

Średniowieczne uniwersum filozofii oczami Juliusza Domańskiego. Wywiad z prof. Mikołajem Olszewskim

Domański łączy w sobie intelektualną formację filologiczną, która jest genetycznie dla niego pierwotna, z filozoficzną. Podchodząc do wszystkich problemów badawczych zawsze miał nastawienie w mniejszym stopniu konstrukcyjne, w swoich badaniach nie wychodził od dyskusji o charakterze filozoficznym, ale od materii dawnych tekstów – mówi prof. Mikołaj Olszewski w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Juliusz Domański. Przechadzka z klasykami”.

Karol Grabias (Teologia Polityczna): Jednym z doniosłych elementów dorobku naukowego Juliusza Domańskiego jako historyka filozofii są jego szczegółowe studia nad ewolucją pojęcia filozofii. Zacznijmy od początku, czyli filozofii antycznej, którą często postrzegamy jako dość spójny blok prądów ideowych. Ten okres obejmuje jednak, oprócz myśli greko-rzymskiej, również filozofię patrystyczną. W jaki sposób patrystyka, według Juliusza Domańskiego, stanowiła przełom w filozofii antycznej?

Mikołaj Olszewski (prof. Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, autor książki *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii*): Trudno mówić w tym przypadku o przełomie w sensie heglowskiego przewyciężenia, rozumianego jako absolutny początek pewnej nowej epoki, która „unieważnia” to, co było wcześniej. Raczej, w oczach

Domańskiego, cały proces kształtowania się, przemian, ewoluowania, rozumienia filozofii jest wynikowy i ewolucyjny. Elementy, które są charakterystyczne dla epok po sobie następujących, zawsze mają swoje antecedencje we wcześniejszych, a równocześnie następują przemiany, które nie oznaczają całkowitego unieważnienia tego, co było wcześniej, choć wprowadzają elementy nowe. Wolę też używać terminu „myśl patrystyczna” i myślę, że Domański by się z tym zgodził, ponieważ w dzisiejszym „uchu” i umyśle, który tym uchem się posługuje, tkwią jakieś wyobrażenia na temat tego, co jest filozofią, a co nie – one zaś nie zawsze pasują wyobrażeń ludzi, o których mówimy, a których sposób myślenia chcemy przeniknąć.

Patrząc na intelektualny, czy też filozoficzny „punkt startowy” chrześcijaństwa, czyli właśnie na formację Ojców Kościoła – możemy dostrzec fazę myśli starożytnej, choć zarazem Ojców od „filozofów pogan” dzieli wyraźna cezura. Trzeba też pamiętać, że filozofowie późnoantyczni też byli znacznie oddaleni tak chronologicznie, jak mentalnie od wielkich filozofii starożytnej. Warto uświadomić sobie, że Platona dzieli od filozofów późnoantycznych mniej więcej tyle, ile nas dzieli od myśli renesansowej czy schyłku średniowiecza. Na przestrzeni tych wieków dokonała się niezwykle daleko idąca ewolucja, tak samych idei, jak form uprawiania filozofii (która się mocno profesjonalizowała), a jednocześnie nastąpił też rozwój ilościowy – liczba pisarzy, filozofów, z którymi Ojcowie Kościoła mogli mieć bezpośredni kontakt, była olbrzymia i jednocześnie byli oni niezwykle zdywersyfikowani.

Czym jeszcze cechował się ów późnoantyczny kontekst?

Czasy późnego antyku to okres, w którym z jednej strony widzimy kontynuację wielkich szkół założonych przez Platona i Arystotelesa, pisze się komentarze w duchu, który zostanie potem podjęty przez scholastykę średniowieczną i filozofię uprawia się *more academico*, a z drugiej strony mamy krok w inną stronę, wykluczanie się alternatywnej koncepcji filozofii, która poza namysłem teoretycznym zyskuje istotną składową praktyczną, staje się sztuką działania, nawet „sztuką życia”.

Gdzie w tym krajobrazie jest miejsce Ojców Kościoła? W momencie wejścia chrześcijaństwa na arenę dziejów i pojawienia się myślicieli, którzy wychodzą od założeń sformułowanych w obrębie religii, mamy sytuację swoistej konkurencji. Ci pisarze w jakiś sposób proponują alternatywną filozofię, rozumianą jako sztuka życia, a z drugiej strony obracają się w środowisku intelektualnym, które stanowi dla nich standard myślenia naukowego. Pamiętajmy, że pisarze chrześcijańscy byli wykształceni tak samo, jak ich „pogańscy” rozmówcy. Tutaj powstaje swego rodzaju napięcie: autorzy chrześcijańscy pokazują, że tą prawdziwą filozofią, rozumianą jako „filozofia – nauczycielka życia”, jest w gruncie rzeczy ich religia i że ona niejako zastępuje filozofię albo stanowi formę jej spełnienia w najdoskonalszej możliwie formie.

Zarazem autorzy chrześcijańscy są świadomi, że to, co stanowi ich główne pole intelektualne – teologia oraz interpretowanie tekstu biblijnego – musi wykorzystywać zdobycze nauk. W związku z tym podejmują oni też refleksję o charakterze teoretycznym, korzystając z dorobku filozofii, którą można by określić jako akademicką, uznając jednocześnie, że zainteresowanie taką filozofią ma charakter służebny, w tym sensie, że działania heurystyczne czy poznawcze znajdują swoje ostateczne uzasadnienie w zbawieniu, które zakłada jako swego

rodzaju przygotowanie intelektualną pracę nad zrozumieniem Objawienia. Myślę, że taki jest główny kompleks zagadnień, który Domański starał się uchwycić, rozwikłać i opisać i on też stanowił dla niego coś w rodzaju tła do rozważań nad epokami późniejszymi, które były i są dla niego najważniejszym polem eksploracji naukowych i osobistych fascynacji.

Patrystyka i schyłek antyku wiążą się z ożywioną debatą między filozofią a kształtującą się teologią chrześcijańską. Jak wyglądała debata na temat relacji tych dyscyplin u schyłku antyku i co zmienia się wraz z początkiem średniowiecza?

Z pewnością w średniowieczu, co doskonale pokazuje jedna z ważniejszych ksiązek Domańskiego *O scholastycznym i humanistycznym pojęciu filozofii*, następuje przekierowanie uwagi na dziedzinę teorii – filozofię rozumie się na sposób o wiele bardziej akademicki, kontynuując zarazem tradycje pracy filozoficznej, polegającej na komentowaniu wielkich myślicieli.

Dla średniowiecza, nieco inaczej niż dla nas, największym z wielkich był Arystoteles. Wysiłek, który kulminuje w XIII i XIV wieku, włożony przez pisarzy średniowiecznych w czytanie i przyswajanie sobie Arystotelesa – ich metoda, cel i efekty – mają charakter przede wszystkim poznawczy. Cel to wiedza na temat szeroko rozumianej otaczającej rzeczywistości, której elementem jesteśmy my sami, nasze życie etyczne. Jest oczywiście też świat natury: od nieukształtowanej materii przez jej wyższe przejawy, po anioły i, będącego już ściśle poza naturą, Boga. Tym, co ma realizować filozofia, jest przede wszystkim poznanie. Naturalnie, najważniejszą dyscypliną czy szczytem rozważań

filozoficznych staje się metafizyka czy, używając alternatywnej terminologii, teologia naturalna. Jej punktem wyjścia, glebą, na której wyrasta, są określone procedury poznawcze i dochodzenie do tez dotyczących Boga w Nim samym, w relacji do świata stworzeń i w relacji do człowieka, który w tym świecie stworzeń zajmuje wyróżnione miejsce.

Tutaj naturalnie dochodzi do spotkania z obszarem zainteresowań teologii. W tym sensie, że całe średniowiecze było optymistycznie nastawione do poznania ludzkiego i uważało, że prawda jest nam, ogólnie rzecz biorąc, dostępna, jeżeli tylko odpowiednio się wdrożymy i zaangażujemy w jej poznawanie. Możemy dotrzeć do bytu „samego w sobie”, jeśli tylko nie będziemy się mylić, będziemy podążać za ściśle określonymi procedurami, które w gruncie rzeczy sprowadzają się do myślenia logicznego, patrzenia na rzeczywistość jako powiązaną w sensowny sposób relacjami przyczynowo-skutkowymi na poziomie ontycznym, a na poziomie poznawczym relacjami wynikania jednych tez z drugich. Zarazem to, co – posługując się zbanalizowaną do pewnego stopnia metaforą „czytania w księdze natury” – poznajemy, musi ostatecznie spotkać się z czytaniem z księgi objawionej, czyli z Biblii. Te dwa porządki muszą się ze sobą spotkać w tym sensie, że ostatecznie rzecz biorąc, jest jedna Prawda, która przejawia się na różnych polach i naturalnie na tych polach nie można uzyskiwać radykalnie odmiennych rezultatów. Rozbieżności w rezultatach wysiłków poznawczych podejmowanych na różnych polach nie świadczyłyby zresztą o pęknięciach w samej Prawdzie, tylko o tym, że myśmy, dochodząc do niej, popełniali jakieś błędy.

Jak patrzył na tę kwestię profesor Domański?

Cała ta struktura jest w twórczość Domańskiego wpisana, ale jego w tym wszystkim najbardziej interesowało samo pojęcie filozofii: to, jak można i należy ją rozumieć, w jaki sposób różne formy jej wyrażania znajdują odzwierciedlenie w tekstach pisanych. Domański łączy w sobie intelektualną formację filologiczną, która jest genetycznie dla niego pierwotna, z filozoficzną. Podchodząc do wszystkich problemów badawczych zawsze miał nastawienie w mniejszym stopniu konstrukcyjne, w swoich badaniach nie wychodził od dyskusji o charakterze filozoficznym, ale od materii dawnych tekstów.

By przybliżyć dokładniej, co mam na myśli, proszę zwrócić uwagę, że w latach największej aktywności Domańskiego jako historyka filozofii średniowiecznej na polskim „ryнку” mediewistycznym najbardziej „chodliwe” były tematy wyrastające z paradygmatu zaproponowanego przez Gilsona (pomijam sferę marksistowskich walk z tradycją średniowieczną, z perspektywy czasu coraz bardziej groteskowych). To, co się działo na uczelniach związanych z Kościołem, na KUL czy ówczesnym ATK, to w gruncie rzeczy była adaptacja paradygmatu gilsonowskiego patrzenia na filozofię średniowieczną. Determinował on pytania, które stawiali historycy filozofii. Na przykład pytania o to, czy istnieje coś takiego jak filozofia chrześcijańska i kto ją w średniowieczu najdoskonalej urzeczywistnił.

Podjęcie Domańskiego jest na tym tle niesłychanie oryginalne. Pomija on kwestie płynące z czysto teoretycznej perspektywy i patrzy na materiały średniowieczne oczami filologa. W tej optyce mamy do czynienia z zespołem tekstów, w których są używane określone terminy, a te zaś stanowią odzwierciedlenie kategorii intelektualnych. Badamy więc te kategorie intelektualne, ale staramy się za punkt

wyjścia przyjąć to, co możemy na ich temat wyczytać w tekstach, a na dalszym planie pozostawiamy nasze filozoficzne definicje tych pojęć. To pozwala nam zupełnie inaczej spojrzeć na materiał historyczny, paradoksalnie w sposób swobodniejszy, bo wolny od określonych okularów filozoficznych. Wspomniany paradygmat gilsonowski na ówczesne czasy w Polsce był czymś bezsprzecznie atrakcyjnym, choć na Zachodzie tracił już swoją siłę. Jeżeli więc zestawimy to, co się działo ówczesnie w historii filozofii, a może raczej w historii piśmiennictwa naukowego dawnych epok, z rozważaniami na temat rozumienia filozofii w średniowieczu, to się okaże, że jego sposób myślenia był bliższy temu, co wówczas było *en vogue* na Zachodzie i jak wtedy próbowano patrzeć na dawne teksty.

Na polskim rynku Gilson wydawał się rzeczą nową i inspirującą, a tak naprawdę na Zachodzie wytyczano już nową drogę, równoległą do której Domański wyznaczył własną ścieżkę. To jest jego istotna zasługa, którą zaczyna się tym bardziej doceniać, im dalej jesteśmy od tych zdarzeń, im szersze mamy na nie spojrzenie – z czasem pewne sprawy stają się lepiej widoczne, a węższe ścieżki prowadzą w ciekawsze rejony. Z dzisiejszego punktu widzenia sposób patrzenia zaproponowany przez Domańskiego na filozofię średniowieczną jest bardziej inspirujący niż rozważania w duchu Gilsona.

Filozofia średniowiecza często mylnie utożsamiana jest wyłącznie ze scholastyką, lub nawet jeszcze wężej: z dorobkiem św. Tomasza z Akwinu. Juliusz Domański wskazał, że był to okres filozoficznego pluralizmu – czego przykładem jest choćby awerroizm łaciński, przypisujący filozofii zupełnie inną rolę niż

scholastyka. Czym scholastyka wyróżniała się na tle innych prądów filozoficznych? Czy faktycznie była prądem dominującym na uniwersytetach?

Na pewno była prądem dominującym, a w sensie ilościowym nawet przytłaczającym, liczba pisarzy scholastycznych, siła instytucjonalna uniwersytetu średniowiecznego, to są rzeczy – w kontekście kultury średniowiecznej – nie do przecenienia. Uniwersytet był niesłychanie mocną instytucją, głęboko osadzona w rzeczywistości średniowiecznej. Do pewnego momentu, do połowy czy ostatniej ćwierci XII wieku, klasztor benedyktyński, skryptorium, to są te miejsca, w których kształtowała się myśl europejska. Jeszcze wówczas modelem myśliciela średniowiecznego będzie mnich benedyktyński, na przykład Anzelm z Canterbury, który jest mistrzem intelektualnym i duchowym, lecz w zamkniętym kręgu swoich współbraci.

Gdzieś u schyłku XII wieku, na początku XIII wieku, ten styl uprawiania refleksji intelektualnej traci na znaczeniu, ponieważ rodzi się uniwersytet. Uniwersytet średniowieczny, zafascynowany Arystotelesem, mający do dyspozycji – z czasem – już całkiem pokaźny zespół jego tekstów, efektywnie stosuje pewne procedury, odziedziczone po późnym antyku, przy pomocy których można uzyskać dostęp do treści zawartych w tekstach Stagiryty, wprawia się w technikach komentowania, dla których wzory znajdowane były w literaturze późnoantycznej: dla przykładu Boecjusz był przewodnikiem po pismach logicznych Arystotelesa.

Z drugiej strony nasze chrześcijańskie wysiłki czytania Arystotelesa są konfrontowane z interpretacjami tworzonymi na gruncie filozofii islamskiej, dokonanyymi przez Awicennę, Awerroesa. Cały ten złożony proces interpretowania tekstów, który jest jednocześnie narzędziem poznawania rzeczywistości, jest kuźnią, w której wykuwa się uniwersalna metoda pracy naukowej, sięgająca poza samą filozofię, do prawa czy egzegezy. To ta metoda będzie najistotniejszym wyróżnikiem scholastyki. Tak jak w tytule klasycznej książki Martina Grabmanna, *Die Geschichte der scholastischen Methode*: scholastyka jest w głównej mierze metodą.

Jaka jest relacja między tą metodą a treścią filozofii scholastycznej?

W obrębie tej metody przyjęcie określonych przesłanek w znacznym stopniu wyznacza punkt dojścia, ponieważ myślenie scholastyczne jest poddane ścisłym rygorom formalnym (logicznym), wyraża się w obrębie określonych gatunków pisarskich, takich jak na przykład komentarz czy kwestia, które są w dziedzinie filozofii i teologii formą obowiązującą. Jednocześnie metoda sama w sobie nie narzuca treści, ponieważ nie określa samych przesłanek. Formułując w podobny sposób swoje myśli, można je dywersyfikować, tak więc w scholastyce nie mamy pełnej jednorodności doktrynalnej – daleko jest od Tomasza z Akwinu do Wilhelma Ockhama czy do Burydana, daleko jest nawet od św. Bonawentury do Dunska Szkota, mimo istotnych podobieństw.

Naturalnie są tu pewne ciągłości, w kwestii elementarnych pryncypiów w ramach tej formacji mamy do czynienia z jednością, jednością tego wszystkiego, co zostało wchłonięte z chrześcijaństwa. Nikt na poważnie w średniowieczu nie będzie dyskutował, czy Bóg istnieje, czy nie istnieje, bo wszyscy byli przekonani o tym, że istnieje, toteż sensownie można się było tylko zastanawiać, czy i jak tego dowodzić, albo czy pewne dowody są lepsze niż inne – i w tym scholastyka się wyżywała.

A więc pole do filozoficznej dyskusji było dość ograniczone?

Tak bym tego nie ujął. Perspektywa średniowiecznej filozofii nie wykluczała tego, że dyskutując o kwestiach niezdeteminowanych przez tradycję religijną, istniała znaczna swoboda i możliwość dochodzenia do bardzo odmiennych wniosków. Maszyna scholastyczna była w stanie prowadzić autorów w bardzo różnych kierunkach. Na przykład dyskusja, która Domańskiego interesowała, czyli kwestia relacji między wolą i intelektem. Z jednej strony możemy sobie w tym scholastycznym gmachu wynaleźć zdecydowanych intelektualistów, którzy powiedzą, że natura człowieka wyraża się w jego umyśle, ale z drugiej strony znajdziemy również takich autorów – chociażby jak Duns Szkot – którzy powiedzą, że tą naturą, czyli tym, co najbardziej ludzkie w człowieku, jest wola. W zależności od tego, którą ścieżką w tym nurcie scholastycznym pójdziemy, dotrzemy w zupełnie inne rejony i ujawnią się nam zupełnie inne wizje człowieka – z jednej strony komplementarne, ale z drugiej konkurencyjne.

To może stanowić punkt wyjścia dla tego, co – jak mi się zdaje – w największym stopniu interesowało prof. Domańskiego, a mianowicie kolejnego skoku w rozumieniu filozofii i tego, jaką rolę powinna ona spełniać. Skok ten dokonał się w XIV wieku, kiedy obok nurtów refleksji intelektualnej uprawianej scholastycznie, dla której siedzibą czy też miejscem naturalnym był uniwersytet, pojawiają się humaniści. W ich przekonaniu filozofia nie ma być tożsama z nauką, tylko ma stanowić coś bliższego człowiekowi, jego sferze działania i praktyki, pewnej postawy życiowej. Ten zwrot w naturalny sposób przybrał formę, z jednej strony, dystansowania się do modelu scholastycznego, a z drugiej, rekapitulacji i kontynuacji dokonań późnego antyku.

Kryzys filozofii średniowiecznej datuje się zwykle właśnie na połowę XIV w: narodziny filozofii woluntarystycznej Dunsza Szkota i nominalistycznej Wilhelma Ockhama. Jak na schyłek średniowiecza spogląda Juliusz Domański? Czy faktycznie te dwa prądy „przypieczętowały” los scholastyki, czy może był to bardziej złożony proces?

To, co wówczas miało miejsce, było niezwykle skomplikowane. Refleksje na temat tego etapu historii filozofii, czyli schyłku średniowiecza i scholastyki, której kierunek rozwoju bywa określany jako degenerujący, są najwyraźniej obecne w pracach Domańskiego na temat filozofii polskiej. Schyłek średniowiecza to moment paradoksalny; jeśli spojrzymy na piśmiennictwo z zakresu historii filozofii, to XV wiek jest prezentowany w nienajlepszym świetle: degrengoladzie moralnej uniwersytetu paryskiego, który skazuje Joannę d’Arc na śmierć pod dyktando Anglików, towarzyszy degrengolada intelektualna polegająca na tym, że w gruncie rzeczy

robimy już kompilacje z kompilacji i to proponujemy jako program nauczania umasawiających się, naturalnie tylko na skalę średniowieczną, uniwersytetów.

Tak to wygląda z perspektywy ogólnoeuropejskiej. A jeżeli popatrzymy na to z polskiego punktu widzenia, to XV wiek jest momentem narodzin naszego życia intelektualnego, w tym życia uniwersyteckiego, w związku z tym jest naturalne, że narodziny chcemy ten wiek gloryfikować. To prowadzi do wewnętrznie skonfliktowanej perspektywy badawczej którą pośrednio można było odnaleźć w publikacjach z lat 60. i 70. dotyczących dziejów filozofii średniowiecznej w Polsce, choć nie było to wprost artykułowane. Ocena tego okresu była dość ambiwalentna, bo z jednej strony schyłek średniowiecza to nasze początki, a więc coś, co zawsze będzie istotne z perspektywy tożsamości kulturowej, ale z drugiej strony polscy mediewiści, dobrze wykształceni i znający realia europejskie, zdawali sobie sprawę z tego, że w szerszej perspektywie jest to schyłek, bo teksty są słabsze w porównaniu z tymi, jakie powstawały w złotym i srebrnym wieku scholastyki.

Jaką perspektywę w tym kontekście proponował Juliusz Domański?

Propozycja spojrzenia na ten materiał, specyficzna dla Domańskiego, pozwalała zbliżyć do siebie te dwie rozchodzące się oceny późnej scholastyki, czy lepiej może powiedzieć myśli XV wieku. Jest on oczywiście świadom wtórności myśli, z którą ma do czynienia, ale jednocześnie potrafił wydobyć z niej mnóstwo elementów oryginalnych, ciekawych i posiadających wartość ponadhistoryczną.

Dla historyka filozofii, który skupia się na badaniu dziejów tekstów i kultury intelektualnej, każda epoka jest tak samo interesująca. Jednak z dzisiejszego punktu widzenia i myśląc o szerszym odbiorcy, jesteśmy skłonni raczej uznawać pewne rzeczy za mniej lub bardziej ciekawe. To oczywiste, że ciekawszy będzie dla nas Platon i Arystoteles niż neoplatonicy i arystotelicy 400 czy 500 lat od nich późniejsi.

W XV wieku mamy do czynienia z podobną sytuacją: ciekawsi są Tomasz z Akwinu czy Burydan niż ich intelektualna progenitura, siłą rzeczy są słabsza od swoich mistrzów. Mając to wszystko w świadomości, Domański był w stanie jednocześnie w napotkanych tekstach wynaleźć i uwypuklić te elementy, które czyniły je w jakiś sposób frapującymi dla odbiorcy współczesnego, niż miałyby to miejsce, gdyby sucho skatalogował je jako komentarze do poszczególnych filozofów zachodnich. Domański spoglądał na naszych myślicieli z perspektywy tego, co interesowało go osobiście, czyli transformacji pojęcia filozofii. Dzięki temu udało mu się ukazać, że intrygujący go element rozwoju i splatania się różnych tradycji jest tak samo obecny u rodzimych myślicieli jak w ówczesnej Europie: w Krakowie również tradycja scholastyczno-uniuersytecka stykała się z prądami humanistycznymi, obydwa nurty oddziaływały na siebie i to w sposób dość oryginalny.

Czy możemy podać jakiś konkretny przykład oryginalności myśli polskiej, która zrodziła się u schyłku średniowiecza?

Zasługą Domańskiego jako badacza jest konkretyzacja idei praktycyzmu krakowskiego i odnalezienie dla niej bogatej podstawy w źródłach, powiązane z sugestią, że można nasz praktycyzm uznać za

coś w miarę oryginalnego. Nastawienie praktycystyczne jest charakterystyczne dla myśli późnośredniowiecznej w ogóle, a jednocześnie przejawia się w dobitny sposób w tym, co działo się w tym czasie w Krakowie. Myśliciele, o których mówimy, interesowała sfera działania, to, w jaki sposób człowiek może kierować samym sobą, doskonalić się moralnie, jak dokonuje się realizacja ludzkiej natury w kontekście społecznym, jak kształtuje się relacja między władzą a ludem, jak ideał indywidualnej doskonałości przekłada się na jego wcielenie w życiu publicznym. Zauważenie tego obszaru dociekań intelektualnych i jego przybliżenie jest wielką zasługą Domańskiego. Jego studia cechuje niezwykła umiejętność zespolenia ze sobą płaszczyzny problematyki ogólnoeuropejskiej i idiomu lokalnego, pokazywania, że mamy do czynienia ze zjawiskami paralelnymi i że przejścia między tymi obszarami nie mają charakteru wyłącznie pasywnej recepcji: przepisywania wielkich mistrzów na prowincjonalnym uniwersytecie. Oczywiście mieliśmy do czynienia z recepcją, lecz dokonywała się ona na głębszym poziomie. Procesy, które wyznaczają tożsamość życia intelektualnego ówczesnej Europy, toczą się zarówno w kontekście ogólnoswiatowym, jak i na naszym podwórku. Te drugie niekoniecznie muszą mieć charakter „odpryskowy”, stanowić jedynie fragmentaryczne odbicie tego, co dzieje się gdzieś indziej. My również byliśmy i jesteśmy pełnoprawnymi uczestnikami tego procesu, a w niektórych aspektach nawet jego współtwórcami.

Z Mikołajem Olszewskim rozmawiał Karol Grabias

Rozmowę spisywała Konstancja Pikus