzienników* wynika, że Twardowscy odwiedzili córkę w Sławsku (woj. stanisławowskie) 26 lipca 1930 r.

<sup>143</sup> Maria Twardowska (1895–1992) – córka Kazimierza, żona Kazimierza Ajdukiewiczza. W Lubizni, miejscowości uzdrowskiej w woj. stanisławowskim, Twardowscy odwiedzili córkę 29 lipca 1930 r.

**Kazimierz Twardowski's letters to Ludwik Finkel***Summary*

This edited collection of correspondence written by an eminent Polish philosopher Kazimierz Twardowski (1866–1938), the creator of Lvov-Warsaw philosophical school consists of 38 letters and cards written to the well-known historian and the rector of the Lvov University, Ludwik Finkel (1858–1930). They refer to over thirty-year-long period (1899–1930) of friendship between these two scientists exchanging remarks on not only current scientific-organizational matters but also socio-political ones and private ones. The importance of this friendship also lies in the fact that it lasted mostly at the time not included in Twardowski's personal journal. The basis of the collection are the letters from the State Archives of the Lvov District in Lvov, preserved in L. Finkel's inheritance.

**Key words:** Lvov University, Kazimierz Twardowski, Ludwik Finkel

## **Recenzje i omówienia**



Paweł Balcerak

## **Stepan Ivanyk, *Ukraińscy filozofowie w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Wyd. Semper, Warszawa 2014, ss. 224.**

Praca, którą przedstawiamy czytelnikowi, przedstawia zagadnienie jednej z najbardziej wpływowych polskich tradycji filozoficznych XX w. Mowa tu o szkole lwowsko-warszawskiej. Książka autorstwa Stepana Ivanyka podejmuje ten temat w sposób do tej pory mało w Polsce eksponowany. Została wydana w 2014 r. nakładem warszawskiego Wydawnictwa Naukowego Semper<sup>1</sup>. Sam tytuł *Ukraińscy filozofowie w Szkole Lwowsko-Warszawskiej* wskazuje na odmienną perspektywę, jaką Autor przyjmuje, analizując zagadnienie tej wybitnej szkoły naukowej. S. Ivanyk zwraca uwagę na okoliczności, w jakich w latach 1895–1939 kształtował się fenomen nazwany później szkołą lwowsko-warszawską. Mowa tu o wielokulturowości i wielonarodowości Lwowa. Z tej multikulturowości bierze się pytanie: na ile formacja ta miała wpływ na tworzenie się ukraińskiego środowiska naukowego we Lwowie? Pytanie to przybiera w omawianej książce konkretniejszą formę, mianowicie: którzy ze znanych ukraińskich myślicieli mogą być postrzegani jako uczniowie filozoficznej szkoły Kazimierza Twardowskiego? Jest to oryginalna perspektywa, gdyż na rynku polskim nie istnieją publikacje ukazujące szkołę lwowsko-warszawską w tym kontekście. Jedno z najbardziej znanych i kompletnych opracowań dotyczących przedstawicieli tej szkoły to *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska* autorstwa Jana Woleńskiego. Praca ta wspomina o Stefanie Baley, ale nie skupia na nim czy innych ukraińskich przedstawicielach omawianej szkoły większej uwagi<sup>2</sup>. Można z dużą dozą prawdopodobieństwa przyjąć, że ten i inni ukraińscy przedstawiciele tej tradycji filozoficznej nie są polskiemu czytelnikowi bliżej znani.

<sup>1</sup> Zob. S. Ivanyk, *Filozofowie ukraińscy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2014.

<sup>2</sup> Zob. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 16–17.

Wypełnienie tej luki jest celem omawianej publikacji. Jej Autor stawia sobie cztery zadania, które wydają się prowadzić do osiągnięcia pożądanego efektu:

- 1) zbadać warunki kulturowo-historyczne powstania szkoły lwowsko-warszawskiej, ze szczególnym uwzględnieniem ukraińskiego wkładu w ten proces;
- 2) wykazać związek instytucjonalny filozofów narodowości ukraińskiej ze strukturami szkoły Twardowskiego;
- 3) wykazać merytoryczny związek twórczości tych filozofów z myślą reprezentowaną przez przedstawicieli szkoły;
- 4) dowieść wkładu filozofów ukraińskich w dorobek szkoły.

Książka składa się z dwóch części. Pierwsza poświęcona jest warunkom kulturowym, w jakich powstawała omawiana tradycja filozoficzna, a druga – badaniu *genetycznych* czynników wiążących ukraińskich myślicieli ze szkołą Twardowskiego. W kontekście warunków kulturowych powstania szkoły lwowsko-warszawskiej Autor skupia się na pewnych stereotypach upowszechnionych zarówno w polskim, jak i ukraińskim środowisku. Pierwsza z tych obiegowych opinii mówi o tym, że polsko-ukraińskie relacje w Galicji Wschodniej były nacechowane antagonistycznie i polegały na konfrontacji między dwiema wrogo nastawionymi do siebie kulturami. Druga skupia się na twórcy omawianej szkoły filozoficznej, głosząc jego rzekomą ukrajinofobię, która miała skutkować niedopuszczeniem Ukraińców do współpracy z Twardowskim.

W celu przebadania tych stereotypów Autor dokonuje analizy zapisów historycznych dotyczących interakcji między ludnością narodowości ukraińskiej i polskiej na terenie Lwowa oraz zapisów z dziennika Twardowskiego i z wydarzeń uniwersyteckich. Przeprowadzona przez autora analiza polsko-ukraińskich relacji kulturowych oraz stosunków Twardowskiego z Ukraińcami prowadzi Ivanyka do wniosków, że w obu przypadkach twierdzenia te są jedynie nieuzasadnionymi przesadami. Co więcej, szczególna kompozycja kulturowa Galicji Wschodniej stanowiła niepowtarzalne tło, na którym ukształtowała się filozoficzna szkoła lwowska.

Następnym krokiem jest analiza *genetycznych*, czy też instytucjonalnych związków ukraińskich filozofów ze strukturami szkoły Twardowskiego. Autor przyjmuje dwa kryteria dowodzące *genetycznego* związku danego filozofa ze szkołą lwowską. Pierwsze to odbyte u Twardowskiego studia w Uniwersytecie Lwowskim, drugie – udział w działalności naukowej Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie. Na podstawie tych kryteriów Ivanyk wyznacza dziesięciu naukowców ukraińskiego pochodzenia, którzy spełniają kryteria *genetyczne* przynależności do szkoły lwowsko-warszawskiej, przy czym pięć-

ciu z nich spełnia jednocześnie oba kryteria, a pozostała połowa jedynie kryterium pierwsze.

Część druga pracy poświęcona jest zrealizowaniu zadań 3 i 4. W tym celu autor podejmuje analizę merytoryczną twórczości dziesięciu wyselekcjonowanych w pierwszej części filozofów. Czytelnikowi zostają zaprezentowane poglądy naukowe następujących autorów: Stefana Baleya, Jakyma Jaremy, Wołodymyra Juryneća, Hawryły Kostelnyka, Aleksandra Kulczyckiego, Jarosława Kuźmiwa, Stefana Ołeksiuka, Mileny Rudnickiej, Hilariona Świącickiego i Mirona Zaryckiego. Po prezentacji tej następuje analiza merytorycznych wyznaczników twórczości członków szkoły lwowsko-warszawskiej oraz porównanie tych wyznaczników z cechami charakteryzującymi twórczość wymienionych filozofów. Analizy te prowadzą, zdaniem autora, do wykazania istnienia wspólnych zasobów idei teoretycznych i metodologicznych łączących przedstawicieli szkoły Twardowskiego z wskazanymi w części pierwszej ukraińskimi myślicielami.

Z wszystkich celów, które autor sobie postawił, pewne wątpliwości może budzić zrealizowanie czwartego z nich. Z pewnością wkład Stefana Baleya w dorobek szkoły lwowsko-warszawskiej był znaczący. Udało się również wykazać znaczenie koncepcji Stefana Ołeksiuka. Można jednak argumentować, że zabrakło wystarczającego uzasadnienia istotności wkładu pozostałych z wyselekcjonowanych ukraińskich uczniów Twardowskiego.

Z dużą dozą pewności można uznać natomiast zrealizowanie trzech pierwszych celów. Ukraińscy filozofowie przedwojennej Galicji stanowili integralną część szkoły Kazimierza Twardowskiego. Szkoła ta była wielokulturową formacją, co świadczy o tym, że istotny wkład w naukę jest ponadkulturowy i ponadnarodowy.

Prezentowana praca będzie interesująca nie tylko dla osób zajmujących się historią szkoły lwowsko-warszawskiej. Może ona być również ciekawą lekturą dla wszystkich zainteresowanych relacjami kulturowymi w Galicji Wschodniej na przełomie wieków i na początku XX w. Będzie też pomocna dla historyków i kulturoznawców badających tło kulturowe i proces kształtowania się Lwowa jako dominującego centrum kulturowego regionu.

Konrad Rzemieniecki

## Opisy przedmieść Lwowa XVI–XVIII stulecia. Uwagi na marginesie książki: *Opisu передмість Львова XVI–XVIII століть*, oprac. A. Feloniuk, Lwów 2014, ss. 752.

W 2014 r. we Lwowie ukazała się książka pt. *Opisu передмість Львова XVI–XVIII століть* wydana przez lwowski oddział Instytutu Ukrainiejskiej Archeografii i Źródłoznawstwa im. M. Hruszewskiego. Jest to edycja dokumentów dotyczących lwowskich przedmieść. Materiały te zebrał i opublikował lwowski historyk Andrij Feloniuk, pracownik tegoż instytutu. Autor edycji specjalizuje się w historii Lwowa późnego średniowiecza i okresu wczesnonowożytnego ze szczególnym uwzględnieniem jego przedmieść, którym poświęcił liczne opracowania naukowe<sup>1</sup>. Historii lwowskich przedmieść dotyczył również doktorat autora pt. *Передмістя Львова другої половини XVII–XVIII ст. адміністративно-правовий статус та соціотопографія*.

Książka składa się ze wstępu (s. 3–25), części źródłowej (s. 27–541), indeksu osobowego (s. 545–691), indeksu rzeczowo-topograficznego (s. 692–732), indeksu geograficznego (s. 733–734), wykazu wykorzystywanych zespołów i jednostek archiwalnych (s. 735–736), wykazu zastosowanych skrótów (s. 737–738) oraz spisu opublikowanych dokumentów (s. 739–746). Ponadto

<sup>1</sup> Warto w tym kontekście wymienić kilka pozycji: *Правовий статус та просторова локалізація нерухомої власності на передмістях Львова XVIII ст., Історична топографія і соціотопографія України. Збірник наукових праць*, Львів 2006, s. 365–403; *Зі спостережень над функціонуванням двориків на передмістях Львова XVIII ст., „Дрогобицький краєзнавчий збірник”*, Т. X, 2006, s. 63–273; *Шляхта-власника на передмістях Львова перших десятиліть XVIII ст.: соціальна стратифікація (за Люстрацією передмість Львова 1712 р.)*, „Південний архів: Збірник наукових праць. Історичні науки” XXV, 2007, s. 113–119; *Магнатська власність у Львові XVIII ст. (на прикладі роду Жевуських)* [w:] *Silva rerum. Збірник наукових праць на пошану професора А. Перналя*, Львів 2007, s. 477–498; *Нерухомість та її власники на передмістях Львова в 1768 році* [w:] *Львів: місто – суспільство – культура: Збірник наукових праць*, Т. 6, 2007, s. 164–199.



zamieszczono w niej dwie fotografie ilustrujące oryginalny wygląd dokumentów (s. 747, 748). Całość liczy 752 strony.

Na publikację składa się 114 dokumentów, z czego 113 z lat 1527–1799 oraz jeden niemieszczący się w ramach czasowych zarysowanych w tytule, pochodzący z 1803 r., który został opublikowany jako dodatek. Zastosowany wybieg pozwolił autorowi zamieścić w zbiorze materiał pochodzący z początku XIX w. bez konieczności chronologicznego rozszerzania tytułu pracy. Podjął słuszną decyzję, ponieważ dokument, o którym mowa, jest tożsamy tematycznie z całością zbioru i równocześnie nieodległy chronologicznie (ostatni z osiemnastowiecznych pochodzi z 1799 r.). Dokument ten zapewne nigdy nie ukazałby się drukiem, gdyby nie został uwzględniony w niniejszej publikacji. Dla porządku zaznaczmy, że 15 dokumentów pochodzi z XVI w., 36 – z XVII w., a 62 – z XVIII w. Zamieszczone w publikacji materiały należą do zasobów archiwalnych Lwowa, Warszawy, Krakowa, Wrocławia i Mińska. Autor przeprowadził obszerną i mozolną kwerendę, zbierając materiały rozproszone po licznych archiwach, zbiorach rękopisów i wielu rękopisach. Zbiór źródeł z historii lwowskich przedmieść jest prawdopodobnie pierwszym wydaniem dokumentów tego rodzaju na Ukrainie, a większość opublikowanych w nim tekstów ukazała się drukiem po raz pierwszy (siedem opublikowano wcześniej).

Oddane w ręce czytelnika opisy przedmieść Lwowa to źródła o charakterze opisowo-statystycznym, na które składają się różnego rodzaju rejestry mieszkańców lub właścicieli nieruchomości poszczególnych przedmieść bądź ich części z zaznaczeniem ich zobowiązań podatkowych wobec miasta, a także opisy budynków, inwentarze łąnów i młynów miejskich, rozgraniczenia folwarków miejskich, opisy i rejestry szlacheckich i kościelnych dworów leżących na przedmieściach, rejestry i inwentarze jurydyk szlacheckich i duchownych oraz lustracje przedmieść. Są to materiały sporządzane na potrzeby administracji podatkowej miasta Lwowa oraz przy okazji wybierania podatków państwowych, jak również na potrzeby administracji prywatnych właścicieli jurydyk.

W skład miejskiej aglomeracji wchodziły: miasto w murach, przedmieścia i wsie miejskie. Ze względu na wielkość i ekonomiczne znaczenie przedmieść były one miarą terytorialnego, demograficznego i gospodarczego rozwoju miasta. Publikowane przez A. Feloniuka akta przedstawiają stan zagospodarowania i zasiedlenia przedmieść w zaznaczonym okresie oraz zawierają informacje o ich położeniu ekonomicznym. Opisują również powinności przedmieszczan, liczbę istniejących tam gospodarstw oraz ich kategorie społeczno-ekonomiczne. Znajdujemy w nich również wzmianki o lokalnych ośrodkach gospodarczych: dworach, folwarkach, młynach, cegielniach itp. Są to cenne

informacje przydatne przy wszelakich analizach dotyczących zaludnienia i zagospodarowania oraz socjotopografii, topografii i toponimiki przedmieść Lwowa tego okresu. Opublikowany materiał dostarcza również sporo informacji o powstawaniu szlacheckich i kościelnych jurydyk w drugiej połowie XVII i w XVIII w. Powodowało to administracyjno-prawną i socjotopograficzną transformację tej części Lwowa, która wychodziła spod finansowo-ekonomicznej zależności od miasta, oraz generowało społeczno-zawodowe zmiany wśród mieszkańców obszarów, które stawały się jurydykami, co miało fundamentalny wpływ na funkcjonowanie miasta.

We wstępie autor pokrótce, na stronach 5–16, analizuje administracyjno-prawny status przedmieść Lwowa w czasach nowożytnych oraz przedstawia rozwój osadnictwa na przedmieściach i powstawanie kolejnych osad. Omawia genezę lwowskich przedmieść, która związana była z powtórnym nadaniem miastu prawa magdeburskiego przez Kazimierza Wielkiego w 1356 r. i nadanymi wówczas i w 1368 r. łącznie 100 łanami frankońskimi, przedstawia ich położenie, wewnętrzną strukturę administracyjną i rozwój w okresie XVI–XVIII w. Prezentuje również obszar starościński nazywany Podzamczem, który leżał w północnej części Krakowskiego Przedmieścia oraz genezę i rozwój na przedmieściach lwowskich jurydyk i libertacji kościelnych i szlacheckich, których gwałtowny rozkwit przypada na połowę XVII w. i lata późniejsze. Autor szczegółowo przedstawia ich liczbę, położenie i stan własnościowy. Na kolejnych stronach (s. 16–22) szczegółowo omawia publikowane źródła, które dzieli na trzy zasadnicze grupy: dokumenty wytworzone podczas działalności miejskiej kasy i prowizorów szpitali (40 dokumentów); opisy i podatkowe rejestry starościńskiej jurysdykcji sporządzone na podstawie decyzji władz państwowych lub reprezentanta króla – starosty (16 dokumentów); opisowo-statystyczne akty dotyczące jurydyk i libertacji (58 dokumentów). W wypadku źródeł wytworzonych przez magistrat lwowski, ze względu na wielość zachowanych dokumentów, powtarzalność zawartych w nich informacji i bliskość chronologiczną, autor dokonał wyboru najciekawszych i najbardziej reprezentatywnych z nich. Natomiast zbiór dotyczący części starościńskich oraz jurydyk i libertacji zawiera wszystkie dokumenty odnalezione przez A. Feloniuka.

Omówienie zasad wydawniczych przypada na strony 23–25. Autor przyjął, nieco zmodyfikowaną przez siebie, powszechną w ukraińskiej nauce zasadę wydania źródła bez jakichkolwiek zmian i zabiegów modernizacyjnych na oryginalnym tekście. A. Feloniuk podzielił tekst na zdania tam, gdzie to było konieczne, uporządkował interpunkcję i pisownię wielkich liter oraz rozwinął większość skrótów, co zaznaczył kwadratowymi nawiasami. Wyjątkiem są

skrótów, które autor nazywa ogólnie przyjętymi, które nie zostały rozwinięte, a ich wykaz zebrano w wykazie skrótów. Przykładowo chodzi o „gr.” grosz, „zł. pol.” złoty polski, „dr” doktor, „s”/”ś” sanctus/święty.

Wielokropkiem w nawiasie kwadratowym zaznaczył uszkodzone i nieodczytane fragmenty tekstu. Ponadto autor celowo opuścił pewne fragmenty tekstu, które jego zdaniem nie dotyczyły głównej treści dokumentu. Takie opuszczenia również zaznaczył wielokropkiem w nawiasie. Wydaje się, że lepszym zabiegiem edytorskim byłoby opatrzenie tych dwóch typów pominięć różnymi znakami graficznymi, gatunkowo czym innym jest bowiem niezależne od autora fizyczne uszkodzenie oryginału, czym innym nieodczytanie fragmentu tekstu, a czym innym jego redakcyjne pominięcie. Pomimo tego, że uważny czytelnik jest w stanie zorientować się, w którym miejscu autor dokonał pominięć, to jednak graficznie wszystkie trzy warianty zlewają się w jedno.

Autor przeniósł do przypisów ówczesne komentarze naniesione w tekście źródła lub na jego marginesach. Zachował zmiany oryginalnego tekstu polegające na dopisaniu słów i zdań nad przekreślonymi słowami, zaznaczając je w odpowiedni sposób, bez zaznaczenia poprawił przekreślone słowa. Przy publikowanych tekstach znajdują się również przypisy będące komentarzami autora, których celem jest wyjaśnienie i dopełnienie informacji źródłowej dla lepszego jej rozumienia. Dotyczą one przede wszystkim imion i nazwisk właścicieli nieruchomości szlacheckiego pochodzenia, którzy figurowali w źródłach tylko pod nazwami urzędów, które sprawowali.

Dokumenty w zbiorze zostały uporządkowane chronologicznie. Każdy z nich ma redakcyjny nagłówek, w którym autor zaznaczył datę powstania (rok, miesiąc, dzień), nazwę dokumentu, co cenne – z maksymalnym wykorzystaniem oryginalnej nazwy, oraz informację o treści. Pomija miejsce powstania, którym z nielicznymi wyjątkami był Lwów. Na końcu dokumentu umieszcza informację o miejscu obecnego przechowywania, czy jest to oryginał czy poświadczona/niepoświadczona kopia oraz wzmianki o jego wcześniejszej publikacji. Autor zaznacza, że treść dokumentów w publikacji została przepisana w pierwszej kolejności z oryginałów, a w sytuacji ich braku – z poświadczonych kopii, a z braku takowych – z niepoświadczonych ówczesnych kopii i ostatecznie kopii najbliższych chronologicznie. Za kopię poświadczoną autor uważa jakikolwiek dokument wpisany do sądowo-administracyjnych ksiąg albo wypis z tych ksiąg lub wyciąg z oryginału poświadczony pieczęcią i podpisami. Ówczesna kopia to wypis z oryginału, który nie potrzebował zatwierdzenia i był wykorzystywany w bieżącej sprawozdawczości. Kopia to dokument stworzony znacznie później od oryginału, przede wszystkim w końcu XVIII w.

Sama edycja dokumentów nie budzi większych zastrzeżeń. Wydaje się, że lepszym rozwiązaniem byłoby rozwinięcie wszystkich skrótów, nawet tych powszechnie występujących w nowożytnych dokumentach. Pozostawienie ich w postaci nierozwiniętej doprowadziło do sztucznego „rozmnożenia” pozycji w „Wykazie skrótów”, pełnym różnych wersji tego samego określenia, np. „wielmożny pan”, „jaśnie wielmożny pan”, „jegomość pan” itp. Zresztą A. Feloniuk nie jest tu konsekwentny, bo na przykład w dokumencie 42 uzupełnia oryginalny zapis „jeo” na „je[g]o”, ale pozostawia oryginalny zapis kolejnego słowa „mci” zamiast uzupełnić do „m[oś]ci”, a w dokumencie 97 powstaje dziwna konstrukcja, gdy oryginalny zapis skrótu „jmc” rozwija do postaci innego skrótu „jmc[i]”, gdy ten sam skrót w dokumencie 102 pozostawia bez zmian. Skróty określeń szlacheckich autor powinien rozwinąć albo pozostawić w oryginalnej wersji, ale nie wykazywać ich w wykazie skrótów.

Więszym problemem są indeksy osobowy, rzeczowy i geograficzny, w których autor pomieścił hasła bez ich ujednoczenia i uporządkowania ortograficznego i diakrytycznego, przenosząc je niejako mechanicznie wprost ze źródeł. W indeksach te same hasła występują w różnych formach zapisu i co gorsza, często na różnych stronach. Jako zobrazowanie problemu niech posłuży kilka najbardziej skrajnych przykładów z indeksu osobowego: Capinos–Kapinos, Casparus–Casper–Kasper, Caterina–Catarzina–Katarzyna–Katarzina, Christoff–Christoph–Kristoforus–Krzistoph–Krzystoph. Należy jednak pamiętać, że jest to problem tylko z punktu widzenia polskiego historyka, a zasady wydawnicze polskie i ukraińskie różnią się w wielu aspektach. W ukraińskim edytorstwie źródeł jest powszechnie przyjętą zasadą właśnie takie sporządzanie indeksu, by oddawał treść oryginału, gdy podstawą wydania są materiały obcojęzyczne.

Przedstawione powyżej uwagi nie wpływają na ogólną ocenę tekstu. Opublikowany przez Andrija Feloniuka zbiór dokumentów dotyczących przedmieść Lwowa w okresie średniowiecza i nowożytnym jest niezwykle cenną i wartościową pozycją. Zebrane przez autora dokumenty bez wątpienia posiadają wielką wartość informacyjną. Stanowią niezastąpione źródło do badań nad przestrzennym rozwojem nowożytnego Lwowa i nad jego historią społeczną, administracyjną i ekonomiczną. Pomimo oczywistej wartości tego typu dokumentów są one publikowane nadzwyczaj rzadko, co tym bardziej podnosi wartość inicjatywy A. Feloniuka. Pozycja ta niewątpliwie znajdzie uznanie i będzie wykorzystywana przez badaczy zajmujących się historią Lwowa i przedmieściami miast tej części Europy.

Paweł Sierżęga

**Adam Redzik, Roman Duda, Marian Mudryj,  
Łukasz Tomasz Sroka, Wanda Wojtkiewicz-Rok,  
Józef Wołczański, Andrzej Kajetan Wróblewski,  
*Akademia Militans. Uniwersytet Jana Kazimierza  
we Lwowie, całość zredagował, wstępem i zakończeniem  
opatrzył Adam Redzik, Kraków 2015, ss. 1302.***

Z początkiem 2016 r. ukazała się (opatrzona datą 2015 r.) monografia poświęcona organizacji i działalności jednej z najbardziej zasłużonych dla polskiej nauki wszechnic – Uniwersytetu Lwowskiego. Ramy chronologiczne opracowania otwiera działające we Lwowie od 1608 r. Kolegium Jezuickie. Dalej autorzy po kolei przedstawili działalność Jezuickiej Akademii Lwowskiej, Uniwersytetu Józefińskiego, Liceum Lwowskiego, Uniwersytetu Franciszka I, Uniwersytetu Jana Kazimierza, kończąc na latach II wojny światowej. To ogromne przedsięwzięcie jest pokłosiem żmudnej pracy specjalistów z zakresu nauk przyrodniczych i ścisłych, prawa i humanistyki. Należy podkreślić, że z tak rozległym chronologicznie i rzeczowo, syntetycznym opracowaniem dziejów uniwersytetu mamy do czynienia po raz pierwszy od 1894 r., kiedy to ukazała się *Historia Uniwersytetu Lwowskiego* Ludwika Finkla i Stanisława Starzyńskiego. W kolejnych latach wiedzę na temat działalności lwowskiej wszechnicy z przełomu XIX i XX w. uzupełniały *Kronika Uniwersytetu Lwowskiego (1894/95–1897/98)* autorstwa L. Finkla i Marcellego Chłamtacza oraz Wiktora Hahna za lata 1898/9–1909/10, wydane we Lwowie w 1899 i 1912 r., a także Adolfa Becka poświęcona Uniwersytetowi Lwowskiemu w początkach I wojny światowej (*Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie podczas inwazji rosyjskiej w roku 1914/15*, Lwów 1935). Z późniejszego okresu na uwagę zasługują prace Stanisława Brzozowskiego<sup>1</sup>

<sup>1</sup> S. Brzozowski, *Uniwersytet Lwowski* [w:] *Historia nauki polskiej*, red. B. Suchodolski, t. IV: 1863–1918, cz. I i II, red. Z. Skubała-Tokarska, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, s. 240–295.

i Jana Drausa<sup>2</sup>. Istotnym uzupełnieniem wiedzy na temat lwowskiej *Almae Matris* jest też tom materiałów z sesji naukowej zorganizowanej w Krakowie w 2011 r. zatytułowany *Universitati Leopoliensi: trecentessimum quinquagesimum anniversarium suae foundationis celebranti in memoriam* pod red. Wandy Lohman (Kraków 2011).

Rozległość zaprezentowanych w pracy *Akademia Militans* tematów powoduje, że aby właściwie ocenić dzieło, trzeba być znawcą z zakresu różnych dziedzin i specjalności. Nie uważam, abym osobiście mógł podolać takiemu wyzwaniu. Skoncentruję się zatem na omówieniu tej części pracy, której autorem jest Łukasz Tomasz Sroka, tj. na rozdziale IV (Wydział Humanistyczny), a przede wszystkim organizacji i działalności studium historycznego na Wydziale Filozoficznym/Humanistycznym Uniwersytetu Lwowskiego.

Na wstępie warto odnieść się do uwagi Adama Redzika, redaktora tomu, który omawiając stan badań oraz układ pracy, podkreślił, że Ł.T. Sroka „zgodził się opracować dzieje Wydziału Filozoficznego/Humanistycznego Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, niemal zupełnie dotychczas niezbadanego” (s. 39). Opinia ta wydaje się przesadzona i niesprawiedliwa. Wszak sam redaktor wymienia wspomnianą wyżej pozycję *Universitati Leopoliensi*, a w bibliografii odnajdujemy kilka poważnych prac autorstwa m.in. Ewy Adamowicz-Brodackiej, Katarzyny Błachowskiej, Zdzisława Budzyńskiego, Stefana Ciary, Marioli Hoszowskiej, Jolanty Kolbuszewskiej, Krzysztofa Królczyka, Jerzego Maternickiego, Doroty Malczewskiej-Pawelec, Joanny Pisulińskiej, Kazimierza Szmyda, Witalija Telwaka, Alfreda Toczka, Leonida Tymoszenki, Wacława Wierzbieńca, Leonida Zaszkiłniaka i wielu innych, którzy opracowali różne wątki i zagadnienia bezpośrednio związane z działalnością studium historycznego UL. Od 2004 r. ukazało się, pod red. J. Maternickiego i L. Zaszkiłniaka, pięć tomów materiałów będących efektem prac Międzynarodowego Zespołu Badawczego *Wielokulturowe środowisko historyczne Lwowa w XIX i XX w.* (t. 1: 2004; t. 2: 2004; t. 3: 2005; t. 4: 2006; t. 5: 2007). Sporo informacji o poglądach historycznych i działalności naukowej lwowskich badaczy możemy czerpać z kolejnej serii wydawniczej wspomnianego zespołu, zatytułowanej *Historia – mentalność – tożsamość*<sup>3</sup>. Wymienić też trzeba dwa tomy *Złotej księgi historiografii*

<sup>2</sup> J. Draus, *Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie 1918–1946. Portret kresowej uczelni*, Kraków 2007.

<sup>3</sup> *Historia – mentalność – tożsamość. Miejsce i rola historii oraz historyków w życiu narodu polskiego i ukraińskiego w XIX i XX wieku*, red. J. Pisulińska, P. Sierżęga, L. Zaszkiłniak, wstęp J. Maternicki, Rzeszów 2008; *Historia – mentalność – tożsamość. Studia z historii, historiografii i metodologii historii*, red. K. Polasik-Wrzosek, W. Wrzosek, L. Zaszkiłniak, Poznań 2010; *Історія – ментальність – ідентичність. Історична пам'ять українців*

lwowskiej XIX i XX w. wydane w Rzeszowie (t. 1: 2007, red. J. Maternicki, współpraca L. Zaszkiłniak; t. 2: 2014, red. J. Maternicki, P. Sierżęga, L. Zaszkiłniak), oraz monografie Marioli Hoszowskiej<sup>4</sup>, Joanny Pisulińskiej<sup>5</sup> i Alfreda Toczka<sup>6</sup>. Nie jest to zatem obszar niezbadany, dysponujemy w tym zakresie bogatą i wartościową literaturą naukową<sup>7</sup>. Faktem natomiast jest, że dotąd nie ukazało się syntetyczne opracowanie poświęcone Wydziałowi Filozoficznemu/Humanistycznemu UL, ale bez wymienionych wyżej prac próba dania pełnego studium byłaby znacznie większym wyzwaniem.

Co do struktury organizacyjnej i działalności Wydziału Filozoficznego/Humanistycznego UL równie istotna jak przejrzysta charakterystyka zmieniających się w czasie struktur wydziału jest analiza jakościowa skupiona na prowadzonych na wydziale badaniach i nauczaniu. Nie chodzi tu o sumaryczne wyliczenie kierunków badawczych, ale o ocenę jakościową dorobku naukowego zarówno poszczególnych wykładowców, jak i humanistyki lwowskiej jako całości. Zasadna byłaby analiza porównawcza osiągnięć naukowych UL z Uniwersytetem Jagiellońskim w XIX w. oraz z Uniwersytetem Jagiellońskim, Warszawskim, Poznańskim, Wileńskim w okresie dwudziestolecia międzywojennego. W przypadku recenzowanego opracowania nie wiemy, jaką pozycję zajmowała uniwersytecka humanistyka we Lwowie na tle innych ośrodków badawczych. Cenna byłaby także analiza oferty dydaktycznej, wiele mówiącej o zakresie, ale i jakości kształcenia uniwersyteckiego. Te dwie fundamentalne sprawy, niestety, zostały zmarginalizowane. Nie wiemy, jakie były

---

*і поляків у період формування національної свідомості в XIX – першій половині XX століття (Historia – mentalność – tożsamość. Pamięć historyczna Ukraińców i Polaków w okresie kształtowania się ich świadomości narodowej: wiek XIX i pierwsza połowa XX)*, Lwów 2011; *Mity i stereotypy w dziejach w dziejach Polski i Ukrainy w XIX i XX wieku*, red. A. Czyżewski, R. Stobiecki, T. Toborek, L. Zaszkiłniak, Warszawa–Łódź 2012; *Historia – mentalność – tożsamość. Rosja i Europa Zachodnia w polskiej i ukraińskiej historiografii XIX i XX wieku*, red. E. Koko, M. Nowak, L. Zaszkiłniak, Gdańsk 2013.

<sup>4</sup> M. Hoszowska, *Ludwik Finkel i Akademia Umiejętności. Z dziejów współpracy naukowej Lwowa i Krakowa na przełomie XIX i XX wieku*, Rzeszów 2011; też, *Szymon Askenazy i jego korespondencja z Ludwikiem Finklem*, Rzeszów 2013.

<sup>5</sup> J. Pisulińska, *Lwowskie środowisko historyczne w okresie międzywojennym (1918–1939)*, Rzeszów 2012.

<sup>6</sup> A. Toczek, *Lwowskie środowisko historyczne i jego wkład w kulturę książki i prasy (1860–1918)*, Kraków 2013.

<sup>7</sup> Warto nadmienić, że w ostatnim czasie ukazały się *Історія та історики у Львівському університеті: традиції та сучасність (до 75-ліття створення історичного факультету)*, za redakцією J. Зшкільняка та П. Серженги, Львів 2015; J. Maternicki, *Złote lata historiografii Polskiej we Lwowie*, Rzeszów 2015 oraz *Historia w Uniwersytecie Lwowskim. Badania i nauczanie (do 1939 r.)*, red. J. Maternicki, J. Pisulińska, L. Zaszkiłniak, Rzeszów 2016.

standardy akademickiej dydaktyki, czego i jak uczono, jaki wpływ wywierała ona na kształtowanie postaw badawczych studentów. Pominięto też kwestie bardziej złożone, odnoszące się do badania myśli humanistycznej, roli środowiska w kształtowaniu nowych koncepcji, idei, w wyznaczaniu kierunków badań. W przypadku rozdziału IV *Akademii Militans* nie dokonano wnikliwej analizy tych zagadnień, skupiając się niemal wyłącznie na kwestiach organizacyjnych. Zamiast syntezy otrzymaliśmy opracowanie daleko niepełne. Na mocno ograniczoną perspektywę badawczą wskazują choćby zamieszczone w opracowaniu tabele, świadczące o fragmentaryczności analiz. Przykładowo przy charakterystyce okresu zaborów autor, w tabeli na s. 557, zaprezentował stan kadry naukowej z lat 1876/1877–1878/1879, nie uwzględniając ani okresu wcześniejszego, ani późniejszego. Podobnie jeśli chodzi o tabelę prezentującą liczbę promocji doktorskich, wyszczególniono wyłącznie lata akademickie 1880–1890 (s. 558–559). Także tabela przedstawiająca stan katedr na Wydziale Filozoficznym urywa się na roku 1867 (s. 562), nie uwzględniając okresu autonomicznego. Podobnie autor postępuje w przypadku okresu międzywojennego. Tabela wyliczająca zakłady naukowe WH UJK ograniczona została do lat 30. XX w. (s. 565–566). Studentów UJK, wskazując ich pochodzenie i wyznanie, prezentuje się wyłącznie w perspektywie roku akademickiego 1938/39 (s. 570–571). Z tak wyimkowo przedstawionych danych nie sposób wnioskować o dynamice dokonujących się przemian, tendencjach rozwojowych, trudnościach kadrowych i organizacyjnych wydziału w przedstawionych okresach. Brak też omówienia kilku istotnych kwestii, choćby reorganizacji studiów wynikających z ustawy z 1920 r. o szkołach akademickich, narzucającej uniwersytetom nowe obowiązki w zakresie kształcenia zawodowego/nauczycielskiego czy wprowadzenia magisteriów. Wyraźnie daje tu o sobie znać brak przemyślanej koncepcji prezentowania zebranego materiału, co prowadzi do narracyjnego nieporządku. Analiza spraw finansowych UL (s. 567) nagle urywa się po to, by zapoznać czytelnika z sytuacją kobiet na uniwersytecie (dodatkowo, i nie wiadomo dlaczego, zestawioną z sytuacją w Zakładzie Narodowym imienia Ossolińskich). Dalej autor omawia położenie młodzieży akademickiej i... lwowskie tradycje masonskie, by ponownie wrócić do statystyk studenckich.

Niestety, także druga część opracowania, zatytułowana *Osiągnięcia naukowe*, obarczona jest wieloma lukami i nieścisłościami. I tak np. w rozdziale poświęconym naukom pomocniczym historii czytamy, jakoby Władysław Semkowicz był „najzdolniejszym uczniem Stanisława Zakrzewskiego” (s. 625). Tymczasem, jak wiadomo, byli niemal równolatkami. Stanisław Zakrzewski (ur. w 1873 r.) był o pięć lat starszy od Władysława Semkowicza.



Niemal w tym samym czasie uzyskali dyplomy doktorskie: S. Zakrzewski w Krakowie w 1900 r., a W. Semkowicz we Lwowie w 1902 r. Trudno tu zatem mówić o relacjach mistrz–uczeń. W tej części opracowania wymieniony został niezwiązany zupełnie z Uniwersytetem Lwowskim August Bielowski, za to pominięci niemal wszyscy wykładowcy nauk pomocniczych historii od drugiej połowy XIX w. aż po lata 30. XX. Wskazać tu można m.in. Heinricha Zeissberga, Ksawerego Liskego, Tadeusza Wojciechowskiego, Teofila Emila Modelskiego, Jana Ptaśnika. Niepokój budzi też fakt, że pokaźna część rozdziału (podobnie jak podrozdział *Pierwsze katedry*) została zbudowana w oparciu o mocno zdezaktualizowaną pracę magisterską Marii Łaskawskiej (Lwów 1938), zdeponowaną w Państwowym Archiwum Obwodu Lwowskiego (*Державний архів Львівської області*) pod sygn. F. 26, op. 4, spr. 951.

Równie krytyczne uwagi nasuwają się przy ocenie podrozdziału poświęconego historii starożytnej. W tym przypadku na wspomnienie zasłużył wyłącznie asyriolog Mojżesz Schorr, który z Lwowem rozstał się w 1923 r. (oficjalnie w 1926 r.). Wielu badaczy starożytności zostało uwzględnionych przez autora w rozdziale *Filologia klasyczna*, jednak pominięcie ich dorobku z zakresu historii starożytnej stwarza mylne wrażenie, że nie odgrywała ona większej roli w prowadzonych na UL badaniach. Historia starożytna mieściła się długo w ramach studiów nad *antiquitates*, uwzględniających (obok historii starożytnej) także filologię klasyczną, archeologię klasyczną, asyriologię czy historię sztuki. Można je omawiać osobno, niemniej pisząc na ten temat, nie sposób pominąć dorobku naukowego, i szczególnie dydaktycznego, kierującego katedrą historii starożytnej Konstantego Chylińskiego i jego uczniów: Kazimierza Zakrzewskiego, Jerzego Kulczyckiego, Kazimierza Majewskiego, Stefana Przeworskiego, Wacława Osuchowskiego. Po śmierci K. Chylińskiego wykłady z historii starożytnej prowadzili Stanisław Witkowski i Edmund Bulanda. Jeśli dodać do tego scharakteryzowane przez autora środowiska filologów klasycznych (Stanisław Witkowski, Jerzy Kowalski, Ryszard Ganszyniec, Jan Smereka, Jerzy Manteuffel, Franciszek Smolka) oraz archeologów (Karol Hadaczek, Edmund Bulanda, Janina Oroszówna, Kazimierz Michałowski, Leon Kozłowski, Jan Bryk, Tadeusz Sulimirski), okaże się, że badania nad starożytnościami, w tym historią starożytną, miały się całkiem dobrze, a jak stwierdza K. Królczyk, środowisko badaczy lwowskich w okresie międzywojennym było jednym z najbardziej aktywnych pod względem naukowo-dydaktycznym w Polsce<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> K. Królczyk, *Historia starożytna na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie w okresie międzywojennym* [w:] *Історія та істопуку...*, s. 122–132; tenże, *Polscy badacze starożyt-*

Podobnie polemicznie należy spojrzeć na przeprowadzoną charakterystykę dorobku badaczy średniowiecza. Autor opracowania Ł.T. Sroka napisał: „Wyznacznikiem sukcesu mediewistyki lwowskiej stały się dokonania trzech profesorów: Stanisława Zakrzewskiego, Jana Ptaśnika i Ksawerego Liske, choć ten ostatni znaczną część dorobku poświęcił nowożytności” (s. 631). Z tak postawioną tezę można się zgodzić jedynie w niewielkiej części. Pominęty tu został niemal cały dorobek mediewistyczny z okresu drugiej połowy XIX w. Autor zlekceważył nie tylko związanego z UL Heinricha Zeissberga – wykładającego na uniwersytecie historię powszechną (wykładowca od 1863 do 1871), zasłużonego badacza stosunków polsko-niemieckich w średniowieczu, Roberta Rösslera – znawcę średniowiecza rumuńskiego, ale – co wywołuje jeszcze większe zdziwienie – związanego ze Lwowem od 1875 r., a od 1883 profesora nadzwyczajnego UL, kierownika nowo otwartej katedry historii Polski – Tadeusza Wojciechowskiego. Nie sposób zrozumieć, dlaczego po fragmentarycznym omówieniu mediewistyki w dobie międzywojnia został przywołany Ksawery Liske (s. 634). Sam autor rozdziału, analizując dorobek tego historyka, zasłużonego dla badań XVI–XVII w., nie przywołał żadnego jego opracowania z zakresu średniowiecza. W gronie mediewistów znaleźli się jeszcze Fryderyk Papée (pracował w Bibliotece Uniwersyteckiej) oraz Antoni Prochaska (związany z Archiwum Akt Grodzkich i Ziemskich we Lwowie). W podrozdziale poświęconym mediewistyce nie znajdziemy natomiast żadnych informacji m.in. o Teofilu Emilu Modelskim (kierowniku katedry historii średniowiecznej powszechniej w latach 1930–1939), ale też o Olgierdzie Górcie, Bronisławie Włodarskim, Karolu Małczyńskim, Witoldzie Kamienieckim. W okresie międzywojennym mediewistyka lwowska zlokalizowana na Wydziale Filozoficznym/Humanistycznym została ograniczona do dwóch badaczy – S. Zakrzewskiego i J. Ptaśnika.

Ocena podrozdziału poświęconego historii nowożytnej (s. 636–643), także nie może być pozytywna. Otwiera go postać Ludwika Finkla. Pominęty natomiast został – wzmiankowany w poprzednim rozdziale – najbardziej zasłużony dla rozwoju badań nowożytnych na UL Ksawery Liske, związany z lwowską wszechnicą od 1869 r. Kierował po H. Zeissbergu katedrą historii powszechniej. Był nie tylko cenionym wykładowcą, ale i promotorem wielu prac doktorskich, twórcą pierwszej we Lwowie szkoły historycznej typu dydaktycznego. Taki sam los spotkał Bronisława Dembińskiego, który w 1892 r.

---

*ności na Uniwersytecie Lwowskim (1873–1939) – szkic do portretu [w:] Haec mihi in animis vestris templa. Studia Classica in Memory of Professor Lesław Morawiecki*, edited by P. Berdowski and B. Błahaczek, Rzeszów 2007, s. 23–46.

objął katedrę po K. Liskem, a z Lwowem rozstał się formalnie w 1919 r. Niczego nie dowiemy się też o Aleksandrze Hirschbergu, docencie prywatnym, ani o tych historykach, którzy rozkładali swe zainteresowania na historię średniowiecza i nowożytną: Wincentym Zakrzewskim, Mychajle Hruszewskim czy Stefanie Tomaszewskim. Przez autora opracowania wymienionych tu zostało zaledwie sześciu historyków (Ludwik Finkel, Adam Szelągowski, Olgierd Górka, Szymon Askenazy, Kazimierz Tyszkowski oraz badacz XIX wieku Henryk Wereszycki). Tymczasem w samym okresie „galicyjskim” można wskazać ponad dziesięć osób zajmujących się historią nowożytną, a w okresie międzywojennym kolejnych czternaście (m.in. Franciszek Bujak, Kazimierz Hartleb, Stanisław Łempicki, Stanisław Zakrzewski, Ludwik Kolankowski, Mieczysław Gębarowicz, Łucja Charewiczowa, Stanisław Hoszowski, Czesław Nanke). Dla niektórych z nich historia nowożytna stanowiła poboczne pole badań historycznych (S. Zakrzewski, T.E. Modelski, Ł. Charewiczowa). Inni uprawiali ją na gruncie historii społeczno-gospodarczej, historii oświaty i historii kultury. Tak było w przypadku F. Bujaka, S. Hoszowskiego, S. Ingłota, S. Łempickiego, Ł. Kurdybachy, S. Truchima czy K. Hartleba. Charakteryzując działalność naukową historyków, autor zbyt często koncentruje się na informacjach zgoła drugorzędnych, mało przydatnych dla wyrobienia sobie poglądu na kondycję i osiągnięcia polskiej nauki historycznej. Tak jest w przypadku np. A. Szelągowskiego (s. 638), J. Ptaśnika (s. 632–633) czy Iwana Franki (s. 650). Zbyt wiele miejsca przeznaczono na przedstawienie faktów z życia prywatnego historyków.

W przypadku historii społeczno-gospodarczej za jej przedstawicieli uchodzą jedynie Franciszek Bujak, Karol Maleczyński, Stefan Ingłot. Brak natomiast charakterystyk działalności tak wybitnych badaczy jak Jan Rutkowski czy Stanisław Hoszowski, o którym ostatnio pisała Jolanta Wadas<sup>9</sup>. Ten brak reprezentatywności badaczy z poszczególnych dziedzin historii jest, niestety, cechą znamionującą całe opracowanie Ł.T. Sroki. Przy omawianiu historii Rusi brak choćby wzmianki o kierującym w latach 1873–1899 katedrą historii austriackiej Izidorze Szaraniewiczu. Stosunkowo szeroko natomiast omówiony został Iwan Franko, który z Uniwersytetem Lwowskim miał niewiele wspólnego – poza studiami oraz zakończonymi niepowodzeniem staraniami o uzyskanie docentury i próbą objęcia wakującej po śmierci Omeliana Ohonowskiego katedry literatury i języka ukraińskiego – nigdy na nim nie pracował. Prawie niczego nie dowiemy się też o historykach sztuki, np. Mieczysławie Gębarowiczu, czy kultury, np. Kazimierzu Hartlebie. Poważne wątpliwo-

<sup>9</sup> J. Wadas, *Stanisław Hoszowski: uczonej i nauczyciel*, Kraków 2012.

ści budzi też opracowanie podrozdziałów poświęconych socjologii, historii szkolnictwa oraz działalności historyków lwowskich na forum międzynarodowym (w tym ostatnim kontekście autor wymienił jedynie Ksawerego Liskego i Mojżesza Schorra, przy czym w odniesieniu do tego ostatniego wskazał na jego osiągnięcia, kiedy ten nie był już związany z Lwowem).

Reasumując, trudno uznać syntetyczne ujęcie *Wydziału Humanistycznego* w opracowaniu Ł.T. Sroki za w udane. Decyduje o tym zarówno brak przejrzystej koncepcji rozdziału, jak i niekonsekwentna prezentacja materiału. W warstwie faktograficznej uderza niedostateczna selekcja faktów, informacje ważne mieszają się z drugorzędnymi, czasami wręcz bez znaczenia dla przedmiotu rozprawy. Z kart przebija chaotyczność opracowania poruszanych zagadnień. Wątpliwości wzbudza też wykorzystana baza bibliograficzna. Nie udało się autorowi przekonująco wykazać, na czym polegała specyfika lwowskiej humanistyki uniwersyteckiej. Czytelnikowi wypada raczej uwierzyć, że lwowska *Alma Mater* zajmowała wysoką pozycję na mapie polskich uniwersytetów, bo nie przekona go o tym lektura opublikowanego dzieła.

# Kronika



Szczepan Kozak

**Jubileusz prof. dr hab. Jadwigi Hoff  
z okazji 70. rocznicy urodzin oraz 45-lecia pracy  
naukowej. Rzeszów, 24 kwietnia 2015 r.**

W dniu 24 kwietnia 2015 o godz. 12.00 w małej auli Uniwersytetu Rzeszowskiego rozpoczęły się uroczystości jubileuszowe z okazji 70. rocznicy urodzin oraz 45-lecia pracy zawodowej prof. dr hab. Jadwigi Hoff, wybitnej polskiej badaczki dziejów społecznych XIX w. Pani profesor urodziła się 19 maja 1944 r. w Dębach Kujawskich. Jej związki z Rzeszowem sięgają końca lat 80. XX w., kiedy to jako adiunkt rozpoczęła pracę w Instytucie Historii dawnej WSP w Rzeszowie (obecnie Uniwersytet Rzeszowski), następnie od 1994 r. objęła stanowisko profesora nadzwyczajnego, a w lipcu 2012 r. została profesorem zwyczajnym. W kręgu jej zainteresowań badawczych ważne miejsce zajmują dzieje Galicji, a zwłaszcza historii obyczaju i źródłoznawstwa. Jest autorką blisko stu publikacji, w tym 6 książek. Do kanonów dyscypliny weszły zwłaszcza jej dwie prace: *Spoleczność małego miasta galicyjskiego w dobie autonomii* (1992) oraz *Mieszkańcy małych miast Galicji Wschodniej w okresie autonomicznym* (2005). Jubilatka uczestniczyła też w pracach wielu organizacji naukowych i projektach o zasięgu międzynarodowym i ogólnopolskim, m.in. w Komisji Historii Kobiet KNH, w Komitecie Nauk Historycznych PAN w Warszawie, współpracowała z powstałym w Instytucie Historii UW zespołem do badań nad historią społeczną (oraz dziejami kobiet), Komisją Historii Miast przy Komitecie Nauk Historycznych PAN oraz wieloma innymi organizacjami o zasięgu regionalnym. W latach 90. w ramach projektu badawczego „Une histoire des représentation de la communication à travers les traits de savoir-vivre en Europe du Moyen Âge à nos jours” współpracowała z zespołem badawczym kierowanym przez Alaina Montandona, profesora w Uniwersytecie Blaise’a Pascala w Clermont-Ferrand. Efektem tego zaangażowania okazała się m.in. bibliografia polskich kodeksów savoir-vivre’u od średniowiecza do 1900 r.

Profesor Jadwiga Hoff jest promotorem ponad 200 prac magisterskich, licencjackich i dyplomowych. Wypromowała 8 doktorów, była recenzentką w około 20 przewodach doktorskich i habilitacyjnych. W ciągu wielu lat pracy naukowej pełniła też rozliczne funkcje administracyjne (z-ca dyrektora Instytutu Historii w latach 1985–1987 oraz 1991–1993; prodziekan Wydziału Socjologiczno-Historycznego w latach 1994–1999; kierownik Studium Doktoranckiego w latach 2006–2014). Do 2014 r. kierowała Zakładem Nauk Pomocniczych Historii (obecnie Zakład Archiwistyki i Nauk Pomocniczych Historii).

W uznaniu zasług odznaczono ją licznymi nagrodami i wyróżnieniami, m.in. nagrodą MNSWiT III stopnia za osiągnięcia w dziedzinie badań naukowych (za pracę doktorską – 1983); Złotym Krzyżem Zasługi (1987); nagrodą zespołową MENiS za „Dzieje Rzeszowa” (2002); tytułem „Zasłużona dla Gminy Dobre” (2012); Medalem Komisji Edukacji Narodowej (2013) oraz ośmiokrotnie nagrodą rektora.

Jubileusz rozpoczęła laudacja, którą wygłosił dziekan Wydziału Socjologiczno-Historycznego prof. dr hab. Zdzisław Budzyński, przedstawiając sylwetkę oraz podkreślając obok wkładu w rozwój nauki wysokie zalety etyczno-moralnej postawy Jubilatki w ciągu wielu lat pracy. Gratulacje składali m.in. rektor UR prof. dr hab. Sylwester Czopek, dyrektor Instytutu Historii dr hab. prof. UR Jolanta Kamińska-Kwak oraz uczniowie, przyjaciele i współpracownicy Pani Profesor. Uroczystość zgromadziła około 100 osób z różnych ośrodków naukowych. W jej trakcie nastąpiło wręczenie książki jubileuszowej *Człowiek – społeczeństwo – źródło*, na którą złożyły się teksty 60 autorów.



Agnieszka Kawalec

## **Konferencja naukowa „Powstanie styczniowe w pamięci zbiorowej (XIX–XXI w.)” Rzeszów, 21–22 maja 2015 r.**

Rok 2013 zainaugurował serię konferencji naukowych, seminariów i uroczystości upamiętniających 150. rocznicę wybuchu powstania styczniowego. Swoją udział w obchodach jubileuszowych miał również Instytut Historii Uniwersytetu Rzeszowskiego, który wraz z Towarzystwem Miłośników Historii w Warszawie zorganizował w 2011 r. międzynarodową konferencję naukową „Galicja a powstanie styczniowe”. Jej owocem była publikacja pod tym samym tytułem, która ukazała się drukiem pod koniec stycznia 2013 r.

Rocznica i związane z nią liczne naukowe przedsięwzięcia realizowane w latach 2013–2014 przyczyniły się do utrwalenia powstania styczniowego w świadomości historycznej Polaków, ale jednocześnie rozbudziły nowe inicjatywy świadczące o niesłabnącym zainteresowaniu tematem. Pamięć o powstaniu styczniowym, ciągle żywa wśród uczestników walk i konspiracji niepodległościowych XX w., stała się pretekstem do organizacji, we współpracy z Podkarpacką Radą ds. Kombatantów i Osób Represjonowanych, sesji naukowej pt. „Powstanie styczniowe w pamięci zbiorowej (XIX–XXI w.)”, która odbyła się w dniach 21–22 maja 2015 r. w Instytucie Historii UR. Sesja ta stanowiła swoiste podsumowanie i zakończenie licznych uroczystości rocznicowych.

Dyskusja o charakterze interdyscyplinarnym toczyła się wokół następujących problemów: pamięć i tradycja, dyskurs polityczny, powstanie w sztuce oraz losy powstańców, a swym zasięgiem terytorialnym obejmowała wszystkie dzielnice rozbiorowe Polski. Cennym doświadczeniem tej konferencji były studia porównawcze, dające możliwość charakterystyki poszczególnych problemów i konfrontacji ich z doświadczeniami pozostałych dzielnic zaborowych. Spośród niespełna 40 wystąpień 1/3 dotyczyła zaboru austriackiego. O pamięci powstania w zaborze galicyjskim mówili m.in. Jadwiga Hoff

(*Pamięć powstania na prowincji galicyjskiej*); Natalia Kolb („*Wiara w Polskę i nadzieja na lepszą przyszłość stały się naszym tchnieniem od kolebki, wolność Ojczyzny naszym marzeniem...*”: щорічні відзначення Січневого повстання у Львові на зламі XIX–XX століть); Tetiana Łazorak [*Історична пам'ять про Січневе повстання в середовищі професорів та учнів державної гімназії імені Франца Йосифа I в Дрогобичі (1870–1939 рр.)*] oraz Bogdan Łazorak [*Січневе повстання 1863 р. в історичній пам'яті громадян міста Дрогобича (1880–1939 рр.)*].

Kilku historyków zaprezentowało wyniki swych badań prowadzonych w oparciu o interesujące źródła, ale w historiografii rzadko wykorzystywane i mało znane. Danuta Pustelak mówiła o *Powstaniu styczniowym w świetle kronik parafialnych łacińskiej diecezji przemyskiej (do 1918 r.)*; Elżbieta Biesiadecka o *Wizerunkach bohaterów powstania styczniowego na łamach galicyjskiej prasy dla ludu doby autonomicznej*; Sabina Rejman o *Rocznicowej pamięci o powstaniu styczniowym w Galicji na łamach polskiej prasy lwowskiej*; natomiast Zdzisław Budzyński przedmiotem swych rozważań uczynił „*Kamienie pamięci*”. *Pomniki, miejsca i symbole powstania styczniowego w województwie podkarpackim (studium porównawcze)*.

Ciągle żywe spory polityczne o sens powstania i jego konsekwencje znalazły swe odzwierciedlenie w wystąpieniach Mariusza Nowaka (*Broszura Zygmunta Wielopolskiego „Do J. W. Hr. Stanisława Tarnowskiego” przykładem polemiki o kontekst interpretacyjny powstania styczniowego między ugodowcami z Królestwa a stańczykami (1878–1880)*); Mariusza Menza (*Powstanie styczniowe w dyskursie krakowskich stańczyków*) oraz Iriny Orlewicz (*Історична пам'ять галицьких русофілів про Січневе повстання 1863 р.*).

Na uwagę zasługuje również referat Joanny Elżbiety Potaczek na temat: *Zakres i formy udziału Żydów galicyjskich w powstaniu styczniowym*.

Oczywiście nie są to wszystkie głosy odnoszące się do galicyjskich tradycji powstania styczniowego. Wiele ciekawych informacji znalazło się w wystąpieniach przekrojowych, traktujących o całości ziem polskich w XIX w., w czasach II Rzeczypospolitej, a także w okresie Polski powojennej, aż po czasy współczesne. Wszystkie rozprawy i artykuły dyskutowane podczas konferencji ukażą się niebawem drukiem.

Ks. Stanisław Nabywaniec

## **Międzynarodowa konferencja naukowa „Wieś polska między pierwszym rozbiorem a kongresem wiedeńskim” Kraków, 28 maja 2015 r.**

Instytut Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica” zorganizowały 28 maja 2015 r. w ramach projektu badawczego „Dwór, wieś i plebania w przestrzeni społecznej zachodniej Małopolski w latach 1772–1815” międzynarodową konferencję naukową „Wieś polska między pierwszym rozbiorem a kongresem wiedeńskim”.

Celem konferencji było zaprezentowanie aktualnego stanu badań, nieznanych dotąd źródeł historycznych oraz wskazanie kierunków przyszłych studiów nad dziejami wsi i środowisk lokalnych. W szczególności zabiegano o ukazanie zasad funkcjonowania dworu, plebanii i wsi w przed- i porozbiorowych warunkach prawno-politycznych. Starano się też zwrócić uwagę na wpływ epoki na przestrzeń społeczną i gospodarczą wsi i środowisk lokalnych. Kolejnym zagadnieniem podejmowanym przez uczestników konferencji było oddziaływanie reform społecznych i gospodarczych z lat 80.–90. XVIII w. na wzajemne relacje pomiędzy szlachtą, chłopami, duchowieństwem, mieszczaństwem i innymi grupami społeczno-gospodarczymi.

Otwarcia konferencji dokonał dyrektor Instytutu Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego dr hab. Sławomir Sprawski. Następnie wygłoszony został referat inauguracyjny *Między rozbiorem pierwszym a... szóstym. Dzieje polskie lat 1772–1815 w refleksji historiograficznej Joachima Lelewela*. Po nim nastąpiła prezentacja referatów uporządkowanych i wygłoszonych w czterech panelach. Pierwszy panel został zatytułowany „Źródła”. W jego ramach wygłoszonych zostało 5 referatów, referentami 4 z nich byli prelegenci z Ukrainy z Centralnego Archiwum Ukrainy we Lwowie, Polskę reprezentował zaś przedstawiciel Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie. W drugim panelu „Reformy i wojny” zabrali głos trzej referenci z trzech ośrodków naukowo-badawczych w Polsce: Instytutu Historii PAN w Warszawie, Uniwersytetu

Jagiellońskiego i Uniwersytetu Śląskiego oraz jeden przedstawiciel ośrodka zagranicznego – Uniwersytetu Karola w Pradze. Naukowcy reprezentujący Uniwersytet Jagielloński i Uniwersytet Śląski oraz inne ośrodki naukowe w Tarnowie i Krakowie wygłosili 4 referaty w trzecim panelu „Szlachta, chłop”. Najmniej liczną obsadę prelegentów miał ostatni panel „Plebania”. Wystąpiło w nim tylko dwóch referentów z Uniwersytetu Jagiellońskiego i z Uniwersytetu Rzeszowskiego.

Tematy wygłaszanych referatów oscylowały wokół funkcjonowania miasta, dworu, plebanii i wsi w latach 1772–1815. Wskazywano między innymi na ograniczenie samowoli dziedzica, zmniejszenie wymiaru świadczeń na rzecz dworu oraz wysokości świadczeń na rzecz państwa. Innym obszarem podejmowanym w badaniach referentów był wpływ przemian okresu końca XVIII i początków XIX w. na zmiany położenia prawno-politycznego ludności wiejskiej; działania szlachty i duchowieństwa na rzecz zachowania, utrzymania lub wzmocnienia swojej pozycji społecznej w nowych realiach politycznych; podejmowanie modernizacji gospodarki rolnej; aktywność społeczna i gospodarcza poszczególnych grup społecznych i jednostek, aktywizacja społeczności wiejskiej w zakresie obrony swych interesów ekonomicznych i prawnych przed szlachtą; tworzenie się elity wiejskiej, nowy kształt relacji chłop – szlachta, chłop – inne grupy społeczne, szlachta – duchowieństwo, szlachta – urzędnicy państwowi, a także ich rywalizacja o „rząd dusz” nad chłopami. Zainteresowaniem badawczym uczestnicy konferencji objęli również bariery w rozwoju społecznym i gospodarczym, wskazując na takie determinanty jak: granice polityczne, wojny, przemarsze wojsk, świadczenia na rzecz armii, klęski elementarne. Nie pominięto też w referatach zagadnienia wpływu reform społecznych i gospodarczych z lat 80.–90. XVIII w. na wzajemne relacje pomiędzy szlachtą, mieszczaństwem, chłopami a duchowieństwem, wskazano ponadto na różne modele rozwoju stosunków społecznych w warunkach prawno-politycznych I Rzeczypospolitej oraz państw zaborczych.

Po trzecim i czwartym panelu uczestnicy konferencji mieli możliwość zabrania głosu w dyskusjach, podczas których rozwinęła się interesująca wymiana opinii i poglądów. Druga dyskusja zawierała również podsumowanie konferencji i stanowiła jej zakończenie.

Jerzy Kuzicki

**Konferencja naukowa  
„Sacrum a przestrzeń – z problematyki badań nad  
systemami komunikacyjnymi XVIII–XX w.”  
Rzeszów, 22 października 2015 r.**

Zakład Socjografii i Form Ustrojowych Instytutu Historii Uniwersytetu Rzeszowskiego jest organizatorem cyklicznych konferencji naukowych dotyczących problematyki badań nad systemami komunikacyjnymi XVIII–XX w. zaprojektowanymi i zrealizowanymi w Galicji. Pierwsza trzydniowa konferencja z tego cyklu miała miejsce w Instytucie Historii Państwowej Wyższej Szkoły Wschodnioeuropejskiej w Przemyślu w dniach 19–21 września 2012 r. Jej tematem były *Zapomniane mosty, drogi i przeprawy w Galicji. Z problematyki badań nad systemami komunikacyjnymi XVIII–XX w.* Zgromadziła ona kilkudziesięciu badaczy reprezentujących ośrodki naukowe w kraju, na Ukrainie i Słowacji. Kolejna konferencja dotycząca historycznej refleksji nad tą tematyką odbyła się w Przemyślu i Rzeszowie jesienią 2014 r. pod hasłem *Szlaki w turystyce kulturowej i historycznej. Z problematyki badań nad systemami komunikacyjnymi XVIII–XX w.*

W 2015 r., 22 października, na Uniwersytecie Rzeszowskim w Instytucie Historii odbyła się trzecia z cyklu konferencja naukowa dotycząca problematyki badań nad systemami komunikacyjnymi XVIII–XX w. Tym razem temat konferencji dotyczył szlaków, systemów komunikacyjnych w kontekście szeroko pojętej sfery *sacrum*, a więc wierzeń, obrzędów i praktyk religijnych. W konferencji wzięło udział 11 historyków reprezentujących rzeszowski ośrodek akademicki. Szkoda, że organizatorom nie udało się zgromadzić naukowców z innych polskich i zagranicznych uniwersytetów, co z pewnością służyłoby poszerzeniu tematyki badawczej.

Obrady konferencji prowadził Jan Kwak z Instytutu Historii Uniwersytetu Rzeszowskiego. Wystąpienia dotyczyły głównie tematyki galicyjskiej. Zdzi-

sław Budzyński interesująco przedstawił cesarskie drogi Galicji na kopii mapy wojskowej wykonanej w latach 1779–1783 przez grupę specjalistów pod kierunkiem Fryderyka von Miega. W tym kontekście zwrócono szczególną uwagę na obiekty sakralne. Ciekawe było również porównanie obiektów zaznaczonych na mapie cesarskiej szosy ze współczesnymi szlakami drogowymi w województwie małopolskim i podkarpackim. Franciszek Faluszczak omówił *Ośrodki ruchu pielgrzymkowego na mapach Galicji do połowy XIX wieku*. Te dwa wystąpienia wsparte prezentacją kartograficzną i ikonograficzną były konfrontowane z zachowanymi elementami struktury komunikacyjnej i sakralnej. Następne cztery referaty dotyczyły tematyki pielgrzymkowej w zaborze austriackim przedstawianej w różnym kontekście problemowym i źródłowym. Elżbieta Biesiadecka zaprezentowała *Ruch pielgrzymkowy w Galicji w drugiej połowie XIX i początkach XX wieku w świetle galicyjskiej prasy*, a Danuta Pustelak, *Pielgrzymowanie w świetle relacji Galicjan*. Patrycja Puchajda przedstawiła jeden z ośrodków pielgrzymkowych w powiecie gorlickim (*Kobylanka jako ośrodek pielgrzymkowy w XVIII–XX w.*), natomiast Sabina Rejman w oparciu o prasę i źródła archiwalne zaprezentowała pielgrzymkę Galicjan do Rzymu (*Z Galicji do Rzymu – pielgrzymka słowiańska w 1881 r.*). W swoim wystąpieniu S. Rejman poza omówieniem spraw organizacyjnych pielgrzymki szczegółowo przedstawiła szlak pielgrzymów oraz ich pobyt w stolicy katolicyzmu. Referaty dotyczyły również tematyki pielgrzymkowej spoza Galicji. Jolanta Kamińska-Kwak zajęła się *Pielgrzymowaniem Górnoślązaków (XIX w. – początek XX w.)*, zaś Jerzy Kuzicki zaprezentował *Miejsca święte i polskich pielgrzymów do Ziemi Świętej w świetle „Dziennika dwunastoletniej misji apostołskiej na Wschodzie” o. Mansweta Aulicha*. Jednakże w tych dwóch ostatnich wystąpieniach nie zabrakło odniesień do „galicyjskich” peregrynacji. J. Kamińska-Kwak starała się porównać warunki pielgrzymek w zaborze pruskim i austriackim, a w „Dzienniku... o. M. Aulicha pojawili się galicyjscy pielgrzymi i galicyjskie miejsca pielgrzymkowe. Wydział Wychowania Fizycznego UR reprezentowało trzech przedstawicieli: Stanisław Zaborniak, Adam Podolski, Łukasz Szmyd. Przedstawili oni cztery referaty mające charakter przeglądu tematyki pielgrzymkowej od starożytności po II wojnę światową (*Początki pielgrzymowania i jego cele od starożytności do oświecenia; Początki pielgrzymowania na ziemiach polskich (1000–1939); Religijno-moralny charakter turystyki pielgrzymkowej Polaków do Częstochowy w dobie II Rzeczypospolitej (1918–1939); Turystyka pielgrzymkowa i religijna do sanktuariów maryjnych II Rzeczypospolitej (1919–1939)*).

Konferencja naukowa *Sacrum a przestrzeń – z problematyki badań nad systemami komunikacyjnymi XVIII–XX w.* zakończyła się dyskusją, w której

---

Wacław Wierzbieniec pytał referentów o warunki i ruchy pielgrzymkowe, odbicie mozaiki wyznaniowej w Galicji odnośnie tematyki konferencji, ludność żydowską w Ziemi Świętej. Zdzisław Budzyński zwrócił uwagę na unikalne miejsca peregrynacji religijnych, wspominając w tym kontekście pracę Beaty Lorens o bazylianach prowincji koronnej. Wspólnym postulatem wszystkich uczestników była chęć kontynuowania konferencji, dzięki czemu naukowcy będą mieli okazję prezentacji badań o systemach komunikacyjnych w zaborze austriackim.

Mariola Hoszowska  
(Rzeszów)

## **Symposium „Szkolne podręczniki do nauki historii w Galicji”, Wiedeń, 23 czerwca 2016 r.**

Dnia 22 czerwca 2016 r. w Stacji Naukowej PAN w Wiedniu odbyło się z inicjatywy jej dyrektora, prof. dra hab. Bogusława Dybasia, sympozjum poświęcone szkolnym podręcznikom historii w Galicji. Pomysł tego naukowego spotkania zrodził się rok wcześniej, gdy w stolicy Austrii prezentowano założenia polsko-niemieckiego podręcznika historii, a w trakcie dyskusji redaktor Otmar Lahodynsky z wiedeńskiego tygodnika „Profil” postawił pytanie: w jaki sposób w edukacji historycznej godzono interes monarchii i dynastii z narodową perspektywą krajów koronnych, posiadających przecież sporą autonomię. Kwestia ta stała się punktem wyjścia czerwcowego sympozjum. Wzięli w nim udział historycy z najważniejszych polskich i austriackich ośrodków uniwersyteckich. W programie spotkania znalazły się wystąpienia: Marioli Hoszowskiej (Uniwersytet Rzeszowski) „Stan badań nad galicyjskimi podręcznikami historii w polskiej historiografii”, Katarzyny Błachowskiej (Uniwersytet Warszawski) „Koncepcje dziejów polskich w Galicji a obraz dziejów Polski w podręcznikach”, Marii Stini (Uniwersytet Jagielloński) „Pojęcia, bohaterowie, wartości w galicyjskich podręcznikach do historii Polski”, Grzegorza Chomickiego (UJ) „Pozaszkolne ścieżki edukacji historycznej – literatura dla młodzieży i ‘piśmiennego’ ludu”, Mariusza Menza (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu) „Recepcja galicyjskich podręczników szkolnych do nauczania historii w okresie II Rzeczypospolitej”. Ponadto w sympozjum, a także roboczym spotkaniu poświęconym przygotowaniu szerszej zakrojonego projektu badawczego wzięli udział: prof. dr hab. Igor Kąkolewski z Centrum Badań Historycznych PAN w Berlinie, dr hab. prof. KUL Dorota Kudelska, oraz dr Filip Hofeneder i dr Jan Surman z Uniwersytetu Wiedeńskiego. Z powodu wyjazdu służbowego nie mógł w nim uczestniczyć prof. dr hab. Christoph Augustynowicz (UWied.).

W swych wystąpieniach referenci podnieśli kilka istotnych kwestii, takich jak: rola podręczników w kształtowaniu tożsamości narodowej i państwowej,



czynniki wpływające na recepcję podręczników, idea transnarodowych projektów podręcznikowych, miejsce książek szkolnych w edukacji historycznej wieloletniej monarchii habsburskiej, aspiracje polityczne mieszkańców krajów koronnych a kształt podręczników historii, wątki historyczne w podręcznikach do nauki czytania dla szkół ludowych, różnice w ocenach dziejów porobiorowych w podręcznikach dziejów Polski i dziejów monarchii austro-węgierskiej, wpływ galicyjskich opracowań podręcznikowych na świadomość historyczną obywateli odrodzonej Rzeczypospolitej. Zgodzono się, że temat podręczników historii w c.k. monarchii z całą pewnością zasługuje na opracowanie, przy czym punktem wyjścia powinien być rok 1848, głównie z uwagi na uruchomione wówczas procesy narodowowyzwoleńcze i demokratyczne, które zaowocowały w latach 60. XIX w. przebudową austriackiej monarchii, a na początku XX w. przyznaniem praw wyborczych warstwom plebejskim. Dłuższa perspektywa pozwala także na ukazanie przeobrażeń, jakim ulegały podręczniki historii w kolejnych dekadach funkcjonowania habsburskiego państwa. Zwrócono też uwagę, że na plan pierwszy należałoby wysunąć oficjalne podręczniki historii powszechnej i dziejów Austrii, stanowiące punkt odniesienia dla całej monarchii, ale i nie pomijać opracowań funkcjonujących na nieco innych zasadach, tych, które niekoniecznie były aprobowane przez władze oświatowe, ale wykorzystywane w edukacji dzieci i młodzieży w krajach koronnych. Dotyczy to także uwzględnianych w edukacji domowej „dziejów dla ludu”, jak również czytanek dla szkół ludowych, nabierających coraz większego znaczenia z uwagi na procesy demokratyzacji c.k. monarchii. Podniesiono również, że na uwagę zasługuje mechanizm zatwierdzania podręczników przez władze wiedeńskie i krajowe, nie tylko w oparciu o korespondencję oficjalną, ale i prywatną, która niejednokrotnie lepiej unaocznia napięcie między tym, co centralne i lokalne, oraz dążenia emancypacyjne narodów zamieszkujących dualistyczną monarchię. Treści pojawiające się w podręcznikach historii stawały się z czasem źródłem coraz żywszej debaty o pamięci komunikacyjnej i kulturowej, i także z tego względu zasługują na zainteresowanie. Podjęty przez dyrekcję Stacji Naukowej PAN w Wiedniu temat może być również przyczynkiem do bliższego poznania wciąż utrzymującej się legendy c.k. monarchii.

Uczestnicy spotkania za najpilniejsze zadanie uznali przygotowanie bibliografii podręczników historii używanych w naddunajskiej monarchii w latach 1848–1918, do czego zobowiązał się dr J. Surman. Ustalono, że kolejne spotkanie, planowane w Wiedniu we wrześniu 2017 r., powinno posłużyć wypracowaniu kwestionariusza zagadnień problemowych poddawanych analizie w podręcznikach powszechnodziejowych obowiązujących w całej monar-

chii oraz podręcznikach narodowych wykorzystywanych w krajach koronnych. Zwrócono też uwagę, że zespół należałoby poszerzyć o przedstawicieli innych nacji zamieszkujących dualistyczną monarchię, przede wszystkim Węgrów i Czechów. Materiały z wiedeńskiego sympozjum, w tłumaczeniu na język niemiecki, mają ukazać się drukiem jesienią 2017 r.

## Materiały do bibliografii Galicji za rok 2011\*

Ogólne: poz. 1–4

Polityka: poz. 5–49

Społeczeństwo: poz. 50–146

Gospodarka: poz. 147–169

Kultura i sztuka: poz. 170–214

Nauka i oświata: poz. 215–324

Archiwistyka i nauki pomocnicze historii: poz. 325–341

Prawo i administracja: poz. 342–352

Religia: poz. 353–373

Wojskowość: poz. 374–380

Sport i turystyka: poz. 381–383

Biografistyka: poz. 384–432

Regionalia: poz. 433–458

Varia: poz. 459–493

### OGÓLNE

1. Будитель Галицької України-Руси (до 200-ліття від дня народження Маркіяна Шашкевича). Статті та матеріали, Львів 2011, 111 с.

2. Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp

Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, t. 1, ss. 456; t. 2, ss. 433; t. 3, ss. 322.

3. Kraków i Galicja wobec przemian cywilizacyjnych (1866–1914). Studia i szkice, red. Krzysztof Fiolek, Marian Stala, Kraków 2011, ss. 446.

4. Стеблій Феодосій: Галичина на перехрестях історії. Постаті, відп. за вип. Ірина Орлевич, Середя Остап, Львів 2011, 302 с.

\* Materiały opracowali: Christoph Augustynowicz (Uniwersytet Wiedeński); Natalia Bieńkałowicz (Instytut Ukrainoznawstwa NAN Ukrainy); Agnieszka Kawalec (Uniwersytet Rzeszowski); Natalia Kolb (Instytut Ukrainoznawstwa NAN Ukrainy); Szczepan Kozak (Uniwersytet Rzeszowski); Iryna Orlevycz (Instytut Ukrainoznawstwa NAN Ukrainy, Muzeum Historii Religii we Lwowie); Paweł Sierżęga (Uniwersytet Rzeszowski).

## POLITYKA

5. Baczkowski Michał: Koncepcje ugody austriacko-polskiej w latach 1790–1815. Niezrealizowana szansa porozumienia?, „Studia Historyczne” 2011, z. 2, s. 127–141.
6. Bednarzak-Libera Mirosława: Ruch ludowy w Galicji. Stan badań i postulaty badawcze [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waław Wierzbieniec, Leonid Zaszkiłniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 399–430.
7. Бліндер Наталія, Петровський Олександр: Український консерватизм на теренах Східної Галичини: витоки та чинники формування (друга половина XIX – перша третина XX ст.), „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2011, вип. 2, с. 51–56.
8. Budnikova Natalia: Nationale und sprachpolitische Widersprüche in Galizien: Das Schwanken zwischen Österreich und Russland, veranschaulicht anhand der galizischen Presse [in:] *Konflikt-szenarien um 1900: politisch – sozial – kulturell. Österreich-Ungarn und das Russische Imperium im Vergleich. Scenarii konfliktov na rubeže XIX–XX vekov: političeskie – social’nye – kul’turnye. Avstro-Vengerskaja i Rossijskaja imperii*, ed. Peter Deutschmann, Volker Munz, Olga Pavlenko, Wien 2011, 211–250.
9. Budnikova Natalia: Über die Macht der Sprache. Die Russophilen und ihre Sprache im österreichischen Galizien [in:] *Spielformen der Macht. Interdisziplinäre Perspektiven auf Macht im Rahmen junger slawistischer Forschung*, ed. Gierzinger Georg, Innsbruck 2011, 113–128.
10. Budrewicz Tadeusz: Portret stańczyka w prasie satyrycznej [w:] *Kraków i Galicja wobec przemian cywilizacyjnych (1866–1914). Studia i szkice*, red. Krzysztof Fiołek, Marian Stala, Kraków 2011, s. 139–163.
11. Cetnarowicz Antoni: Życie polityczne w Galicji z perspektywy słoweńskiego i chorwackiego ruchu narodowego [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waław Wierzbieniec, Leonid Zaszkiłniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 325–336.
12. Чуйко Інна: Роль С. Олесницького у реформуванні виборчої системи, „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2011, вип. 2, с. 123–128.
13. Das politische Programm der galizischen Stände unter Leopold II [in:] *Adel und Politik in der Habsburgermonarchie und den Nachbarländern zwischen Absolutismus und Demokratie*, ed. Tatjana Tönsmeier, Luboš Velek, München 2011, 13–28.
14. Fałowski Janusz: Z problematyki emigracyjnej w sejmie galicyjskim i w parlamencie wiedeńskim [w:] *Nietypowe migracje Polaków w XIX–XXI wieku*, red. Anna M. Kargol i Władysław Masiarz, Kraków 2011, s. 29–38.
15. Геген Марк фон: „У війнах творяться нації”: націотворення в Україні під час Першої світової війни [в:] *Україна. Процеси націотворення*, упор. Андреас Каппелер, Київ 2011, с. 271–284.
16. Галик Володимир: Участь Івана Франка у радикальних вічах та товариствах Прикарпаття у першій половині 90-х рр. XIX ст., „Питання історії України. Збірник наукових праць”, Чернівці 2011, т. 14, с. 43–49.
17. Grodziski Stanisław: Program autonomii galicyjskiej w 1860 roku [w:] *Kraków i Galicja wobec przemian cywilizacyjnych (1866–1914). Studia i szkice*, red. Krzysztof Fiołek, Marian Stala, Kraków 2011, s. 13–23.
18. Кліш Андрій: Політична діяльність християнсько-консервативної течії наприкінці XIX – на початку XX ст., „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2011, вип. 1, с. 63–68.

19. Кліш Андрій: Проблеми соціально-економічного розвитку Східної Галичини у діяльності Католицького русько-народного союзу, „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2011, вип. 2, с. 31–35.
20. Knutel Damian Grzegorz: Nurty polityczne na Łemkowszczyźnie do 1939 [w:] Historia i dziedzictwo regionów w Europie Środkowo-Wschodniej w XIX i XX w., red. Marian Stolarczyk, Agnieszka Kawalec, Jerzy Kuzicki, Rzeszów 2011, s. 174–182.
21. Колб Наталія: Місце галицького греко-католицького парафіяльного духовенства в українському національно-політичному русі кінця XIX ст.: очікування громадськості й позиція кліру, „Історія релігій в Україні”, упор. Олександра Киричук, Марія Омельчук, Ірина Орлевич, Львів 2011, кн. 1, с. 170–181.
22. Королюк Андрій: Іван Франко і радикальний рух на Покутті, „Науковий вісник Чернівецького університету. Історія. Політичні науки. Міжнародні відносини”, Чернівці 2011, вип. 583–584, с. 108–115.
23. Krzywiec Grzegorz: Katolicyzm polityczny w Galicji. Geneza, rozwój, schyłek (1893–1914). Stan i perspektywy badań [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 2, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaszkiłniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 218–235.
24. Kuhn Rick: Jewish anti-zionism in the Galician Socialist Movement [in:] Rebels against Zion. Studies on the Jewish left anti-zionism, ed. August Grabski, Warsaw 2011, p. 47–65.
25. Lewandowski Jan: Arcybiskup Bilczewski wobec Naczelnego Komitetu Narodowego (w świetle dziennika Jana Hupki). Święty arcybiskup Lwowa Józef Bilczewski. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej poświęconej św. Józefowi Bilczewskiemu, arcybiskupowi metropolicie lwowskiemu obrządku łacińskiego, w 150. rocznicę urodzin i 5. rocznicę kanonizacji. 18–21 listopada 2010 roku, Lublin–Lwów 2011, s. 185–202.
26. Литвин Микола: Украинский вопрос в годы Первой мировой войны: проблема исследования [в:] Народы Габсбургской монархии в 1914–1920 гг.: от национальных движений к созданию национальных государств, Москва 2011, т. 1, с. 179–184.
27. Łazuga Waldemar: Galicja w Wiedniu. Polacy wobec gabinetów prowizorycznych i PAX Koerberiana [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaszkiłniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 305–324.
28. Масненко Віталій: Галичина у візії наддніпрянських українофілів 1840–1860-х років: імперативи Михайла Максимовича [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 2, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaszkiłniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 89–101.
29. Menz Mariusz: Stan badań nad myślą polityczną krakowskich stańczyków (ze szczególnym uwzględnieniem Stanisława Koźmiana) [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaszkiłniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 372–384.
30. Miklaszewska Justyna: Filozofia polityczna stańczyków [w:] Kraków i Galicja wobec przemian cywilizacyjnych (1866–1914). Studia i szkice, red. Krzysztof Fiołek, Marian Stala, Kraków 2011, s. 119–138.
31. Орлевич Ірина: Галицьке русофілство під час Першої світової війни, „Вісник Львівської комерційної академії. Серія: гуманітарні науки”, Львів 2011, вип. 10, с. 235–249.
32. Pacholkiv Svjatoslav: Social Implications of the Incorporation of Galicia into the Habsburg Realm, [in:] Social Change in the Habsburg Monarchy: The Era of Enlightenment – Les

- transformations de la société dans la monarchie des Habsbourgs: l'époque des Lumières, ed. Harald Heppner, Peter Urbanitsch, Renate Zedinger (Das achtzehnte Jahrhundert und Österreich. Internationale Beihefte 3, Bochum 2011), p. 61–81.
33. Піяж Станіслав: Опозиція в вієдєнській Радзі Паїства в латах сїєдємдзїєсіятых ХІХ в. (Склад – організація – функціонуванє), Kraków 2011, ss. 204.
34. Плекан Юрій: Ставлєннє польських лївїх і лївоцєнтрїстських партїє до українського пїтання в Галїчїні на початку ХХ ст., „Вїсник Прикарпатського університету. Історїя”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 20, с. 33–41.
35. Плісїюк Вачіль: Чому І. Я. Франко зрїєся соціалїзму на користь соціальної демократїї, „Вїсник Львівської комерційної академії. Серїя гуманїтарні науки”, Львів 2011, вип. 10, с. 159–161.
36. Potoczny Jerzy: Walka galicyjskich socjaldemokratów o oświatę jako wyraz politycznej emancypacji [w:] W trosce o nauki pedagogiczne i rozwój polskiej edukacji. Księga jubileuszowa dedykowana prof. Czesławowi Banachowi w 80. rocznicę urodzin, red. Jolanta Szempruch, Mirosław J. Szymański, Kraków–Lublin 2011, s. 273–288.
37. Райківський Ігор: Пїтання національної єдності Наддніпрянщини і Галїчїні в ієдїній спадщинї українських громадївцїв останньої чвертї ХІХ – початку ХХ ст., „Вїсник Прикарпатського університету. Історїя”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 20, с. 3–16.
38. Сем'яник Оксана: Парламентсько-полїтична діяльність Лонгіна Цєгельського напередодні Першої світової війни, „Вїсник Прикарпатського університету. Історїя”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 20, с. 198–202.
39. Стеблій Феодосій: Державницькі акцєнти в діяльності „Руської Трійці” [в:] З іменем твоїм. Ювілейний збірник на пошану Маркіяна Шашкевича з нагоди 200-рїччя з дня народження, Броди 2011, с. 201–222.
40. Stolarczyk Marian: „Lud Katolicki” o życiu społeczno-politycznym. Utworzenie PSKL i PSL „Piasta”, „Brzeski Magazyn Informacyjny BIM” 2011, nr 1, s. 30–31.
41. Шкраб'юк Петро: Від соціального до національного, або Три есеї про державницькі візїї Івана Франка, „Вїсник Львівської комерційної академії. Серїя: гуманїтарні науки”, Львів 2011, вип. 10, с. 162–169.
42. Шологон Лілія: Програми політичних партїє як джерело з історїї українського національно-культурного руху (кінєць ХІХ – початок ХХ ст.), „Вїсник Прикарпатського університету. Історїя”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 20, с. 167–173.
43. Szymczak Damian: Haličské „velvyslanectví” ve Vídni. Ministerstvo pro Halič v politickém životě habsburské monarchie (1871–1918), „Slovanský Přehled” 2011, 3–4, s. 233–257.
44. Szymczak Damian: Ministerium für Galizien 1871–1918. Geschichte einer Institution, „Jahrbuch des Wissenschaftlichen Zentrums der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Wien”, B. 2, Wien 2011, s. 81–94.
45. Szymczak Damian: Stan badań nad ministerstwem dla Galicji [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaszkilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 385–398.
46. Tomczyk Ryszard: Polska lewica galicyjska w Austrii i II Rzeczypospolitej, Gorzów Wielkopolski 2011, ss. 102.
47. Wnęk Jan: Dyskusje w Sejmie Krajowym na temat kryzysu w galicyjskim przemyśle naftowym, „Wiek Nafty” 2011, nr 2, s. 7–13.
48. Zajączkowski Janusz: Trudne sąsiedztwa – Polska i Ukraina a Rosja i Niemcy, t. 1: Od zarania dziejów Ukrainy i Polski do czasu autonomii galicyjskiej (1865), Lublin 2011, ss. 667.

49. Zielecki Alojzy: Galicja ośrodkiem formowania się polskiego ruchu paramilitarnego – stan i potrzeby badań [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 431–445.

*zob. poz.:* 55, 59, 72, 86, 91, 93, 95, 103, 107, 120–122, 265, 268, 365, 384, 399, 400, 409, 425, 426, 429, 430, 434, 438, 455.

### SPOŁECZEŃSTWO

50. Adelsgruber Paulus, Cohen Laurie, Kuzmany Bórries: Getrennt und doch verbunden. Grenzstädte zwischen Österreich und Russland 1772–1918, Wien–Köln–Weimar 2011, ss. 316.

51. Augustynowicz Christoph: Badania nad dziejami i kulturą Galicji w Austrii [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 21–27.

52. Barnaś Baran Ewa: Udział towarzystw dobroczynnych w tworzeniu edukacyjnych szans życiowych dzieci, młodzieży oraz osób starszych – aspekt historyczny [w:] Pedagogika wobec zagrożeń marginalizacją jednostek, grup i regionów, red. Maria Chodkowska, Aleksandra Mach, Rzeszów 2011, s. 192–201.

53. Bartosz Adam: Stan i potrzeby badań nad historią Cyganów/Romów karpaccich [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 2, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 83–88.

54. Бежук Ольга: Благодійна діяльність українського жіноцтва у роки Першої світової війни та в післявоєнний період, „Вісник Львівської комерційної академії. Серія гуманітарні науки”, Львів 2011, вип. 10, с. 271–277.

55. Біндер Гаральд: Місто, урбанізація та націотворення в Україні [в:] Україна. Процеси націотворення, упор. Андреас Каппелер, Київ 2011, с. 182–195.

56. Бойчук Леся: Публіцистична діяльність Кирила Трильовського, „Вісник Прикарпатського університету. Історія”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 20, с. 191–197.

57. Broński Krzysztof: Ewolucja polityki mieszkaniowej w Galicji na przełomie XIX i XX w. (zarys problematyki), „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie” 2011, nr 870, s. 71–88.

58. Budzyński Zdzisław: Galicja Wschodnia jako wielokulturowy region historyczny. Próba delimitacji zewnętrznej i wewnętrznej [w:] Historia i dziedzictwo regionów w Europie Środkowo-Wschodniej w XIX i XX w., red. Marian Stolarczyk, Agnieszka Kawalec, Jerzy Kuzicki, Rzeszów 2011, s. 435–446.

59. Булачек Володимир: Громадсько-політична й видавнича діяльність Юліана Романчука у візії Івана Франка, „Галичина. Всеукраїнський науковий і культурно-просвітний краєзнавчий часопис”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 18–19, с. 164–169.

60. Chwalba Andrzej: Czy Galicji sukces był pisany? Cywilizacja przemysłowa 1880–1914 [w:] Kraków i Galicja wobec przemian cywilizacyjnych (1866–1914). Studia i szkice, red. Krzysztof Fiołek, Marian Stala, Kraków 2011, s. 25–29.

61. Dauksza Agnieszka: O koleżankach Czarnej Mańki. Próba rekonesansu sytuacji robotnic miast Galicji przełomu XIX i XX wieku [w:] Krakowski szlak kobiet. Przewodniczka po Krakowie dla emancypantek, t. 3, red. Ewa Furgał, Kraków–Szczawnica 2011, s. 57–72.

62. Dybiec Julian: Galicja na drodze do wielkiej przemiany [w:] Kraków i Galicja wobec przemian cywilizacyjnych (1866–1914). Studia i szkice, red. Krzysztof Fiołek, Marian Stala, Kraków 2011, s. 31–42.

63. Follprecht Kamila: Nieznane początki Towarzystwa Rolniczego w Krakowie, „Rocznik Krakowski” 2011, t. 77, s. 55–65.

64. Furgał Ewa: 100. rocznica pierwszych obchodów Międzynarodowego Dnia Kobiet w Kra-

- kowe [w:] *Krakowski szlak kobiet. Przewodniczka po Krakowie dla emancypantek*, t. 3, red. Ewa Furgał, Kraków–Szczawnica 2011, s. 15–21.
65. Галик Володимир: Адресати з Дрогобича до Івана Франка. Упорядкування, передмова і коментарі Володимира Галика, ред. Леонід Тимошенко, Дрогобич 2011, 308 с.
66. Галик Володимир: Деякі аспекти співпраці Івана Франка із провідними діячами Ставропігійського інституту (на матеріалах епістолярії до і від Івана Франка), „Апологет. Богосвячений збірник Львівської Духовної Академії”, Львів 2011, № 1–2 (27–28), с. 80–98.
67. Галик Володимир: Іван Франко та Іван Кобилецький. Реконструкція співпраці на матеріалах епістолярії, „Fasciculi musei regionalis Brzozoviensis”, Brzozów 2011, nr 5, s. 201–215.
68. Галик Володимир: Листи до Івана Франка зі Скольного, „Літопис Бойківщини: журнал, присвячений дослідям історії, культури і побуту бойківського племені” 2011, ч. 1/80 (91), с. 70–81.
69. Галик Володимир: Листи священика Івана Кузіва до Івана Франка, „Історія релігій в Україні”, упор. Олександра Киричук, Марія Омельчук, Ірина Орлевич, Львів 2011, кн. 1, с. 186–195.
70. Галик Володимир: Листи Юліана Яворського з села Доброгостів на Дрогобиччині до Івана Франка, „Дрогобицький краєзнавчий збірник”, ред. Леонід Тимошенко, Дрогобич 2011, вип. 14–15, с. 585–595.
71. Галик Володимир: Самбірські адвокати – кореспонденти Івана Франка [в:] Література Галицького Підгір'я кінця XIX – початку XX ст. і процес національного відродження (3 нагоди 140 річнниці від дня народження Івана Филипчика): матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (Самбір–Дрогобич, 17 лютого 2011 р.), Самбір–Дрогобич 2011, с. 110–129.
72. Генік Микола: „We Lwowie niech powiewa sino-zółty sztandar...”: Польсько-український конфлікт у Східній Галичині та його трансформація у процесі міжнаціонального примирення [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, t. 2, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów, 2011, s. 102–116.
73. Голик Роман: Історії чотирьох душ: образ галицької вчительки і стереотипи гендерного дискурсу кінця XIX – I половини XX століття [в:] *Українська мова в Галичині: історичний вимір*, ред. Ярослав Ісаєвич, Міхаель Мозер, Наталія Хобзей, Львів 2011, с. 204–257.
74. Горинь Василь: Перепоховання Маркіяна Шашкевича, Львів 2011, 170 с.
75. Грабар Микола: Магнатський маєток у Східній Галичині кінця XIX – початку XX ст. (на матеріалах ягільницького ключа лянц-коронських), „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2011, вип. 1, с. 34–41.
76. Hoff Jadwiga: *Badania nad dziejami i kulturą Galicji w Polsce* [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniaka, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 49–72.
77. Hoff Jadwiga: *Stosunki narodowościowe w małych miastach wschodniogalicjskich w dobie autonomii (na przykładzie Borszczowa)* [w:] *Galicjskie Spotkania 2010*, red. Urszula Jakubowska, [Zabrze 2011], s. 82–95.
78. Jakubowska Urszula: *Galicjskie inicjatywy prasowe na przełomie XIX i XX wieku* [w:] *Galicjskie Spotkania 2010*, red. Urszula Jakubowska, [Zabrze 2011], s. 96–102.
79. Янишин Богдан: Міста та містечка Галичини другої половини XIX – початку XX ст. у працях сучасних українських та польських істориків, „Проблеми історії України XIX – початку XX ст.”, Київ 2011, № 19, с. 503.



80. Jewuła Łukasz: Polityka Austrii wobec miast i mieszczaństwa Galicji w latach 1772–1848 [w:] Historia i dziedzictwo regionów w Europie Środkowo-Wschodniej w XIX i XX w., red. Marian Stolarczyk, Agnieszka Kawalec, Jerzy Kuzicki, Rzeszów 2011, s. 119–127.
81. Kargol Anna M.: Specyfika migracji galicyjskiej – w aktach c.k. Policji w Krakowie na początku XX wieku [w:] Nietypowe migracje Polaków w XIX–XXI wieku, red. Anna M. Kargol, Władysław Masiarz, Kraków 2011, s. 39–53.
82. Kargol Tomasz: Od kółek ziemian do Związku Ziemian w Krakowie. Ruch organizacyjny ziemiaństwa w zachodniej Galicji i Małopolsce 1906–1939, Kraków 2011, ss. 266.
83. Karolczak Kazimierz: Dzieduszycy w życiu Galicji doby autonomicznej [w:] Kraków i Galicja wobec przemian cywilizacyjnych (1866–1914). Studia i szkice, red. Krzysztof Fiołek i Marian Stala, Kraków 2011, s. 87–117.
84. Karolczak Kazimierz: Szembekowie. Gałąź podolska, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis”, folia 104: Studia ad Bibliothecarum. Scientiam Pertinentia, [t.] 9, Kraków 2011, s. 238–252.
85. Клим'юк Уляна: Становище поляків у Галичині напередодні та в роки Першої світової війни, „Вісник Прикарпатського університету. Історія”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 19, с. 166–172.
86. Коляда Ігор: Націокультурна діяльність української інтелігенції в умовах суспільно-політичних трансформацій 70–80-х рр. XIX ст., „Вісник Прикарпатського університету. Історія”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 20, с. 17–24.
87. Колибаб'юк Світлана: Студентський рух у Галичині другої половини XIX – першої третини XX ст. у сучасній українській історіографії, „Вісник Прикарпатського університету. Історія”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 19, с. 108–115.
88. Korczyńska-Derkacz Małgorzata: Lwowskie jednodniówki jubileuszowe z lat 1901–1939 źródłem wiedzy o historii miast i regionu [w:] Kraków – Lwów. Książki, czasopisma, biblioteki XIX–XX wieku, red. Halina Kosętko, Grażyna Wrona, Grzegorz Nieć, Kraków 2011, s. 233–244.
89. Королько Андрій: Січовий рух на Покутті (1900–1914 рр.): організаційні осередки і їх практична діяльність, „Вісник Прикарпатського університету. Історія”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 19, с. 13–21.
90. Kozak Szczepan: Kobieta w Galicji – problemy metodologiczne, ich dotychczasowy dorobek i postulaty na przyszłość [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 241–257.
91. Kosińska-Witt Hanna: Wielkomijska Galicja w oczach konserwatystów krakowskich: Kraków i Lwów w „Przeglądzie Polskim” (1866–1913), „Kwartalnik Historyczny” 2011, R. 118, z. 3, s. 453–479.
92. Kuzmany Bőrries: Brody. Eine galizische Grenzstadt im langen 19. Jahrhundert, Wien–Köln–Weimar 2011, ss. 406.
93. Latawiec Krzysztof: Zasady ruchu granicznego między terenami Królestwa Polskiego okupowanymi przez wojska austriacko-węgierskie a Galicją w latach 1917–1918, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 2010/2011, t. 7, s. 369–375 (druk 2011).
94. Lenart Jolanta: Praca w Galicji. Przygotowanie do zawodu w okresie autonomicznym. Stan badań i potrzeby [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 3, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 74–91.
95. Lenart Zbigniew: O potrzebie badań nad kulturą polityczną czasów autonomii galicyjskiej. Kultura polityczna, jej istota, problemy metodologiczne [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 337–359.

96. Лицур Микола: Риба в системі традиційного харчування населення Галичини в кінці XIX ст. – 1930-х рр.: етно-соціальний аспект, „Галичина. Всеукраїнський науковий і культурно-просвітний краєзнавчий часопис”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 18–19, с. 120–126.
97. Małeckі Jan Marian: „Mieszkają w prawdziwym raju”. Możliwości badania jakości życia w Krakowie i we Lwowie w okresie autonomii galicyjskiej, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis”. Folia 104: Studia ad Bibliothecarium Scientiam Pertinentia, 2011, t. 9, s. 157–164.
98. Маркіян Шашкевич: Русини. Голос галичан, упор., переклад, передмова Феодосія Стебля, Львів 2011, 28 с.
99. Matuszek Gabriela: Kobiety a proces modernizacji – rekoniesans galicyjskiej historii [w:] Kraków i Galicja wobec przemian cywilizacyjnych (1866–1914). Studia i szkice, red. Krzysztof Fiolek, Marian Stala, Kraków 2011, s. 43–72.
100. Mazepa Teresa: Zagadnienia tożsamości (identyfikacji) narodowej w procesie powstawania i w działalności Galicyjskiego Towarzystwa Muzycznego [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 3, red. Agnieszka Kawalec, Waław Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 221–240.
101. Meus Konrad: Deagrарyzacja miast galicyjskich na przykładzie Wadowic, „Roczniki Ludowego Towarzystwa Naukowo-Kulturalnego. Oddział w Krakowie”, red. Józef Hampel, Kraków 2011, s. 160–171.
102. Michalska Bracha Lidia: Uczestnicy powstania styczniowego w życiu społeczno-politycznym Galicji w dobie autonomicznej. Aspekty źródłowe badań i ich perspektywy [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waław Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 360–371.
103. Монолатій Іван: Джерела до вивчення інституціоналізації та взаємодії етнічних політичних акторів в Австро-Угорщині, „Вісник Прикарпатського університету. Історія”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 20, с. 156–166.
104. Монолатій Іван: Українсько-єврейський етносоціальний конфлікт у Галичині (кінець XIX – початок XX століття), „Вісник Прикарпатського університету. Історія”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 19, с. 3–12.
105. Мозер Міхаель: Українці на шляху до нації з власною мовою: критичні зауваги до історіографії української мови [в:] Україна. Процеси націотворення, Київ 2011, с. 111–123.
106. Mrzygłód Izabela: W kręgu krakowskiej „Krytyki”: działaczki ruchu kobiecego i ich postulaty [w:] Krakowski szlak kobiet. Przewodniczka po Krakowie dla emancypantek, t. 3, red. Ewa Furgał, Kraków–Szczawnica 2011, s. 23–37.
107. Mudryj Marian: Ewolucja stosunków polsko-ukraińskich w Galicji w drugiej połowie XIX wieku w świetle badań współczesnych historyków ukraińskich [w:] Widziane z zewnątrz, t. 2, Warszawa 2011, s. 101–114.
108. Nowak Magdalena: Środowiska młodości metropolity Andrzeja Szeptyckiego 1865–1892 [w:] Galicyjskie Spotkania 2010, red. Urszula Jakubowska, [Zabrze 2011], s. 60–81.
109. Oberc Michał: Zmiany w społecznym odbiorze wizyt cesarza Franciszka Józefa I w Galicji, „Prace Historyczno-Archiwane” 2011, t. 23, s. 19–34.
110. Орлевич Ірина, Серета Остап: Народні Доми в Галичині, „Наше слово”, Варшава 2011, № 12: спецвипуск про Народний Дім, с. 10–11.
111. Pacholkiv Svjatoslav: Das ukrainisch-jüdische Zusammenleben in Galizien und die Konstruktion des Nationalen [in:] Ukraine. Prozesse der Nationsbildung vom 19. bis 21. Jahrhundert, ed. Andreas Kappeler, Köln et al. 2011, 231–244.

112. Pacholkiv Svjatoslav: Die Politik des aufgeklärten Absolutismus und die Judengemeinden Galiziens, „Frühneuzeit-Info“ 2011, 22/1–2, 75–89.
113. Pacholkiv Svjatoslav: Gminy żydowskie w Galičiji w latach 1772–1848. Zagadnienia badawcze [w:] Galičija 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 2, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 9–26.
114. Пахолків Святослав: Українсько-єврейське співжиття в Галичині й конструювання національного [в:] Україна. Процеси націотворення, упор. Андреас Каппелер, Київ 2011, с. 213–225.
115. Пашук Володимир: Товариство „Просвіта”. Започаткування видавничої діяльності, „Вісник Львівської комерційної академії. Серія: гуманітарні науки”, Львів 2011, вип. 10, с. 170–182.
116. Pelczar Roman: Ruch trzeźwości w łańskiejszej diecezji przemyskiej w okresie zaboru austriackiego, „Dębina” 2011, nr 1, s. 10–11.
117. Pollack Martin: Cesarz Ameryki, przeł. Karolina Niedenthal, Wołowiec 2011, ss. 256.
118. Pudłocki Tomasz: Rola religii w życiu codziennym społeczeństw gimnazjalnych na przykładzie szkół średnich Przemysła w latach 1867–1939 [w:] Карпати: людина, етнос, цивілізація, Івано-Франківськ 2011, вип. 3, с. 59–68.
119. Pustelak Danuta: Ród Jędrzejowiczów w okresie autonomii Galičiji, Rzeszów 2011, ss. 256.
120. Райківський Ігор: Галичина в ідеології та діяльності наддніпрянських громадівців-українофілів, „Галичина. Всеукраїнський науковий і культурно-просвітній краєзнавчий часопис”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, № 18–19, с. 145–154.
121. Райківський Ігор: Ідея української (малоруської) єдності в діяльності „Руської трійці” та її послідовників у Галичині в 1830-х – середині 1840-х рр. [в:] Альманах. Будитель Галицької України-Руси: до 200-ліття від дня народження Маркіяна Шашкевича. Статті і матеріали, Львів 2011, с. 40–63.
122. Райківський Ігор: Мовно-правописне питання в українському національному русі Східної Галичини 1850-х років (за матеріалами тогочасної періодики), „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2011, вип. 2, с. 206–214.
123. Райківський Ігор: Уявлення наддніпрянських громадівців про Галичину та її населення (1860–1880-ті роки), „Історія – ментальність – ідентичність”, Львів 2011, вип. 4, с. 355–365.
124. Reder Eva: Pogrom lwowski 1918. Inicjatorzy, bierni obserwatorzy, podlegacze [w:] Galičija 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 2, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 38–55.
125. Röskauf-Rydel Isabel: Niemiecko-austriackie rodziny urzędnicze w Galičiji 1772–1918, Kraków 2011, ss. 440.
126. Röskauf-Rydel Isabel: Niemcy w Galičiji (1772–1918) [w:] Galičija 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 2, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 56–78.
127. Sadlik Magdalena: Galičijska „perła zdrojowisk” [w:] Kraków i Galičija wobec przemian cywilizacyjnych (1866–1914). Studia i szkice, red. Krzysztof Fiołek, Marian Stala, Kraków 2011, s. 239–255.
128. Saloni Aleksander: Gry i zabawy ludu z okolic Galičiji, oprac. Renata Hołda, „Zabawy i Zabawki” 2011, R. 9, nr 1–4, s. 293–305.
129. Серета Остап: Формування національної традиції. Українське козакофілство у Галичині в 60-х роках XIX століття, „Історія – ментальність – ідентичність”, Львів 2011, вип. 4: Исто-

- рична пам'ять українців і поляків у період формування національної свідомості в XIX – першій половині XX століття, с. 395–403.
130. Siadkowski Marcin: Szlachcicen. Przemiany stereotypu polskiej szlachty w Wiedniu na przełomie XIX i XX wieku, Warszawa 2011, ss. 230.
131. Sierżęga Paweł: Obchody rocznic narodowych w Galicji autonomicznej. Stan i perspektywy badań [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, t. 2, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 420–433.
132. Soboń Marcin: Polacy wobec Żydów w Galicji doby autonomicznej w latach 1868–1914, Kraków 2011, ss. 328.
133. Sosnowska Danuta: Zamilknięcia, czyli choroby utajone w obrazie „chorej Galicji” [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, t. 3, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 136–147.
134. Sosnowska Danuta: Wielokulturowość Galicji jako wyzwanie i zadanie komparatysty, „Rocznik Komparatystyczny” 2011, nr 2, s. 65–77.
135. Sroka Łukasz Tomasz: Żydzi galicyjscy w XIX wieku – stan badań i postulaty [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, t. 2, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 27–37.
136. Стеблій Феодосій: Маркіян Шашкевич – провісник незалежності соборної України (До 200-річчя народження), „Вісник НТШ”, Львів 2011, ч. 45, с. 9–13.
137. Szczepanik Waclaw: Życie codzienne w galicyjskim garnizonie przełomu XIX i XX wieku na przykładzie dziejów załogi wojskowej miasta Tarnowa [w:] *Homo sum, humani nil a me alienum puto. Życie codzienne wczoraj i dziś*, red. Magdalena Moskaiewicz, Aleksandra Paradowska, Poznań 2011, s. 49–63.
138. Шологон Лілія: Листування видатних учених, громадсько-політичних діячів, письменників як джерело з історії національно-культурного руху українців Галичини другої половини XIX – початку XX ст., „Вісник Прикарпатського університету. Історія”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 19, с. 97–107.
139. Штруве Кай: Селяни та українська нація в Австро-Угорській монархії та Російській імперії [в:] *Україна. Процеси націотворення*, упор. Андреас Каппелер, Київ 2011, с. 167–181.
140. Ślusarek Krzysztof: Drobna szlachta w Galicji 1772–1848, wydanie drugie zmienione, Jędrzejów–Kraków 2011, ss. 346.
141. Великий Володимир: Перша світова війна і проблеми репресій та біженства в Галичині: українська історіографія, „Вісник Прикарпатського університету. Історія”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 19, с. 116–121.
142. Wilson Tracie L.: Badania nad zagadnieniami opieki społecznej i handlu kobietami z perspektywy antropologii prawa i etnografii komunikacji [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 296–304.
143. Wnęk Jan: Walka z gruźlicą była w Galicji na przełomie XIX i XX wieku, „Życie Weterynaryjne” 2011, nr 5, s. 393–395.
144. Wnęk Jan: Weterynaria ludowa w Galicji na przełomie XIX i XX wieku, „Życie Weterynaryjne” 2011, nr 2, s. 145–147.
145. Zieliński Konrad: Galicyjscy Żydzi w latach Wielkiej Wojny 1914–1918 „Studia Żydowskie” 2011, nr 1, s. 19–44.
146. Żbikowski Piotr: Początki narodowej niewoli pod zaborem austriackim w „Gazecie Krakowskiej” [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, t. 3, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec,

Leonid Zaszkilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 101–121.

*zob. poz.:* 10, 11, 14, 16, 19, 20, 28, 31, 37, 39, 152, 153, 158, 164, 172, 178, 179, 188, 194, 203, 210, 216, 251, 253, 268, 285, 291, 307, 352, 360, 370, 372, 384–386, 390, 393, 395–398, 400, 402–404, 409, 411, 413, 421–423, 425, 426, 428, 433, 436, 437, 442, 448, 456, 457, 472, 473

### GOSPODARKA

147. Broński Krzysztof: Budżet krajowy i podatki państwowe jako wskaźnik rozwoju autonomicznej Galičiji [w:] Przegląd badań nad historią gospodarczą w XXI wieku, red. Rafał Matera, Andrzej Pieczewski, Łódź 2011, s. 75–91.

148. Broński Krzysztof: Problemy gospodarcze Galičiji w polskiej historiografii na przełomie XX i XXI w. [w:] Galičija 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaszkilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 134–151.

149. Чуйко Інна : Економічні погляди Євгена Олесницького, „Україна–Європа–Світ. Серія: Історія, міжнародні відносини”, Тернопіль 2011, вип. 5, ч. 2, с. 204–209.

150. Чуйко Інна: Роль Є. Олесницького у розвитку українського кооперативного руху, „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2011, вип. 1, с. 76–81.

151. Гавліч Ірина: Ідеї кооперативного руху у поглядах українських громадсько-політичних діячів Східної Галичії (кінець XIX – початок XX ст.), „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2011, вип. 1, с. 68–72.

152. Галик Володимир: Іван Франко про Дрогобицько-Бориславський нафтовий басейн „Альтернативи: інформаційно-культурологічний журнал”, Дрогобич 2011, № 4–5, с. 72.

153. Голик Роман: Від купця до бізнесмена: уявлення про „підприємливу людину” в Галичії нового й новітнього часу, „Вісник Львівської комерційної академії. Серія: гуманітарні науки, Львів 2011, вип. 10: Ювілейний збірник на пошану Степана Гея, с. 196–204.

154. Гошціцька Тетяна: Традиційні господарські споруди на пограниччі Бойківщини та Підгір'я (середина XIX – перша половина XX ст.). „Народознавчі зошити”, ред. Степан Павлюк, Львів 2011, вип. 5, с. 777–796.

155. Lewicki Witold: Zagadnienia gospodarcze Galičiji, oprac. Janusz Ossowski, „Pieniądze i Więź” 2011, nr 2, s. 23–55 (przedruk fragm. książki z 1914 r.).

156. Lipelt Robert: Chów zwierząt gospodarskich w Galičiji w dobie autonomii: analiza statystyczno-porównawcza, Sanok 2011, ss. 393.

157. Marks Bogusław Piotr: Gielda we Lwowie – stan badań i potrzeby [w:] Galičija 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaszkilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 167–180.

158. Myśliński Michał: Złotnicy krakowskie i ich cech w latach autonomii galičijskiej 1866–1914, Kraków 2011, ss. 74.

159. Пастушенко Роман: Становлення системи споживчої кооперації українців у Галичії (1904–1914 рр.), „Вісник Львівської комерційної академії. Серія гуманітарні науки”, Львів 2011, вип. 10, с. 205–223.

160. Sznajpek Adrianna: Polacy i polska sztuka na Wystawie Światowej w Paryżu w 1900 r. Pawilon Galičijski [w:] Galičija 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 3, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaszkilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 241–262.

161. Świątek Szczepan: Bankowość galičijska na tle bankowości krajów Austro-Węgier. Studium historyczno-porównawcze [w:] Galičija 1772–1918. Problemy metodologiczne,

stan i potrzeby badań, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaszkiłniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 181–186.

162. Випасняк Андрій: Традиційне скотарство українського населення Східної Галичини (90-ті рр. XIX – 30-ті рр. XX ст.): історіографія проблеми, „Галичина. Всеукраїнський науковий і культурно-просвітній краєзнавчий часопис”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 18–19, с. 297–303.

163. Вітенко Микола: Конкуренція між польськими та українськими споживчо-кооперативними і кредитними організаціями Галичини у 1867–1914 рр., „Гілея: науковий вісник”. Збірник наукових праць, ред. Віктор Вашкевич, Київ 2011, с. 106–116.

164. Вітенко Микола: Польсько-українські стосунки в Галичині під час парцеляції поміщицьких маєтків 1867–1914 рр., „Схід. Аналітично-інформаційний журнал”, Донецьк 2011, № 3 (110), с. 83–89.

165. Wnęk Jan: Pomór świń w Galicji na przełomie XIX i XX wieku, „Życie Weterynaryjne” 2011, nr 1, s. 62–63.

166. Wnęk Jan: Rozwój galicyjskiej ideologii przemysłu włókienniczego i skórzanego w latach 1860–1918, „Przegląd Włókienniczy: Włókno. Odzież. Skóra” 2011, nr 4, s. 37–41.

167. Wnęk Jan: Wiedza rolnicza na Sądecczyźnie na przełomie XIX i XX wieku, „Rocznik Sądecki” 2011, s. 148–168.

168. Zamoyski Grzegorz: Badania nad dziejami instytucji finansowych w Galicji [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaszkiłniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 152–166.

169. Жулканич Неля: Аграрні перетворення в регіоні Карпат (середина XIX – 20–30 рр. XX ст.), „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”,

ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2011, вип. 1, с. 72–76.

zob. poz.: 19, 47, 57, 60, 61, 63, 82, 94, 143, 447, 448, 466.

## KULTURA I SZTUKA

170. Antoniuk Iryna: Zbiory biblioteczne jako źródło badań nad kulturą Galicji (zabytkowe utwory muzyków austriackich z końca XVIII – początku XIX w. z archiwów nutowych Biblioteki Lwowskiej Narodowej Akademii Muzycznej im. M.W. Łysenki) [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 3, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaszkiłniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 212–220.

171. Чоповський Василь: Лісоруби та сплавики лісу Українських Карпат у творах письменників (XIX – 20–30-ті рр. XX ст.), „Народознавчі зашити”, ред. Степан Павлюк, Львів 2011, вип. 2, с. 215–235.

172. Дзьобан Олександр: Шлях „Руської Трійці” до „Русалки Дністрової” [в:] Будитель Галицької України-Руси (до 200-ліття від дня народження Маркіяна Шашкевича): Статті і матеріали, Львів 2011, с. 25–28.

173. Домбровська Єлисавета: Українська художня поштова картка першої половини XX ст. (за матеріалами родинного фонду Заклинських у Львівській національній науковій бібліотеці України імені В. Стефаника), „Записки Львівської національної наукової бібліотеки України імені В. Стефаника: збірник наукових праць”, ред. Мирослав Романюк, Львів 2011, вип. 3 (19), с. 572–591.

174. Філіпов Зенон: Мистецтво дрогобицької фотографії, Дрогобич 2011, 256 с.

175. Гавенська Барбара Марія: Реставрація Перемишльського кафедрального собору в XIX–XX ст. „Історія релігій в Україні”, упор. Олександра Киричук, Марія Омельчук, Ірина Орлевич, Львів 2011, кн. 2, с. 627–635.

176. Галик Володимир: Культурне життя Самбірсько-Турківського Підгір'я в творчій

спадщині Івана Франка, „Fasciculi musei regionalis Brzozoviensis”, Brzozów 2011, nr 5, s. 173–199.

177. Голик Роман: (Уявне) минуле: стереотипи історії в ментальності галичан XIX – першої половини XX ст. [в:] Історія – ментальність – ідентичність. Історична пам'ять українців і поляків у період формування національної свідомості в XIX – першій половині XX с., колективна монографія за ред. Леоніда Зашкільняка, Йоанни Пісулінської, Павла Серженги, Львів 2011, с. 376–384.

178. Горинь Василь: Руська Трійця. Дороги і роздоріжжя [в:] Шашкевичіана Богдана Лепкого, Івано-Франківськ 2011, с. 200–210.

179. Горинь Василь: Витоки культу Маркіяна Шашкевича [в:] Іван Вагилевич: життя і творчість. Збірник науково-теоретичних статей, Рожнятів 2011, с. 40–49.

180. Гофенедер Пилип: Мова галицьких проповідників XIX століття у контексті розвитку сучасної української мови [в:] Українська мова в Галичині: історичний вимір, Львів 2011, с. 137–159.

181. Ільницький Микола: Маркіян Шашкевич у поетичних текстах Івана Франка, „Слово і час” 2011, № 10, с. 60–64.

182. Якимович Богдан: Поема Івана Франка «Мойсей»: де, коли і як народжувався один з найвидатніших творів світової літератури XX ст., „Вісник Львівської комерційної академії. Серія гуманітарні науки”, Львів 2011, вип. 10, с. 149–158.

183. Ястремська Тетяна: Діалектичний простір Галичини: говірки української мови [в:] Українська мова в Галичині: історичний вимір, Львів 2011, с. 55–106.

184. Kijanowska-Kamińska Luba: Metodologiczne zasady badań nad galicyjską kulturą muzyczną XIX wieku [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 3, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 203–211.

185. Книга в Україні. 1861–1917: Матеріали до репертуару української книги. Вип. 14 «Р», редкол. Онищенко Олексій Семенович (гол.) та ін.; Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського, Київ 2011.

186. Колосовська Ольга: „Служити науковим силам” – кредо бібліотечної діяльності Антона Генсьорського (1890–1970) [w:] Краків–Львів: книги, часописи, бібліотеки XIX–XX ст., Львів 2011, т. 10, с. 450–458.

187. Кольбух Марія: Книгозбірня Підгорецького монастиря: історія формування, „Записки Львівської національної наукової бібліотеки України імені В. Стефаніка: збірник наукових праць”, ред. Мирослав Романюк, Львів 2011, вип. 3 (19), с. 394–421.

188. Комарницький Ярослав: Культурно-просвітня діяльність українського студентства Галичини на початку XX ст., „Молодіжна політика: проблеми та перспективи”, Дрогобич 2011, вип. 2, с. 94–99.

189. Король Софія: Естетика природи у творах галицьких романтиків [в:] Будитель Галицької України-Руси. Статті матеріали, Львів 2011, с. 87–94.

190. Кострова Майя: Михайло Галушинський про роль читальень, бібліотек і бібліотечарів у самоосвіті народу, „Записки Львівської національної наукової бібліотеки України імені В. Стефаніка: збірник наукових праць”, ред. Мирослав Романюк, Львів 2011, вип. (19), с. 268–281.

191. Костюк Степан: З історії пошуків та створення портретів Маркіяна Шашкевича [в:] Будитель Галицької України-Руси. Статті матеріали, Львів 2011, с. 94–96.

192. Kryński Stanisław: Pożegnanie z Cekanią w prozie Emila Zegadłowicza i Kazimierza Sejdy [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 3, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 122–135.

193. Lubowiecka Marzena: Rola mecenatu instytucjonalnego i obywatelskiego w Galicyjskim Towarzystwie Muzycznym we Lwowie w latach 1857–1913. Problematyka i postulaty badawcze [w:] *Galicia 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, t. 3, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilnia, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 176–202.
194. Mazepa Leszek: Kultura muzyczna Galicji w tematyce badawczej naukowców z Polski i Ukrainy (Metodologiczne aspekty wyświetlenia kultury myzycznej Lwowa i Galicji Wschodniej) [w:] *Galicia 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, t. 3, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 148–166.
195. Nowak-Wolna Krystyna: Ludowy dramat i teatr w koncepcji działaczy Związku Teatrów i Chórów Włościańskich we Lwowie, „Przegląd Historyczno-Oświatowy” 2011, nr 1–2, s. 11–30.
196. Павляк Ольга: Літографія „Монастир оо. Василян в Добромилі” з колекції ЛМІР – пам’ятка XIX ст. з літографської майстерні родини Піллерів, „Вісник Львівського музею історії релігії”, ред. Ліля Моравська, Львів 2011, ч. 19, с. 77–80.
197. Павляк Ольга: Митрополит Андрей Шептицький у творчій діяльності М. Сосенка, М. Осінчука, В. Дядиного, „Вісник Львівського музею історії релігії”, ред. Ліля Моравська, Львів 2011, ч. 10, с. 28–41.
198. Паламар Іван: Про актуальність ідей і праці М. Шашкевича (до 200-річчя від дня народження), „Історія релігій в Україні”, упор. Олександра Киричук, Марія Омельчук, Ірина Орлович, Львів 2011, кн. 1, с. 164–170.
199. Паславський Іван: Філософський світ Маркіяна Шашкевича [в:] *Будитель Галицької України-Руси. Статті матеріали*, Львів 2011, с. 87–88.
200. Паславський Іван: Заходи о. Івана Гудза щодо збереження у Львові Ставропігійської друкарні в 1776–1779 роках, „Апологет. Бого-словський збірник Львівської духовної академії УПЦ КП”. Львів: 2011 № 1–2 (27–28): Матеріали III Міжнародної наукової конференції «Львівське Ставропігійське Успенське братство в духовній культурі України» до 425-ліття надання Львівському Ставропігійському братству Патріаршої Ставропігії, с. 61–64.
201. Піх Олег: Український театр і драматургія у XIX столітті крізь призму картотеки Мирона Кордуби „Бібліографія історії України”, „Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Праці Театрознавчої комісії”, Львів 2011, т. 262, с. 511–513; додаток: Бібліографія: с. 513–521.
202. Pilch Urszula M.: Dylematy Galicjanina: Kraków czy Wiedeń. O poezji Ludwika Szczepeńskiego [w:] *Kraków i Galicja wobec przemian cywilizacyjnych (1866–1914). Studia i szkice*, red. Krzysztof Fiolek, Marian Stala, Kraków 2011, s. 325–344.
203. Пощорко Олег: Дискурс свободи у творчій спадщині Івана Франка. „Мандрівець. Всеукраїнський науковий журнал”, ред. Федір Полянський, Тернопіль 2011, № 4, с. 76–79.
204. Purchla Jacek: Problematyka badań nad dziejami Krakowa i Lwowa w XIX wieku z perspektywy ostatniego dwudziestolecia. Refleksja urbanologiczna [w:] *Galicia 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 200–212.
205. Руденко Олег: Рукописна книга в творчості Модеста Сосенка. „Народознавчі зошити”, ред. Степан Павлюк, Львів 2011, вип. 2, с. 327–331.
206. Сімонек Штефан: Зауваги до багатомовності української літератури (XIX–XX ст.) [в:] *Україна. Процеси націотворення*, упор. Андреас Каппелер, Київ 2011, с. 124–137.
207. Сіреджук Петро: Культурний розвій полонії Галицької Гуцульщини (XIX – початок XX ст.), „Галичина. Всеукраїнський науковий і культурно-просвітний краснавчий часопис”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 18–19, с. 178–184.



208. Сокіл Ганна: Галичина у фольклорному обстеженні Володимира Левинського та Мирослава Капія, „Народознавчі зошити”, ред. Степан Павлюк, Львів 2011, вип. 3, с. 489–496.

209. Стеблій Феодосій: „Слово о полку Ігоревім” у культурному житті на західних землях України [в:] Богдан Лепкий. Слово о полку Ігоревім. У віршованих і прозових перекладах українською та польською мовами, Івано-Франківськ 2011, с. 285–306.

210. Шкраб'юк Петро: Поет сказав – і Бог почув це слово... [в:] Будитель Галицької України-Руси (до 200-ліття від дня народження Маркіяна Шашкевича): Статті і матеріали, Львів 2011, с. 32–36.

211. Świącicki Klaudiusz: Niemożliwe powroty. Galicyjski interior jako „miejsce pamięci” w twórczości Tadeusza Kantora [w:] Źródła pamięci. Grotowski – Kantor – Szajna, red. Anna Jamrozek-Sowa, Rzeszów 2011, s. 179–189.

212. Wąsacz-Krztoń Jolanta: Kultura muzyczna Krakowa w I połowie XIX wieku. Stan badań [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeba badań, t. 3, red. Agnieszka Kawalec, Waław Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, Rzeszów 2011, s. 167–175.

213. Wnęк Jan: Książka, teatr oraz problematyka oświatowa na łamach dodatków do „Gazety Lwowskiej”, „Rocznik Lwowski” 2010–2011, s. 111–120.

214. Woźny Marzena: Początki Grona Konserwatorów Galicji Zachodniej w świetle krakowskich materiałów, „Rocznik Krakowski” 2011 t. 77, s. 77–88.

zob. poz.: 39, 69, 76, 100, 160, 225, 230, 257, 355, 393, 398, 405, 407, 411, 414, 416, 422, 423, 425, 426

## NAUKA I OŚWIATA

215. Bałus Wojciech: Collegium Novum Uniwersytetu Jagiellońskiego jako wyraz procesów modernizacyjnych w Galicji [w:] Kraków i Galicja wobec przemian cywiliza-

cyjnych (1866–1914). Studia i szkice, red. Krzysztof Fiołek, Marian Stala, Kraków 2011, s. 211–222.

216. Banach Andrzej: Synowie chłopscy na katedrach Uniwersytetu Jagiellońskiego od połowy XIX wieku do roku 1918 [w:] Kraków i Galicja wobec przemian cywilizacyjnych (1866–1914). Studia i szkice, red. Krzysztof Fiołek, Marian Stala, Kraków 2011, s. 73–85.

217. Barnaś Baran Ewa: Dobroczynny nurt opieki, wychowania i kształcenia dzieci i młodzieży w Galicji – stan badań [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waław Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 274–295.

218. Borowski Andrzej: Stanisław Tarnowski o Renesansie i humanizmie [w:] Kraków i Galicja wobec przemian cywilizacyjnych (1866–1914). Studia i szkice, red. Krzysztof Fiołek, Marian Stala, Kraków 2011, s. 165–176.

219. Brzeski Jan: Kronika Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego Karola Estreichera za lata 1811–1905, „Studia Historyczne” 2011, z. 2, s. 143–158.

220. Булик Наталя: Археологія у науковій спадщині Антона Петрушевича, „Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині”, Львів 2011, вип. 15, с. 415–428

221. Булик Наталя: Ісидор Шараневич та археологія у Ставропігійському інституті [в:] Апологет: матеріали III Міжнародної наукової конференції „Львівське Ставропігійське Успенське братство в духовній культурі України”, до 425-ліття надання Львівському Ставропігійському братству Патріаршої Ставропігії, Львів 2011, с. 65–72.

222. Булик Наталя: Історико-архітектурні пам'ятки княжого Галича та його околиць у дослідженнях львівських археологів XIX – початку XX ст. [в:] Розвиток етнотуризму: проблеми та перспективи: збірник матеріалів Всеукраїнської науково-практичної конференції молодих вчених (2–3 березня 2011 р.), Львів 2011, с. 221–227.

223. Budzyński Zdzisław: Polskie badania demograficzno-historyczne Galicji. Przegląd kierunków i ocena ważniejszych osiągnięć [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 115–133.
224. Бурдуланюк Василь: Українське мистецтвознавство Галичини кінця XIX – першої третини XX століття, „Галичина. Всеукраїнський науковий і культурно-просвітний краєзнавчий часопис”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 18–19, с. 170–177.
225. Бурдуланюк Василь: Видавнича діяльність Наукового товариства імені Шевченка (кінець XIX – перша третина XX століття), „Вісник Прикарпатського університету. Історія”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 20, с. 25–32.
226. Chmielowski Witold: Stanisław Antoni Skrzyszewski jako nauczyciel Państwowego Pedagogium w Krakowie, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 2011, t. 48, s. 11–33.
227. Ciara Stefan: Adam Skalkowski (1877–1951). Profesor Uniwersytetu Poznańskiego, „Niepodległość i Pamięć” 2011, t. 18, z. 33, s. 193–208.
228. Cieślak Stanisław: Lwów jako ośrodek wydawniczy jezuitów galicyjskich w drugiej połowie XIX i na początku XX w. [w:] *Kraków – Lwów. Książki, czasopisma, biblioteki XIX–XX wieku*, red. Halina Kosętko, Grażyna Wrona, Grzegorz Nieć, Kraków 2011, s. 33–44.
229. Danowska Ewa: Spuścizna książkowa i rękopiśmienna lwowsko-krakowskiego uczonego ks. prof. Jana Fijałka (1864–1936) w Bibliotece Narodowej PAU i PAN w Krakowie [w:] *Kraków – Lwów. Książki, czasopisma, biblioteki XIX–XX wieku*, red. Halina Kosętko, Grażyna Wrona, Grzegorz Nieć, Kraków 2011, s. 385–388.
230. Дидик-Меуш Ганна: Українська медична мова в Галичині кінця XIX – початку XX століть: слово–термін–словник [в:] *Українська мова в Галичині: історичний вимір*, Львів 2011, с. 176–203.
231. Дмитрук Ірина: Етнонормативна культура гуцулів в етнографічних дослідженнях кінця XIX – початку XX століття, „Вісник Прикарпатського університету. Історія”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 20, с. 150–155.
232. Дмитрук Ірина: Гуцульщина в польських етнографічних дослідженнях другої половини XIX – першої половини XX ст. „Галичина. Всеукраїнський науковий і культурно-просвітницький краєзнавчий часопис”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 18–19, с. 304–311.
233. Древницький Юрій: Наукова спадщина Володимира Старосольського у сфері юриспруденції, „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, Тернопіль 2011, вип. 1, с. 81–89.
234. Duda Roman: Matematyka na Uniwersytecie Lwowskim do usunięcia Polaków ze Lwowa [w:] *Universitati Leopoliensi trecentesimo quinquagesimum anniversarium suae fundationis celebranti. In memoriam*, red. Wanda Lohman, Kraków 2011, s. 291–323.
235. Dutkowska Maria A.: Biblioteki Lwowa w II połowie XIX w. Ich znaczenie w edukacji i życiu naukowym Galicji. Stan badań [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, t. 2, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 412–419.
236. Dybiec Julian: Nauka w Galicji. Stan i potrzeby badań [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, t. 2, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 267–284.
237. Dybiec Julian: Uniwersytet Lwowski pod zaborem austriackim [w:] *Universitati Leopoliensi trecentesimo quinquagesimum anniversarium suae fundationis celebranti. In memoriam*, red. Wanda Lohman, Kraków 2011, s. 65–76.
238. Галик Володимир: Іван Франко – редактор і видавець перекладів отця Данила Бодрє-

вича, „Дух–душа–тіло як проблема філософії та культури російського Срібного віку: матеріали міжнародної наукової конференції”, Дрогобич 2011, вип. 17, с. 399–415.

239. Галик Володимир: Листи С. О. Венгера із Санкт-Петербурга до Івана Франка, „Життя у вимірах Абсолюту як проблема філософії та культури російського Срібного віку: матеріали міжнародної наукової конференції”, Дрогобич 2011, вип. 16, с. 537–549.

240. Галик Володимир: Освітні заклади Дрогобича другої половини XIX – початку XX ст. у науковій спадщині Івана Франка, „Альтернативи: інформаційно-культурологічний журнал”, Дрогобич 2011, № 2, с. 7–11.

241. Галик Володимир: Самбірсько-Турківське Підгір'я в науковій спадщині Івана Франка [w:] Historia i dziedzictwo regionów w Europie Środkowo-Wschodniej w XIX i XX w., red. Marian Stolarczyk, Agnieszka Kawalec i Jerzy Kuzicki, Rzeszów 2011, s. 81–98.

242. Галик Володимир: Стародруки із Прикарпаття у наукових зацікавленнях Івана Франка [в:] Пам'ятки Тустані в контексті освоєння українських Карпат у доісторичну добу та в середньовіччі. Тези конференції, Львів–Тустань 2011, с. 46–48.

243. Галів Микола: Нарис історії школи села Літиня (XIX – перша половина XX ст.), Дрогобич–Стрий 2011, 180 с.

244. Гаусманн Івідо: Територія України: внесок Степана Рудницького в історію просторово-територіяльного мислення в Україні [в:] Україна. Процеси націотворення, упор. Андреас Каппелер. Київ: 2011, с. 154–166.

245. Гюфінггофф Марина: До історії формування української філософської термінології в Галичині у другій половині XIX століття [в:] Українська мова в Галичині: історичний вимір, Львів 2011, с. 160–175.

246. Gruca Anna: Osobliwości rynku wydawniczo-księgarskiego Krakowa w okresie autonomii galicyjskiej [w:] Kraków – Lwów. Książki,

czasopisma, biblioteki XIX–XX wieku, red. Halina Kosęta, Grażyna Wrona, Grzegorz Nieć, Kraków 2011, s. 23–32.

247. Hoszowska Mariola: Ludwik Finkel i Akademia Umiejętności. Z dziejów współpracy naukowej Lwowa i Krakowa na przełomie XIX i XX wieku, Rzeszów 2011, ss. 217.

248. Hoszowska Mariola: Macierz Polska a pamięć historyczna Polaków. Szkic z dziejów lwowskiej fundacji na przełomie XIX i XX wieku [w:] Історія – ментальність – ідентичність. Історична пам'ять українців і поляків у період формування національної свідомості в XIX – першій половині XX с., колективна монографія за ред. Леоніда Зашкільняка, Йоанни Пісулінської, Павла Серженги, Львів 2011, s. 432–445.

249. Hoszowska Mariola: Oświata pozaszkolna w Galicji. Szkic z dziejów Macierzy Polskiej we Lwowie (1882–1918) [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 3, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaszkiłniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 24–51.

250. Hoszowska Mariola: Sprawa objęcia prezesury lwowskiej Macierzy Polskiej przez Ludwika Finkla [w:] Polska leży na Zachodzie. Studia z dziejów Polski i Europy dedykowane Pani Profesor Teresie Kulak, red. Wojciech Wrzesiński, Marek Masnyk, Krzysztof Kawalec, Toruń 2011, s. 314–324.

251. Jarowiecki Jerzy: Polska i ukraińska prasa pedagogiczna w Galicji w okresie autonomii w latach 1867–1918 [w:] Kraków – Lwów. Książki, czasopisma, biblioteki XIX–XX wieku, t. 10, red. Halina Kosęta, Grażyna Wrona, Grzegorz Nieć, Kraków 2011, s. 197–217.

252. Качмар Володимир, Серета Остап: Академічна гімназія у Львові [в:] Encyclopedia. Львівський національний університет імені Івана Франка. В 2 т., Львів 2011, т.1: А–К, с. 124.

253. Качмар Володимир: Змагання українців за національні права у Львівському університеті, „Каменярь”, 2011 № 1, с. 2–3.

254. Качур Ірина: Приватні бібліотеки університетського середовища Львова XVIII–XIX ст. [w:] *Краків–Львів : книги, часописи, бібліотеки XIX–XX ст.*, Львів 2011, т. 10, с. 370–386.
255. Kasprzyk-Machata Joanna: Biblioteki Galicji Zachodniej w służbie oświaty w dobie autonomii galicyjskiej, „*Annales Univ. Paedagog. Cracoviensis*”, folia 104: *Studia ad Bibliothecarum Scientiam Pertinentia*, 2011, t. 9, s. 22–39.
256. Kawalec Agnieszka: Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Lwowie w XIX wieku – stan badań i postulaty [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, t. 2, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 298–313.
257. Кирчів Роман: Етнографічно-фольклористична діяльність «Руської Трійці». Ін-т народознавства НАН України, Львів 2011.
258. Кирчів Роман: Народна міфологія в дослідженнях Івана Вагилевича [в:] *Будитель Галицької України-Руси. Статті матеріали*, Львів 2011, с. 75–77.
259. Королько Андрій: Межі Покуття в історико-картографічних і етнографічних дослідженнях XVI – початку XXI ст., „*Галичина. Всеукраїнський науковий і культурно-просвітній краєзнавчий часопис*”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, ч. 18–19, с. 127–139.
260. Королько Андрій: „Покуття” Августа Бельовського – важлива пам’ятка з вивчення історико-етнографічного регіону [в:] „*Гуцульщина у гомоні віків*”. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції, Львів 2011, с. 41–60.
261. Косар Ірина: Діяльність Володимира Охримовича в Науковому товаристві ім. Шевченка, „*Вісник Прикарпатського університету. Історія*”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 19, с. 156–165.
262. Kotliński Tomasz J.: Biblioteki oraz działalność wydawnicza krakowskiej i lwowskiej Izby Adwokatów [w:] *Kraków – Lwów. Książki, czasopisma, biblioteki XIX–XX wieku*, t. 10, red. Halina Kosętko, Grażyna Wrona, Grzegorz Nieć, Kraków 2011, s. 405–410.
263. Kovács István: Przypomnienie i zapomnienie Galicji przez historyków węgierskich [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, Rzeszów 2011, s. 43–48.
264. Кульчицька Тетяна: Топономастика як історичне джерело в науковій концепції Мирона Кордуби, „*Записки Львівської національної наукової бібліотеки України імені В. Стефаніка: збірник наукових праць*”, ред. Мирослав Романюк, Львів 2011, вип. 3 (19), с. 520–530.
265. Куций Іван: Генеза історичної свідомості галицьких інтелектуалів XIX ст.: специфіка взаємодії русофільської та українофільської парадигм [в:] *Історія – ментальність – ідентичність. Історична пам’ять українців і поляків у період формування національної свідомості в XIX – першій половині XX с.*, колективна монографія за ред. Леоніда Зашкильняка, Йоанни Пісулінської, Павла Серженги, Львів 2011, с. 262–266.
266. Куций Іван: Концепція етногенезу слов’ян у науковій спадщині Омеляна Партицького, „*Україна – Європа – Світ. Серія: Історія, міжнародні відносини*”, Тернопіль 2011, вип. 6–7, с. 264–272.
267. Куций Іван: Способи цивілізаційної самоідентифікації в українській історіографії Галичини XIX ст., „*Україна – Європа – Світ. Серія: Історія, міжнародні відносини*”, Тернопіль 2011, вип. 6–7, с. 288–295.
268. Куций Іван: Українська історична думка Галичини XIX ст.: особливості взаємодії національно-політичних течій [в:] *Історична наука, історична пам’ять та національна свідомість модерної доби в Україні, Білорусі та Польщі*, Черкаси 2011, с. 97–100.
269. Лазорак Богдан, Лазорак Тетяна: Археографічна поїздка єзуїта Павла Пірлінга в Сам-

бір 1897 року [в:] Література галицького Підгір'я кінця XIX – початку XX ст. і процес національного відродження (з нагоди 140 річчій від дня народження Івана Филипчука), Дрогобич 2011, с. 146–165.

270. Лазурко Ліда: Часопис «Kwartalnik Historyczny» і розвиток польської історіографії останньої чверті XIX – першої половини XX століття [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, t. 2, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 379–390.

271. Lorens Beata: Szkoły przy klasztorach bazylianskich w Galicji na tle austriackiej polityki oświatowej w latach 1772–1850 [w:] *Historia i dziedzictwo regionów w Europie Środkowo-Wschodniej w XIX i XX w.*, red. Marian Stolarczyk, Agnieszka Kawalec i Jerzy Kuzicki, Rzeszów 2011, s. 225–237.

272. Łapot Mirosław: Język polski jako wykładowy a nauczanie religii możeszowej w szkołach wyznaniowych żydowskich we Lwowie w dobie a autonomii galicyjskiej, „*Język w Komunikacji*” 2011, t. 1, s. 151–174.

273. Lozins'ka Irina: Osvitnâ politika Rosijs'koï okupacijnoï vladi u Galicini v period persoi svitovoi vjini, „*Fasciculi Musei Regionalis Brzozoviensis*” 2011, nr 5, s. 217–234.

274. Łuczyńska Barbara: Wybrane sylwetki ukraińskich pedagogów, polityków zasłużonych dla szkolnictwa galicyjskiego (Euzebiusz Czernkowski, Aleksander Barwiński) [w:] *Rozwój polskiej i ukraińskiej myśli pedagogicznej na przestrzeni XIX i XX wieku*, red. Anna Haratyk, Wrocław 2011, s. 27–39.

275. Maślanka Julian: Lwowskie literaturoznawstwo [w:] *Universitati Leopoliensi trecentesimo quinquagesimum anniversarium suae foundationis celebranti. In memoriam*, red. Wanda Lohman, Kraków 2011, s. 349–373.

276. Maternicki Jerzy: O potrzebie i problemach badań nad nauką kulturą historyczną Galicji (1772–1918) [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, t. 2, red.

Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 314–330.

277. Maternicki Jerzy: Pogranicza historii. Studia i szkice, Rzeszów 2011 [O potrzebie i problemach badań nad nauką kulturą historyczną Galicji (1772–1918) s. 39–53].

278. Meissner Andrzej: Oświata w Galicji. Stan badań i ich perspektywy [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, t. 3, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 9–23.

279. Мельник Ярослава: „Свангеліе Томи”: рецепція Івана Франка, „*Вісник Львівського університету. Серія філологічна*”, Львів 2011, вип. 55, с. 3–14.

280. Мельник Ярослава: „Чого не згриз зуб часу”: українські рукописні збірники в науковій спадщині Михайла Возняка, „*Українське літературознавство*”, Львів 2011, вип. 75, с. 213–219.

281. Michalska Bracha Lidia: Między pamięcią a historiografią. Lwowskie debaty o powstaniu styczniowym (1864–1939), Kielce 2011, ss. 404.

282. Мовна Уляна: Бджільництво як феномен української обрядової культури в етнографічних студіях середини XIX – початку XXI століття, „*Народознавчі зошити*”, ред. Степан Павлюк, Львів 2011, вип. 1, с. 66–77.

283. Мозер Міхаель: „Русини” й „руська мова” в галицьких граматиках першої половини XIX століття [в:] *Українська мова в Галичині: історичний вимір*, Львів 2011, с. 9–54.

284. Нагірний Віталій: Два Галичі: історія однієї дискусії XIX століття. „*Вісник Прикарпатського університету. Історія*”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 19, с. 92–96.

285. Ochenduszek Tadeusz: Bursy dla młodzieży szkół średnich i ich organizatorzy w Galicji

- w okresie autonomii (1869–1918), Rzeszów 2011, ss. 83.
286. Orlevycz Iryna: Do historiografii historii Instytutu Stauropigialnego [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne stan i potrzeby badań*, t. 2, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 133–146.
287. Pachowicz Anna: Działacze tarnowskich instytucji oświatowych w świetle lokalnej prasy [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, t. 3, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 52–64.
288. Педич Василь: Інституалізація української історіографії в Галичині XIX – початку XX ст.: методологічні аспекти вивчення [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, t. 2, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 331–346.
289. Pelczar Roman: Organizacja szkolnictwa elementarnego (ludowego) w Galicji w czasach zaborów w świetle prawodawstwa oświatowego [w:] *Instytut Pedagogiki 2004–2011. W służbie Kościołowi, Ojczyźnie i rodzinie*, red. Edmund Juško, Barbara Wolny, Stałowa Wola 2011, s. 193–201.
290. Pelczar Roman: Recepja austriackiego ustawodawstwa oświatowego w Galicji w latach 1774–1816 [w:] *Historia i dziedzictwo regionów w Europie Środkowo-Wschodniej w XIX i XX w.*, red. Marian Stolarczyk, Agnieszka Kawalec, Jerzy Kuzicki, Rzeszów 2011, s. 212–224.
291. Pelczar Roman: Troska o kształtowanie postaw moralnych, religijnych i społecznych u uczniów galicyjskich szkół ludowych w świetle praw i instrukcji szkolnych [w:] *Bezpieczna młodość*, cz. 1, red. Alina Rynio, Edmund Juško, Tarnów 2011, s. 272–284.
292. Pilipowicz Włodzimierz: Galicyjscy i chełmscy badacze języka ukraińskiego i ich prace „Biuletyn Ukrainoznawczy” 2008/2011, nr 14, s. 155–166. Zawiera rec. książki: *Ukraïns’ka mova: encyklopediï a. – Ki’iv 2007.*
293. Плитус Олександра: Історіографія дослідження ролі товариства „Рідна школа” у становленні бібліотечної справи Галичини кінця XIX – першої третини XX ст., „Вісник Прикарпатського університету. Історія”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 19, с. 144–149.
294. Redzik Adam: Nauki prawne na Uniwersytecie Lwowskim [w:] *Universitati Leopoliensi trecentesimo quinquagesimo anniversarium suae fundationis celebranti in memoriam*, red. Wanda Lohman, Kraków 2011, s. 145–183.
295. Redzik Adam: Stan badań nad dziejami Uniwersytetu Lwowskiego – w związku z 350-leciem dyplomu króla Jana Kazimierza [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, t. 2, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, Rzeszów 2011, s. 285–297.
296. Reniszewski Daniel: Inicjatywy oświatowe Bolesława Żardeckiego (1853–1924), „Prace Historyczno-Archivalne” 2011, t. 23, s. 49–66.
297. Руда Оксана: Образ козацтва в польській історіографії другої половини XIX – першої третини XX ст. [в:] *Історія–ментальність–ідентичність. Історична пам’ять українців і поляків у період формування національної свідомості в XIX – першій половині XX с.*, колективна монографія за ред. Леоніда Зашкильняка, Йоанни Пісулінської, Павла Серженти, Львів 2011, с. 267–276.
298. Руда Оксана: Вплив історичних міфів на висвітлення української проблематики в польській історичній науці кінця XIX – початку XX ст. [в:] „Історична наука, історична пам’ять та національна свідомість модерної доби в Україні, Білорусії та Польщі. Серія: Історичні студії”, Черкаси 2011, с. 50–59.
299. Савенко Віктор: Наукова діяльність членів історично-філософської секції НТШ у сфері історії України (1892–1914 рр.), „Наукові записки Тернопільського національного

- педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2011, вип. 1, с. 53–58.
300. Савенко Віктор: Заснування Товариства ім. Шевченка у Львові у 1873 р.: його структура і завдання, „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2011, вип. 2, с. 26–31.
301. Sierżęga Paweł: Konstytucja 3 maja w galicyjskiej myśli historycznej i publicystyce 1891 r. [w:] Історія – ментальність – ідентичність. Історична пам’ять українців і поляків у період формування національної свідомості в XIX – першій половині XX с., колективна монографія за ред. Леоніда Зашкільняка, Йоанни Пісулінської, Павла Серженги, Львів 2011, s. 404–421.
302. Snopko Jan: Edukacja historyczna w działalności Polskiego Towarzystwa Gimnastycznego „Sokół” w Galicji (do 1914 roku) [w:] Історія – ментальність – ідентичність. Історична пам’ять українців і поляків у період формування національної свідомості в XIX – першій половині XX с., колективна монографія за ред. Леоніда Зашкільняка, Йоанни Пісулінської, Павла Серженги, Львів 2011, s. 277–286.
303. Sroka Stanisław Tadeusz: Nauki przyrodnicze i rolnicze na Uniwersytecie Lwowskim [w:] Uniwersitati Leopoliensi trecentesimo quinquagesimo anniversarium suae foundationis celebranti. In memoriam, red. Wanda Lohman, Kraków 2011, s. 325–347.
304. Стасюк Ірина: Освітня діяльність сестер Василянок у Станіславові (1900–1923 рр.), „Галичина. Всеукраїнський науковий і культурно-просвітній краєзнавчий часопис”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 18–19, с. 37–42.
305. Stopka Krzysztof: Nauki historyczne na Uniwersytecie Lwowskim [w:] Uniwersitati Leopoliensi trecentesimo quinquagesimo anniversarium suae foundationis celebranti. In memoriam, red. Wanda Lohman, Kraków 2011, s. 225–265.
306. Сухий Олексій: Українські та польські університетські середовища на рубежі XIX – XX ст., „Мандрівцеві. Всеукраїнський науковий журнал”, ред. Федір Полянський, Тернопіль 2011, № 5, с. 29–41.
307. Szmyd Kazimierz: Etniczne problemy oświaty w Galicji doby autonomicznej (1860–1918) – niektóre ustalenia historycznooświatowe i obszary badań [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 2, red. Agnieszka Kawalec, Waław Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 236–266.
308. Шумська Віра: Розвиток початкової і середньої освіти на тернопільщині у 1772–1914 рр. „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2011, вип. 2, с. 201–206.
309. Тельвак Віталій: Польсько-українська наукова співпраця в галузі історії в другій половині XIX – на початку XX століття [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 2, red. Agnieszka Kawalec, Waław Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów, 2011, s. 390–402.
310. Thomas Katarzyna: Sprawozdania gimnazjalne z Drohobycza jako źródło do badań wielokulturowości miasta galicyjskiego [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 3, red. Agnieszka Kawalec, Waław Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 65–73.
311. Toczek Alfred: Historycy dla bibliotek, biblioteki dla historyków. Kulturotwórcze sprzężenie zwrotne w świetle paradygmatu lwowskiego środowiska historycznego (1860–1918) [w:] Kraków – Lwów. Książki, czasopisma, biblioteki XIX–XX wieku, red. Halina Kosętko, Grażyna Wrona, Grzegorz Nieć, Kraków 2011, s. 387–399.
312. Toczek Alfred: Zainteresowania twórcze lwowskiego środowiska historycznego okresu autonomii galicyjskiej w zakresie nauk pomocniczych

- zych historii, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis”. Folia 104. Studia ad Bibliothecarum Scientiarum Pertinentia, t. 9: 2011, red. Halina Kosętko. Tom poświęcony prof. Henryce Kramarz w siedemdziesiątą rocznicę urodzin. Kraków 2011, s. 10–21.
313. Wnęk Jan: Galicyjskie podręczniki do nauczania chemii w szkołach średnich, „Chemica in Szkole” 2011, nr 6, s. 62–65.
314. Wnęk Jan: Problemy szkolnictwa krajów europejskich na kartach „Szkoły” 1868–1888, „Hejnał Oświatowy” 2011, nr 11, s. 1–3.
315. Wnęk Jan: Rozwój badań nad historią regionalną w Galicji [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waław Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 73–99.
316. Wojtkiewicz-Rok Wanda: Medycyna lwowska w dziesięciu odsłonach [w:] Universitati Leopoliensi trecentesimo quinquagesimo anniversarium suae fundationis celebranti. In memoriam, red. Wanda Lohman, Kraków 2011, s. 375–408.
317. Woleński Jan: Lwowska Szkoła Filozoficzna [w:] Universitati Leopoliensi trecentesimo quinquagesimo anniversarium suae fundationis celebranti. In memoriam, red. Wanda Lohman, Kraków 2011, s. 185–207.
318. Woleński Jan: Kraków, Lwów i filozofia polska na przełomie XIX i XX wieku [w:] Kraków i Galicja wobec przemian cywilizacyjnych (1866–1914). Studia i szkice, red. Krzysztof Fiolek, Marian Stala, Kraków 2011, s. 189–209.
319. Wołczański Józef: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Lwowskiego w latach 1661–1939 [w:] Universitati Leopoliensi trecentesimo quinquagesimo anniversarium suae fundationis celebranti. In memoriam, red. Wanda Lohman, Kraków 2011, s. 77–144.
320. Wróblewski Andrzej Kajetan: Fizyka na Uniwersytecie we Lwowie [w:] Universitati Leopoliensi trecentesimo quinquagesimo anniversarium suae fundationis celebranti. In memoriam, red. Wanda Lohman, Kraków 2011, s. 267–289.
321. Zaskilniak Leonid: Дослідження історії та культури Галичини в Україні [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waław Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 28–42.
322. Zaskilniak Leonid: Галичина в працях українських істориків XIX – початку XX століття [w:] Historia i dziedzictwo regionów w Europie Środkowo-Wschodniej w XIX i XX wieku, red. Marian Stolarczyk, Agnieszka Kawalec, Jerzy Kuzicki, Rzeszów 2011, s. 17–29.
323. Зашкільняк Леонід: Представлення українських інтелектуальних еліт першої половини XIX століття о Восточній Європі і її історичних розділеннях, „Історики-слависти МГУ”. Москва, 2011 кн. 8: Славянський мир в пошуках ідентичності: В ознаменування 70-ліття кафедри і 175-ліття утворення славистических кафедр в університетах Російської імперії, с. 895–907.
324. Żukowski Przemysław Marcin: Młodzież Uniwersytetu we Lwowie na przełomie XIX i XX wieku. Wybrane zagadnienia i problemy [w:] Universitati Leopoliensi trecentesimo quinquagesimo anniversarium suae fundationis celebranti. In memoriam, red. Wanda Lohman, Kraków 2011, s. 409–434.
- zob. poz.:* 51, 52, 62, 73, 186, 188, 209, 214, 328, 329, 359, 387, 392, 399, 412, 418, 432, 440, 451, 452

#### ARCHIWISTYKA I NAUKI POMOCNICZE HISTORII

325. Bukowski Waldemar, Dybaś Bogusław, Janeczek Andrzej, Noga Zdzisław: Edycja rękopiśmiennej mapy topograficznej Galicji z lat 1775–1783 (tzw. mapy Mięga) z Archiwum Wojennego w Wiedniu, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 2011, R. 59, nr 1, s. 101–105.

326. Ciara Stefan: De Universitate Leopoliensi eiusque tabulario brevis expositio. The Lviv University archives (until 1939), „Biuletyn Pol-



skieji Mišji Historycznej. Bulletin der Polnischen Historischen Mission” 2011, t. 6, s. 106–122.

327. Ciara Stefan: Helena Polaczkówna (1881–1942) – Custodian of Bernardine Archives in L’viv. „Visnyk of the Lviv University. Series: Bibliology, Library Studies and Information Technologies” 2011, t. 6, p. 249–257.

328. Ciara Stefan: Kontakty archiwistów galicyjskich z Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie na przełomie XIX i XX wieku w świetle korespondencji Teodora Wierzbowskiego, „Miscellanea Historico-Archivistica” 2011, t. 18, s. 187–198.

329. Ciara Stefan: Stan badań nad dziejami archiwów galicyjskich w dobie autonomii [w:] Galičija 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 2, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaszkiłniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 403–411.

330. Faluszczak Franciszek Paweł: Kartografia Galičiji Wschodniej w latach 1772–1914, Rzeszów 2011, ss. 341.

331. Faluszczak Franciszek: Stan badań i perspektywy badawcze w odniesieniu do dziejów kartografii galicyjskiej. Zarys problematyki [w:] Galičija 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 2, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaszkiłniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 362–378.

332. Кривенко Маргарита: Власницькі знаки як джерело вивчення історичних колекцій (на прикладі українських приватних бібліотек Галичії кінця XIX – першої половини XX ст. у фондї Львівської національної наукової бібліотеки України імені В. Стефаніка), „Записки Львівської національної наукової бібліотеки України імені В. Стефаніка: збірник наукових праць”, ред. Мирослав Романюк, Львів 2011, вип. 3 (19), с. 422–441.

333. Кунанець Наталія: Концептуальні засади формування фондів приватних бібліотек Галичії XVII – початку XX ст.: до історії питання, „Записки Львівської національної

наукової бібліотеки України імені В. Стефаніка: збірник наукових праць”, ред. Мирослав Романюк, Львів 2011, вип. 3 (19), с. 233–252.

334. Melnyk Lidia: Badania nad galicyjską prasą. Stan i perspektywy metodologiczne [w:] Galičija 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 3, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaszkiłniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 92–100.

335. Pijaj Stanisław: Familienarchive und Nachlässe aus dem Gebiet des ehemaligen Galizien. Ihre Schicksale und ihr gegenwärtiger Zustand, „Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchiv” 2011, Bd. 56, 661–680.

336. Сковчиляс Ірина: Церковні печатки Біцького деканату Перемишської греко-католицької єпархії кінця XIX – початку XX ст., „Знак: Вісник Українського геральдичного товариства”, Львів 2011, ч. 55, с. 2–5.

337. Сковчиляс Ірина: Церковні печатки Ольховецького деканату Перемишської греко-католицької єпархії XIX – початку XX ст., „Знак: Вісник Українського геральдичного товариства”, Львів 2011, ч. 53, с. 2–5.

338. Сковчиляс Ірина: Парафіяльні печатки Перемишльської греко-католицької єпархії кінця XVIII – початку XX ст., „Сфрагістичний щорічник”, Київ 2011, вип. 1, с. 383–401.

339. Сова Андрій: Актуальні питання вивчення печаток українських організацій „Сокил”, „Січ”, „Пласт” і „Луг” у Галичії (кінець XIX ст. – 1939 р.), „Сфрагістичний щорічник”, Київ 2011, вип. 1, с. 402–427.

340. Сус Ірина: Рукописні пам’ятки українсько-польської та польсько-української лексикографії у фондах Львівської національної наукової бібліотеки України імені В. Стефаніка, „Записки Львівської національної наукової бібліотеки України імені В. Стефаніка: збірник наукових праць”, ред. Мирослав Романюк, Львів 2011, вип. 3 (19), с. 380–393.

341. Українська преса в Україні та світі XIX–XX ст.: Історико-бібліографічне дос-

лідження. Уклад.: Галушко Марія, Романюк Мирослав, Сніцарчук Лідія; Львівська національна наукова бібліотека України імені В. Стефаника, Львів 2011, т. 3. 1905–1910 pp., 580 с.

*zob. poz.:* 170, 310, 312, 327.

### PRAWO I ADMINISTRACJA

342. Adwokatura w dawnej Galicji. Historia samorządności, Kraków 2011, ss. 64.

343. Andrasz-Mrozek Monika: Powołanie Rady Miasta Krakowa i mechanizmy jej działania 1866–1869, „Rocznik Krakowski” 2011, t. 77, s. 67–76.

344. Borowski Franciszek: Dekret kasacyjny z roku 1819 i jego wykonanie w stosunku do diecezji sandomierskiej, „Studia Sandomierskie” 2011, t. 18, nr 1, s. 7–162.

345. Махобей Катерина: Суспільні зв'язки як основа правової концепції Станіслава Дністрянського, „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2011 вип. 2, с. 142–147.

346. Malec Dorota: Adwokatura galicyjska na przełomie XIX i XX w.: wybrane zagadnienia [w:] Adwokatura w dawnej Galicji. Historia samorządności, Kraków 2011, s. 29–39.

347. Malec Dorota: Szkice z dziejów adwokatury galicyjskiej na przełomie XIX i XX wieku, „Studia z Dziejów Państwa i Prawa Polskiego” 2011, t. 14, s. 199–212.

348. Pol Krzysztof: Poczec prawników polskich XIX i XX wieku, wyd. 2, przejrzał i uzupełnił Adam Redzik, Warszawa 2011, ss. 1256+XLIV (także Wstęp do wydania drugiego, s. XXXVII–XLIV).

349. Redzik Adam: Adwokaci krakowscy w pierwszym czterdziestolecu XX wieku. Zagadnienia wybrane [w:] Adwokatura w dawnej Galicji. Historia samorządności, Kraków 2011, s. 41–52.

350. Redzik Adam: „Czasopismo Adwokatów Polskich” – organ Związku Adwokatów Polskich (1913–1914, 1919–1939), „Palestra” 2011, nr 3–4, s. 238–245.

351. Redzik Adam: Lwowskie czasopisma prawnicze w latach 1810–1939. Próba systematyzacji [w:] Kraków – Lwów. Książki, czasopisma, biblioteki XIX i XX wieku, t. 10, red. Halina Kosętko, Grażyna Wrona, Grzegorz Nieć, Kraków 2011, s. 245–259.

352. Rejman Sabina: Samorządy gminne mniejszych miast Galicji Zachodniej – problemy metodologiczne badań [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 213–227.

*zob. poz.:* 71, 80, 233, 262, 290, 294, 446, 482.

### RELIGIA

353. Безпалько Уляна: Митрополит Андрей Шептицький та російські греко-католики: тенденції і особливості взаємин на прикладі співпраці з Іваном Дейбнером (1902–1907), „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2011, вип. 2, с. 137–142.

354. Фундація Галицької митрополії у світлі дипломатичного листування Австрії та Святого Престолу 1807–1808 pp. Збірник документів, упор. вступ, стаття, коментарі Вадима Адалурова, Львів 2011, 256 с.

355. Кравчук Олена: Діяльність видавництва отців Василян (ЧСВВ) УГКЦ від минулого до сучасності (на прикладі фондів бібліотеки Музею історії релігії), „Вісник Львівського музею історії релігії”, ред. Ліля Моравська, Львів 2011, ч. 10, с. 56–58.

356. Лазорак Богдан: Невідомі протоколи засідань Львівського хрестовоздвиженського братства 1779, 1780, 1781 pp., „Історія релігій в Україні”, упор. Олександра Киричук, Марія Омельчук, Ірина Орлевич, Львів 2011, кн. 1, с. 142–153.

357. Marecki Józef: Episkopat galicyjski trzech obrządków w okresie rządów arcybiskupa Józefa Bilczewskiego [w:] Święty arcybiskup Lwowa Józef Bilczewski (1860–1923). Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej poświęconej św. Józefowi Bilczewskiemu, arcybiskupowi metropolie lwowskiemu obrządku łacińskiego, w 150 rocznicę urodzin i 5. rocznicę kanonizacji, 18–21 listopada, red. Włodzimierz Osadczy, Lublin–Lwów 2011, s. 63–92.
358. Miławicki Marek OP: Stan i perspektywy badań nad dziejami męskich wspólnot zakonnych Kościoła rzymskokatolickiego w Galičii w latach 1772–1918 [w:] Galičija 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 2, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaszkiłniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 147–194.
359. Nabywaniec Stanisław: Historia Kościoła w galicyjskim programie edukacyjno-wychowawczym [w:] Galičija 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 2, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaszkiłniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 347–362.
360. Nabywaniec Stanisław: Między kościołem, cerkwią i kirkhą. Obrządki i wyznania chrześcijańskie w Galičii [w:] Historia i dziedzictwo regionów w Europie Środkowo-Wschodniej w XIX i XX w., red. Marian Stolarczyk, Agnieszka Kawalec, Jerzy Kuzicki, Rzeszów 2011, s. 238–255.
361. Nowak Magdalena: Główne kategorie społeczne w listach pasterskich metropolity Andrzeja Szeptyckiego, „Ейдос”. Альманах теорії та історії історичної науки, Київ 2010/2011, cz. 5, s. 457–483.
362. Орлевич Ірина: Духовні фундації Львівського ставропігійського інституту, „Історія релігій в Україні”, упор. Олександра Киричук, Марія Омельчук, Ірина Орлевич, Львів 2011, кн. 1, с. 153–164.
363. Орлевич Ірина: Поняття „святоюрці” в українській історії, „Вісник Львівського музею історії релігій”, ред. Ліля Моравська, Львів 2011, ч. 9, с. 96–97.
364. Остропольська Марина: Релігія і Церква у світогляді М. І. Павлика, „Історія релігій в Україні”, упор. Олександра Киричук, Марія Омельчук, Ірина Орлевич, Львів 2011, кн. 1, с. 195–201.
365. Пилипишин Олег: Церковно-релігійні ідеї Юліана Романчука, „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2011, вип. 2, с. 128–132.
366. Пилипів Ігор: Діяльність єпископів Станіславської єпархії УГКЦ з організації та розвитку духовної семінарії в 1907–1945 рр., „Україна–Європа–Світ. Серія: Історія, міжнародні відносини”, Тернопіль 2011, вип. 6–7, с. 394–400.
367. Скориляс Ігор: Греко-католицька церква на Поділлі та реформи львівського єпископа Петра Білянського (1772–1793), „Літопис Борщівщини”, Борщів 2011, вип. 12, с. 16–43.
368. Скориляс Ігор: З історії Української Греко-Католицької Церкви на Прикарпатті [в:] Шематизм Стрийської єпархії Української Греко-Католицької Церкви, Срий – Дрогобич 2011, с. 14–19.
369. Скориляс Ігор: Культурна і релігійна традиція Галицької (Львівської) єпархії в дослідженнях доби конфесійного й національного служіння (до 1939 року), „Дрогобицький краєзнавчий збірник”, ред. Леонід Тимошенко, Дрогобич 2011, вип. 14–15, с. 345–360.
370. Spannenberger Norbert: Zwischen Orient und Okzident. Die griechisch-katholische Kirche in Galizien und Siebenbürgen im Spannungsfeld nationaler Identität und religiös-kultureller Selbstverortung im 19.–20. Jahrhundert, Innsbruck 2011, 17 S.
371. Великий Володимир: Сучасна українська історіографія про репресії щодо Української греко-католицької церкви в Галичії за доби Першої світової війни, „Мандрівець. Всеукраїнський науковий журнал”,

ред. Федір Полянський, Тернопіль 2011, № 3, с. 52–56.

372. Вульпіус Рікарда: Релігія та нація: унійна церква, православ'я та „держава-протектор Росія” [в:] Україна. Процеси націотворення, упор. Андреас Каппелер, Київ 2011, с. 97–110.

373. Z Wielkopolski do Galicji [w:] Karty z historii Zgromadzenia Sióstr Starowiejskich, red. Marta Komborska; teksty: Małgorzata Syska, Maria Malinowska, M. Komborska, Stara Wieś 2011, s. 7–33.

*zob. poz.:* 21, 25, 40, 108, 118, 180, 187, 196, 197, 228, 271, 272, 279, 344, 404, 413, 419, 420, 490.

### WOJSKOWOŚĆ

374. Baczkowski Michał: „Szarży podobnej dawno nie widziały dzieje”. Ułani galicyjscy 1778–1918, Kraków 2011, ss. 238.

375. Frodyma Roman: Galicyjskie „Jacki” w przełomie majowym, „Plaj” 2010, t. 40, s. 143–156 (Bitwa 1915 r. pod Gorlicami).

376. Magdoń Jacek: Polski ruch paramilitarny na Podhalu w latach 1912–1914 – stan badań i postulaty [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waław Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 446–456.

377. Olejko Andrzej: Działania bojowe lotnictwa nad masywami górskimi, czyli lotniczo-baloniarskie epizody z końca XIX wieku i z lat wielkiej wojny ze szczególnym uwzględnieniem obszaru karpackiego, „Rocznik Przemyski” 2011, t. 47, z. 1: Historia wojskowości, s. 83–124.

378. Olejko Andrzej: Skrzydlata c.k. Galicja u progu „Wielkiej Wojny” – zarys historii zachodniogalicyskich twierdz, lotnictwa i baloniarstwa, „Militaria XX Wieku” 2011, nr 6, s. 4–11.

379. Olejko Andrzej: Zarys historii baloniarstwa oraz lotnictwa sportowego i wojskowego z terenu Galicji na przełomie XIX/XX wieku – przyczynek do tematyki lotniczej [w:] Galicja 1772–

1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 3, red. Agnieszka Kawalec, Waław Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 274–291.

380. Szczepanik Waław: Cesarskie dzieci z Tarnowa. 57 Galicyjski Pułk Piechoty w latach 1894–1918, Kraków 2011, ss. 144.

*zob. poz.:* 49, 89, 137.

### SPORT I TURYSTYKA

381. Kurek Artur: Galicyjskie stowarzyszenia kolarskie 1886–1914. Charakterystyka i działalność, Kraków 2011, ss. 420.

382. Opałiński Dariusz: Polskie badania nad historią kolejnictwa galicyjskiego 1847–1914. Stan i potrzeby [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waław Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 187–199.

383. Synowiec Andrzej: Rola uzdrowiska w Krzeszowicach w rozwoju turystyki zdrowotnej na przełomie XIX i XX wieku [w:] Społeczny wymiar turystyki, red. Elżbieta Kościk, Wrocław 2011, s. 271–284.

*zob. poz.:* 302, 458, 493.

### BIOGRAFISTYKA

384. Аркуша Олена: „Найсильніший інтелект з-поміж політичних діячів Галицької України”: громадсько-політична біографія Євгена Олесницького [в:] Олесницький Євген. Сторінки з мого життя, упор. Мар'ян Мудрий, Б. Савчик, Львів 2011, с. 15–129.

385. Бойчук Леся: Взаємини Кирила Трильовського та Василя Стефаника (1890–1914 рр.), „Галичина. Всеукраїнський науковий і культурно-просвітницький краєзнавчий часопис”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 18–19, с. 372–376.

386. Цаль Андрій: Діяльність В'ячеслава Будзиновського в українському національно-культурному русі Східної Галичини (кінець

- XIX ст. – 1919 р.), „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2011, вип. 2, с. 132–137.
387. Dormus Katarzyna: Poetka i nauczycielka Marcelina Kulikowska (1872–1910), „Rozprawę z Dziejów Oświaty” 2011, t. 48, s. 34–72.
388. Франко Іван: Тексти, Факти, Інтерпретації: зб. наук. пр. Редкол.: Микола Жулинський (гол.) та ін.; ред. Євген Нахлік; Ін-т Івана Франка НАН України; Ін-т літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, Київ–Львів 2011, вип. 1: Огляди, Статті, Твори. Листування. Спогади. Бібліографія (до 155-річчя від дня народження Івана Франка), 440 с.
389. Галик Володимир: Фольклорист, етнограф та юрист Мелітон Бучинський – станіславський приятель Івана Франка, „Вісник Прикарпатського університету. Історія”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 20, с. 42–50.
390. Гриник Ігор: Громадсько-публіцистична діяльність Василя Панейка (1905–1914), „Вісник Прикарпатського університету. Історія”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 19, с. 150–155.
391. Галик Володимир: Хорватське містокурорт Липик у житті та спадщині Івана Франка, „Історична панорама: збірник наукових статей Чернівецького національного університету. Спеціальність „Історія”, Чернівці 2011, вип. 13, с. 32–48.
392. Галик Володимир: Історик Мирон Кордуба – кореспондент Івана Франка, „Мандрівець. Всеукраїнський науковий журнал”, ред. Федір Полянський, Тернопіль 2011, № 6, с. 35–40.
393. Горинь Василь: Маркян Шашкевич: довга дорога до слави [в:] Будитель галицької України-Руси. Статті і матеріали, Львів 2011, с. 20–25.
394. Гриб Оксана: Олександр Барвінський та Володимир Антонович: до історії взаємин, „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2011, вип. 2, с. 119–123.
395. Гриник Ігор: Основні напрями громадсько-політичної діяльності Василя Панейка в 1914–1918, „Вісник Прикарпатського університету. Історія”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 20, с. 203–207.
396. Галик Володимир: Про взаємини Івана Франка з Лярієм Гарасимовичем, одним із редакторів часопису „Хлібороб” (за листами до Івана Франка), „Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка”, Дрогобич 2011, вип. 28: Історія, с. 33–46.
397. Галик Володимир: Взаємини Івана Франка з Остапом Левицьким, „Галичина. Всеукраїнський науковий і культурно-просвітній краєзнавчий часопис”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 18–19, с. 155–163.
398. Галик Володимир: Взаємини Івана Франка із священником та композитором Остапом Нижанківським. „Парадигма sacrum & profanum в літературі та культурі. Збірник наукових праць: матеріали Міжнародного науково-практичного семінару”, Дрогобич 2011, вип. 5, с. 135–147.
399. Халак Надія: Степан Томашівський: науковець і політик [в:] Література галицького Підгір'я кінця XIX – початку XX століття і процес національного відродження (3 нагоди 140 річниці від дня народження Івана Филипчика), Самбір–Дрогобич 2011, с. 194–206.
400. Кліш Андрій: Кирило Студинський: життя та діяльність, Тернопіль 2011, 220 с.
401. Колосовська Ольга: Антін Генсьорський: матеріали до силуетки бібліотекаря, книгознавця, організатора бібліотечної справи, „Записки Львівської національної наукової бібліотеки України імені В. Стефаника”, ред. Мирослав Романюк, Львів 2011, вип. 3 (19), с. 282–294.
402. Kónya Peter, Marek Holländer z Tarnopola, założyciel żydowskiej społeczności w Preszowie

- [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*, t. 3, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaszkiłniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 263–273.
403. Кріль Михайло: Іван Могилянський – діяч українського національного Відродження, „Історичні пам’ятки Галичини: матеріали п’ятої наукової краєзнавчої конференції 12 листопада 2010 р.”, Львів 2011, с. 25–30.
404. Кріль Михайло: Служіння церкві і народу: з нагоди 180-ї річниці пам’яті Івана Могилянського, „Парадигма sacrum & profanum у літературі та культурі”, Дрогобич 2011, вип. 5, с. 128–134.
405. Kruk Olga: Amalia Krieger [1845–1928]. Pionierka krakowskiej fotografii [w:] *Krakowski szlak kobiet. Przewodniczka po Krakowie dla emancypantek*, t. 3, red. Ewa Furgał, Kraków–Szczawnica 2011, s. 75–86.
406. Купчинський Олег: Іван-Захар Авдиківський. Причинки до життєпису (4 жовтня 1788, с. Підлисса Золочівської округи Галичини – 18 грудня 1852, м. Львів) [в:] *Будитель Галицької України-Руси. Статті матеріали*, Львів 2011, с. 78–86.
407. Лильо Орест: Штрихи до біографій представників сакрального та світського живопису Львова останньої третини XVIII ст., „Дрогобицький краєзнавчий збірник”, ред. Леонід Тимошенко, Дрогобич 2011, вип. XIV–XV, с. 203–210.
408. Листи Ганни Берло до Олександра та Богдана Барвінських: епістолярій, упор. Олександр Дзьобан; ред. Мирослава Дядюк, Львів 2011, 180 с.
409. Литвин Микола: Український патріот, талановитий командарм, громадський діяч: Мирон Тарнавський (1869–1938) [в:] *Генерал Мирон Тарнавський (1869–1938)*, Броди 2011, с. 4–23.
410. Лузан Олена: Станіслав Дунін-Борковський у музейному експонаті, „Вісник Львівського музею історії релігії”, ред. Лілія Моравська, Львів 2011, ч. 10, с. 59–66.
411. Маркіян Шашкевич і Золочівщина. Історико-культурні нариси, упор. Феодосій Стеблій, Львів 2011, 264 с.
412. Nieć Grzegorz: *Krakowskie lata młodości Stanisława Tarnowskiego. Literackie fascynacje i lektury w świetle korespondencji i jego relacji pamiętnikarskich (autorzy, dzieła, księgozbiory)* [w:] *Kraków – Lwów. Książki, czasopisma, biblioteki XIX–XX wieku*, red. Halina Kosętko, Grażyna Wrona, Grzegorz Nieć, Kraków 2011, s. 365–374.
413. Nowak Magdalena, *Działalność Romana Aleksandra Szeptyckiego w polskich organizacjach studenckich (Wrocław 1884–1885, Kraków 1886–1887)* [w:] *Історія – ментальність – ідентичність. Історична пам’ять українців і поляків у період формування національної свідомості в XIX – першій половині XX с.*, колективна монографія за ред. Леоніда Зашкільняка, Йоанни Пісулінської, Павла Серженги, Львів 2011, s. 295–306.
414. Noworól Zofia: „Syrena o srebrnym głosie” – Estera Golde-Stróżecka [1872–1938] [w:] *Krakowski szlak kobiet. Przewodniczka po Krakowie dla emancypantek*, t. 3, red. Ewa Furgał, Kraków–Szczawnica 2011, s. 137–157.
415. Олесницький Євген: *Сторінки з мого життя*, Львів: 2011. 432 с.
416. Pekaniec Anna: *Śladami (nie)obecnej. Emilia Knausówna [1883–1924] — malarka* [w:] *Krakowski szlak kobiet. Przewodniczka po Krakowie dla emancypantek*, t. 3, red. Ewa Furgał, Kraków–Szczawnica 2011, s. 123–135.
417. Передерко Віталій: *Колумб Прикарпатської Русі. Володимир Олексійович Бобринський (1867–1927)*, Івано-Франківськ 2011, 282 с.
418. Pietrzekiewicz Iwona: *Żegota Pauli – krakowski i lwowski bibliofil oraz edytor* [w:] *Kraków – Lwów. Książki, czasopisma, biblioteki XIX–XX wieku*, red. Halina Kosętko, Grażyna Wrona, Grzegorz Nieć, Kraków 2011, s. 375–383.

419. Покотюк Наталія: Отець Степан Ничай – ісповідник віри на Сокальщині, „Вісник Львівського музею історії релігії”, ред. Ліля Моравська, Львів 2011, ч. 10, с. 42–45.
420. Романів Маріанна: Постаць Луки Долинського. Релігійна творчість, „Вісник Львівського музею історії релігії”, ред. Ліля Моравська, Львів 2011, ч. 9, с. 23–31.
421. Савчак Христина: Зв’язки Івана Калиновича з українськими громадськими організаціями й установами (за матеріалами особистого архіву І. Калиновича у Львівській національній науковій бібліотеці України імені В. Стефаника, „Записки Львівської національної наукової бібліотеки України імені В. Стефаника: збірник наукових праць”, ред. Мирослав Романюк, Львів 2011, вип. 3 (19), с. 490–507.
422. Серeda Остап: Володимир Шашкевич – продовжувач справи „Руської Трійці” [в:] Світоч „Русалки Дністрової”. Збірник наукових праць. До 200-річчя від дня народження Маркіяна Шашкевича, Львів 2011, с. 192–198.
423. Серeda Остап: Остав до смерті вірним і деї свого батька [в:] Шашкевичіана Богдана Лепкого, Івано-Франківськ 2011, с. 276–277.
424. Стеблій Феодосій: Яків Головацький – чільний репрезентант „Руської Трійці” [в:] Будитель Галицької України-Руси. До 200-річчя від дня народження Маркіяна Шашкевича. Статті і матеріали, Львів 2011, с. 64–74.
425. Стеблій Феодосій: Маркіян Шашкевич – провідник незалежності соборної України, Львів 2011, 162, [36] с.
426. Стеблій Феодосій: Маркіян Шашкевич – провісник незалежності соборної України [в:] Світоч „Русалки Дністрової”. Збірник наукових праць. До 200-річчя від дня народження Маркіяна Шашкевича”, Львів 2011, с. 44–63.
427. Шашкевич Володимир: Автобіографія, вибір поезій, упор. Василя Гориня, Львів 2011, 54 с.
428. Шульгата Наталія: Андрій Жук у національно-визвольній боротьбі (1914–1923 рр.), „Галичина. Всеукраїнський науковий і культурно-просвітній краєзнавчий часопис”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 18–19, с. 192–198.
429. Тиміш Лідія: Йосип Кравців з Вороблевич – депутат Галицького крайового сейму і Дрогобицької повітової ради, „Дрогобицький краєзнавчий збірник”, ред. Леонід Тимошенко, Дрогобич 2011, вип. 14–15, с. 251–254.
430. Tomczyk Ryszard, Mychajło Pawlyk. Publicysta i polityk. Działacz ukraińskiego ruchu narodowego [w:] Історія–ментальність–ідентичність. Історична пам’ять українців і поляків у період формування національної свідомості в ХІХ – першій половині ХХ с., колективна монографія за ред. Леоніда Зашкільняка, Йоанни Пісулінської, Павла Серженги, Львів 2011, s. 115–130
431. Wyrozumka Bożena: Przyczynki do życiorysu Stefana Krzyżanowskiego, „Rocznik Krakowski” 2011, t. 77, s. 155–158.
432. Zima Iwona: Aleksander Czołowski 1865–1944. Luminarz lwowskiej kultury, Gdynia 2011, ss. 358.
- zob. poz.:* 35, 98, 186, 205, 220, 221, 226, 227, 239, 261, 296, 327, 364, 444, 446, 468.

## REGIONALIA

433. Адамович Сергій: Станиславів у часи лихоліть Першої світової війни (1914–1918 рр.), „Галичина. Всеукраїнський науковий і культурно-просвітній краєзнавчий часопис”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 18–19, с. 43–54.
434. Bereś Ewa: Wypadki lat 1846–1849 w Krośnie i okolicy [w:] Historia i dziedzictwo regionów w Europie Środkowo-Wschodniej w ХІХ і ХХ w., ред. Marian Stolarczyk, Agnieszka Kawalec, Jerzy Kuzicki, Rzeszów 2011, s. 128–138.
435. Чорнописька Вікторія: Основні етапи культурно-освітнього зростання К. Шептицького (1869–1910), „Наукові записки Терно-

- пільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2011, вип. 1, с. 47–53.
436. Чорновол Ігор: Пам’ять, живі та мертві. Голокост у Болахові: пошук шести з шести мільйонів, „Український визвольний рух”, Львів 2010, №14, с. 205–212.
437. Дзісяк Ярослав: Чортківщина в період російської окупації у 1914–1917 рр., „Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, ред. Іван Зуляк, Тернопіль 2011, вип. 1, с. 89–93.
438. Гавгун Віталій: Світові війни на теренах Янова. Спогади та свідчення, Львів 2011, ss. 121.
439. Киридон Алла: Релігійно-церковне життя Галичини (друга половина XIX – початок XX ст.): актуальний стан досліджень [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań*”, t. 2, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 117–133.
440. Kozłowska Zofia Teresa: Galicyjskie wspomnienia szkolne [w:] *Z Żywca do Opola. Góral z urodzenia, opolanin z wyboru. Księga jubileuszowa poświęcona profesorowi Adamowi Suchońskiemu z okazji pięćdziesięciopięcioletnia pracy dla środowiska naukowego i pięćdziesięciolecia działalności dla miasta Opola*, red. Barbara Kubis, Opole 2011, s. 57–66.
441. Кріль Михайло: Спогади Романа Стахури про Самбір на початку Першої світової війни, „Дрогобицький краєзнавчий збірник”, ред. Леонід Тимошенко, Дрогобич 2011, вип. 14–15, с. 596–601.
442. Lenart Zbigniew: Organizacje obywatelskie w powiecie kolbuszowskim w latach 1867–1939 [w:] *Polska, Słowacja, Europa Środkowa w XIX–XXI wieku: księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Ewie Orlof*, red. Jan Pisuliński, Elżbieta Rączy, Krzysztof Żarna, Rzeszów 2011, s. 528–539.
443. Лазорак Богдан: Кілька маловідомих свідчень до історії сіл Верхні та Нижні Гаї XIX – першої третини XX ст., „Літопис Бойківщини”, Дрогобич 2011, ч. 2/81, с. 65–75.
444. Лазорак Богдан: Наріжна вілла Яна Невадомського по вулиці Жупній в Дрогобичі, „Альтернативи”, Дрогобич 2011, № 3, с. 13–18.
445. Лазорак Богдан: Проблеми з „австрійською системою” каналізацій в Дрогобичі (1880–1900 рр.), „Альтернативи”, Дрогобич 2011, № 4–5, с. 66–71.
446. Лазорак Богдан, Тимошенко Леонід: Урядницька еліта Дрогобича періоду австрійського панування (1772–1918 рр.), „Дрогобицький краєзнавчий збірник”, ред. Леонід Тимошенко, Дрогобич 2011, вип. 14–15, с. 530–584.
447. Лотоцький Віталій: Розвиток міського господарства Станиславова в 1848–1914 рр., „Галичина. Всеукраїнський науковий і культурно-просвітний краєзнавчий часопис”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 18–19, с. 26–36.
448. Meus Konrad: Pamiętniki i dzienniki jako źródło do badań dziejów społeczno-gospodarczych Wadowic w okresie autonomicznym [w:] *Pamiętniki, dzienniki i relacje jako źródła do badań historycznych (XVIII–XX wiek)*, red. Kazimierz Karolczak, Kraków 2011, s. 181–197.
449. Meus Konrad: Z dziejów Wadowic austriackich: Wystawa rolniczo-przemysłowa w 1907 roku, „Wadoviana” 2011, nr 14, s. 7–32.
450. Nicieja Stanisław Sławomir: Stanisławów – trzecie miasto Galicji [w:] *Przez Kresy i historię. Profesorowi Marcelemu Kosmanowi w półwiecze pracy naukowej*, t. 1, red. Iwona Hofman, Wojciech Maguś, Toruń 2011, s. 383–395.
451. Pelczar Roman: Szkolnictwo w Krościenku Wyżnym do 1918 r. [w:] *Dzieje oświaty w Krościenku Wyżnym w latach 1417–1999*, red. Beata Lorens, Edward Marszałek, Krosno 2011, s. 9–60.



452. Pelczar Roman: Szkoły ludowe na terenie dekanatu (okręgu szkolnego) brzozowskiego w latach 1774–1875, „Fasciculi Musei Regionalis Brzozoviensis” 2011, nr 5, s. 133–163.
453. Prarat Waldemar: Uwłaszczenie chłopów w Dominium Wrzawy w 1848 roku, Wrzawy 2011, ss. 134.
454. Райківський Ігор, Жерноклеєв Олег: Станиславів під австрійською владою (кінець XVIII – початок XX ст.), „Галичина. Всеукраїнський науковий і культурно-просвітний краєзнавчий часопис”, ред. Микола Кугутяк, Івано-Франківськ 2011, вип. 18–19, с. 11–25.
455. Rejman Sabina: Wielka polityka w prasie lokalnej na przykładzie „Głosu Rzeszowa“ [w:] Historia i dziedzictwo regionów w Europie Środkowo-Wschodniej w XIX i XX w., red. Marian Stolarczyk, Agnieszka Kawalec, Jerzy Kuzicki, Rzeszów 2011, s. 154–173.
456. Stolarczyk Marian: Jeszcze o życiu społeczno-politycznym ziemi brzeskiej w latach 1917–1918, „Brzeski Magazyn Informacyjny BIM” 2011, nr 5, s. 26–27.
457. Wąsacz-Krztoń Jolanta: Kultura i obyczajowość [w:] Urzejowice, red. Jadwiga Orzechowska, Jolanta Wąsacz-Krztoń, Józef Żyła, Urzejowice 2011, s. 373–433.
458. Wnęk Jan: Pieniny, Krościenko i Szczawnica w opisach dziewiętnastowiecznych podróżników, „Gościńiec” 2010–2011, s. 64–70.
- zob. poz.:* 55, 88, 92, 101, 154, 169, 174–176, 232, 241–243, 260, 269, 287, 310, 315, 343, 344, 368, 383, 391.
- VARIA**
459. Adamczyk-Garbowska Monika: Księgi pamięci Galicji [w:] Galicyjskie Spotkania 2010, red. Urszula Jakubowska, [Zabrze 2011], s. 103–120.
460. Bujnicki Tadeusz: Galicja – najgorszy zabór. Widziane z Paryża [w:] Kraków i Galicja wobec przemian cywilizacyjnych (1866–1914). Studia i szkice, red. Krzysztof Fiołek, Marian Stala, Kraków 2011, s. 177–187.
461. Czabanowska-Wróbel Anna: Palimpsest Krakowa z przełomu XIX i XX wieku – ślady przeszłości i znaki tego, co nowe [w:] Kraków i Galicja wobec przemian cywilizacyjnych (1866–1914). Studia i szkice, red. Krzysztof Fiołek, Marian Stala, Kraków 2011, s. 345–362.
462. Davies Norman: Galicja jako Królestwo Zaginione [w:] Kraków i Galicja wobec przemian cywilizacyjnych (1866–1914). Studia i szkice, red. Krzysztof Fiołek, Marian Stala, Kraków 2011, s. 7–12.
463. Dąbrowski Roman: „Galicja oswobodzona” Jędrzeja Świdarskiego – między poezją a historią [w:] Rok 1809 w literaturze i sztuce, red. Barbara Czwońnog-Jadcak, Małgorzata Chachaj, Lublin 2011, s. 59–74.
464. Drąg Katarzyna: Batory Ormianinem. O tym, jak Matejko nie został zastrzelony na krakowskich Plantach [w:] Kraków i Galicja wobec przemian cywilizacyjnych (1866–1914). Studia i szkice, red. Krzysztof Fiołek, Marian Stala, Kraków 2011, s. 379–389.
465. Dziedzic Stanisław: Bronowickie „Dziedziny” Włodzimierza Tetmajera, „Rocznik Krakowski” 2011, t. 77, s. 101–111.
466. Fiołek Krzysztof: O naftowych powieściach Ignacego Maciejewskiego (Sewera) z rzutem oka na galicyjską naftę w ogóle [w:] Kraków i Galicja wobec przemian cywilizacyjnych (1866–1914). Studia i szkice, red. Krzysztof Fiołek, Marian Stala, Kraków 2011, s. 299–314.
467. Galicja opowiadać dalej? : wybór tekstów i fotografii Monika Kozień, Marta Miskowicz, Kraków 2011, ss. 253.
468. Галик Володимир: Федір Дергало із Завадова – організатор дозволя Івана Франка, „Літопис Бойківщини: журнал, присвячений дослідям історії, культури і побуту бойківського племені” 2011, ч. 2/81 (92), с. 38–46.

469. Харчук Христина: Єврейські кіркути (цвинтарі) у Львові (XV–XIX ст.), „Записки Львівської національної наукової бібліотеки України імені В. Стефаника: збірник наукових праць”, ред. Мирослав Романюк, Львів 2011, вип. 3 (19), с. 612–622.
470. Харчук Христина: „Нове” єврейське кладовище у Львові (середина XIX–XX ст.) “Народознавчі зошити”, ред. Степан Павлюк, Львів 2011, вип. 6, с. 982–985.
471. Хобзей Наталя: У просторах воєнного часу. Про Першу світову війну в записах для „Атласу української мови” [в:] Українська мова в Галичині: історичний вимір, Львів 2011, с. 267–310.
472. Hoff Jadwiga: Galicyjskie ulice, drogi i bezdroża [w:] Polska leży na Zachodzie. Studia z dziejów Polski i Europy dedykowane pani profesor Teresie Kulak, red. Wojciech Wrzesiński, Marek Masnyk, Krzysztof Kawalec, Toruń 2011, s. 505–515.
473. Kaleta Andrzej: Katolicka prasa Lwowa jako świadek wydarzeń społecznych i religijnych na przykładzie „Gazety Kościelnej” 1893–1939 [w:] Kraków – Lwów. Książki, czasopisma, biblioteki XIX–XX wieku, red. Halina Kosętko, Grażyna Wrona, Grzegorz Nieć, Kraków 2011, s. 219–232.
474. Kijak Aleksandra, Powiew egzotyki w Krakowie końca XIX wieku [w:] Kraków i Galicja wobec przemian cywilizacyjnych (1866–1914). Studia i szkice, red. Krzysztof Fiołek, Marian Stala, Kraków 2011, s. 257–281.
475. Latos Tomasz: Redaktora Ludwika Gumpłowicza potyczki z krakowską C.K. Prokuratorią Państwa (1869–1871): przyczynek do dziejów cenzury w Galicji autonomicznej, „Klio” 2011, nr 2, s. 27–39.
476. Mucha Bogusław: „Dzwonek” (1850–1851) – zapomniane czasopismo galicyjskie, „Studia i Materiały Polonistyczne” 2011, t. 10, s. 163–175.
477. Nykiel Beata K.: Zachodniogalicyskie cmentarze z I wojny światowej – stan badań [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 3, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieniec, Leonid Zaszkilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 292–317.
478. Podraza-Kwiatkowska Maria: Stefana Żeromskiego ocena Krakowa i program unowocześnienia Galicji [w:] Kraków i Galicja wobec przemian cywilizacyjnych (1866–1914). Studia i szkice, red. Krzysztof Fiołek, Marian Stala, Kraków 2011, s. 315–324.
479. Pudłocki Tomasz: Przyczynek do przemysłowego okresu w życiu Stefana Grabińskiego. Przewidywalne autorstwo noweli „Portret”, „Rocznik Przemyski” 2012, t. 48, z. 4, s. 97–106.
480. Pudłocki Tomasz: W rywalizacji z Atenami Galicyjskimi – Czytelnia Naukowa w Przemysłu, „Studia Historyczne” 2011, z. 3–4, s. 291–307.
481. Purchla Jacek: Kraków i Lwów wobec nowoczesności [w:] Kraków i Galicja wobec przemian cywilizacyjnych (1866–1914). Studia i szkice, red. Krzysztof Fiołek, Marian Stala, Kraków 2011, s. 223–238.
482. Redzik Adam: „Ruch Społeczny” (1898–1899) – czasopismo prawno-polityczne profesora Antoniego Górskiego, „Palestra” 2011, nr 5–6, s. 217–220.
483. Романюк Володимир: Використання продуктів мисливства у традиційній культурі населення Українських Карпат другої половини XIX – першої половини XX ст., „Народознавчі зошити”, ред. Степан Павлюк, Львів 2011, вип. 5, с. 813–818.
484. Siciak Anna: „Roczniki Samborskie” i ich twórca Gothilf Kohn. Przemysł 1881–1886, „Rocznik Przemyski” 2012, t. 48, z. 4, s. 91–96.
485. Stańczak-Wiślicz Katarzyna: Przeciwno „umysłem tępym, sercom zakamieniałym, duszom nieczystym” – lwowscy obrońcy zwierząt 1875–1939 [w:] Galicyjskie Spotkania 2010, red. Urszula Jakubowska, [Zabrze 2011], s. 121–128.
486. Surman Jan, Kaps Klemens, Hadler Simon: Galicja w XX wieku. Kraj w cieniu imperiów (Lwów, 3–5 czerwca 2010), „Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej” 2011, t. 46, s. 299–303.

487. Szymczak Damian: „Galicjoki z Kongresowy” – o obrazie mieszkańców Galicji i Królestwa Polskiego w prasie poznańskiej dwudziestolecia międzywojennego [w:] Prasa regionalna jako źródło do badań historycznych okresu XIX i XX wieku, red. Joanna Nowosielska-Sobel, Grzegorz Strauchold, Tomasz Ślepowroński, Wrocław 2011, s. 101–112.
488. Uljasz Adrian, Biblioteki cyfrowe jako pomoc w badaniach nad dziejami Galicji 1772–1918 i w edukacji regionalnej [w:] Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań, t. 1, red. Agnieszka Kawalec, Waclaw Wierzbieńec, Leonid Zaskilniak, wstęp Jerzy Maternicki, Rzeszów 2011, s. 100–112.
489. Wasyl Franciszek: Piękno słowa – edycja kazań ks. Antoniego Bołoz Antoniewicza z 1805 roku, „Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego” 2011, nr 64/65, s. 63–64.
490. Węgrzyn Iwona: (1831–1863) Dwaj Juliusze Lucjana Siemieńskiego. Zapomniana opowieść o polskich powstaniach [w:] Kraków i Galicja wobec przemian cywilizacyjnych (1866–1914). Studia i szkice, red. Krzysztof Fiołek, Marian Stala, Kraków 2011, s. 283–298.
491. Widawska Barbara: Zur Akkulturation polnischer Intellektueller im habsburgischen Galizien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Lichte der „Memoiren” von Kazimierz Chłędowski (1843–1920), „Polilogiczne Studia Neofilologiczne” 2011, nr 1, 133–144.
492. Wnęk Jan: Weterynarskie dyskusje podczas zjazdu lekarzy i przyrodników polskich we Lwowie w 1907 r., „Życie Weterynaryjne” 2011, nr 7, s. 548–550.
493. Wysokińska Beata: Podróż botaniczna Josefa A. Knappa po Galicji jako element zbadania Austro-Węgier, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2011, R. 56, nr 2, s. 99–116.

