

Włodzimierz Próchnicki
(Kraków)

STANISŁAW VINCENZ I EUROPA BEZ GRANIC

Rozważania te należy zacząć od wyjaśnienia, czym była tytułowa „Europa bez granic” w czasach Vincenza, w okresie przed I wojną światową oraz co to pojęcie oznaczało niegdyś, także dla autora cyklu *Na wysokiej połoninie*, jakie były źródła transgraniczności w światopoglądzie pisarza i w jaki sposób idea funkcjonowała w jego artystyczno-filozoficznej ideologii.

Urodzony w 1888 roku na Pokuciu, w Galicji Wschodniej, był tym samym obywatelem Cesarstwa Austro-Węgierskiego, złożonego z mozaiki etnicznej, jaka w postaci niepodległych państw objawiła się na mapie Europy po roku 1918. Istotnie, z pewnej perspektywy politycznej, kulturowej i socjalnej, a w mniejszym stopniu gospodarczej, przed wybuchem Wielkiej Wojny dawała się postrzegać jako forma państwa ponadnarodowego z monarchiami parlamentarnymi (jak Austria), nawet z opresyjną w obrębie wewnętrznej polityki narodowościowej Rosją łącznie, już to jako zespół państw tworzących pewną całość, podzieloną przez ukształtowane historycznie granice polityczne. Było to złudzenie przełomu XIX i XX wieku, gdy mimo napięć i konfliktów czynnych pomiędzy datami wojny francusko-pruskiej i pierwszej wojny światowej mieszczańska, stabilna Europa, w obrębie której podróżowało się bez przeszkód, wydawała się trwałym faktem. W rzeczywistości było to życzeniowe złudzenie, które w latach powojennego zamętu i niepewności będącej skutkiem Wielkiej Wojny ulegało mitologizacji.

W różnym stopniu idealizowany mit habsburskiej Austrii, w Polsce zaś mit Galicji, tworzony był przez zespół sentymentalnych wyobrażeń, stereotypów, sądów dotyczących na przykład obrazu Austro-Węgier pod władzą dobrego cesarza, albo zasadniczo bezkonfliktowej, wielonarodowej Galicji w obrębie Europy Środkowej (*Mitteleuropa*)¹. To sprowadzenie europejskości do pewnego centrum, w paradoksalny sposób pozostawiającego poza jej granicami szereg krajów, dostrzegał w 1912 roku Miguel de Unamuno:

Europa! To pojęcie, pierwotnie tylko geograficzne, przekształcono magiczną sztuką w kategorię nieomal metafizyczną. Któż wie dzisiaj [...], czym właściwie jest Europa? Ja wiem tylko, że jest „chibolete” [...]. I kiedy zaczynam wnikać w to, co nazywają Europą nasi europejści, nieraz wydaje mi się, że sporo peryferii pozostaje poza nią. Hiszpania, rzecz jasna, Anglia, Włochy, Skandynawia, Rosja... i że ogranicza się ona do centrum, do Francjo – Niemiec z przyległościami².

¹ Jako jeden z pierwszych przedstawiał to w postaci syntetycznej Claudio Magris, *Il mito absburgico nella letteratura austriaca*, Trieste 1963. Por. też *Galizien – eine literarische Heimat*, red. S. H. Kaszyński, Poznań 1987 (tu: H. Orłowski, *Galizische Stadtlandschaften zwischen Realität Und Utopie*, Stefan H. Kaszyński, *Die Götterdämmerung in Galizien. Zur geschichtsmythologisierenden Rolle der Romane von Joseph Roth, Józef Wittlin und Julian Strykowski*, Klaus Bohnen, *Flucht in die "Heimat". Zu den Erzählungen Joseph Roths* Olga Dobijanka-Witczakowa, *Das Werk Józef Wittlins und Stanisław Vincenz' im galizischen Kontext*), E. Wiegandt, *Austria felix, czyli o micie Galicji w polskiej prozie współczesnej*, Poznań 1988, M. Kłańska, *Daleko od Wiednia. Galicja w oczach pisarzy niemieckojęzycznych 1777–1918*, Kraków 1991, A. Woldan, *Austria w twórczości Stanisława Vincenza*, w: *Świat Vincenza. Studia o życiu i twórczości Stanisława Vincenza (1988–1971)*, red. J. A. Choroszy, J. Kolbuszewski, Wrocław 1992.

² M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Kraków 1984, s. 324.

Urodzony w wywodzącej się z Zachodu, wielonarodowej rodzinie, Stanisław Vincenz od dzieciństwa wychowywał się w kraju wieloetnicznym i wielokulturowym. To naturalne doświadczenie kontynuował w latach gimnazjalnych, by na studiach znaleźć się w wysoce internacjonalnym Wiedniu. Do tego dojdą polityczne lekcje międzywojnia, obserwacje opozycji w kwestii narodowej, zachodzącej między ideologią endecką a koncepcją Piłsudskiego, przeżycie stalinizmu i hitleryzmu, przepracowanie pod wieloma kątami Holocaustu, powojenne kontakty emigranckie z ludźmi kręgu „Kultury” – Jerzym Giedroyciem, Jerzym Stempowskim, Miłozsem czy Jeanne Hersch³.

Problem granicy będzie się w związku z tymi wątkami biograficznymi Vincenza łączył ściśle z ideą dialogu. Pisarz pojmuje go jako czynnik łączący ludzi, to znaczy znoszący granice. Zarówno dialog, jak i granice posiadają rozmaite wymiary, poziomy i sensory, od jednostkowych, po zbiorowe, od geograficznych, po mentalne, od językowych, po ideologiczne. Można powiedzieć, że istnienie granic i rozgraniczeń ma charakter egzystencjalny i jest nierozzerwalnie związane z istnieniem (czy posiadaniem) świadomości.

Jednocześnie granica, jej obecność i postrzeganie jej różnicującej roli, stanowią warunek istnienia i punkt wyjścia dla wszelkich postaci dialogu⁴.

Termin, który miał zrobić karierę jako „bliższa” czy „mała ojczyzna”, w przypadku Vincenza oznaczał Huculszczyznę. Jej historia da się ująć w słowach Adalberta Stiftera piszącego o tym, że obok „dziejów głośnych i rzekomo wielkich, dziejów państw, wojen i rewolucji, istnieją dzieje *pozornie małe* [...] dzieje krajów niescalonych jeszcze w organizacje państwowe i regionowe, dzieje cechów, osiedli, dzieje rodzin, dzieje każdego człowieka”⁵. W dojrzałej refleksji prozatorskiej i eseistycznej, mając świadomość jej kulturowej likwidacji w politycznej rzeczywistości po roku 1945 (a właściwie po 1939), przedstawia ją jako skupienie strukturalne i myślowe tych samych pierwiastków, które konstytuują i obejmują kraje i narody kontynentu europejskiego. Huculka Atlantyda staje się niegdyś centrum świata, ponad sztucznymi w znacznej mierze granicami państwowymi, łączy Wschód z Zachodem i południem – Huculi, Polacy, Żydzi, Ormianie, Węgrzy, Austriacy, Włosi, Czesi, Słowacy, Rumuni, Cyganie, Wołosi, przybysze z dalekich Niemiec i jeszcze dalszej Anglii, wszyscy podlegają prawom krainy jednoczącej ludzi w świecie przyrody i w świecie kultury. Natura i specyficzna, archaiczna kultura pasterska wykazują identyczność przede wszystkim pod jednym względem – obie nie znają granic.

³ O rodzinie pisarza, która z Włoch (z Vicenzy) przybyła do Prowansji, a do Polski trafiła w wieku XVIII, por. M. Ołdakowska-Kuflowa, *Stanisław Vincenz. Pisarz, humanista, orędownik zbliżenia narodów. Biografia*, Lublin 2006, rozdz. *Wzrastanie i dojrzewanie (1888–1914)*, o wieloetnicznej rodzinie tamże i *passim*, o pobytach w różnych państwach przed i po I wojnie por. s. 57. O doświadczeniu wieloetniczności w Karpatach Wschodnich (kultura polska, huculska, żydowska) i z perspektywy europejskiej por. W. Próchnicki, *Vincenz i problemy wielokulturowości w podzielnym świecie*, w: *Etniczność. Tożsamość. Kultura. Zbiór studiów*, red. P. Bukowiec, D. Siwor, Kraków 2010, s. 178–179, 187.

⁴ W dialogu międzyludzkim, a nie w umyśle jednostki, powstaje prawda – jedna z najważniejszych idei dzieła Vincenza, por. T. Sucharski, *Polskie poszukiwanie „innej” Rosji. O nurcie rosyjskim w literaturze Drugiej Emigracji*, Gdańsk 2008, s. 165 oraz A. St. Kowalczyk, *Kryzys świadomości europejskiej w eseistyce polskiej lat 1945–1977 (Vincenz – Stempowski – Miłoz)*, Warszawa 1990, J. Olejniczak, *Arkadia i małe ojczyzny. Vincenz – Stempowski – Wittlin – Miłoz*, Kraków 1992, W. Próchnicki, *Człowiek i dialog. „Na wysokiej połoninie” Stanisława Vincenza*, Kraków 1994, *passim*.

⁵ Ten fragment przytacza Stanisław Vincenz w *Dialogach z sowietami*, Kraków 1991, s. 312–313.

Świat poza własną przestrzenią wyraża nie tylko klasyczną dychotomię „swoi” i „obcy”, ale rozszerza ją wedle rozmaitych kryteriów. „Swoimi” stają się (w wizji literackiej) Żydzi czy Ormianie, „obcy” to nie tylko odległe społeczeństwa takie jak amerykańskie, czy angielscy kapitaliści, ale i miejscowi przedstawiciele cywilnej i wojskowo-policyjnej władzy austriackiej. Znamienne, że w momencie znalezienia się przybyszów z zewnątrz w obszarze Huculszczyzny ujawnione zostają ich realne cechy pozytywne, pozwalające na akceptację odmitologizowanych „obcych” przez tubylców. Oswajanie rzeczywistości odbywa się drogą pokojową, próba pogwałcenia praw natury związana z wyrębem lasu skończy się katastrofą.

Obczyzna, przeciwstawiona swojemu centrum, podlega mitologizacji, co ciekawe nie tylko negatywnej (mit o potwornych Syrojidach), ale i pozytywnej (mit o zacnych Rachmanach). Kultura huculska ma tutaj, dzięki zachowanej archaiczności, charakter uniwersalistyczny. W ujęciu Vincenza (bardziej w *Na wysokiej poloninie*, niż w tekstach eseistycznych, gdzie pojawiają się realia negatywne) konflikty, na przykład ekonomiczne, między Hucułami a Żydami, niemal nie istnieją, pisarz silnie zaznacza różnorakie, duchowe i obyczajowe, związki huculszczyzny z tradycją chasydzką⁶. Wymiana kulturowo-społeczna zarysowana zostaje w postaci intersubiektywnego, zbiorowego porozumienia, ukształtowanego w długim trwaniu jednej formacji (w tym wypadku pasterskiej). Wynikają stąd, postrzegane jako naturalne, systemy norm, postaw i zachowań. Takie postaci porozumienia, a mówiąc inaczej dialogu, mogą, czy też powinny, obejmować również niejednolite, odmienne systemy określane w przypadku kontynentu europejskiego jako „Wschód” i „Zachód”. Różnią się one między sobą, przysłowiowa mądrość wschodnia jest jakościowo odmienna od zachodnioeuropejskiego, wolnościowo-demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego. Systemy te mogą się nie tylko porozumiewać, ale i uzupełniać.

Czynnikami umożliwiającym ten proces byłoby, według Vincenza, dziedzictwo antyczne i judeochrześcijańskie, upatrywane przezeń w kulturze ludów pasterskich, tych, co nie zerwały łączności ze starożytnością. Karpaty, Armenia leżąca na terenach dawnych wpływów hellenistycznych i bizantyjskich, Alpy – miały być rezerwuarem starych idei. Ludowa kultura tych terytoriów w tekstach fabularnych i esejach Vincenza jawi się jako ponadczasowa – pomijająca granice epok dziejowych⁷.

Centrum Huculszczyzny to zjednoczony karpacki etnos huculski, żydowski, polski oraz inne, z drugiego planu, ważne jednak ideowo: reprezentanci Wschodu (motyw Rachmanów będący echem wieści o indyjskich braminach) i Zachodu (Europejczycy, nowocześni i pragmatyczni, odstawiający jednak w kontakcie z ludźmi Karpat lepszą stronę swej osobowości). Odniesienie do tradycji pasterskiej w ujęciu Vincenza łączy epoki, od Homerowej Grecji, po współczesną Szwajcarię i jednoczy ludy żyjące w kontakcie z naturą. Armenia, reprezentowana przez Ormian, odnosi się do kultury Bizancjum, które w stopniu silniejszym niż Rzym i Zachód było związane z antyczną Grecją. W utworach Vincenza „swoje” zawsze pojawia się w zetknięciu

⁶ Por. E. Czaplejewicz, *Królestwo różnorodności*, E. Kasperski, *Teoria i literatura w sytuacji ponowoczesności*, Warszawa 1996, s. 8 i n., s. 111.

⁷ Por. *Uwagi o kulturze ludowej*, w: St. Vincenz, *Po stronie dialogu*, t. 1, z przedmową Cz. Miłosza, Warszawa 1983, zwł. s. 201 -204, a także szkice takie, jak *Dialog o „Odysei” berneńskiej* i *O dziedzictwie helleńskim*, tamże.

z „innym” układając się w dwuwymiarową, czasową i przestrzenną jedność pozbawioną podziałów i granic. Homeryckie *polis* wytworzyło, obok pojęcia ojczyzny, agorę, rynek, miejsce ludowych zebrań, dzięki czemu dokonywał się „udział całego ludu w państwie, w rządzeniu samym sobą”⁸. Porozumienie, wspólnota, równość to greckie początki demokracji, społeczeństwa bez granic, otwartego, by przywołać platońskie sformułowanie użyte przez Karla Poppera. Filozof wyjaśnia jednak, że tłumaczenie terminu *demokracja* przez „rządy ludu” oznacza coś innego. Ateńczycy...

(...) przez demokrację rozumieli takie państwo, w którym ludzie NIE są rządzeni w despotyczny sposób. Jest to idea, która inspirowała wszystkie późniejsze demokracje. Jest to idea niezwykle ważna, albowiem jest ideą wolności politycznej⁹.

Wolność polityczną, przywoływaną przez Poppera, należy jednak rozumieć szerzej, tak mianowicie, jak ją postrzega Vincenz. To nie tylko kwestia wolności jednostki *od* opresji władcy czy przymusu nowocześniejszego rządu, ale i wolność *do* własnego światopoglądu, do swobodnego określania tożsamości, wyboru przynależności, używania własnego języka, zagwarantowania możliwości kultywowania swojego obyczaju... W ten sposób zarysowuje się w dyskursie utworu literackiego *Na wysokiej poloninie*, w esejach, tekstach wspomnieniowych wizja Europy bez ograniczeń narodowych, politycznych, kulturowych, Europa państw wieloetnicznych, kontynent wielu narodów funkcjonujących w kooperacji. W okresie międzywojennym poglądy takie, bez względu na ich wartość etyczną, nie były popularne, choć pojawiały się w literaturze, publicystyce, ideach społecznych i politycznych. Najogólniej mówiąc, można je sprowadzać do tradycji Polski Jagiellonów, do ojczyzny społeczeństwa zróżnicowanego bezkonfliktowo na klasy i kultury.

Charakterystyczne, że w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku, w krajach „Europy środka” powracać będzie obraz Austro-Węgier jako państwa wielonarodowego i różnokulturowego, innego wszakże od wielonarodowej carskiej Rosji. W miejsce despotyzmu i ucisku na plan pierwszy wysuwała się autonomiczność, a zarazem koegzystencja w obrębie jednego państwowego organizmu, zwłaszcza po 1848 i 1963 roku. Gwarancją autonomii był parlamentaryzm i swoboda działania partii politycznych. Vincenz był świadkiem odchodzenia po pierwszej wojnie światowej państw europejskich od tych ideałów i zmierzania ku różnym formom rządów autorytarnych i totalitarnych, państw granic – drutów kolczastych i murów. Dzieje się tak, między innymi, w zespole „małych państw” powstałych po upadku Austro-Węgier i Rosji carskiej. Tymczasem dialog społeczny, kulturowy, ideowy Vincenza domaga się niwelowania i anihilacji granic międzyludzkich¹⁰.

Nawet upadek monarchii, w wyniku czego pojawiła się granica między Polską a Czechosłowacją, nie zmienił obyczaju przekraczania granicy, kiedy:

⁸ St. Vincenz, *O dziedzictwie helleńskim*, s. 243.

⁹ K. R. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, tom 1, *Urok Platona*, tłum. H. Krahelska, oprac. A. Chmielewski, Warszawa 1993, s. 11.

¹⁰ Współczesnym komentarzem, dobrze przystającym do dialogowych idei Vincenza, może być (wśród bardzo wielu innych, publikowanych w takich pismach, jak „Zeszyty Literackie”, „Res Publica Nowa”, wydawanych przez wydawnictwa Czarne, Rewasz) artykuł Marka J. Siemka, *Neues Europa un der Osten*, w wersji poszerzonej pt. *O nowej Europie i Wschodzie w nas* w jego książce *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002.

Kłusownicy i przemytnicy chadzali sobie tędy i owędy, nadal i bez przerwy. Obecnie [w 1939 – przyp. W.P.] jeden kraj dla drugiego przestał istnieć. – Wspominał w *Dialogach z sowietami* – nieoczekiwana sytuacja stała się źródłem izolacji a najszczególniej pilnowały pogranicza przestrzeń i strach przed nieznanym [...] Czarnohora zamieniła się z działu wód w granicę pomiędzy dwoma światami¹¹.

Okres wiedeński przynosi w życiu Vincenza wątki intelektualne umożliwiające poszerzenie i dopełnienie wcześniejszych spostrzeżeń dotyczących społeczności i narodowości¹². Ocenę tych lat wartościowaną dodatnio wyraża, o blisko pół wieku późniejsza, uwaga dotycząca ironicznego epitetu „nieboszczka Austria”:

Ileż dziwnych refleksji budzi to powiedzenie popularne, brzydko i niewdzięcznie ukute. Była to, koniec końców, federacja niemała, o jakiej się teraz tylko mówi i marzy¹³.

I studiowanie różnorodnych zagadnień od sanskrytu po psychoanalizę, i wejście w środowisko wielonarodowe, reprezentujące rozmaite światopoglądy i różnorodne opcje polityczne, umacniają Vincenza w jego interpretowaniu świata ludzkiego, który w formie bardziej dojrzałej przybierze postać oryginalnej dialogiczności, wyprowadzanej z poglądów Sokratesa (za pośrednictwem Platona), wszelako nie ograniczającej się do dziedzictwa sofistów i tradycji retoryczno-logicznej, ale mającej charakter modelu kultury i etycznego postulatu społecznego, którą dziś można postrzegać jako zjawisko pośrednie między filozofią dialogu (Franza Rosenzweiga, Martina Bubera, Emmanuela Lévinasa) a koncepcjami Bachtina¹⁴.

Jak się wydaje, okres wiedeński doprowadził do wykrystalizowania poglądów Vincenza na zasadniczą jedność Europy jako zjawiska historycznego i kulturowego. Jedność tę, będącą wynikiem ewolucji trwającej od śródziemnomorskiej starożytności, dziedziczą ludzie nie wystawieni na niwelujące „dawność” oddziaływanie cywilizacji przemysłowej. Maskowana przez „nowoczesną” formę społeczno-gospodarczą i czynniki polityczne możliwa jest do odzyskania za pomocą powszechnego, uczciwego dialogu, nie dążącego do narzucenia własnych racji, lecz ustalenia konsensusu drogą u/zgadniania stanowisk i dojścia do prawdy. Atmosfera kosmopolitycznego Wiednia u schyłku monarchii i jej wymiar intelektualny stanowią w biografii pisarza etap pośredni i bodaj najważniejszy między odkrywaniem różnorodności świata na Huculszczyźnie w młodości a sporami ideowymi w okresie dwudziestolecia międzywojennego¹⁵.

¹¹ St. Vincenz, *Dialogi z sowietami*, s. 44.

¹² Okres wiedeński w życiu Vincenza por. M. Ołdakowska-Kuflowa, *Stanisław Vincenz...*, s. 57-79, a także A. Woldan, *Österreich im Werk von Stanislaw Vincenz*, Österreichische Osthefte, Jg. 32, Wien 1990.

¹³ St. Vincenz, *Dialogi z sowietami*, s. 13.

¹⁴ Bliskość idei dialogu Vincenza i Bachtina pojmowanych jako fundament światopoglądowy i kulturowy uświadomienia szereg prac dotyczących myśli Bachtinowskiej, por. E. Czaplejewicz, *Buber, Vincenz, Bachtin*, w: *Kresy. Syberia. Literatura. Doświadczenia dialogu uniwersalizmu*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1995 i, między innymi, G. Tihanov, *Pan i niewolnik. Lukács, Bachtin i idee ich czasów*, tłum. M. Adamiak, red. naukowa D. Ulicka, Warszawa 2010, czy artykuły zamieszczone w czwartej części *Ja – Inny. Wokół Bachtina. Antologia*, red. D. Ulicka, t. 2, Kraków 2009.

¹⁵ O łączności światopoglądu artystycznego z zagadnieniami społeczno-politycznymi por. Carl E. Schorske, *Fin-de-siècle Vienna*, [1961], New York 1979. Zawartość książki lepiej oddaje tytuł przekładu: *Vienne fin de siècle. Politique et culture*, traduit par Yves Thoraval, Paris 1983. Por. też E. Kuryluk, *Wiedeńska apokalipsa. Eseje o kulturze austriackiej XX wieku*, Warszawa 1999. Literacki obraz epoki ukazują Stefan Zweig, Joseph Roth, Elias Canetti.

Pisarz przedstawił tę epokę w *Dialogach lwowskich*, spisanych na prośbę Karola Kuryluka pod koniec lat pięćdziesiątych XX wieku¹⁶. Oprócz kontaktów z reprezentantami różnych środowisk politycznych Vincenz stykał się z problemami mniejszości ukraińskiej i żydowskiej. W Warszawie zaś, działając w środowisku piłsudczykowskiej „Drogi”, wraz z innymi – politykami, uczonymi, pisarzami – poszukiwał możliwości realizacji idei federacyjnych i sposobów niwelacji antagonizmów narodowościowych. Sięgał przy tym do solidarystycznej myśli Stanisława Szczepanowskiego, działacza polityczno-gospodarczego, przemysłowca, autora słynnej *Nędzy Galicji w cyfrach...* (1888). Kiedy w latach 1939–1946 będzie przebywał na Węgrzech, później zaś do końca życia we Francji i Szwajcarii, jego poglądy na współistnienie narodów, ukształtowane wcześniej, znajdowały potwierdzenie, choć zimnowojenna atmosfera państwowych antagonizmów nie napawała optymizmem. Jednakże wątek porozumienia, dialogu prowadzącego do jedności – przy równoczesnym, niezbywalnym istnieniu różnic – powraca nieustannie w tekstach publikowanych w paryskiej „Kulturze”, kolejnych tomach *Na wysokiej poloninie* i, najbardziej może dobitnie, w *Dialogach z sowietami*, będących doskonałym, bo autentycznym przedstawieniem wielowymiarowego znaczenia pojęcia „granicy” – geograficznej, politycznej, społecznej, etnologicznej, psychologicznej wreszcie.

Aby pokazać marzenia Vincenza, dla przedstawienia których skłonny był dokończyć celowej idealizacji świata realnego, wycieniowania elementów zła, wypada odwołać się do kilku pojęć. *Oikos* to określenie wspólnoty domowej, rodzinna sfera prywatna. Natomiast *polis* oznacza wspólnotę obywateli, która stwarza sferę społeczną. Wielkie, a w miarę upływu dziejów coraz większe, wspólnoty siłą rzeczy wchodzą w niezliczone relacje. Podległe niosącemu nieustanną zmianę rozwojowi historycznemu skazane są na ograniczanie swej „prywatności”, przestrzennej i socjalnej izolacji na rzecz coraz bardziej niezbędnego kontaktu z inną, dotychczas obcą zbiorowością.

Dobrym przykładem takiej sytuacji będzie *Zwada*. Jest to powieść o wyrębie puszczy karpackiej, zorganizowanym przez grupę Huculów z myślą o uzyskaniu w ten sposób środków finansowych i terenu nadającego się do działalności rolniczej, dla zapobieżenia klęskom głodu, nawiedzającym regularnie region. Tak, odważnie i nowatorsko wyobrażają sobie przyczynę i cel działania powieściowi bohaterowie. *Zwada*, której akcja rozgrywa się kilka lat po powstaniu styczniowym, stanowi opowieść przechodzeniu od kultury pasterskiej do rolniczo-przemysłowej, od gospodarczych relikwów feudalizmu do kapitalistycznej nowoczesności. Ten przełom cywilizacyjny, odejście od jednej, trwającej stulecia formacji, zaabsorbowanej w postaci tradycji, do jeszcze nieznaney i z trudem dającej się przewidzieć, to granica między przeszłością, której już nie ma, a nowoczesnością, która jeszcze nie nadeszła.

Wśród różnorodnych konsekwencji wyrębu będzie, wynikająca z konieczności sprzedaży uzyskanego produktu, podróż, splawianie pni aż do Morza Czarnego, do terenów zamieszkałych przez nieznanych czy niemal nieznanych Rumunów i Węgrów. Mimo odmienności języka, stroju, zachowań itd., przybysze z gór przekonują się, że wszędzie napotykają ludzi takich, jak oni sami. Różnicę te zaznacza autor w inny jeszcze sposób w scenie spotkania drwali z kupcami. Ci przybysze są jeszcze bardziej obcy, z jeszcze

¹⁶ St. Vincenz, *Po stronie dialogu*, t. 2, *Z Portretem Autora przez Jeanne Hersch*, Warszawa 1983, s. 95-195, por. też M. Ołdakowska-Kufłowa, *Stanisław Vincenz...*, s. 106-120.

dalszych krain zachodnioeuropejskich, reprezentujący wyraźnie inny status społeczny, sferę cywilizacji pieniądza, świat wielkomiejski, handel i produkcję przemysłową. Również i w tym wypadku poczucie różnicy zostaje zniesione. Wrażenie obcości zastępuje uświadomienie jedności zróżnicowanego świata – *polis*. Przedstawiciele rozmaitych kultur pochodzący z odrębnych światów tworzą wspólnotę ludzką, są w stanie porozumieć się, zrozumieć, współpracować, a ostatecznie – zaprzyjaźnić.

Ta wizja, choć idealistyczna, nie jest jedynie wyrazem naiwności. Świat idylli okaże się pozorem i zostanie zniszczony. Akcja zmierza do katastrofy. W lawinie spowodowanej wyrębem, naruszeniem *naturalnej* równowagi świata przyrody, giną niemal wszyscy bohaterowie. Jeden z nich, niczym w przypowieści Melville'a o *Moby Dicku*, opowie całą historię, dając świadectwo prawdziwej istocie wydarzeń, jaką jest cena postępu – cywilizacyjnej metamorfozy. Ta historia stanowi także prefigurację innej, już nie przyrodniczej, lecz historycznej katastrofy, mianowicie Wielkiej Wojny 1914–1918, gdy państwa rzuciły do walki narody, gdy symbiotyczna równowaga uległa zburzeniu, gdy granice stały się wyznacznikiem konfliktu. Nie ma sensu rozważać, na ile wojny są *skutkiem* procesów modernizacyjnych lub ich składową, Vincenz jednakże, mimo postulowania powszechnego dialogu, zdaje sobie sprawę z niemożności całkowitego zniesienia międzyludzkich granic. Ideał koegzystencji różnorodnych grup etniczno-kulturowych we wschodnich Karpatach uznaje za utopię, skoro, tak czy inaczej, określi tę krainę mianem słowiańskiej Atlantydy. Idealny dyskurs społeczny historycznie nie istniał, nawet w świecie kresowej, archaicznej kultury, w epoce przedindustrialnej.

Czasem, mając na myśli Europę dwudziestowieczną, mówimy o całości ponadnarodowej, całości utożsamianej z kulturą chrześcijańską lub rządami demokracji. Charakterystyczne, że pomija się przy tym, jakby nie pasowały do całościowej wizji czy koncepcji, okresy państwowości totalitarnej, które obejmowały nieraz dziesięciolecia dziejów kilkunastu krajów. Mimo tradycji sięgającej humanistycznej refleksji renesansowej, rzadziej mówimy o Europie jako spadkobierczyni klasycznej kultury grecko-rzymskiej, przy czym, w odniesieniu do XX wieku spadek „grecki” czyli „bizantyjski” i „rzymski”, czyli „imperialny”, zyskały nowe, negatywne konotacje. Do cesarstwa wschodniego czy zachodniego odwoływały się koncepcje imperialne, nacjonalistyczne, opresyjne. Wydaje się, że najszersze i obejmujące najbardziej istotne składniki całościowego modelu Europy byłoby przedstawienie go jako tworu opartego na założeniach: dekalogu (to znaczy judeochrześcijańskich rudymentach moralności), demokracji (czyli stosunkowo nowoczesnych formach rządów, wywiedzionych z tradycji greckiej), prawa rzymskiego (jako fundamentach i wyznacznikach zbiorowego ładu) i haseł rewolucji francuskiej¹⁷. Byłoby to ujęcie najbardziej pojemne, niezależnie od zmieniających się historycznie niuansów.

¹⁷ Grecki wątek tej myśli pokazuje Wincenty Grajewski, *Grecja Vincenza*, w: *Studia o Stanisławie Vincenzie*, red. P. Nowaczyński, Lublin – Rzym 1994, s. 183. Zauważmy, że odnosząc się do Sokratesa pisarz sygnuje dialogową warstwę tetralogii *Na wysokiej połoninie*, osoba Platona pozwala na przywołanie zagadnienia utopii jako możliwie idealnej struktury społecznej (raczej nie państwowej lecz terytorialno – środowiskowej), natomiast pojawiający się między innymi w poświęconym mu esej *Pauzaniasz* pełni dwojaką funkcję: świadka opisującego, a więc utrwalającego zabytki przeszłości, które do naszych czasów nie dotrwały i wędrowca, przekraczającego granice geograficzne i kulturowe. Inaczej mówiąc, Vincenzowy Homer to głos mitycznej przeszłości, Sokrates to człowiek mitu – prawdy, a Platon to interpretator mitu – prawdy.

Pamiętać przy tym należy, że w pewnych okolicznościach zmienia się pojmowanie niektórych kategorii, na przykład wolności czy braterstwa (co innego „ludów”, co innego „klas”, co innego członków organizacji – instytucji). Dlatego też, jeśli postawimy pytanie o immanentne, podstawowe i centralne cechy „europejskości”, przekonamy się, że są one częściowo zmienne, częściowo względne i częściowo nieostre. Przykładem zmienności może być historyczne przeciwstawienie jedności europejskiej w ramach polityki nazistowskiej i we współczesnym rozumieniu unijnym. Z kolei względność zasadza się na postrzeganiu (czy wyobrażaniu) i pojmowaniu „europejskości” przez różne podmioty – dobrze sytuowanego, wykształconego i „kulturalnego” reprezentanta zachodniego establishmentu i odmiennej, a opartej na doświadczeniu, wizji gasterbeitera, bezrobotnego lub rewolucjonisty. Nieostrość pojęcia można natomiast można sprowadzić do niemożności ujęcia kategorii „europejskości” w obrębie wyłącznie jednej definicji, która byłaby prawdziwa dla całego okresu dwudziestowiecznego, a nowożytnego tym bardziej.

Podobnie będzie w przypadku mylącej, a wynikającej między innymi z czasowo rosnącego dystansu, Europy określanej jako „chrześcijańska” lub „feudalna” – w rozumieniu pewnej całości. Ani feudalizm, ani chrześcijaństwo nie były w europejskim średniowieczu wyłączne i absolutne. Zawsze istniały i istnieją obszary, ekscentryczne wprawdzie, ale nietożsame z ujęciem całościowym, choćby w postaci istniejących tak czy inaczej zawsze, nawet w systemach totalitarnych, różnorodnych mniejszości.

Należałoby zatem mówić *całość* powiedzieć: ale i *różnica*. Spostrzeżenie tego, z naciskiem kładzionym na niuansowanie, stało się jedną z bardziej istotnych idei dyskursu ponowoczesnego.

Dzisiejsze rozumienie „Europy bez granic” wynika zatem ze zwrotu politycznego na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia, oznaczającego kres półwiecznej sytuacji politycznej, bezpośrednio będącej konsekwencją drugiej wojny światowej. Po 1945 roku kontynent był nie tylko wyraźnie podzielony pod względem politycznym i ekonomiczno-cywilizacyjnym, ale towarzyszyły temu pogłębiające się różnice światopoglądowe i mentalne. Scalanie Europy, jakie obserwujemy w ostatnim dwudziestolecu, nie daje się sprowadzić jedynie do budujących Unię zinstytucjonalizowanych działań politycznych, ale oznacza złożony, przebiegający raczej meandrycznie niż liniowo, nierównomiernie, a często regresywnie, proces porozumienia ponad narodami, organizowanie zbiorowej tolerancji, empatii, zrozumienia, obejmującego definiowanie na nowo takich pojęć jak tożsamość i różnica, wielość i jedność, identyczność i różnorodność, większość i mniejszość, swoje i obce, granica i rozgraniczenie.

W ten sposób można naszkicować stan historyczny tworzącego kulturową ramę początku i schyłku dwudziestego wieku. Zarysowuje się przy tym stan rzeczywistości europejskiej, który określił poglądy i piarstwo Stanisława Vincenza jako zjawisko w dziejach literatury polskiej samodzielne i zasadniczo odrębne, a w znacznej mierze wyjątkowe i oryginalne do dziś. Vincenzowska *Europa bez granic* jest, po pierwsze, wyrażeniem więzi międzyludzkich. Ich bogaty obraz znajdziemy w *Na wysokiej poloninie*, złożony, pokazywany na przykładach relacji między prostymi ludźmi, w inteligentnych dyskusjach, w ludowych przypowieściach zaczerpniętych z kilku etnosów, w mitach konstruowanych przez autora, wykorzystującego tradycję chrześcijańską

i żydowską, huculską i chasydzką, a fundowanych na gruncie zrelacjonowanych przez Platona poglądów Sokratesowych związanych z tym, co współcześnie określamy mianem filozofii dialogu. Po drugie, odnajdujemy w myśli autora *Dialogów z sowietami* idee Dantego o pokoju powszechnym, projekt wieczystego pokoju Kanta, utopijny być może, ale tym silniej pożądany, porządek polegający na dialogowym porozumiewaniu się ludzi, harmonizowaniu społeczeństw i narodów. Kwestia trzecia odnosi się do myśli o tym, że jedyną możliwością dotarcia do prawdy jest zbudowanie owego *po-między*. Prawda bowiem nie powstaje w umyśle pojedynczego człowieka, zawsze wytwarza się w relacjach, jakie nieustannie funkcjonują w komunikacji międzyludzkiej. W rezultacie mamy tu do czynienia z antropologiczną wizją zjednoczonej ludzkości, autentycznej, doskonałej *koinē*, wyłożonej w dziele literackim, ale będącej czymś w rodzaju historiozofii przyszłości.

Rezultatem doświadczeń dzieciństwa i młodości Vincenza jest dostrzeżenie zjawiska różnicy i różnorodności. W tetralogii huculskiej obok oczywistej różnicy między perspektywą podmiotu dziecięcego i dorosłego postrzega się tutaj odmienność etniczną, zarysowaną od wewnątrz i od zewnątrz. Widzenie wewnętrzne wynika z charakteru rodziny Vincenzów, w której zjednoczyli się reprezentanci różnych nacji. Związki te ukazują nie tylko fabularna wersja losów poszczególnych postaci, ale i biografia samego pisarza. Natomiast postrzeżenie różnicy skierowane na zewnątrz ma w tym doświadczeniu wymiar etniczny i socjalny: *my* to Polacy, ziemianie, *oni* to Huculi i Żydzi, albo chłopci (gospodarze) – pasterze i chasydzi – kupcy, rzemieślnicy, karczmarze. Na podział etniczno-socjalny nakłada się siatka dyferencjacji językowej, religijnej, obyczajowej, zawodowej. Należy natychmiast zaznaczyć, że różnice te przyjmowano jako coś naturalnego, a w literackim opisie świata Karpat Wschodnich, w obrębie Austro-Węgier schyłku dziewiętnastego wieku, zniwelowano rzeczywiste napięcia i konflikty o charakterze ekonomiczno-etnicznym.

Refleksja literacka, tworzona przez kilkadziesiąt lat, kumuluje też wiedzę wyniesioną z wykładów i seminariów sanskrytu, biologii, prawa, filologii słowiańskiej, psychiatrii i filozofii¹⁸. Dodatkowym źródłem pomysłów pisarskich będzie też znajomość środowiska studenckiego, w którym obok reprezentantów sfery mieszczańskiej uczestniczyli anarchiści, zbiegowie z carskiej Rosji, artyści wiedeńskiej secesji i teatru, nacjonalistyczni antysemita, internacjonalistyczni socjaliści i austromarksiści. Okres międzywojenny to, jak się już wspomniało, w znacznej mierze kontynuacja i realizacja myślenia ukształtowanego w okresie wiedeńskim. Można je określić jako zespół poglądów nastawionych na wzajemny szacunek i po/rozumienie różnych narodowości, grup religijnych, kulturowych i socjalnych.

Warto tę kwestię przedstawić wyraźnie także i z tego względu, że poglądy i konsekwentnie manifestowana postawa Vincenza w dwudziestoleciu, a zwłaszcza w latach trzydziestych były udziałem jednostek stosunkowo nielicznych. Idee koegzystencji i dialogu, tolerancji i budowania więzi w okresie przypadającym na wielki krach ekonomiczny napędzający konflikty polityczne i narodowościowe były osuwane na

¹⁸ Teza doktorska Vincenza to *Filozofia religii Hegla i jej wpływ na Feuerbacha*. Pamiętajmy też, że w środowisku uniwersyteckim we Wiedniu tradycje filologii niemieckiej (także w zakresie slawistyki) towarzyszyły ewolucjonizmowi, a obok filozofii klasycznej rozwijało się wczesne stadium teorii psychoanalizy.

plan dalszy, na pierwszym natomiast z gwałtowną jaskrawością i potężniejącym napięciem eksponowany był element „walki”, niekiedy kamuflowany jednoznacznie rozumianym hasłem „czynu”. Horyzont takich ideologii, jak narodowa demokracja, zrazu tradycyjnie nacjonalistyczny, z czasem w oenerowski, czerpał z wątków egoizmu narodowego, obrony przed „obcymi”, solidaryzmu etniczno-konfesyjnego, apologii „swoich”, którym przeciwstawiano „obcych”. Lata trzydzieste to również epoka rozwoju co najmniej przyjaznych relacji, jeśli nie fascynacji, z totalizmami – „łagodnym” włoskim i programowo jednoznacznym niemieckim. Granice społecznych i narodowych podziałów układały się wewnątrz państwa wedle opozycji polsko-żydowskiej i polsko-ukraińskiej, sprzężonych z konfliktami klasowymi (nie był od nich wolny, wbrew legendzie, bliski pisarzowi Lwów), nie mówiąc o międzypaństwowych napięciach z Niemcami, sowiecką Rosją, czy (w nieco mniejszym wymiarze) Republiką Czechosłowacką.

W takiej, bardzo ogólnie zarysowanej tutaj rzeczywistości, Vincenz publikuje pierwszy tom późniejszego cyklu. W roku 1936, rok po śmierci Piłsudskiego, wyznaczającej jawny początek dekompozycji obozu belwederskiego, ukazuje się *Na wysokiej połoninie. Obrazy, dumy i gawędy z Wierchowiny Huculskiej*. Tom potężny, liczący 719 stron, nie zapowiada jeszcze tego znaczenia, jakiego nada w opinii czytelniczey wydanie *po katastrofie wojennej i na emigracji* dalszych części cyklu. Ta nowa perspektywa, w całkowicie odmiennym od przedwojennego świecie, określi ostateczne znaczenie tetralogii, przynoszącej obraz z historycznej przeszłości, formalnie nieodległej, a przecież utraconej bezpowrotnie i nieomal bez śladu, niczym przywoływana przez pisarza Atlantyda. Szczególnie wyraźne staje się to wówczas, gdy Vincenz powraca do wątków żydowskich. O ile dzieje powojennej Europy „można by nazwać rzeczywistością przesuniętą”, o tyle losy Żydów oznaczają urwanie, zamknięcie, koniec istnienia, granicę świata, który zachował się wyłącznie w zapisie pamięciowym. Pisarz notuje przykład frazeologii hitlerowskiej z prasy lat wojennych, który swą brutalną szczerością szczególnie go uderzył:

Dziejowa miotła niemiecka napracowała się nad oczyszczeniem miast w Polsce. – komentując – Dziejowa miotła. To wyrażenie samo wymiata dokumentnie, bo przed nim tak często gną się nasi współcześni¹⁹.

Obok tej historycznej granicy czasowej oddala świat cyklu i perspektywę dzieła granica przestrzenna, ta mocna w momencie powstawania i publikowania tetralogii granica przeciwstawnych systemów ustrojowych, obejmujących zespoły państw europejskich. Oba te wymiary delimitacji mają charakter polityczny, przyjęty (albo narzucony) w wyniku wojny rozbijającej dotychczasową kompozycję państwowo-ustrojową. Cykl Vincenzowski w zestawieniu z tą rzeczywistością wygląda pozornie na anachronizm odwołujący się do wyidealizowanej „prawdy starowieku”. Tymczasem dopiero dzisiaj widać wyraźnie, do jakiego stopnia przeciwstawia się politycznemu realizmowi, postulując dialog, który buduje mosty nad przepaściami. Dialog jest jedynym możliwym rozwiązaniem sytuacji zimnowojennej, dosadnie symbolizowanej przez figurę „żelaznej kurtyny”. Vincenzowska panorama Huculszczyzny, ukazująca

¹⁹ St. Vincenz, *Rzeczywistość urojona?*, w: *Tematy żydowskie*, wstęp J. Hersch, posłowie A. Vincenz, Gdańsk 1993, s. 30-31.

koegzystencję narodowości, proponuje jako możliwą taką wizję świata, w której człowiek stanowi dzięki wolności harmonijną zbiorowość. Wówczas musiało się to wydawać utopią, pisarstwem eskapistycznym. Tak na przykład postrzegali dzieło, jak się wydaje, życzliwi skądinąd autorowi, redaktorzy paryskiej „Kultury”. Podział świata po 1945 roku, mimo wszelkich nadziei, wydawał się trwały i długi niewiele doprawdy zwiastowało, by taki stan rzeczy miał ulec zmianie.

Sytuacje tego rodzaju przewidywał pisarz wcześniej, o czym świadczą notatki zamieszczone w *Outopos*, kiedy pisał o tym, że „zbliży się czas, że w przestrzeni nie będzie można [uciec] przed nowym” – to znaczy przed tym, co niesie ze sobą współczesność²⁰. Rozumieć to należy w ten sposób, że wydarzenia wojenne powodują niewolę fizyczną, materialną. Jedyna możliwość ucieczki ma charakter intelektualny czy duchowy, przypominający przywołaną dalej legendę o Baal Szem Towie, który wędrował do miasta Safed w Palestynie nie szlakiem prowadzącym przez terytoria tureckie, lecz tajną, podziemną ścieżką mającą swój początek w pewnej jaskini nad Czeremoszem – w istocie dzięki praktykowanej tam medytacji. Przypomnijmy, że pierwsze trzy rozdziały *Dialogów z sowietami* niemal w całości poświęcone są problemowi granicy, ustanowionej nagle przez wkraczające wojska, trudnościom związanym z ich przechodzeniem, niebezpieczeństwom z tym związanym. Podział przestrzeni dokonany przez człowieka jest czymś innym niż paradoksalnie przenikliwa granica naturalna:

Puszcza, dzieląc ludzi i ludy, łączy, usuwa codzienne tarcie. W niej jest ciągłość długich dziejów obecna [...]. Te góry, jak długo były krajem dla siebie, stworzyły wiekową granicę między dwoma krajami. Kiedyś wjechał w Karpaty Wschodnie tylko tu i ówdzie znikomy ślad Polski czy Węgier. Były na to, by oddzielić kraje przyrodzoną (bożą) granicą. Dlatego [...] kraje te żyły [...] bez zwad, a nawet w przyjaźni: to tajemnica izolacji narodowej. Czy nie byłaby taka izolacja w naszym wieku wskazana, jeśli byłaby możliwa, dla wielu narodów? Okazało się, że „konieczność”, zwłaszcza ekonomiczna, współzycia zaostrza i pogłębia nienawiść, zmusza bowiem, by odrębność duchowa chowała się głęboko i przechowywała w skorupie nienawiści [...]”²¹.

Zatem granica może łączyć, na różne sposoby może dzielić – nawet, jak widać, w pozytywnym sensie, rozdzielając wrogie państwa, narody, kultury. Ale i...

Narody nie muszą mieć i nie mają granic twardych. Wchodzą jedne w drugie [...]. Takim przejściem od Polski i Słowiańszczyzny do Rumunii jest Bukowina²².

Skąd jednak tak fundamentalna dla czterech tomów *Na wysokiej poloninie*, postulatywna koncepcja dialogu jednoczącego ludzkość? Emigracja, zwłaszcza przed 1956 rokiem, przed polityczną odwilżą, pierwszymi krokami w kierunku nieufnej koegzystencji politycznej ZSRR i USA, poza bardzo nielicznymi wyjątkami nie była nastawiona na kontakt, porozumienie, empatię. Granica świata po mowie w Foulton przebiegała od Adriatyku po Morze Północne, dzieliła Europę i Niemcy, dzieliła świat i wielowymiarowe ludzkie rzeczywistości. W tym wszystkim środowisko Instytutu Literackiego, umownie mówiąc – krąg Jerzego Giedroycia, Juliusza Mieroszewskiego, Jerzego Stempowskiego, Józefa Czapskiego, Zygmunta Hertza, środowisko, które przyjęło i uratowało dla istnienia Witolda Gombrowicza i Czesława Miłosza, było

²⁰ St. Vincenz, *Outopos. Zapiski z lat 1938 – 1944*, autograf odczytał A. Vincenz, opracowanie tekstu i posłowie J. A. Choroszy, Wrocław 1992, s. 74. Notatka nosi datę 7 września 1939.

²¹ St. Vincenz, *Outopos...*, s. 22, fragment *Granica węgierska*.

²² St. Vincenz, *Outopos...*, s. 19.

także, mimo różnicy wieku, kręgiem personalno-ideowym Stanisława Vincenza. Dla tych ludzi, wywodzących się, mówiąc najogólniej, z lewicy sanacyjnej, przyszłość polityczna nie miała być oparta na trwałości granic i nieuchronności konfliktu (z konfliktem nuklearnym włącznie). Dla tych ludzi, mimo wszystko, Vincenz bywał mentorem z racji głoszonych poglądów.

Niektóre teksty odsłaniają bliżej źródła tych poglądów, spośród nich najwyraźniej *Dialogi z sowietami*. Spisywane w roku powstania w Budapeszcie, relacjonujące doświadczenia sprzed dwunastu – dziesięciu lat, ale opublikowane dopiero w roku 1966, w Londynie. Drugi tekst odsłaniający okoliczności wojennych przeżyć to wydobyte z brulionów *Outopos. Zapiski z lat 1938 – 1944*. Jest to sylwiczny zbiór różnego rodzaju zapisków i notatek, powstałych między innymi z myślą o dalszych tomach *Na wysokiej połoninie*, uwag o Sokratesie, komentarzy do wydarzeń wojennych i węgierskich epizodów emigracyjnych. W centrum Europy podbitej przez hitlerowskie Niemcy pojawiają się tutaj cytaty z klasyki europejskiej myśli i wątki stanowiące humanistyczne zaprzeczenie tego, co niesie ze sobą wojna. Są tu odwołania do nazwisk formułowane jakby na przekór totalitarnej rzeczywistości. Zarówno *Dialogi z sowietami*, jak i *Outopos* są tekstami dokumentującymi przeżycia autora pod władzą dwóch systemów totalitarnych, przy czym – tak się złożyło – z reprezentantami hitlerowskiego zetknął się mniej bezpośrednio niż z „sowietami”, obywatelami kraju stalinowskiego.

Dialogi... zwłaszcza pokazują, że ludzkie jednostki porozumiewają się stosunkowo łatwo, daleko trudniej jest nawiązać kontakt z *masą*. Pojedynczy żołnierz czy oficer zawsze okazuje się człowiekiem, masa natomiast jest bezosobowa, bezwolna, posłuszna rozkazom, niepodatna na indywidualny kontakt. Granica między ludźmi to odpowiednik granicy państwowej, jedna i druga powoduje, że bez porozumienia ludzkość staje się podzielona i skonfliktowana. *Masa* w totalitaryzmie to nie to samo co *większość* w demokracji. Masa, tworzona przez ludzi bezrefleksyjnych, o poglądach dziedziczonych lub nabytych czy narzuconych, jest jedno/myślna, a przy tym wydaje jej się, że myśli, w istocie zaś powiela i multiplikuje jedną myśl „wodza”. Natomiast demokratyczna *większość* myśli, uzgadniając rozmaite zdania, wyrażające rozmaite poglądy, w żadnym zaś razie nie powtarza *jednego*, na ogół wodzowskiego i/albo dogmatycznego sądu²³.

²³ Problem odczłowieczonego „tłumu” czy „masy”, najczęściej dostrzegany w Vincenzowskim micie o Syrojidach, istotach które zatraciły swą naturę, narzucających w swej, stylizowanej na piekło krainie niewolnictwo i ucisk należy pojmować szerzej, niż w kontekście obozów stalinowskich. Pisarzowi chodzi, jak można sądzić, o wszelkie ideologie i powstałe na ich gruncie formy ustrojowe o charakterze totalitarnym. Ich rezultatem, przy pozorach zatarcia granic między jednostkami społeczeństwa, jest zawsze przemiana ludzi w amorficzną, pozbawioną indywidualności masę, represjonującą i niszczącą wszelkie mniejszości. Tłum jako irracjonalną siłę polityczną epoki rewolucji przemysłowej pokazywał Gustaw Le Bon w *Psychologii tłumu* (1895). Z kolei Gabriel Tarde w pracy *Opinia i tłum* (1901) przez tłum rozumiał zbiorowość pozostającą w stanie fizycznej bliskości, w przeciwieństwie do „publiczności”, niekoniecznie skupionej w przestrzeni, ale o podobnych poglądach. Współcześnie do Tardego nawiązują Giles Deleuze i Bruno Latour. Ważnym dziełem będzie tu Jose Ortegi y Gassetta *Bunt mas* (1930), pierwsze wydanie polskie tłum. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, wstęp J. Szacki, Warszawa 1982, w międzywojennym dwudziestoleciu prace Mariana Zdziechowskiego. Rzeczą interesującą byłoby zapewne zestawienie z uwagami Vincenza obszernych rozważań Eliasa Canettiego, *Masa i władza*, tłum. E. Borg i M. Przybyłowska, wstęp L. Budrecki, Warszawa 1996, zwłaszcza rozdziały *Masa, Sfora, Masa a historia*, a także szkicu *Hitler wedlug Speera*, tłum. M. Przybyłowska, w: E. Canetti, *Sumienie słów*, tłum. M. Przybyłowska i I. Krońska, posł. M. Bieńczyk, Kraków 1999. Natomiast u Victora Klemperera, *LTI. Notatnik filologa*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1983 oraz *Chce*

W powojennej konfiguracji polityki europejskiej pisarz powątpiewa w możliwość kontynuowania swobodnych rozmów o wolności, otwarciu granic, porozumieniu. Zauważa, że oficjalne „uśmiechy na najwyższych szczeblach” nie są tym samym, co prawdziwe dialogi i nie otwierają „możliwości rozmów między ludźmi”²⁴. Kiedy indziej przytacza wypowiedź oficera Armii Czerwonej, poznanego podczas wojny, który zapewne szczerze tłumaczy mu, że:

(...) baliśmy się kapitalizmu, okrażenia szpiegów [...]. Wojna pokazała dostatecznie, że nie ma się czego bać, bo naród dojrzał [...]. Odtąd granice będą wolne, będziemy sobie jeździć do was, do Warszawy, do Paryża czy do Londynu, a wy wszyscy do nas, do Moskwy, do Pitiera i na Krym²⁵.

Problem w tym, że słuchający tej wypowiedzi nie musi nawet w nią powątpiewać, wiedząc dobrze, że marzenie nie odpowiada rzeczywistości.

Sądy zapisywane przez Vincenza, odwołania do Sokratesa czy Dantego, ujawniają postrzeganie hitlerowskiego faszyzmu jako, by posłużyć się określeniem Tomasza Manna, „najskrajniejszego z antyhumanizmów”. Zjednoczenie przez przymus i narzucenie jednej ideologii to dla pisarza przejaw postępowania, które prowadzi ku katastrofie, w przeciwieństwie do jego wiary w ideę porozumienia ludzi, w zasadniczą jedność ludzkości, w dialog, który nie tylko umożliwia przekroczenie zbiorowych granic politycznych i jednostkowych otamowań mentalnych, ale ostatecznie czyni ludzi poszukujących *na różne sposoby* prawdy istotami braterskimi. Łatwo w *Dialogach z sowietami* i w zapiskach składających się na *Outopos* odnaleźć ślady wątku, który uczyni spójną tetralogię *Na wysokiej poloninie*, a zwłaszcza jej trzy powojenne tomy. Zasada dialogowości wczesnosofistyczna, sokratejska, platońska, dążenie do prawdy drogą uzgadniania stanowisk, niwelowania sprzeczności i godzenia sądów niesprzecznych to, po lekcji II wojny, racja bytu ludzkości. W dialogu jednostka pozostaje podmiotem, w *masie* zaś, uprzedmiotowiona, widzi i akceptuje zorganizowaną socjotechnicznie rzeczywistość symboliczną, nie dostrzegając lub nie akceptując rzeczywistości bezprzymiotnikowej²⁶. Dialog to zasada organizacji społecznej, dzięki niemu jednostki

dawać świadectwo aż do końca. Dziennik 1933–1945, tłum. A. i A. Klubowie, t. 1–3, Kraków 1999 sytuacja jest diametralnie odmienna od kontaktów Vincenza z *Dialogów...*, ale też położenie niemieckiego inteligenta – Żyda, w III Rzeszy było czymś nieporównywalnym. Stąd – całkowite zaprzeczenie jakiegokolwiek możliwości sytuacji dialogowej, niekiedy przerywane przejawami współczucia i sympatii, okazywanymi przez robotników fabrycznych. Odrębne odniesienie wyznaczałyby prace psychologiczne, np. Wilhelma Reicha, *Psychologia mas wobec faszyzmu* (1933), tłum. E. Drzazgowska, M. Abraham-Diefenbach, Warszawa 2009, czy Ericha Fromma *Ucieczka od wolności* (1941), tłum. O. i A. Ziemilscy, przedm. F. Ryszka, Warszawa 1993.

²⁴ Por. St. Vincenz, *Dialogi z sowietami...*, s. 309–311.

²⁵ Tamże, s. 227.

²⁶ Zauważmy, że przeciwstawne wszelkiej dialogowości, zautomatyzowane zachowania, gdzie porozumienie zostaje wyparte przez ducha koszar – posłuszeństwo, dryl, bezmyślność, mechanizację ruchów dostrzegali polscy reportażyci z lat trzydziestych XX wieku, por. *Wehrhaftigkeit* (dosłownie „zdolność do noszenia broni”), w: A. Sobański, *Cywil w Berlinie* (1934), opracował T. Szarota, Warszawa 2006, B. Singer, *W krajach Hitlera i Stalina. Reportaże*, wprowadzenie Sz. Rudnicki, opracował M. Wójcicki, Warszawa 2007 i Z. Nowakowski, *Niemcy à la minute*, Warszawa 1933, a także, w różnych tekstach, K. Pruszyński i R. Fajans. Analogię między tekstami *Cywila w Berlinie* Sobańskiego a *Masą i władzą* Canettiego (i *Der Weg nach unten* Franza Junga) rozpoznała autorka *Krytycznego słownika mitów i symboli nazizmu*, Rosa Sala Rose w szkicu opublikowanym w Internecie *Las masas y las necesidades del cuerpo* z 19 lipca 2009, por. www.rosasalarose.blogspot.com/search?updated-max=2011-04-15T18:13:00%2B02:00&max-results=5 [dostęp 30 VIII 2012].

i grupy mogą koegzystować. Vincenz wie o tym, znając myśl grecką i Hegla, a pojmuje to dzięki kontaktom z reprezentantami różnorodnych zbiorowości. W latach wojny powraca do świata Huculszczyny ze świadomością, że w dotychczasowej postaci został on skazany na zagładę. Pamięć o tym świecie jest tym cenniejsza, że będzie odąd stanowił wzór dla tej formy świata społecznego, która być może się pojawi²⁷.

Próbą syntezy tematu sokratejskiego stały się *Powojenne perypetie Sokratesa*, fikcyjna opowieść o myślicielu, który nie ginie, ale przeżywa przygody pozwalające na odsłanianie w coraz to nowych ujęciach idei filozofii człowieka, konfrontowanych z rzeczywistością społeczną czy polityczną. Ta parodystyczna kontynuacja dialogów Platona jest w istocie próbą komentarza do dziejów najnowszych – drugiej wojny światowej i sytuacji powojennej w tej części świata, która przeżyła okupację (czyli w Europie), jeszcze nie otrząśnięta z katastrofy, pogrążająca się w powojennym chaosie²⁸. Sokrates zostaje tu pokazany, niczym *dipisi*, jako „bezpiestwowiec”, tułający się po greckich państewkach. Trafia na wyspę Melos, na której Ateńczycy dokonali rzezi wszystkich mężczyzn, w czym łatwo da się odczytać aluzję do nowoczesnego ludobójstwa, w Tessalii poznaje, czym jest ksenofobiczny lęk, a zarazem pragnienie swobody... przymusowej dla własnych obywateli. Ta odwrotność motywu roztrząsanego w księgach *Na wysokiej połoninie* pokazuje niby antyczną, a w rzeczywistości współczesną wolność, jaką jest „swobodna wymiana dóbr”, czyli machinacje finansowe. Tyle że jeśli pragnie się taką „wolność”, pozornie jednoczącą ludzi, realizować, należałoby właśnie ze swobody zrezygnować, podporządkowując się regułom rynku kapitałowego, obrotu, zysku, stopy procentowej itd. To przecież Europa w zasięgu władzy totalitarnej, opresjonującej jednostkę i – paradoksalnie – w sferze demokracji amerykańskiej, gdzie pozornie panuje wolność, ale jednostka w imię większości jest niwelowana, w obu systemach zaś, jako ideologiczne spoiwo społeczne, rozwijane są nacjonalizmy.

W tym świecie Sokrates, twórca racjonalistycznej etyki autonomicznej, dla której instancją ostateczną jest sumienie, nie może odnaleźć miejsca dla siebie. Myśliciel krytyczny musi okazać się wrogiem państwa jako formy niewoli dla niezależnego umysłu – tak wolno interpretować portret naszkicowany przez Platona. Sokrates będzie w tej współczesnej wersji racjonalistycznym myślicielem podejrzeń – wobec rzeczywistości ludzkiej, ustrojowej. Filozof jest tragiczny, sceptyczny i pełen obaw, niepewny aż po rozczarowanie, po negację, a może nawet poczucie absurdalności bytu. Ta wersja losów filozofa odnosi się też do sytuacji Polski i świata, a zwłaszcza Europy przed drugą wojną światową, w czasie wojny i po jej zakończeniu. Obraz rzekomej demokracji tworzonej przez instytucje, prawa, struktury społeczne pozbawiające jednostkę myśli, osobowości, wolności stanowi czytelną aluzję do totalitaryzmów operujących przymiotnikowym epitetem łączonym z rzeczownikiem „demokracja”²⁹.

²⁷ Pisarz opisuje wewnętrzne początki odchodzenia od gospodarki leśno-pasterskiej i wiejskiej na Huculszczynie w drugiej połowie XIX wieku w *Zwadzie* (wyrąb lasów, budowa kolei, kopalnictwo ropy naftowej). Nie idealizuje przeszłości przeciwstawiając ją gospodarce kapitalistycznej, dostrzega raczej nieuchronność tego procesu, wyznaczającego historyczną granicę między dawnością („starowiekiem”) a nowoczesnością, przestrzega jednak przed zerwaniem więzi z tradycją, zburzeniem zaabsorbowanych norm życia społecznego przy niewykryształowaniu się nowych, wynikłych ze zmieniających się warunków.

²⁸ Teksty platońskie, z których można wyprowadzać interpretacje vincenzowskie to przede wszystkim *Gorgiasz*, *Menon*, *Kriton*, *Fedon*, *Fajdros*, *Uczta*, *Państwo*.

²⁹ Por. J. W. Gałkowski, *Myśl społeczno-polityczna Stanisława Vincenza*, w: *Stanisław Vincenz. Humanista XX wieku*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, Lublin 2001, s. 72-73.

Zygmunt Kubiak zwraca uwagę na możliwość zestawienia *Powojennych perypetii Sokratesa z Tako rzecze Zaratustra* Nietzschego³⁰. Obie książki mówią o rozczarowaniu kulturą europejską, dodajmy – tak wydawałoby się bogatą, dążącą ku postępowi – procesowi doskonalenia, który okazuje się przynoszącym rozczarowanie (a może i rozpacz) złudzeniem. Świat państw, zaprzeczenie jedności, granice uniemożliwiające dialog. Czy ludzkość będzie mogła wydobyć się ze skutków katastrofy przez sama siebie spowodowanej, klęski przez samą siebie przeprowadzonej? To pytanie, inaczej sformułowane, kończy nieco wcześniejszą powieść rozrachunkową, czyli *Doktora Faustusa* Tomasza Manna.

Dialog jest zasadą społecznej organizacji, dzięki niemu jednostki i grupy mogą koegzystować. W latach wojny Vincenz powraca wciąż do świata Huculszczyny ze świadomością, że zniknie on, niczym Atlantyda z mitu o idealnym państwie. Tym cenniejsza jest pamięć o tym świecie, że odtąd będzie on stanowił wzór, utopijny ponieważ, ale wyrazisty w odniesieniu do współczesności. Idealizacja przeszłości w cyklu huculskim nie jest wyłącznie efektem emocjonalnego operowania pamięcią. Przede wszystkim przeszłość ta ma być nauką dla świata, odniesieniem kierującym ku zapoznanym lub utraconym wartościom. Huculi stają się jednym z tych plemion, których historia ulega daleko idącej zmianie. Całkowicie tragiczny będzie los Żydów, zgładzonych przez ludobójstwo. Tym bardziej ważne będzie dla pisarza ocalenie idei żydowskiej, pamięć nie tylko o zgładzonym świecie, ale o jego głównym wątku myślowym – miłosierdziu. Jeśli świat miałby zostać ocalony, to tylko dzięki niemu, nawet jeśli jego ceną będzie ofiara życia. W ten sposób Vincenz antycypuje znaczenie terminu Shoah – Holocaust, oznaczającego *ofiary* całopalną i stara się nadać sens wydarzeniu bez precedensu, opartemu na absurdzie sprowadzonym do reguły morderstwa dokonanego na sześciu milionach europejskich Żydów.

Wprowadzając do osadzonego w dziewiętnastym wieku cyklu połonińskiego legendę o Ostatnim, prostaczku, który ocalił świat, albo opowieść o zamordowaniu przez opryszków Racheli – żydowskiej matki i jej dzieci, nie mówiąc już o portretach konkretnych postaci, w istocie komentuje historię drugiej wojny³¹. Intelktualna i emocjonalna świadomość tej *straty* nie przekreśla w koncepcji pisarskiej *Na wysokiej poloninie* fundamentalnej wiary w człowieka, odwołującej się do żydowskiej legendy o trzydziestu sześciu sprawiedliwych, ukrytych wśród ludzi każdego pokolenia, od których zależą losy ludzkości oraz do idei przebaczenia, najważniejszej dla „Miłosiernych synów miłosiernych” (*Rachmani bne Rachmani*). Figura „sprawiedliwych” połączona zostaje przy tym z centralną w chrześcijaństwie ideą ofiary.

Idee Vincenzowskie odnoszone były do dwudziestowiecznej filozofii dialogu, do filozoficznych poglądów Bachtina, do koncepcji Martina Bubera („Ja” i „Ty”), Franza Rosenzweiga, Emmanuela Lévinasa („inny”). Odniesienia te dotyczą zawsze problematyki antropologicznej, możliwych postaci relacji międzyludzkich. Metafora granicy

³⁰ Z. Kubiak, *O Sokratesie Stanisława Vincenza*, w: St. Vincenz, *Powojenne perypetie Sokratesa*, Kraków 1985, s. 357.

³¹ Symbolika niewinnej ofiary może u Vincenza pochodzić z *Biblii*: Racheli, która zmarła wydawszy na świat Beniamina, po śmierci oplakuje „synów swoich” w niewoli babilońskiej (Jeremiasz, XXXI, 15 - 17. Hebrajskie *Ráchel* znaczy „owca” (która jest zwierzęciem ofiarnym), por. *Rachela*, w: *Konkordancja biblijna czyli alfabetyczny wykaz wyrazów Pisma Świętego z tłumaczeniem imion*, Kraków 1982.

dobrze przystaje do tych zagadnień, zwłaszcza kiedy uświadomić sobie, że granica może być miejscem porozumienia lub przeciwnie, czymś co roz/granicza, dzieli, odpycha. Nie trzeba odwoływać się do pojęcia monady, by dostrzec odrębność jednostki ludzkiej, przy niepewnej i skromnej możliwości porozumienia. Vincenz jednakże, świadomie i konsekwentnie, przenosi punkt ciężkości od kwestii roz/graniczenia, różnicy, odmienności, ku możliwości spotkania (niczym u Lévinasa), empatii i po/rozumienia (jak w relacji dialogicznej Bubera). Opiera się to w dziełach autora *Powojennych perypetii Sokratesa* na wielowymiarowej dialogowości, której najbardziej klarowne, czytelne wcielenia odnajduje w huculskim folklorze pasterskim oraz idei religijnej i folklorze chasydzkim.

Wcielenia czy realizacje etymologicznie antycznej dialogowości, autentycznej – ludowej, pokazywane są w niezliczonych wariantach sytuacji fabularnych, powiązane z postaciami realnymi (na przykład Baal Szem Towa, Iwana Franki albo żołnierzy radzieckich, poznanych w 1944 na Węgrzech), legendarnymi (dobry rozbójnik Dobosz), środowiskowymi opowieściami z huculskiej chaty albo ziemiańskiego, polskiego dworu, w obrębie niekończących się narracji epoki, która nie знаła słowa ”pośpiech”. W tle zdarzeń i wewnętrznych narracji domyślna, ale wyraźna postać Sokratesa przypomina o źródłach dialogu, cechy związanej z człowiekiem i określającej go tak silnie jak język i myślenie. Figura ta odnosi do języka rozmowy, będącej narzędziem poznawania (innego) człowieka, jego poglądów aż do wspólnego dotarcia do prawdy, zobiektywizowanej w procesie dialogu. Dokonać się to może wyłącznie w świecie widzialnym, w przestrzeni międzyludzkiej, drogą niwelacji granic, nawet przy zachowaniu niezbywalnych różnic.

Pisarz od września 1939 do śmierci w 1971 roku chcąc nie chcąc pozostaje obywatelem świata podzielonego. Doświadczenie podziału w jego życiu pierwotnie powiązane jest z granicą naturalną, tworzoną przez karpackie pasma górskie, rzeki, zespoły leśne. Granica naturalna łączy się w jego świadomości (a później w twórczości) z przenikaniem: to coś, co można przekroczyć, w obrębie czego można się przemieszczać. W rezultacie przeszkoda naturalna nie wyklucza obecności i podmiotowego odczuwania przestrzeni otwartej, wtórnie zaś implikuje mentalność dialogową. Ludzie związani z naturą potrafią się porozumieć, przy wszystkich istniejących między nimi różnicach. Czymś odmiennym będzie granica cywilizacyjna, związana z podziałami politycznymi, oznaczająca zakaz i sankcję, nieprzekraczalna granica państwa.

Początkowe rozdziały *Dialogów z sowietami* przynoszą opis perypetii związanych z nielegalnym przekraczaniem granic po wybuchu wojny. Najwyższą formą granicy, a właściwiej ujmując ograniczenia, będzie uwięzienie przez NKWD w Stanisławowie. System taki, pozornie porządkujący świat, wiąże się z mentalnością konfrontacyjną, z nie/porozumieniem, uszczelnianiem granic i umacnianiem nie dających się pogodzić różnic. Granice mentalne, wykształcone w różnego rodzaju procesach poznawczych (niekoniecznie obiektywnych, a w rezultacie prawdziwych) i wynikłe z postrzeganych w potocznej praktyce różnic i konfliktów są niebezpieczne, łatwo bowiem ulegają ideologizacji, oznaczającej między innymi amplifikację stereotypów i przekazywanie ich grupie. Podziały klasowe w stalinowskiej Rosji, nacjonalistyczna mitologia rasistowska w Trzeciej Rzeszy przynoszą straszliwe rezultaty.

Świadomość społeczna może wytwarzać więzi mentalne i wszelkie inne (na przykład emocjonalne), może również takie więzi niszczyć. Dzieje się tak wówczas, gdy społeczna świadomość wyrażać będzie ideologię, czyli marksowską fałszywą świadomość. Nara-

stanie napięć pokazuje Vincenz, poczynając od konfliktu historycznego – przymusu państwowego w osiemnasto- i dziewiętnastowiecznej Austrii, skierowanego przeciw jednostce rozumianej nie jako *obywatel*, lecz jako poddany. Na to z kolei nakłada się ekonomiczna presja kapitalizmu, gdzie *zysk* musi pochodzić z *wyzysku*, a dodatkowo pojawia się konflikt zachodzący między procesami modernizacyjnymi a dewastowaną na skutek tego przyrodą. Już poza tetralogią, w eseistyce, pojawi się najbardziej skrajna postać konfliktu – wojna.

Po wstrząsie pierwszej wojny budowanie więzi ponadnarodowych postulowała europejska literatura pacyfistyczna (Barbusse, Glaezer, Fallada, Remarque, Arnold Zweig, Joseph Roth, Strug i Wittlin). Nieco później w symbolicznej formie ukaże tę więź Antoine de Saint - Exupéry. Natomiast perspektywa Vincenzowska będzie odmienna, wchłonie doświadczenie drugiej wojny, agresja dwóch europejskich państw totalitarnych, Zagłady, a wreszcie nowego, ostrego rozgraniczenia świata w ramach ładu jałtańskiego. Dla pisarza przestrzenią wolności miała się ostatecznie stać *zagranica*, życie na emigracji we Francji i Szwajcarii. Nie była to wolność nieograniczona w atmosferze zimnej wojny. Jedną z czysto teoretycznych możliwości wyrwania się z politycznego przymusu mógłby być powrót do sąsiedztwa w obrębie „Europy ojczyzn”, tworzących wspólnotę na wzór grecki – *koinē*. Podobieństw do tej formy współistnienia upatruje Vincenz w społecznościach Alp szwajcarskich, francuskich, włoskich, w obecności śladów dawnej kultury ludowej.

Druga możliwość zniesienia granic sprowadza się do operacji w przestrzeni mentalnej, ma charakter wyobraźniowy. Ślady archaicznej wspólnoty pasterskiej (których szukał pisarz przez całe życie), występujące w ponadnarodowym folklorze i w krajobrazie, łączą się z międzyludzką więzią intelektualną, opartą na wspólnocie doświadczeń historycznych, mitów zastępujących historiografię, do ludowej religijności, narracji folklorystycznych (literackich, obrzędowo - teatralnych), a w stopniu mniejszym do literatury i sztuki oficjalnej. Porządkuje je w wariantach homeryckim, platońskim, pauzaniaszowym, a także buddyjskim i chasydzkim. Jak widać, ujęcie to odwołuje się do różnych systemów, we współczesnej cywilizacji niemal nieobecnych. Synkretyzm ten zostaje sprowadzony do wspólnej płaszczyzny dialogowego porozumienia, które pozwoli kiedyś odbudować Europę, a może w ogóle stworzyć ludzki świat bez granic. W światopoglądzie pisarza wariant homerycki oznacza przywołanie archaicznego świata wspólnot, nie idealnego wprawdzie, ale umożliwiającego koegzystencję. Ideał platoński w tym wypadku odnosi się przede wszystkim do poglądów późnego Platona, obserwującego kryzys *polis* wśród walk politycznych, zmieniających się form życia społecznego i przemian światopoglądowych.

Paradoks pokazany w *Powojennych perypetiach Sokratesa*, gdzie mówi się o wolności przymusowej, będącej wbrew pozorom pewną postacią niewoli (zarazem wolność jednych może być niewolą dla innych), przypomina te właśnie, pesymistyczne refleksje Platona dotyczące państwa o ustroju demokratycznym. Pauzaniasz z kolei przywołany zostaje dla podkreślenia zależności między światem współczesnym a minionym, zwłaszcza w sytuacji zniszczenia tego, co przeszłe i dojące się odczytać jedynie ze śladów w postaci ruin, zabytkowych budowli czy pomników. Jak Pauzaniasz wędrujący po hellenistycznym obszarze kulturowym rozpoznaje ślady dawnej Grecji, tak Vincenz stara się uchwycić relacje, duchowe przede wszystkim, utrwalone w tradycji ludowej, między terażniejszością a nieistniejącą w pierwotnej postaci przeszłością.

Czy ta wizja, sprzed kolejnych meandrów odwilży polityki dwudziestowiecznej w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, rozmów i układów, sprzed II Soboru Watykańskiego (a ostatecznie sprzed roku 1989) była możliwa? Krąg ludzi, daleko nie wszystkich, skupionych wokół Instytutu Literackiego i „Kultury”, w przeciwieństwie do innych ośrodków emigracyjnych, wierzył, że tak. Anegdotycznym potwierdzeniem tych nadziei bardziej, niż przekonań, stała się historia Miłozsa, w apogeum powojennego stalinizmu wybierającego sprzeciw za cenę wysoce prawdopodobnej klęski życiowej, a wraz z nią i artystycznej. Poeta w zapaści psychicznej, wobec niepewnej przyszłości wysłany został do górskiej samotni Vincenza, by tam odzyskał równowagę, a wraz z nią może i nadzieję.

Granica to kategoria przestrzenna, posiadająca wymiar fizyczny, któremu nadaje się znaczenie kulturowe, historyczne, polityczne, mentalne. Świadomość istnienia granic posiadają jednostki należące do wielonarodowej czy wielokulturowej społeczności austro-węgierskiej. Tak Vincenz, jak i jego bohaterowie dostrzegają to w praktyce potocznej – w szkole, w pracy, w instytucjach państwowych, w codziennych kontaktach z ludźmi. Obok tych, zwykle nieformalnych granic wewnętrznych istnieją granice międzypaństwowe, których historyczne pochodzenie często jest niejasne. W sytuacji historycznej świata *Na wysokiej połoninie* i rzeczywistości, w której dorastał i wychowywał się pisarz, świadomość narodowa Polaków, Czechów, Węgrów, Serbów i innych obejmuje też pamięć o istnieniu samodzielnych, rozgraniczonych państw już nieistniejących, istniejących w obrębie innych struktur państwowych. Przypadek Polski jest tu o tyle osobliwy, że dotyczy państwa podzielonego między trzy inne.

Wiedza Vincenza zawiera świadomość istnienia wieloetnicznego, na ogół bezkonfliktowo funkcjonującego środowiska społecznego oraz wielonarodowego państwa austro-węgierskiego, a w bliskim sąsiedztwie – wielonarodowej Rosji. Obserwacje z rodzinnej Huculszczyzny potwierdza poznanie wielonarodowych, kosmopolitycznych i internacjonalistycznych metropolii, przede wszystkim Wiednia. Podziały etniczne występują łącznie i/lub równoległe do ekonomicznych, klasowych i rozgraniczeń urbanistycznych. Te ostatnie są zazwyczaj pochodną różnorodnych rozgraniczeń społecznych. Granic pomiędzy różnymi całościami albo fragmentami rzeczywistości społeczno-kulturowej pisarz nie absolutyzuje, przeciwnie – uważa je za umowne i w znacznym stopniu pozorne lub fikcyjne. Z całą pewnością nie stanowią dlań przeszkody w budowaniu wzajemnych więzi i porozumiewaniu się. Różne postacie granic mentalnych wynikają przede wszystkim z relacji między większością a mniejszością, implikując relacje typu „my” – „oni”, „nasi” – „inni” („obcy”), wyrażane często przez dezawuuujące stereotypy.

Autor *Dialogów lwowskich* świadom napięć i konfliktów, mających swe źródła w bazie ekonomiczno-społecznej, a eksponowanych w procesie kształtowania się nacjonalistycznych świadomości narodowych, dąży do przedstawienia celu i środków umożliwiających zniesienie tego negatywnego stanu, prowadzącego do katastrofy. Katastrofę ostateczną, Zagładę, odgadywał przed wojną dzięki wsłuchiowaniu się w niepokoje, jakim ulegali ludzie prości, dostrzegając przy tym, że ludzie wykształceni, kulturalni, ludzie z kręgu inteligenckiego *dialogu* skłonni byli lekceważyć sygnały nadciągające z Niemiec, a potem z zajętej przez nazistów Austrii. We wspomnieniu przytacza słowa przyjaciela, matematyka Blumenfelda, wypowiedziane na dwa lata przed objęciem władzy przez Hitlera:

Panie Stachu kochany [...] czyż pan nie widzi, że tamto przeciw Żydom dawno [...] zupełnie wygasło.³²

Podobnie, już na krótko przed katastrofą, nie dostrzegano jej, mimo sygnałów zdawałoby się jednoznacznych, jak ucieczki antyfaszystów i Żydów z „zachodu na wschód”, choć „uciekano zazwyczaj ze wschodu na zachód”. Obecność Josepha Rotha, którego w takich właśnie okolicznościach, po ucieczce z Wiednia, na emigracji w Polsce Vincenz poznał, „nie nasuwała lwowianom żadnych smutków ani przeczuć.” Wydawało się, że mimo *Anschlussu* Austrii, zmian granic i osaczenia Europy, dialogowi ludzi rozumnych i uczciwych nic nie zagraża³³.

Czy globalna cywilizacja współczesna, wśród niekończących się problemów ekonomicznych, a wraz z nimi konfliktów polityczno-społecznych ma realną możliwość zbudowania ludzkiej przestrzeni bez granic, skoro nie likwiduje ich powszechna sieć elektroniczna, tak jak nie zlikwidowały ich niegdyś radio i aeroplan? Na pytanie, czy więź indywidualnych umysłów i świadomości potrafi się zdobyć na pokonanie fundamentalnych rozgraniczeń i ograniczeń, nie potrafimy udzielić odpowiedzi.

Szukanie jej w sztuce, w literaturze jest rzeczą szlachetną zapewne, nie gwarantującą jednak powodzenia. Idea powszechnego, ponadkulturowego i ponadideologicznego dialogu, taka jak rozumiał ją Vincenz, byłaby może jakimś rozwiązaniem, wzięwszy pod uwagę, że idee przenikają przez najbardziej nawet szczelne granice polityczne i mentalne.

³² St. Vincenz, *Głos spoza dialogów*, w: *Po stronie dialogu*, dz. cyt., t. 2, s. 176.

³³ Por. St. Vincenz, *Koniec świata*, w: *Po stronie dialogu*, dz. cyt., t. 2, s. 185-186.