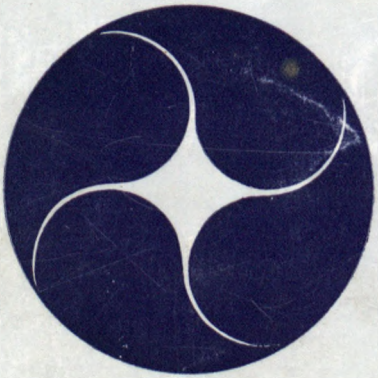
Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porozbiorowych



Państwowe Wydawnictwo Naukowe

Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porozbiorowych

POLSKIE TOWARZYSTWO HISTORYCZNE

PRACE XI POWSZECHNEGO ZJAZDU HISTORYKÓW POLSKICH

TORUŃ, WRZESIEŃ 1974 R.

1. *Społeczeństwo Polski Ludowej,* red. Antoni Czubiński, KiW
2. *Narodziny i rozwój nowoczesnej kultury polskiej,* red. Jerzy Wojtowicz i Jerzy Serczyk, Ossolineum
3. *Dzieje kultury politycznej w Polsce,* red. Józef Andrzej Gierowski, PWN
4. *Prowincje rzymskie i ich znaczenie w ramach Imperium,* red. Maria Jaczynowska i Józef Wolski, Ossolineum
5. *Miasta doby feudalnej w Europie środkowo-wschodniej: przemiany społeczne a układy przestrzenne,* red. Aleksander Gieysztor i Tadeusz Rosłanowski, TNT
6. *Migracje społeczne w XIX i XX w.,* red. Celina Bobińska, KiW
7. *Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porozbiorowych,* red. Janusz Goćkowski i Andrzej Walicki, PWN
8. *Rosja w okresie pierwszej wojny światowej i rewolucji lutowej,* red. Ludwik Bazylow, PWN
9. *Problemy dziejów Polonii,* red. Marian Marek Drozdowski, PWN
10. *Drogi integracji społeczeństwa w Polsce (XIX–XX w.),* red. Henryk Zieliński, Ossolineum
11. *Chłopstwo w życiu politycznym Trzeciego Świata, red.* Tadeusz Łepkowski, Ossolineum
12. *Nauki pomocnicze na Zjeździe toruńskim,* red. Andrzej Tomczak, NDAP

Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porozbiorowych

Pod redakcją

JANUSZA GOĆKOWSKIEGO
I ANDRZEJA WALICKIEGO

WARSZAWA 1977
PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

Okładkę projektował *Edward Kostka*

Redaktor *Anna Kiżys*

Redaktor techniczny *Teresa Skrzypkowska*

Korektor: *Małgorzata Dudkowa*

Printed in Poland

ANDRZEJ WALICKI

Słowo wstępne

Można śmiało stwierdzić, że problematyka narodu — w najróżniejszych jej aspektach i ujęciach — stanowiła jeden z głównych tematów myśli polskiej czasów porozbiorowych. Przyczyny tego są oczywiste, a samo zjawisko wydaje się dość dobrze znane. Bliższe wejrzenie wykazuje jednak, że w gruncie rzeczy jest to dziedzina mało zbadana i że głębsze jej poznanie wymaga spełnienia co najmniej dwóch warunków.

Pierwszym z nich jest interdyscyplinarność. Interdyscyplinarność autentyczna, wynikająca z poszukiwania odpowiedzi na wspólne pytania, wsparta na porozumieniu co do treści podstawowych terminów, a nie jedynie mechaniczne sumowanie wycinkowych ustaleń, nie wykraczających poza ramy tradycyjnego podziału pracy umysłowej. Wynika to z samej natury przedmiotu i nie wymaga chyba dłuższych komentarzy.

Drugim warunkiem jest pogłębienie teoretycznej wiedzy o badanych zjawiskach oraz wypracowanie siatki pojęć specjalnie dostosowanej do konceptualizacji tego właśnie obszaru dociekań naukowych. Tylko w ten sposób można zabezpieczyć rzeczywistą współpracę między różnymi dyscyplinami, wzajemną przekładalność ich wyników, a więc komunikatywność wspólnego wysiłku badawczego. Tylko w ten sposób wreszcie możemy się uchronić przed iluzją „bezpośredniej oczywistości" z jednej strony a pokusą redukcjonizmu — z drugiej. Pierwsze niebezpieczeństwo zachodzi wtedy, gdy używamy słów „naród, narodowy" w sposób bezrefleksyjny, nie określając ich znaczenia i nie wprowadzając nie-

zbędnych dystynkcji pojęciowych. Z drugim mamy do czynienia wówczas, gdy usiłujemy wtłoczyć problematykę narodu — a więc problematykę więzi, integracji — w kategorie pojęciowe wypracowane na gruncie analizy klasowego podziału i klasowych konfliktów w społeczeństwie. Ścisły związek problematyki „narodowej" z problematyką „klasową" nie ulega żadnej wątpliwości, ale nie uprawnia to zabiegów lekceważących lub wręcz negujących nieredukowalną swoistość, złożoność i względną autonomiczność narodowych determinant świadomości społecznej.

Spełnienie tych postulatów ułatwione jest dzięki obserwowanemu dziś w całym świecie ogromnemu wzrostowi naukowego zainteresowania problemami więzi narodowej, procesów narodotwórczych i różnych odmian narodowych ideologii. W krajach zachodnioeuropejskich i w USA główną przyczyną tego zainteresowania jest załamanie się systemu kolonialnego pod naciskiem procesów narodotwórczych i ruchów narodowowyzwoleńczych oraz wzrastające znaczenie nacjonalizmów „trzeciego świata" w polityce światowej. Stąd też uogólnienia, które znajdujemy w literaturze naukowej tych krajów — w szczególności krajów anglosaskich, gdzie socjologowie nie grzeszą zwykle nadmiarem erudycji historycznej — zbudowane są głównie, jeśli nie jedynie, w oparciu o materiał dotyczący świata postkolonialnego, przy całkowitym nieraz ignorowaniu doświadczeń europejskich [1]. Ale właśnie dlatego warto je sprawdzić i skorygować na materiale naszej własnej historii [2]. Nie ulega bowiem wątpliwości — mimo że coraz częściej zapomina się o tym — iż doświadczenie historyczne Polaków miało w tej dziedzinie znaczenie ogólnoeuropejkie i że należy je uwzględniać we wszelkich próbach stworzenia

---

[1] Szczegółową charakterystykę i próbę klasyfikacji głównych teoretycznych ujęć zagadnienia narodu zawiera książka: A. D. Smith, *Theories of Nationalism*, London 1971.

[2] O potrzebie badań porównawczych nad procesami kształtowania świadomości narodowej pisała N. Assorodobraj w pracy *Rola historii w narodzinach świadomości narodowej w Afryce zachodniej*, „Studia Socjologiczne" 1967, 1(24).

ogólnej teorii procesów narodotwórczych oraz towarzyszących im, bądź wyprzedzających je, przemian świadomości społecznej.

Tom niniejszy zawiera materiały colloquium zorganizowanego przez Komisję Historii Myśli Społecznej i Politycznej PTH z okazji XI Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Toruniu. Nazwa colloquium: „Idee i koncepcje narodu w myśli polskiej czasów porozbiorowych" wskazuje, że dotyczyło ono jedynie problematyki narodu w myśli społeczno-politycznej i to w określonych ramach czasowych. Jednak i w tym zakresie przedstawiany tom nie może pretendować do ukazania całościowego obrazu: przedsięwzięcie takie musiałoby przecież pokrywać się z napisaniem całej niemal historii porozbiorowej myśli społeczno-politycznej, i to w ujęciu niezmiernie szerokim, uwzględniającym, z jednej strony, przemiany świadomości potocznej, oraz, z drugiej strony, wkraczającym na tereny takich dyscyplin, jak historia historiografii, historia literatury, historia filozofii itd. Zrozumiałe jest również, że nie jest on wynikiem jakichś wspólnych przemyśleń teoretycznych i metodologicznych: celem colloquium było przecież dokonanie wstępnej konfrontacji różnych stanowisk i punktów widzenia, każdy z autorów wypowiadał się jedynie we własnym imieniu i na własną odpowiedzialność.

Tyle niezbędnych zastrzeżeń. Mimo ich wagi, widocznej zwłaszcza w zestawieniu z maksymalizmem sformułowanych wyżej postulatów, w odczuciu zarówno organizatorów, jak i uczestników colloquium było ono imprezą pożyteczną. Było to pierwsze tego rodzaju spotkanie, zgromadziło przedstawicieli różnych środowisk naukowych i różnych dyscyplin — historyków, socjologów, historyków literatury, historyków filozofii. Wydaje się, iż wszyscy jego uczestnicy zgodzili się co do historycznej i aktualnej doniosłości tematu, a w żywej dyskusji, która się rozwinęła, w wielu sprawach znaleźli wspólny język. Celem colloquium nie było ujęcie syntetyczne, syntezy bowiem nie można zaimprowizować; chodziło jedynie o dokonanie rekonesansu, o wstępne rozpoznanie określonej w tytule problematyki i o stworzenie odskoczni dla dalszych badań. Jeżeli niniejszy tom zainspiruje takie badania, jeżeli przyczyni się do podtrzymywania zainteresowań naukowych

problematyką narodu (zainteresowań, które zaowocowały już w wielu pracach historycznych i socjologicznych) [3], jeżeli zwróci uwagę na konieczność wszechstronnego opracowania dziejów polskiej myśli społeczno-politycznej i chociażby w pewnym zakresie utoruje mu drogę — zadanie colloquium będzie można uznać za spełnione.

Jako uczestnik obrad colloquium i pierwszy czytelnik prezentowanego tomu chciałbym potraktować tę wypowiedź jako próbę prezentacji głównych płaszczyzn i wątków dyskusji toruńskiej, a zarazem jako zapoczątkowanie ewentualnej dalszej dyskusji nad zagadnieniami poruszonymi w referatach i wystąpieniach dyskusyjnych. Nie będzie to streszczenie rzeczywistego przebiegu dyskusji, ale jedynie próba wydobycia z niej i wypunktowania spraw najważniejszych, od których przemyślenia zależy, moim zdaniem, dalszy postęp badań w tej dziedzinie.

1. Referat o ideologii szlacheckich „republikantów" lat 1767 - 1775, z formalnego punktu widzenia wykraczający poza chronologiczne ramy colloquium, postawił zagadnienie bardzo istotne dla zrozumienia przemian świadomościowych okresu porozbiorowego. Zagadnieniem tym jest znaczenie spuścizny szlacheckiego republikanizmu w polskim procesie narodotwórczym. Przyzwyczailiśmy się do myślenia zgodnie z prostym schematem: z jednej strony staropolska idea „narodu szlacheckiego", z drugiej — jako jej diametralne przeciwieństwo — nowoczesna idea narodu, antyfeudalna w swej treści społecznej, a więc (rzekomo) nie mająca nic wspólnego z republikańską tradycją szlachty. W rzeczywistości jednak nie jest to aż tak proste. W całej niemal literaturze teoretycznej dotyczącej zagadnienia narodu znajdujemy przecież

---

[3] Należy tu wymienić przede wszystkim następujące publikacje książkowe ostatnich lat: T. Łepkowski, *Polska — Narodziny nowoczesnego narodu*, Warszawa 1967; J. Chałasiński, *Kultura i naród*, Warszawa 1968; K. Grzybowski, *Ojczyzna, naród, państwo*, Warszawa 1970; J. Kuczyński, *Indywidualność i ojczyzna*, Warszawa 1972; J. J. Wiatr, *Naród i Państwo*, Warszawa 1973; *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej* (materiały z sesji naukowej IBL), Warszawa 1973; M. H. Serejski, *Naród a państwo w polskiej myśli historycznej*, Warszawa 1973.

tezę o ogromnym narodotwórczym znaczeniu idei suwerenności ludu, upowszechnionej w Europie przez rewolucję francuską. W zastosowaniu „wewnętrznym" idea ta godziła w monarchów z Bożej łaski, w zastosowaniu „zewnętrznym" sankcjonowała dążenie do niepodległości narodowej. Wiemy skądinąd, że na francuskie koncepcje suwerenności ludu oddziałały między innymi polskie idee szlachecko-republikańskie [4]; wiadomo również, że sarmaccy republikanie cieszyli się na wieść o sukcesach republikańskiej rewolucji w Ameryce, nie bacząc (wbrew dzisiejszym doktrynerom), że była to rewolucja burżuazyjna [5]. Marksistowska teza o pierwotności stosunków społeczno-ekonomicznych wobec stosunków politycznych — wbrew przeróżnym odmianom ekonomizmu — nigdy nie oznaczała negacji względnej autonomii struktur politycznych oraz ich wpływu na kształtowanie się struktur społecznych. Czy nie istnieje więc podstawa do przypuszczenia, że forma republikańska, dzięki której wyjątkowo duży procent ludności Rzeczypospolitej posiadał pełnię praw obywatelskich, przyśpieszyła proces kształtowania nowoczesnej polskiej świadomości narodowej? Dlaczego właściwie mielibyśmy odrzucać tezę Lelewela, iż idea suwerenności narodu szlacheckiego była w Polsce zalążkiem idei suwerenności ludu?

Wspomniany wyżej referat dokładnie wskazuje moment historyczny, w którym idea obrony szlacheckiej wolności przekształciła się w ideę obrony niepodległości narodu. Wskazuje on również, iż — wbrew rozpowszechnionemu mniemaniu — idee szlacheckich „republikantów" nie były jedynie sarmacką antytezą idei oświeceniowych, że ich głosiciele świadomie nawiązywali do zachodnioeuropejskiej, oświeceniowo-liberalnej myśli politycznej i że wewnętrzna logika ich koncepcji zmuszała ich do teoretycznego przynajmniej uznania praw „pospólstwa".

---

[4] Por. J. Fabre, *Stanislas Leszczyński et l'idée republicaine en France au XVIIIe siècle*, [w:] J. Fabre, *Lumierès et romantisme*, Paris 1963, s. 131 - 149.

[5] Por. H. Hinz, *The Philosopy of the Polish Enlightenment and its Opponents: the Origins of the Modern Polish Mind*, [w:] „Slavic Review" 1971, Vol. 30 n° 2.

Ustalenie istnienia lub braku związku między poszczególnymi ideologami — np. między Michałem Wielhorskim a Joachimem Lelewelem — nie jest tu rzeczą najbardziej istotną. Chodzi o coś więcej: o tradycję żywą, tę, którą się oddycha, a nie tylko tę, którą odnajduje się w tych lub innych książkach. Faktem jest zaś — powszechnie znanym, ale niedocenianym — że dla ogromnej większości postępowych ideologów epoki romantyzmu była to tradycja republikańska. Maurycy Mochnacki, mimo mocnego przekonania o konieczności silnej władzy, stwierdzał nie bez racji, że tradycja szlacheckiego republikanizmu — niezależnie od jej oceny w warunkach niepodległości — po upadku państwa walnie przyczyniła się do utrzymania żywotności narodu i umacniania w nim ducha oporu wobec obcej władzy [6]. Do tradycji tej nawiązywali nie tylko „półśrodkowcy" spod znaku Lelewela, lecz również radykałowie z TDP i Henryk Kamieński; nawet tak nieprzejednany wróg szlachty, jakim był Edward Dembowski, widział w szlacheckim „gminowładztwie" szczątek dawnego „gminowładztwa" ludowego, zdeformowany wprawdzie, ale mimo to korzystnie odróżniający Polskę od otaczających ją monarchii. Sugestywne prace szkoły krakowskiej postawiły znak równości między sympatiami republikańskimi a idealizacją dawnej Rzeczypospolitej, teza ta jednak, aczkolwiek częściowo słuszna w zastosowaniu do Lelewela, zupełnie nie sprawdza się na przykładzie radykalnej lewicy krajowej i emigracyjnej. Czy nie byłoby więc słuszne położenie większego nacisku na ciągłość polskiej tradycji republikańskiej? Czy nie należałoby widzieć w spuściznie szlacheckiego republikanizmu — w tej postaci, w jakiej istniała ona w pierw-

---

[6] M. Mochnacki, *Pisma wybrane*, Warszawa 1957, s. 358 - 359. Podobną myśl wypowiedział na XI Powszechnym Zjeździe Historyków Polskich J. Tazbir: „W gruntownie zmienionych warunkach historycznych wady kultury szlacheckiej okazywały się czasami jej cnotami. Konserwatyzm zamieniał się bowiem na przywiązanie do przeszłości i tradycji narodowej, a dawna opozycja wobec władzy centralnej i niechęć do absolutyzmu znajdowały teraz ujście w antycarskiej czy antycesarskiej postawie" (J. Tazbir, *Kultura szlachecka. Struktura i wzorce obyczajowe*, [w:] *Narodziny i rozwój nowoczesnej kultury polskiej*. Pod red. J. Wojtowicza. *XI Powszechny Zjazd Historyków Polskich w Toruniu, Sekcja II*. Toruń 1974, s. 4).

szej połowie XIX w. — nie tylko relikt przeszłości, wyciskający negatywne piętno na charakterze narodowym Polaków, lecz również tradycję żywą, zdolną przystosowywać się do wymogów postępu i torować drogę nowoczesnej, demokratycznej idei zwierzchnictwa ludu i samostanowienia narodu?

2. W epoce międzypowstaniowej mamy już do czynienia z całkowicie ukształtowaną romantyczną koncepcją narodu — mówiąc ściślej, z różnymi jej wariantami, we wszystkich możliwych uwikłaniach politycznych, religijnych, filozoficznych. Niezwykłe bogactwo życia umysłowego, skoncentrowanego wokół problematyki narodu, nie pozostawało w kolizji z faktem, iż nowoczesny naród polski dopiero się kształtował — wyprzedzanie rzeczywistości przez świadomość jest przecież w procesach narodotwórczych regułą, a nie wyjątkiem [7].

W dyskusji nad referatami poświęconymi tej epoce nieustannie powracało pytanie o treść romantycznej koncepcji narodu i o wzajemny stosunek pojęć „naród" i „państwo". W klasycznym dziele F. Meineckego *Weltbürgertum und Nationalstaat* [8] znajdujemy rozróżnienie pojęć: „naród polityczny" i „naród kulturalny". Pierwsze z nich, związane z ideą suwerenności ludu, miało proweniencję oświeceniową, francuską, drugie natomiast eksponujące wspólnotę językową, charakterystyczne było zwłaszcza dla niemieckiego romantyzmu. Możliwość przeciwstawienia ich sobie ukazał Meinecke na przykładzie Alzacji, która z punktu widzenia „narodu kulturalnego" była częścią Niemiec, a z punktu widzenia „narodu politycznego" — częścią Francji. Formuła Renana, określająca przynależność narodową jako „codzienny plebiscyt", a więc wyraz politycznej woli, wymierzona była właśnie przeciwko niemieckim roszczeniom do Alzacji.

---

[7] Zjawisko to występuje w postaci szczególnie jaskrawej w krajach postkolonialnych, gdzie nader często mamy do czynienia z tzw. „nacjonalizmem bez narodów", tj. z ruchami i ideologiami występującymi w imieniu narodu, który istnieje jedynie „intencjonalnie". (Por. A. D. Smith. op. cit., s. 175 - 176).

[8] Por. F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, München 1919, rozdz. 1.

Romantyzm polski dowodził (teoretycznie i praktycznie) możliwości istnienia narodu „bezpaństwowego", pozbawionego własnego bytu politycznego. Zrozumiała jest więc pokusa podciągania ówczesnych polskich koncepcji narodu pod pojęcie „kulturalne", a nawet traktowania „kulturalnego" pojmowania narodu jako rezutlatu specyficznie polskich doświadczeń historycznych [9]. Poważnym argumentem na rzecz takiego ujęcia jest olbrzymia rola literatury romantycznej, uważanej przez Mochnackiego za „uznanie się narodu w jestestwie swoim". Bliższe przyjrzenie się tej sprawie wykazuje jednak, że czysto kulturalne, językowe pojmowanie narodu właściwe było raczej mniejszym narodom słowiańskim, które straciły własną państwowość znacznie dawniej niż Polska albo nigdy jej nie posiadały. W świadomości Polaków epoki romantyzmu naród był wspólnotą terytorialno-historyczną, wieloetniczną i wielojęzykową, wytworzoną przez współżycie w jednym organizmie państwowym. Mimo braku własnych instytucji państwowych naród polski był więc wówczas (w odróżnieniu od sytuacji po roku 1864) wciąż jeszcze „narodem politycznym", istniejącym dzięki żywemu wspomnieniu niedawno utraconej państwowości i politycznej woli jej odbudowania. Tak też — dodajmy — rozumiano kwestię polską w kręgach ówczesnej lewicy europejskiej. Bardzo ostro sformułował to Engels dowodząc, że popieranie niepodległościowych dążeń Polaków nie miało nic wspólnego z „zasadą narodowościową": Polska nie była przecież jedynie „narodowością" (tj. wspólnotą etniczno-językową), ale „narodem", jednym z wielkich „historycznych narodów Europy" [10].

Intencją tych uwag jest ukazanie złożoności problemu. Polska istniała w pierwszej połowie XIX w. jako „naród polityczny"

---

[9] Por. np. twierdzenie J. Chałasińskiego, iż głoszona przez F. Znanieckiego „kulturowa" koncepcja narodu „wyrastała z doświadczeń narodu polskiego" (J. Chałasiński, *Kultura amerykańska. Formowanie się kultury narodowej w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Warszawa 1962, s. 551).

[10] Por. F. Engels, *Klasa robotnicza a kwestia polska*, [w:] *Marks i Engels o Polsce*, t. 2, Warszawa 1960, s. 44 - 45. Jak łatwo zauważyć, rozróżnienie „narodowości" od „narodu" pokrywa się tu z rozróżnieniem pojęć „gens" i „natio" w określeniu: „Gente Ruthenus, natione Polonus".

i jako „naród kulturalny", jednak obie te zasady jej egzystencji narodowej nie zawsze wspierały się wzajemnie. Jako „naród polityczny" Polska żyła tradycją państwa wielonarodowościowego, w którym w dodatku rola czynnika sensu stricto państwowego zredukowana była do minimum. Tradycja ta określała świadomość naszych wielkich poetów romantycznych, ale ich własna twórczość, kolosalnie wzmacniając więzi językowo-kulturowe, przyczyniała się, niezależnie od ich woli, do kształtowania węższego pojęcia narodu, wyznaczanego przez kryteria językowe. Dążenie do odbudowania Polski w granicach przedrozbiorowych nie było w tej epoce zaborczym nacjonalizmem, ale tylko dopóty, dopóki nie wchodziło w konflikt z budzącą się (m. in. pod wpływem polskiego ruchu niepodległościowego i polskiego romantyzmu) świadomością i aspiracjami politycznymi innych narodów dawnej Rzeczypospolitej. W wypadku Ukraińców nastąpiło to już w roku 1848 [11].

Zadaniem badań nad rozwojem polskiej świadomości narodowej — a także ściśle z nimi związanych badań nad znaczeniem sprawy polskiej w oczach Europy — powinno być więc, moim zdaniem, możliwie dokładne zrekonstruowanie etapów procesu, który, w ostatecznym rezultacie, uczynił anachronizmem dawną terytorialno-historyczną koncepcję narodu polskiego i ukształtował koncepcję nową, kulturowo-językową i monoetniczną. Połączenie tej koncepcji z ideą suwerenności politycznej (wypracowaną już w ramach dawniejszej koncepcji „narodu politycznego") dało, jak wiadomo, nowoczesną formułę państwa narodowego.

3. We wspomnianym dziele Meineckego uwidoczniona została rola konserwatyzmu jako jednego z głównych źródeł niemieckiej ideologii państwa narodowego. W warunkach polskich konserwatyzm nie mógł odegrać takiej roli. Roman Dmowski stwierdzał

---

[11] O znaczeniu wydarzeń Wiosny Ludów dla dziejów kwestii narodowej w Europie środkowo-wschodniej pisze L. Namier w rozprawie *1848: The Revolution of the Intellectuals*, wyd. 6, London - Oxford 1971. Podkreśla on, że właśnie wtedy w monarchii Habsburgów zarysował się ostry konflikt między terytorialno-historycznymi a etniczno-językowymi koncepcjami narodu.

nawet, że w Polsce nie mógł ukształtować się „konserwatywny kierunek myśli politycznej w znaczeniu zachodnioeuropejskim" [12]. W poglądzie tym jest, moim zdaniem, wiele słuszności. Potwierdziły to, między innymi, oba referaty o myśli konserwatywnej wygłoszone na colloquium toruńskim, a także inne prace ich autorów [13].

Głównym dylematem polskich konserwatystów epoki międzypowstaniowej było dokonanie wyboru między konserwatyzmem a niepodległością. Sprawa polska związana była wówczas w sposób tak ewidentny z koniecznością „wywrócenia porządku starej Europy" (Mickiewicz), że nie mogło być mowy o połączeniu orientacji niepodległościowej z sympatiami dla europejskiej reakcji: można było stawiać na rewolucyjne ludy bądź liberalne rządy, ale w obu wypadkach było rzeczą jasną, że walka o niepodległość wyklucza sympatyzowanie z ideologią restauracji, na której wspierał się i której bronił reakcyjny system Świętego Przymierza. Dlatego właśnie prawica obozu niepodległościowego (Hotel Lambert) nie mogła być konsekwentnie konserwatywna — z punktu widzenia metternichowskiej reakcji była wręcz siłą rewolucyjną. Dlatego również konsekwentna obrona starego, feudalnego świata przekształcała się — jak się to stało w wypadku Rzewuskiego — w świadomą apostazję narodową. Jest to świetną ilu-

---

[12] R. Dmowski, *Upadek myśli konserwatywnej w Polsce*, Warszawa 1914, s. 3. Analizując przyczyny tego stanu rzeczy Dmowski pisze m. in.: „Wiara w doświadczenie polityczne w przeciwieństwie do wyrozumowanych teorii nie mogła być silna w społeczeństwie, które miało doświadczenia najsmutniejsze, wskazujące mu tylko, jak nie należy się rządzić, i które żyło ciągle w poszukiwaniu jakiejś zbawczej teorii politycznej. Nie mogło być mowy o silnym przywiązaniu do tradycyjnych instytucji politycznych w narodzie, który cały szereg instytucji swego upadłego państwa wyklinał, który wyrzekał się na zawsze liberum veto, wolnej elekcji, konfederacji, rządów sejmikowych itd. Trudno było o silną ideę monarchiczną tam, gdzie przez parę stuleci przyuczono się do lekceważenia tronu i gdzie z upadkiem państwa sam tron zginął. Nie miało silnych zasad hierarchicznych społeczeństwo, które właściwej arystokracji feudalnej nie posiadało, które było wychowywane w zasadzie równości szlacheckiej". (ibidem).

[13] M. Król, W. Karpiński, „Dylematy konserwatyzmu". (Z pracą tą, dotychczas nie opublikowaną, miałem możność zapoznać się w maszynopisie).

stracją głębokiej słuszności poglądu Marksa i Engelsa, iż Polska ówczesna musiała być rewolucyjną albo zginąć.

W ciężkich latach po klęsce powstania styczniowego polska myśl zachowawcza została całkowicie zdominowana przez kwestie ugodowej taktyki, podporządkowanej celowi najbardziej elementarnemu: zwykłemu przetrwaniu. Jeśli Rzewuski rezygnował z polskich aspiracji narodowych w imię konserwatywnego dogmatu, to Kazimierza Krzywickiego można nazwać konserwatystą bez dogmatu, bez jakichkolwiek uniwersalnych pryncypiów filozofii społecznej. Czy jednak postawę taką można nazywać konserwatywną? Wielu uczestników colloquium miało co do tego poważne wątpliwości.

Naprawdę wpływową, a przy tym konsekwentną, oddziałującą również na proces narodotwórczy, konserwatywną ideologię polityczną stworzyli w Polsce dopiero stańczycy. Konserwatyzm to jednak nader swoisty. Ilustrował on sprzeczność między dążeniem do zapewnienia dominacji w życiu narodowym „warstwie historycznej" a faktem, że tradycja tej warstwy — tradycja demokracji szlacheckiej — nie mogła już temu celowi służyć, mogła natomiast być (i była) wykorzystywana w walce o demokrację nowoczesną, likwidującą panowanie szlachty. Stąd nawiązanie przez stańczyków do tradycji Sejmu Czteroletniego oraz paradoksalny nieco fakt, że właśnie oni — konserwatyści — stali się tak surowymi krytykami przeszłości narodowej.

Dyskusja toruńska ujawniła w kwestii konserwatyzmu dużą rozbieżność stanowisk, ale wskazała zarazem, iż problem szczególnego usytuowania i swoistych cech różnych odmian polskiej myśli konserwatywnej zarysował się już na tyle wyraźnie, aby móc stać się przedmiotem poważnych, historyczno-porównawczych badań.

4. Zgodnie z przewidywaniami organizatorów, zagadnieniem bardzo kontrowersyjnym okazała się definicja nacjonalizmu. Jak wiadomo, w światowej literaturze naukowej — zwłaszcza anglosaskiej — termin ten używany bywa w znaczeniu bardzo szerokim i aksjologicznie neutralnym, mieszczącym w sobie — ex definitione — wszystkie ruchy narodowowyzwoleńcze i ideologie narodotwórcze. W piśmiennictwie polskim — oraz w piśmiennic-

twie innych krajów socjalistycznych — używa się go w znaczeniu węższym, połączonym z wartościowaniem negatywnym: „nacjonalizm" przeciwstawiany jest „patriotyzmowi", przy czym pierwsze z tych słów rezerwowane jest dla określenia idei i postaw nie dających się pogodzić z zasadą internacjonalizmu i uniwersalizmu postępu.

Rozumiało się samo przez się, że uczestnicy colloquium używać będą terminu „nacjonalizm" w drugim z wymienionych znaczeń, nie mogło to jednak zapobiec sporom o historyczną konkretyzację znaczenia tego słowa — o to, kto był, a kto nie był „nacjonalistą". Większość uczestników obrad zachowywała dużą ostrożność w używaniu tego określenia; podkreślano zwłaszcza zasadniczą różnicę między nacjonalizmem a romantycznymi, bądź postromantycznymi ideologiami narodowymi. Nieco inna tendencja znalazła wyraz w wypowiedziach prof. Romana Wapińskiego, który mówił w dyskusji o „starym" i „nowym" n a c j o n a l i z m i e, a w swym referacie przeciwstawił się „ograniczaniu zjawiska nacjonalizmu do ideologii i poczynań endecji" [14].

Sprzeciw ten uważam za zrozumiały i w znacznej mierze słuszny. Nie ma powodu przeczyć, że zjawiska nacjonalizmu — nawet w bardzo wąskim znaczeniu tego słowa — pojawiały się również w ideologiach innych niż endecka i wcześniejszych od niej. Co więcej: dla właściwego rozumienia tych zjawisk konieczne jest dostrzeganie pewnych wspólnych płaszczyzn między par excellence nacjonalistyczną ideologią endecką a narodowymi ideologiami okresu wcześniejszego. Stereotypowe przeciwstawianie „patriotyzmu" — „nacjonalizmowi" niewiele wyjaśnia, patriotyzm bowiem — np. patriotyzm lokalny lub patriotyzm czysto obywatelski, państwowy — może nie mieć nic wspólnego z ideą wspólnoty n a r o d o w e j. Patriotyzm epoki romantyzmu był zaś patriotyzmem narodowym (może tak właśnie należałoby go nazywać?), patriotyzmem narodotwórczym — faktu tego nie trzeba wstydliwie przemilczać w obawie przed nadmiernym zbliżeniem go do nacjonalizmu. Jednakże nie wydaje się słuszne, aby nacjo-

---

[14] Patrz niżej, s. 224.

nalizm endecki można było traktować jako zwykłą modernizację lub nową fazę dawnego patriotyzmu narodowego. Była to — jak wskazuje chociażby szczegółowe porównanie poglądów Bolesława Limanowskiego z koncepcjami teoretyka „egoizmu narodowego", Zygmunta Balickiego [15] — ideologia jakościowo odrębna. Kryzys demokratycznej, humanitarnej i internacjonalistycznej ideologii narodowej, który dokonał się w połowie XIX w. (lata 1848 - 1849 stanowią cezurę ogólnoeuropejską, u nas była jeszcze druga cezura: powstanie styczniowe), nie musiał prowadzić, i z reguły nie prowadził, do przekształcenia jej w ideologię nacjonalistyczną. Przykład Limanowskiego — pogrobowca romantyzmu i współzałożyciela PPS — jest pod tym względem bardzo znamienny.

Rozstrzygnięcie tych kwestii wymaga oczywiście dalszych badań i dyskusji. Ich punktem wyjścia mogłaby być znakomita rozprawa Marcelego Handelsmana *Rozwój narodowości na Zachodzie europejskim* [16]. Znajdujemy w niej wyraźne odróżnienie nacjonalizmu od innych form ideologii patriotyczno-narodowej, a jednocześnie równie wyraźne sformułowanie tezy, że właśnie pojawienie się nacjonalizmu — wysunięcie na pierwszy plan walki o interesy materialne, brutalizacja metod walki, absolutyzacja własnego narodu i całkowite zatracenie poczucia solidarności między narodami — jest znamieniem przejścia ruchu narodowościowego do fazy dojrzałej. Czy jest to teza słuszna? Czy nie należałoby raczej mówić nie o różnych f a z a c h, lecz o różnych t y p a c h ideologii narodowej? [17]. Nawiasem mówiąc, ku takiemu

---

[15] Patrz niżej, s. 267 i n.

[16] W: M. Handelsman, *Rozwój narodowości nowoczesnej*, Warszawa 1923.

[17] Rozstrzygnięcie takie dałoby się pogodzić z uznawaniem pojawienia się nacjonalizmu za symptom osiągnięcia wyższego stopnia rozwoju stosunków kapitalistycznych. (Nawiasem mówiąc, teza taka tkwi implicite w poglądzie Lenina, iż istnienie i siła endecji jest świadectwem różnicy „między właściwą Rosją a znacznie bardziej rozwiniętą pod względem przemysłowym, kulturalnym i politycznym Polską". Patrz *Lenin o Polsce i polskim ruchu robotniczym*, Warszawa 1954, s. 73). Z tezy, iż nacjonalizm pojawia się później, nie wynika bowiem, że jest on prawomocnym dziedzicem i ko-

właśnie ujęciu skłaniają się współcześni badacze ideologii narodowych w krajach „trzeciego świata".

Niezależnie od takich czy innych poglądów naukowych jedno jest chyba rzeczą pewną: z punktu widzenia socjalistycznego systemu wartości ideologie patriotyczno-narodowe odwołujące się do ideałów ogólnoludzkich, dążące do równości, współpracy i wymiany wartości między wolnymi narodami, zasługują na ocenę zupełnie inną niż ideologie nacjonalistyczne.

5. Sprawą niezmiernie ważną jest wreszcie należyte opracowanie problematyki narodu w ideologiach polskiego ruchu robotniczego. Referat poświęcony tym zagadnieniom trafnie wskazał, moim zdaniem, iż właśnie w tej dziedzinie wkład Polaków do dziejów powszechnej myśli socjalistycznej był „najbardziej interesujący i oryginalny, nawet jeśli kontrowersyjny" [18]. Szczególnie ważny okazał się oczywiście dorobek teoretyczny Kazimierza Kelles-Krauza. Nie omylę się chyba twierdząc, iż wielu uczestników colloquium opuściło je z przeświadczeniem o konieczności uważnego czytania prac tego wybitnego marksisty.

W wystąpieniach dyskusyjnych ujawniło się, jak sądzę, niebezpieczeństwo mylenia koncepcji teoretycznych i zasadniczych decyzji światopoglądowych z zagadnieniami politycznej taktyki ruchu socjalistycznego. Aby go uniknąć, nieodzowne jest wyjście poza ramy wąsko rozumianej historii ruchu socjalistycznego, prześledzenie współzależności między poglądami ideologów socjalizmu a procesami kształtowania się nowoczesnych narodów i towarzyszącymi mu przemianami ideologicznych i teoretycznych ujęć tego zagadnienia. Punktem wyjściowym takich badań powinna być, oczywiście, rekonstrukcja rozwoju poglądów na zagadnienie narodu w pracach klasyków marksizmu. Znakomitego materiału mogą tu dostarczyć wypowiedzi Marksa, Engelsa i Lenina w kwestii polskiej. Od razu na wstępie stykamy się jednak z dość istotną różnicą ujęć: u Marksa i Engelsa mamy do czynienia z ak-

---

niecznym punktem dojścia wcześniejszych genetycznie ideologii patriotyczno-narodowych.

[18] Patrz niżej, s. 246.

ceptacją terytorialno-historycznej koncepcji „narodu politycznego" (co widać szczególnie wyraźnie w ich lekceważącym stosunku do małych, etniczno-językowych narodów słowiańskich), u Lenina natomiast podmiotem prawa samostanowienia są narody w znaczeniu etniczno-językowym. Czy było to wyrazem różnicy (podkreślanej m. in. przez Dmowskiego) między stanem kwestii narodowej na Zachodzie i na Wschodzie Europy [19], czy też, być może, należy widzieć w tym odzwierciedlenie różnic między dwoma etapami ogólnego rozwoju tej kwestii? Odpowiedź nie jest łatwa. Tak czy inaczej, wydaje się rzeczą niewątpliwą, że bez uświadomienia sobie i teoretycznego przemyślenia tego rodzaju zagadnień (zagadnienie zasygnalizowane jest bowiem tylko jednym z wielu) nie zdobędziemy narzędzi metodologicznych, które pozwoliłyby nam głębiej wniknąć w historię zagadnienia narodu w socjalistycznej i niesocjalistycznej myśli polskiej.

Problem narodu i kwestii narodowej w dorobku myślowym polskiego socjalizmu jest na tyle ważny, że warto, jak sądzę, poświęcić mu w przyszłości odrębne, interdyscyplinarne colloquium. Przedmiotem takiego colloquium powinny być nie tylko idee socjalistów, lecz również praktyczne, rzeczywiste rezultaty ich działalności. Czy nie miał bowiem racji Kelles-Krauz, gdy twierdził, że socjalizm spełniał rolę narodotwórczą przez sam fakt budzenia w klasie robotniczej poczucia własnych praw i godności ludzkiej? [20] Przypomnijmy, że podobną opinię wypowiedział później wybitny działacz SDKPiL i KPP, Julian Brun: „Międzynarodowość proletariacka może odstręczać i przerażać umysły, wychowane w fałszywej rutynie intelektualistycznej, nie pozwalającej im widzieć zmiennej treści historycznej poza fetyszyzmem słów [...]. Klasa robotnicza, podobnie jak lud wiejski, jest głęboko, imma-

---

[19] W broszurze pt. *Problems of Central and Eastern Europe* (1917) Dmowski uzasadniał pogląd, iż w Europie zachodniej rozwinęło się pojęcie narodowości państwowej, natomiast w Europie środkowej i na Bałkanach — wskutek niestałości granic państwowych — powstało pojęcie narodowości etniczno-językowej. (Por. R. Dmowski, *Polityka polska i odbudowanie państwa*, Warszawa 1925, s. 541 - 542).

[20] K. Kelles-Krauz, *Pisma wybrane*, t. 2, Warszawa 1962, s. 388.

nentnie narodowa — nie może być inna. Opanowanie przez te klasy życia społecznego oznacza olbrzymie rozszerzenie, powiększenie narodu [21].

*

Komisja Historii Myśli Społecznej i Politycznej i redaktorzy naukowi niniejszego tomu studiów składają wyrazy podziękowania Panu Drowi Andrzejowi Zielińskiemu za trud w przygotowaniu naszej książki pod względem wymogów edytorskich, w szczególności zaś dziękują za ujednolicenie przypisów oraz przygotowanie techniczne maszynopisu.

---

[21] J. Brun, *Stefana Żeromskiego tragedia pomyłek*, Warszawa 1958, s. 128.

JANUSZ MACIEJEWSKI

Pojęcie narodu w myśli republikantów lat 1767–1775

1

Grupa ideologiczna będąca przedmiotem tych rozważań działała w okresie ostrego przesilenia politycznego, które przypadło na lata 1767 - 1775. Pierwsza z dat wiąże się z porwaniem przez Mikołaja Repnina senatorów z sejmu ekstraordynaryjnego w październiku 1767 r. Wydarzenie to przyczyniło się do wytworzenia zarówno nowej świadomości mas szlacheckich — natychmiast ujawnionej w ulotnej literaturze okolicznościowej — jak i do ukształtowania się grupy, która była tej świadomości nosicielem (a jej pierwszą polityczną manifestacją było zawiązanie na wiosnę następnego roku konfederacji barskiej). Grupę tę określam mianem republikantów, a więc terminem stosowanym wobec nich (choć także wobec niektórych zjawisk wcześniejszych i późniejszych) właśnie w XVIII w.

Druga data jest rokiem ukazania się w druku książki Michała Wielhorskiego *O przywróceniu dawnego rządu według pierwiastkowych Rzeczypospolitej ustaw*. Książka ta była najpełniejszym wyrazem — a zarazem ostatnią manifestacją — tej właśnie republikanckiej świadomości. Kryzys tej świadomości zarysował się już wcześniej pod wpływem klęski konfederacji barskiej i pierwszego rozbioru (trzylecie 1772 - 1775 było już w zasadzie okresem jej wygasania). Rok 1775 jest także datą zakończenia sejmu delegacyjnego, rozbiorowego — datą ostatecznego ukształtowania się nowej konfiguracji politycznej, która utrzymała się przez cały

okres względnej stabilizacji obejmującej następne kilkanaście lat. W konfiguracji tej dominujące stanowisko zajmie wrogi ideom republikanckim obóz królewski.

Opisowi genezy i charakteru ideologii republikanckiej poświęciłem już nieco miejsca w innych pracach [1]. Rozważania tu zawarte w zasadzie dopiero wraz z nimi stanowią całość. Istnienie ich zwalnia mnie poniekąd z konieczności referowania tu wielu spraw. Dlatego w tej pracy tylko krótko zasygnalizuję kilka ustaleń niezbędnych dla zrozumienia dalszych wywodów, odsyłając jednocześnie do wspomnianych wyżej artykułów.

Republikantów lat 1767 - 1775 uważam więc przede wszystkim za wyrazicieli opinii i interesów szerokich mas szlacheckich. Masy te po stuletnim letargu obudziły się do samodzielnego życia politycznego w wyniku ostrego kryzysu zaufania do magnackich przywódców, „starszych braci", na których do tej pory z pełną ufnością „spuszczano się" w sprawach Rzeczypospolitej. Kryzys ten nastąpił w wyniku wydarzeń 1767 r., podczas których uległością wobec carskiego ambasadora i niespodziewanymi woltami politycznymi skompromitowali się najpierw przywódcy konfederacji radomskiej, potem król, a na końcu wszyscy ministrowie i senatorowie z wyjątkiem Andrzeja Zamoyskiego. Tą ostateczną kompromitacją był brak reakcji na gwałt Repnina, jakim było porwanie z sejmu 1767 r. i wywiezienie w głąb Rosji głównych oponentów: Kajetana Sołtyka, Józefa Załuskiego i obu Rzewuskich.

Cechą tej nowej świadomości — poza rozgoryczeniem w stosunku do magnatów — było silne poczucie zagrożenia — zagrożenia „wiary i wolności", całej Rzeczypospolitej, które narastało już od bezkrólewia lat 1763 - 1764. Poczucie to skłaniało do mobilizacji sił, do działania. Ponieważ zaś jednocześnie nie można było liczyć na magnackich przywódców, rodziło się poczucie szlacheckiej samodzielnej odpowiedzialności za kraj. Owo poczucie zagrożenia, niebezpieczeństwa, zmuszające do aktywności, było na-

[1] J. Maciejewski, *Geneza i charakter ideologii republikantów 1767 - 1775*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", 1971, s. 45 - 84; tenże, *Literatura barska*, [w:] *Przemiany tradycji barskiej*, Kraków 1972.

stępną nową cechą ujawniającą się w świadomości republikantów po 1767 r. Trzecią, związaną z nią zresztą genetycznie cechą, był duch bojowy.

Wszystkie one odcinały się od dominującej mentalności saskiej, której znamionami były: pełne zaufanie do „starszych braci" (a więc brak wszelkiej samodzielności politycznej szlachty), ufność do sąsiadów (a więc poczucie bezpieczeństwa Rzeczypospolitej oraz przekonanie, iż „nierządem Polska stoi"), wreszcie kompletny pacyfizm, zapomnienie dawnych tradycji rycerskich. Ostatnim przejawem „saskiego" myślenia była jeszcze konfederacja radomska z początku 1767 r. Właśnie między tymi dwiema konfederacjami, radomską i barską, widzę zasadniczą cezurę polityczną, jeśli idzie o stan świadomości społecznej — mimo tego, iż większość barzan brała przedtem udział również w ruchu radomskim.

Kryzys wywołany wydarzeniami 1767 r. wycisnął piętno na całej świadomości i ideologii interesującej mnie grupy. Był to kryzys już nie tylko zaufania do magnatów czy sąsiednich potencji, ale do całej hierarchii wartości sarmatyzmu. Stanowiły one bowiem spójną całość. Zakwestionowanie jednych burzyło całą strukturę. Republikanci lat 1767 - 1775 byli właśnie sarmatami, którym ich świat zaczął się walić. Szukali dróg wyjścia. Dotarli w tych poszukiwaniach do odrzucanych dotąd wartości oświeceniowych. Przy ich pomocy zaczęli budować nowy, choć możliwie podobny do starego, gmach wartości. Owo przechodzenie z kategorii sarmackich do oświeceniowych możemy dość dokładnie obserwować w ewolucji ideologii republikantów omawianych lat. Jedna tylko rzecz pozostawała na razie niezmienna i ona decydowała o tożsamości grupy — sam republikantyzm. Ulegało natomiast ewolucji jego uzasadnienie.

Można więc powiedzieć, że cała omawiana ideologia była wyrazem kryzysu. Kryzysu, który — po odrzuceniu kurateli magnatów, uświadomieniu sobie zagrożenia samodzielnego bytu państwowego — ostatecznie zogniskował się wokół dyskusji nad naczelną dla sarmatyzmu (ale i dla Oświecenia) wartością, jaką była wolność. Wewnętrzna antynomiczność jej sarmackiej wykładni

(zabezpieczenie przed gwałtem i jednocześnie prawo do gwałtu)[2] była widoczna dla polskiej elity umysłowej już od początku XVIII w. Wyraz tego stanowiły traktaty i rozważania nad uzdrowieniem Rzeczypospolitej, od prac Karwickiego począwszy, a na dziełach Konarskiego skończywszy, w niewielkim jednak stopniu — z wyjątkiem może częściowo ostatniego — docierające do mas szlacheckich. Teraz świadomość tego, iż polska wolność nie jest wolnością zdrową, dotarła wreszcie do przeciętnego szlachcica. Najlepiej widać to na przykładzie stosunku do liberum veto. Przed 1767 r. większość szlachty uważała je za „źrenicę wolności szlacheckiej". Tymczasem już w trakcie konfederacji uczestnicy jej coraz powszechniej zaczęli dostrzegać właśnie w niej główną zakałę tejże wolności, co można zauważyć w ulotnej publicystyce barskiej, w projektach reform rodzących się w kręgu „Generalności". Wielhorski w swej książce właśnie w stronę „liberum rumpo" skierował najwięcej inwektyw, wykreślając je zupełnie z projektowanego przez siebie idealnego ustroju republikańskiej Polski. Od początku lat siedemdziesiątych XVIII w. liberum veto broniły już nie przekonania mas szlacheckich, ale obca gwarancja.

W pracy tej ideologii republikantów lat 1767 - 1775 chciałbym przyjrzeć się w jednym tylko aspekcie: w ich stosunku do pojęcia oraz idei narodu. Jako podstawowy materiał potraktuję wspomnianą na początku książkę Michała Wielhorskiego *O przywróceniu dawnego rządu według pierwiastkowych Rzeczypospolitej ustaw*, w mniejszym stopniu odwołując się do innych tekstów, które ze względu na swój użytkowy i często przygodny charakter dalekie są od precyzyjności pojęciowej i szerszego rozwinięcia problematyki.

2

Nowoczesne pojęcie narodu, to, które w Polsce szczególnie drastycznie ujawniło swą odmienność w stosunku do pojęcia pań-

---

[2] Szerzej na ten temat piszę w artykule *Sarmatyzm jako formacja kulturowa*, „Teksty" 1974, nr 4.

stwa, narodziło się w końcu XVIII w. w okresie Oświecenia. Wyraziły je najdobitniej pierwsze słowa naszego hymnu narodowego, wskazujące niedwuznacznie, iż Polska to nie tylko i nie przede wszystkim państwo, ale pewna wspólnota ludzi uważających się za Polaków. Zanim to jednak nastąpiło, istnienia nietożsamości między pojęciami narodu i państwa nie uświadamiano sobie. Wśród przedstawicieli Oświecenia nie zastanawiano się raczej nad tym (choć były tu wyjątki, do których jeszcze wrócę) ani tym bardziej wcześniej w kręgu sarmatyzmu. Niemniej jednak właśnie na styku tych dwóch formacji pojawiły się pewne myśli i idee, które można by uznać za prekursorskie wobec niektórych porozbiorowych koncepcji narodu. Im właśnie chciałbym się w tym referacie przyjrzeć. Zanim to jednak nastąpi, kilka słów należałoby poświęcić tej koncepcji, która dominowała w epoce Oświecenia i która stanowiła w pewnym sensie tło dla koncepcji republikantów z lat 1767 - 1775.

Jak wiadomo, świadomość polskiego dojrzałego Oświecenia była mocno przesiąknięta kultem silnej władzy centralnej i monarchii, co było poniekąd naturalną reakcją na anarchię sarmacką. Kult ów był częściowo — jak u Adama Naruszewicza — zjawiskiem immanentnym, częściowo zaś był traktowany funkcjonalnie, taktycznie. Hugo Kołłątaj i Stanisław Staszic na przykład byli w gruncie rzeczy republikanami, ale uważali, iż w otoczeniu państw absolutystycznych Polska — jeśli chce się obronić — też musi stać się monarchią o stosunkowo silnej władzy królewskiej. Dawał temu wyraz Staszic jeszcze w *Przestrogach dla Polski*, powtarzał w dziele *O statystyce Polski* z 1807 r.[3] Ów specyficzny oświeceniowy monarchizm, od którego tak ostro odcinały się teorie Lelewela i romantyków, ukształtował się jednak dopiero w dojrzałej, środkowej fazie Oświecenia, już po pierwszym rozbiorze. Obcy był natomiast wczesnemu Oświeceniu oraz jego prekursorom. Wszystkie polskie osiemnastowieczne projekty reform, od Stanisława Karwickiego poczynając a na Michale Wielhorskim

---

[3] Zob. M. H. Serejski, *Naród i państwo w polskiej myśli historycznej*, Warszawa 1973, s. 56 - 82.

kończąc, wychodziły z założeń republikańskich. Dążyły przede wszystkim do uzdrowienia sejmu. Natomiast nie tylko nie postulowały wzmocnienia pozycji króla, ale wręcz przeciwnie: w dalszym ciągu chciały ją ograniczyć (wszystkie powtarzały żądanie odebrania monarsze przywileju nominacji urzędników oraz rozdawnictwa starostw), chciały sprowadzić go wyłącznie do roli reprezentacyjnych. W sposób najdojrzalszy tendencja ta znajdzie swój wyraz właśnie w myśli republikantów lat 1767 - 1775.

Różnice — w zakresie koncepcji narodu — między tymi ostatnimi a dojrzałą myślą Oświecenia nie polegały jednak tylko na tym, że Wielhorski — podobnie jak później Lelewel — stawiał naród przed państwem, Naruszewicz zaś i jego następcy państwo ponad narodem. Polegały także na stopniu uświadomienia sobie samego problemu. Dopiero bowiem w okresie dojrzałego Oświecenia zaczęto ściślej określać samo pojęcie narodu, podjęto próbę jego zdefiniowania, a co za tym idzie, zaczęto w miarę jednoznacznie je odbierać. Przedtem używano słowa bezrefleksyjnie i wieloznacznie. A chociaż właśnie u Wielhorskiego owa wieloznaczność ulega dość znacznemu ograniczeniu, daleko mu jeszcze w precyzji posługiwania się tym terminem nie tylko do Jezierskiego i Staszica, ale nawet współczesnego mu „Monitora".

Trzeba bowiem pamiętać, że w staropolszczyźnie słowo naród było niesłychanie „chwiejne" znaczeniowo. Żeby to uzmysłowić, przytoczę kilka najbardziej powszechnych użyć tego terminu.

Karwicki stwierdzał, iż „naród polski ma wrodzoną inklinację do wolności" [4]. Antoni Potocki narzekał: „Z narodu nieprzyjaciołom strasznego, z narodu mężnego [...] staliśmy się obmierzłymi całemu prawie światu" [5]. Anonim zaś z przedednia konfederacji barskiej rozpaczał:

Ów naród, dotąd wolny sławny swobodami,
Niewolniczymi teraz brzęczy kajdanami.

---

[4] Cyt. za H. Olszowski, *Doktryny prawno-ustrojowe czasów saskich*, Warszawa 1961, s. 98.

[5] Cyt. za W. Konopczyński, *Polscy pisarze polityczni XVIII wieku*, Warszawa 1966, s. 141.

Ów naród, który przedtem był niezwyciężony,
Teraz od małej garstki Moskwy, pogrążony [6].

Wreszcie w *Akcie konfederacji barskiej* czytamy: „Tych więc przykładami [...] prawem naturalnym każdemu narodowi pozwolonymi, zabieramy się do obrony wiary i wolności" [7]. Równocześnie w tym samym *Akcie* znajdujemy następujące zdanie: „Kiedy wolne i nikomu niepodległe narody polskie [...] poznają jako pierwsze sub interregno praw przestępstwa i zgwałcenia [...] dały pochop do tym większych i gwałtowniejszych okropności, które cały świat podziwieniem, a wszystkie narody polskie i kraje polskie zadumieniem i żalem napełniły" [8]. Podobne użycie interesującego nas słowa odnajdziemy i w anonimowych *Myślach patriotycznych* z 1768 r., których autor uważa Rzeczypospolitą za „zbiór trzech narodów: Wielkopolan, Małopolan i Litwinów" [9].

W odezwie konfederacji barskiej do Rosjan występuje jeszcze inne rozumienie wyrazu naród: „Oświadczamy się więc wojskom rosyjskim i stanom państw moskiewskich, inflanckich, kozackich i kałmuckich, iż jako z dawna społeczność narodu słowiańskiego sprzymierza nas i łączy [...] tak [...] z nimi jako przyjaciółmi i kolegami naszymi po przyjacielsku na obronę wiary starodawnej narodowej znosić się i wspólnie sobie dopomagać będziemy i chcemy" [10].

Mamy więc dotąd trzy rozumienia słowa naród: pokrywające się mniej więcej z naszym, węższe od niego, które za naród osobny uważa regionalną cząstkę Polaków, oraz szersze, w którym za jeden naród uznani zostali wszyscy Słowianie (nb. łącznie z Inflantczykami i Kałmukami). Nie wyczerpują one jednak bynajmniej gamy znaczeniowej tego terminu.

Czytamy np. w *Głosie wolnym wolność ubezpieczającym*

---

[6] Rkps Bibl. Jag. 2969, k. 72.

[7] *Konfederacja barska*, wybór tekstów, oprac. W. Konopczyński, Kraków 1928, s. 7.

[8] Ibidem, s. 5.

[9] W. Konopczyński, op. cit., s. 308.

[10] *Konfederacja barska*, s. 16.

o trybunale, „który cały naród sine appellatione sądzi" [11], a w cytowanym zaś kilkakrotnie *Akcie konfederacji*, iż „opresyje, bicia, inkarceracje [...] ostatnią zgubą i ruiną kraju, upadkiem wiary i wolności grożące, wzruszają cały naród" [12]. Tu słowo naród jest użyte w znaczeniu: ludzie, wszyscy mieszkańcy kraju, a więc w takim, jakim i dzisiaj występuje niekiedy w potocznej polszczyźnie. W tym znaczeniu słowo naród pojawi się w następujących zdaniach pochodzących z anonimowej poezji barskiej:

(Czart) Wystawił Ciołka nam na postumencie,
Jak kiedyś Żydom w Starym Testamencie,
Koło którego pląsał naród głupi [13].

[...] Mówi naród cały:
Takaż to wdzięczność Bogu, że cię monarchą z stolnika
Litewskiego uczynił? [14]

Użycie słowa naród nie różni się tu w zasadzie znaczeniowo od słowa „lud" w następującym wersie:

Nagrodź szkody ludowi, oddaj coś wziął komu [15].

(Nb. warto tu uzmysłowić sobie, że w takim kierunku, jak w ostatnio przytoczonych przykładach, zmierzała ewolucja znaczeniowa słowa „narod" w języku rosyjskim).

Kolejne nowe znaczenie interesującego nas słowa zawiera nr 20 „Monitora" z 1765 r., w którym czytamy: „Nie masz narodu pod słońcem nad naszą Polskę, w którym by te dwie pasyje w częstszym były zwyczaju: pycha i podłość razem". A więc utożsamienie pojęcia narodu i państwa, to samo, jakie wystąpi w tytule dzieła Adama Naruszewicza *Historia narodu polskiego*, które to dzieło, jak zwrócił uwagę już Lelewel, naprawdę ukazuje „historię państwa polskiego i królów jego" [16].

Myliłby się jednak ktoś, kto by sądził, iż na tym wyczerpują się staropolskie odcienie znaczeniowe interesującego nas słowa.

---

[11] W. Konopczyński, op. cit., s. 114.
[12] *Konfederacja barska*, s. 7.
[13] Rkps Bibl. Jag. 2969, k. 28.
[14] Rkps Bibl. PAN — Kraków 313, k. 14.
[15] Rkps Bibl. Kórn. 999, k. 121.
[16] Cyt. za M. Serejski, op. cit., s. 114.

Mamy bowiem także *Opisanie genealogii albo narodu Pana Krystusowego*. W *Statutach litewskich* czytamy: „Urzędów naszych prostego narodu ludziom dawać nie mamy, ale szlachcie". Rej zalecał: „Matki około dzieweczek powinny pilność mieć, gdyż jest to naród mdły, a na wszystko snadnie nałomny". W słownictwie dawnych Polaków znajdowały się nawet takie zdania: „Naród psów trojaki najdujemy: jeden łowczy, drugi ku straży bydła, trzeci ku straży domowej" [17].

Nietrudno zauważyć, iż pominąwszy te zastosowania, w których naród odnosi się do familii Pana Jezusa, „dzieweczek" czy — uczciwszy uszy — psów (znaczenia te już w XVIII w. zaczęły nabierać zabarwienia archaicznego), obraca się ono w polu znaczeniowym łacińskich wyrazów: gens, natio i populus. Pominąwszy z kolei ten zakres, w którym omawiany wyraz zaczynał być zastępowany słowem „ród", będziemy mieli dwa zasadnicze znaczenia: 1) jako grupa quasi-etniczna czy historyczno-terytorialna, ale niezależna od wspólnoty państwowej, 2) grupa „obywatelska" — ogół mieszkańców państwa, widzianych głównie w opozycji wobec pojęć króla, władcy czy w ogóle władzy centralnej (a więc jako oboczność obiegowej opozycji „majestatu i wolności"). To ostatnie znaczenie w praktyce zresztą zawężało się do czynnych politycznie mieszkańców, właśnie obywateli — tj. szlachty.

Pierwsze znaczenie miało wykładnię okazjonalną. Wskazywało na pewną wspólnotę. Jednakże raz mogli stanowić ją Słowianie, kiedy indziej Polacy czy Rosjanie, a w innym jeszcze wypadku Kozacy lub enigmatyczne „narody polskie" — a więc, jak możemy wnosić z innych przekazów, takie pojęcia, jak Małopolanie, Mazurzy czy Żmudzini. Nazwałem to znaczenie quasi-etnicznym, gdyż nie musiało stać w jego zapleczu zjawisko, które dziś nazwalibyśmy grupą etniczną. Zgodnie ze współczesnym rozumieniem tej ostatniej w obrębie Rzeczypospolitej Obojga Narodów wyszczególnilibyśmy Polaków, Litwinów, Białorusinów, Ukraiń-

---

[17] Cztery ostatnie cytaty według S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 3, Lwów 1857, s. 274.

ców, Łotyszy, Niemców, Żydów, Karaimów, Ormian, Tatarów. W XVI, XVII w. natomiast pod pojęciem „narody" Rzeczypospolitej rozumiano albo przedstawicieli Korony i Litwy („obojga narodów"), albo mieszkańców tych krain, które były wymieniane w oficjalnej tytulaturze monarchy polskiego, a więc wspólnot historyczno-terytorialnych, takich jak Polska (tzn. Wielko- i Małopolska z Kujawami), Ruś Czerowna, Litwa (wraz z Białorusią), Żmudź, Prusy Królewskie, Mazowsze itd. Zdaniem np. szesnastowiecznego geografa Jana Stobniczki Sarmacja europejska — a tym pojęciem zaczęto wówczas określać monarchię jagiellońską — składała się z następujących członków: „Polonia, Massovia, Prussia, Lituania, Curlandia, Samethia, Livonia" [18]. Rzadziej znaczenie zwrotu „narody polskie" pokrywało się z pojęciem mieszkańców trzech głównych prowincji składających się na Rzeczypospolitą. We wszystkich jednak wymienionych wypadkach owe „narody" nie musiały być jednorodne etnicznie (choć i takie wypadki zachodziły — przykładem Mazurzy czy Żmudzini). A więc np. w skład „narodu małopolskiego" wchodziliby zarówno Polacy, jak i Ukraińcy, „pruskiego": Polacy, Niemcy oraz Litwini. Charakterystyczne, że w interesującym nas okresie nie kojarzono sobie pojęcia narodu ze wspólnym językiem (choć czyniono to jeszcze w XV i XVI w.). Widać to najwyraźniej na dość mocno osadzonym w ówczesnej świadomości — zarówno polskiej, jak i niemieckiej — pojęciu „narodu" pruskiego. (Nb. przyznawanie się wyłącznie do tej narodowości przez Kopernika sprawia nierozwiązywalne do dziś trudności tym biografom wielkiego astronoma, którzy chcieliby go jednoznacznie określić współczesnymi pojęciami Polaka bądź Niemca). Pod pojęciem Prusaka rozumiano bowiem rodowitego mieszkańca Prus Królewskich lub Książęcych, niezależnie od tego, jakim posługiwał się językiem. A więc zarówno mówiącego po niemiecku gdańszczanina czy torunianina, jak i mówiącego po polsku mieszkańca województwa pomorskiego i chełmińskiego; zarówno niemieckojęzycznego szlachcica Prus

---

[18] Cyt. za T. Ulewicz, *Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI wieku*, Kaków 1950, s. 48.

Książęcych czy mieszczanina z Królewca, jak i Mazura spod Szczytna, Litwina spod Tylży, a do XVII w. także posługującego się językiem staropruskim mieszkańca Sambii. Właśnie w XVIII w. na temat trójjęzyczności Prusaka napisano całą książkę, wydaną w 1767 r. w Królewcu [19].

Drugie znaczenie terminu „naród" genetycznie wyrastało z omówionego dotąd historyczno-terytorialno-quasi-etnicznego. Gdy Wielhorski pisał: „Czyliżby pograniczne narody, które dziś ogólność Rzeczypospolitej składają, łączyły się z taką skwapliwością w współeczność Polaków i ich ustawy przyjmowały, gdyby wolne każdego obywatela *Nie pozwalam* kardynalnym ich było prawem?" [20] — to wówczas niewątpliwie pod wyjściowym pojęciem Polaków rozumiał Wielko- i Małopolan, pod „pogranicznymi narodami" — Rusinów, Litwinów, Prusaków, Mazurów i Inflantczyków. Z tym, że owe „pograniczne narody" z czasem weszły we „współeczność Polaków", a więc po prostu stały się nimi. I z tym drugim znaczeniem — w którym jako Polacy, jako naród występują w zasadzie wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, niezależnie od pochodzenia, niezależnie nawet od języka — spotykamy się najczęściej na kartach książki Wielhorskiego, choć poszerzeniu pojęcia towarzyszy w tym jego znaczeniu także charakterystyczne zawężenie stanowe.

Zanim jednak do niego przejdziemy — dygresja: w XVIII w.

---

[19] J. K. Pisański, *Commentatio historico-critica de tribus linguis regno Prussiae*, Królewiec 1767. W pracy tej m. in. czytamy: „Miejsca języka pruskiego [tj. staropruskiego, wymarłego ostatecznie w XVII w.] nie zajął jakiś jeden język i nie rozpowszechnił się w całych Prusach. Spotkały się w tym kraju i mają tam dotychczas obywatelstwo trzy języki i to bynajmniej nie ściśle z sobą spokrewnione, lecz zupełnie od siebie różne: niemiecki, polski i litewski". (Cyt. za: *Ludzie Oświecenia o języku i stylu*, oprac. Z. Florczak i L. Pszczołowska pod red. M. R. Mayenowej, t. 2, Warszawa 1958, s. 554). Tenże autor operuje jednocześnie stale pojęciem Prusak jako określeniem narodowości, pisząc o „rozstrzyganiu sporów między Polakami [tj. mieszkańcami Królestwa Polskiego] a Prusakami", wymieniając „Prusaków znających język polski" itp. (ibidem, s. 559).

[20] M. Wielhorski, *O przywróceniu dawnego rządu według pierwiastkowych Rzeczypospolitej ustaw*, [Paryż] 1775, s. 89.

przeszło ewolucję także pojęcie Polaka. W miarę integracji stanu szlacheckiego zanikały bowiem w ciągu XVII i XVIII w. separatyzmy regionalne, rosło poczucie wspólnoty — tego, że cała szlachta Rzeczypospolitej stanowi jeden naród. Ten właśnie naród w XVIII w. zaczęto określać terminem „polski", choć jeszcze w XVII w. żaden Litwin — nawet ten mówiący już po polsku — nie zgodziłby się na takie przyporządkowanie. Ponieważ zaś proces integracji szlachty jako stanu zbiegł się z jej polonizacją językową, zaistniał w końcu XVIII w. jeden z najważniejszych, uświadomionych sobie wówczas, warunków jedności narodu. To, ukształtowane w XVIII w. pojęcie polskości, przy którym „gente Ruthenus" mógł być „natione Polonus", stało się obowiązujące w XIX w. i właściwie dopiero na progu XX stulecia uległo zakwestionowaniu i kolejnej modyfikacji.

Wracając do pojęcia „narodu" w jego znaczeniu państwowo-„obywatelskim": przyjęcie go jako członu opozycji naród — władca rodziło w konsekwencji zawężenie go do tych, którzy mogli ową opozycję wyrażać, do posiadających prawa polityczne, a więc szlachty. (W końcu XVII i XVIII w., gdy mówiono naród w kontekście wyrazu król — nikt w skład tego pojęcia nie włączał mieszczan czy chłopów). Wielhorski używając terminu naród rozumie pod nim szlachtę w takich np. zdaniach: „Naród cały wszystkimi Rzeczypospolitej sprawami rządził i władał", „Królowie nasi [...] nic w sprawach Rzplitej bez zgromadzenia Narodu nie stanowili", „samemu tylko Narodowi moc prawodawcza i najwyższa udzielność są przyzwoite i właściwe", „Naród polski przepisując granice władzy króla swego, inaczej go sobie pewnie nie wyobrażał, tylko jak obywatela" [21] itd. Znaczenie to zresztą dominuje w całej publicystyce barskiej: „formuła naród-szlachta obowiązuje tu niemal stuprocentowo" [22] — pisał Konopczyński. Jednakże właśnie w tym okresie formuła owa przechodzi poważną konfrontację z zupełnie nowym doświadczeniem historycznym oraz z odmiennym światem wartości Oświecenia.

---

[21] Ibidem, s. 14, 41, 45, 122.

[22] W. Konopczyński, op. cit., s. 291.

3

Należy teraz przypomnieć to, co zostało powiedziane w pierwszym rozdziale tej pracy: że właśnie w interesujących nas latach naród-szlachta przeżywa zachwianie swego dotychczasowego sarmackiego światopoglądu, przeżywa kryzys uświęconych wartości. Przestaje odczuwać jako oczywiste te prawdy, w które dotąd wierzono — przede wszystkim idealność ustroju Polski. Szlachta zaczyna negatywnie odbierać otaczającą rzeczywistość. Chce wprawdzie ją naprawiać — przede wszystkim „zepsutą" Rzeczypospolitą, ale właśnie uświadomienie sobie konieczności owej naprawy musiało poprzedzić zakwestionowanie jej istniejącego kształtu. Otóż w tej sytuacji przestało mieć dla szlachty walor niewątpliwości i samo stwierdzenie, iż jest ona „zupełnym" narodem. Na razie nie uwidoczniło się to w zanegowaniu samego pojęcia, ale rysy na nim wystąpiły.

Zanegowano natomiast — i to bardzo radykalnie — obecność w szlacheckiej wspólnocie, a więc w „narodzie", magnatów. Niechęć do „panów", widoczną w całym ruchu barskim, sygnalizowali dotychczasowi jego badacze, najdobitniej Konopczyński [23]. Akcentów antymagnackich, wymierzonych w konkretne osoby i w całą warstwę, pełna jest okolicznościowa literatura polityczna tego okresu [24]. Znalazło wyraz owo nastawienie również w pracy Wielhorskiego, w jego projektach ustrojowych, w myśl których senatorowie i ministrowie mają być wybierani przez szlachtę, kontrolowani przez nią i odwoływani. W książce tej zostaje także przeprowadzony dowód, iż pod pojęciem „stany" powinno się rozumieć nie króla, senat i izbę poselską, ale województwa i ziemie, że więc udzielność jest atrybutem wyłącznie szlachty i jej przedstawicielstwa — sejmu. Senat zaś jest tylko wykonawcą woli szlacheckich „stanów" i wraz z królem stanowi „władzę wykonywającą", kontrolowaną i odpowiedzialną przed — wyłącznie posiadającym „moc prawodawczą" — narodem szlacheckim.

---

[23] W. Konopczyński, *Konfederacja barska*, t. 2, Warszawa 1938, s. 338 i n.; tenże, *Wstęp* [w:] *Konfederacja barska, wybór tekstów*, s. XXXI.

[24] Zob. J. Maciejewski, *Literatura barska*, s. 84 - 89.

Ten ostatni wyrzucił więc poza swój obręb „starszych braci". Jednakże pozbył się także swych dolnych warstw. Prawa polityczne — a więc udzielność — rezerwuje bowiem autor książki *O przywróceniu dawnego rządu* tylko dla szlachty posiadającej i osiadłej w swym województwie, niezależnej materialnie. Wyklucza gołotę oraz szlachtę służebną — w tym nawet posesjonatów, jeśli otrzymują oni pensję od magnatów lub króla. Jest to także ewenement ważny dla ewolucji pojęcia narodu. Została bowiem podważona szlachecka równość, w tym rozumieniu, w jakim egzystowała w świadomości sarmackiej.

Wreszcie trzeci element: te właśnie uszczuplone, ale i uniezależnione szlacheckie „stany" miały strzec nie tylko „wolności narodowej", która mogła być zagrożona przez króla czy panów, ale także niepodległości wobec obcych potencji. To znaczy nie tylko tradycyjnej całości granic, ale właśnie tego, co po doświadczeniach lat 1767 - 1772 uświadomiono sobie jako naczelną wartość narodowego bytu. Do tej pory obawiano się przemocy rodzimej, własnej, „absolutum dominium". (Połączone to było czasem z niechęcią do cudzoziemców, ale wyłącznie jako potencjalnych pomocników króla polskiego w jego planach ograniczenia szlacheckiej wolności). Oczywiście liczono się z tym, iż sąsiedzi mogą zabrać jakąś prowincję, uszczuplić granice (ale i tego w XVIII w. przestano się obawiać: w okresie saskim zapanowało przekonanie, że słaba Polska nie zagrażająca sąsiadom, będzie przez nich hołubiona). Nie powstała jednak obawa, że sąsiedzi mogą sobie podporządkować praktycznie całą Polskę, a nawet ją wchłonąć we własne organizmy państwowe. Teraz uświadomiono sobie, że właśnie „wolności" na równi z własnym królem, a nawet bardziej od niego może zagrozić sąsiad-gwarant, że pozornie samodzielna Polska może przestać być niepodległa — i tę rzecz odczuto jako główne zło. (Nb. właśnie w tym okresie rodzi się samo pojęcie niepodległości, przetłumaczone z łacińskiej independencji) [25]. Wyraz tej postawy znajdujemy nie tylko w książce Wielhorskiego,

---

[25] Szerzej o tym pisałem w cytowanym wyżej artykule o *Genezie i charakterze ideologii republikantów 1767 - 1775.*

ale w całej literaturze politycznej począwszy od schyłku 1767 r. zarówno w poezji, jak i w publicystyce [26].

Zmiany wprowadzone do pojęcia „narodu" dokonały się również na innej płaszczyźnie. Książka *O przywróceniu dawnego rządu* stanowiła próbę przedstawienia ideałów szlachecko-republikanckich „językiem" Oświecenia. Koncepcja narodu szlacheckiego nie mogła uniknąć w niej zderzenia z koncepcjami głoszonymi przez tych filozofów, którzy stanowili dla Wielhorskiego autorytety — a byli nimi przede wszystkim Locke, Rousseau i Mably, jak najdalsi od odsunięcia pospólstwa od praw politycznych. Nie tylko zresztą o ten konkret chodziło. Przyjęcie argumentów i terminologii proweniencji oświeceniowej prowadziło do zmiany całego stylu myślenia. Niosło to za sobą określone konsekwencje także w zakresie interesującej nas problematyki.

Pierwsza z nich dotyczy właśnie samej techniki posługiwania się pojęciami, sposobu rozumowania i dowodzenia. Oświecenie ceniło precyzję (a więc i możliwie największą jednoznaczność), jasność i prostotę wypowiedzi. Wielhorski nie daje wprawdzie definicji pojęcia narodu, ale samego terminu używa stosunkowo konsekwentnie — bez porównania konsekwentniej niż kilka zaledwie lat wcześniejszy, cytowany tu już *Akt konfederacji barskiej*. Pojęcie narodu jest przy tym u niego jedną z kategorii rozbudowanej teorii szlacheckiego republikantyzmu, która po raz pierwszy uzyskała skończony i koherentny kształt, wyłożony przy tym nowym językiem, odwołującym się do pojęć Oświecenia. Warto może przytoczyć jako jej próbkę początek rozdziału IV stanowiący swoiste résumé dotychczasowych wywodów autora:

„Rozważywszy głęboko — pisze Wielhorski — wzmiankowane

---

[26] W jednym z ówczesnych pism ulotnych czytamy np.: „Włożone na nas nowe prawa, poddając króla, a co większa tron w dependencją mocarstwa obcego, są króla i tronu zniewagą; poddając naród w poddaństwo pograniczne, są narodu tego hańbą i zgubą. Wynieśliśmy króla na tron wolny, oddaliśmy rządowi jego naród, prawom tylko i powszechnej nas samych woli podległy. Dziś samowładność Rzplitej, najwyższą zwierzchność w ręce carów moskiewskich widzimy prawem złożone" (Cyt. za W. Konopczyński, *Polscy pisarze polityczni*, s. 272).

tu dawne zwyczaje i przywiedzione prawa, jawnie w nich ujźrzeć można maksymy, którymi się powodowali przodkowie nasi i na których należy nam rząd nasz zasadzić, a w prawodawstwie wziąć oneż za prawidło.

Te to, mówię, maksymy niżej tu wypisane tym większej wagi być powinny, im dostateczniej z zdaniem najsławniejszych zgadzają się polityków.

1-o: Każda udzielność powinna być zawsze wolna i niepodległa.

2-o: Ta nie może być wolną i niepodległą bez Mocy Prawodawczej.

3-o: Moc Prawodawcza nie może mieć siły, jeżeli nie jest wsparta władzą wykonywającą.

4-o: Władza wykonywająca, do niektórych urzędów przywiązana, powinna mieć wystarczającą siłę do skutecznego czuwania nad utrzymywaniem praw i onych pełnieniem.

5-o: Takowi urzędnicy przez naród zawsze obierani być powinni.

6-o: Ciż obowiązani są z czynów swoich zdawać rachunek Mocy Prawodawczej, która nieustannie na ich kroki baczność mieć powinna.

7-o: Wypada stąd nieodbicie, iż urzędnicy taką zwierzchnością upoważnieni nie mogą wpływać na prawodawstwo z równą mocą jak inni obywatele" [27].

W ramach całościowej teorii politycznej luźno i niekonsekwentnie do tej pory używane pojęcie narodu staje się określoną koncepcją, poddaną nb. nadrzędnej doktrynie prawa naturalnego. Trzyma się ona jeszcze sarmackiego rozumienia narodu jako wyłącznie czynnej politycznie jego części — szlachty. Jednakże włączenie w oświeceniowe koncepcje prawnopolityczne sprawia, iż na miejsce sarmackich uzasadnień odwołujących się do czynników nadprzyrodzonych, woli Boga, pojawia się argumentacja laicka, w której ostatecznymi autorytetami stają się Rozum i Natura. A natura — to m. in. pierwotność, „pierwiastkowość", to co pierwsze. Stąd taką wagę mają dla Wielhorskiego — obok racjonalnego rozumowania i odwoływania się do doświadczeń — „dowody z hi-

[27] M. Wielhorski, op. cit., s. 118 - 119.

storii". W niej zresztą większość Oświeconych szukała uzasadnień dla swych koncepcji społecznych. Prawie wszyscy byli zdania, że naturalną, „pierwiastkową" sytuacją człowieka była powszechna równość i wolność. Czy wobec tego można było uzasadnić aktualne korzystanie z tych wartości tylko przez jeden stan, odepchnięcie od nich innych, a więc w istocie nierówność? Oczywiście można to było zrobić nawet w ramach wspólnego wszystkim ludziom oświecenia „kodu" rozumowania i dowodzenia. Istniał przecież także oświecony arystokratyzm (tak jak i oświecony absolutyzm). We Francji np. reprezentował go hr. Henryk de Boulainvilliers, skądinąd głośny libertyn. Uzasadniał on istnienie przywilejów szlacheckich właśnie „dowodami z historii", tym, iż Frankowie — przodkowie współczesnej szlachty — dokonując podboju romańskiej Galii zyskali specjalne prawa jako zwycięzcy. Wielhorski nie szedł śladami hrabiego Henryka, choć relikt teorii podboju jako genezy państwa polskiego pojawiał się i u niego (dowodził mianowicie, iż pierwotniejsi mieszkańcy Polski Sarmaci „podbici zostali przez Słowiaków, czyli raczej Sławaków") [28]. Nie szukał jednak w tym fakcie argumentu na korzyść panowania szlachty polskiej. Jego rozumowanie, aczkolwiek nie najmocniejsze w argumentacji, bliższe było demokratycznemu duchowi czołowych myślicieli Oświecenia.

Odwołał się także do historii. Nie mógł wprawdzie zaprzeczyć, iż „wyłączenie pospólstwa od uczestnictwa rządu jest oczywistym wolności pierwiastkowej uwłóczeniem" [29]. (Przy okazji stwierdził też — wbrew obiegowym poglądom szlacheckim — że „wielkim byłoby to błędem rozumieć, iż w pierwiastkach Rzeczypospolitej poddani nasi swoich nie mieli własności. Późniejsze nawet prawa jawnie dowodzą, że nie tylko oni, ale i ich potomstwo majątków własnych swobodnie używali" [30]). Sądził jednak, iż owo „uwłóczenie" było usprawiedliwione swoistym interesem państwa. „W czasach — pisał — w których sąsiedzi ustawicznie Polskę napasto-

---

[28] Ibidem, s. 2.
[29] Ibidem, s. 305.
[30] Ibidem, s. 306 - 307.

wali, trzeba było dla pomnożenia jej obrońców znaczną jakąś mieszkańcom ukazać nadgrodę. Możemy zatem wnosić, iż tych tylko od uczestnictwa rządu wyłączano, którzy nadto do roli albo rzemiosła przywiązani, wiejskie w chatach życie nad służbę wojenną przełożyli" [31].

Został więc przez autora uzasadniony — choć musimy przyznać dość pobieżnie i sofistycznie — fakt posiadania przez szlachtę prawa do wyłącznej udzielności, do bycia „zupełnym narodem". Jednakże — jak można wnosić z samych przytoczonych wyżej cytatów — nie udało się Wielhorskiemu uniknąć pewnych niekonsekwencji, które mogły ułatwić obalenie jego rozumowania. Łatwo bowiem można zauważyć, że przecież aktualnie szlachta przestała spełniać rolę obrońców ojczyzny, z rycerzy przedzierzgnęła się w ziemian. Jeszcze łatwiej powołać się na to, że skoro wszędzie chce Wielhorski odkryć i przywrócić naturalną, „pierwiastkową ustawę rządu", niekonsekwencją jest dalsze wyłączenie pospólstwa od udziału w „mocy prawodawczej".

Mamy zresztą prawo przypuszczać, iż Wielhorski zostawiał owe furtki zupełnie świadomie, aby w pewnym sensie podsunąć adresatowi książki — szlachcie — wątpliwości w siłę i słuszność takiej właśnie argumentacji. Do sądu podobnego skłania chociażby rzucona mimochodem uwaga o pierwotnym posiadaniu przez chłopów ziemi na własność, która to uwaga nie tylko była zbędna w toku argumentacji, ale nawet ją poniekąd osłabiała. Być może więc cały ten passus był wywołany potrzebą taktyczną, taką samą potrzebą, jak ta, która skłaniała redakcję „Monitora" do bardzo oględnej obrony mieszczan, uczenia na razie wyłącznie szacunku dla ich pracy bez proponowania broń Boże jakiejkolwiek zmiany w ich statusie politycznym.

Sam zresztą fakt postawienia zagadnienia i próby jego nowej argumentacji był wymowny. Świadczył, iż sytuacja, którą starał się uzasadniać, sama już się nie tłumaczyła, że wymagała jakiegoś wsparcia — był więc także świadectwem kryzysu dotychczasowej

---

[31] Ibidem, s. 305 - 306.

struktury społecznej [32]. Dla Wielhorskiego ową oczywistość układu społecznego Polski szlacheckiej podważyła zapewne przede wszystkim konfrontacja z zachodnioeuropejską myślą oświeceniową. Mogły przyczynić się do tego również i doświadczenia samej konfederacji barskiej. Udział w niej i rola mieszczan krakowskich, kariera takich plebejskich dowódców, jak Szczygieł, Morawski i Sawa, były faktem niewątpliwym. I choć w porównaniu z insurekcją kościuszkowską obecność w niej nieszlachty może wydać się wątła, w relacji do konfederacji dzikowskiej czy tarnogrodzkiej jest znacząca. Zresztą w trakcie wojny barskiej nastąpiła zmiana nie tylko stosunku plebejuszy do obowiązku obrony kraju, ale i świadomości szlachty. Pamiętajmy, iż właśnie Sawa, chłop ukraiński, stał się najpopularniejszym obok Kazimierza Pułaskiego bohaterem konfederackim. Choć nie posiadał herbu, szlachta wyszogrodzka wybrała go swoim marszałkiem, a po jego śmierci anonimowy autor *Nadgrobka Sawy* ubolewał, że nie znalazł się on na tronie. (A przecież Stanisławowi Augustowi wytykano, że dziad jego był nobilitowanym Żydem — neofitą).

Reasumując: idea narodu republikantów lat 1767 - 1775 jest w swej panującej wykładni zmodyfikowaną (ale i po raz pierwszy dokładniej wyjaśnioną) koncepcją narodu szlacheckiego. Jednakże zarazem koncepcja ta ukazuje pewne rysy, które pochodzą stąd, iż jednocześnie stawia problem pospólstwa jako potencjalnej (i w gruncie rzeczy uprawnionej do równości) części narodu.

Koncepcja ta przyznaje narodowi całkowitą udzielność polityczną oraz wyraźny priorytet w stosunku do państwa.

4

Przedstawiona tu koncepcja narodu nie znalazła bezpośrednich kontynuacji. Niemal równocześnie rodząca się koncepcja historyczna Naruszewicza przyniosła kult silnej władzy państwowej,

---

[32] Zob. B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa 1964, s. 96 i n.

tendencje antyszlacheckie i monarchistyczne. Naruszewicz zresztą nie posunął naprzód rozumienia pojęcia narodu; ten ostatni utożsamił po prostu z państwem. Rozwinięcie koncepcji narodu dokonało się dopiero w publicystyce Sejmu Czteroletniego. Myśl patriotów przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ukształtowała się w interesującym nas zakresie w polemice z pojęciem narodu-szlachty. *Przestrogi dla Polski* Staszica zaczynają się od „Przemowy imieniem narodu polskiego do pierwszego w tym narodzie stanu", w której m. in. pisze: „Przezacny stanie szlachecki! Nie możesz inaczej powiedzieć, jak przyznać, że nie mieścisz w sobie wszystkich Polaków, tylko ich cząstkę, że nie jesteś całym narodem polskim, tylko jednym stanem jego" [33]. Staszic zostawił szlachtę w obrębie narodu. Franciszek Salezy Jezierski natomiast gotów był i to zakwestionować, a więc zasadniczo zmienić dotychczasowe znaczenie tego słowa. Dawny towarzysz Wielhorskiego z konfederacji barskiej właśnie pospólstwo, a nie szlachtę skłonny był nazwać „zupełnym narodem", bowiem: „Bogactwa i moc państw pospólstwo składa i pospólstwo utrzymuje charakter narodów. Szlachta w całej Europie, po wszystkich narodach jest podobna do siebie [...]. Pospólstwo zaś rozróżnia narody, utrzymuje rodowitość języka ojczystego, zachowuje zwyczaje i trzyma się jednostajnego sposobu życia" [34].

Ten sam Jezierski jest autorem definicji narodu, brzmiącej już prawie zupełnie współcześnie:

„Naród jest zgromadzenie ludzi mających jeden język, zwyczaje i obyczaje zawarte jednym i ogólnym prawodactwem dla wszystkich obywatelów. Naród a rząd narodu są osobne rzeczy lubo zdaje się, że naród nie może być bez kraju, to jest bez swego siedliska, i znowu, że kraj nie może być bez rządu; z tym wszystkim tak jest, jak ja twierdzę, i pewność o tym usprawiedliwi się oczywistością doświadczenia. Włoski naród jest narodem, i bardzo wyraźnie narodem osobnym od inszych, przecież naród włoski nie ma ani rządu, ani prawa, ani potęgi swojej, nikt nie wiedzie

[33] S. Staszic, *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. 1, Warszawa 1954, s. 175, 176 - 177.

[34] F. S. Jezierski, *Wybór pism*, Warszawa 1952, s. 244.

wojny ani nie stanowi pokoju z Włochami: poprzerabiany cały naród na królestwa, na rzeczypospolite, na różne wzory rządu i panowania, utracił to, co jest powagą imienia narodowego, ma jednak skutki własne z charakteru swojego w swoim języku, muzyce, architekturze, malowaniu" [35].

Definicja ta stanowi ogromny krok naprzód i w stosunku do Wielhorskiego, i Naruszewicza. Od niej może wyjść cała porozbiorowa koncepcja narodu, bo na przykładzie obserwacji Włoch i Niemiec Jezierski potrafił wyprzedzić i te wnioski, do jakich na podstawie własnego doświadczenia Polacy doszli już w kilka lat po napisaniu tych słów. Wówczas jednak jako opozycja narodu pojawi się państwo, władza, zaprzeczająca temu narodowi udzielności. Zaistnieją więc sprzyjające okoliczności dla nawiązania do koncepcji Wielhorskiego. Znajdzie on częściową kontynuację u Surowieckiego i Lelewela.

---

[35] Ibidem, s. 217 - 218.

BRONISŁAW ŁAGOWSKI

Pojęcie samowiedzy narodowej w filozofii politycznej Maurycego Mochnackiego

1

Pojęcie samowiedzy narodowej należy do podstawowego zasobu idei filozofii politycznej Maurycego Mochnackiego. Co do tego nie ma sporów. Sporne jest natomiast znaczenie tego pojęcia. Czy samowiedza narodowa, „uznawanie się narodu w swoim jestestwie", pozostaje w analogii do tego, co Mochnacki nazywa „instynktownym dążeniem natury do refleksji", czy wykazuje jakieś podobieństwo lub pokrewieństwo z ewolucją przyrody od martwej materii do świadomości? Moim zdaniem nie zachodzi tu żadna analogia, żadne podobieństwo ani pokrewieństwo [1]. Twierdząc tak, popadam w sprzeczność z tym, co Mochnacki wyraźnie sugeruje, mam jednak oparcie w istotnym sensie tego, co twierdzi. Istnieje w tej sprawie u Mochnackiego wyraźna niespójność między poziomem retorycznych sugestii a uchwytną wyraźnie treścią jego wypowiedzi.

Filozofując w pewnym okresie przy pomocy schellingiańskiej konceptualizacji i w klimacie patosu romantycznej filozofii natury, nie spostrzegł, a może tylko nie zaznaczył tego momentu, w którym opuścił niewłasną krainę pojęć i zaczął formułować swą oryginalną problematykę. Od przyrodoznawstwa ujmowanego w „optyce fantazji" przeszedł do sformułowania zasad „polityki duchowej" narodu.

---

[1] Odmienne stanowisko zajmuje w tej kwestii J. Szacki, *Ojczyzna, naród, rewolucja*, Warszawa 1962, s. 179 i n.

Natura — twierdzi Mochnacki za Schellingiem — dąży do „pojęcia", do samowiedzy: „od punktu, na którym nie ma jeszcze uznania samej siebie w jestestwie swoim, do punktu, na którym sama siebie rozumie, z którego pojmuje działania swoje — na ostatek: w którym uznaje się w swoim jestestwie" [2]. Świadomość swego istnienia natura uzyskuje w myśli ludzkiej. By wspomóc sensowność tego twierdzenia, Mochnacki odstępuje na moment od swej zasadniczej skłonności do myślenia dualistycznego i godzi się z romantycznym spinozyzmem homogenizującym na płaszczyźnie ontologicznej naturę i człowieczeństwo. Człowiek i natura to jedno, natura myśli myśleniem człowieka. Mimo czarującej retoryki podejrzewamy wywody o naturze dążącej do refleksji o bezprzedmiotowy werbalizm. Literalnie wzięte wypowiedzi te pozbawione są wartości deskryptywnej, nie są jednakże pozbawione sensu. Spróbujmy uchwycić ten sens. Następujący cytat zdaje się zawierać sedno „naturfilozofii" Mochnackiego: „Przypuśćmy, że w hierarchii stworzeń nie masz ani jednego rozeznawającego, co się w nim samym dzieje, wiedzącego nie tylko rzeczy zwierzchne, ale i siebie. Gdyby tak było, któż by pojął naturę? [...] Komuż świeciłyby górne koła, od tylu tysięcy lat nieomylne w biegu swoim? Dla kogo strzegłoby morze granic swoich? [...] Dla natury trzeba jasności. Tą jasnością, tym świecznikiem przyrodzenia, tą lampą światów jest myśl człowieka — anioła. Cała natura w niej się maluje [...] Jeśli naturze odejmiemy tę myśl — cóż pozostanie? Martwy, nie pojęty od nikogo porządek [...] Bez tej myśli natura nie miałaby ani gruntu pod sobą, ani wewnątrz ujęcia i byłaby [...] jako grób ciemny, gdzie znikąd światło nie wpada" [3]. Opisowa treść cytowanych zdań sprowadza się w istocie do tautologii.

Istotniejsza jest zawartość uczuciowa wypowiedzi. Autor z jednej strony egzaltuje naturę, którą traktuje — jeśli tak można powiedzieć — jako metafizyczną niespodziankę, z drugiej wyraża

---

[2] M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, [w:] *Dzieła*, t. 5, Poznań 1863, s. 2.

[3] Ibidem, s. 23 - 24.

dumę istoty myślącej, górującej nad światem i przenikającej jego tajemnice. Sugestia, że myśl ludzka, ta „lampa światów", intensyfikuje w jakiś sposób istnienie przyrody, nie zawiera żadnej uchwytnej treści opisowej — odczytujemy tu jedynie uczucia entuzjazmu dla myślenia, uczucie, które, nawiasem mówiąc, przenikało ówczesną idealistyczną filozofię niemiecką i nie pozostawało bez wpływu na jej formę i treść.

Gdy w innym miejscu [4] autor twierdzi, że istnieć w pełni to tyle, co być przedmiotem dla siebie, a być przedmiotem tylko dla kogoś (czegoś) innego, to tyle, co nie istnieć w pełni — to wyraźnie ma na uwadze rodzaj bytu inny niż przyrodniczy.

Byt świadomy siebie jest „wyższy" niż byt nieświadomy siebie. Gdyby to kryterium hierarchii ontologicznej zastosować do przyrody — byłoby się zmuszonym do przyznania jej bardzo pośledniego miejsca w strukturze bytu. To rozumowanie jednakże niewiele waży wobec doświadczenia egzystencjalnego właściwego romantykowi, którego wysiłek duchowy skierowany jest na dotarcie do prawdziwego, realnego świata, przesłoniętego dotychczas — według niego — przez pojęciowe schematy myślenia oświeceniowego. Natura prawdziwa, realna, żywa stanowi dla niego decydujący argument w rozprawie z mechanistyczną wizją przyrody epigonów Oświecenia. Nudę, jaką ta wizja w nim budzi, przezwycięża emocjonalnym stosunkiem do przyrody. Ma poczucie, iż odkrył prawdziwy byt, nowy, nieznany, w grobowej ciemności dotychczas pozostający świat, i to odkrycie przeżywa w sposób egzaltowany i patetyczny.

Doświadczenie egzystencjalne, o którym tak pobieżnie i skrótowo wzmiankuję, dzielił Mochnacki z wieloma romantykami. Zawierało ono nader cenne, płodne i głębokie treści. Zupełnie inaczej natomiast należy ocenić konceptualizację tego doświadczenia. Wpisanie świadomości ludzkiej w świat przyrody w tym celu jedynie, by można przyrodzie przyznać wysoką godność bytu samoświadomego, było zabiegiem czysto słownym i tak samo bez-

[4] Ibidem, s. 25.

wartościowym u Mochnackiego, jak i u niemieckich romantyków.

Doniosłość samowiedzy — zdaniem Mochnackiego — polega na tym, iż przekształca ona niejako dany byt, w tym sensie, iż staje się on obiektem dla siebie. Zatem samowiedna obiektywizacja może przysługiwać tylko i wyłącznie jakiejś subiektywności. Mochnacki sugeruje subiektywność natury w formułach dwuznacznych, bawiąc się tą możliwością, lecz bynajmniej nie potwierdzając jej w sposób zobowiązujący.

Doniosłość samowiedzy narodowej, żywotne dla narodu znaczenie „uznania się w swoim jestestwie" wynika z faktu, iż naród istnieje na sposób właśnie subiektywny. Dzięki temu — w przeciwieństwie do przyrody — jest zdolny do samowiedzy, a wskutek specyficznej problematyczności ontologicznej tego, co subiektywne, potrzebuje samowiedzy jako środka identyfikacji i samopotwierdzenia.

2

Czym jest naród według Mochnackiego? „Ściśle rzecz biorąc: naród nie jest to zbiór ludzi zamieszkałych na przestrzeni określonej pewnymi granicami. Ale raczej istotą narodu jest [...] zbiór wszystkich jego wyobrażeń, wszystkich pojęć i uczuć odpowiadających religii, instytucjom politycznym, prawodawstwu, obyczajom, a nawet będącym w ścisłym związku z położeniem geograficznym, klimatem i innymi warunkami empirycznego bytu" [5].

Naród — jak widzimy — scharakteryzowany został jako swoista subiektywność (zespół wyobrażeń, pojęć i uczuć). Treść tej subiektywności pozostaje w korelacji z obiektywnymi warunkami, w jakich przebiega życie narodu, niemniej jednak, jeśli chodzi o status ontologiczny, zachowuje w stosunku do tych warunków wyraźną odrębność.

Tylko na pozór może się wydać paradoksem twierdzenie, że naród może nie być świadomym siebie, tj. tego, co myśli, co czuje,

---

[5] Ibidem, s. 36 - 37.

tego, czym pochłonięta jest jego wyobraźnia. Świadomość czegokolwiek, a więc również świadomość swych przeżyć, jest stopniowalna i może spadać do poziomu trudno dającego się odróżnić od nieświadomości. Jak wiadomo, nie każdej aktywności psychicznej towarzyszy samowiedza; nawet treści świadomie przeżyte nie zawsze są przedmiotem uwagi wykrywającej ich wzajemny związek, ich głębszy sens.

Zdolność uświadamiania sobie przez dane społeczeństwo swych przeżyć nie jest bezwarunkowa. Zależy od wielu czynników, m. in. od języka [6], od przyswojonych reguł wnioskowania, od funkcjonującego w społeczeństwie aparatu pojęciowego, od sztuki i literatury, a także od wzorów i norm moralnych. Najogólniej mówiąc, zależy od kultury umysłowej tego społeczeństwa. Pewien typ kultury może sprzyjać świadomemu przeżywaniu w większym stopniu niż inny. Do banalnych należy też obserwacja, że kultura może być bardziej lub mniej autentyczna czy „prawdziwa", tj. bliższa lub dalsza społecznej subiektywności. Może w stosunku do powszechnie przeżywanych wyobrażeń, pojęć i uczuć spełniać funkcję narzędzia rozpoznawczego i środka ekspresji, ale może również stanowić mechanizm tłumienia i internalizacji fałszu.

Mochnacki przywiązuje zasadnicze znaczenie do różnicy, jaka zachodzi między społeczeństwem świadomym swych przeżyć, obiektywizującym je w formach kultury i utrwalającym je dzięki temu historycznie, a społeczeństwem niezdolnym do takiego uprzedmiotowienia swej subiektywności i wskutek tego nietwórczym i nietrwałym [7]. „Że jedne narody giną i śladu po sobie nie

---

[6] O roli języka w kształtowaniu się samowiedzy narodowej pisał Mochnacki w artykule pt. *Makaronizmy*, „Kurier Polski" 1830, nr 90, przedruk w: H. Schroeder, *Studien ueber Maurycy Mochnacki*, Berlin 1953.

[7] „Myśleć i to wiedzieć, i w tym myśleniu się rozumieć, jest to «być». «Być» — jest to tylko być przedmiotem, obiektem dla samego siebie. Kto nie może być przedmiotem dla samego siebie i w tym się bezprzestannie uznawać — ten nie jest [...]. Kto tego, że jest, nie wie, jest tak, jakby go nie było. Jest, ale dla kogo innego, nie dla siebie". (M. Mochnacki, *O literaturze polskiej*, s. 25). „Kiedy przychodzimy do uznania samych siebie, wtenczas zaczynamy się rozszerzać w naszym jestestwie i niejako samych siebie pomnażać". (Ibidem, s. 52). „Być dla samego siebie przedmiotem wi-

zostawując, a drugich pamięć przechowuje się w dziejach, skądże to pochodzi? Co sprawuje tę tak ważną różnicę? Oto że ostatnie za dni swoich przyszły ku uznaniu siebie w masie swych myśli i wyobrażeń, a jestestwo pierwszych zasadzało się jedynie na zmiennych, przemijających warunkach bytu, to jest na pewnej liczbie indywiduów, które mieszkając w przestrzeni określonej pewnymi granicami, nigdy samych siebie w jestestwie swoim nie uznały, uznania tego świadectw ani piśmiennym dostatkiem, ani w dziełach sztuki potomności nie przekazały, a tym samym żadnej reprezentacji czy to w moralnym, czy to w umysłowym, czy estetycznym świecie mieć nie mogły. Takie zbiory indywiduów są na kształt cząstek materii zostających między sobą w słabym związku mechanicznym, który środki mechaniczne łatwo rozrywają i niszczą. Niechaj naród raz tylko i choć na czas najkrótszy ma to uznanie samego siebie w swoim jestestwie, a już pamięć jego nie zginie" [8].

Samowiedza oznacza wysiłek mający według Mochnackiego wyraźnie etyczny charakter. Społeczne zło ma źródło w braku samowiedzy [9]. Zdolność do „uznania samego siebie w jestestwie swoim" stanowi o człowieczeństwie [10]. Zaniechanie w tej sprawie prowadzi do moralnej degradacji.

Można w tym stanowisku dostrzec charakterystyczne dla postawy romantyków egotyczne zainteresowanie dla subiektywnych

---

dzenia, jest to myśleć. Myśleć jest to żyć. Życie nasze od tego punktu się zaczyna [...], kiedy wiemy siebie, dopiero wtenczas przychodzimy do jestestwa. Otóż najpierwszy warunek bytu!" (Ibidem, s. 25).

[8] Ibidem, s. 37.

[9] „Nie znając samych siebie, czyż mogą znać drugich i innym przodkować stworzeniom? Tacy w niższym mieszczą się rzędzie. Mają myśl, ale nie swoją, bo jej sobie nie przywłaszczyli. Mają pojęcie, ale nim nic nie pojmują, są, ale dla drugich, nie dla siebie. Oni żadnego zgoła nie mają jestestwa [...]. Pospolicie też rządzą się instynktem nie rozwikłanym w jasność rozumu, cudzą radą, albo zwyczajem. Co jest złego na świecie, poszło z takich ludzi. Nieszczęśliwi". (Ibidem, s. 36).

[10] „Znać siebie i mieć uznanie w jestestwie swoim [...] owóż niezaprzeczone, niezatracone prawo w rodzie ludzkim i najdostojniejszy przymiot człowieka". (Ibidem, s. 29).

przeżyć, można nawet pójść dalej i dopatrywać się w postulowaniu „bycia przedmiotem dla samego siebie" pokrewieństwa ze znaczącym w literaturze romantycznej motywem „sobowtóra". Kontynuując dalej interpretację w tym kierunku doszlibyśmy do wniosku, iż sposób myślenia Mochnackiego stanowi jedynie dobrą egzemplifikację subiektywizmu umysłowości romantycznej. Byłby to wniosek niepouczający, a nawet błędny. Z góry wiadomo, że Mochnacki organizuje pojęciowo i stylistycznie swoją myśl według wzorów niemieckiego romantyzmu, lecz myśl ta zaprzątnięta jest specyficznym przedmiotem, własną problematyką i zmierza do swoistego celu.

Apologia samowiedzy nie ma też w tym przypadku nic wspólnego z upodobaniem do introspekcji. Przejawia dążenie zupełnie odmiennej natury. Introspekcja jest zapewne niezbędna jako jeden ze środków odkrywania wewnętrznej prawdy, lecz sama ta wiedza o wewnętrznej rzeczywistości stanowi jedynie etap przejściowy. Nacisk się kładzie w sposób zdecydowany na obiektywizację, na przedmiotowe uzewnętrznienie subiektywności. Uzewnętrznienie to, pisze Mochnacki, powinno dokonać się przede wszystkim przez „literaturę". (W jego terminologii „literatura" jest nazwą wielce rozciągliwą, oznacza całość piśmiennictwa, a w niektórych kontekstach całość kultury umysłowej narodu).

Jednakże nie tylko literatura powinna służyć samowiedzy narodowej. Instytucje, formy życia publicznego, prawodawstwo, a nawet działalność polityczna mogą i powinny stać się formami uznania się narodu w swoim jestestwie.

Waga, jaką Mochnacki przypisuje przedmiotowej i społecznie percypowalnej formie samowiedzy, zawiera złożone implikacje. Wolno się domyślać milcząco założonego programu „politykowania" na poziomie subiektywności. Jeśli naród ma być dla samego siebie „przedmiotem widzenia", to nie w tym oczywiście celu, by kontemplować narcystycznie wewnętrzną swą istotę w przedmiotowym odzwierciedleniu. Chodzi raczej o krytyczne rozpatrzenie i moralne opanowanie sfery przeżyciowej narodu oraz o celowe

ukierunkowanie jej energii [11]. Uznanie się w swym jestestwie ma prowadzić do udoskonalenia się w swym jestestwie.

Mochnackiego pojęcie samowiedzy narodowej zawiera w stanie zarodkowym elementy „filozofii czynu".

3

Nie zamierzam lekceważyć czysto estetycznych motywów batalii literackiej Mochnackiego przeciw klasykom ani odmawiać takichże motywów jego obronie poezji romantycznej. Niemniej widoczne są jednakże pozaartystyczne racje tego stanowiska w sporze klasyków z romantykami. Literatura klasycystyczna stanowiła w jego oczach jeden z przejawów umysłowości niezdolnej do wyrażania, a nawet do percypowania konkretnej, wewnętrznej rzeczywistości narodu. Ta nader skądinąd integralna i spójna umysłowość wykształcona została na oświeceniowym systemie pojęć uformowanym w siedemnasto- i osiemnastowiecznej Francji, a więc w warunkach i dla potrzeb nieporównywalnych z warunkami życia i potrzebami narodu polskiego na początku wieku dziewiętnastego. Ceniąc wysoko działalność wychowawczą, edukacyjną i polityczną działaczy i pisarzy polskiego Oświecenia, Mochnacki nie zapomina im wytknąć pewnego oderwania od ducha narodu, dla którego pracowali. Wskutek tego oderwania rezultaty ich działań musiały pozostać do pewnego stopnia powierzchowne. O poetach doby stanisławowskiej tak pisze: „W ich pieśniach odbija się czyjaś postać, ale omylna, nie nasza. Polak myślący przyszedł do uznania samego siebie, ale nie w swoim jestestwie. Naród nie miał w literaturze wyciągnionej na widok masy wszystkich swoich wyobrażeń" [12]. Epigońska literatura warszawskich klasyków była jeszcze mniej narodowa, tzn. jeszcze dalsza od „masy narodowych wyobrażeń" niż literatura Oświecenia. Naśladując li-

---

[11] Por. S. Brzozowski, *O Maurycym Mochnackim*, [w:] *Głosy wśród nocy*, Lwów 1912, zwłaszcza s. 296, ostatni akapit.

[12] M. Mochnacki, *O literaturze polskiej*, s. 88 - 89.

teratuę francuską, też w dużym stopniu naśladowczą, poruszała się w sferze pojęć umownych, „ze szczerej istoty wytrawionych". Przyczyniała się do utrzymywania umysłów z dala od narodowych wyobrażeń, pojęć i uczuć i współtworzyła sytuację, w której istota narodu (sytuująca się, jak pamiętamy, w sferze subiektywności) pozostawała nierozpoznana i obca zewnętrznym formom kultury. Odcięcie się od rzeczywistości istotnej charakteryzowało także — zdaniem Mochnackiego — ówczesny stosunek do nauki. Przez naukę rozumiano przyswajanie sobie już gdzie indziej wykształconych sposobów rozumowania i praktyk badawczych. Trzeba właściwie rozumieć wezwanie Mochnackiego do tworzenia „narodowej" nauki. Chodzi mu o to, że w postawie imitatorskiej nie można twórczo uprawiać nauki. Uczyć się — rzecz chwalebna, ale uczenie się od innych nie wzbogaca wiedzy. Ówczesną domniemaną bezpłodność naukową wiązał Mochnacki z silnym w Polsce nawykiem imitowania gotowych wzorów i niewychodzenia poza nie. „Rzeczy około siebie cudzym pojmujemy rozumem..." [13] Nauka poczęta z naśladownictwa nie ma kontaktu z przedmiotem — istotę rzeczy upatruje w technicznej terminologii i formach zewnętrznych. Nic też dziwnego, że nie daje zrozumienia rzeczywistości.

Romantyczna filozofia natury pociągnęła Mochnackiego przede wszystkim swą stroną negatywną, tj. odważnym zanegowaniem empirycznej, sceptycznej i mechanistycznej nauki oświeceniowej. Dała mu poczucie wyzwolenia od odczuwanej dotkliwie rzeczywistej czy rzekomej ciasnoty pojęć osiemnastowiecznego materializmu i utwierdziła w przekonaniu, że istnieje rzeczywistość głębsza i „prawdziwsza", którą dopiero trzeba odkryć. Artykuł Mochnackiego *O rewolucji w Niemczech* dobitnie świadczy, że jeśli chodzi o pozytywną zawartość niemieckiej filozofii romantycznej,

---

[13] „... w ojczyźnie Kopernika i Witeliona. Cudze w laboratoriach naszych powtarzamy doświadczenia. Mechanizm opanował umysły. Układy oddzielnych nauk odmieniają się przed oczyma naszymi w słowniki technicznych wyrazów i technicznych manipulacji; coraz więcej mnoży się szczegółów nie powiązanych myślą ogólną; żadnej prawie teorii, żadnego systematu, żadnej całości organicznej. Rutyna jest w polskiej nauce". (Ibidem, s. 59 - 60).

to zainteresowała go krótkotrwale i w sposób powierzchowny. Nie należy więc rozumieć jego opozycji wobec nauki oświeceniowej jako odwrotnej strony rzekomej opcji za romantycznym irracjonalizmem. Nie dokonuje on wyboru między teoriami, lecz poszukuje „prawdziwej" rzeczywistości. Autentyczny byt — zarówno przyrodniczy, jak narodowy — znajduje się poza schematami pojęciowymi.

4

Istota narodu, jego indywidualność jest tym trudniejsza do rozpoznania, że cywilizacja współczesna zmierza do zacierania zarówno zewnętrznych odrębności między różnymi społeczeństwami, jak też sposobów myślenia i odczuwania. „W tej jednostajnej cywilizacji zacierającej właściwość indywidualną i wszystkie pierwotne cechy jakże trudno odkryć i wyłączyć istotę naszego narodu w rodzinnej jego osiadłości. Też same wszędy formy zewnętrzne i rzecz ta sama; tę same widoki, wyobrażenia" [14]. Mochnacki jest oczywiście na sposób estetyczny przywiązany także do zewnętrznych odrębności etnicznych, lecz nie w ich zaniku upatruje prawdziwe niebezpieczeństwo. Uniformizująca cywilizacja sięga do samej subiektywności narodowej, to jest do tego poziomu, na którym znajduje się jego istota. Naród może zagubić się w powszechności, może utracić swą tożsamość. Może nawet zapomnieć o sobie za życia: z nową cywilizacją związany jest „uniwersalny" system pojęć, „widoków i wyobrażeń", przesłaniających raczej niż odkrywających narodową subiektywność. Ten system pojęć może stać i w rzeczy samej stoi na przeszkodzie „uznaniu się narodu w swoim jestestwie". Mochnacki jednoznacznie negatywnie określa swoje stanowisko wobec cywilizacji uniformizującej. „Tylko fałszywa cywilizacja, tylko poniżający człowieka mechanizm pojęć i mechanizm myślenia [...] zaciera pier-

[14] Ibidem, s. 3.

wotne cechy znamionujące istotę narodu w rodzinnej jego osiadłości" [15].

Takie stanowisko nigdy nie stało się poglądem powszechnie wyznawanym lub przynajmniej powszechnie rozumianym. W różnych epokach wiele nadziei pokładano w „zatarciu cech znamionujących istotę narodu" przez wpływ uniwersalnej cywilizacji. W parę lat po powstaniu listopadowym przyjaciel (przez pewien czas) Mochnackiego, także spiskowiec, powstaniec i emigrant Adam Gurowski, opublikował kilka broszur, w których dał wyraz przekonaniu, że narodowość polska, będąc jak wszystkie inne fenomenem przejściowym, nieuchronnie zaniknie i właśnie przyszedł czas jej zanikania. Polska tradycja polityczna, kultura, a nawet język przestaną istnieć, ponieważ pozostają w sprzeczności z wymogami nadchodzęcej cywilizacji przemysłowej. Nowa cywilizacja zniesie społeczne nierówności i skieruje dążenia mas do dwu celów głównych, a mianowicie: pracy produkcyjnej i konsumpcji (użycia). Niewola, wskutek której szlachta polska utraciła przywileje i została politycznie zrównana z masami, przyczynia się do powstania społeczeństwa egalitarnego. Formę polityczną przyszłemu społeczeństwu da carat. Z rzeczywistością trzeba się pogodzić, przeciwstawianie się uniwersalnym przemianom w imię lokalnych tradycji jest nieracjonalne i bezskuteczne. Partykularne musi ustąpić przed ogólnym z tą samą koniecznością, z jaką teraźniejszość musi ustąpić miejsca przyszłości [16].

Podobne rozumowanie doprowadziło Gurowskiego do narodowej apostazji, a przynajmniej było jednym z jej motywów. Lecz nie brak pietyzmu dla tradycji narodowej stanowi godną uwagi cechę postawy tego ideologa. Warto zwrócić uwagę na to, jaki argument odgrywa główną rolę w jego dowodzeniach. Otóż na pozór tym argumentem jest „argument z przyszłości". O przyszłości się nie wie i nie może wiedzieć niczego określonego, po-

[15] Ibidem, s. 52.

[16] A. Gurowski przedstawił swoje poglądy na te tematy w kilku publikacjach, głównie w czasopiśmie „Przyszłość", Paryż 1834 (jedyny numer), w *La vérité sur la Russie et sur la révolte de provinces polonaises*, Paryż 1834, następnie w *Pensées sur l'avenir des Polonais*, Berlin 1841.

nieważ ona sama pozostaje z natury rzeczy nieokreślona. Jako taka właśnie stanowi domenę postulatów. Czyniąc zasadniczy argument z przyszłości poddaje się widzenie rzeczywistości presji postulatów. Należy jednak odróżnić sposób myślenia Gurowskiego od postawy postulatywnej przenikniętej motywacją etyczną. Gurowskiego charakteryzuje pewien amoralizm: stosunki polityczne rozumie on i akceptuje jako stosunki sił. Twierdzenie, że siła zwycięża, ma dla niego oczywistość tautologii, a ze zdania, że przyszłość należy do zwycięzców, będącego istotnie w pewnym sensie tautologią, wyprowadza nader płodne praktycznie implikacje emocjonalne. Postulaty, jakimi wypełnia potencjalność przyszłości, nie są mu bynajmniej podyktowane przez pobożne życzenie — lecz przez coś nader niepobożnego, a mianowicie przez podziw dla siły. Jego szacunek dla siły może być zaobserwowany w sensie, jaki nadaje takim kategoriom, jak jednostkowość i ogólność, przeszłość i przyszłość. Najwyraźniej pojęcia te znaczą w jego myśleniu stosunek słabości i siły, przy czym siła wyrażająca się w ogólności i przyszłości reprezentuje zawsze jakąś wyższość. Kult siły ogranicza swobodę myślenia, skłaniając do wytypowania na przyszłych zwycięzców aktualnych, każąc myśleć, że silni będą coraz silniejsi, a słabi coraz słabsi. Jeżeli Gurowski nie poprzestaje na odwoływaniu się do aktulnego układu sił, lecz nadużywa „argumentu z przyszłości", to właśnie dlatego, że siła nie jest dla niego aksjologicznie neutralnym faktem, lecz wartością ponadczasową. Mamy tu do czynienia nie (tylko) z pospolitym błędem ekstrapolacji, lecz z pospolitym sposobem składania hołdu sile; ubóstwia się ją, traktując prawie jak nieśmiertelną. Fenomen siły odznacza się specyficzną skłonnością do eskamotowania wartości: jeśli między nim a sferą wartości nie ustanowić wyraźnej bariery, zasadniczej demarkacji, to rzeczy wartościowych będzie coraz mniej, a siła będzie rzeczą coraz bardziej wartościową.

Przedstawiłem schematyczną charakterystykę postawy ideowej Gurowskiego w celach heurystycznych, licząc na to, że stworzy ona kontrast uwyraźniający rozumowanie i stanowisko filozoficzne Mochnackiego.

Gurowski widział w cywilizacyjnym procesie „zacierania pierwotnych cech znamionujących istotę narodu" skutek dysproporcji sił, a że siła dla niego jest zarazem wartością, stracił z oczu racje obrony zagrożonej indywidualności narodowej. Mochnacki, zarówno w okresie, gdy pisał cytowane słowa, jak w latach następnych, wyznaje filozofię całkowicie, dogłębnie odmienną. Najwyraźniej zakłada on autonomiczną sferę wartości, od której jasno odróżnia mechanizmy siły. Kładę nacisk na ten moment m. in. z następującego powodu: Mochnacki ma reputację makiawelisty. Makiawelizm, żeby użyć maksymalnie skrótowej formuły, bywa rozumiany jako dążenie do oparcia ładu społecznego na stosunkach siły, jednak połączonych z jasną świadomością odrębności ideałów w stosunku do rzeczywistości i lekceważeniem tych ideałów. W tym sensie Mochnacki istotnie wyznawał makiawelizm w zakresie polityki międzypaństwowej czy międzynarodowej. W walce o niepodległość Polski nie wahał się polecać środków jawnie niemoralnych (Gurowski, żeby po raz ostatni użyć światłocienia, najwyraźniej makiawelistą w swej postawie zasadniczej nie był, jako że identyfikował stosunki sił z hierarchią wartości). Poza tą dziedziną Mochnacki — wbrew dość powszechnej po powstaniu opinii — stał na stanowisku klasycznego idealizmu moralnego. Sądzono inaczej wskutek prostodusznego przypisywania instrumentom działania politycznuego (klub, stronnictwo, dyktatura, sejm, taktyka) samoistnej wartości. Ten konwencjonalny i naiwny stosunek do socjotechniki był Mochnackiemu obcy, a to właśnie z powodu jego idealizmu moralnego, nie pozwalającego na absolutyzację środków.

Naród dla Mochnackiego jest wspólnotą twórczą, zintegrowaną wokół pewnego kompleksu wartości. Energia twórcza narodu ma niewiele do zawdzięczenia państwu. Państwo, jeśli przekroczy przepisaną sobie, ograniczoną sferę działania, działa niszcząco na żywotność narodu: „im więcej władzy, tym mniej społeczności, tym mniej wewnętrznego życia" [17]. W pewnych okolicznościach

---

[17] M. Mochnacki, *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831*, t. 1, [w:] *Dzieła*, t. 2, s. 185.

władza silna, nawet dyktatorska, nawet wojskowa, może być niezbędna (Mochnacki broni żołnierskiego despotyzmu w powstaniu), lecz zawsze powinna w sposób niedwuznaczny pozostać środkiem o sprecyzowanym zakresie stosowalności. Istota życia narodowego (poza wyjątkową sytuacją walki o niepodległość) nie koncentruje się według niego wokół problematyki państwa. Mochnacki mówi bez podziwu o starożytnych Rzymianach, że wyrazili swojego ducha w jednej tylko doskonałej formie, to jest w państwie. Widzi w tym dowód pewnej jałowości kulturalnej, świadectwo duchowego ubóstwa.

Wizja ujednoliconej cywilizacji ludzkości jawi mu się więc jako negatywna utopia. W jaki sposób uzasadnia swoje przekonanie, że różnorodność kultur narodowych stanowi wartość? Dość paradoksalnie wyprowadza tę rozmaitość nie z różnic między narodami, lecz z tego, co wszystkim ludziom jest wspólne.

Swoistość poszczególnych kultur zależy od tego, jaki składnik ludzkiej umysłowości wywarł na nie największy wpływ; jedne zostały zdominowane przez racjonalną skłonność umysłu, inne przez wyobraźnię [18]. Odsunąć należy przypuszczenie, jakoby narody różniły się pod względem uzdolnień umysłowych. Niepowtarzalność, oryginalność danej kultury narodowej „rozumieć trzeba w tym znaczeniu, że jedna władza z większą mocą niżeli inne się rozwinęła; gdyż ani przypuścić nie godzi się, żeby na którejkolwiek z nich całkiem zbywało temu lub owemu narodowi" [19]. Odpowiedź na pytanie, czy aktywizacja raczej tej niż innej zdolności zależy od okoliczności istotnych czy przypadkowych, nie ma tu większego znaczenia.

Zmienimy przeto punkt widzenia i zwrócimy uwagę na wypowiedziane w kontekście rozważanych zagadnień następujące zdanie: „We własnym sercu mamy ucisk i wielką burzę; w duszy nosimy rozstrojenie" [20]. Prawie identyczne zdanie wypowiedział

---

[18] W każdej cywilizacji „do pewnego maksimum wykształcił się jeden z pierwiastków naszego umysłu i ten lub inny rozpostarł element roztargnionej natury człowieka". (M. Mochnacki, *O literaturze polskiej*, s. 45).

[19] Ibidem.

[20] Ibidem.

Mochnacki nieco wcześniej w znanym artykule o Brodzińskim. Słowa o burzy w sercu powszechnie interpretowano jako wyraz uczuć buntowniczych i objawienie zamiarów powstańczych. Wydaje się, że ta wykładnia była zbyt dowolna, a już na pewno nie stosuje się do tego zdania wypowiedzianego w kontekście obrony pluralizmu kultur. Bezpośrednio następujące zdanie brzmi: „Czyż się tego skutki nie wyraziły w cywilizacji wszystkich ludów?" [21]

Źródło pluralizmu kulturowego Mochnacki znajduje w naturze ludzkiej, a dokładniej mówiąc, w naturze ludzkiej subiektywności. Człowiek przeżywa samego siebie w aktach wewnętrznego konfliktu. Antagonizm wewnętrzny, będący nieprzezwyciężalną cechą ludzkiej podmiotowości, a nie nastrojem romantycznego pokolenia, rozgrywany jest z korzyścią dla tego lub innego czynnika. (Jaźń, wynikałoby z tego, nie stabilizuje się na subiektywnej totalności, lecz na czynnikach dominujących). Konflikty te przebiegają w duszach jednostek, a ich wyniki — to domysł, ale chyba pozbawiony ryzyka — przeszedłszy stadia mediacji, konsolidują się, tworząc zindywidualizowaną subiektywność narodu. Stanowisko Mochnackiego implikuje wniosek, oczywisty zresztą, że subiektywność narodu ma również antagonistyczny charakter [22]. Uniformizacja cywilizacyjna polega m. in. na ujednoliconym sposobie rozwiązywania tego antagonizmu, co prowadzi do odindywidualizowania, czyli unicestwienia narodu. Najbliższym tego następstwem musi być osłabienie indywidualności ludzkich, przekształcenie zindywidualizowanych osobowości w mało zróżnicowane jednostki.

Choć autor *Powstania narodu polskiego* nie wypowiada tego wyraźnie, to jednak na podstawie szczegółowych opinii, ocen

---

[21] Ibidem.

[22] W artykule *O naturze i skutkach opozycji* (*Dzieła*, t. 3, s. 18 i n.) Mochnacki pisze m. in.: „Życie w każdym wyraża się rozniesieniu mniemań [...]. Dualizm głównym wszystkiego warunkiem na tym świecie [...], gra przeciwieństw sprawuje najpiękniejszy fenomen, fenomen życia [...]. Toż samo postrzegamy w naturze niewidomej, w myśli ludzkiej, w naszym sercu, w naszej duszy [podkr. — *B. Ł.*], [...] wszystkie stosunki społeczne są grą tych przeciwieństw".

i reakcji można dopatrzeć się u niego poglądu, że każdy naród stanowi konstytutywny, niezastępowalny element moralnego uniwersum i z tej racji unicestwienie (się) narodu staje się stratą uniwersalną.

5

Jakkolwiek pojęty naród trwa w czasie i należy wobec tego zapytać, co do problematyki samowiedzy wnosi czasowy wymiar narodowego trwania. W szczególności należałoby odpowiedzieć sobie na pytanie, jaki powinien być stosunek narodu do własnej przeszłości? Czym są dla niego jego dzieje minione? Jeśli przyjąć, co wydaje się konieczne, że istota, swoistość, indywidualność narodu nie mogą być pojmowane bez związku z jego przeszłością, to czy przyszłość narodu można budować w oderwaniu lub wbrew przeszłości? Czy naród to nieokreślona co do możliwych zastosowań energia ludzka dająca się w przyszłości arbitralnie ukierunkować? Czy nie należałoby raczej przyjąć, iż w swej istocie jest już pewnym spełnieniem, które determinuje jego przyszłe losy i wpływa zobowiązująco na jego aktualne działania? Stanowisko Mochnackiego w tej problematyce było takie, że późniejszą wrogość między nim a radykałami można uważać z góry za przesądzoną. „Życie historyczne wszelkiego ludu — pisze w książce *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym* — jest, zdaniem moim, nie co innego, jak tylko ciągły, nigdy nie przerwany proces uobecniania się samemu sobie, od początku, od kolebki, przez wszystkie pośrednie czasy. Jest to pojmowanie, czucie samego siebie w całym przestworze rodowitego bytu. Poczuwajmy się we wszystkich czasach swoich, żebyśmy mieli wszystkie kolejne wieki naszego bytu w każdym momencie przytomne, tak żeby za każdym uderzeniem pulsu i w każdym nieledwo tchnieniu naszego życia wywijało się z zapadłej niepamięci minione, zatracone narodu jestestwo. Tym tylko sposobem pojąć się zdołamy" [23]. W innym

[23] M. Mochnacki, *O literaturze polskiej*, s. 31 - 40. Sądzę, że uzupełni charakterystykę poglądów Mochnackiego ten szczegół, że z wyjątkową ad-

miejscu dodaje, że własną niemocą musi upaść to wszystko, co nie jest oparte na historycznej podstawie.

Rozpoznajemy tu to samo stanowisko, które wyraził później w politycznej kategorii „restauracji". Schematycznie można by je przedstawić następująco: przyszłość do pewnego stopnia jest otwarta i pusta, daje wielorakie możliwości. Problem polega na tym, czy jawi się nam ona jako miejsce, w którym zechcemy być sobą, czy też, przeciwnie, jako miejsce, do którego chcemy uciec przed sobą. Ta druga skłonność objawia się w programach dogłębnej przebudowy społeczeństwa i człowieka, w pragnieniu odcięcia się od tradycji, od „rozumu starego czasu" — jak się wyraża — od faktów dokonanych i od wartości sprawdzonych, objawia się, krótko mówiąc, w myśleniu utopijnym. Istotnym motywem tej postawy nie jest pragnienie przekształcenia rzeczywistości, lecz chęć tworzenia rzeczywistości nowej. Tymczasem tworzenie jakiejkolwiek rzeczywistości przekracza ludzką możliwość. Rzeczywiste trwa i nie znika tylko dlatego, że jest niedoskonałe. Toteż utopijny prometeizm, doświadczając nieuchronnych niepowodzeń w swych kreacyjnych zamierzeniach, zwróci w końcu cały swój gniew przeciw samej rzeczywistości, widząc w niej uparty relikt skompromitowanych czasów. W ten sposób, nie stworzywszy niczego, skończy zniszczeniem lub chęcią zniszczenia tego, na co złożyła się praca pokoleń. W tej konkretnej kontrowersji, w którą wszedł Mochnacki ze swoim postulatem „restauracji", strona przeciwna sądziła np., że wolność ludu wymaga zniszczenia klasy wolnej, że dla postępu w przyszłości trzeba zniszczyć rezultaty postępu dokonanego w przeszłości. Nie należy sądzić, że podobne stanowisko wynika z przypadkowej niewiedzy, tym bardziej nie należy widzieć w nim złej woli. Niewiedza, owszem, gra tu istotną rolę, lecz nie jest przypadkowa. Źródłem, podstawową przyczyną jest tu pewien resentyment wobec rzeczywistości, dający w najbliższym wyniku odwracanie od niej uwagi i kierujący następnie myśl w stronę tworów imaginacji. Łatwo zauważyć, że człowiek,

---

miracją pisał o Woroniczu, wynosząc tradycjonalizm tego poety.

którego myśl skierowała się na te tory, nie jest już zainteresowany w „uznaniu samego siebie w swoim jestestwie". To samo mutatis mutandis można powiedzieć o grupie społecznej, o narodzie. W ramach tej nie tylko praktycznie (o co mniejsza), ale także intelektualnie negatywnej postawy wobec rzeczywistości będzie się zaprzeczać i to ze zwielokrotnioną pewnością siebie, jakoby przeszłość pod jakimkolwiek bądź względem zachowywała realność lub ważność.

Stanowisko Mochnackiego, jak widzimy, jest z gruntu odmienne. Chce on takiej przyszłości, w której naród mógłby być jak najbardziej sobą, tj. tym, czym uczynił się w rozwoju historycznym. Stworzenie Polski nowej, „jakiej nigdy nie było na świecie", jest według niego mirażem, niebezpiecznym nie przez to, co rysuje przed naszym wzrokiem, lecz z tego powodu, że prowadzi do zaniedbania Polski rzeczywistej, tj. odwiecznej.

Stosunek do przeszłości, a zwłaszcza przeszłości własnego narodu, należy do spraw najgłębiej, najżywiej Mochnackiego angażujących. Jego tradycjonalizm ma charakter zarówno emocjonalny, jak intelektualny, jest spontaniczny a jednocześnie krytyczny, tj. rozumowo potwierdzony. Co do głębi wytrzymuje porównanie z tradycjonalizmem Mickiewicza — ale w przeciwieństwie do tego, co widzimy u Mickiewicza, myśl Mochnackiego nic wskutek pietyzmu dla przeszłości nie traci na zdolności przenikliwej analizy teraźniejszości. Pod tym względem także autor *Powstania narodu polskiego* należy do postaci wyjątkowych w naszej historii.

Z poznania historii czyni on jeden z zasadniczych warunków samowiedzy narodowej. Wiedza o przeszłości, jeśli ma spełnić swoje zadanie, musi odznaczać się czymś, do czego zapewne nie jest zdolna uczona historiografia. By „czuć samego siebie w całym przestworze rodowitego bytu", „by mieć wszystkie kolejne wieki naszego bytu w każdym momencie przytomne", trzeba czegoś więcej niż nauki historii. Toteż zadanie uprzytomniania narodowi jego ponadczasowej, ponadwiekowej tożsamości stawia Mochnacki przede wszystkim przed poezją. Był to jeden z zasadniczych te-

matów jego artykułów o literaturze. Gdy chce krótko i dobitnie zdać sprawę z tego, co stanowi największą wartość literatury romantycznej, tak pisze: „Czegóż chcieli romantycy na ziemi Bolesława Chrobrego? Ojczystej poezji, związku z dawniejszą Polską i rozumem starego czasu [...] Chcieli oni większej zapewne ze wspomnieniami zgody, mniemając, że groby i rumowiska do życia należą i jakoby samo zniszczenie było tylko atomem, jednym z pierwiastków rzeczywistości" [24]. O ile literatura jest narodowa przez swój przedmiot, to „narodowość" filozofii zależy od jej źródeł. Gdy Mochnacki pisze: „czas wezwać filozofii z głębi ducha naszego i wysnuć ją z istoty naszego jestestwa, żeby zapłodniła, ożywiła myśl..." [25], to nie postuluje bynajmniej filozofii skoncentrowanej na tematyce narodowej. Naród nie stanowi ostatecznego horyzontu jego myśli. Filozofia ma ogarnąć byt w ogóle, lecz jeśli ma dojść do tego, to musi przekroczyć już zakreślone horyzonty myśli, a dokonać tego potrafi, jeśli zrodzi się jako duchowa potrzeba.

Reasumując: naród będąc ukonstytuowany w sferze subiektywności osiąga samowiedzę (uznaje się w swym jestestwie) poprzez akty obiektywizacji swej subiektywności. W szczególności rozpoznaje swą wewnętrzną istotę za pośrednictwem dzieł kultury umysłowej oraz świadomie obranych form życia społecznego. Mochnacki stoi na stanowisku, że indywidualność narodu jest wartością. Broni tej wartości nie ze stanowiska etnocentrycznego, lecz uniwersalnego: w formach kultur narodowych przejawia się (a więc dochodzi niejako do samowiedzy) złożona istota człowieczeństwa. Zastąpienie kultury narodowej rzekomo uniwersalnym systemem pojęć („fałszywą cywilizacją") sprawiłoby, że konkretna subiektywność narodowa pozostałaby nierozpoznana względnie zniweczona. Pewien aspekt człowieczeństwa pozostałby w stanie utajonym. Istota narodu objawia się w jego historii; samowiedza, o ile ma być pełna, powinna opierać się na aktywnej znajomości dziejów.

---

[24] Ibidem, s. 94.

[25] Ibidem, s. 61.

MIECZYSŁAW INGLOT

Narodowość a literatura w polskiej krytyce literackiej okresu romantyzmu*

1

Obiektywnie rzecz biorąc wkład romantyzmu polskiego w dzieło kształtowania się kultury narodowej Polaków był mniejszy niż analogiczny dorobek romantyzmów naszych sąsiadów: Łużyczan, Czechów, Słowaków, Ukraińców, Białorusinów i Litwinów. Romantyzm polski budował kolejne piętro w gmachu narodowego dorobku na fundamentach i na kondygnacjach wzniesionych przez takich narodowych budzicieli i kodyfikatorów języka literackiego, jak Mikołaj Rej i Jan Kochanowski i przez takich znawców kanonu poetyckości, jak Ignacy Krasicki czy Stanisław Trembecki.

Okoliczności narodzin i rozwoju romantyzmu, to znaczy sytuacja historyczna, w której rozpoczął swój literacki żywot, i funkcja, którą miał do spełnienia, a także dzieje recepcji sprawiły, iż owo piętro urosło do rangi pierwszego. Innymi słowy: literatura romantyczna została uznana za kluczową tradycję kultury polskiej.

Romantyzm polski zainicjował przemianę o charakterze przełomu, manifestując radykalne i zdecydowane zerwanie z panującymi dotąd modelami literatury i tworząc system diametralnie od

---

* Tekst niniejszy stanowi zmodyfikowaną i rozszerzoną wersję referatu pt. *Begrift der Nationalliteratur in der polnischen Literaturkritik der Romantik*, wygłoszonego na międzynarodowej konferencji Begründung nationaler Literaturen und Kodifizierung von Nationalsprechen w Bressanone (Włochy) w październiku 1974 r.

nich różny [1]. Przełom ten został jednocześnie przez ówczesnych połączony z nową ideą narodu i przedstawiony jako narodziny narodowej literatury. „Poezja polska, mówi pan M[aurycy] M[ochnacki], dotąd ograniczała się do tłumaczeń i naśladowań francuskich; Mickiewicz pierwszy nadał jej cechę narodowości, on stał się twórcą poezji oryginalnej..." [2] — pisał w 1828 r. o sobie Mickiewicz, świadomie lub podświadomie podwyższając rangę osiągnięć nowej literatury przez przypisanie jej elementu narodowości. Cytowany przez poetę krytyk o narodowości nie wspomniał. O nowej literaturze pisał tylko jako o literaturze oryginalnej [3].

Przekonanie o wysokiej randze dorobku literatury romantycznej utrwaliły również dzieje recepcji. W ciągu przeszło stu lat romantyzm był i jest przedstawiany jako okres, w którym powstało najwięcej największych dzieł literackich. Romantyzm polski zajmuje stale pierwsze miejsce na liście osiągnięć narodowej literatury. A takie miejsce liczy się szczególnie w społeczeństwie wartościującym zjawiska w kategoriach sportowych rekordów.

Celność mickiewiczowskiej autocharakterystyki polegała na tym, że podwyższając rangę własnych osiągnięć odwoływał się do idei, która przeżywała swój renesans w romantyzmie europejskim, a która w warunkach utraty niepodległości stała się w świadomości Polaków ideą dominującą. Mowa o idei narodu. Najogólniej rzecz biorąc, dla czołowych ówczesnych historiozofów i krytyków, Jana Woronicza, Kazimierza Brodzińskiego, Joachima Lelewela czy Maurycego Mochnackiego, podmiotem dziejów stało się nie państwo, lecz naród. Preromantyczni i romantyczni myśliciele traktowali naród jako zbiorowość związaną wspólnotą tradycji, tworzącą odrębną całość, posiadającą własny charakter oraz (jak twierdzili niektórzy) spełniającą swoje posłannictwo określone w boskim planie świata. W ramach owej tradycji kluczowe miej-

---

[1] Por. M. Żmigrodzka, *Problemy romatycznego przełomu*, [w:] *Studia romantyczne*, Warszawa 1973.

[2] A. Mickiewicz, *O krytykach i recenzentach warszawskich*, [w:] *Dzieła*, t. 5, Warszawa 1950, s. 246.

[3] Por. M. Mochnacki, *O sonetach Adama Mickiewicza*, [w:] *Pisma*, Lwów 1910, s. 81.

sce zajmował „słowiański mit początku" [4]. Polacy mieli po swoich słowiańskich przodkach odziedziczyć cnoty charakterystyczne dla rolniczego ludu, takie jak umiłowanie pokoju, gościnność, łagodność, otwartość oraz takie społeczno-polityczne właściwości, jak umiłowanie wolności, gminowładztwo, wysoki stopień uspołecznienia. W świecie nowej, zmaterializowanej cywilizacji, gloryfikującej przemoc i podboje, naród polski musiał ulec zagładzie. Cierpiąca Polska miała jednakże stać się „Kopernikiem w świecie moralnym", bo jej ofiara przyśpieszała chwilę odrodzenia ludzkości, tak jak męka Chrystusa odrodziła świat starożytny [5].

W ówczesnych koncepcjach narodu nie brakowało ciemnych stron. Ich twórcami były jednak warstwy wyższe. Lud zapisywał jasne karty w narodowych dziejach i tworzył fundament przyszłego odrodzenia.

W tak wyglądającej historiozofii podstawowe miejsce zajmowała literatura piękna. Literatura była bowiem zapisem narodowej świadomości, nosicielką tradycji, a jednocześnie propagatorem narodowej misji dzięki unaocznianiu owej tradycji we współczesności [6].

Idealistyczny charakter romantycznej historiozofii sprawiał, iż tak istotne miejsce zajęła w niej literatura. Dominujący w owej historiozofii etnocentryzm zdecydował, iż była to literatura narodowa. Stąd wypływa też kariera pojęcia „literatura narodowa" oraz pojęć towarzyszących i pochodnych w krytyce literackiej okresu.

Właściwie rzecz ujmując trzeba bowiem mówić (z różnych powodów) nie tyle o pojęciu, ile o pojęciach literatury narodowej. Romantycy byli zwolennikami światopoglądowego pluralizmu,

---

[4] Por. A. Witkowska, *Słowiański mit początku*, „Pamiętnik Literacki" 1968, z. 2.

[5] Na temat koncepcji mesjanistycznych por. m. in. A. Witkowska, *Kazimierz Brodziński*, Warszawa 1968, s. 292 - 298; A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970; M. H. Serejski, *Naród a państwo w polskiej myśli historycznej*, Warszawa 1973, s. 104.

[6] Por. na ten temat uwagi A. Witkowskiej, *Romantyczny naród: klęska i triumf*, [w:] *Problemy polskiego romantyzmu*, seria 1, Warszawa 1971.

podkreślając ramowy charakter głoszonych systemów myślowych i zostawiając miejsce na manifestacje swobody twórczej [7]. Były to jednocześnie systemy otwarte wobec różnych zakresów zainteresowań takich, jak estetyka, filozofia, historiozofia, ideologia, polityka czy religia. Owe pluralistyczne tendencje ulegały dodatkowej intensyfikacji w krytyce literackiej.

Krytyk romantyczny łączył w swojej działalności dwie, ściśle dziś oddzielane postawy: badacza i recenzenta. Jako badacz porządkował sensy nadawane dziełu przez innych i umieszczał je w epoce, w której powstawało. Jako recenzent szukał w dziele jednoznacznej idei i oceniał je według wartości uznawanych przez swoją współczesność. W wypowiedziach krytyka romantycznego dużą rolę odgrywał element utopii: zespół postulatów formułowanych w imię wyobrażeń o przyszłości [8].

Romantyczny pluralizm ujawniał się już na płaszczyźnie językowego znaku, przez różne postacie słowne, jakie przybierało pojęcie literatury narodowej czy narodowości literatury. Obok niego posługiwano się określeniem „narodowa poezja", jakby podkreślając estetyczny aspekt zjawiska, a zarazem wyodrębniając je wśród innych wytworów kultury umysłowej określanych wówczas również mianem „literatura". Tę sytuację terminologiczną i jej genezę najdobitniej przedstawił autor hasła *Literatura* w XVI t. Encyklopedii Powszechnej Orgelbranda, pisząc co następuje: „Ponieważ głównie jednak duch i charakter pojedynczych narodów uwydatniają się i odzwierciedlają w ich utworach poetycznych, przeto też przed innymi rodzajami literatury nadano miano literatury narodowej ich poezji, połączonej chyba tylko z niektórymi gałęziami ogólniejszej nauki, mianowicie z wymową, historią i filozofią". Już na początku romantyzmu spotykamy się z próbą identyfikacji literatury narodowej z „poezją gminną", czyli z folklorem. Z czasem, być może ze względu na cenzurę, a może dla podkreślenia aspektów regionalnych, pojawi

---

[7] Por. M. Żmigrodzka, op. cit.

[8] Na temat ogólnych założeń krytyki por. R. Barthes, *Critique et vérité*, Paris 1966; J. Sławiński, *Funkcje krytyki literackiej*, [w:] *Dzieło, język, tradycja*, Warszawa 1974.

się termin „literatura rodzima". Inny natomiast charakter będzie miało popularne w latach trzydziestych i czterdziestych określenie „literatura domowa", oznaczające twórczość poświęconą opisom codziennego życia szlachty polskiej.

Kształtowanie się pojęcia „literatura narodowa" przebiegało początkowo pod znakiem określania strukturalnych swoistości awangardy literackiej. I tak np. Mickiewicz, odrzucając uniwersalną koncepcję piękna i „antyczny" normatywizm klasyków, opowiadał się za krytyką historyczną, „która dzieła poetyckie rozważa pod względem narodu, gdzie one wzięły początek, czasu i okoliczności wpływających na ich wzrost i dojrzewanie" [9]. Po 1831 r. krytycy, pamiętając w dalszym ciągu o „narodowym" zakresie zainteresowań literackich, główny nacisk położyli na społeczną funkcję literatury. Zgodnie z ideą wyrażoną najpełniej przez E. Dembowskiego, który w 1843 r. pisał, co następuje: „Którejkolwiek z dziedzin umysłowych zgłębiając istotę, winniśmy przede wszystkim zdawać sobie sprawę ze związku, w jakim przedmiot badań jest z dziedziną żywota społecznego. Miarą bowiem ważności każdej wiedzy jest wpływ na żywot społeczny" [10].

2

Warto obecnie podjąć próbę bardziej szczegółowego omówienia poglądów na zakres literatury narodowej w latach 1822 - 1863,

[9] A. Mickiewicz, *Goethe i Byron*, [w:] *Dzieła*, t. 5, s. 248, cyt. za M. Żmigrodzka, *Edward Dembowski i polska krytyka romantyczna*, Warszawa 1957, s. 31.

[10] E. Dembowski, *Wyjątek z pomysłów do wiedzy umnictwa*, cyt. za L. Przemski, *Dembowski jako teoretyk literatury*, „Pamiętnik Literacki" 1950, z. 2, s. 410. Powyższy postulat za fakt dokonany uzna W. Cybulski, głosząc w *Odczytach o poezji polskiej w pierwszej połowie XIX w.*, że „Polacy odarci z praw życia politycznego, lecz duchowo wolni, sprzymierzeni z postępem, zdolni zjednoczyć ducha słowiańskiego z europejskim, nadali najnowszej swej poezji kierunek historyczno-polityczny tworzący jej piętno narodowe, a zarazem najlepiej zharmonizowanej ze współczesnym kierunkiem rozwoju duchowego Europy". (Cyt. za H. Markiewicz, *Międzynarodowe znaczenie literatury polskiej w sądach krytycznych i historyczno-literackch*, [w:] *Nowe przekroje i zbliżenia*, Warszawa 1974, s. 25).

w szczególności zaś w dwóch wyraźnych podokresach epoki romantyzmu, jakie wyznaczają lata 1822 - 1931 i 1832 - 1863.

Kiedy Franciszek Salezy Dmochowski formułuje w 1825 r., w okresie toczącej się walki romantyków z klasykami, pojednawczą definicję „poezji narodowej", to zarysuje w niej łącznie dwa układy determinantów, z naszej perspektywy odrębnych. Poezja narodowa, to z jednej strony efekt: klimatu, położenia kraju i rodzaju zatrudnienia jego mieszkańców. To z drugiej strony echo charakteru narodowego, religii, podań i „kolei losu, przez które tenże naród przechodził" [11].

Pierwszy układ istnieje już we wcześniejszych, przedromantycznych próbach określenia roli narodowości w kształtowaniu się tematyki utworów literackich. Wychodząc z empirycznej zasady „różności": przedmiotów, klimatów, talentu pisarza, stopnia rozwoju poetyckiej wyobraźni i zdolności ludu — krytyka przedromantyczna toruje drogę późniejszym atakom na racjonalistyczny uniwersalizm idei piękna [12]. W tym przedromantycznym okresie tkwią też korzenie tak istotnego później składnika definicji literatury narodowej, jak koloryt lokalny, czyli (jak to później określi Goszczyński) „barwa miejsca". Ten element odegra istotną rolę zarówno w romantyzmie, jak i realizmie, chociaż zwolennicy obu postaw twórczych różnie interpretować będą jego charakter [13].

Drugi układ będzie układem szczególnie bliskim romantykom, dla których literatura jest wytworem świadomości, a nie bytu. Świadomości ukształtowanej „u kolebki", w pradziejach, przez nadany przez Boga język. Tak twierdzili jedni. Świadomości rozwijającej się w trakcie wydarzeń dziejowych, jak chcieli inni.

I tak np. dla Zoriana Dołęgi Chodakowskiego warunkiem odrodzenia literatury jest powrót do źródeł, do „zarodu", kształtują-

---

[11] F. Dmochowski, *Uwagi nad teraźniejszym stanem, duchem i dążnością poezji polskiej*, „Biblioteka Polska" 1825, t. 1, s. 125.

[12] Por. A. Zieliński, *Naród i narodowość w polskiej literaturze i publicystyce lat 1815 - 1831*, Wrocław 1969, s. 202.

[13] Por. M. Inglot, *Die Bauernfrage in der polnischen Literatur in der Zeit der Romantik. 1822 - 1863*, [w] *Der Bauer Mittel- und Osteuropas im sozioökonomischen Wandel*, Köln - Wien 1973, s. 317 i n.

cego przyszłe oblicze literatury. Oblicze to zostało zamazane przez obce wpływy [14], z których trzeba w ten sposób jak najszybciej się uwolnić. Bliska Chodakowskiemu idea rehabilitacji mitologii, czyli legend opisujących pradzieje Polski, którą głosił także Woronicz, zaowocuje najpełniej w *Balladynie* Słowackiego. W dramacie, którego akcja rozgrywa się na ziemiach uznanych za kolebkę narodu, ale w którym ukazane są konflikty typowe dla wszystkich epok narodowych dziejów.

Jednocześnie z pola widzenia krytyków nie schodzą „koleje, przez które naród przechodził", czyli historia. Króluje ona w opublikowanej w 1825 r. wypowiedzi Michała Grabowskiego. Widzi on co prawda miejsce dla prehistorycznej mitologii, ale bardziej interesuje go inne źródło nowej literatury. Mianowicie „późniejsze dzieje narodu, który był przedmurzem chrześcijaństwa, dzieje naszych pobożnych królów, dzieje klęsk" [15]. Dla niektórych krytyków właśnie historia determinuje rodzaj zainteresowań mitologicznych. I tak np. Mochnacki twierdzi, że Polacy muszą zrezygnować z mitologii antycznej, ukształtowanej na Południu, i oprzeć się na tradycji średniowiecznego romantyzmu oraz na sagach skandynawskich, ukształtowanych na Północy. U podstaw takiej reorientacji tkwi zapożyczony u romantyków niemieckich podział narodów na starożytne (narody Południa) i nowożytne (narody Północy). Polska powstała jako naród nowożytny, stąd też jej literatura winna ukazywać ducha wieków średnich, czyli rozwijać tradycje liryki prowansalskiej i wspomnianych już sag. Mochnacki pamięta również o „starożytnościach słowiańskich", tworząc tym samym rodzaj trójczłonowej definicji, w której na równych prawach koegzystuje historia i mitologia. Zbyt dużo w tej definicji obcych elementów, toteż rychło zostanie ona poddana krytyce. W 1830 r. pojawi się na jej miejscu inna, bardziej narodowa.

---

[14] Na temat poglądów Chodakowskiego por. J. Maślanka, *Zorian Dołęga Chodakowski, jego miejsce w literaturze polskiej i wpływ na polskie piśmiennictwo romantyczne*, Wrocław 1965.

[15] M. Grabowski, *Uwagi nad balladami Stefana Witwickiego z przyłączeniem uwag ogólnych nad szkołą romantyczną w Polsce*, „Astrea" 1825, t. 1, s. 49.

Wtedy właśnie Ludwik Nabielak, jeden z twórców grupy literackiej skupionej później wokół czasopisma „Ziewonia", występuje z koncepcją literatury opartej na: a) starożytnościach słowiańskich, b) podaniach i pieśniach, c) przeszłych dziejach narodu [16]. Połączenie „starożytności" z „dziejami" świadczy o dążeniu do zachowania równowagi między mitologią a historią. Przypomnienie poezji gminnej świadczy o pragnieniu przywrócenia równowagi między przeszłością a teraźniejszością. Jest to pragnienie ze wszech miar uzasadnione w sytuacji ówczesnej. Jeszcze bowiem przed 1830 r. krytyka romantyczna wyrażała obawę, że wzrastająca apoteoza historii godzi w ludowość. I przypominała o obowiązku włączenia w obręb źródeł literatury takich „ahistorycznych" elementów, jak „podania bajeczne", „przesądy", wreszcie „mowa ludu" [17].

Mitologia-historia-folklor uwikłane początkowo w pozapolskie tradycje, nabierają wkrótce blasku narodowej oryginalności i współtworzą kolejne koncepcje literatury narodowej aż do 1863 r. Istotniejszą modyfikację w ich pojmowaniu wniesie jednakże norwidowska koncepcja sztuki. Stąd też warto parę słów poświęcić jej prezentacji.

Swoje poglądy na literaturę narodową wyraził Norwid w interesującym nas okresie najpełniej w rozprawie *O sztuce (dla Polaków)*, napisanej w 1858 r. W tej wypowiedzi, po raz pierwszy na taką skalę, literatura zostanie: a) rozpatrzona w kontekście sztuk pięknych, b) powiązana z określoną filozofią języka.

Norwid wychodził z założenia, że piękno jest wytworem natury. Zadanie człowieka polega na umiejętności wydobycia i podkreślenia owego piękna. Stąd też ważną rolę w rozwoju sztuki przypisał ludowi — warstwie organicznie związanej z naturą, przede wszystkim przez pracę. Praca, obok miłości, tworzyła katalizator dla odkrywania piękna w naturze i dla rozwoju myśli twórczej. Szacunek dla pracy ludu, uznanie jego artystycznych

---

[16] Por. L. Nabielak, *Zabytki starożytnej poezji słowiańskiej*, „Haliczanin" 1830, t. 1, s. 198 - 200; por. A. Zieliński, op. cit., s. 60 - 61.

[17] Por. M. Inglot, *Myśl historyczna w Kordianie*, Wrocław 1973, s. 25.

osiągnięć, ambicji i potrzeb — oto podstawy nowej sztuki. Miała ją stworzyć inteligencja, siła antyszlachecka, ale zarazem proludowa. Siła wyrażająca nowoczesną świadomość narodu [18].

Tak rozumiana sztuka była narodową w tym sensie, iż była „owocem" czasu i miejsca. W literaturze ów owoc dojrzewał w postaci określonego typu znaków słownych. Dla Norwida łączenie danego znaku z sensem miało charakter arbitralny, z tym, że znak wyposażony był we właściwości determinujące ów sens (czy przedmiot). Słowo nie obrazowało rzeczy, lecz ją tworzyło. Sztuka była tworem słowa, tak jak według niektórych interpretatorów Pisma św. świat miał być wizerunkiem Słowa, przez które został ukształtowany. „Duch" narodowej sztuki został zdeterminowany przez znak słowny określający kategorię piękna. I tak np. w literaturze polskiej wyraz „piękno" Norwid wywodził z dwóch słów: „pieśni" i „jęku" (poetyckości i cierpienia). Ale w owym słowie tkwił zdaniem krytyka dodatkowy pierwiastek foniczny: „pojękność" (przezwyciężenie cierpienia). Tym razem wyraz „piękno" zapowiadał szczęśliwą przyszłość sztuce polskiej.

3

Jaką funkcję miała pełnić literatura narodowa w okresie niewoli? Jak już wspomniano — miała kształtować świadomość narodu i podtrzymywać w nim pragnienie odzyskania niepodległości. Różny kształt miała przybrać owa niepodległość i różnymi drogami chciano ją osiągnąć. Stąd też podkreślając zgodnie (poza nielicznymi wyjątkami) zaangażowany charakter literatury narodowej, różnie sobie jednak owo zaangażowanie wyobrażano.

Stosunkowo najwcześniejszym i najbardziej trwałym nurtem wśród koncepcji określających funkcję nowej literatury był mesjanizm. Koncepcje mesjanistyczne pojawiają się już u Woronicza, a rozwija je Brodziński. Najbardziej wyraźną koncepcję mesjani-

---

[18] Por. S. Morawski, *Poglądy estetyczne C. K. Norwida*, [w:] *Studia z historii myśli estetycznej XVIII i XIX w.*, Warszawa 1961.

stycznych celów literatury przedstawił jednak Mickiewicz w wykładach o literaturze słowiańskiej. „Cóż tedy ma stanowić znamię narodowej poezji polskiej" — pytał i odpowiadał, że „literatura, filozofia i poezja polska są mesjanistyczne" [19].

Jak już częściowo wspomniano, mesjanizm umieszczał problem narodu w boskim planie świata, czyli w perspektywie celów określanych przez Opatrzność, a nie przez naturę czy historię. Literatury narodowe miały odkryć właściwą drogę wiodącą ku Bogu i prowadzić naród po tej drodze. Sens polskiej drogi ku Bogu został zdaniem mesjanistów określony w charakterze narodowym Polaków, interpretowanym przez nich w duchu idei „słowiańskiego mitu początku". Prasłowiańskie cnoty narodowe skazały naród na rolę ofiary. Ale wielkość ofiary świadczyła o wyborze narodu polskiego przez Boga. Bóg wybrał naród polski, tak jak niegdyś swojego syna. Tym samym zapowiadał odrodzenie narodu i określał jego misję wśród innych ludów. Polacy mieli głosić nadejście nowej ery — ery Królestwa Bożego na ziemi [20].

Taka postawa spotkała się ze sprzeciwem wielu pisarzy i krytyków. Ich zdaniem mesjanistyczna koncepcja literatury negowała ideę czynnej walki o wolność. Twórcą antymesjanistycznej koncepcji literatury narodowej był Mochnacki, który jako jeden z pierwszych stwierdzał, że ludzie są twórcami historii. Na emigracji gorącym przeciwnikiem mesjanizmu był Słowacki (w okresie przedmistycznym). Opowiadał się on za literaturą walczącą, której patronował stary, wergiliański motyw „Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor" [21].

Krytycy formułujący cele literatury narodowej w kraju lat 1832 - 1863 zaczynają dostrzegać coraz bardziej ich klasowe uwarunkowanie. Jednocześnie w krajowych koncepcjach literatury narodowej ulegną redukcji dwa ważne przed 1832 r. pierwiastki: „słowiański" i historyczny. U źródeł stopniowego przemilczania

---

[19] A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*, II, wykład XXXII, [w:] *Dzieła*, t. 10, s. 390.

[20] Por. A. Walicki, op. cit., s. 24 - 25.

[21] Por. M. Inglot, *Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor w literaturze i historii polskiej*, „Pamiętnik Literacki" 1971, z. 1.

elementu słowiańskiego tkwiła chęć przeciwstawienia się panslawistycznej polityce caratu. Za widomy przejaw tej polityki uznano m. in. wydanie w latach 1842 - 1843 na terenie Warszawy dwujęzycznego czasopisma „Jutrzenka-Dennica". Inne przyczyny zadecydują o obniżaniu rangi tematyki i tradycji historycznej. Jej orędownikami staną się konserwatyści — co wywoła zrozumiałą reakcję wśród krytyków o orientacji demokratycznej.

Te dwie przeciwstawne sobie orientacje zaczną bowiem wywierać istotny wpływ na krytykę literacką w kraju, a potem na emigracji, głównie zaś w zakresie formułowania społecznej funkcji literatury. Zasadnicze, ideologicznie zorientowane różnice w jej pojmowaniu wyrażają dobitnie tytuły dwóch publikacji, pióra wybitnych krytyków ówczesnych, a zarazem ideowych przeciwników. Chodzi o szkic Henryka Kamieńskiego pt. *O stanowisku postępowym poezji ludowej* (1843) i o rozprawę Michała Grabowskiego: *Tradycje na osnowę powieści narodowych* (1846).

Kamieński był obok Dembowskiego czołowym teoretykiem lewicy polskiej. Obaj krytycy (mimo pewnych, dzielących ich różnic) uważali, iż niepodległość winna być odzyskana drogą rewolucji. Najważniejszą, bo konsekwentnie rewolucyjną siłę widzieli w ludzie. Stąd też literatura narodowa miała być literaturą dla ludu. Miała przekształcić się w narzędzie patriotycznej agitacji. Obaj krytycy sceptycznie zapatrywali się na rolę stylizacji. Ich zdaniem należało nie tyle tworzyć na wzór twórczości ludowej, ile ukazywać autentyczne życie ludu. W tym sensie zbliżali się do realistów, także dlatego, że byli zwolennikami tematyki współczesnej i deprecjonowali kulturotwórczy sens przeszłości. Ale w odróżnieniu od realistów, którzy zadowalali się ideą literatury jako zwierciadła współczesności — lewicowi krytycy popierali literaturę tworzącą wizje nowej przyszłości. Taką wizję tworzył ich zdaniem romantyczny dramat polityczny (Dembowski) i pieśń rewolucyjna (Kamieński).

Odmiennie zapatrywał się na cele literatury narodowej Grabowski, czołowy przedstawiciel konserwatywnej „koterii petersburskiej". Zdaniem krytyka naród polski zakończył już swoją historyczną misję. Cios ostateczny zadało polskości Oświecenie. Ko-

teria negowała rolę Oświecenia nie dlatego, że była to epoka zdominowana przez obce wpływy kulturowe, lecz dlatego, że był to prąd antyfeudalny. Grabowski bowiem (i inni krytycy grupy), obficie korzystając z dorobku francuskiej myśli kontrrewolucyjnej (de Maistre, Bonald), utożsamiał narodowość z feudalizmem. Literatura narodowa winna była opisywać epokę, w której „duch narodowy" rozwinął się w pełni, czyli okres rozkwitu feudalizmu. Takim okresem nie było dla koterii średniowiecze, lecz epoka panowania Sasów. Tym samym w literaturze narodowej miała dominować tematyka historyczna. Pisarzom podejmującym tematykę współczesną zalecano gloryfikację zachowanych w niej reliktów minionej chwały i wielkości. Do ukazywania przeszłości najlepiej nadawała się epika. Krytycy koterii marzyli o powstaniu epopei narodowej gloryfikującej feudalizm. Czytelniczy sukces powieści zadecydował jednak, że swoje nadzieje związali w rezultacie z tym właśnie gatunkiem. Patronowała im głównie konwencja walterskotowskiego romansu historycznego. Głosząc postulat tworzenia powieści historycznych w duchu Scotta, Grabowski nie widział jednak możliwości realizacji fundamentalnej zasady, jaka rządziła kompozycją obrazów historii u angielskiego pisarza. Scott łączył, jak wiadomo, umiejętnie relację o wydarzeniach z historii politycznej z obrazami codziennego życia przeciętnych, zwykłych ludzi. Grabowski nie widział potrzeby wprowadzania „wielkiej historii" i wręcz zalecał pisarzom opiewanie żywota szlachcica-ziemianina. Ideałem literatury była dla niego tzw. literatura domowa. Jej twórcy, wzorując się na Scotcie, winni byli korzystać również z tradycji folkloru szlacheckiego, głównie zaś z dorobku staropolskiego pamiętnikarstwa [22].

4

W ogniu walki politycznej literatura narodowa stawała się literaturą zaangażowaną. Społeczna funkcja literatury zaczyna de-

[22] Por. M. Inglot, *Poglądy literackie koterii petersburskiej w latach 1841 - 1843*, Wrocław 1961, rozdz. Problematyka powieści historycznej w literackim programie koterii.

cydować o poglądach na temat jej oblicza. Głównie zaś o tematyce i gatunku. Próby tworzenia „sztuki dla sztuki" postulowano nieśmiało i bez powodzenia. Natomiast w coraz większym zakresie spotykamy się z refleksją nad szansami czytelniczej recepcji różnych modeli narodowej i społecznie zaangażowanej literatury.

Jeszcze przed 1830 r. Mickiewicz wysoko cenił twórców ballady, jako gatunku nawiązującego do tradycji pieśni ludowej, a tym samym mogącego liczyć na powodzenie wśród ludu [23]. Podobną ideę będzie głosił w „Epilogu" do *Pana Tadeusza*. Również dla Kraszewskiego nowa literatura miała być literaturą masową. Zdaniem tego krytyka a zarazem twórcy po dziś dzień poczytnych, popularnych powieści — minęły już czasy, w których „literaci literatów czytali". Literatura narodowa miała mieć charakter ludowy, czyli „przemawiać do ludu jego językiem, jego wyobrażeniami" [24]. Warto podkreślić, że przekonanie o czytelniczej popularności takich czy innych utworów wywarło zasadniczy wpływ na twórczość i na postulaty krytyków. Mickiewicz głosi ideę mesjanistyczną w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego* — utworze stylizowanym na Ewangelię. Kamieński zamierza prowadzić agitację, wykorzystując dotychczasową popularność pieśni rewolucyjnej, m. in. zaś utworów Gustawa Ehrenberga. Grabowski zdaje sobie sprawę z ogromnej poczytności Scotta, a także z żywej wśród szlachty tradycji pisywania i czytania pamiętników.

Wśród wielu kategorii światopoglądowych i estetycznych, formułowanych z myślą o stworzeniu popularnej literatury narodowej, szczególną karierę zrobiła idea „prostoty". Genetycznie rzecz ujmując miała ona charakter antropologiczny i służyła do określenia istotnej cechy charakteru ludzi żyjących na roli i z roli: słowiańskich przodków, Polaków XVI w., wreszcie ludu polskiego, a także stosunków społecznych, takich jak gminowładztwo czy

---

[23] Por. M. Żmigrodzka, *Edward Dembowski i polska krytyka romantyczna*, s. 25.

[24] J. I. Kraszewski, *Studia literackie*, Wilno 1842, s. 28, cyt. za J. Maślanka, *Twórczość ludowa w polskiej krytyce literackiej w latach 1831 - 1854*, „Pamiętnik Literacki" 1965, z. 2, s. 386.

gospodarka samowystarczalna [25]. Harmonia między człowiekiem a naturą — dominanta tak pojmowanej antropologii — miała zadecydować o artystycznej doskonałości powstających w tych warunkach wytworów artystycznych, z czasem jednak skażonych przez cywilizację i historię. I tak „Brodziński ubolewał, że ucisk szlachty zatarł ślady starożytnej prostoty w pieśniach ludu polskiego" [26]. Ten sam pisarz uważał jednocześnie, że prostota cechowała zarówno życie szlachty w XVI w., jak i dzieła szlacheckiej przecież literatury renesansowej. Jego poglądy podzielał Stefan Witwicki, pisząc, iż „szczęśliwi ludzie jagiellońscy znali u siebie jakąś dziwną sztukę pisania, która zaszła wraz z nimi i zginęła dla nas razem z chwałą pięknych ich wieków. Któż by im kiedyś mógł sprostać albo w ich prostocie, albo w ich potędze, albo w ich słodkości, albo w ich powadze?" [27].

Mimo to Witwicki starał się znaleźć podobną prostotę w twórczości ludowej. Uważał on tę kategorię za istotną dla nowej literatury. Miała to być literatura, w której podmiot twórczy występował jako pośrednik, między czytelnikiem a ustną poezją ludową, pośrednik starający się o jak najwyższy stopień identyfikacji z «prawdziwym» nadawcą wypowiedzi. Pośrednikowi temu nie zależy na popisywaniu się kunsztem własnego warsztatu poetyckiego, lecz stawia sobie za cel pokazanie czyjegoś kunsztu, i to najtrudniejszego — kunsztu prostoty" [28].

Założenia Witwickiego, sformułowane w głównych zarysach w przedmowie do *Piosenek sielskich* (1830), mógł brać pod uwagę autor *Pana Tadeusza*, kiedy w „Epilogu" do epopei wspominał o przyjaciołach: przyszłych czytelnikach poety, którzy dorzucali

---

[25] Por. A. Witkowska, *Sławianie, my lubim sielanki...*, Warszawa 1972, s. 79.

[26] Cyt. za Z. Szmydtowa, *Wstęp*, [w:] *Polska krytyka literacka*, t. 2, Warszawa 1959, s. 5.

[27] S. Witwicki, *Co u nas działo się w literaturze, a mianowicie w poezji przez ciąg ostatnich lat kilkudziesięciu?*, [w:] *Wieczory pielgrzyma*, t. 1, Paryż 1837, s. 106.

[28] A. Dobakówna, *Sielanka końca XVIII i pierwszej połowy XIX wieku wobec polskiej tradycji gatunku*, „Roczniki Humanistyczne", 1970, z. 1, s. 103.

swoje wspomnienia do tworzywa powstającego arcydzieła. I kiedy marzył o tym, aby księgi poematu, „proste" jak piosenka ludowa, trafiły do rąk wieśniaczek. Tak jak trafiały do nich utwory Karpińskiego, a później Brodzińskiego.

Pan Tadeusz nie był sielanką. Przez obrazy zaścianka, nachylające się czasami w stronę idylli, przeszedł wielki gościniec historii: głos epopei napoleońskiej i cień przemijającego czasu. Ale ukłon w stronę stylizacji sielankowej, widoczny przecież nie tylko w „Epilogu" nie był przypadkowy. Wielki poeta świadomie przywoływał tutaj wzory wypróbowanych popularyzatorów. Był to z jego strony gest wobec czytelnika, dyktowany gorącym pragnieniem rozszerzenia kręgu potencjalnych odbiorców.

Bo, początkowo, prostota tworzenia sprowadzała się do ideału genologicznego, do tworzenia sielanek. Z czasem charakterystyczny dla Brodzińskiego czy Witwickiego znak równości między prostotą a ludowością i sielankopisarstwem uległ zachwianiu. Aby odtworzyć prostotę ludu i aby tworzyć w duchu jego twórczości, nie trzeba było już być sielankopisarzem. Pozostało jednak przekonanie, iż literatura narodowa ma szansę trafienia do ludu tylko wtedy, gdy tak jak sielanka uwypukli harmonię między człowiekiem a naturą, nie przekraczając przy tym horyzontów tematycznych i światopoglądowych twórczości ludowej.

Dla Mickiewicza idea tego typu była tylko wstępnym gestem, niezobowiązującym światopoglądowo obrazem literackim. Dla poetów niższego lotu, równie jak i on doceniających wagę popularyzacji dzieł literatury ojczystej wśród szerokich rzesz odbiorców, narażanych przecież na wynarodowienie — ta idea stała się najwyższym prawem. Jej modelowym wyrazicielem był Teofil Lenartowicz, który chciał, „aby poezja pełniła podobną rolę, jak poezja ludowa, która

Z szczęśliwymi tańczy, śpiewa,
Ze smutnymi się spodziewa,
A umarłym w głuchą ciszę
Rządek złotych liter pisze" [29].

---

[29] Z. Szmydtowa, *Norwid i Lenartowicz*, „Przegląd Humanistyczny" 1973, nr 1, s. 35.

Istota tego typu postaw została prawidłowo odczytana przez krytyka, który uznał twórczość Lenartowicza za „czysty i prosty głos natury" [30].

Pisarzem, dostrzegającym ograniczenia podobnej koncepcji twórczej, a jednocześnie krytykiem, który słusznie, choć tendencyjnie określił rolę Mickiewicza w jej tworzeniu i rozwoju, był właśnie Norwid. Walczył on „konsekwentnie z niebezpieczną według niego jednostronnością poezji polskiej, tej, którą nazywał «poezją pejzażów i fletów pasterskich». A szło mu zarówno o *Pana Tadeusza*, jak o wszelkie inne utwory sielskie, gawędy, jak i lirykę Lenartowicza, nasyconą wiejskim konkretem. Był też Norwid przeciwnikiem bezkrytycznego idealizowania tego, co swojskie, rodzime, zbyt mocnego akcentowania rzeczy krajowych" [31].

Zarówno Norwid, jak i inni krytycy idyllicznej prostoty nie dostrzegali pozytywnej roli, jaką tego rodzaju konwencja mogła odegrać i niewątpliwie odegrała w ówczesnej sytuacji oświatowej i politycznej.

5

Krytyka literacka okresu romantyzmu była przez ówczesnych traktowana jako rodzaj paraliteracki. Obok dyskursywnego języka nauki jest w niej obecny „obrazowy" język literatury pięknej. Stąd też warto zastanowić się nad wymową owych obrazów. Tym bardziej warto, że układają się one w określonego rodzaju toposy, unaoczniając dominanty zainteresowań. Wypadnie wspomnieć o trzech, najbardziej istotnych typosach.

„Trzeba pójść, zniżyć się pod strzechę wieśniaka w różnych odległych stronach, trzeba spieszyć na jego uczty, zabawy i różne przygody" [32], pisał w 1818 r. Chodakowski, dając początek kry-

---

[30] Sąd Juliana Klaczki cyt. za Z. Szmydtowa, *Norwid i Lenartowicz*, s. 20.

[31] Ibidem, s. 33.

[32] Z. Dołęga-Chodakowski, *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, oprac. J. Maślanka, Warszawa 1967, s. 24.

tycznoliterackim dziejom dwóch obrazów: wieśniaczej chaty i wiejskiej karczmy, pośrednio zaś również obrazowi wędrownego zbieracza ludowej pieśni. Chata, jako skromna, uboga, niska „strzecha", będzie odtąd gościć w publicystyce literackiej w dwóch odmiennych znaczeniach. Po pierwsze — jako źródło nowej literatury, po drugie — jako najbardziej godne miejsce jej czytelniczej recepcji. Nowa literatura to ta, która czerpie z chaty — po to, aby następnie do chaty powrócić. Zdolność do takiego powrotu będzie jednocześnie sprawdzianem jej społecznej i artystycznej wartości. Podobne funkcje będzie pełnił obraz karczmy, przeciwstawianej salonowi. Obraz szczególnie umiłowany przez krytyków z tzw. cyganerii warszawskiej.

Trzecim obrazem będzie obraz mogiły i pobojowiska — symbolizujących śmierć, ale zarazem nadzieję na zmartwychwstanie narodu. Będzie to bowiem obraz przedstawiający pod patronatem różnych tradycji: starotestamentowej (37 rozdział proroctwa Ezechiela), nowotestamentowej (Polska — grób Chrystusa), ludowej (legenda o śpiących rycerzach czy o duchach zmarłych rycerzy, którzy towarzyszą walce żywych), czy klasycznej (Exoriare...). Był to obraz nieodłącznie związany z postacią poety opiewającego klęskę, ale jednocześnie proroczo wskazującego drogi do odrodzenia. Jak wspomniano — były to drogi prowadzące w różnych kierunkach, wskazujące sprzeczne cele. Ciekawy obraz poetów, wieszczów i patronów narodowej mogiły, fundatorów narodowej literatury — poetów toczących ze sobą spór, ukaże Słowacki w „Prologu" do *Kordiana*.

6

Na zakończenie warto zwrócić uwagę na sposób i efekty kształtowania się normatywnego aspektu pojęcia „literatura narodowa".

Normatywny aspekt omawianego pojęcia ujawniał się m. in. na dwóch wyraźnie wyodrębnionych płaszczyznach tematycznych.

Po pierwsze — w płaszczyźnie konfrontacji z odradzającymi się literaturami narodów Rzeczypospolitej Polskiej: białoruską, litewską czy ukraińską. Była owa konfrontacja próbą ogniową światopoglądowego obiektywizmu i konsekwencji omawianej idei. Nie omawiając tutaj szerzej tego złożonego zjawiska [33], trzeba zaznaczyć, że polscy heroldowie omawianego pojęcia wyszli z tej próby na ogół zwycięsko.

Mniej jednoznacznie ocenić wypadnie obiektywizm kryteriów, jakimi szafowali niektórzy ortodoksyjni wyznawcy tej idei, z chwilą, gdy w grę zaczynała wchodzić płaszczyzna druga, gdy przedmiotem uwagi stali się ci z pisarzy polskich, którzy zdaniem krytyków nie pisali utworów w duchu literatury narodowej.

Kazimierz Wyka, przeprowadzając typologię dzieł narodowych cennych w perspektywie światowej, na trzecim i ostatnim miejscu, po utworach wnoszących wartości nie spotykane dotąd w literaturze i po utworach demonstrujących odmienną wersję owych wartości, wymienił te, których udziałem stało się tworzenie niczym nie zastąpionych relacji o życiu własnego narodu. Jednocześnie badacz ukazał dwa aspekty tak realizowanego ideału twórczego. Pod jego inspicjami mogły powstawać dzieła uderzające „siłą uogólnienia, siłą spojrzenia na własne sprawy jako na wielkie świadectwo" [34]. Ale jednocześnie, towarzyszące często realizacji tak pomyślanych dzieł „zaprzeczenie łączności i przenikania" z kulturą światową, mogło patronować powstawaniu dzieł prowincjonalnych „zasklepionych w swojej polskości" [35].

Jednym z rzeczników „zaściankowej" wersji literatury narodowej okazał się Goszczyński. Krytyk ten żądał, „by poeci kształtowali język swych dzieł według żywej mowy ludu, a powołując się na samorodną poezję grecką, zwracał się do nich ze słowami: «Wyklnijcie wszelką obczyznę». Ważkie te słowa prowadziły w rozprawie do negowania wartości podniet płynących ze świa-

---

[33] Problem ten został omówiony w niemieckiej wersji niniejszego szkicu.

[34] K. Wyka, *Literatura polska 1890 - 1939 w kontekście europejskim*, [w:] *O potrzebie historii literatury*, Warszawa 1969, s. 236 - 237.

[35] Ibidem, s. 237.

towej tradycji literackiej [...]. W trosce o radykalną demokratyzację i oryginalność pojętą w sposób uproszczony, sprzeczny z realnym rozwojem pisarstwa, tropił i piętnował wszelkie związki i podobieństwa dzieł polskich z obcymi. Wypłynęły stąd nie lada jakie konsekwencje, bo nazwanie Mickiewicza «głównym wyobrazicielem strony naśladowczej w nowej poezji polskiej», «poetą koteryjnym», uznanie komedii Fredry za nienarodowe, przeniknięte obczyzną i duchem salonów. W namiętnym dążeniu do rodzimości i ludowości poezji Goszczyński przekreślał międzynarodowe związki literackie i bezwiednie izolował przez to literaturę polską od literatury światowej. Jego rozprawa miała charakter postulujący, przynosiła program, który mieli wypełnić poeci polscy" [36]. Poglądy Goszczyńskiego, w których pisarz akcentował jako „najistotniejszą zasadę poezji narodowej barwę wieku, miejsca, osób" [37], sterowały w stronę regionalizmu jako podstawowego źródła zainteresowań tematycznych i inspiracji twórczych. Czołowym entuzjastą i propagatorem regionalnego modelu literatury narodowej okazał się jednak kto inny, a mianowicie Aleksander Tyszyński, autor *Amerykanki w Polsce*.

Sygnalizowane powyżej tendencje, zarówno ta, w której akcentowano niechęć do obczyzny, jak i ta, w której lansowano regionalno-prowincjonalny model kultury, spotkały się z krytyką współczesnych. Na emigracji atakował je Witwicki, przypominając, że idea „moralnego prowincjonalizmu" sprzyjała zamysłom zaborców, pragnących i od tej, ideologicznej strony utrwalić efekty politycznego podziału kraju [38]. W kraju natomiast Leszek Borkowski krytykował „śmieszne w sztuce, a szkodliwe w życiu politycznym zasady owych narodowych radykalistów literackich, którzy wolą raczej przypuścić poezję żytomirską, płocką, lwowską itd., aniżeli zgodzić się z psychologami, że dusza ludzka

---

[36] Z. Szmydtowa, *Wstęp*, [w:] *Polska krytyka literacka*, s. 6.

[37] S. Goszczyński, *Nowa epoka poezji polskiej*, cyt. za M. Żmigrodzka, *Edward Dembowski i polska krytyka romantyczna*, s. 73.

[38] Por. S. Witwicki, *O prowincjonalizmie między Polakami*, [w:] *Wieczory pielgrzyma*, s. 67.

u wszystkich narodów jednakowa jest siłą ogólną, jednakowe ma przymioty i zdolności" [39].

Potencjalną podstawą dyskryminacji stał się również pod piórem radykalnych heroldów idei literatury narodowej postulat patriotycznej służby, jaką miała pełnić literatura. Postulat ten prowadził m. in. do obowiązku wprowadzania do utworów literackich elementów utopii — programowej niezgody na rzeczywistość, z dodatkiem jednakże konstruktywnej wizji przyszłości. Bywały to wizje oparte na mesjanistycznym rozumieniu procesu historycznego. Ich zwolennicy mieli rozwiązywać problematykę narodowego „nieszczęścia" w kategoriach „ewangelii" [40]. Mogły to być również „proroctwa" odwołujące się do koncepcji dziejowego postępu, do idei solidarności ludów i walki o równość społeczną. Tym z kolei patronowała antymesjanistyczna idea zemsty [41]. Na drodze tak wyglądających ideałów literackich stanęły w latach międzypowstaniowych dzieła „poszukiwaczy realizmu" [42], pisarzy nastawionych na rejestrację rzeczywistości społecznej i obyczajowej, opisujących świat, ale nie postulujących jego politycznej czy społecznej przemiany.

---

[39] L. Borkowski, *Uwagi ogólne nad literaturą w Galicji*, cyt. za *Polska krytyka literacka*, s. 148.

Najbardziej jednak radykalnie atakował „zaściankowy" aspekt idei literatury narodowej Norwid, akcentując mocno uniwersalizm, jako konieczny składnik każdego arcydzieła. Pisał on, że „Narodowość nie jest wyłączność, ale jest to siła przywłaszczania sobie tego wszystkiego, co do postępowego rozwinięcia żywiołów własnych potrzebne i konieczne jest", dodając, iż „narodowy autor jest ten, w którego utworach naród jego zajmuje ten udział i tę część, jaką tenże naród zajmuje w dziejów — ludzkości rozwoju". Z tej perspektywy Mickiewicz, jako autor *Pana Tadeusza*, był zdaniem krytyka „wyłączny, nie narodowy — dlatego ślicznie on pomyślił swój wstęp, kiedy powiada: Litwo ojczyzno, tj. prowincjo!, tj. wyłączności". (List do M. Sokołowskiego, [w:] *Pisma wszystkie*, oprac. J. W. Gomulicki, t. 9, Warszawa 1971, s. 131 i 128, cyt. za H. Markiewicz, op. cit., s. 27 - 28.

[40] Por. I. Opacki, *„Ewangelija" i nieszczęście*, [w:] *Poezja romantycznych przełomów*, Wrocław 1972.

[41] Por. przypis 21.

[42] Por. na ten temat książkę J. Bachórza, *Poszukiwanie realizmu*, Gdańsk 1972.

„Współczesność albowiem jest dwojaka. Kiedy w Warszawie 1839 r. nocą budzeni bywaliśmy przez kolegów, aby choć obecnością naszą zasłać pożegnanie wysyłanym na Sybir, Słowacki wtedy z drugiego końca Europy *Anhellego* ojczyźnie przysyłał — to jest pierwsza współczesność. Tej samej zaś zimy w zacnym polskim salonie mówiła mi pewna pani domu, «że rozpowiadają coś ciągle o zsyłkach, a przecież z nas nikogo w czwartek nigdy nie brakuje». Oto druga współczesność. Słowacki miał tę pierwszą, bez której poeta jest tylko kaligrafem albo notariuszem" [43], pisał Norwid wyrzucając za obręb literatury polskiej realistycznych rejestratorów rzeczywistości. Nie był w swoim przekonaniu odosobniony.

W latach 1848 - 1850, w okresie triumfu i upadku Wiosny Ludów, toczyła się na łamach postępowych czasopism polskich ziem litewsko-ruskich dyskusja na temat rosyjskiej szkoły naturalnej. Dyskutanci, skrępowani przez cenzurę, nie mogli oczywiście formułować poglądów w sposób tak otwarty, jak to na emigracji uczyni Norwid. Niemniej jednak polscy przeciwnicy szkoły naturalnej, podkreślając swoją społeczną solidarność z rosyjskimi realistami, wskazywali na historycznie uwarunkowaną odmienność zadań literatur obu narodów. Ich zdaniem w utworze literackim powinna górować idea wynikająca nie tyle z obserwacji już istniejących stosunków, lecz z przewidywań zapowiadających ich całkowitą przemianę. „Progresiści ruscy tym się różnili od polskich, że ideał sztuki zasadzają na obrazowaniu życia, jakie ono jest rzeczywiście, nie zaś jak być może lub powinno, co jest celem postępowych pisarzy polskich, odbierających za to od swych przeciwników nazwę utopistów" [44], pisał jeden z krytyków kijowskiej „Gwiazdy".

Podobny charakter miała wypowiedź Juliana Klaczki na temat

---

[43] C. K. Norwid, *O Juliuszu Słowackim*, [w:] *Pisma wybrane*, oprac. J. W. Gomulicki, t. 4, Warszawa 1968, s. 254.

[44] *Notatki wydobyte z myśliwskiej torby jednego wiejskiego filozofa*, „Gwiazda" 1849, t. 4, s. 151. Na temat wspomnianej dyskusji por. M. Inglot, *Polskie czasopisma literackie ziem litewsko-ruskich w latach 1832 - 1851*, Warszawa 1966, s. 298 - 310.

Krewnych Józefa Korzeniowskiego. Klaczko formułował swoją opinię w postaci sądu nad pisarzem i wyraził „głęboki protest przeciw konformizmowi, romantyczne przywiązanie do takiej literatury, która rzeczywistości nie uświęca, lecz wymierza jej sprawiedliwość" [45]. Krytyk był jednym z tych pisarzy, którzy pojęcie literatury narodowej przyporządkowali pozaliterackiej, w danym wypadku patriotycznie zorientowanej, skali wartościowania. Pisał on gromko, że „dążność pisarza zechcemy oceniać ze stanowiska narodowego, z wysokości polskiego sumienia" [46]. Oceniając światopogląd *Krewnych*, podkreślał, że Korzeniowski w owej powieści „podkopuje nie tylko ideał sztuki, ale i ideał polski. Prowadzi ona do idealnego nawet uznania status quo, do przystania na sromotną obecność; świadomo lub nieświadomo kryje się za nią narodowe odstępstwo" [47].

Klaczko nie wypowiedział się bezpośrednio przeciw powieści jako gatunku. Nie zgadzał się jedynie ze sprowadzeniem sztuki narracyjnej do poziomu „dagerotypu", „obrazków genre", „kronik" czy „obrazków flamandzkich". Niemniej jednak wysoka ocena dramatu jako „najwyższego rodzaju twórczości", czy też skwitowanie romansopisarskiego zwrotu autora *Karpackich górali* zdaniem „z hymnu zstąpił do prostej powieści" [48], świadczyły, że Klaczko był w istocie zwolennikiem poetyki arealistycznej i w tym sensie okazał się spadkobiercą „antypowieściowych" utopii Dembowskiego.

7

Niniejszy zarys dotyczący kształtowania się pojęcia „literatura narodowa" w krytyce polskiej okresu romantyzmu ma charakter

---

[45] Z. Żabicki, *Klaczko, Europa i sprawa polska*, „Życie Literackie" 1958, nr 13, s. 9.

[46] J. Klaczko, *Krewni Korzeniowskiego*, cyt. za *Polska krytyka literacka*, s. 350.

[47] Ibidem, s. 355.

[48] Ibidem, s. 347.

wstępnego sondażu. Stąd można mówić raczej o stawianiu problemów niż o ich rozwiązaniu. Niemniej jednak można z całym przekonaniem stwierdzić, iż omawiane pojęcie i jego pochodne okazały się dobrym przewodnikiem po dziejach myśli romantycznej.

Ujmując rzecz od strony genezy, na rodzaj i zakres pojęcia miały wpływ romantyczna estetyka i krytyka, a przede wszystkim romantyczna koncepcja narodu i społeczeństwa. Wśród strukturalnych elementów omawianego pojęcia krzyżowały się najrozmaitsze dominanty światopoglądowe. Najbardziej ogólne tło tworzyły poglądy na „odwieczną" [49] opozycję między „cudzoziemszczyzną" a „swojskością". Dalej wchodziły w grę związane z powyższą opozycją rozważania nad stosunkiem nowej literatury do tradycji, w szczególności zaś pojęcie naśladownictwa i oryginalności. Dynamiczny charakter miała relacja takich elementów, jak w perspektywie synchronicznej pojęcia: słowiańszczyzny, polskości, ludowości i regionalizmu, a na płaszczyźnie diachronii relacja między literaturą opisującą narodową historię a literaturą utrwalającą teraźniejszość czy postulującą przyszłość. Na siatkę tych relacji nakładały się postulaty bardziej szczegółowe, tyczące postawy twórcy czy genologii literackiej.

Literatura narodowa miała być literaturą zaangażowaną i popularną jednocześnie. Jak to starano się wskazać przy omawianiu idei „prostoty", taki rozkład zadań okazywał się miejscami układem konfliktowym. Postulat literatury wstrząsającej sumieniami „zjadaczy chleba", literatury dążącej do przemiany ludzi w aniołów patriotycznej walki, nie zawsze szedł w parze z ideą odtwarzania codziennego życia odbiorcy, u której źródeł tkwiło dążenie do przekształcenia słuchaczy, biernych konsumentów literatury — w aktywnych czytelników.

---

[49] Problem ten jako datujący się od XVI w. omówił H. Markiewicz w cytowanej rozprawie.

ANDRZEJ WALICKI

Mesjanistyczne koncepcje narodu i późniejsze losy tej tradycji

Notoryczna nieprecyzyjność, nieostrość takich pojęć, jak „romantyzm" i „mesjanizm", sprawia, że referat niniejszy musi rozpocząć się od rozróżnień terminologicznych.

Mówiąc o mesjanistycznych koncepcjach narodu mam na myśli pewien szczególny wariant polskiej myśli romantycznej, reprezentowany przez wielką trójcę poetów-wieszczów. Podstawą do takiego wyodrębnienia jest ustalenie różnicy między obiegową, romantyczną koncepcją misji narodowych a koncepcją narodu w ideologiach mesjanistycznych. Mówiąc najkrócej: ujmowanie historii jako terenu realizacji misji narodowych oraz spekulacje na temat szczególnej misji narodu własnego są charakterystyczną cechą romantycznego myślenia o narodzie, ale cecha ta nie wystarcza, aby ideologie, w których występuje, można było określać mianem mesjanizmu: ani Lelewel, ani Dembowski lub Libelt, ani ideologowie TDP nie byli przecież mesjanistami. O mesjanizmie można mówić dopiero wtedy, gdy mamy do czynienia z koncepcją historiozoficzno-religijną o strukturze millenarystycznej, a więc z taką koncepcją, która zapowiada i przywołuje radykalną, cudowną przemianę życia na ziemi, zbiorowe, ziemskie zbawienie ludzkości — nowe „wielkie przesilenie", o którym mówił Mickiewicz, dokonane za pomocą tych lub innych wyróżnionych czynników procesu historycznego (niekoniecznie za pomocą wybranego narodu). Mesjanizm jest zatem pewną koncepcją soteriologiczną i eschatologiczną, historyczną i metahistoryczną zarazem (czemu nie przeczy fakt, że ogólny schemat bądź poszczególne elementy mesjanistycznej struktury myślenia mogą

występować również w czysto świeckich ideologiach politycznych; ideologie takie można nazywać „mesjanizującymi" [1].

Dla uchwycenia swoistości polskiego romantycznego mesjanizmu konieczne jest umiejscowienie go wśród innych kierunków ówczesnego myślenia o narodzie. Szczególnie ważne wydaje się ustalenie jego relacji do koncepcji postępowo-romantycznej jako najbardziej charakterystycznej dla epoki romantycznego przebudzenia narodów i niemal niepodzielnie panującej (w różnych swych wariantach) w polskim ruchu narodowowyzwoleńczym.

Koncepcja ta, głoszona we Włoszech przez Mazziniego, we Francji przez Bucheza oraz kolegów Mickiewicza z Collège de France — Micheleta i Quineta, była przede wszystkim nowym rozwiązaniem problemu uniwersalizmu, przeciwstawnym uniwersalizmowi typu oświeceniowego. Ideałem racjonalistycznego uniwersalizmu Oświecenia był uniformizm, niwelacja różnic na rzecz jednej, powszechnie obowiązującej normy oświeconego rozumu; ideałem uniwersalizmu romantycznego (nawiązującego w tej kwestii do myśli Herdera) była różnorodność, wszechstronność i pełnia, uświęcenie pluralizmu kultur narodowych jako niepowtarzalnych i niezastąpionych indywidualizacji człowieczeństwa. Każdy z tych uniwersalizmów w ujęciu „czasowym" przekształcał się w określoną koncepcję postępu. Postęp w koncepcji oświeceniowej, mierzony niezmiennymi „prawami natury", był postępem rozumu i powszechnej cywilizacji, niwelującym różnice między narodami; koncepcja romantyczna uświęcała indywidualności narodowe, pojmowała ogólnoludzką historię jako wspaniały akord, w którym każdy naród jest odrębnym dźwiękiem, a jednocześnie wyposażała narody w specjalne (zgodne z ich indywidualnością) misje historyczne i w ten sposób wprzęgała je w służbę tak czy inaczej rozumianym celom ogólnoludzkim. W hierarchii wartości to, co narodowe, podporządkowane było temu, co ogólnoludzkie,

---

[1] Pisałem o tym obszernie w książce: *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970, zwłaszcza s. 9 - 31 i 288 - 293. Por. także A. Walicki, *Millenaryzm i mesjanizm religijny a romantyczny mesjanizm polski*, „Pamiętnik Literacki" 1974, z. 4.

ale realizowanie szczególnych zadań narodowych uznane zostało za jedyną drogę urzeczywistniania powszechnego postępu.

Naszkicowana wyżej koncepcja występowała w różnych wersjach, mniej lub bardziej radykalnych społecznie. Ale we wszystkich jej wariantach charakteryzowała ją opozycja nie tylko wobec koncepcji oświeceniowej, lecz również — a często w jeszcze większej mierze — wobec koncepcji konserwatywno-romantycznej. Dla tej ostatniej naród był czymś danym, a nie zadanym. Henryk Rzewuski traktował „ludzkość" jako martwą abstrakcję, a ogólnoludzkiemu postępowi przeciwstawiał organiczny rozwój odrębnych zasad narodowych, tkwiących w irracjonalnych głębiach historii i nie podlegających osądowi rozumu indywidualnego. W innej, mniej skrajnej wersji konserwatywnego romantyzmu (w Polsce reprezentowali ją m. in. Józef Kalasanty Szaniawski, Michał Grabowski i Józef Gołuchowski) nie odrzucano wprawdzie pojęcia ponadnarodowej ludzkości, ale interpretowano je w sposób redukujący uniwersalizm do uniwersalizmu tradycji katolickiej i wykluczający pojęcie świadomie realizowanej misji narodu w służbie ogólnoludzkiego postępu. Naród rozumiany był nie jako wspólnota zadań, lecz jako ponadindywidualna całość, całość organiczna, a więc wewnętrznie zróżnicowana i zhierarchizowana, czyli podzielona na odrębne stany. Obalenie barier stanowych, uobywatelnianie ludu, w którym postępowi romantycy widzieli zwycięstwo idei narodowości, traktowane było w tej ideologii jako rozkładowy proces denacjonalizacji.

W Niemczech — kraju największego rozkwitu konserwatywnego romantyzmu — głównym przeciwnikiem koncepcji konserwatywno-romantycznych była filozofia Hegla. Jak wiadomo, recepcja heglizmu była jednym z najważniejszych nurtów polskiego życia umysłowego epoki międzypowstaniowej, a więc nie można jej pominąć nawet w najbardziej szkicowym zarysie ówczesnych sporów o naród. Spojrzenie na nią w tym kontekście pozwala zrozumieć, dlaczego myśliciele polscy, nawet tak entuzjastycznie nastawieni do idei „mędrca berlińskiego", jak Edward Dembowski, nie mogli być konsekwentnymi heglistami. Bezpaństwowe istnienie narodu polskiego, poczucie, że narody, w odróżnieniu

od państw, „są kreacji bożej", czymś żywym i niepodzielnym, sprzeciwiało się heglowskiej apologii państwa i realizowanej przez państwo wzrastającej racjonalizacji życia społecznego. Dlatego też koncepcją dominującą, do której „dopasowywano" heglizm lub w imię której przeciwstawiano mu się, było w Polsce romantyczne pojmowanie postępu jako procesu, którego podmiotem są narody, nie zredukowane, jak u Hegla, do roli narzędzia uniwersalnego Rozumu historii, lecz czujące, cierpiące i kochające, obdarzone wolą i świadomie realizujące swe powołania. Charakterystyczną dla heglizmu apologię teraźniejszości zastępowało w tej koncepcji skierowanie wzroku ku przyszłości — w niej bowiem pokładano nadzieję, i ku odległej przeszłości — w niej bowiem usiłowano odkryć pierwiastkowe oblicze narodu, określające charakter jego misji i jego przyszłych losów. Podkreślanie konieczności postępu musiało być uzupełnione heroistycznym aktywizmem i etyczną apelacją do obowiązku — sytuacja narodu uniemożliwiała bowiem wiarę w samoczynny postęp i optymistyczne zaufania do anonimowych praw historii. Heglowskie „samowładztwo rozumu" musiano ograniczyć w imię praw uczucia, a racjonalnemu poznaniu konieczności świata istniejącego musiano przeciwstawiać wolę zmieniania świata, kształtowania przyszłości. To zaś, że celem historii nie jest racjonalna samowiedza, jak u Hegla, lecz dobro i szczęście narodów, uważano za rzecz oczywistą.

Zakwestionowanie racjonalizmu łączyło się w polskiej myśli romantycznej z obroną tego, co jednostkowe, indywidualne (w tym również zbiorowej indywidualności narodu) przed „panteistyczną" absolutyzacją tego, co ogólne. Trzeba jednakże jak najmocniej podkreślić, że nie była to obrona racji partykularnych przeciwko racjom ogólnoludzkim. Przeciwnie — nadrzędność ludzkości jako najwyższej instancji moralnej była w romantyzmie polskim bardziej oczywista niż w heglizmie. Jedną z najbardziej charakterystycznych, a zarazem najpowszechniej głoszonych idei jest wówczas w Polsce idea uetycznienia polityki, stworzenia ponadnarodowego organu, który zdolny byłby sprawiedliwie rozstrzygać spory między narodami i zapewnić warunki powszechnego braterstwa narodów świata. Idea ta, bardzo popularna również

we Francji, łączyła w epoce Wielkiej Emigracji demokratów i liberałów, skrajnych romantyków i kontynuatorów myśli oświeceniowej; do jej pionierów należał książę Adam Czartoryski, którego *Esej o dyplomacji* [2], pisany w związku z powstaniem greckim w przeddzień powstania listopadowego, był w skali europejskiej jednym z najwspanialszych głosów sprzeciwu wobec immoralizmu partykularnych „racji stanu". Hegel natomiast, w przekonaniu, że racjonalna państwowość jest najdoskonalszą manifestacją absolutu w życiu społecznym, kategorycznie odrzucał „ponadpaństwowy" punkt widzenia, a kantowską ideę wiecznego pokoju traktował jako czczą utopię.

Na podstawie tych ustaleń możemy wskazać wiele cech łączących romantyczny mesjanizm trzech wieszczów z obiegowymi wątkami najbardziej rozpowszechnionych w Polsce romantycznych koncepcji narodu. Spróbujmy je wyliczyć. Będzie to więc, po pierwsze, połączenie idei ogólnoludzkiego postępu historycznego z pojmowaniem narodów jako indywidualizacji ludzkości i podmiotów postępu; po drugie, koncepcja misji narodowej; po trzecie, etos aktywizmu i perfekcjonizmu moralnego, uznawanie za najwyższą cnotę narodową „ducha poświęcenia" i tak czy inaczej rozumianego heroizmu; po czwarte, charakterystyczne powiązanie idei postępu z retrospekcją ku mniej lub bardziej oddalonej przeszłości; po piąte, ideał uetycznienia polityki, wiara w aktywne braterstwo ludów, przekonanie o zbieżności celów i dążeń wszystkich uciemiężonych narodów świata. Patrząc z perspektywy późniejszych, socjologiczno-politycznych sporów o naród należałoby do tego dopisać jeszcze jedną cechę, a mianowicie stanie na gruncie historyczno-terytorialnego, a nie etniczno-językowego pojmowania narodu. (Aczkolwiek — co również warto podkreślić — właśnie romantycy odkryli narodowotwórcze znaczenie języka) [3].

---

[2] (A. J. Czartoryski), *Essai sur la diplomatie. Manuscrit d'un philhellène*, Paris - Marseille 1830.

[3] Szczególnie wielkie znaczenie miały pod tym względem koncepcje Schleiermachera i Fichtego. Por. E. Kedourie, *Nationalism*, London 1960, s. 63 - 70.

Dalsza część niniejszego referatu będzie próbą odpowiedzi na pytania, co nowego wniosły do tych obiegowych koncepcji idee mesjanistyczne, czym je wzbogaciły, w jakim kierunku zmieniły je lub rozwinęły. Nie będzie to próba rejestracji i opisu wszystkich przejawów mesjanizmu w ówczesnym polskim życiu intelektualnym — brak miejsca oraz dążenie do maksymalnie wyrazistej typologizacji nakazuje skupienie uwagi na najbardziej istotnych (w danym kontekście) rysach tej tylko wersji mesjanizmu, którą mamy prawo uważać za najbardziej dojrzałą, najbardziej rozwiniętą. Taką zaś najpełniej rozwiniętą postacią mesjanizmu był mesjanizm lat czterdziestych, wyrażony w prelekcjach paryskich Mickiewicza, w mistycznych pismach Słowackiego, w *Traktacie o Trójcy (O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów)* i w *Przedświcie* Krasińskiego, a także, częściowo przynajmniej, w filozoficzno-religijnych koncepcjach Cieszkowskiego. Dopiero wtedy bowiem polski polistopadowy mesjanizm narodowy oparty został na wszechstronnie rozbudowanym systemie poglądów filozoficzno-religijnych; dopiero wtedy przekształcił się w mesjanizm religijny, a więc w mesjanizm w najwęższym i najściślejszym sensie tego słowa; dopiero wtedy maksymalnie przybliżył się do czystej, pierwiastkowej postaci mesjanizmu, to jest do koncepcji soteriologicznej głoszącej, że zbawienie ludzkości nie jest czymś, co się już kiedyś w pełni dokonało, lecz czymś, co się ma dokonać w przyszłości, oraz interpretującej je nie jako zbawienie jednostkowych dusz w zaświatowym niebie, lecz jako zbiorowe zbawienie w świecie, w Królestwie Bożym na ziemi.

Naród dla poetów-mesjanistów był przede wszystkim „gromadą duchów o wspólnym przeznaczeniu". Aby należycie zrozumieć tę myśl, trzeba ją powiązać z ideą progresywnej reinkarnacji — ideą podstawową w doktrynie Towiańskiego, ale głoszoną również przez Krasińskiego, który mimo niewątpliwego zafascynowania osobą litewskiego proroka nigdy nie był towiańczykiem, a nawet przez Cieszkowskiego, który uczynił z niej ezoteryczną treść swej filozofii nieśmiertelności. Idea ta harmonizowała z mesjanizmem, umiejscowiała bowiem zbawienie w świecie, w historycznej przyszłości, w ziemskim Królestwie Bożym; zgodnie z eto-

sem aktywizmu i perfekcjonizmu moralnego uzależniała udział w tym zbawieniu od własnej pracy i zasług każdego z indywidualnych duchów w szeregu jego wcieleń; pozwalała przy tym pogodzić millenarystyczną ideę zbawienia zbiorowego z romantycznym indywidualizmem, domagającym się nieśmiertelności indywidualnej.

Dla romantycznej koncepcji narodu wynikały z tej idei daleko idące konsekwencje. Kolejne stadia postępu historycznego okazywały się w jej świetle etapami metempsychicznej wędrówki doskonalących się i kroczących ku Bogu duchów jednostkowych; naród stawał się „zbiorem duchów żywych" lub mówiąc ściślej, pewnym — bardzo wysokim — stopniem ich stowarzyszenia, wypracowanym przez nie w dziejowym trudzie i pomagającym im w dalszym postępie [4]. Koncepcja ta nie dawała się pogodzić z konserwatywnoromantycznym pojmowaniem narodu jako organicznej całości ponadindywidualnej, pierwotnej wobec jednostek i bardziej realnej od nich (dlatego też Krasiński, mimo konserwatyzmu jego poglądów politycznych, nie może być uważany za reprezentanta konserwatywno-romantycznej teorii narodu). Uniemożliwiała również absolutyzację narodu w hierarchii wartości, podporządkowywała go bowiem wartościom osobowym — sprawie doskonalenia duchów jednostkowych, i uniwersalistycznym — idei ludzkości jako „wspólnej pracy wszystkich ludzkich, pojedynczych duchów, ciągnącej się przez wieki planetarnej historii" [5]. „Narodem albowiem — pisał Krasiński — ten tylko zbiór duchów żywych, stowarzyszonych nazywamy, który pojął w sobie cel, do którego dąży, tj. ludzkość w najwyższym jej znaczeniu i czynami historycznymi jej się poświęcał, czyli tak działał, by jej zjawienie się i pełń przyśpieszyć" [6]. Od innej strony ujmował to Mickiewicz: „Jakież tedy urobimy sobie pojęcie narodowości? Jeśli obrządki religijne usposabiają nas do otrzymania prawdy, jeśli ułatwiają jej pozyskanie, to instytucja narodu jest niczym innym jak zespołem po-

---

[4] Z. Krasiński, *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, [w:] *Pisma*, t. 7, Kraków - Warszawa 1912, s. 71.

[5] Ibidem, s. 69.

[6] Ibidem, s. 71.

mocy danych człowiekowi, by mu ułatwić stosowanie prawdy, tak aby mógł wywalczyć panowanie na ziemi tej prawdzie, którą otrzymał był w świątyni" [7]. W ten sposób naród uzyskał sankcję religijną, ale zarazem uznany został za środek, a nie cel: nie jednostki (w ostatecznej instancji) służyć miały postępowi narodu, ale naród postępowi jednostek, równoznacznemu z powszechnym postępem ludzkości. Było to całkowicie zgodne z wezwaniem Towiańskiego: „Niech emigracja tylko w duszy poczuje, że myśl o ojczyźnie ziemskiej nie wedle woli bożej jest zbrodnią, żem łajdak kiedy tego pragnę, tego dosyć, rzecz skończona" [8]. Mickiewicz wierny był tej postawie, kiedy mówił: „Polska musi być początkiem nowego świata, inaczej niepotrzebną by była" [9].

Zdaję sobie sprawę, że uogólnienia te mogą budzić pewne wątpliwości. W wypadku Mickiewicza rzecz jest niewątpliwa: rozwinięcie i religijne pogłębienie mesjanizmu doprowadziło go do odejścia od ekskluzywnego polonocentryzmu *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*, a nawet do podporządkowania narodowego mesjanizmu polskiego szerszej koncepcji mesjanizmu słowiańsko-francuskiego. Ale niewątpiwy jest także, egzaltowanie polonocentryczny charakter mesjanizmu Krasińskiego oraz skrajny, wyraźnie antymickiewiczowski polonocentryzm mesjanizmu Słowackiego [10]. Wydaje się wszakże, że nie było w tym sprzeczności, i to nie tylko dlatego, że zarówno Krasiński, jak Słowacki podporządkowywali naród powszechnemu genezyjskiemu postępowi, którego celem ostatecznym miało być „przeanielenie" ludzkości. Jeszcze bardziej istotne jest zwrócenie uwagi na to, że mesjanistyczny polonocentryzm był w gruncie rzeczy pozorny, nie zobowiązywał bowiem do koncentrowania uwagi na narodzie polskim jako zbiorowości rzeczywiście istniejącej, do brania jej taką, jaką jest

[7] A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*, [w:] *Dzieła*, t. 11, Warszawa 1955, s. 186.

[8] W. Mickiewicz, *Współudział Adama Mickiewicza w Sprawie Andrzeja Towiańskiego*, t. 2, Paryż 1877, s. 30.

[9] A. Mickiewicz, *Rozmowy*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 16, Warszawa 1933, s. 341.

[10] Słowacki stanowczo przeciwstawiał się rozciąganiu mesjanistycznego posłannictwa na całą Słowiańszczyznę oraz Francję.

i identyfikowania się z nią, do zniżania ideałów w celu wprzęgnięcia ich w służbę prozaicznych interesów i potrzeb tej zbiorowości i do patrzenia na świat z określonej w ten sposób partykularnie narodowej perspektywy. Wielkość i słabość, wzniosłość i utopijność koncepcji mesjanistycznej polegała na tym właśnie, że polskość była w niej ideą, a naród polski zbiorem duchów ideę tę realizujących. Ojczyzna — głosił Mickiewicz z katedry Collège de France — „nie jest to pewny kawał ziemi, opisany granicami, za którymi kończy się byt i działanie narodowe Polaka" [11]. Bliżsi prawdy są ci reformatorzy społeczni, którzy uważają, że „ojczyzna jest to przyszły porządek społeczny, który dopiero tworzyć należy". Wolność, potęga i szczęście są koniecznymi składnikami pojęcia ojczyzny, a więc „nic dziwnego, że podobna idea nie była i nie mogła być wprowadzona całkiem w rzeczywistość, że nigdy stan społeczny Polski nie objął wszystkich jej warunków" [12]. O tym, jak daleko można było posunąć się w przeciwstawianiu idei ojczyzny i duchowej istoty narodu zewnętrznym realiom życia narodowego, świadczy przykład Słowackiego, dla którego narodowość jako pewna jakość duchowa była czymś w istocie niezależnym od „ciała narodowego": „Gdy się ciało jakiegoś narodu zestarzeje i wielkości duchowej nie odpowiada, duchy zaczynają wielką migrację, szukają domów lepszych, jaśniejszych = lepszymi organami opatrzonych" [13]. W ten sposób po zniszczeniu republikańskiej wolności w Nowogrodzie i Pskowie Nowogrodzianie i Pskowianie „wykradli się z ciał niewolniczych i Polakami zostali" [14]. W ten sam sposób w przyszłości wszystkie narody staną się Polakami, przejdą przez polskość jako konieczny etap ewolucji i rozwiążą się w niej, bowiem tylko tędy wiedzie droga do „nowego, słonecznego Jeruzalem". Polskość, utożsamiana z idealnym republikanizmem, w którym wszystko układa się wedle hierarchii ducha, podniesiona została do rangi przewodniej idei ludzkości, ale stało się to za cenę faktycznego rozluźnienia

[11] A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*, [w:] *Dzieła*, t. 8, s. 36.
[12] Ibidem, s. 35.
[13] J. Słowacki, *Dzieła wszystkie*, t. 12, Wrocław 1959.
[14] Ibidem.

jej związku z realnymi, empirycznymi wyznacznikami bytu narodowego. Niebezpieczeństwo tkwiące w tej koncepcji — wyraźnie widoczne w świetle charakterystycznej dla Słowackiego apoteozy bezwzględnego i bezlitosnego powszechnego postępu — nie było niebezpieczeństwem narodowego partykularyzmu; przeciwnie, było to raczej niebezpieczeństwo zachłannego uniwersalizmu, nazbyt łatwo abstrahującego od realnej sytuacji i rzeczywistych potrzeb konkretnych, żywych ludzi, nazbyt skłonnego do poświęcania tego, co bliskie i realne na ołtarzu takiego lub innego ideologicznego absolutu.

Wróćmy jednakże do przerwanego wątku. Konsekwencją koncepcji progresywnej reinkarnacji, włączonej w ogólną wizję świata, którą, w ślad za Pigoniem, nazwać można spirytualistycznym perfekcjonizmem powszechnym [15], było przekonanie o istnieniu hierarchii duchów, będącej wynikiem ich pracy wewnętrznej i metempsychicznego „starszeństwa". Przekonanie to nadawało mesjanizmowi charakterystyczny rys arystokratyczny, elitarny (nie dotyczy to mesjanizmu Cieszkowskiego). U Mickiewicza i Słowackiego przybrał on postać skrajnie heroistycznej filozofii dziejów, apoteozującej natchnionych wielkich ludzi, owych Królów-duchów, jak ich nazywał Słowacki. Mickiewicz definiował postęp jako szereg objawień udzielanych ludzkości za pośrednictwem wybranych jednostek, a zasadę przewodnictwa duchów wyższych w powszechnym procesie doskonalenia traktował jako „główny dogmat mesjanizmu" [16]. Podobne lub wręcz identyczne myśli znajdujemy u Słowackiego, stawiającego „duchy królewskie" na czele ewolucji, marzącego o hierarchii z ducha, w której żaden duch niższy nie przewodzi wyższemu i sławiącego dawną Polskę jako kraj rzekomo najbliższy temu ideałowi. Były to idee o wymowie nieco dwuznacznej, rewolucyjne w tej mierze, w jakiej zwracały się przeciwko hierarchiom istniejącym, nie opartym na wyższości duchowej, ale jednocześnie zdecydowanie elitarne, głoszące hierar-

[15] Por. S. Pigoń, *„Biesiada" Towiańskiego i jej komentarz w IV kursie „Prelekcji paryskich" Adama Mickiewicza*, [w:] *Z epoki Mickiewicza*, Lwów 1922.

[16] A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 11, s. 18.

chiczne zróżnicowanie nie tylko jednostek, lecz również narodów. Elitaryzm ten przejawiał się między innymi w charakterystycznej postaci elitaryzmu poznawczego: Mickiewicz, na przykład, krytykował filozoficzny racjonalizm za ignorowanie faktu, iż zdolność poznania zależna jest od moralnej wartości człowieka i że zdolność ta nie jest dana w równej mierze wszystkim narodom i wszystkim ludziom [17].

Wpływ tych założeń na koncepcję narodu wyrażał się przede wszystkim w podkreślaniu narodotwórczej roli wielkich ludzi. „Każda narodowość — mówił Mickiewicz — oparta jest na osobnym objawieniu. Każda z wielkich narodowości założona została przez jednego człowieka, powstała z jednej myśli i żyła tylko dla zrealizowania tej myśli" [18]. Materiałem, z którego tworzy się naród, jest oczywiście lud. Według Mickiewicza lud nie był warstwą społeczną: „Można nosić sukmanę chłopa słowiańskiego albo bluzę chłopa francuskiego, a nie należeć do ludu; można nosić strój kapiący od złota, a należeć do ludu" [19]. O przynależności do ludu decyduje bowiem zdolność chwytania prawdy i rozpłomieniania się nią, przeciwstawiająca lud racjonalistom i zrutynizowanym ludziom przeszłości: „Człowiek, który te przymioty zatracił, którego serce nie może już zadrgać na słowo wychodzące z ust Grakcha lub świętego Pawła, taki człowiek nie jest ludem" [20]. Naród natomiast powstaje wtedy, gdy prawda objawiona, przekazywana ludowi przez natchnionego bohatera-prawodawcę, znajduje w nim oddźwięk, przenika go natchnieniem bożym i skupia dla realizacji wielkiego celu. Miarą unarodowienia ludu jest nagromadzony w nim zasób ognia świętego, roznieconego przez wielkich posłanników bożych. Dlatego właśnie Francja, ojczyzna Napoleona, posiadająca największy zasób tego ognia, nazwana została przez poetę arcynarodem [21].

W mesjanizmie Krasińskiego idea hierarchii duchowej przy-

---

[17] Ibidem, s. 347.
[18] Ibidem, s 19.
[19] Ibidem, s. 349.
[20] Ibidem, s. 350.
[21] Ibidem, s. 466.

brała inny charakter — „duszy wyższe" okazały się tożsame z arystokracją jako warstwą społeczną, a progresywizm stał się, paradoksalnie, argumentem na rzecz tradycjonalizmu. Było to wynikiem prostego rozumowania: najdoskonalsze jest zawsze to, co się najdłużej doskonaliło, istniejąca nierówność społeczna jest rezultatem nierówności zasług w poprzednich wcieleniach. Towarzyszyło temu, rzecz jasna, uznanie „warstw historycznych" za podstawowy czynnik narodotwórczy, a więc przyznanie im roli, którą Mickiewicz wyznaczał wybranym jednostkom, wyposażonym w zdolność przekazywania ludowi darów Ducha świętego. Linia podziału pokrywała się więc z klasycznym schematem Maxa Webera: u Mickiewicza rewolucyjność niezinstytucjonalizowanej charyzmy jednostkowej, u Krasińskiego, jak przystało na konserwatystę, charyzma zinstytucjonalizowana, zrutynizowana i przekazywana dziedzicznie.

Pozostaje do wyjaśnienia, oczywiście w największym skrócie, jak kształtowała się w tych koncepcjach narodu idea Polski i jej mesjanicznego posłannictwa.

W prelekcjach Mickiewicza znajdujemy wizję dawnej Polski jako kraju, w którym nie istniały żadne „wyrozumowane" instytucje, w którym „cała władza opierała się na zapale i wyłącznie na zapale" [22]. Polacy byli unikalnym w historii ludem, który dążył zawsze do kierowania się jedynie „wewnętrznym popędem i dobrą wolą" [23]. Wolną elekcję i ideał jednomyślności (a więc również liberum veto) tłumaczył Mickiewicz jako wyraz religijnego przekonania, że w ważkich decyzjach politycznych — jeśli mają to być decyzje swobodne i moralnie obligujące — trzeba liczyć na cud, na natchnienie Ducha świętego. Prawdą jest, że brak silnej władzy przyczynił się do upadku Polski, ale było to winą nie jej ustroju, lecz braku wielkich, natchnionych przywódców, zdolnych przekształcić zapał w moc. Obecnie Polska jest podwójnie przygotowana do przyjęcia nowego objawienia, zachowała bowiem dawny zapał, czyli zdolność chwytania darów Ducha świętego,

---

[22] Ibidem, t. 10, s. 44.
[23] Ibidem, t. 11, s. 208.

a jednocześnie oczyściła się i wzmocniła przez cierpienie — prawda zaś jest „córką bólu" [24], tylko ci, którzy „przewiercili swe wnętrze świdrem bólu", stają się bohaterami i świętymi, zdolnymi pojmować i wcielać w życie prawdy żywe. Ponadto Polska jest reprezentantką Słowiańszczyzny — ludu dziewiczego, w którego dziejach nie ma śladów własnego objawienia narodowego i który właśnie dlatego zwrócony jest w przyszłość, stanowi rezerwową siłę opatrzności gotową do przyjęcia nowego objawienia. Wcieleniem tego nowego objawienia będzie wielki przywódca łączący Chrystusową świętość z Napoleońską mocą. Mickiewicz nie był pewien, czy przywódcę takiego wyda Słowiańszczyzna, czy też Francja. Skłonny był przypuszczać, że do rozpłomienienia ludów słowiańskich, do uczynienia ich narodami realizującymi powołanie mesjaniczne, potrzebne są iskry z francuskiej „kuźni ognia świętego". Jego mesjanizm miał więc charakter słowiańsko-francuski, a uprzywilejowana rola Polski polegała w nim, między innymi, na pośredniczeniu między Francją a Słowiańszczyzną [25].

Juliusz Słowacki, „republikanin z ducha", posunął się jeszcze dalej w mesjanistycznej idealizacji dawnej Polski. „Ze strony ducha uważając — pisał — forma republikańska była dotąd najlepszą, tam się bowiem dla wolności kształtu najczęściej kolumna hierarchiczna duchów podług mocy i względnej wielkości tychże duchów układała" [26]. Duchy niższe, stanowiące większość, nie uciskały wyższych, nie przewodziły im, przeciwnie — duchy wyższe miały zagwarantowane prawo przeciwstawiania swego veta opiniom większości. Tylko w Polsce, szanującej wolność „świętych z ducha zaprzeczeń", Chrystus nie zostałby ukrzyżowany za głoszenie swej nauki. Błędem byłoby jednak sądzić na tej podstawie, że apologia liberum veto służyła Słowackiemu jedynie do sławienia tolerancji wobec odmiennego zdania jednostek; była to przede wszystkim apologia przywileju wielkości i siły, przywileju stawania ponad prawem i łamania istniejących form mocą ducha. Staro-

---

[24] Ibidem, s. 336.

[25] W sprawie poglądów Mickiewicza na Słowiańszczyznę i Francję zob. A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*; s. 275 - 286.

[26] J. Słowacki, *Dzieła wszystkie*, Wrocław 1953 - 1963, X, s. 426.

polski republikanizm sławiony był jako ustrój najmniej oporny wobec duchów królewskich, stojących na czele genezyjskiego postępu i rzucających swe veto zastanemu światu. Poeta głosił przy tym, że prawa postępu są okrutne i nieubłagane, że dokonuje się on przez krwawe rewolucje, a nawet przez wielkie zbrodnie; cierpienie i ucisk są bowiem najskuteczniejszymi środkami mobilizowania energii ducha. Dzięki strasznym cierpieniom, które zahartowały i wzmocniły ducha polskiego, naród polski przewyższył inne ludy heroizmem i świętością, objął „papiestwo ducha", stał się zbawicielem ludów wytyczającym drogę ku Królestwu Bożemu na ziemi. Aby nie osłabnąć w pełnieniu swej misji, powinien nie ustawać w rewolucyjnym heroizmie, nie bacząc na cenę cierpień i klęsk, które mogą być tego skutkiem: cierpienie i klęski wzmacniają moc ducha, a więc „ilekroć w fałszu będziemy, niech nas biją nieprzyjaciele nasi, niech nas w niewolę zawodzą, we łzach topią — abyśmy pod uciskiem znów byli przymuszeni podnieść ducha naszego i zapytać się o drogę wyżej idącą" [27].

Trzeci wieszcz, Zygmunt Krasiński, głosił poglądy najbardziej zbliżone do obiegowych wyobrażeń o mesjanizmie polskim. Idealizował polską przeszłość w duchu o wiele bardziej konwencjonalnym niż Mickiewicz i Słowacki. Sławił religijność dawnych Polaków, a zarazem ich tolerancję i umiłowanie wolności, podkreślał szlachetność i rycerską wspaniałomyślność narodu brzydzącego się łupiestwem, rozrastającego się przez dobrowolne unie; nie wahał się głosić, że mimo swych błędów i grzechów Polska „najbielszą ma kartę w dziejach europejskich, najmniej skalaną zbrodniami, najściślej Chrystusową" [28]. Przede wszystkim wszakże — w ślad za Mickiewiczowskimi *Księgami narodu i pielgrzymstwa polskiego* — obszernie rozwijał myśl o paraleli między Polską a Chrystusem. Chrystus był wcieleniem — pierwowzorem — idei nienaruszalności i nieśmiertelności osobowości indywidualnej. Polska zaś jest pierwowzorem nienaruszalności i nieśmiertelności narodu (stowarzyszenia duchów utworzonego w procesie historycznym

---

[27] Ibidem, XI, s. 294.

[28] Z. Krasiński, *Pisma*, t. 7, s. 99.

i nie dające się już unicestwić). Dla duchów zbiorowych męczeństwo Polski jest tym samym, co męczeństwo Chrystusa dla duchów indywidualnych: po umęczeniu Chrystusa nastąpiło jego zmartwychwstanie i wniebowstąpienie, równoznaczne z otworzeniem dla duchów jednostkowych zaświatowego nieba; po politycznej śmierci Polski również nastąpi jej zmartwychwstanie, równoznaczne ze zbiorowym zbawieniem wszystkich narodów, czyli królestwem Bożym na ziemi. Królestwo to, w rozumieniu Krasińskiego, miało być zakończeniem historii i jakby przedsionkiem epoki Ducha, w której duchy stworzone dostąpią przebóstwienia, a ich dalszy postęp nie będzie już przerywany śmiercią.

„Prawdziwym celem Polski — pisał Krasiński w liście do Trentowskiego — jest wprowadzenie Królestwa Bożego w rzeczywistość, jest polityki z religią zespolenie, jest położenie pierwszego kamienia wieków na podstawę Kościołowi wszechludzkości, jest okazanie światu, że ani w królu, ani u ludu, ale w narodzie święte zwierzchnie panowanie: z tego powodu, że naród jest jednym ze zmysłów w organizmie ludzkości, którego to organizmu święte ukształtowanie na tym planecie jest celem i końcem dziejów historycznych, a początkiem wyższych, duchowniejszych, żywotniejszych, wieczniejszych! W istocie, nowe przymierze, trzecie, ostatnie rodu ludzkiego z Bogiem, dysze w piersiach Polski" [29]. Przez połączenie religii z polityką, o którym mowa w tym cytacie, należy rozumieć centralną ideę polityczną polskiego mesjanizmu, podzielaną również przez wielu myślicieli nie będących mesjanistami: ideę chrystianizacji polityki, uetycznienia stosunków między narodami, wyeliminowanie z nich prawa silniejszego. Na tym właśnie polegać miało ziemskie urzeczywistnienie Królestwa Bożego. Idea ta inspirowała w równej mierze zarówno Krasińskiego, jak Mickiewicza, aczkolwiek ich poglądy polityczne i ich stosunek do rewolucyjnych wydarzeń Wiosny Ludów były przeciwstawne.

W tym miejscu nie można nie wspomnieć o przyjacielu i duchowym mistrzu Krasińskiego, Auguście Cieszkowskim — jedy-

---

[29] Z. Krasiński, *Listy*, t. 3, Lwów 1887, s. 184, list do Trentowskiego z 2 I 1847.

nym spośród wybitnych filozofów polskiego romantyzmu, którego można zasadnie (aczkolwiek nie bez zastrzeżeń) nazwać mesjanistą. Był on mesjanistą, ponieważ świadomie dostosował swą historiozofię do mesjanistycznej struktury czasu historycznego, a swe koncepcje filozoficzno-religijne do mesjanistycznej wiary w ziemskie Królestwo Boże, ponieważ głosił, że soteriologiczna misja Chrystusa nie jest zamknięta, że zostanie ona urzeczywistniona dopiero wtedy, gdy spełnią się prośby Modlitwy Pańskiej i życie ziemskie, wzgardzone przez oficjalny Kościół, dostąpi przebóstwienia i wniebowstąpienia. Jego mesjanizm był wszakże bardzo szczególny: ufilozoficzniony i zracjonalizowany, a zarazem jakby obłaskawiony, pozbawiony gwałtowności i dramatyzmu, zharmonizowany z liberalną koncepcją ewolucyjnego postępu [30]. Z punktu widzenia problematyki narodu istotne jest zwłaszcza to, że nie było w nim miejsca na mesjanizm narodowy — jedynym mesjaszem był dla Cieszkowskiego Chrystus, tyle tylko, że (w przeciwieństwie do kościelnej wykładni chrześcijaństwa) misja Chrystusa rozłożona została niejako na dwa etapy, z których drugi, finalny — urzeczywistnienie Królestwa Bożego na ziemi — miał się spełnić w historycznej przyszłości. Mimo to koncepcje autora *Ojcze Nasz* ważne są również w kontekście niniejszej pracy, u nikogo bowiem nie znajdziemy równie pięknego i wszechstronnego rozwinięcia idei Millennium jako królestwa wolnych narodów połączonych w „organiczną Ludzkość". Filozof zapowiadał, że to organiczne ukonstytuowanie się Ludzkości, poprzedzone jej materialnym powiązaniem przez rozwój środków komunikacji, nie będzie unicestwieniem narodów, ale ich odrodzeniem, że ważną rolę odegrają w tej epoce narody do niedawna zacofane i barbarzyńskie, które dzięki niej dopiero będą mogły w pełni się rozwinąć. Przewidywał, że rozwój techniki wojennej „podniesie wprawdzie wojnę do ostatecznego wytężenia, ale tym samym ją zniesie", czyniąc ją nazbyt dla wszystkich groźną i niszczyciel-

---

[30] Szczegółową charakterystykę mesjanizmu Cieszkowskiego zawiera moja praca pt. *Dwa mesjanizmy: Adam Mickiewicz i August Cieszkowski*, [w:] *Filozofia a mesjanizm*, rozdz. I.

ską" [31]. Nie poprzestawał wszakże na optymizmie tej diagnozy, a więc domagał się, aby nad pokojem i sprawiedliwością w stosunkach politycznych czuwały instytucje ponadnarodowe: centralny Rząd Ludzkości, Powszechny Trybunał Narodów i Powszechny Ludzkości Sobór. Trudno zaprzeczyć, że niektóre z tych myśli brzmią dziś zadziwiająco aktualnie. Rację miał Brzozowski, gdy pisał, że znaczenie Cieszkowskiego polega na „jasnym, niezwalczonym udowodnieniu", że treść romantyzmu polskiego nie zamykała się w ramach partykularnej kwestii narodowej, ale była sprawą odrodzenia ludzkości [32].

Równie „jasne i niezwalczone" udowodnienie tej myśli znajdujemy na przeciwległym biegunie romantycznego mesjanizmu — w rewolucyjnym i mistycznym mesjanizmie Mickiewiczowskim. Legion Włoski i Trybuna Ludów były przecież — co podkreślał sam Mickiewicz — konsekwencją mesjanizmu prelekcji paryskich [33]. Romantyczna wiara w braterstwo narodów, w fundamentalną zbieżność ich dążeń, w moc ducha, która zapewni zwycięstwo słusznej sprawie, doszły tu do szczytu. Mickiewicz nie mógł zaakceptować myśli, że krew polska należy się wyłącznie Polakom i powinna być przelewana tylko w polskiej sprawie. Głosił przecież, że walka o wolność jest niepodzielna i że „ojczyzna Polaków żyje i działa wszędzie tam, gdzie biją wierne serca jej synów" [34].

W rewolucyjnych wydarzeniach lat 1848 - 1849 wiara ta została poważnie zachwiana. Z całą brutalnością wyszło wówczas na jaw, że narody kierują się nie ideałami, lecz interesami, że ich dążenia są potwornie zantagonizowane, i że zwycięstwo w ich

---

[31] A. Cieszkowski, *Ojcze Nasz*, t. 3, Poznań 1923, s. 67.

[32] S. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego* [w:] *Kultura i życie*, Warszawa 1973, s. 399.

[33] W przedmowie do francuskiej edycji prelekcji z 1849 roku Mickiewicz pisał m. in.: „Od ośmiu lat byłem całkiem oddany myśli, którą rozwinąłem w swoim kursie; jestem teraz pod silniejszym jeszcze wrażeniem wypadków, która ta myśl wywołuje na polu politycznym" (Cyt. wg W. Mickiewicz, *Żywot Adama Mickiewicza*, t. 4, Poznań 1895, s. 257).

[34] A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 8, s. 36.

konfliktach przypada nie słuszności, lecz sile [35]. Dla pokolenia polskich romantyków był to straszliwy szok. Miarą tego szoku jest choćby fakt, że nawet tak trzeźwy myśliciel, jakim był Trentowski, poczuł się absolutnie zaskoczony, oszołomiony i moralnie zdruzgotany uchwałami parlamentu frankfurckiego w sprawie polskiej [36]. Uchwały te podjęto (cytujemy słowa uczestnika debaty w sprawie polskiej, Wilhelma Jordana) w imię „zdrowego egoizmu narodowego, bez którego żaden lud nie może stać się narodem" [37]. Wkrótce potem — już w roku 1850 — Otto von Bismarck wypowiedział znamienne słowa: „Jedyną zdrową podstawą wielkiego państwa — i na tym właśnie polega różnica pomiędzy wielkim a małym państwem — jest egoizm państwowy, a nie romantyczność" [38].

Wydarzenia Wiosny Ludów były więc kulminacją, a jednocześnie załamaniem romantycznej ideologii narodowej, której wyrazem był mesjanizm polski. Od tego właśnie momentu możemy datować początek rozwoju nowoczesnego nacjonalizmu, to jest ideologii uprawniającej egoizm narodowy, ostro oddzielającej politykę od etyki, głoszącej, iż w stosunkach między narodami liczą się tylko twarde prawa walki o byt, a wszelkie próby wzniesienia się do ponadnarodowego punktu widzenia są w najlepszym wypadku szkodliwą iluzją, maskującą tchórzliwe uchylanie się od odpowiedzialności. W ideologii tej nie było miejsca na pojęcie ogólnoludzkiej misji narodu, zakładała ona, że narody istnieją same dla siebie, nie potrzebując moralnej legitymacji ani sankcji.

---

[35] Por. dramatyczny opis i analiza tych wydarzeń w książce: L. Namier, *1848: The Revolution of the Intellectuals*, London - Oxford 1946.

[36] Odrzucenie przez parlament frankfurcki wniosku o uznanie rozbiorów Polski za zbrodnię przeżył filozof następująco: „Była i włócznia żydowska w mej piersi, i korona cierniowa na głowie, i gwoździe w ręku a nogach! Siedziałem w osłupieniu, w odrętwieniu długo. Ustawała myśl, gasło uczucie. I zdjęła mnie zimna chwila martwości całkowitej. I było mi, jakobym umarł. Ojczyźnie śmierć i mnie śmierć" (B. Trentowski, *Przedburza polityczna*, Freiburg 1848, s. 108).

[37] Cyt. wg E. Kedourie, op. cit., s. 114.

[38] Cyt. wg F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, München - Berlin 1915, s. 314.

W Polsce ideologia nacjonalistyczna (w podanym wyżej znaczeniu tego słowa) pojawiła się później niż w Niemczech i w Rosji [39]. Jej współtwórca, Roman Dmowski, tłumaczył to — rzecz charakterystyczna — większą niż gdzie indziej siłą tradycji romantyzmu. „W żadnym bodaj kraju nie przetrwała tak długo, jak w Polsce spuścizna polityczna pierwszej połowy XIX wieku: wiara w panowanie sprawiedliwości w stosunkach między narodami, w skuteczność dochodzenia swych praw słusznych przez bezstronną opinię europejską, określanie faktów historycznych jako «zbrodni» i «krzywd», przekonanie o ostatecznym zwycięstwie «słusznej sprawy», nieliczenie się z realnym ustosunkowaniem sił w życiu międzynarodowym i nierozumienie, że obrót każdej sprawy od wypadkowej tych sił przede wszystkim zależy. To opieranie widoków politycznych na czysto iluzorycznych podstawach, a wraz z nim skłonność do podejmowania działań politycznych bez ścisłego określenia celu i obliczenia środków — nazwano romantyzmem politycznym" [40]. Nic więc dziwnego, że formułując zadania narodowej demokracji na pierwszym miejscu postawił Dmowski „wytępienie resztek romantyzmu politycznego", ugruntowanie poglądu, że „naród ma przede wszystkim obowiązek dbać o swoje interesy" i że „w stosunkach między narodami nie ma słuszności i krzywdy, jest tylko siła i słabość" [41].

Z punktu widzenia tematyki naszego colloquium przypomnienie tych faktów jest niezmiernie ważne, pozwala bowiem wytyczyć wyraźną granicę między romantycznymi (w tym również mesjanistycznymi) koncepcjami narodu a koncepcjami nacjonalistycznymi. Oczywiście zdaję sobie sprawę, że słowo „nacjonalizm" rozumiane bywa różnie. W zachodnioeuropejskiej, zwłaszcza anglosaskiej, literaturze naukowej pod pojęcie nacjonalizmu podciąga się z reguły wszelkie ideologie narodowowyzwoleńcze bądź budzą-

---

[39] Pierwszym rozbudowanym wykładem skrajnego nacjonalizmu, programowo odrzucającego stosowanie w polityce kryteriów etycznych, była w Rosji książka Mikołaja Danilewskiego *Rosja i Europa*, opublikowana po raz pierwszy w 1869 r.

[40] R. Dmowski, *Niemcy, Rosja i kwestia polska*, Lwów 1908, s. 212.

[41] Ibidem, s. 235 - 236.

ce świadomość narodową — z tego punktu widzenia romantyczne koncepcje narodu są oczywiście przykładem bardzo rozwiniętego nacjonalizmu [42]. Równocześnie istnieje również punkt widzenia uznający romantyczną ideę podporządkowania narodów uniwersalnym ideom etycznym oraz zabezpieczenia ich słusznych praw przez stworzenie instytucji ponadnarodowych za przejaw kosmopolityzmu, podważającego absolutną suwerenność państwa narodowego. Tak właśnie ujął to Meinecke w swym klasycznym dziele *Weltbürgertum und Nationalstaat*, będącym apologią „antyromantycznej" polityki Bismarcka [43]. Na gruncie słownictwa politycznego krajów socjalistycznych obie te propozycje terminologiczne są, rzecz jasna, nie do przyjęcia. Najodpowiedniejszym wydaje się termin „internacjonalizm", jest on jednakże nazbyt szeroki, pasuje bowiem zarówno do ideologii żarliwie patriotycznych, skoncentrowanych na problematyce narodowej, jak i do ideologii, w których sprawy narodowe mają znaczenie marginalne. Wdawanie się w dodatkowe uściślenia, w próby wyróżnienia różnych typów internacjonalizmu, nie mieści się w ramach niniejszej pracy. Poprzestańmy przeto na stwierdzeniu, że jeśli definiujemy nacjonalizm jako przeciwieństwo internacjonalizmu, to uznajemy tym samym, że romantyczny mesjanizm narodowy nacjonalizmem nie był.

Nie oznacza to bynajmniej, że idee mesjanistyczne nie mogły być interpretowane w sposób nacjonalistyczny. Wszelkie ideologie habent sua fata, a romantyczny mesjanizm, i w ogóle romantyzm, był szczególnie podatny na różnego rodzaju wulgaryzacje i deformacje. Chcąc nie chcąc, wciąż przyłapujemy się na patrzeniu na romantyzm przez pryzmat dziejów jego recepcji. Dlatego wydaje się celowe zamknąć nasze rozważania kilkoma uwagami na ten temat.

Dwie idee mesjanizmu trzech wieszczów okazały się szczególnie sugestywne: idea narodu bohaterów i idea narodu świętych.

---

[42] Por. np. A. D. Smith, *Theories of Nationalism*, London 1971.

[43] Dzieje niemieckiego nacjonalizmu przedstawione są w tej książce jako historia przezwyciężania „kosmopolitycznych" złudzeń romantyków,

„Musim stać się bohaterami i świętymi, lub zginąć!" [44] — pisał Krasiński. Pod jego piórem, a jeszcze bardziej u Mickiewicza i Słowackiego, myśli takie były autentycznie wycierpianą „żywą prawdą" pokolenia. Zarazem jednak brzemienne były niebezpieczeństwami, które natychmiast ujawniły się w ich recepcji, zwłaszcza zaś w ich funkcjonowaniu w świadomości potocznej.

Wszyscy wiemy, czym stała się idea narodu świętych. U Mickiewicza i Słowackiego była ona nierozłączna od idei maksymalizacji siły: Mickiewicz pragnął połączyć chrystusowość z napoleońską mocą, franciszkańską świętość z energią Dżyngis-chana; Słowacki w swych genezyjskich wizjach sławił cierpienie i ucisk, ale tylko dlatego, że widział w nich środek mobilizowania siły, hartowania ducha. W recepcji mesjanizmu spotykamy się natomiast z idealizacją biernego cierpiętnictwa, ze swoistym kultem martyrologii (któremu przeciwstawiał się już Norwid głosząc ideę „uniepotrzebniania męczeństw"), z samozadowoleniem, opartym na przyjemnym poczuciu własnej moralnej wyższości, z idealizowaniem nie tylko wielkiej przeszłości narodowej, lecz również narodowych klęsk. Najwięcej zawinił tu Krasiński, on to bowiem najwięcej pisał o „chrystusowości" i „anielskości" Polski; on właśnie, z obawy przed rewolucyjnością, zredukował hasło czynu do czynu czysto moralnego, polegającego w praktyce na biernym lubowaniu się własną słabością, nieuczestniczeniem w historii. Z taką interpretacją mesjanizmu, bardzo charakterystyczną dla neomesjanistycznych koncepcji młodopolskich, surowo rozprawił się myśliciel, który jak mało kto umiał zrozumieć i doceniać rzeczywistą wielkość romantyzmu — Stanisław Brzozowski [45].

Druga z wymienionych idei — można ją nazwać heroistyczną ideą narodu — miała jak gdyby dwa aspekty, ściśle związane ze sobą, ale funkcjonujące również rozłącznie. Pierwszym z nich

---

marzących o powrocie do chrześcijańskiego uniwersalizmu średniowiecznej Europy.

[44] Z. Krasiński, *Listy*, [w:] *Pisma*, t. 3, s. 193.

[45] O stosunku Brzozowskiego do spuścizny polskich romantyków pisałem w rozprawie: *Stanisław Brzozowski i filozofia polskiego romantyzmu*, „Studia Filozoficzne" 1969, nr 4.

była heroistyczna koncepcja historii, w tym również genezy narodu, oraz wynikająca z niej idea przywództwa „wyższych duchów", uzależniająca losy narodu od wielkich jednostek i skłaniająca do pokładania nadziei w „mężach przeznaczenia". Elementy takiej koncepcji odnajdujemy również w innych ideologiach romantycznych, ale ogólnie biorąc była to koncepcja mało popularna, zwalczana zarówno przez demokratów, akcentujących dziejową rolę mas, jak i przez liberałów, którzy przeciwstawiali jej pojmowanie historii jako ewolucyjnego rozwoju instytucji. O wiele większą popularnością, zwłaszcza wśród romantycznych rewolucjonistów-demokratów, cieszył się drugi aspekt mesjanistycznego heroizmu, a mianowicie heroistyczna koncepcja narodowego czynu (właściwa, oczywiście, tylko rewolucyjnej odmianie mesjanizmu, tj. mesjanizmowi Mickiewicza i Słowackiego). Przeświadczenie, iż o losach narodu rozstrzyga bohaterstwo na polu walki, było wspólną wiarą romantycznego rewolucjonizmu. W tej kwestii Edward Dembowski, tak ostro potępiający Mickiewiczowską „wiarę w osoby" [46], całkowicie zgadzał się z Mickiewiczem.

Ów romantyczny kult bohaterstwa, uznawanie heroizmu za podstawową siłę tworzącą i ocalającą naród, miało wybitnych przeciwników już w epoce romantyzmu. Tak więc, na przykład, Bronisław Trentowski, zdecydowany przeciwnik „mickiewiczanizmu", krytykował romantyczne ubóstwianie „szalonych czynów" oraz głosił, że praca nad wychowywaniem narodu, jego oświatą i postępem, jest więcej warta niż „odsłanianie piersi heroicznej przeciw sromotnej kuli" [47]. Głębokim krytykiem mesjanistycznej, Mickiewiczowskiej wersji romantycznego heroizmu był Cyprian Norwid. Millenarystycznemu oczekiwaniu „ziemskich cudów",

[46] Por. słowa Dembowskiego: „Filozofia polska lud (masę, całość narodu) uznaje za główny żywioł, a mesjanizm bałwochwalczo wywyższa jednego jenialnego człowieka nad lud [...]. Filozofia polska wierzy w lud, a mesjanizm wierzy w osoby" (E. Dembowski, *Pisma*, t. 4, Warszawa 1955, s. 373).

W podobny sposób krytykował Mickiewicza jego kolega z Collège de France, Jules Michelet.

[47] B. F. Trentowski, *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej*, t. 1, Wrocław 1970, s. 574.

czyli rewolucji, i „niebieskich rewolucji", czyli cudów [48], przeciwstawiał on ewolucyjny historyzm i rehabilitację powszedniości, a bohaterskiemu czynowi jednostek — codzienną, zbiorową, cywilizacyjną pracę:

Nie on tatarski czyn, krwawa drabina
Na rusztowanie czerwone łunami
. . . . . .
Lecz praca coraz miłością ulżona
Aż się i trudów trud wreszcie wykona [49].

Różnice te widoczne są również przy porównywaniu Norwidowskiej i mesjanistycznej koncepcji narodu. Ale właśnie na przykładzie Norwida można pokazać, w jaki sposób mesjanistyczna koncepcja narodowego czynu wywierała nacisk na język, zabarwiała treść samego słowa „naród" i określała wiążący się z nim zespół skojarzeń. Oto jedna z ulubionych, często powtarzanych myśli Norwida o Polsce: „najlichszy naród jako-społeczeństwo" i „najznakomitsze społeczeństwo jako-naród", „społeczeństwo polskie jest najlichsze, tak jak naród polski jest najpierwszy" [50]. Najpierwsi jako naród, ponieważ najwspanialsi w bohaterstwie, w chwilach nadzwyczajnych, w powstaniach i bitwach; najlichsi jako społeczeństwo, ponieważ pozbawieni tych zalet woli i charakteru, które potrzebne są w normalnym, codziennym życiu, przede wszystkim zaś umiejętności pracy. „Naród" kojarzył się więc Norwidowi z „czynem", a „społeczeństwo" — z „pracą". Skojarzenie to utrwalone zostało w epoce pozytywizmu: za teren pracy uznane zostało społeczeństwo, naród pozostał terenem romantycznych „czynów". Atakowano ten stereotyp z różnych stron: wymieńmy chociażby Stanisława Szczepanowskiego, ideologów endecji, a także wspomnianego już Brzozowskiego, który bynajmniej nie rezygnując z romantycznego heroizmu definiował naród jako „organizm pracy". Mimo tych wysiłków stereotypowe przeciwstawienie: „narodowy czyn — społeczna praca" przez długie

[48] C. K. Norwid, *Poemat Niewola*, [w:] *Pisma wszystkie*, t. 3, Warszawa 1971, s. 390.

[49] C. K. Norwid, *Promethidion*, [w:] *Pisma wszystkie*, t. 3, s. 446.

[50] C. K. Norwid, *Listy*, [w:] *Pisma wszystkie*, t. 8, s. 77, 112.

lata wykazywało ogromną żywotność i wpływało na potoczną świadomość społeczeństwa. „Od czynu wyzwala praca, od pracy czyn. Wahamy się między tymi dwoma biegunami" [51] — pisał Karol Irzykowski, sceptyczny krytyk zarówno romantycznej „bohaterszczyzny", jak pozytywistycznej gloryfikacji pracy.

Jak wiadomo, frazeologia romantycznego „czynu" przejęta została przez PPS Frakcję Rewolucyjną. Po odzyskaniu niepodległości tradycja Frakcji stała się tradycją obozu piłsudczyków, co przyczyniło się do nawiązywania w jeszcze większym zakresie do tych wątków romantycznego heroizmu, które można było wykorzystać dla wzrastającego kultu wodza. W tym samym czasie również nacjonalistyczna prawica poczęła obficie czerpać ze słownictwa romantycznego aktywizmu, a pojęcie narodu, pod wpływem politycznego użytku, jaki z niego czyniono, poczęło kojarzyć się z dyskryminowaniem mniejszości narodowych i antysemityzmem. Wytworzyło to sytuację, w której kluczowe słowa, słowa-hasła myśli romantycznej, takie jak „duch", „naród", „czyn", a w szczególności „czyn narodowy", poczęły wywoływać aktywną niechęć lewicowej inteligencji — niechęć przenoszenia mechanicznie na całą tradycję intelektualną, z której zostały zaczerpnięte, i do dziś dnia wciąż na nowo przejawiają się w różnego rodzaju uprzedzeniach wobec romantyzmu.

Zarówno z uprzedzeniami, jak z mitologizującymi idealizacjami można polemizować w imię historycznej prawdy. Prawda to w danym wypadku niezmiernie złożona — aby ją odtworzyć i ocenić nie wystarcza sama znajomość faktów, potrzebne są również, jak wskazywał Brzozowski, „sprawdziany szczególniej wysubtelnione i mające w sobie niepodobną do przejęcia ani przekazania mądrość serca" [52]. Sądzę jednakże, iż dociekania takie mają zwykle stosunkowo niewielki wpływ na funkcjonowanie dziedzictwa przeszłości w świadomości i kulturze współczesnej. Prawda historyczna nigdy nie bywa całkowicie obiektywna ani ustalona raz na zawsze. O naszym stosunku wobec tradycji romantycznego mesjanizmu zadecyduje ostatecznie to, co my sami potrafimy z nią uczynić; czy i w jaki sposób potrafimy przyswoić sobie i twórczo przetworzyć przekazane przez nią wartości.

---

[51] K. Irzykowski, *Czyn i słowo. Glossy sceptyka*, Lwów 1913, s. 60.

[52] S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy*, Lwów 1912, s. 83.

ANDRZEJ ZIELIŃSKI

Rozważania o narodzie i narodowości w publicystyce poznańskiej lat czterdziestych XIX w.

„Wszystkie pisma i dzieła nasze od ćwierć wieku — pisał Karol Libelt — mają albo wartość poetyczną, albo historyczną; w ostatnich nieledwie dopiero godzinach pojęcia filozoficzne z zamgły niemieckiej filozofii przecierają się i promieńmi prawdy padają na ojczyste błonia" [1]. Libelt wyrażał przekonanie, że w literaturze i w piśmiennictwie historycznym walka o unarodowienie została już wygrana, że w obu tych dziedzinach problematyka narodowa znalazła należne jej miejsce. Kolejnym zadaniem czekającym na realizację było wedle przeświadczenia poznańskiego filozofa — teoretyczne rozwiązanie zagadnienia. Problem ten został istotnie podjęty i rozważony gruntownie i w wielu swych aspektach na łamach bujnie rozkwitającego w latach czterdziestych czasopiśmiennictwa poznańskiego, roztrząsającego żywotne zagadnienia społeczne. Słusznie odwoływał się Libelt do filozofii niemieckiej, gdyż większość publicystów i uczonych, którzy wypowiedzą się w tej kwestii, to wychowankowie Uniwersytetu Berlińskiego. Przenosili oni na grunt polski koncepcje ukształtowane przez romantyczną filozofię niemiecką. Szczególne znaczenie mają tu ujęcia Karola Libelta (najbardziej znane), Antoniego Małeckiego i Edwarda Dembowskiego, na przypomnienie zasługują próby Jana Rymarkiewicza i innych zabierających głos w tej sprawie publicystów. Zapowiedzi zmian i wydarzenia historyczne pozwa-

[1] K. Libelt, *Pisma pomniejsze*, t. 2, Poznań 1850, s. 339 (Wstęp do czasopisma „Rok" 1843).

lały mniemać, że rozpatrzenie problematyki narodu staje się zadaniem niezmiernie aktualnym i pierwszoplanowym. Nacisk tych okoliczności spowodował, że w publicystyce poznańskiej pojawiły się obficiej niż gdzie indziej w kraju ambitne wypowiedzi publicystyczno-filozoficzne o narodzie i narodowości.

Kulminacyjny punkt zainteresowania problematyką narodu przypada mniej więcej na lata 1843—1845, kiedy pojawiły się rozprawy Małeckiego, Rymarkiewicza i Libelta. Wcześniejsze wypowiedzi były dość przypadkowe i nie zawsze reprezentowały główny nurt myśli filozoficznej epoki.

W tok wywodów zapowiadających późniejsze opracowania wprowadza korespondencja „Orędownika Naukowego" z Wrocławia. Przedstawia ona trzy stadia „zrzeczywiszczania się" ludu: stadium zmysłowości, rozsądkowości i rozumowości. Przez stadia te musi przejść każde indywiduum, zarówno pojedynczy człowiek, jak i lud. Naród wyłącznie rozsądkowy nie jest narodem pełnym, gdyż nie doprowadził jeszcze do ujawnienia się zawartej w nim idei, „nie wyrzeczywiścił z siebie wszystkiego, co w możliwości swej mieścił". Droga do najwyższego etapu rozwojowego wiedzie przez aktywizację możliwości, bowiem narodem rozumnym można „tylko zostać przez czyn własnej woli". W ostatnim stadium dopiero duch człowieka lub narodu wyswobadza się całkowicie spod wszelkiego wpływu i osiąga pełną świadomość, „wiedzę siebie".

Anonimowy autor osadza swe teoretyczne wywody na konkretnym gruncie, którym jest aktualna sytuacja narodu polskiego, znajdującego się dopiero w fazie drugiej. Nie stał się on jeszcze narodem w ścisłym znaczeniu, bo „nie mógł ująć się w swej istocie", nie mógł się poznać, „wyrzeczywiścić wiedzą". Jest także niepełny i ograniczony pod innym względem: mianowicie „szczególne klasy tylko, nie wszystkość stanowiła u nas lud", społeczność pełnoprawnych i uświadomionych członków narodu obejmowała jedynie niektóre jego warstwy. Dopiero po upadku państwa przełamany został marazm umysłowy, Polacy opuścili „ogród wygodnego próżnowania umysłowego i jęli wglądać w siebie i czynić się tymi, którymi by od dawna już być byli mogli". Nauczycielami Polaków byli i są nadal Niemcy, stanowiący „ognisko

światła Europy", ale — jak podkreśla publicysta — nawet ucząc się od innych, trzeba to czynić w sposób samodzielny [2].

W roku 1843 na łamach „Tygodnika Literackiego" pojawiło się kilka artykułów, w całości lub częściowo poświęconych problematyce narodu. Należy tu przede wszystkim rozprawa Antoniego Małeckiego *O żywej, pojmującej się i dokonywającej narodowości.* Powstała ona u początku aktywnego życia znanego później uczonego. Gdy pisał swą rozprawę, był jeszcze studentem Uniwersytetu Berlińskiego i gorliwym słuchaczem wykładów Karola Ludwika Micheleta, jednego z najbardziej zapalonych uczniów i wyznawców Hegla. Jak sądzi monografista Małeckiego, Bronisław Gubrynowicz, rozprawa powstała zapewne nie bez osobistego wpływu berlińskiego profesora filozofii [3].

Wstępne rozważania stanowią pobieżne streszczenie wprowadzenia do Heglowskich *Wykładów z filozofii dziejów,* a dalsze wywody są ich zastosowaniem do teorii narodu [4].

Autor przedstawił naród jako konieczną kategorię w rozwoju ducha, który za jego pośrednictwem przejawia się w dziejach. Istnienie wielu odrębnych narodów uwarunkowane zostało właśnie tym, aby „każda kategoria, stanowiąca moment w rozwoju idei bożej, miała i w realnej, żywej rzeczywistości swój pojaw, swoją obecność". Każdy naród jest więc realizacją odrębnej kategorii — jest to jego główne zadanie — i tylko w tym wypadku może być nazwany narodem.

Borykając się z trudnościami językowej ekspresji (zwłaszcza terminologicznej) autor rozprawy starał się udostępnić czytelnikowi pisma poglądy na naród ukształtowane w duchu idealistycznej filozofii heglowskiej. Pisał dla ludzi wykształconych w Berlinie lub we Wrocławiu, którym nieobce były przynajmniej prope-

---

[2] *Korespondencja z Wrocławia,* „Orędownik Naukowy" 1842, nr 28, s. 223.

[3] B. Gubrynowicz, *Antoni Małecki (1821 - 1913),* Lwów 1920, s. 18, omówienie rozprawy na s. 19 - 23.

[4] Por. A. Bar, *Zwolennicy i przeciwnicy filozofii Hegla w polskim czasopiśmiennictwie (1830 - 1850),* [w:] *Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce,* t. 5, Kraków 1933, s. 130 - 132 (streszczenie wstępu).

deutyczne wiadomości o dominujących kierunkach i problemach filozoficznych. Sytuował naród na tle losów świata i ustalał jego stosunek do rozwoju „postępującego ducha", czyli do historii. Historia jest bowiem tą „ogółowością nieskończenną i wieczną, która przez wpłynienie do skończonego bytu narodu szczegółowego ogranicza się sama i w więzy skończenne pęta", aby następnie więzy te „strząsnąwszy z siebie rezultatem nowego tego życia zbogacona do ojczyzny swojej, właściwej nieskończennej wieczności w czasie i przestrzeni powrócić jako prawdziwy duch nadwzględny, boży".

Małecki zaznacza, że ma na myśli wyłącznie naród w jego kulminacyjnym momencie zgodności z duchem, w momencie wyrażania go, a więc naród „przodujący w swoim czasie całej ludzkości". Teza ta została mocno i wyraźnie podkreślona: „Naród jest mikrokosmosem ludzkości i w tym tylko momencie dorównywa duch narodowy de facto duchowi ludzkości, kiedy jej właśnie przoduje i reprezentantem jest ducha bożego w małej dziedzinie narodowości swojej. Nie całe życie narodu jest tym momentem, są nim te tylko chwile, kiedy odegrywa właśnie i spełnia włożone na się posłannictwo" [5].

Wyjaśnił następnie Małecki, jak rozumie różnicę między duchem narodowym a narodowością, a więc dwoma konstytutywnymi w jego ujęciu elementami narodu. Duch narodowy to pojęcie abstrakcyjne: to duch boży w danej kategorii swej idei, przejawiający się „w narodzie wywołanym naumyślnie na to do życia". Drugą część pojęcia narodu stanowi narodowość, czyli cechy wyróżniające, dzięki którym duch jest tym a nie innym duchem narodowym, tym a nie innym narodem. „Narodowość jest piętnem narodu [...], które nie tylko odróżnia go od innych [...], ale czyni go oraz sposobnym i jedynie zdatnym lub przynajmniej najzdatniejszym spomiędzy wszechludów do spełnienia misji, tj. rozwiązania pytania, o jakie pojmującej i posuwającej się ludzkości właśnie teraz chodzi". Narodowość jest „charakterem

---

[5] M. [A. Małecki], *O żywej, pojmującej się i dokonywającej narodowości*, „Tygodnik Literacki" 1843, nr 39, s. 307 - 308.

narodu, jego temperamentem, usposobieniem, skłonnością, zapałem ku przeznaczonej sobie czynności, zapałem zaraz w pierwiastkach zdradzającym jenialność narodu, zapałem posuniętym czasem aż do idiosynkrazji". Narodowość może być tak silna, że naród „nienawidzi wszystkiego prawie, co jest poza dziedziną przyszłych jego usiłowań", w tym także — inne narody.

Autor rozprawy przypomniał także tezę o niezmienności narodu, głoszoną już na początku wieku, tezę wyrażającą nierzadko tendencje konserwatywne. Stwierdził z przekonaniem, że „narodowość nie zmienia się nigdy" staje się coraz idealniejsza, odrzuca wprawdzie niektóre elementy, ale nie traci nigdy jedynej swej istoty.

Małecki omawia następnie kwestię zależności narodu od warunków naturalnych, uznając wszelki determinizm geograficzny za sprzeczny z podstawą wyznawanej ideologii, w której idea jest pierwotna w stosunku do materii. Duch narodowy nie może być wprawdzie w sprzeczności z „miejscowością", ale niemożliwe jest również przyjęcie tezy, „aby od natury zależeć miało zabarwienie i uformowanie pierwotne narodowości", gdyż duch byłby wtedy podwładny materii. „Czego w pierwotnym zarodzie narodowości nie ma — potwierdza publicysta — tego żadna miejscowość nadać jej nie potrafi, najwyższy jej wpływ wtedy, jeśli ułatwi, przyspieszy wyjście narodu na jaw" [6]. Kwestię tę podjął Małecki omawiając materialne „pojawy" narodowości. Narodowość zewnętrzną stanowi bowiem ziemia, przeznaczona już przed stworzeniem dla każdego narodu. Naród i „miejscowość" powstały jednocześnie, by się wzajemnie uzupełniać. „Kiedy myśl przedwieczna — podkreśla autor — wywoływała na scenę historyczną nowy naród z nicości, natenczas nie mogła go widzieć inaczej, jak zalegającego przestrzenie ziemi, które mają być w czasie ojczyzną jego". Tym wzajemnym związkiem narodu z ziemią można wytłumaczyć jego wrodzone uczucie, jakim jest przywiązanie do rodzimej siedziby.

Oprócz dwóch materialnych objawów (ziemi oraz języka) Ma-

---

[6] Ibidem, nr 40, s. 314 - 315.

łecki wyróżnia jeszcze narodowość właściwą, jaką stanowi wola narodowa, główny czynnik życia narodu, jego historii. Jedyną zaś formą, za której pośrednictwem może się urzeczywistnić wolność, jest państwo [7]. Omawiając rozwój narodu Małecki za jego początek uznaje moment, kiedy naród zorganizował się w państwo. Jest ono ciałem, bytem realnym ducha narodowego, który tego państwa jest duszą. Przyjęta przez publicystę troista periodyzacja narodu-państwa układa się w schemat: Piękno—Prawda—Dobro. W epoce pierwszej naród jest dopiero na stopniu indywidualności, w drugiej wstępując na stopień samopoznania, staje się podmiotem, w trzeciej wreszcie epoce panuje dobro, pełnia życia politycznego i wtedy naród staje się obywatelem historii [8]. Ten ostatni etap to „samowiedne działanie ducha według rozumnej woli narodowej — i dokonanie narodowości".

Rozprawę kończą rozważania historiozoficzne oraz uwagi o związkach łączących religię z państwem i narodem. Dodajmy, że w ostatniej, nie napisanej części swych wywodów Małecki miał przedstawić rolę elity umysłowej narodu. Tematem tej zamierzonej części miała być „wiedząca się i dopełniająca narodowość", czyli reprezentujące ją indywidua narodowe. Rozważania miały doprowadzić do wniosku, że świadomość narodu i jego rozwój określane są rozumem i wolą ludzi, „przeto szereg przodujących narodowi indywiduów jest samąż historią narodową". W każdym z tych indywiduów „działa i myśli cały naród i cała narodowość — oni są tym rozumem narodu, przez który on o sobie myśli, tą wolą, która tworzy czyny narodowe" [9]. Tezy te wskazują, że Małecki uznawał elitę intelektualną za przodującą warstwę narodu, której dziełem jest zarówno „uznanie się narodu w swym jestestwie", jak i sterowanie jego czynami na drodze prowadzącej ku spełnieniu czekających go przeznaczeń.

Przejdźmy do następnej enuncjacji „Tygodnika Literackiego" w tymże roku 1843 — do *Kilku uwag potocznie rzuconych o na-*

---

[7] Ibidem, nr 41, s. 323 - 324.

[8] Ibidem, nr 42, s. 331, nr 43, s. 338 - 340.

[9] Ibidem, nr 39, s. 308.

rodowości. Anonimowy autor reprezentował zgoła odmienne stanowisko niż Małecki, a znamiennym wyróżnikiem jego poglądów był tak pryncypialnie odrzucany przez Małeckiego determinizm geograficzny. W artykule czytamy, że „jeden jest tylko rodzaj ludzi na ziemi i różnie się tylko aklimatyzował". Żyjący na danym terytorium ludzie „są tym, czym przed lat tysiącem byli, i zawsze tym pozostaną, póki natura lub sztuka ziemi ich nie odmieni". Natura jest więc tym czynnikiem decydującym, od którego zależy odmienność plemion i narodów. Odrębność ta w gruncie rzeczy sprowadza się do pewnego podobieństwa — „tak w umysłowości, jak i fizyczności ludu", narody — „niczym innym nie są jak tylko zbiorem ludzi fizycznie i moralnie podobnych". Zresztą wszystkie cechy fizyczne i umysłowe rozwijają się stosownie do geograficznego podłoża, rozwojem ich nie rządzą bowiem żadne pozamaterialne prawa. „Imaginacja zależy od klimatu i zatrudnienia ludu", podobnie uczucia i usposobienia. U Polaków trudniących się rolnictwem panuje więc wyłącznie uczucie prostoty. Znaczną rolę w procesie wykształcania się uczuć narodowych przyznaje autor także tradycji [10].

Determinizm geograficzny (w tym wypadku uzupełniony uwarunkowaniami społecznymi w postaci tradycji), żywy jeszcze w niektórych publikacjach w latach dwudziestych, w okresie omawianym odbijał wyraźnie od głównego nurtu rozważań o narodzie. W koncepcjach narodu występował niezmiernie rzadko. Artykuł z „Tygodnika Literackiego" stanowił wyjątek.

W latach następnych na czoło publicystów zajmujących się problematyką narodu wysunął się absolwent Uniwersytetu Berlińskiego, pedagog, publicysta i historyk literatury — Jan Rymarkiewicz, który ogłosił kilka artykułów o narodowości. Z 1843 r. pochodzi, umieszczona w czasopiśmie „Rok", jego rozprawa *Pojęcie narodowości*. Przynosi ona systematyczne omówienie elementów składowych tego pojęcia, zarówno materialnej, jak i duchowej natury — ojczyzny ziemskiej i ojczyzny duchowej. Co do

---

[10] Z., *Kilka uwag potocznie rzuconych o narodowości*, „Tygodnik Literacki" 1843, nr 50, s. 396 - 398, nr 51, s. 403 - 404.

tej pierwszej, obejmującej terytorium ojczyste, Rymarkiewicz zauważa, że „państwa przypadkowe", to jest te, które powstały z okoliczności politycznych i „nie wychowały się na tle dziejowym ani na odwiecznej posadzie przyrodzenia", nie mają rzeczywistej, odróżniającej je narodowości. Ojczyzna duchowa przejawia się natomiast w zwyczaju i obyczaju narodowym, w wierze ojczystej, w narodowej społeczności zespalającej się w państwo, w prawie i literaturze, w dziejach narodu. W przeciwieństwie do Małeckiego, który poprzestawał na zachowaniu status quo, Rymarkiewicz uznał, że z kształtowaniem się narodowości ściśle wiąże się „zniesienie politycznej wyłączności w stanach, a nadanie im powszechnej obywatelskiej równości".

Rymarkiewicz stwierdza, że narodowość jest „najwyższą uspołeczniającą i wychowawczą potęgą narodu", osiągającą swój kulminacyjny punkt rozwoju w postaci państwa. „Narodowość i państwo — dowodził — wedle przyrodzonego biegu rzeczy, w pewnym czasie, czyli na pewnym narodowości stanowisku, jedną są i tą samą zgoła istotą, jedną życia narodowego postacią. Nie masz w takim razie narodowości bez państwa, a państwa bez narodowości". Zasadą jest przeistaczanie się narodowości w państwo, zdarzają się wszakże procesy odwrotne, kiedy to „państwo narodowością stać się pragnie", jak w przypadku Stanów Zjednoczonych. Państwo bez narodowości stanowi jedynie federację ludów, a wszelka narodowość nie będąca państwem to tylko „wiara społeczna". Prawidłowy rozwój społeczeństwa odbywa się więc w sposób następujący: „Narodowość z formy zwyczajów, obyczajów i wiary społecznej przeszedłszy na koniec do siebie jako do narodowości we właściwym tego wyrazu znaczeniu i dopełniwszy misji swej jako potęga cywilizująca i zespalająca żywioły pobratymcze, czyli stawszy się państwem, następnie rozwija się dalej jako duch samodzielny narodu i objawia się przez wolę, wiedzę i czyn, tj. w prawach, myślach i dziejach narodu" [11].

Wywody Rymarkiewicza spotkały się z energicznym sprzeciwem Augusta Mosbacha, który na łamach radykalizującego „Ty-

---

[11] [J. Rymarkiewicz], *Pojęcie narodowości*, „Rok" 1843, t. 4, s. 76, 83 - 86.

godnika Literackiego" przedstawił swe istotne zastrzeżenia wobec koncepcji głoszonych przez poznańskiego pedagoga. We wszechogarniającym systemie polemista dostrzegł zbyt wiele miejsc wątpliwych, zbyt wiele zjawisk, które trudno uważać za elementy procesu narodowego. Uważa on, że rozwój ludzkości zmierza zasadniczo ku uniwersalizacji większości dziedzin życia. Dowodzi, że „autor narodowość taką maluje, jaka się pokazuje u narodów jeszcze rozwijających się samoistnie, a nie zważał na to, że za zbliżeniem się narodów do siebie, za zmieszaniem się ich, za wzajemnym udzielaniem sobie płodów rozmaitej czynności umysłowej ścieńczeje coraz bardziej narodowość, tj. cecha, stanowiąca różnicę między jednym narodem a drugim, aż nareszcie cechę tę stanowić będzie tylko pewny język i nieustanne staranie utrzymania się w jednej, udzielnej, mocno skojarzonej całości, rządzącej się według pewnych zasad". Wrocławski historyk zakwestionował włączanie do ujęcia narodowości zagadnień gospodarczych, bowiem procesy ekonomiczne u wszystkich ucywilizowanych narodów odbywają się podobnie. Także obyczaje i zwyczaje nie stanowią wskutek swej zmienności istotnych znamion narodowych, w przyszłości zachowają swą odrębność wyłącznie w warstwach nieoświeconych. Podobnie złudne okazuje się istnienie odrębnej jakoby wiary i prawa narodowego, a obdarzanie narodu jakąś misją dziejową jest wymysłem filozofujących historyków, którzy popełniają błąd w rozumowaniu, gdy „wnioskując z przeszłości narodu, przypisują mu pewne posłannictwo, do spełnienia którego naród według nich już od samego początku egzystencji swej przez Boga został przeznaczonym" [12].

Pod piórem polemisty rozpadł się z takim zapałem budowany przez Rymarkiewicza rozległy gmach narodowości. Mosbach, zażarty racjonalista, nie mógł się pogodzić z tezami Rymarkiewicza i innych „filozofujących historyków", uznając je za pozbawione realnych podstaw. Konotacja pojęcia narodowości według Mosbacha ograniczałaby się do bardzo niewielu elementów: języka

[12] A. Mosbach, rec. „Roku" 1843, „Tygodnik Literacki" 1844, nr 17, s. 132 - 134.

i woli utrzymania wspólnoty. Idea posłannictwa narodu — tak powszechna w epoce romantyzmu — była mu najzupełniej obca i przeciw niej wystąpił najostrzej.

Wart uwagi jest opublikowany w roku 1844 w „Orędowniku Naukowym" anonimowy artykuł *Narodowość i ludzkość*. Związek tych dwu pojęć ustalił już Małecki w duchu filozofii heglowskiej. Tutaj chodzi raczej o opozycję konserwatyzmu i postępu przejawiającą się w samej narodowości. Autor uznał, że dążności uniwersalne mają wyższy, duchowy charakter i wiodą ku zmianom i rozwojowi, natomiast tendencje narodowe są bardziej przyziemne i kojarzą się w dodatku z tradycjonalizmem. Zalecał przyjęcie w stosunku do tradycji postawy selektywnej. Przeciwstawiając się tezie o niezmienności narodowości, wskazywał, iż „nie trzeba mięszać razem historyzmu (narodowości przeszłości) z narodowością teraźniejszości, bo za postępem ludzkości idzie postęp narodowości. Gdyby narodowość miała być zawsze jedna i taż sama, musiałaby i towarzystwa [tj. społeczeństwa] martwieć w zakreślonym sobie od przeszłości kole" [13].

Rozprawa Libelta *O miłości ojczyzny* (1844), zamieszczona na łamach „Roku", zajmuje doniosłe miejsce w rozważaniach o narodzie, nie tylko ze względu na rozległość ujęcia, ambicje wyczerpania przedmiotu, ale nade wszystko z uwagi na przenikający ją radykalny demokratyzm aktywnego uczestnika wydarzeń Przedwiośnia i Wiosny Ludów. Z tego też powodu tezy zawarte w rozprawie mają charakter nie tyle ogólnoteoretyczny, ile polityczno-społeczny, ściśle dostosowany do aktualnych warunków egzystencji narodu polskiego. Rozprawa stanowi literacko-filozoficzny argument niezawisłości ujarzmionego narodu.

Idea ojczyzny w ujęciu Libelta składa się z dziewięciu „rozczłoni"; tworzą ją ziemia, lud i prawa (rozczłonia materialne), narodowość, język i piśmiennictwo (rozczłonia duchowe) oraz byt polityczny, religia i dzieje (rozczłonia żywotne). Ponadto „żywot ojczyzny" obejmuje państwo, kościół i posłannictwo. Mówiąc

---

[13] Z. J. W., *Narodowość i ludzkość*, „Orędownik Naukowy" 1844, nr 2, s. 14 - 15.

o ziemi rodzinnej wymienia Libelt dwa elementy kształtujące miłość ojczyzny: jeden, poetyczny, to poznanie tej ziemi, drugi, socjalny, to posiadanie ziemi, własność gruntowa. Pierwszy z tych elementów stanowił realizację typowo romantycznego nakazu wędrówek krajoznawczych. Drugi, tj. uwłaszczenie chłopów, zmierzał do maksymalnego powiększenia podstawy ilościowej narodu. Z tym ostatnim wiązało się także kategoryczne żądanie wolności osobistej, swobód obywatelskich.

Na pojęcie duchowej ojczyzny składają się: narodowość, język i literatura. Znaczenie narodowości ograniczał Libelt do zwyczajów i obyczajów, do „całego zakresu domowego, rodzinnego i towarzyskiego życia", urozmaiconego i zróżnicowanego w zależności od regionu, ale zespolonego przez ideową identyfikację („rodową myśl") [14]. Najobfitszą „krynicą prawdziwej i jedynej narodowości" są dla Libelta obyczaje ludu; w nich przechowała się odwieczna narodowość w nieskażonej formie i w pełnej swej krasie [15]. Równie ważny dla istnienia wspólnoty jest język narodowy: „naród żyje, dopóki język jego żyje, bez języka narodowego nie ma narodu". W języku odbija się siła twórcza narodu, jest on środkiem przekazywania i zachowania najcenniejszych wartości. Język wskazuje stopień rozwoju i dalsze perspektywy tego rozwoju [16]. Trzeci element duchowej ojczyzny stanowi literatura i oświata, jest to mózg ojczyzny, „siedlisko wszystkich jej władz duchowych". Oświata daje świadectwo wielkości narodu, jest wartością najwyżej cenioną przez postronnych, może stanowić przedmiot zasłużonej dumy narodowej [17].

Po scharakteryzowaniu składników materialnych i duchowych ojczyzny Libelt przechodzi do „rozczłoni żywotnych", do których należy przede wszystkim państwo. Jest ono „połączeniem się materialnej i duchowej ojczyzny w żywot ojczyzny, zlaniem i wy-

---

[14] K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny. System umnictwa. O panteizmie w filozofii*, oprac. A. Walicki, Warszawa 1967, s. 39.

[15] Ibidem, s. 43.

[16] Ibidem, s. 49 - 50.

[17] Ibidem, s. 56, 58.

kształceniem się wszystkich funkcji ciała i ducha narodowego w jeden żyjący, bytujący, działający naród". Konstytuuje ono „żywot narodu", który przejawia się w realizowaniu woli narodu. Dopiero „gdy naród wolę swoją czynem objawić zdolen i mocen, poczyna się rzeczywiście nazywać państwem". Aby zyskać obywatelstwo świata i spełnić powierzoną sobie misję, naród powinien zdobyć sobie byt polityczny. Narody, którym nie została powierzona żadna misja, są zawsze uzależnione politycznie i pod opiekę innych narodów [18]. Podobną integracyjną rolę co państwo spełnia w narodzie religia. Libelta koncepcja państwa-narodu nawiązywała niewątpliwie do wywodów Rymarkiewicza. Wspólnym dla nich obu punktem wyjścia była teoria Hegla o państwie jako urzeczywistnieniu idei prawa, którą Libelt odrzucił, uznawszy za „strasznie idealną" i w istocie sankcjonującą model Europy Świętego Przymierza [19].

Romantyczna idea posłannictwa narodów przedstawiona została przez Libelta zarówno w omawianej rozprawie, jak i w osobnym artykule *O posłannictwie dziejowym narodów*. Historia stanowi dlań rozumny i konieczny cykl rozwojowy ducha nieskończonego. „Dzieje narodów — stwierdza w wymienionym artykule — nie są chaotycznym zamętem wypadków, ale są raczej organicznym rozwojem nieskończonego ducha, ducha porządku i mądrości". Do spełnienia wielkich idei czasu powołane są po kolei narody; są to „narody przewodne", „dziejowe", które w określonym momencie historycznym nadają kierunek potokowi wydarzeń. Autor wyjaśnia, że misja narodów wypełnia się nie przez bezpośrednią ingerencję bożą, ale za pośrednictwem akcji wychodzącej z wewnątrz — przez powinowactwo z ideą czasu [20].

W innym artykule Libelt zwracał uwagę na fakt, że w toku realizacji przez naród idei posłanniczej następują przerwy i dłu-

---

[18] Ibidem, s. 70 - 73.

[19] Por. A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970, s. 184 - 185; na s. 179 - 190 tej pracy znajduje się klasyczna już dziś analiza rozprawy Libelta; o rozprawie tej traktuje także fragment książki J. Kuczyńskiego, *Indywidualność i ojczyzna*, Warszawa 1972, s. 227 - 233.

[20] K. Libelt, *Pisma pomniejsze*, t. 2, Poznań 1850, s. 362 - 363.

gotrwałe dewiacje, kiedy naród nie pojmując jasno swej misji, wypiera się jej, sprzeniewierzając się sobie, ludzkości i Bogu. Selekcja wartości tradycyjnych powinna się więc odbywać drogą kontynuacji idei przewodniej narodu i odrzucania wszystkiego, co jest jej obce. Przykładem odstępstwa od głównej linii rozwojowej jest Polska: „W Polsce starożytnej dzieje snać rozwijały się na idei wolności, równości i braterstwa; później ta idea w jednym stanie szlacheckim się wykształcała. Jak się nareszcie w nadużycia wyrodziła i od pierwotnego kształtu swego odbiegła, każdemu wiadomo" [21].

Idea posłannictwa stanowi według Libelta najistotniejszy czynnik wyróżniający i konstytutywny narodu. Idei tej nie mają państwa utworzone mechanicznie z heterogenicznych części składowych, „odpychających się od siebie, powycinanych dowolnie z całości szczepowych i plemiennych". Misję w dziejach spełniać mogą więc tylko jednorodne narody-państwa, natomiast państwa wielonarodowe nie tworzą „narodów dziejowych" i znajdują się niejako poza właściwą historią. Tendencje unifikujące (germanizacja, madziaryzacja czy rusyfikacja) spotykają się z reakcją narodów podbitych [22].

W Libeltowskiej teorii narodu ważną rolę odgrywa lud jako pełnoprawny składnik społeczności narodowej. Słynne są słowa Libelta zawarte w rozprawie *O miłości ojczyzny*: „Kto miłuje ojczyznę, miłować powinien naród swój, bez różnicy stanu i urodzenia", a szczególną troską otaczać „nieskażone w narodowym charakterze masy ludu". Nie może się nazywać patriotą przeciwnik usamowolnienia i uwłaszczenia włościan [23].

Oprócz niewoli socjalnej istnieje jeszcze — głosił Libelt — niewola moralna, gdy lud, pozornie wolny, nie ma dostępu do oświaty. Podobnie jak to czynili rewolucyjni demokraci w okresie po-

---

[21] Ibidem, s. 183 (artykuł *Demokracja XIX wieku*).

[22] Ibidem, s. 11 (artykuł *O organizacji stosunków rolniczych we Francji ze względu na reformy dzisiejsze społeczne*).

[23] K. Libelt, *Samowładztwo rozumu*, s. 20 - 21.

wstania listopadowego [24], Libelt wysuwał na czoło sprawę uwłaszczenia, które umożliwi upowszechnienie oświaty wśród włościan, bowiem „pierwszym krokiem do oświaty jest rozbicie kajdan niewoli ludu" [25]. Oświata zaś, która pozwoli ludowi poznać swą wartość, stanie się ważnym czynnikiem integracyjnym.

Demokratyzm stanowił osnowę teorii narodu, wypracowanej przez Libelta. Uważał on, że nie mniejszość, choćby wykształcona, tworzy naród, ale właśnie masy są samym narodem, mniejszość jedynie jego drobnym „odłomkiem" [26]. W czasach nowożytnych po przełamaniu barier stanowych lud staje się podstawą narodu. „Odtąd — pisał w rozprawie *O odwadze cywilnej* — rzeczywistymi podstawami państwa są masy ludu. Co się z ich głębi rozwinie, to jest narodowe. Obyczaje, charakter, literatura i sztuki, wszystkie korzeńmi uczepione w tych szerokich rozłogach i odłogach narodowych. Kwestie cywilizacji i postępu już nie u szczytu, ale wśród narodu rozstrzygać się będą" [27]. Demokratyzm Libelta miał charakter zarówno antyarystokratyczny, jak i antyburżuazyjny. W imię powszechnej wolności i równości zwalczał uroszczenia arystokracji rodowej, jak i próby stworzenia nowej warstwy plutokracji. Znając sytuację panującą w krajach zachodnich („jęki głodu proletariuszów" i ich ciągłe bunty) odrzucał zdecydowanie możliwość wyodrębnienia się w Polsce stanu średniego [28]. Swój pogląd na tę kwestię przedstawił w dodatku do rozprawy *O miłości ojczyzny*, gdzie odpowiedział na zarzuty polemistów.

Rozległa i pełna teoria narodu znalazła wyraz w wielu artykułach i rozprawach Libelta, ogłaszanych w latach czterdziestych. Wśród poznańskich twórców był on najaktywniejszym szermierzem nadrzędnej idei narodu. Tematyki tej nie porzucił w dalszej

---

[24] Por. A. Zieliński, *Zagadnienia oświatowe w publicystyce powstania listopadowego*, „Przegląd Historyczno-Oświatowy" 1962, z. 2, s. 211, 215.

[25] K. Libelt, *Samowładztwo rozumu*, s. 62.

[26] K. Libelt, *Pisma pomniejsze*, t. 1, Poznań 1849, s. 196.

[27] Ibidem, s. 19 - 20.

[28] K. Libelt, *Samowładztwo rozumu*, s. 117 - 118.

swej pracy pisarskiej, kontynuując ją aż po lata siedemdziesiąte, tj. do końca życia.

W roku 1843 rozpoczął współpracę z czasopismami poznańskimi Edward Dembowski. Zbliżenie się do grupy postępowych działaczy i publicystów wielkopolskich wpłynęło na krystalizację jego poglądów społeczno-politycznych. Uznał, że filozofia winna zbliżyć się do życia i starać się praktycznie zastosować swe abstrakcyjne pomysły. W *Wyjątku z „Pomysłów do wiedzy umnictwa"* podkreślił, że miarą ważności każdej gałęzi wiedzy jest jej wpływ na życie społeczne. Jako cel postępu społecznego Dembowski wskazał wprowadzenie „bezwzględnego ustroju stosunków społecznych", co zależeć będzie wyłącznie od osiągnięcia samodzielności przez pojedyncze osoby, rodziny i ludy, a widocznym objawem tej samodzielności będzie twórczość.

W toku wywodów Dembowski określił, co rozumie przez pojęcie narodowości. Jego definicja odbiega od tych, jakie podawali inni publicyści, i — co istotniejsze — różni się także swym nastawieniem polemicznym. W zasadzie Dembowskiego interesuje narodowość wyrażająca się za pośrednictwem sztuki, która powinna być po pierwsze nienaśladowcza, czyli oryginalna, a po drugie winna okazywać cechy wspólne, narodowe. Wychodząc wszakże od tezy, że „lud a naród jest jedno" i że tylko „szaleni niedorzeczności stronnicy mogą inaczej twierdzić, biorąc kasty przemożne w obłędzie za naród", dowodzi, że narodowość — to miłość ludu. Jest to najwłaściwsze, prawdziwe rozumienie narodowości i wedle niego narodową nazwać można tę tylko sztukę, która tchnie miłością ludu, jednym słowem sztukę demokratyczną, wyrażającą interesy ludu. Jakkolwiek Dembowskiego pojęcie narodowości uwikłane jest w rozważania dotyczące sztuki („umnictwa"), można rozumieć je szerzej — jako ludowość. Terminu tego zresztą, nie znanego jeszcze w okresie romantyzmu, użył Dembowski w innym artykule [29], mówiąc o ludowym, a rewolucyjnym w istocie charakterze wieku XVIII.

---

[29] *Kilka myśli we względzie rozwijania się dziejów i życia społecznego Polaków*, „Tygodnik Literacki" 1843. Por. E. Dembowski, *Pisma*, red. A. Śladkowska, M. Żmigrodzka, t. 3, Warszawa 1955, s. 272. Na jednorazowe

Zrozumiałe, że Dembowski sam będąc publicystą i krytykiem literackim, na te dziedziny życia, tj. literaturę i publicystykę, zwracał największą uwagę, uznając je za formy przekazu treści ideologicznych najbardziej aktywne i wymagające ciągłej ingerencji środowisk postępowych. Ostro więc krytykował apologię przeszłości w dziełach Rzewuskiego, Grabowskiego i Czajkowskiego, kształtujących konserwatywny, „ścieśniony" model literatury narodowej. „Narodowość według nich — stwierdzał — jest to obraz przeszłości krajowej, obraz dawnych postaci, dawnych krajowych zwyczai". Takie zawężenie tematyczne miało swój ideologiczny sens, odwodząc twórców od podejmowania tematyki najważniejszej, tj. ludowej, prowadząc do przemilczenia prawdziwej narodowości, którą stanowi miłość ludu, do nieuwzględniania „obrazów cnoty ludu, jego wzniosłomyślności itp." Dembowski uważał, że literatura tylko wtedy może zajmować się tematyką historyczną, jeżeli „ta przeszłość jest poetyczną, tj. w wielkie okwituje czyny i jeśli przede wszystkim zdolną jest serca powszechności natchnąć miłością ludu, przejąć czcią i uwielbieniem dla ludu". Równie szkodliwe jak wyraźne „dążenia arystokratyczne" są też dzieła bezbarwne, pozbawione społecznej treści, juste-milieu literackie lub artystyczne [30].

Odrzucając ujęcia konserwatywnych chwalców przeszłości szlacheckiej, przeciwstawiał im Dembowski własny obraz dziejów, własną filozofię historii Polski. Problematykę tę podejmował niejednokrotnie, najpełniej przedstawił ją w ogłoszonym w roku 1845 w Poznaniu *Piśmiennictwie polskim w zarysie*. Książka jest ambitną próbą nakreślenia historii literatury polskiej czy szerzej — kultury polskiej pojętej jako element syntezy polskiego procesu dziejowego. Nie wdając się w dokładniejsze rozważania poglądów historiozoficznych Dembowskiego — w ogóle koncepcjom jego jako bardziej znanym poświęcono w niniejszym artykule nieco mniej uwagi — wspomnę jedynie, iż dzieje Polski zamknął on

użycie tego wyrazu zwrócił uwagę F. Pepłowski, *Słownictwo i frazeologia polskiej publicystyki okresu oświecenia i romantyzmu*, Warszawa 1961, s. 164.

[30] E. Dembowski, *Pisma*, t. 3, s. 56 - 60.

w trójczłonowym schemacie rozwojowym, obejmującym epokę przedchrześcijańską, epokę łacińską (Polska szlachecka) oraz rozpoczynającą się ówcześnie epokę przyszłości. Epoka pierwsza to okres gminowładztwa, kiedy dopiero kształtują się więzi ponadrodzinne i ponadplemienne. W epoce drugiej Polska staje się narodem, ale jednocześnie następuje dezintegracja społeczeństwa, podział kastowy. Polska narodowa idea wolności zostaje doprowadzona do swego apogeum w obrębie jednego stanu; tu wszakże możliwości rozwoju „pojęcia wolności" w formach ustroju szlacheckiego wyczerpują się — szlachta spełniła swą misję dziejową, którą dalej podejmie lud. To, co dotychczas było własnością jednego tylko stanu, staje się dostępne całemu ludowi. Lud zdobywszy samowiedzę swej wolności przejmuje dorobek przeszłości, odrzucając z niej wszystko, co było przeciwne wolności. Lud stawszy się narodem inicjuje nową rzeczywistość społeczną. W innych ujęciach znacznie wyraźniej ujawnia się krytycyzm Dembowskiego wobec szlacheckiej przeszłości i odwoływanie się do rdzennie polskiej, nie skażonej narzuconą „oświatą łacińską" odległej przeszłości, do epoki pierwotnej. Kontakt z tą zaprzepaszczoną tradycją możliwy jest jedynie za pośrednictwem ludu [31].

W światopoglądzie młodego publicysty ukształtował się kontrastowy obraz społeczeństwa: godna nagany szlachta, „wrzód społeczeństwa", oraz „nasi drodzy, szlachetni chłopi". W artykule *Kilka myśli we względzie rozwijania się dziejów i życia społecznego Polaków* stwierdzał Dembowski stanowczo: „Przecież Bogu dzięki, że tylko szlachta ciemiężąca lud była zwierzęcą u nas", tj. korzystała z biologicznego, zwierzęcego prawa mocniejszego, natomiast „lud był zawsze cnotliwym, wielkim, szlachetnym, czuł pognębienie swoje i dlatego tylko uznawał szlachtę, bo musiał" [32].

Dla Dembowskiego tylko lud polski stanowił naród. To, co ludowe, a więc polskie, nie może być jednocześnie szlacheckie. Prawdę tę wypowiedział we fragmencie dramatycznym *Twardowski*, posługując się maską historyczną postaci tytułowej:

---

[31] Por. szczegółowe omówienie J. Ładyki, *Dembowski*, Warszawa 1968, s. 97 - 114.

[32] E. Dembowski, *Pisma*, t. 3, s. 267.

Jak tu nie cierpić, gdy lud poniżony
Przez szlachtę polską (o nie, nie przez polską,
Lecz przez piekielną, bo co polskie, Boże!
Toć nie szlacheckie, ale jest ludowe) [33].

Szlachectwo jest haniebnym piętnem, które należy zupełnie usunąć, aby móc znaleźć się w szeregach tworzącego się narodu-ludu. Do tego upragnionego stadium wiedzie droga przez upowszechnienie praw obywatelskich, czyli wolność polityczną, przez „postęp uspołecznień aż do ostatniego możliwego kresu", czyli wolność społeczną, oraz przez „uspołecznienie oświaty", czyli swobodny dostęp do oświaty i kultury. O tym końcowym etapie rozwoju narodu pisał Dembowski w artykule *O postępach w filozoficznym pojmowaniu bytu*: „Naród staje się zupełną jednią wolności politycznej, bytu społecznego i umysłowego" [34].

Teoria ludu-narodu sprowadzająca się do politycznego postulatu likwidacji szlachty jako klasy stanowiła linię demarkacyjną oddzielającą rewolucyjnych demokratów od liberałów. Dodajmy też za Walickim, że „dla Dembowskiego w słowie narodowość zawarta była najwyższa norma etyczna, a zarazem całkowity program polskiej rewolucyjnej demokracji, zasadnicza treść i główny problem polskiej filozofii i polskiego «umnictwa»". „Prawdziwa narodowość" stała się kamieniem węgielnym jego światopoglądu [35].

Przeciw demokratycznie ukierunkowanej idei narodu wystąpił Bronisław Trentowski, ogłaszając w roku 1845 polemiczny artykuł *Czy można uczyć się filozofii narodowej od ludu i jakie cechy mieć powinna taż filozofia?*, stanowiący replikę na artykuły Goszczyńskiego i Libelta [36]. Główny przedstawiciel filozofii narodowej

---

[33] Ibidem, s. 108. Por. też B. Zakrzewski, *Z dziejów walki o ideologię demokratyczną w Poznaniu w latach 1830 - 1850*, Poznań 1953, s. 28 (odb. z „Przeglądu Zachodniego").

[34] E. Dembowski, *Pisma*, t. 4, s. 87.

[35] A. Walicki, *Bieliński a Dembowski*, „Kwartalnik Instytutu Polsko-Radzieckiego" 1955, nr 4, s. 6.

[36] *Wyjątki z rzeczy o góralach tatrzańskich* S. Goszczyńskiego i *Charakterystyka filozofii słowiańskiej* K. Libelta, obą ogłoszone w „Roku" 1844.

zakwestionował zasadność rozpowszechnionych opinii o walorach i znaczeniu ludu, podważył jego romantyczną idealizację. Aby dać odpowiedź na postawione w tytule pytanie, musiał przedstawić własną koncepcję narodu i określić, jakie w niej miejsce zajmuje lud. Według niego naród składa się z dwóch części: z ludu i z wyrosłego zeń rządu (zwanego też sterem), czyli warstw kierowniczych. Lud w jego koncepcji stanowi podrzędny w istocie i pasywny element narodu, obojętny i w niczym nie przydatny dla filozofii. Tak zwana „mądrość ludowa", sprowadzająca się w rzeczywistości do wspólnej wielu ludom mistyki, teurgii i magii, może pasjonować jedynie poetów i badaczy kultury ludowej, ale nie filozofów. „Do ludu przyjść trzeba — pisał Trentowski — już ze sterową mądrością, ażeby ją uludowić, a przez to unarodowić". Należy zejść do ludu, „ażeby go wznieść i do dalszego kroku postępowego nakłonić" [37]. Dla Trentowskiego lud stanowił „materię, treść bierną", którą trzeba było dopiero urabiać, przenosząc w lud i upowszechniając ideologię narodową.

Trentowski podważył romantyczną zasadę narodowości, zgodnie z którą podstawą narodowości jest lud. Antycypowało to zastrzeżenia, które w 1854 r. wysunie Ryszard Berwiński w *Studiach o literaturze ludowej*, znamiennych dla nowego etapu oceny ludu i twórczości ludowej, jaki nastąpił po przełomowych wydarzeniach galicyjskich 1846 r. [38]

Tematykę narodową podjął ponownie Rymarkiewicz. Uczynił to na łamach „Gazety Wielkiego Księstwa Poznańskiego", której przez rok był redaktorem. Ogłosił tutaj w roku 1845 artykuł *Wiara i narodowość*, starając się udowodnić zakwestionowany przez Mosbacha związek obu pojęć. Samej narodowości nie określał dokładniej, potwierdzał jedynie, że jest to pojęcie szerokie, zamykające w sobie „życie narodu w nieprzeliczonych dziedzinach

---

[37] B. Trentowski, *Czy można uczyć się filozofii narodowej od ludu i jakie cechy mieć powinna taż filozofia?*, „Rok" 1845, z. 3, s. 6 - 9. Por. też R. Kozłowski, *Koncepcje „filozofii narodowej" Libelta i Trentowskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1970, 16, s. 51.

[38] Por. J. Maślanka, *Twórczość ludowa w polskiej krytyce literackiej w latach 1831 - 1854*, „Pamiętnik Literacki" 1965, z. 2, s. 401 - 404.

i kształtach, i oddźwiękach się objawiające". Uznał, że istnieją trzy kształty narodowości: ojczyzna, duch narodowy i posłannictwo narodu — o pierwszym z nich pisał już dawniej, dwa pozostałe nie zostały jeszcze szczegółowo przez nikogo przedstawione [39].

Inny artykuł poświęcił zagadnieniu na ogół nie poruszanemu, choć bardzo typowemu dla świadomości romantycznej: relacji prowincjonalizmu (regionalizmu) i narodowości. Prowincja to kraj zamieszkały przez odrębny szczep narodu, który niegdyś miał „rodowitość udzielną". Z połączenia się prowincji powstaje narodowość, a więc „prowincjonalność osnowę, treść i wypełnienie narodowości stanowi: bez prowincjonalności nadpowietrzną czczością byłaby narodowość". Nie są to pojęcia wyłączające się, przeciwnie, warunkiem skonsolidowania się narodu jest nie tłumienie, ale właśnie budzenie ducha prowincjonalności.

Prowincje w dawnych czasach „okazywały rozmaitość i okwitość życia narodowego", rozwijały odrębne formy kultury, dochodząc do rozkwitu w wieku złotym w Polsce i we Francji. Rewolucja francuska przez wprowadzenie centralizacji „targnęła się ojcobójczą ręką na odwieczne narodowości konary", niszcząc odrębność prowincji i wprowadzając podział na departamenty. „Odurzon wprawdzie i zgłuszon jest tym sposobem [...] różnobarwny niegdyś i bujnymi promieniami w górę bijący narodowości zapęd, ale dlatego nie ustał on całkiem i nigdy ustać nie może". Rymarkiewicz był przekonany, że niemożliwe jest wykorzenienie tej narodowości ludowej, czyli prowincjonalnej, stanowi ona organiczne ogólnej narodowości konary i „w niczym narodowi do potęgi i chwały nie przeszkadza" [40].

Omawianie tematyki narodowej w dzienniku, będącym ponadto prawie oficjalnym organem dzielnicy, związane było z aktualną sytuacją polityczną Przedwiośnia i znacznym złagodzeniem cenzury. W artykułach wstępnych, zapewne pióra ówczesnego

---

[39] [J. Rymarkiewicz], *Wiara i narodowość*, „Gazeta Wielkiego Księstwa Poznańskiego" 1845, nr 266, s. 1699.

[40] [J. Rymarkiewicz], *Prowincjonalizm i narodowość*, „Gazeta Wielkiego Księstwa Poznańskiego" 1845, nr 294, s. 1815 - 1816, nr 298, s. 1831.

redaktora, dochodziły do głosu sprawy zasadnicze. Jeden z takich artykułów jest szczególnie znamienny, gdyż domaga się oparcia polityki na „sprawiedliwości i prawowitości narodów", a więc odrzucenia antynarodowego i dzięki temu nietrwałego systematu wprowadzonego przez kongres wiedeński [41]. W takim ujęciu hasło narodowości kojarzyło się już bezpośrednio z postulatem niepodległości.

Swego rodzaju podsumowaniem dotychczasowych rozważań poznańskiego pedagoga jest opublikowany w roku 1849 w miesięczniku pedagogicznym „Szkoła Polska" oraz w osobnej odbitce *Krótki rozkład nauki o narodowości etnologią zwanej*. Zdaniem autora wydarzenia polityczne potwierdziły słuszność zajmowania się pojęciem narodowości, pod której sztandarem rewolucja lutowa rozpoczęła nową erę ludzkości. „Przypłynęliśmy — podkreśla Rymarkiewicz — z prądem czasu do tego miejsca, gdzie jak niegdyś o Boga, tak dziś o narodowość gotowa jest ludzkość w krwawe pójść ze sobą zapasy". Okazało się bowiem, że prawdziwa wolność może być zrealizowana jedynie w oparciu o zasadę narodową. „Narodowość stała się dziś ideałem, wedle którego wszystkie stosunki Europy, a przynajmniej Słowiaństwa, już odtąd stanowczo układać się będą; stała się myślą, co nie tylko dziś, ale w późne jeszcze wieki rzeszę europejską najsilniej poruszać będzie" [42]. Autor uważa, że zupełnie słuszna jest tendencja do właściwego zrozumienia i sprecyzowania tego pojęcia, zwłaszcza w obliczu ponownego zagrożenia substancji narodowej i wobec potrzeb ruchu politycznego — w tym wypadku organicznikowskiej Ligi Polskiej, z którą był ideowo związany.

Konieczność naukowego ujęcia problemu narodowości, stworzenia odrębnej nauki wyłącznie tym sprawom poświęconej, która stałaby się integralną częścią wykształcenia młodzieży w szkołach wszystkich stopni — jest zdaniem Rymarkiewicza bezsporna. Ścisłe opracowanie naukowe tego palącego problemu pozwoliłoby

---

[41] [J. Rymarkiewicz], *Państwo uważane ze względu na geograficzne położenie*, „Gazeta Wielkiego Księstwa Poznańskiego" 1845, nr 232.

[42] J. Rymarkiewicz, *Krótki rozkład nauki o narodowości etnologią zwanej*, Poznań 1849, s. 1 - 2.

uniknąć niejednolitości w jego pojmowaniu, usunęłoby wszelkie niejasności, a w dodatku — w co projektodawca nie wątpi — miałoby duże znaczenie w likwidacji wszelkiej jednostronności i przejaskrawień w akcji politycznej. Nowa dziedzina wiedzy wypełniłaby lukę, jaka powstała w toku przemian historiozofii i historii, których przedmiotem nie jest już państwo, ale naród. Lukę tę dotychczas zajmowała prawnicza nauka o państwie. Przed zaniedbaną odnogą geografii, jaką jest etnografia, otwiera się więc pole bujnego rozwoju. Ale jak obok historii powszechnej istnieje filozofia dziejów, tak obok etnografii powinna powstać filozofia etnografii, czyli projektowana przez Rymarkiewicza etnologia. Oparta na empirycznych materiałach przygotowanych przez etnografię etnologia stanowić będzie podstawę historiozofii.

Rymarkiewicz ukazuje schemat tej nauki, daje zarys jej części składowych. Nowa nauka ma się składać z etnologii ogólnej, przedstawiającej „normę ogólną" narodowości, oraz z etnologii zastosowanej, czyli praktycznej, dotyczącej poszczególnych narodów. Etnologia ogólna dzieli się z kolei na trzy części. Pierwsza z nich zajmuje się epoką wstępną każdej narodowości, kiedy istnieje ona dopiero w stanie utajonym — w postaci rodowitości, czyli na etapie rodowym. Ta część nauki powinna nosić opartą na źródłosłowie greckim nazwę genetliologia. Druga część omawia wewnętrzny bodziec rozwoju narodowości, jakim jest duch narodowy, który posiada trzy „stanowiska postępowe": uczucia narodowe, oświatę narodową oraz charakter narodowy. Ta część nazywa się engenelogią. Część trzecia — nazwana patridologią — dotyczy ojczyzny, która stanowi ostateczny kształt organizmu narodowości. Ma ona również trzy strony: ojczyznę ziemską (terytorium), duchową (język i literatura ojczysta, wiara ojców) i osobistą (zwyczaje, obyczaje, prawa, rządy, dzieje ojczyste).

Ta trzecia część etnologii, mówiąca o dojrzałym kształcie narodowości, ma bezpośredni związek z aktualną sytuacją historyczną narodu polskiego. „Chodzi nam — precyzuje Rymarkiewicz, były żołnierz powstania listopadowego — o niepodległość; chodzi nam o to, żeby ojczyzna była swobodną i żebyśmy swobodnie mogli się w niej rozwijać. Chodzi słowem o to, żeby narodo-

wości na świecie wyswobodzone, uznane zostały za żywe, organiczne członki ludzkości. To jest krok ostatni i w budowie narodowości konieczny". Był jeszcze jeden warunek łączący się z wyzwoleniem ojczyzny. Przytoczył go również Rymarkiewicz: „Ale w dziedzinie ojczystości chodzi nam szczególnie o dokonanie ojczyzny osobistej, tj. o ujednostajnienie ostateczne osoby narodu przez równość, braterstwo i demokrację". Oba te postulaty — niepodległości i swobód obywatelskich — stawiał już Rymarkiewicz poprzednio.

Ten ostatni stopień narodowości jest równocześnie momentem, kiedy naród stawszy się „osobistością dziejową", podmiotem, a nie przedmiotem historii, spełnia swe przeznaczenie, swą misję w świecie. Wtedy dopiero staje się, „jak wieszcz śpiewa, jedną struną w nastrojonej arfie ludzkości", dopiero wtedy jest zdolny „nadstawić ucha na rozkazanie boże" [43].

W ten sposób pod koniec lat czterdziestych publicystyka o tematyce narodowej, która poprzednio popularyzowała osiągnięcia filozofii i nauk pokrewnych, wróciła zgodnie z rytmem przemian politycznych i warunków życia politycznego do swego punktu wyjścia, tj. do wiedzy ścisłej, która miała stać się oparciem w dalszej walce o cele narodowe. Rymarkiewicz i Małecki porzucili publicystykę kierując się na drogę działalności naukowej. Miejsce śmiałych filozoficznych tez i rewolucyjnych projektów politycznych i społecznych zajęła drobiazgowa, gromadząca materiał dla przyszłych dziesięcioleci praca organiczna. Natchnionych głosicieli nadrzędnej idei narodu, budzicieli i rewolucjonistów zastąpili uczeni i rzecznicy postępu gospodarczego.

*

Przedstawione powyżej wypowiedzi filozoficzno-publicystyczne dają podstawę do zrekonstruowania zasadniczych elementów kon-

[43] Ibidem, s. 13 - 14. Ambitny projekt uniwersalnej nauki o narodzie (zwłaszcza o narodzie polskim) nie wzbudził zainteresowania. „Przegląd Poznański" (1849, s. 736) stwierdził: „Nie widzimy, żeby ten pomysł mógł być zastosowany".

stytutywnych romantycznej koncepcji narodu, wytworzonej i rozpowszechnianej w określonym miejscu i czasie. Wyrosła z inspiracji filozofii niemieckiej, została zaadaptowana do warunków krajowych, przystosowana do celów i potrzeb walki politycznej narodu ujarzmionego. Wszelkie odkształcenia i zmiany w stosunku do bezpośredniej inspiracji, jak i do antecedencji krajowych były wynikiem konieczności adaptacyjnych, dopełniały nowymi zdobyczami koncepcję wspólnoty narodowej.

Naród stał się nadrzędną kategorią myślenia, próbowano więc dotrzeć do jego istoty, ujawnić jego sposób istnienia. Na pytanie, czym jest naród, odpowiadano za Heglem, że jest to realizacja wyodrębnionej kategorii idei bożej. Dzieje ludzkości nie są bowiem chaotycznym zamętem wypadków, ale organicznym rozwojem nieskończonego ducha, ducha porządku i mądrości. Historia jest „widzialną ścieżką postępującego ducha", który istnieje i działa wyłącznie za pośrednictwem narodów. Każdy naród urzeczywistnia w ten sposób konieczne, cząstkowe cele ludzkości; odbywa się to w kulminacyjnym momencie jego zgodności z duchem, w momencie wyrażania go. Taki naród spełnia nałożone nań posłannictwo, stając się „piastunem dziejów", narodem przodującym w danym czasie całej ludzkości. Narody po kolei przejmują berło przewodnictwa ludzkości.

Tezy powyższe uświęcały rolę wspólnoty narodowej, nadając jej charakter misji bożej. Posłannictwo stanowiło najistotniejszy element składowy tej duchowej jedności, którą tworzył naród, było myślą przewodnią nadającą kierunek losom narodu. Uważano, że zadaniem historyków i ideologów jest wykrycie tej idei posłanniczej i walka o jej realizację. Idea posłannicza powierzona została wyłącznie narodom, nie otrzymują jej natomiast twory sztuczne, przypadkowe zlepki wielonarodowe. Idea ta stanowi zasadniczy wyróżnik narodu. Wspólnoty pozbawione tej idei nie są narodami i nie tworzą państw.

Państwo w tym ujęciu jest formą organizacji narodu. Ideolodzy dziesięcioleci poprzednich zajmowali się wyłącznie narodem, państwo znajdowało się poza marginesem ich zainteresowań. Brodziński wyraźnie ograniczał zakres narodu do spraw ducha, a zakres

państwa do upodrzędnionej dziedziny bytu materialnego [44]. Dopiero w publicystyce poznańskiej nastąpiła wyraźna unifikacja tych pojęć. „Nie masz — pisano — narodowości bez państwa, a państwa bez narodowości". Naród we właściwym znaczeniu powstaje wtedy, kiedy zorganizuje się w postaci państwa. Stadium przedpaństwowe to jedynie wstępna faza rozwoju, odrębność narodu wyraża się wtedy dążeniem do utworzenia państwa. Państwo jest bowiem jedyną formą urzeczywistnienia wolności, jedyną formą swobodnej i pełnej realizacji indywidualności. Dotyczy to zarówno jednostki ludzkiej, jak i organicznego zespołu, jakim jest naród.

Przybliżenie, a nawet utożsamienie pojęć wolności, państwa i narodu miało określony sens ideowy, wyrażało wolnościowe tendencje epoki. Teoria państwa-narodu była ostateczną konsekwencją przyjęcia kryterium historyczno-narodowego jako podstawy reorganizacji politycznego statusu Europy, kryterium obecnego zresztą zawsze w ideologii narodowej. Pojęcie państwa-narodu negowało sens istnienia mocarstw zaborczych, stawiając je w rzędzie tworów przejściowych, które znieść może najbliższa „powódź" europejska.

Postawienie tezy o urzeczywistnianiu wolności we wspólnocie państwowo-narodowej zmuszało do rozpatrzenia problemu ludu, który dla części ideologów (Libelt, Dembowski) był wyłącznym desygnatem narodu. W obrębie teorii narodu znalazł się postulat zniesienia barier stanowych i rozszerzenia praw politycznych na szerokie kręgi społeczeństwa, postulat usamowolnienia i uwłaszczenia ludu, zniesienia niewoli socjalnej i moralnej (ta ostatnia dotyczyła dostępu do oświaty). Ideologom rozwijającego się ruchu narodowego nie mogła wystarczyć ograniczona baza stanu szlacheckiego, wybiegając w przyszłość marzyli oni o pełnej identyfikacji ludu z narodem. Na tej płaszczyźnie rysowały się odcienie i orientacje postaw społecznych, od elitaryzmu Trentowskiego po egalitaryzm Dembowskiego i Libelta, od burżuazyjnego modelu

[44] Por. A. Zieliński, *Naród i narodowość w polskiej literaturze i publicystyce lat 1815 - 1831*, Wrocław 1969, s. 46.

równości wobec prawa do zrównania politycznego i społecznego. Demokratyzm dominujący w koncepcjach i teoriach narodu wyrastał w głównej mierze z inspiracji Towarzystwa Demokratycznego Polskiego.

Pewne zróżnicowanie postaw wobec ludu wiązało się niekiedy ze stosunkiem do elity intelektualnej. Wedle Małeckiego, Rymarkiewicza i Trentowskiego rozwój i przemiany narodu odbywają się za sprawą tej nielicznej grupy aktywnych „osób historycznych", kreujących samowiedzę narodu i wpływających na jego losy. Dembowski natomiast oddawał wybitne jednostki pod decydującą władzę mas.

Dużo miejsca w rozprawach o narodzie i narodowości zajmowała typologia elementów składowych idei narodu. Szereg pojęciowy: ojczyzna — naród — narodowość sytuowano i rozumiano różnie, często zamiennie. Narodowość stanowiła specyfikę narodu, obejmowała wszystkie jego cechy wyodrębniające. Było to „piętno narodu", odróżniające go od innych i czyniące go zdatnym do spełnienia czekającej go misji (Małecki), była to „myśl ogólna, myśl wolności, rozwijana w formach indywidualnych narodu" (Słomczewski) [45], była to „najważniejsza uspołeczniająca i wychowawcza potęga narodu" w ostatecznym swym stadium identyfikowana z państwem (Rymarkiewicz). Libelt stosując jako nadrzędne pojęcie ojczyzny narodowość ograniczał do sfery obyczajowo-zwyczajowej, zróżnicowanej zależnie od regionu, ale zespolonej przez ideową identyfikację. W koncepcji Dembowskiego, utożsamiającej lud z narodem, narodowość właściwa to miłość ludu — reprezentacja i realizacja jego interesów. Niekiedy starano się rozgraniczać tradycję od współczesności, czyli historyzm traktowany jako narodowość przeszłości od zmiennej, nadążającej za postępem narodowości współczesnej. U Dembowskiego rozgraniczenie to polegało na odrzuceniu tradycji szlacheckiej, a przyjęciu za podstawę tradycji ludowej. Tezę o niezmienności rozumiano jako trwanie nieprzemienne samej istoty narodu bez ko-

---

[45] Sł..... [M. Słomczewski], *Stosunek religii do państwa*, „Tygodnik Literacki" 1843, nr 7, s. 50.

niecznej stabilności innych jego elementów (Małecki). Libelt wskazywał wręcz, że zmiany są niezbędne, by dokonać restytucji właściwej narodowi idei posłanniczej — w Polsce idei wolności, równości i braterstwa.

Twórcy koncepcji narodu nie ograniczyli się do ujęcia statycznego, przedstawiając wspólnotę narodową w pojętym jako progresywny, teleologiczny proces ciągu rozwojowym. Ukazywali kolejne stadia „zrzeczywiszczania się" ludu, porównywalnego z rozwojem osobniczym jednostki, stadia wiodące ku pełnej realizacji jego możliwości i jego zadań, ku „dokonaniu narodowości". W twórczym rozwoju ludzkości dla każdego narodu przeznaczono bowiem odrębny odcinek pracy, jak to wskazywał Motty, porównując narody do robotników wykonujących w fabryce różne detale machiny: „z każdego narodu Bóg zrobił warsztat pewnej myśli" [46]. Nasuwa się tu następne porównanie — tym razem wyjęte z pism Libelta — określające ludzkość jako „złotostrun Dawidowy", który nie zabrzmi harmonijnie bez struny polskiej [47]. Publicyści rozważający kwestię narodową odnosili ją bowiem bezpośrednio do kwestii polskiej, a wszystkie elementy idei narodu, wszystkie poczynione dystynkcje dotyczyły przede wszystkim narodu polskiego, istniejącego, rzeczywistego, obdarzonego doniosłą misją dziejową, którą spełnić może zdobywszy pełną samowiedzę i niezależność. Nadchodzi bowiem jego kolej: po plemionach romańskich i germańskich „Słowianie czekają epoki trzeciej" [48], a wśród nich wysuwany jeszcze w czasie powstania listopadowego na hegemona wolności — naród polski.

Należy tu zwrócić uwagę na pewien moment związany z miejscem i czasem powstania przedstawionych wyżej koncepcji narodu. Była to — sekundująca politycznej — konfrontacja na płaszczyźnie ideowej z naporem zaborcy, konfrontacja selektywna. Odrzucono przeciwstawny wolnościowym tendencjom feudalny

---

[46] M. Motty, *Słów kilka o historii powszechnej i wykładzie jej po gimnazjach*, „Orędownik Naukowy" 1843, nr 14, s. 106.

[47] K. Libelt, *Pisma pomniejsze*, t. 6, Poznań 1851, s. 38.

[48] A. Małecki, op. cit., nr 44, s. 350.

model germański. Przejmując wzorzec filozoficzny wypełniono go polską treścią odpowiadającą dążeniom niepodległościowym i kulturotwórczym narodu. Stało się to tym bardziej możliwe, że autorami wypowiedzi o narodzie byli publicyści i jednocześnie działacze ruchu polityczno-społecznego Przedwiośnia i Wiosny Ludów.

MARCIN KRÓL

Idea narodu w polskiej myśli konserwatywnej XIX w. przed powstaniem styczniowym

Wyobrażenia na temat narodu, polskiej specyfiki, zasady, która łączy grupę nazywaną narodem, nie były w polskiej myśli konserwatywnej pierwszej połowy XIX w. ani rozwinięte, ani specyficzne. Romantyzm, wyciskając swoje piętno na każdej myśli wówczas zrodzonej, utrudnia przeprowadzenie wyraźnych przedziałów. W Polsce dodatkowym i bezwzględnie pierwszym problemem była sprawa narodowej egzystencji. Stąd mniejsza wyrazistość problematyki społecznej, a w każdym razie nieoczekiwane konglomeraty ideowe, których analiza prowadzi do zwątpienia w domniemany konserwatyzm Krasińskiego czy społeczny radykalizm Mochnackiego. Wobec tego zamiast zaopatrywać poglądy polskich konserwatystów — zwłaszcza tych sprzed powstania styczniowego, później świadomość teoretyczna nieco się rozwinie — w ryzykowne i niewiele wyjaśniające etykiety, spróbujemy przypatrzyć się filozoficznym motywacjom stanowiska w kwestii narodowej.

Pierwszym i zarazem jednym z najwybitniejszych polskich ideologów konserwatywnych był Józef Kalasanty Szaniawski. Dziś dzięki archiwalnym odkryciom Tadeusza Kozaneckiego [1] możemy prześledzić, jak zostały, w wyniku nieubłaganej logiki zderzenia myśli i wydarzeń, sformułowane podstawowe dylematy polskiej myśli konserwatywnej XIX w. Będą nas interesowały

[1] Por. ogłoszone przez T. Kozaneckiego inedita Szaniawskiego w „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1961.

w szczególności sprawy narodu, ojczyzny i niepodległości rozważane przez myślicieli nastawionych pozytywnie do tradycji, opowiadających się za społeczeństwem organicznym w przeciwieństwie do „anarchicznego" czy mechanicznego i zasadniczo niechętnych rewolucji społecznej, choć niekoniecznie przeciwnych rewolucji narodowej.

Józef Kalasanty Szaniawski daleko już odszedł od jakobinizmu lat młodości, kiedy od 1813 r. służył radą i sekretarzował księciu Adamowi Czartoryskiemu [2]. Wówczas to ujawniły się w jego poglądach problemy, które miały potem wciąż trapić myśl konserwatywną. Po pierwsze: uzależnienie trwałości życia narodowego od realizacji wartości uniwersalnych. Dialektyka uniwersalnego i narodowego decydowała o duchowej ewolucji Szaniawskiego. Już jednak w swym podstawowym dziele filozoficznym *O naturze i przeznaczeniu urzędowań w społeczności* pisał: „Zamiarem każdego społeczeństwa jest dążyć do coraz doskonalszego urzeczywistnienia i uwyraźnienia idei ludzkości" [3]. Tak myślał w 1808 r., w pięć lat później bez wahania wyciągał wnioski odnoszące się do bieżącej sytuacji Polski: „Interes moralności i religii wyższym jest nad interes tej lub owej Ojczyzny, bo sprawa ludzkości wyższa jest bez porównania nad wiekowy lub czasowy interes któregokolwiek z ludów. Byt ludu pod tą lub ową ojczystą formą wtedy jedynie może mieć swą cenę, jeśli pod tąż formą wydatniej objawia istotne znamiona ludzkości, lecz skoro życie jego narodowe przestanie odpowiadać owej powszechnej harmonii narodowego porządku, nawówczas kogóż mogłaby obchodzić dalsza trwałość tego narodowego życia? Żaden jeszcze prawego serca i zdrowej myśli człowiek, żaden prawdziwy dziejopis nie uronił łzy politowania nad zgonem ludu moralnie zepsutego, bo owszem na takowym zgonie ludzkość zyskuje. Jawną jest więc rzeczą, iż nawet dla interesu ojczyzny nie godzi się obrażać nieprzemien-

---

[2] Por. M. Król, *Zagadka Józefa Kalasantego Szaniawskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1974.

[3] J. K. Szaniawski, *O naturze i przeznaczeniu urzędowań w społeczności. Rzecz w krótkich napomknieniach z daleka wskazujących drogę do głębszego wywodu*, Warszawa 1808, s. 56.

nych i odwiecznych praw wyższego porządku, w porównaniu z którymi każdy byt ojczysty pojedynczego ludu jest tylko znikomym zjawieniem na łonie czasu i przestrzeni"[4]. Dlatego, zdaniem Szaniawskiego, Polska powołana przez potęgę Napoleona była Polską złą, bo nie istniejącą dzięki wewnętrznej sile, dzięki duchowi narodowemu. Inaczej myślał o planowanej Polsce pod rządami cara, bo pisał: „wtedy tylko byt polityczny zostanie dla nas pomyślnym i trwałym, kiedy wydobywając go z własnych sił fizycznych i moralnych, ubezpieczając dlań najwarowniejszą z prawdziwego ducha narodowego postawę, zdołamy go związać z wielkim interesem wspólnego nam słowiańskiego plemienia"[5], nad którym opiekę sprawuje „Wspaniałomyślny Imperator Wszechrosji".

Z powyższego mogło wszakże wynikać, że Szaniawski rezygnuje z niepodległości, a więc z Ojczyzny. Tu więc pojawił się drugi centralny problem polskiego konserwatyzmu: czy egzystencja narodowa jest tożsama z niepodległością polityczną, czy jest bez niej możliwa tymczasowo, czy nawet może się obejść w ogóle bez niepodległości? Szaniawski niepodległościowe pretensje konfrontował z obietnicami Aleksandra I, nazywał je „une ambition demesurée" i tak uzasadniał swój pogląd: „Idea Ojczyzny jest stała i określona, „idea Niepodległości zaś względna i przyjmuje rozmaite formy [...] We własnej Ojczyźnie, choćby nie była absolutnie niepodległa pod względem jej stosunków zagranicznych, lud może się swobodnie doskonalić i korzystać z dobrobytu, pod warunkiem, że będą istniały dobre instytucje oparte na duchu narodowym i że z przyjemnością ogół będzie im posłuszny"[6]. Polska dawniej niby niepodległa była uboga i zacofana — cóż więc komu z takiej niepodległości?

Znajdujemy — z trudem wprawdzie — polityczne usprawie-

---

[4] J. K. Szaniawski, List odpowiedzi do przyjaciela 1813, rkps Bibl. im. Zielińskich w Płocku, k. 13. Wszystkie rękopisy odnalazł i udostępnił mi T. Kozanecki.

[5] Ibidem, k. 77.

[6] J. K. Szaniawski, A l'auteur anonyme d'un ecrit intitulé: „Aux mânes des braves etc." 1814/1815, rkps Bibl. im. Zielińskich, k. 18.

dliwienie dla takiego poglądu głoszonego w przeddzień kongresu wiedeńskiego i w aurze nadziei na znaczną autonomię Królestwa Polskiego. Niejawna działalność Szaniawskiego potwierdzała jeszcze wówczas podejrzenie, że idea Ojczyzny bez Niepodległości była taktyczną polityczną ofertą, poza którą kryły się na dłuższy czas zakrojone prace mające zmierzać do odzyskania faktycznej niepodległości [7]. Taktyczne spekulacje przesłaniały filozoficzną podstawę poglądów Szaniawskiego do ostatnich lat przedpowstaniowych. Wielu myślało podobnie i dopiero konsekwencje upadku powstania listopadowego zmusiły myśl konserwatywną do wyraźniejszego sformułowania filozoficznych przeświadczeń. Stary już Szaniawski ograniczył się do udziału w Sądzie Kryminalnym i do propagowania kilku frazesów, frazesów jakże jednak wtedy znamiennych. Jak już wiemy, naród może istnieć, tylko jeżeli realizuje wartości uniwersalne. Te zaś są ustalone od zarania dziejów, niezmienne i transcedentne. Wśród nich: posłuszeństwo władzy i wierność chrześcijańskiej ortodoksyjnej wizji świata. Z takiego punktu widzenia naród to tylko społeczność połączona z uniwersalnego stanowiska przypadkowymi więzami historii i języka, realizująca w możliwie doskonały sposób gotowe już wartości i wzorce. Jeżeli brak „chętnego posłuszeństwa" i dana społeczność sprzeniewierza się — oczywistym dla Szaniawskiego — planom Opatrzności, wówczas nie zasługuje na odrębną egzystencję. Naród nie jest tu pojmowany jako świadomość narodowa, a „uznanie się narodu w jestestwie swoim" było dla Szaniawskiego celem, który można przeprowadzić tylko odgórnie, zmuszając społeczeństwo do nieuchybiania ideom moralnym ustanowionym przez Opatrzność. Uniwersalizm sprowadza się tu do absolutyzmu w dziedzinie wartości, skąd łatwo było — zachowując nieco wła-

---

[7] Szaniawski był autorem programu Stowarzyszenia Miłośników Ojczyzny, które aczkolwiek nigdy nie działało w zamierzonej postaci, wywarło znaczny wpływ na życie Królestwa Polskiego, a kontynuacją tego programu była działalność Hotelu Lambert. Por. *Niektóre myśli do ogólnych zarysów planu stowarzyszenia prawdziwych miłośników ojczyzny*, 1813, [w:] *Société Historique et Littéraire Polonaise, Compte rendu de l'activité pour les années 1957/8 - 1965/6*, Paris 1968.

ściwego Szaniawskiemu zmysłu rzeczywistości — wysnuć ideę Ojczyzny określającą społeczność, która w lokalnych formach spełnia uniwersalne wymagania. Ojczyzna jednak nie może jak naród aspirować do miejsca wśród absolutnych wartości.

W konsekwentnie rozwiniętej postaci ta idea Ojczyzny pojawi się w takim oto zdaniu: „My z wyroków boskich zostawszy częścią potężnego stowarzyszenia Rosjan wnośmy nasze prowincjonalne wyroby do ogólnej a wspólnej skarbnicy, a zjednoczeni z naszymi pobratymcami utwierdzajmy siebie wszyscy w przekonaniu, że literatura rosyjska, kwitnąca w tak niezmierzonych przestrzeniach, monotoniczną cechę przybierając wygnałaby z siebie wszelki zaród poezji; powinna owszem objawiać żywioły ukraińskie, moskiewskie, siewierskie, nadwołżańskie, dońskie, wołyńskie, litewskie, nawet sybirskie" [8]. To pisał Henryk Rzewuski, który gdzie indziej mówił: „Naród, który odrzekł się prawdy objawionej, odrzekł podań [...] zabił w sobie warunki znane swego żywota" [9]. Oto jasne stwierdzenie rzeczy. Dla Rzewuskiego, podobnie zresztą i dla Szaniawskiego, historia jest statyczna. W pewnych okresach jak przed Konstytucją 3 Maja, przed Stanisławem Augustem raczej, wartości absolutne są w niej realizowane, kiedy indziej nie są. Niepodległość to nie swoboda i suwerenność życia narodowego rozwijającego się w historii, a tylko widomy dowód spełniania pozahistorycznych wartości. Niepodległość nie jest więc niezbędna dla narodowej egzystencji, nie ma takich związków: albo naród jest niepodległy, albo nie ma narodu. A uwagi Rzewuskiego o możliwości życia narodowego w niesuwerennym kraju powstały jedynie wskutek nieprecyzyjnego operowania słowem „naród". Autorowi *Mieszanin obyczajowych* idzie tu tylko o ten, wyżej cytowany, lokalny koloryt.

Taki konserwatyzm wartości absolutnych i pozadziejowych prowadzący w polskiej sytuacji nieuchronnie do akceptacji status quo jako stanu pożądanego, a więc do ostatecznej rezygnacji z idei

---

[8] H. Rzewuski, *Mieszaniny obyczajowe przez Jarosza Bejłę*, t. 1, Wilno 1841, s. 234 - 235.

[9] H. Rzewuski, *Wędrówki umysłowe*, t. 2, Petersburg 1851, s. 194.

niepodległości i do zastąpienia jej przez „Ojczyznę" Szaniawskiego, był reprezentowany na piśmie przez nielicznych tylko śmiałków, choć przyciągnął kilka świetnych umysłów. W świadomości potocznej w złagodzonych i prymitywnych wersjach obejmował szersze znacznie kręgi, w szczególności w zaborze rosyjskim. Mógł nawet, jak to już w XIX w. zauważono, współistnieć w poglądach tych samych ludzi z gorącym patriotyzmem od wielkiego święta.

Po powstaniu listopadowym pojawiły się jednak w myśli konserwatywnej inne także rozwiązania dwu podstawowych dylematów kwestii narodowej. Przypatrzmy się teraz poglądom konserwatystów z „grona krakowskiego", skupionego okresowo wokół „Czasu" i pokrewnym ideom członków Zgromadzenia Zmartwychwstania Państwa Polskiego oraz Jana Koźmiana z „Przeglądu Poznańskiego".

Filozoficzna podstawa była podobna do konserwatyzmu wartości absolutnych i pozadziejowych. Wartości są gwarantowane jedynie przez Boga. Piotr Semenenko pisał: „Więc my tak mamy być narodem katolickim, tak być tym narodem Bożym, że jeśli nim nie będziemy doprawdy, a czynnie, stanowczo, wyłącznie — nie będziemy wcale narodem" [10]. Realizacja ideałów religijnych i moralnych jest niezbędnym warunkiem narodowego istnienia; tu, w przeciwieństwie do myśli Szaniawskiego i Rzewuskiego, związek między staraniami o wierność wartościom absolutnym a nadzieją na samodzielny byt narodowy jest ściśle zachowany. Antoni Zygmunt Helcel dostrzega wszakże i uzależnienie przeciwne. Po 1846 r. odpowiadał Europie oskarżającej Polaków o rewolucyjną anarchię, że ideały moralne nie mogą być swobodnie realizowane w zniewolonym społeczeństwie [11]. Upadek Polski jest dla tak jak on myślących ludzi faktem zrozumiałym na tle histo-

---

[10] P. Semenenko, *Wyższy pogląd na historię Polski. (Myśl Boża w jej dziejach)*, Kraków 1892, s. 101.

[11] A. Z. Helcel, *Briefe eines polnischen Edelmannes an einen deutschen Publizisten über die jüngsten Ereignisse in Polen und die hauptsachlih bisher nur vom deutschen standpunkte betrachtete polnische Frage*, Hamburg 1846, przedruk w: H. Lisiecki, *Antoni Zygmunt Helcel*, t. 3, Kraków 1882, s. 339.

rycznej ewolucji i ówczesnego stanu cywilizacji chrześcijańskiej. Przyszłe odrodzenie musi być elementem moralnej odnowy całego świata chrześcijańskiego. Czasem wątpiono w możliwość takiej odnowy i wówczas pojawiły się w tym gronie konserwatystów skrajne postawy, takie jak krzyk rozpaczy w sławnym Wielopolskiego *Liście szlachcica polskiego do księcia Metternicha*. Kiedy, jak margrabia, tracono nadzieję na ewolucyjną odnowę Zachodu, kiedy, co więcej, w postępowaniu Austrii dostrzegano dalsze dowody rozpadu, wtenczas niedaleko było już do apostazji Rzewuskiego. Nawet w takich okolicznościach ideowych konserwatystom z grona krakowskiego i zmartwychwstańcom inne przyświecały motywy dla rezygnacji z idei niepodległości niż konserwatystom absolutnych i pozadziejowych wartości. Nigdy w Rosji carskiej nie upatrywali ideału, a tylko straciwszy nadzieję na renesans moralny i religijny, tracili chęć do walki o życie narodowe.

W ich przekonaniu Polska sama nie uratuje się w ginącym świecie ideałów, stąd walka o niepodległość jest z góry przegrana, dopóki Zachód się nie opamięta, nie przestanie myśleć w kategoriach siły, interesu, w kategoriach państwa zatem, a nie w kategoriach moralnych i religijnych, które to tylko są kategoriami formującymi ideę narodowego samostanowienia. Tak myśleli i Maurycy Mann, i Antoni Zygmunt Helcel, i Bogdan Jański. Odpowiedź na pierwsze pytanie brzmiała zatem: naród, który nie realizuje chrześcijańskich wartości uniwersalnych, jest skazany na śmierć, ale naród polski je spełniał nie gorzej niż inne narody, utrata niepodległości to wobec tego nie jest zasłużona i definitywna kara za grzechy, ale jeszcze jeden dowód upadku ideałów we współczesnym świecie. Albowiem wartości uniwersalne są absolutne, ale nie pozadziejowe, są spełniane w przebiegu procesu historycznego, który nieprostą drogą wciąż ku niemu zmierza. Ten naród wygra, który nie skręci na manowce. Szanse Polski są co najmniej równie dobre jak innych narodów, a nadzieje tym bardziej uzasadnione, że w dotychczasowej swej historii Polska niejednokrotnie dowodziła, iż potrafi spełniać szczytne ideały moralne. Tu miejsce na pozytywną tradycję.

Taka wersja idei narodowej nie mogła w myśli konserwatyw-

nej doprowadzić do ograniczenia życia narodowego do „Ojczyzny" Szaniawskiego. Dla grona krakowskiego z postulatu pogodzenia się z brakiem niepodległości i cierpliwego czekania na pozytywne przekształcenia duchowości europejskiej wynikały szczegółowe zalecenia dla życia narodowego. Przede wszystkim immunizacja na deprawację moralną płynącą z Zachodu i religijną ze Wschodu. Hieronim Kajsiewicz powiadał, że Europa znajduje się w okresie szału, trzeba czekać otrzeźwienia, a więc „Co do Ojczyzny naszej, raz jeszcze powtarzam: od rewolucji społecznych, obcych, a tym bardziej swoich niczego się nie spodziewajcie, jeno większego złego" [12]. Wielopolski w 1848 r. głosił, że jeśli co osiągniemy, to „nie na drodze obcych nam, z naszą przeszłością, pierwiastkiem rodzimym niezgodnych, w praktyce niewytrwanych zasad, słowem na drodze fałszu" [13]. Zaś Kajsiewicz w sławnym *Liście otwartym do braci księży grzesznie spiskujących i do braci szlachty niemądrze umiarkowanych*, napisanym w przeddzień, a opublikowanym już po wybuchu powstania styczniowego, grzmiał: „Na co liczycie? gdzie są bogi wasze, w których pokładaliście nadzieję. Idziecie w objęcia rewolucji socjalnej, już pobudzacie do nienawiści biedniejszych przeciw zamożniejszym. Bądźcie więc szczerzy, zaśpiewajcie «Z dymem pożarów...» albo hymn marsylski. Na miejsce Matki Boskiej Częstochowskiej postawcie jakąkolwiek niewiastę z okiem bezwstydnym a bluźnierstwem na ustach, wyobrażającą republikę socjalną [...], bo taka jest idea, taki niezbędny koniec Komitetu Centralnego" [14].

Przypomnijmy, że równocześnie po stronie zbuntowanego narodu stawał arcybiskup Feliński, gdzie indziej dostrzegający sedno narodowego życia.

Wizja życia narodowego w myśli tej grupy polskich konserwatystów to zatem obrona i przeczekiwanie. Obrona przed ideami rewolucyjnymi i despotyzmem, przed areligijnością i odnową religii, przed kapitalizmem i demokracją, przed polityką i romantycznym mesjanizmem. Przeczekiwać, kultywować zalążki war-

[12] H. Kajsiewicz, *Pisma*, t. 1, Berlin 1870, s. 198.
[13] Cyt. za H. Lisiecki, op. cit., t. 1, s. 364.
[14] H. Kajsiewicz, op. cit., t. 3, s. 86.

tości uniwersalnych i ufać w sensowność takiego antykwaryzmu. Strzec się tych, którzy różnymi drogami zmierzają do wynarodowienia, to znaczy do zniszczenia owych zalążków spoczywających od dawnych czasów w rodzimej glebie. Taki konserwatyzm wartości absolutnych i historycznych także ograniczał rolę świadomości narodowej, choć przyznawał jej już pozytywne znaczenie, ale tylko zacieśnionej do religijnych i moralnych aspektów. Była więc czymś radykalnie innym od lokalnego kolorytu Henryka Rzewuskiego, ale nie była czy raczej być nie powinna orędowniczką niepodległości, a jeno stróżem zalążków wartości uniwersalnych. Była przecież nadzieja, skoro wartości uniwersalne będąc absolutnymi i transcedentnymi realizują się w przebiegu dziejów, a nie są przekazywane od jednej władzy państwowej do drugiej niszczącej poprzednią.

Każdy, kto przekraczał granice obrony i przeczekiwania, był przez grono krakowskie i przez zmartwychwstańców surowo potępiany. Nagana spotkała nawet niedawnych lub prawdopodobnych sojuszników. Oto gdy Aleksander Wielopolski jął się polityki, grono krakowskie odmówiło mu poparcia. *Psalmy przyszłości* doczekały się aprobaty, ale i krytyki za mesjanizm. Wreszcie działalność Hotelu Lambert i księcia Adama Czartoryskiego nie była popierana przez krakowskich konserwatystów przed 1846 r., a potem została wręcz odrzucona. Na emigracji ksiądz Semenenko wprost mówił Władysławowi Zamoyskiemu, że „obecnie Polsce potrzeba nie odrodzenia narodowego, lecz religijnego" i że stąd jest przeciwny księciu Adamowi, „który jest zarażony gallikanizmem" [15]. I kiedy indziej: „wszelkie współdziałanie (z księciem Czartoryskim) przybiera formy ściśle i wyłącznie polityczne" [16].

Idąc tropem tych niesnasek docieramy do trzeciej wersji myśli konserwatywnej w kwestii narodowej. Reprezentują ją Adam Czartoryski i skupieni wokół niego w różnych okresach działalności Hotelu Lambart Karol Sienkiewicz, Karol Boromeusz Hoffman, Janusz Woronicz-Werner, Walerian Kalinka, Julian Klaczko.

---

[15] Cyt. za J. Wszołek, *Działalność polityczna obozu Czartoryskich wśród Polaków w Rzymie w latach 1832 - 1843*, „Przegląd Historyczny" 1967, s. 643.

[16] Cyt. za J. S. Pelczar, *Pius IX i Polska*, Miejsce Piastowe 1914, s. 337.

Przypatrzymy się tylko popowstaniowej myśli księcia Adama, uprzednio bowiem żadną miarą nie zasługiwał on na miano konserwatysty, a raczej liberała.

Podkreślając różnice między myślą Hotelu Lambert a poglądami konserwatywnymi powstałymi w kraju, musimy pamiętać o klasycznym psychologicznym mechanizmie emigracji skłaniającym emigrantów do większego radykalizmu w dążeniach do odzyskania niepodległości. Wszelako nawet po uwzględnieniu tego czynnika myśl wywodząca się z kręgu Hotelu Lambert była już u filozoficznych podstaw odmienna od obu omawianych wersji konserwatyzmu krajowego.

Celem Związku Jedności Narodowej założonego w 1833 r. pod auspicjami księcia Adama było „wyjednanie albo wywalczenie Polski niepodległej, takiej, ażeby we własnej sile dostateczne zachowania swej niepodległości miała rękojmie" [17]. Karol Sienkiewicz pisał: „Szlachta w Polsce była jedyną polityczną siłą i jedynym dziedzicznym reprezentantem narodu. W tym są jej zasługi i jej winy" [18]. W dwadzieścia kilka lat później Walerian Kalinka, pisząc: „Naród jest owocem długiej pracy dziejowej, rezultatem wielostronnych wpływów politycznych, socjalnych i religijnych, które sprawiają, że pewna liczba mieszkańców, bez względu na język lub języki używane, w codziennym stosunku grupuje się na długie wieki, jeśli nie na zawsze, około wspólnych moralnych i materialnych interesów" [19], ściśle formułował naczelną ideę Hotelu Lambert.

Wartości realizowane w życiu narodowym mają przede wszystkim charakter historyczny. Należy je cenić, ponieważ sprawdziły się w wielowiekowym funkcjonowaniu, ale i dlatego, że są zgodne lub tożsame z wartościami uniwersalnymi. Julian Klaczko z tego właśnie względu potępiał romantyczną szkołę w polskiej historiografii. Uważał mianowicie, że apoteozując bezkrytycznie całą

---

[17] Por. M. Handelsman, *Francja — Polska 1795 - 1845*, Warszawa 1926, s. 238.

[18] K. Sienkiewicz, *Pisma*, t. 1, Paryż 1862, s. 132.

[19] W. Kalinka, *Przegrana Francji i przyszłość Europy*, [w:] *Dzieła*, t. 4, Kraków 1891 - 1903, s. 262.

przeszłość Polski i w polskiej tylko tradycji doszukując się źródła wartości absolutnych konstruuje wartości sprzeczne z wartościami uniwersalnymi. Przecież, zdaniem Klaczki, z faktu, że wartości są kształtowane w trakcie procesu historycznego, nie wynika bynajmniej, że wszystkie historyczne realizacje są nieodmiennie wartościotwórcze.

Karol Sienkiewicz stawiał sprawę jasno, tak formułując ograniczenia: „Rzecz to niezawodna, że to, co nazywamy śmiercią narodu, to się nie rozstrzyga na polu bitew. Śmierć narodu zachodzi, gdy się rozprzęgają moralne węzły, którymi wyobrażenia indywidualne w jedną całość, w jedną myśl kojarzą na utrzymywanie postaci, na ogrzewanie ducha i życia społeczności" [20].

Wedle konserwatystów z kręgu Adama Czartoryskiego wartości nie są zatem ani pozaczasowymi, absolutnymi wzorcami, do których przymierzane jest stale życie społeczne i jeśli nie dopasowuje się, to wyrok brzmi: „zagłada danej społeczności", ani też wzorcami absolutnymi realizowanymi w historii, kiedy to aktywność twórcza jest jedynie udziałem Opatrzności, zaś narody i jednostki winny tylko jej nie uchybiać.

Dla konserwatystów z Hotelu Lambert wartości są tworzone w ludzkiej historii i w niej sprawdzane, zaś interwencja instancji transcendentnej ogranicza się do zawężania zakresu skutecznych wyborów. Ich zalecenie można więc tak sformułować: naród polski (i każdy zresztą inny), jeśli chce przetrwać jako naród, nie może się sprzeniewierzyć Bogu i własnej historii — istocie życia narodowego. Zależnie od okoliczności, od adresata lub przedmiotu polemiki na pierwszym miejscu pojawiał się Bóg lub historia, jednak wobec tak pełnego wzajemnego uzależnienia obu tych instancji nie można powiedzieć, która z nich była w myśl tych konserwatystów ważniejsza czy pierwsza.

W ten sposób przekreślona została alternatywa: uniwersalne czy narodowe, ale też działacze z Hotelu Lambert próbowali odrzucić wszystkie fragmentaryczne odpowiedzi. Krytykowali więc i romantyczny mesjanizm jako sprowadzenie Boga do narodu,

---

[20] K. Sienkiewicz, op. cit., s. 244.

i ultramontański konserwatyzm grona krakowskiego jako sprowadzenie narodu do Boga. Przezwyciężając alternatywę „uniwersalne czy narodowe" doprowadzili do skontruowania innej, lepiej zdając sprawę z treści ówczesnych polemik filozoficznych i politycznych. Brzmiała ona:

Wartości narodowe gwarantowane przez historię czy wartości narodowe wywiedzione wyłącznie z rozumu. Przy czym gwarancja historyczna miała być w ich przekonaniu gwarancją rzeczywistą, to znaczy wspartą na faktycznej ciągłości dziejów narodowych, a nie na rozumowych spekulacjach nad tymi dziejami. Alternatywa ta odpowiadała polemikom z obozem radykalnym, ale w intencji formułujących ją myślicieli miała także dotyczyć ich polemiki ze skrajnym konserwatyzmem, takim, jaki omawialiśmy na przykładzie Rzewuskiego.

Książę Adam Czartoryski mówił zatem 29 listopada 1845 r. o tym, iż należy mieć nadzieję, że szlachta polska, „czoło i ozdoba kraju, której Polska winna zachowanie swej narodowości, winna dawne istnienie i teraźniejszą żywotność", jednomyślnie pójdzie na uwłaszczenie. Nie był więc książę tego pewien, wspominał jednocześnie: „Ale Boże daj także, abyśmy piękną, czystą i świętą sprawę naszą nie splamili nazwami pożyczonymi od obcych szaleńców, nie skrzywili teoriami, które już są potępione i wyśmiane tam, gdzie się zrodziły, lecz abyśmy ją owszem zachowali w całej jej jasności i prawości" [21]. W zgodzie zatem z intencjami Hotelu Lambert brzmiała instrukcja obozu Białych, wysłana do Paryża w lipcu 1861 r., a dotycząca pisma, które Hotel Lambert powinien wydawać. Barwa tego pisma miała być „nieprzechylająca się ani w socjalizm, ani w ultramontanizm", zaś sprawy społeczne omawiane ze stanowiska narodowego [22].

Jeśli odpowiedzią na pierwsze pytanie stawiane przez nas wszystkim wersjom polskiego konserwatyzmu pierwszej połowy

---

[21] *Mowy księcia Adama Czartoryskiego od roku 1838 - 1847*, Paryż 1847, s. 89, 92.

[22] Por. H. Wereszycki, *Hotel Lambert i obóz Białych przed wybuchem powstania styczniowego*, „Przegląd Historyczny" 1959, s. 522.

XIX w. było przezwyciężanie alternatywy uniwersalnego lub narodowego i zastąpienie jej alternatywą wartości historycznych lub rozumowych, to jaka jest odpowiedź myślicieli z Hotelu Lambert na pytanie drugie: o możliwość istnienia i kształt życia narodowego bez niepodległości. Dopiero szczegółowa analiza ewolucji myśli Hotelu Lambert, którą przeprowadziłem na innym miejscu [23], pozwala ustalić kierunek i przyczyny pewnej zmiany poglądów w tej mierze. Zasadniczo jednak działacze z kręgu księcia Adama na okres przed odzyskaniem niepodległości mieli prócz przygotowań powstańczych i dyplomatycznych, rozmaicie intensywnych w różnych momentach, jeden tylko punkt planu: rozwijanie świadomości narodowej. Albowiem dopiero w tej wersji konserwatyzmu dostrzeżona lepiej została rola świadomości dla przetrwania życia narodowego i dla odzyskania niepodległości. Stało się tak dzięki uznaniu historyczności wysiłku wartościotwórczego, a dopiero uznanie ważności roli świadomości narodowej mogło skierować uwagę konserwatystów na kwestie budowy społeczności narodowej i funkcji poszczególnych klas i warstw. Walerian Kalinka pisał więc: „tylko w związku z ludem wyższe społeczeńskie klasy stanowią naród lub utworzyć go mogą i tylko tam, jak to widzimy w Anglii, niepodległość narodowa i prawdziwa wolność ustaliły się, gdzie te wyższe klasy, gdzie szlachta obrony ludu i opieki nad nimi nigdy się nie wyrzekły" [24].

Szlachta jako warstwa historyczna jest więc przekazicielem świadomości narodowej, której upowszechnienie jest jednym ze środków do odzyskania niepodległości, jest być może nawet warunkiem jej odzyskania, aczkolwiek nie jest ono równoznaczne z niepodległością. W myśli konserwatystów z Hotelu Lambert nie ma miejsca na żadną wersję „Ojczyzny" bez niepodległości. Z podobnej do Rzewuskiego konstatacji o tym, że naród nie może istnieć bez niepodległości, wyciągają całkowicie przeciwne wnioski: nie rezygnacja ani obrona, lecz postawa aktywna jest na-

---

[23] Por. M. Król, *Pośrednia droga. Myśl Adama Czartoryskiego i Hotelu Lambert w latach 1833 - 1861*, „Znak" 1974, nr 229.

[24] *Roczniki polskie z lat 1857 - 1861*, t. 3, Paryż 1865, s. 76.

czelnym obowiązkiem świadomych elementów narodu. Bo skoro nie ma innych wartości, jak wartości historyczne, to nie ma innego wyjścia, jak przekazywanie, ale i rozwijanie tych wartości, a to Polacy mogą czynić wyłącznie w ramach własnego życia narodowego. Zerwanie ciągłości historycznej otworzyłoby dopiero inne możliwości, ale to byłby skok w chaos. „Dzisiaj jeszcze — pisał Kalinka — syn Polaka nie ma wyboru: albo musi być Polakiem, albo zostaje nikczemnikiem, którym gardzi świat cały". Jedyna zatem droga to „wszędzie, gdzie duch jawić się, działać i rozrastać może, tam wszędzie wkładać całą naszą zdolność, zacność i energię" [25]. Można powiedzieć, że w przekonaniu ludzi z kręgu Hotelu Lambert życie narodowe istnieje tylko wtedy, kiedy jest jednoznaczne, choć na różne sposoby, sterowane myślą o niepodległości, zamiarem jej odzyskania.

Tacy konserwatyści dopuszczali, a nawet pochwalali zbrojną walkę o niepodległość. Ich wizja solidarności narodowej także była prezentowana z perspektywy walki o niepodległość. Ten solidaryzm, przekonanie o wzajemnym uzupełnianiu się różnych klas i warstw, o nikłym niebezpieczeństwie rewolucji społecznej były możliwe przede wszystkim dzięki uporczywemu trzymaniu się maksymy: „najpierw być, a potem jak być". Z takiego punktu widzenia mniej istotne były konflikty społeczne, które dla innych konserwatystów, a w szczególności tych żyjących w kraju, miały większą znacznie doniosłość. I nawet niechęć do wartości rozumowych była ograniczana przez marzenie o niepodległości, a stopniowo przezwyciężana, co doprowadziło do rozróżnienia przez stańczyków rozumu związanego z tradycją i rozumu spekulatywnego.

Konserwatyści z kręgu Hotelu Lambert jednak tylko pod presją okoliczności historycznych lat 1846, 1848, 1863 stawali po stronie rewolucji społecznej jako środka do odzyskania niepodległości, potem jednak za każdym razem wycofywali swą aprobatę.

W polskim konserwatyzmie pierwszej połowy XIX w. pojawiła się czwarta wersja dopełniająca logicznie nasz schemat. Na-

---

[25] W. Kalinka, *Nasze zdania i uchybienia*, [w:] *Dzieła*, t. 4, s. 72.

leży tu jednak raczej mówić o słabych sygnałach takiej myśli, nigdy bowiem nie rozwinęła się ona ani nie upowszechniła, choć w świadomości potocznej mogła mieć wielu zwolenników. W druku wersję tę reprezentował przez krótki czas powstania listopadowego i lat następnych Aleksander Wielopolski.

Nie będziemy jej szerzej omawiać. Była to idea odzyskania niepodległości bez względu na środki, a więc i przez rewolucję społeczną, oraz realizowania historycznych wartości, a więc i własnych poglądów konserwatywnych, dopiero w wolnym kraju. Wielopolski do końca swej działalności reprezentował podobną postawę, choć wśród dopuszczalnych środków, obok branki i dyktatury silnej władzy oraz ugody z caratem, zabrakło potem rewolucji społecznej. Taka raczej ewentualna niż faktyczna wersja polskiej myśli konserwatywnej jest przez nas wspomniana, ponieważ stanowi ona przezwyciężenie czy uskrajnienie myśli Hotelu Lambert w kwestii możliwości pogodzenia wartości historycznych z wartościami rozumowymi i w kwestii możliwości życia narodowego bez niepodległości.

Oczywiście nie wszyscy konserwatyści pierwszej połowy XIX w. mieszczą się w naszym schemacie. Zbudowaliśmy go przecież po to, aby jaśniej dostrzec dylematy konserwatywnej koncepcji narodu, a nie po to, by szczegółowo zdać sprawę z większych i mniejszych różnic dzielących kolejne wersje konserwatyzmu. Zwróćmy teraz uwagę na kilka prawidłowości ujawniających się dzięki zastosowanemu podziałowi stanowiska konserwatywnego w sprawie narodowej na cztery wersje.

1. Od konserwatyzmu wartości absolutnych i pozadziejowych, przez konserwatyzm wartości absolutnych i historycznych do konserwatyzmu wartości historycznych gwarantowanych przez instancję transcendentną rośnie znaczenie świadomości narodowej jako czynnika określającego koncepcję narodu.

2. Ze stanowiska wartości absolutnych zróżnicowanie społeczne jest nieistotne, a w każdym razie z faktu zróżnicowania społecznego i historycznego nic nie wynika dla sprawy narodowej. Jest to jakby egalitaryzm negatywny: wszyscy zostają po równi pozbawieni możliwości kształtowania życia narodowego. W tak

radykalnej formie elitaryzm poznawczy, postulat sprawowania rządów przez nielicznych „oświeconych", dotyczył wyłącznie stosunku jednostki do wartości uniwersalnych. We wcześniejszych pracach Szaniawskiego ten elitaryzm poznawczy miał służyć jeszcze wyłonieniu tych spośród polskiej społeczności, którzy będą potrafili dopasować ideały narodowe do wartości absolutnych, a potem narzucić te ideały społeczeństwu, które dopiero przyjąwszy je będzie zasługiwało na miano narodu, czyli na niepodległość. Po całkowitej rezygnacji nawet taki elitaryzm poznawczy nie był odnoszony do problematyki narodowej.

3. W ścisłym związku z wzrastającą rolą świadomości narodowej pogłębiało się pojmowanie szlachty jako warstwy historycznej i odpowiednio ujawniał się problem: szlachta — lud. Mówiono więc jak Wielkopolski o rozmaitych żywiołach składających się na życie narodowe i zalecano uwzględnienie roli wszystkich tych żywiołów przy rozpatrywaniu wizji przyszłego niepodległego państwa. Dopiero więc w konserwatyzmie wartości historycznych mogło pojawić się pytanie o to, kto jest ostoją życia narodowego, jaka warstwa czy jaki żywioł? „Rozumowej" koncepcji ludu jako narodu przeciwstawiano „historyczną" ideę szlachty jako narodu. Jednakże ocena powinności i historycznego wyposażenia nie zawsze pokrywa się z oceną stanu rzeczywistego. Dlatego też u konserwatystów wartości historycznych stopniowo pogłębia się konflikt między rozumieniem niezbędnego faktycznego mandatu dla warstwy historycznej, owego „rządu naturalnego", a potrzebą rozumowych uzasadnień, kiedy to owa warstwa historyczna w coraz większej mierze składa się z „ludzi nowych".

4. Odpowiednio do wszystkich innych zmian zasadniczo zmienia się stosunek myśli konserwatywnej do problemu rewolucji jako środka w walce o niepodległość. Od całkowitego odrzucenia rewolucji, nie przyszłej, ale minionej, która właśnie pozbawiła Polaków miana narodu, przez potępienie rewolucji nawet czysto narodowej, rewolucji bez programu społecznego, jako sprzecznej z wartościami uniwersalnymi, więc nieskutecznej lub wręcz szkodliwej, przez — dalej — zaakceptowanie rewolucji narodowej z ograniczonym programem społecznym do, nawet, idei posłuże-

nia się rewolucją społeczną w celach walki narodowej, ale bez akceptacji antykonserwatywnego programu społecznego dla przyszłego, wolnego kraju.

Na zakończenie streszczając dotychczasowe wywody powiedzmy, że w polskim konserwatyzmie pierwszej połowy XIX w. istniały dwie istotnie różniące się koncepcje odpowiedzi na nasze pytania o wzajemne uzależnienie tego, co uniwersalne, i tego, co narodowe oraz o szanse życia narodowego bez niepodległości. Jedną nazwijmy absolutyzującą, drugą — historyczną. Takie typy odpowiedzi nie były jednak specyficzne tylko dla myślicieli konserwatywnych, treści konserwatywne uwidaczniają się dopiero przy szczegółowej analizie, zaś absolutyzujące i historyczne myślenie o narodzie, a zwłaszcza o problemach niepodległości Polski w XIX w., bardziej, jak sądzę, oddzielało od siebie te dwa typy konserwatyzmu niż je zbliżały inne elementy doktryn filozoficznych i społecznych. Dlatego też ciekawsze są dla nas pokrewieństwa ideowe między Klaczką i Mochnackim niż między Klaczką i Rzewuskim.

SŁAWOMIR KALEMBKA

Pojęcie narodu w publicystyce obozu demokratycznego Wielkiej Emigracji

Do najważniejszych dokonań wychodźstwa polistopadowego, obok dorobku artystycznego i w ogóle kulturalnego, należy jego myśl polityczna, której elementy zostały wtopione w dziesiątki dokumentów ideowych i setki mów oraz artykułów publicystycznych ogłoszonych drukiem w trzydziestoleciu między powstaniem listopadowym i styczniowym. Oczywiście myśl polityczna Wielkiej Emigracji, zwłaszcza w jej aspekcie filozoficznym, jest ściśle związana z jej dorobkiem literackim i naukowym, nie może też być, w ujęciach całościowych, syntetyzujących, od nich oddzielana. Równocześnie trzeba sobie jasno zdawać sprawę, że mimo przesadnej zażartości, mimo patologii form walk politycznych i życia organizacyjnego tułactwa polistopadowego, bez owych zaciętych sporów i bez tych dziesiątków komitetów, związków i stowarzyszeń, o często efemerycznym żywocie, nieustannie formułujących swe programy, nie rozwinęłaby się tak bujnie jego myśl polityczna. Właśnie owa myśl polityczna, obok dzieł literackich, zachowała długo, nawet już po wymarciu tych, którzy należeli do Wielkiej Emigracji, swą żywotność i aktualność. To przecież w dorobku ideowym i politycznym stronnictw emigracyjnych, a czasami nawet ich tradycji organizacyjnej tkwiły najgłębsze korzenie dwóch podstawowych nurtów polskiego ruchu socjalistycznego, a zwłaszcza jego kierunku bardziej umiarkowanego, podobnie rzecz się miała z orientacją piłsudczykowską, ruchem narodowodemokratycznym, a nawet niektórymi, bardziej umiarkowanymi prądami wśród konserwatystów polskich. Długotrwała aktualność myśli

politycznej Wielkiej Emigracji polegała na tym, iż wykorzystując też wcześniejsze przemyślenia patriotów dawała ona odpowiedzi na wszystkie lub prawie wszystkie ważniejsze pytania dotyczące przyszłych i najwłaściwszych form bytu politycznego (w tym i państwowego) oraz społecznego nowoczesnego narodu polskiego. Oczywista, myśl polityczna wychodźstwa polistopadowego nie stanowi jakiegoś zwartego, jednolitego systemu. Jednakże właśnie różnorodność proponowanych przez ideologów i publicystów rozwiązań zasadniczych problemów bytu narodowego, przy równoczesnym przyjęciu jako aksjomatu przez wszystkie kierunki, włącznie z zachowawczym, niepodważalności prawa Polaków do własnego państwa, zapewniły na długo myśli politycznej Wielkiej Emigracji walory inspiracyjne.

Myśl polityczna i społeczna wychodźstwa polistopadowego od dawna budziła zainteresowanie badaczy [1], zresztą niejeden z jej współtwórców postarał się zebrać i utrwalić w oddzielnych publikacjach część swego dorobku [2]. W trzydziestoleciu powojennym

---

[1] Przede wszystkim wymienić trzeba: spore fragmenty B. Limanowskiego *Historii demokracji polskiej w epoce porozbiorowej*, cz. 1, wyd. 1, Zurych 1901, wyd. 4, Warszawa 1957; tegoż, *Stanisław Worcell. Życiorys*, wyd. 1, Kraków 1910, wyd. 2, Warszawa 1948; W. Feldman, *Dzieje polskiej myśli politycznej w okresie porozbiorowym. (Próba zarysu)*, t. 1 (*do r. 1863*), Kraków 1913; M. Handelsman, *Francja—Polska 1795 - 1845*, Warszawa 1926 i francuski odpowiednik tej pracy — *Les idées françaises et la mentalité politique en Pologne au XIXe siècle*, Paris 1927; A. Lewak, *Przemiany ideowe Wielkiej Emigracji (1831 - 1846)*, [w:] *Pamiętnik V Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Warszawie*, t. 1, Lwów 1930, s. 520 - 538; M. Handelsman, *W stuletnią rocznicę ogłoszenia Manifestu Demokratycznego*, Warszawa 1936; S. Pigoń, *Zręby nowej Polski w publicystyce Wielkiej Emigracji*, Warszawa 1938; B. Leśniewski, *Gmina w Polsce odrodzonej według projektów Towarzystwa Demokratycznego Polskiego z lat 1840 - 1841*, [w:] *Studia historyczne ku czci Stanisława Kutrzeby*, t. 2, Kraków 1938, s. 438 - 516.

[2] Przykładowo: *Mowy księcia Adama Czartoryskiego od roku 1838 - 1847*, Paryż 1847; *Lud Polski w emigracji 1835 -1846*, wyd. Z. Świętosławski, Jersey 1854; W. Heltman, *Demokracja polska na emigracji. Wyjątki z pism...*, Lipsk 1866; toż samo, wraz z podobnym zbiorem nie wydanych w XIX w. tekstów politycznych drugiego z głównych ideologów Towarzystwa Demokratycznego wydała powtórnie H. Rzadkowska — W. Heltman, J. N. Janow-

pierwsza fala zainteresowania tą problematyką przeszła przez naukę polską w latach pięćdziesiątych, z wyraźną jednak preferencją dla tematyki socjalnej i światopoglądowej [3] i, niestety, dosyć często z zastosowaniem ahistorycznego sposobu oceny jej dorobku i osiągniętego poziomu. Poza zainteresowaniem badaczy, praktycznie rzecz biorąc, znalazła się wówczas myśl polityczna i społeczna prawicy emigracyjnej.

Ostatnie lata przyniosły ponowne zainteresowanie myślą polityczną i społeczną Wielkiej Emigracji, z tym, że obecnie poszerzono zakres tematyki i badanych rodzajów twórczości, sięgając również w szerszym stopniu do twórczości literackiej. Zajęto się też poważnie dorobkiem ideowym obozu zachowawczego tułactwa polistopadowego [4]. Nadal jednak w badaniach tych niedostatecznie wykorzystywana jest ich potencjalna baza źródłowa — ciągle

---

ski, *Demokracja polska na emigracji*, Warszawa 1965. Liczne w ostatnim ćwierćwieczu wybory źródeł są z zasady mało pożyteczne w badaniach, gdyż zawierają teksty dowolnie dobierane i wyrywkowe. Brak natomiast, z małymi wyjątkami, systematycznych wydawnictw źródłowych. Jako pożyteczniejsze wymienię: *Postępowa publicystyka emigracyjna 1831 - 1846. Wybór źródeł*, oprac. W. Łukaszewicz i W. Lewandowski, Wrocław 1961.

[3] Wymienić m. in. trzeba: G. Missalowa, *Francuski socjalizm utopijny i jego wpływ na polską myśl rewolucyjną w latach 1830 - 1848*, [w:] *W stulecie Wiosny Ludów*, t. 3, Warszawa 1951; B. Baczko, *Poglądy społeczno-polityczne i filozoficzne Towarzystwa Demokratycznego Polskiego*, Warszawa 1955; szkice różnych autorów [w:] *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. 3: *Wiek XIX*, Warszawa 1957; K. Groniowski, *Problem rewolucji agrarnej w ideologii obozów politycznych w latach 1846 - 1870*, Warszawa 1957; H. Rzadkowska, *Polemiki ideologiczne J. N. Janowskiego*, Warszawa 1960; H. Temkinowa, *Gromady Ludu Polskiego. (Zarys ideologii)*, Warszawa 1962.

[4] Obok innych prac będą to: S. Pigoń, *Problem ludu-narodu w publicystyce Wielkiej Emigracji*, Kraków 1966; P. Brock, *The Political Programme of the Polish Demokratic Society*, w tegoż: *Nationalism and Populism in Partitioned Poland. Selected Essays*, London 1973, s. 59 - 101; liczne szkice [w:] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 1, *1831 - 1863*, pod red. A. Walickiego, Warszawa 1973; W. Karpiński, M. Król, M. Dziewulska-Król, *Sylwetki polityczne XIX wieku*, Kraków 1974; A. Sikora, *Gromady Ludu Polskiego*, Warszawa 1974. S. Kalembka, *Prasa demokratyczna Wielkiej Emigracji. Dzieje i główne koncepcje polityczne (1832 - 1863)*, Toruń 1976.

w niewielkim zakresie korzysta się z olbrzymiego dorobku publicystyki emigracyjnej, rozrzuconego po około 120 czasopismach, wydawanych w trzydziestoleciu 1832 - 1862, oraz w licznych przemówieniach politycznych. Jako źródło wiedzy o myśli politycznej i społecznej Wielkiej Emigracji nadal dominują wybrane dokumenty ideowe i niektóre broszury, ostatnio poważniej uzupełniane analizą literatury pięknej. Nic więc dziwnego, że jak dotąd, nie ma, mimo znacznego dorobku, pełnych syntetyzujących dziejów myśli politycznej i społecznej Wielkiej Emigracji. A kiedy postępy badań przybliżą możliwość napisania takiej syntezy, trzeba będzie pamiętać o pewnych różnicach w pojmowaniu samego przedmiotu między różnego rodzaju historykami nim zainteresowanymi. Otóż jednych zaciekawia bardziej sam zasób funkcjonujących wówczas pojęć politycznych i ich związek z pewnymi postawami i propozycjami światopoglądowymi czy filozofiami, inni natomiast interesują się przede wszystkim wysuwanymi wówczas propozycjami przezwyciężenia, a więc i oceny, błędów przeszłości narodowej, a przede wszystkim szczegółowymi programami zdobycia niepodległości i projektami urządzenia odbudowanego państwa polskiego. Są i tacy, którzy koncentrując się na problematyce myśli społecznej, pomijają niektóre, w istocie rzeczy trudne do oddzielenia od niej, wątki myśli politycznej emigrantów polistopadowych. Oczywiście te różnice w pojmowaniu problematyki nie występują w sposób skrajny i w niemałym stopniu są wobec siebie komplementarne, ale nie zawsze ułatwiają jednolite ogarnięcie całości dorobku myśli politycznej i społecznej Wielkiej Emigracji.

Termin „naród" był jednym z pojęć najczęściej używanych w publicystyce, pismach i mowach demokratów (i nie tylko demokratów) emigracyjnych. Rzadko jednak pojęcie to starano się zdefiniować, określić. Zapewne owa, zrozumiała potoczność spowodowała, iż nie we wszystkich, nawet szerzej zakrojonych pracach z dziejów myśli politycznej i ideologicznej tułactwa z 1831 r. spotyka się uwagi dotyczące tej kwestii, a jeśli i są, to najczęściej zepchnięte na margines rozważań nad innymi problemami.

Wilhelm Feldman w tomie pierwszym porozbiorowej historii polskiej myśli politycznej, w obszernym rozdziale IV, traktującym

głównie właśnie o koncepcjach demokratów emigracyjnych, kwestię pojmowania narodu poruszył jedynie omawiając w skrócie poglądy Henryka Kamieńskiego — jako „dziecka duchowego emigracji", a zwłaszcza Towarzystwa Demokratycznego. Podkreślił przy tym, iż Kamieński, tak ściśle związany z myślą wychodźstwa, pojmował naród jako „jedność-organizm", a rewolucja, niekoniecznie zresztą krwawa, miałaby być ważną czynnością organiczną, poprzez którą przechodząc „wykształca się organizm narodu" [5].

Stanisław Pigoń i w swych dawniejszych rozważaniach o modelu Polski niepodległej w publicystyce Wielkiej Emigracji, i w nowszym szkicu o pojmowaniu ludu-narodu podkreślał, że w przeciwieństwie do wielkich poetów, a po trosze i Lelewela, ideologowie i publicyści demokratycznych organizacji tułactwa polistopadowego byli przeciwni teorii najazdu, szlachtę i lud uważali za elementy tegoż samego od początku narodu. Z tym, że to właśnie lud polski jest tego narodu właściwym pniem, on jest źródłem czystej narodowości, on też będzie dziedzicem — kontynuatorem ciągłości dziejów narodowych. Nawet Gromady Ludu Polskiego, w swych dokumentach ideowych tak mocno podkreślające przepaść klasową dzielącą lud polski od szlachty, nie opowiadały się za różnicą między tymi klasami. Wedle owych demokratycznych pisarzy politycznych lud polski był współtwórcą przeszłości narodowej, a nie był bezwolną, bierną masą [6].

W obszernej rozprawie traktującej o koncepcjach społecznych i politycznych TDP problematyce narodu w ideologii tej wykształcającej się, nowoczesnej partii politycznej nie poświęcono wiele miejsca. Wskazując przejęcie przez publicystów Towarzystwa Demokratycznego wątków historiografii Lelewela podkreślano wagę, jaką wielki historyk przykładał do problematyki narodu, z którą miał jednak trudności, gdyż jego historyzm popadał „w rażącą sprzeczność z metafizycznym ujmowaniem narodu jako nosiciela niezmiennej idei narodowej". W tychże rozważaniach

[5] W. Feldman, op. cit., t. 1, s. 175 - 177.

[6] S. Pigoń, *Zręby nowej Polski*, s. 53 - 61; S. Pigoń, *Problem ludu-narodu*, s. 35 - 38.

znalazła się też obserwacja o szerokim pojmowaniu przez Lelewela, a za nim i przez niejednego publicystę ówczesnego, terminu „lud", do którego zaliczał on nie tylko masy chłopskie, ale i gmin szlachecki. Wątki te jednak w wymienionej pracy nie zostały szerzej rozwinięte [7].

Natomiast więcej uwagi problematyce narodu poświęciła Hanna Temkinowa w swej próbie przedstawienia ideologii Gromad Ludu Polskiego. Obok innych wątków swej ideologii gromadzianie, lub raczej ich przywódcy duchowi, rozwinęli koncepcję wyzwoleńczej rewolucji dokonanej przez lud, którą przeciwstawili szlacheckiemu powstaniu, skazanemu na niepowodzenie ze względu na to, iż szlachta na pierwszym miejscu stawiała własne interesy klasowe. W związku z tym ideologowie Gromad zajęli się też pojęciem narodu i stworzyli koncepcję ludu-narodu. Pojęcie lud traktowali ściślej, zaliczając do niego chłopów pańszczyźnianych i biedotę wiejską oraz plebs miejski. Wobec tego, że do czasu rozbiorów kierunek narodowi nadawała szlachta, nie licząca się z interesem ludu, naród czy — jak pisano w dokumentach ideowych Gromad — narodowość była szlachecka. Nie znaczy to, że chłopi byli i są obojętni wobec ojczyzny — bo oni jej przecież potrzebowali. Z upadkiem dawnej Rzeczypospolitej narodowość ta przestała istnieć. Według Gromad po zwycięstwie rewolucji ludowej powstanie nowy, ludowy naród. Ów lud-naród będzie jednolity klasowo, przeżytki klas wyzyskujących będą usunięte poza jego obręb. Była więc to koncepcja jednolitego, socjalistycznego narodu. Zresztą w przyszłości, gdy wejdzie w praktykę zasada braterstwa, miało, jak konsekwentnie stwierdzono, w ogóle zniknąć pojęcie ludu zastąpione przez termin społeczność [8].

W rozprawie o dziejach TDP w pierwszych czternastu latach

---

[7] B. Baczko, op. cit., s. 338, 331 - 333. O wyznawaniu przez Lelewela idealistycznej koncepcji „ducha narodu", czyli odwiecznych, pierwotnych zasad narodowych, wpływających na przebieg dziejów ojczystych, a także o odrzuceniu przezeń dopiero po pewnych wahaniach teorii najazdu i o równaniu lud-naród pisze też M. H. Serejski, *Joachim Lelewel. Z dziejów postępowej myśli historycznej w Polsce*, Warszawa 1953, s. 59, 61, 85, 86.

[8] H. Temkinowa, op. cit., s. 80 - 82, 87 - 89.

jego działalności znalazł się rozdział szczegółowo traktujący o powstaniu tzw. Wielkiego Manifestu Towarzystwa z 1836 r. W pierwszym projekcie manifestu z 25 kwietnia 1836 r. zamieszczono, pominięte w wersji końcowej, odparcie ataków kierowanych na Towarzystwo. Rozprawiając się z zarzutem kosmopolityzmu autorzy tego dokumentu, m. in. Wiktor Heltman, Jan Nepomucen Janowski, Tomasz Malinowski, Henryk Jakubowski, przy okazji stwierdzili, że TDP pojmuje narodowość, czyli naród, nie jako rzecz niezmienną, raz na zawsze ustaloną. Wręcz odwrotnie, rozwija się ona i doskonali z „duchem czasu". Istotę narodowości polskiej należy szukać w masie narodu, a przede wszystkim w ludzie, który przez wieki przechowywał tradycje „wolnej i gminowładnej Słowiańszczyzny". W innym miejscu podkreślano, iż szlachta „wyłącznie stanowiła naród", tzn. utożsamiała się z narodem, traktując chłopów jako nieoddzielną od ziemi własność. I to przyniosło klęskę. Jednakże z upadkiem Polski jako państwa, nie upadł naród. Dotychczasowe zrywy powstańcze dowodzą dążeń niepodległościowych narodu, a ich niepowodzenia niemocy „zamykającej się w samej sobie" szlachty. Potęga narodu tkwi w masach chłopskich, gdy poruszy je uwłaszczenie i uobywatelnienie, przyjdzie zwycięstwo. Krytyka przeszłości Polski nie jest w istocie rzeczy krytyką całego narodu, ale krytyką szlachty, która jest odpowiedzialną za upadek państwa [9]. Tak więc ideologowie TDP korzystający z koncepcji lelewelowskich, choć traktowanych ewolucyjnie,

---

[9] S. Kalembka, *Towarzystwo Demokratyczne Polskie w latach 1832 - 1846*, Toruń 1966, s. 107, 108, 110 - 111. Kilka uwag o pojmowaniu kwestii narodu zob. w artykule tegoż *Koncepcje granic i ustroju politycznego Polski niepodległej, przedstawiane na łamach prasy demokratycznej Wielkiej Emigracji*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici" 1973, Historia IX, s. 201 - 204. Natomiast anglosaski historyk Peter Brock w swym studium o programie politycznym TDP pojęciem narodu szerzej się nie zajął, koncentrując się na kwestii demokratycznych planów odzyskania niepodległości i na modelu odbudowanego państwa polskiego. Wspomniał jedynie o wypowiedzi Jana Nepomucena Janowskiego, iż natura nakazuje, aby narodem byli ludzie mówiący tym samym językiem. Rozbiory zaś, choć wymazały państwo polskie z mapy Europy, nie zniszczyły narodu polskiego. P. Brock, op. cit., s. 61.

pojmowali naród polski jako naród nowoczesny, obejmujący wszystkie klasy i warstwy społeczne, którego trzon stanowiły masy ludowe. Z tym, że lud, będąc zasadniczym elementem narodu, musiał, wedle nich, być dopiero zaktywizowany odpowiednimi aktami sprawiedliwości społecznej do czynnego włączenia się w walkę o odbudowę własnego państwa. W istocie rzeczy była to swego rodzaju projekcja wstecz sytuacji postulowanej i przyszłościowej.

Wreszcie, w ostatnich latach Adam Sikora ogłosił drukiem kilka publikacji poświęconych myśli politycznej i społecznej Towarzystwa Demokratycznego Polskiego i Gromad Ludu Polskiego, ujmowanej z punktu widzenia historyka filozofii i myśli społecznej. Swoje dotychczasowe obserwacje podsumował on w dwóch szkicach zamieszczonych w obszernym tomie pierwszym zbiorowej pracy *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. Znalazły się tam też szkice innych autorów, poświęcone koncepcjom społeczno-politycznym wielkich poetów emigracyjnych, a także Maurycego Mochnackiego i Joachima Lelewela, zabrakło natomiast oddzielnego studium o ideologii umiarkowanie demokratycznych ugrupowań Wielkiej Emigracji i ich licznych, choć przeważnie mniej znanych publicystów.

Sikora, opierając się na kilku podstawowych dokumentach ideowych TDP, a wyrywkowo na jego publicystyce z pierwszych lat istnienia organizacji, stwierdził, że pojęcie narodu interpretowane było początkowo w duchu oświeceniowym, tj. m. in. w sposób ahistoryczny. Natura wszystkich ludów jest wspólna, a do upadku jedności „ludu świata" i do konfliktów między narodami doszło w wyniku niedopełnienia umowy społecznej. Jest to zjawisko przejściowe, a naród polski miał w ówczesnej chwili wykonywać własne, jemu przeznaczone zadanie, którym była funkcja obrońcy rewolucyjnej Europy przed despotyzmem wschodnim, a równocześnie misja krzewiciela idei postępowych w tej części kontynentu. Naród wówczas pojmowano jako wspólnotę powołaną do wykonywania „praw naturalnych". Członek jego pozbawiony należnych mu praw znajdował się poza narodem. Narodowe odrębności mają charakter wtórny, pragmatyczny. Natomiast po

roku 1834, w wyniku zmiany programowej metod działania i dróg dojścia do niepodległości, nastąpił zwrot ku historii narodowej, jej specyficzności. Przy tym specyficzna dla narodowości polskiej zasada gminowładztwa — w tym szli za Lelewelem — zbieżna była z postępową tendencją rozwijającej się Europy, a więc miała i uniwersalną wartość [10].

Pisząc o ideologii Gromad Ludu Polskiego, ale pomijając zasady Gromady Rewolucyjnej Londyn, Sikora zauważa, że ideolodzy tej organizacji przeciwstawiając ideę postępu teorii praw natury sceptycznie zapatrywali się na lelewelowską, a i głoszoną przez TDP, teorię gminowładztwa słowiańskiego. A jeśli część ich nie odrzucała go jako przeszłe zjawisko historyczne, to negowała możliwość jego przywrócenia, jako że w dziejach nie ma powrotów do minionych form. Owa krytyka prowadziła też do zaprzeczenia tezie, jakoby narodowość polska powstała w czasach przedchrześcijańskich. To właśnie z chwilą nawrócenia się na prawdy ewangeliczne powstała narodowość polska. Fundamentem narodowości są idee moralne, objawione przez Boga. A więc nawet nie wspólne terytorium, ale „wyroki boskie" stanowią naród. Wspólne dla wszystkich narodów jest dążenie do realizacji zasad ewangelicznych. Odmienność narodów wynika z wykonywanych przez nie zadań szczegółowych, zadań ukształtowanych przez historyczne okoliczności. Dla narodu polskiego ongiś tym zadaniem była funkcja przedmurza chrześcijaństwa, a ówcześnie zadanie rozpowszechniania ideologii postępowej [11].

Jak już wspomniano, w najmniejszym stopniu, a przy tym niesystematycznie, były wykorzystywane jako źródło do badań myśli politycznej i społecznej Wielkiej Emigracji jej liczne czasopisma, chociaż niejednokrotnie zawierające rozprawy publicystyczne stojące na bardzo wysokim poziomie. Pamiętać też trzeba, że w owym czasie na łamach prasy nie tylko upowszechniano idee zawarte w zasadniczych dokumentach ideowych, ale nierzadko tam właśnie

---

[10] A. Sikora, *Filozofia społeczna TDP*, [w:] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 1, s. 90 - 93, 94 - 99.

[11] A. Sikora, *Emigracyjny socjalizm utopijny*, [w:] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 1, s. 114 - 116.

po raz pierwszy je formułowano. W czasopiśmiennictwie emigracyjnym najłatwiej też śledzić rozwijanie się pewnych koncepcji politycznych, ich ewolucję i przekształcanie.

W publicystyce TDP, a i innych odcieni demokracji wychodźczej, uwagi w kwestii narodowości i narodu jeśli się pojawiły, to najczęściej jako punkt wyjścia do rozważań o przyszłym państwie polskim i jego granicach. W dotychczasowych badaniach, które tu wcześniej przedstawiono, podkreślano początkowy silny wpływ na ideologów i publicystów emigracyjnych, zajmujących się kwestią narodu, filozoficzno-społecznej myśli oświeceniowej, później ustępującej miejsca wpływom koncepcji wywodzących się z idealistycznej filozofii niemieckiej, przeważnie przełamanych w pryzmacie historiozofii lelewelowskiej, a także, w niektórych wypadkach, wpływom radykalnej myśli społeczno-chrześcijańskiej. Jednakże nie wolno zapominać, przynajmniej w wypadku publicystów ściślej związanych z poszczególnymi stronnictwami politycznymi wychodźstwa polistopadowego, że sięgali oni do danych koncepcji filozoficznych najczęściej z pobudek pragmatycznych, pragnąc lepiej uzasadnić aktualnie głoszony program polityczny. Zmiana programu pociągała za sobą na ogół dosyć bezbolesną zmianę jego zaplecza filozoficznego. Wielu zresztą głębszego przygotowania filozoficznego nie miało, powielali oni pewne, wyniesione z młodości i aktualnie funkcjonujące stereotypy i naśladowali modne enuncjacje publicystyczne obcych pisarzy politycznych. W początkach emigracji owych wzorców dostarczała m. in. radykalna opozycja republikańska we Francji, powiązana w znacznej mierze z pozostającym w podziemiu węglarstwem zreformowanym.

Otóż z pewnością do tej kategorii publicystów nie należał Adam hrabia Gurowski. Ten współzałożyciel TDP, w 1833 r. już odsunięty od kierowania nim i w zgorzknieniu powoli dojrzewający do głośnej apostazji, umysł wybitny, wykształcony filozoficznie w Berlinie i głęboko oczytany, w końcu tegoż roku napisał kilka rozprawek będących jego credo ideowym, które zebrane razem wydał w styczniu 1834 r. jako jedyny numer efemerycznego czasopisma „Przyszłość".

Już we wstępnym artykule do „Przyszłości", zatytułowanym

Przedmowa, Gurowski rozwodząc się nad zasadą równości jako jedyną podstawą przyszłego rozwoju ludzkości rzucił też następującą i przez innych demokratycznych publicystów wypowiadaną myśl: „Byliśmy narodem szlacheckim, wyrostkowym, zniknęliśmy. Odrodzimy się ludem równym, wolnym, przemyślnym, szczęśliwym" [12]. Pośrednio że sformułowania tego wynikała koncepcja, iż tylko nowoczesny naród polski, tj. obejmujący wszystkich Polaków, i to świadomych tego, i równych sobie, będzie w stanie odbudować i urządzić swe państwo. Szerzej swe poglądy w tej kwestii przedstawił Gurowski w następnym artykule „Przyszłości" — *O narodowości w Polsce.*

Podstawową myślą tej rozprawki jest teza o klęsce „narodowości" szlacheckiej, tzn. narodu, w którym ma pełną świadomość i narzuca mu swe przodownictwo „kasta", jak pisał Gurowski, czyli klasa szlachecka. Owa „narodowość" szlachecka musi być zastąpiona przez „narodowość" ludową, w Polsce przede wszystkim chłopską. Od konfederacji barskiej szlachta, uważająca się wyłącznie za naród, bez powodzenia podejmuje zbrojne próby ratowania państwa, a przede wszystkim własnego istnienia politycznego. Jednakże wykazała ona „właściwą kastom ograniczoność pojęć, brak ogólnych wyobrażeń, a stąd zupełną nieudolność objęcia całego ogromu wielkiego zadania narodowego" [13]. „Rozum", czyli myśl polityczna, program działania, tylko wówczas okazuje się słuszny, jeśli pojmowany jest jako środek użyteczny ogółowi społeczeństwa, a nie jednej klasie. W dziejach ludzkości od czasów starożytnych znane są kryzysy społeczeństw, wynikłe z rozkładu, również moralnego, warstwy dotąd przewodzącej, odrodzenie następowało przez napływ „nowej krwi", tj. dojście do świadomości narodowej i przejęcie przewodnictwa przez nowych ludzi, nowe klasy i warstwy społeczne. Taka też sytuacja dojrzewa w Polsce. „Rolnicy nasi żyli dotąd ogólnym życiem natury, żyli w ogromie ludzkości [a więc bez wyodrębnionej świadomości narodowej — *S. K.*], i dlatego ta zaraza towarzyska od nich się bez-

---

[12] „Przyszłość" 1834, nr 1, s. 4 - 5.
[13] Ibidem, s. 7.

silnie odbijała. Przez nich więc i w nich jedynie w Polsce idea równości przechować się mogła" [14].

Według Gurowskiego równość coraz bardziej staje się i będzie podstawową zasadą nowoczesnego świata. Lud zapewnić może Polsce nie tylko odrodzenie się, ale i zgodność jej rozwoju społecznego i moralnego z kierunkiem rozwoju całej ludzkości. „W życiu politycznym większości, to jest mas polskich, to jest chłopów, pod dobroczynną opieką równości jest rękojmia bytu przyszłego, jest nadzieja zachowawcza, jest utrzymanie prawdziwej narodowości. Bo narodowość [tu świadomość narodowa] także — jeżeli jest prawdą, jeżeli jest lub była koniecznością dla narodu, wówczas jak wszelka prawda, jak wszelka konieczność, istnieje tylko w ogóle, w masach, w większości, przez nią pojęta, pielęgnowaną być może" [15]. W Polsce lud stanowi prawdziwy naród, jego trzon i siłę zdolną zapewnić odrodzenie. Szlachta za każdy swój czyn chciała i uzyskiwała wyróżnienia, nagrody, przywileje. Lud zaś, m. in. dlatego, że działa również w sprawach państwowych w wielkiej masie, bezosobowo, działa więc bezinteresownie. Dla wsparcia swych wywodów przykładem z ówczesnej historii najnowszej Gurowski, podobnie jak wielu ideologów i publicystów demokratycznych na wychodźstwie, odwołał się do dziejów Francji w czasie wielkiej rewolucji, kiedy to sam lud wbrew szlachcie uratował niepodległość państwową i doprowadził Francję do nie znanej przedtem potęgi i chwały [16].

Rok 1834 w ogóle był dosyć bogaty w wypowiedzi publicystyczne o problemie narodu, co niewątpliwie wiązało się z podjętym w tymże czasie przewartościowaniem programów politycznych przez różne nurty lewicy emigracyjnej. Latem tego roku w nieoficjalnym organie prasowym Sekcji Centralnej Paryskiej

---

[14] Ibidem, s. 91.

[15] Ibidem, s. 10.

[16] Sprawie częstego odwoływania się do doświadczeń rewolucji francuskiej 1789 r. i interpretowania ich przez pisarzy politycznych wychodźstwa poświęcony jest artykuł S. Kalembki, *Tradycje rewolucji francuskiej w publicystyce obozu demokratycznego Wielkiej Emigracji*, „Zeszyty Naukowe UMK" 1967, Historia III, s. 145 - 175.

TDP „Postępie", wówczas jej członek, w osiem lat później współzałożyciel, a następnie generał zakonu zmartwychwstańców — Piotr Adolf Semenenko ogłosił drukiem dwuczęściowy artykuł *O narodowości*. W kwestii narodowości polskiej wyraził on poglądy rzadko spotykane wśród innych publicystów emigracyjnych. Semenenko, jak zresztą wówczas i później wielu wychodźczych pisarzy politycznych, uznał narodowość za wrodzoną ideę, którą głoszący ją naród stara się stopniowo urzeczywistnić. Idea narodowości „jest doskonalna", a dalekim kresem owej ewolucji będzie jeden naród światowy o wspólnym języku. Próbował ten uniwersalny cel osiągnąć chrystianizm, ale „katolicka forma zepsuła wszystko". W Polsce idea narodowości pozostaje utajona, mimo prób najświatlejszych władców jedność narodowa w przeszłości nie została osiągnięta (a więc podkreślenie, pośrednio, roli państwa jako narzędzia realizowania się idei narodowości) i nic nie łączy ludu w różnych częściach Polski, a raczej dawnego państwa polskiego, poza cierpieniami. Tak więc narodowość polska jeszcze się nie wykształciła, zabrakło centralizacji, za wcześnie została zwichnięta przez szlachtę, która wytworzyła własną ideę narodowości, łączącą ziemiaństwo wszystkich dzielnic. Jak dotąd, Słowiańszczyzna, mimo zalet jej ludów, nie odegrała należnej jej, przodującej roli w dziejach Europy. Przyczyną tego był i jest brak jednego centrum, którym nie mogła być ani szlachecka Polska, ani despotyczna Moskwa. Według Semenenki, nowym ośrodkiem, który doprowadzi do zjednoczenia, do sfederowania Słowiańszczyzny, winien być lud ruski, czyli ukraiński, znajdujący się w środku, potężny a jeszcze nie wykształcony [17]. Ta koncepcja słowianofilsko-demokratyczna spotkała się jednak z niechętnym przyjęciem, jako że zdecydowana większość demokratycznych publicystów była przeciwna koncepcjom federalistycznym, które nie dawały, w ich przekonaniu, gwarancji zabezpieczenia interesów narodowych.

Dwa następne numery „Postępu" przyniosły kolejny artykuł *Narodowość. „Centralizacja"*, napisany przez współfundatora TDP, wówczas już pozostającego poza jego szeregami — Tadeusza Krę-

[17] „Postęp" 1834, nr 4, s. 49 - 57, nr 5, s. 65 - 73.

powieckiego, z którego zresztą poglądami redakcja niezupełnie się solidaryzowała. Swoje rozważania Krępowiecki utrzymał w tonacji politycznej bliskiej jego głośnej mowy rocznicowej z listopada 1832 r. Walkę warstw społecznych, w której bogatsi są górą, określił on jako zatracenie się zasad pierwotnej umowy społecznej (opatrzył też swoje wywody mottem z Jana Jakuba Rousseau). Walka ta prowadzi do anarchii, do osłabienia społeczeństwa. Dla ludu z dwojga złego często lepsze są rządy despotycznego władcy, który ogranicza wyzysk szlachty. W dziejach Polski zabrakło, niestety, silnej władzy centralnej, co miało też ujemny wpływ na rozwój narodowości i przyczyniło się do upadku państwa. Republikanizm szlachecki wynikał nie z cnoty, a z egoizmu tej klasy — w tym Krępowiecki przeciwstawił się popularnemu wśród publicystów emigracyjnych poglądowi Lelewela. Polemizował Krępowiecki z poglądami szlachty, że o narodowości stanowią religia, prawa, instytucje i zwyczaje, bo cóż to za elementy świadomości narodowej, które każą słuchać obcego biskupa i bić czołem przed władzą, niezależnie od tego, co ona reprezentuje. Właściwy stan narodu, tj. powszechnej świadomości przynależności do niego, osiągnąć można poprzez likwidację anarchii, czyli eksploatacji mas ludowych przez bogatych, wobec czego i bunt w skrajnych okolicznościach jest powinnością, a dalej poprzez centralizację narodu, w związku z czym zwalczać trzeba ducha prowincjonalizmu i partykularyzmu [18]. Tak więc podkreślał Krępowiecki obok innych czynników znaczenie silnego, scentralizowanego państwa dla rozwoju jednolitego narodu.

Nie był to zresztą pogląd odosobniony wśród emigracyjnych publicystów demokratycznych, choć rzadko formułowany wprost.

Poglądy i manifestacje partykularystyczne, dosyć zresztą rzadkie na emigracji, budziły natychmiast reakcje zwolenników scentralizowanego państwa i scentralizowanego narodu. Kiedy 25 marca 1835 r. zorganizowano w Paryżu obchód rocznicy wybuchu powstania w 1831 r. na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej, ostro odezwał się na łamach niezależnej, umiarkowanie

[18] „Postęp" 1834, nr 6, s. 82 - 88, nr 7, s. 97 - 102.

demokratycznej „Nowej Polski" Józefat Bolesław Ostrowski, znany intrygant polityczny, ale też wybitny polemista i publicysta. Z kolumn „Nowej Polski" wołał on: „Nie ma Litwy! Nie ma Rusi! Nie ma Mazowsza, Wielopola i Małopolski! [...] Jest Polska jedynie — jej powszechna, jej narodowa, jej historyczna, jej umysłowa, jej religijna jedność, panująca wszechwładnie nad wszystkimi siłami". Za „niedorzeczne" i „niewłaściwe" uważał Ostrowski poglądy, „jakoby istnieć miała litewska narodowość". Według niego w rezultacie unii lubelskiej Litwa stała się „Polską i przez rzecz, i przez nazwisko" [19]. Stawiał więc J. B. Ostrowski znak równania między jednością wspólnego, choć już przeszłego, bytu państwowego a jednolitością narodową. Choć więc myśli tej jednoznacznie nie wyraził, był „Ibuś" w istocie rzeczy zwolennikiem koncepcji o narodotwórczej, w pewnym sensie, funkcji państwa. Były więc jego poglądy przeciwstawne tezom Semenenki o narodzie, a i niezupełnie przystawały do historiozoficznych koncepcji Lelewela, z którym zresztą Ostrowski i w innych kwestiach często się nie zgadzał.

Echa poglądów zbliżonych do stanowiska „Ibusia" napotkać można i w publicystyce Towarzystwa Demokratycznego, choć posługiwała się ona często koncepcjami lelewelowskimi, a z „Nową Polską" przeważnie toczyła polemiczne boje. Echa owe odzywały się, gdy trzeba było uzasadnić konieczność odbudowy państwa polskiego w granicach sprzed I rozbioru [20]. Pogląd ten jeszcze mocniej zaakcentowany został po Wiośnie Ludów, kiedy to dały o sobie znać we wschodniej Galicji separatystyczne dążenia ukraińskie. W 1851 r. anonimowy publicysta, wówczas brukselskiego „Demokraty Polskiego" (niewykluczone, że Jan Kanty Podolecki), odwołując się od mesjanizmu polskiego w ramach dążącej ku postępowi ludzkości, stwierdzał: „Polska do spełnienia posłannictwa swego musi być cała [...]. Nieprzyjaciele nasi [...], kiedy spostrzegli, że nie umorzyli ducha narodowego, rzucili pomiędzy nas myśl

---

[19] „Nowa Polska" 1835, t. 3, półark. 28 - 29, s. 349, 352.

[20] „T.D.P." 1833, nr 3, s. 90. Był to pierwszy organ prasowy Towarzystwa Demokratycznego.

odrębności narodowej [...]. Mazurzy, Rusini są nieodzowną całością. Ani jednej piędzi ziemi nie może braknąć Rzeczypospolitej Polskiej — inaczej całość nie będzie całą" [21]. A więc pojawienie się dążeń separatystycznych wśród mieszkańców dawnego państwa polskiego to jedynie rezultat machinacji wrogich mocarstw, a stanem właściwym jest stan jedności narodowej. Wynika z tego jako wniosek narzucający się, iż jedność ta była wytworem wspólnego bytu państwowego, który to pogląd w odniesieniu do górnych warstw przedrozbiorowego społeczeństwa Rzeczypospolitej, a przede wszystkim szlachty, chyba niedaleki był od prawdy.

Pod koniec lat pięćdziesiątych XIX w. w marcu 1859 r., w okresie ożywienia politycznego w kraju i na wychodźstwie, raz jeszcze do tych spraw powrócił Zygmunt Miłkowski, podówczas jeszcze formalnie członek Centralizacji londyńskiej TDP, choć z nią już pokłócony, działacz, a później znany pisarz o poglądach umiarkowanie politycznych, pochodzący przy tym z Podola. Na łamach paryskiego umiarkowanie demokratycznego „Przeglądu Rzeczy Polskich" zaprezentował on następujące poglądy: „Na obszarze takiej przestrzeni, jaką Polska zajmuje, niepodobieństwem jest, aby lud mówił jednym językiem. Łamie się on w narzecza z jednego końca kraju w drugi i zmieniając się stopniowo, zmienia się na koniec tak, że chłop znad Warty nie rozumie chłopa znad Dniepru". Tak jest i w innych większych krajach Europy, tak jest ze zwyczajami i religią. Ale „ani do Rusinów, ani do Litwinów, ani do Mazurów nie przychodzimy z katolicyzmem, prawosławiem ni z unią, dla przymierzenia do nich narodowości polskiej nie przychodzimy z gramatyką i dykcjonarzem [...]. Ofiarowujemy im w o l n o ś ć p o l s k ą, którą potrzeba, abyśmy wspólnie wywalczyli i dla utrzymania której potrzeba, abyśmy się nie rozdrabniali na rody, ale [ani!] nie rozrywali narodu scalonego przez Opatrzność" [22]. Tak więc w rozumieniu Miłkowskiego istniał scalony przez Opatrzność jednolity naród obejmujący całość

---

[21] „Demokrata Polski", 1851, t. 12 [faktycznie t. 13], nr 19, s. 73 - 74.
[22] „Przegląd Rzeczy Polskich", 1859, nr z 199 III, s. 20 - 21.

ziem dawnej Rzeczypospolitej. Tym, co go może w jedności utrzymać, jest program wolności najszerzej rozumianej jako cel walki i jako podstawowa zasada ustrojowa odbudowanego państwa. Nie uznał natomiast przyszły Teodor Tomasz Jeż za czynniki temu sprzyjające religii, a nawet języka. Narzędziem owej Opatrzności, scalającym narodowość polską, był według niego wspólny byt państwowy, wspólny los historyczny. Podkreślić też przy okazji trzeba, iż publicystyka demokratyczna u schyłku Wielkiej Emigracji przeważnie mówiła o narodzie polskim, obejmującym świadomych tego wszystkich mieszkańców historycznych ziem państwa polskiego, już jako o realnym fakcie, a nie jako o zjawisku będącym dopiero w fazie wykluwania się. Zresztą i wcześniej w retoryce publicystycznej emigrantów był to pogląd często wypowiadany.

W publicystyce prasowej Towarzystwa Demokratycznego w końcu lat trzydziestych i w latach czterdziestych XIX w. poruszano problematykę narodu dosyć często, na ogół w duchu zbliżonym do stanowiska zaprezentowanego przez przedstawicieli Centralizacji w dyskusji nad Wielkim Manifestem, tzn. pokrewnym koncepcjom historiozoficznym Lelewela. Nie było zresztą w tej dziedzinie jakiejś zupełnej jednolitości i konsekwencji wypowiadanych poglądów.

Anonimowy wstęp do pierwszego zeszytu organu teoretycznego związku — „Pisma Towarzystwa Demokratycznego Polskiego", pióra Wiktora Heltmana, mocno podkreślający, iż TDP swój program odbudowy ojczyzny wyprowadza z dobrze zrozumianej myśli narodowej, zawierał też uwagi o powstaniu i charakterze narodu polskiego. „Kiedy w oddzielony naród polski zlewać się zaczęły słowiańskie pokolenia, miały już wtenczas własne, wiekami rozwijane pojęcia, miały myśl swoją, wyrobiony charakter i zgodne z nimi społeczne instytucje. Nie były to drobne [...] bez przeszłości gromady, ale liczne ludy, mocno pojętą i głęboko już wkorzenioną ideą zjednoczone. Na rozwijaniu tej wspólnej idei polegało narodowe ich życie. Słowianie silnym wolności uczuciem ożywienia byli [...]. Dlatego też Polska w starożytności swojej czasach nie znała różnicy stanów [...]. Ze zniszczeniem przeto demo-

kratycznego porządku nie zniszczała narodowa idea. Sami ujarzmiciele ludu kształcić ją i rozwijać musieli" [23].

W przeszło trzy lata później tenże Wiktor Heltman powrócił do kwestii pojmowania narodu w anonimowej rozprawie drukowanej na łamach „Demokraty Polskiego", głównego organu propagandowo-polemicznego TDP, a będącej atakiem na niektórych publicystów konkurencyjnego Zjednoczenia Emigracji Polskiej, przypisujących wychodźstwu cechy narodu, czyli jego samodzielnej części, co miało uzasadnić potrzebę jego połączenia. Rzecz charakterystyczna — Heltman cały czas pisząc o narodzie opisywał również cechy państwa. Jakże wymowne było to częste, czasami nie w pełni świadome, łączenie przez publicystów emigracyjnych problematyki narodu z problematyką państwa, za warunek niezbędny rozwoju narodu większość z nich uważała posiadanie przezeń własnego państwa — tak w przeszłości, jak i w przyszłości. Wedle Heltmana naród wówczas dopiero istnieje, gdy ma ziemię, terytorium, bo „ludzie bez ziemi są tułaczami i nic więcej". Zaś głównym „celem narodu jest przede wszystkim być, zachować, utwierdzić, rozwijać swoje istnienie" [24].

W innych artykułach „Demokraty Polskiego" wskazywano na odmienne cechy narodu lub też sposoby definiowania go. Oto w części pierwszej rozprawy *Narodowość* nieznany publicysta, wskazując na zgubność ustroju monarchicznego dla Polski i „niewykorzenione republikańskie uczucia", stwierdzał: „pod wyrazem narodowość rozumiemy cały ten stan historyczny, jaki odróżnia Polskę od innych narodów" [25]. Kilka numerów później w tymże „Demokracie" zajęto się też dwoistym w tym czasie pojmowaniem słowa lud, który niejednokrotnie był synonimem terminu naród. Otóż publicysta Towarzystwa konkludował: „Ile razy mówimy «wszechwładztwo ludu», rozumiemy wszystkich, nie wyłączamy żadnej dzisiejszej klasy narodu [...]. I w takim rozumie-

---

[23] „Pismo Towarzystwa Demokratycznego Polskiego" 1837, t. 1, z. 1, s. 2 - 3. W. Heltman, J. N. Janowski, op. cit., s. 15 - 16.

[24] *Organizacja emigracji i organizacja kraju*, „Demokrata Polski" 1841, t. 3, nr 30, s. 243.

[25] „Demokrata Polski", 1841, t. 4, nr 5, s. 33.

niu «lud» jest nazwaniem ogólnym. Lecz ile razy zwracamy się do dzisiejszego porządku, ile razy obecny stan rozbieramy i bierzemy pod uwagę istniejący podział na klasy, na uprzywilejowanych i ucieśnionych, pod tym wyrazem lud obejmujemy samych uciśnionych". Uprzywilejowani nazywali ludem tych wszystkich, którzy szlachtą nie byli, wedle nich „sama szlachta stanowiła naród". Inaczej tę rzecz pojmuje TDP [26], tym bardziej, jak to gdzie indziej zauważono, że „społeczeństwo nasze obumierające na powierzchni swojej, potrzebowało zaczerpnąć ożywczych soków z głębi, narodowość nasza omdlała słabością jednej części ludu polskiego [w szerokim tego terminu pojęciu], potrzebowała być wzmocniona całym ludem polskim" [27]. Jak z tych cytatów widać, demokratyczni pisarze polityczni Wielkiej Emigracji, zgodnie zresztą z tym, co od początku głosili, do narodu polskiego zaliczyli wszystkie klasy i warstwy ówczesnego społeczeństwa polskiego, a za jego trzon, zdrowy i silny rdzeń uważali lud, tzn. przede wszystkim klasę chłopów.

Również publicyści, drukujący swe artykuły w licznych czasopismach umiarkowanie demokratycznych, centrowych Wielkiej Emigracji często odwoływali się do pojęcia narodu, mniej zresztą jeszcze precyzyjniej nim się posługując niż pisarze polityczni TDP. Często wymiennie posługiwali się oni terminem lud, raz go rozumiejąc na sposób lelewelowski, innym razem zaś jeszcze szerzej. Kiedyś w brukselskim „Orle Białym", półoficjalnym organie Komitetu Zjednoczenia Emigracji Polskiej, wręcz napisano: „pod tym ogólnym nazwaniem lud rozumiemy wszystko, co w Polsce, bez względu na dzisiejszy stan lub klasę, szczerze kocha Ojczyznę i zasługuje na tytuł Obywatela" [28].

---

[26] *Lud. Wszechwładztwo ludu*, „Demokrata Polski", 1841, t. 4, nr 9, s. 66 - 67.

[27] *Pojęcie jedności narodowej wyrobione na emigracji*, „Demokrata Polski", 1943 t. 5, nr 26, s. 201.

[28] *Co Polskę z upadku podniesie*, III, „Orzeł Biały" 1840, t. 1, nr 14 s. 53. Por. B. Cygler, *Dzieje i problematyka prasy lelewelowskiego Zjednoczenia Emigracji Polskiej w latach 1837 - 1839*, „Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego" 1967, z. 2, s. 48 - 49.

W kwestii genezy, rozwoju i głębszej charakterystyki narodu publicystyka prasowa umiarkowanych demokratów wypowiadała poglądy zbytnio nie odbiegające od tej spod znaków TDP. W niektórych wypadkach wyraźniejszy był wpływ koncepcji Lelewela, niekiedy jeszcze mniejsza była precyzja pojęć, a czasami dochodziły do głosu poglądy, za którymi kryła się chęć uzasadnienia niezbędności klasy szlacheckiej w przeszłości i w ówczesnym narodzie polskim. Oto nieznany publicysta we wspomnianym już „Orle Białym", w lutym 1842 r. nawołując do koniecznego zawierzenia przede wszystkim własnym siłom w walce o niepodległość i krytykując koncepcję Gromad utożsamiania chłopstwa z narodem, konkludował, iż „mało kto wpatruje się i ufa całej masie narodu. Jasno przecież jest, że w społeczeństwie polskim wszystkie części tak się wiążą, że jedna bez drugiej dzielnego kroku zrobić nie potrafi [...]. Stan szlachecki wsparty, do miłości łączy j e d n o ś ć, oświatę, zasoby materialne, chłop celuje liczbą, cnotą, wytrwałością" [29]. W tym więc wypadku solidaryzm klasowy podpowiedział owemu pisarzowi politycznemu koncepcję narodu organiczną, narodu-organizmu, w którym jedne człony są niezbędne dla drugich, i co więcej, szlachta powołana jest do przodowania.

Rozważania powyższe są jedynie próbą przedstawienia problematyki narodu w bardzo obfitej i często stojącej na wysokim poziomie publicystyce prasowej wychodźstwa polistopadowego. Jednakże nawet ten sondaż pozwala stwierdzić, iż sposób pojmowania narodu polskiego, jego genezy, roli, struktury i przyszłości przez pisarzy politycznych Wielkiej Emigracji, zwłaszcza tych związanych z określonymi organizacjami i prądami politycznymi — był dosyć ściśle podporządkowany aktualnym programom politycznym i kierunkom działalności ich związków lub kręgów politycznych. Z ówcześnie popularnych systemów filozoficznych lub ideowych, znanych zresztą owym publicystom przeważnie w obiegowych, uproszczonych formach, brano te koncepcje lub wyjaśnienia, które dogodniej służyły uzasadnieniu i objaśnieniu programów politycznych. To było ważniejsze od stereotypów ideowych wyniesionych

---

[29] *Własność. Artykuł piąty*, „Orzeł Biały" 1842, t. 3, nr 7, s. 27.

ze szkół i młodzieńczych środowisk lub mód panujących w zakresie myśli w bliskich emigrantom-demokratom środowiskach zachodnioeuropejskich. Inna sprawa, że często właśnie popularne koncepcje ideowe ówczesnych republikanów i rewolucjonistów francuskich zbieżne były z zapotrzebowaniem emigracyjnej lewicy polskiej. Tak zwłaszcza było w pierwszych latach istnienia Wielkiej Emigracji. Często owe otoczki ideowe programów emigracyjnych organizacji i grup politycznych były niespójne, zawierały elementy pochodzące z rozmaitych systemów filozoficznych. Jednakże tego rodzaju eklektyzm jest chyba dosyć historycznie powszechnym zjawiskiem w ideologiach związków politycznych. Wymowne natomiast było częste łączenie przez publicystów wychodźczych problematyki narodowej z problematyką państwa. Posiadanie własnego państwa było niewątpliwie w ich odczuciach gwarantem rozwoju narodu. A naród demokratyczni pisarze polityczni Wielkiej Emigracji pojmowali z zasady jako naród nowoczesny, tzn. taki, którego wszyscy członkowie mają wyrobioną świadomość narodową. Pojmowanie narodu w pierwszej połowie XIX w. takim, jakim miał on się w rzeczywistości stać dopiero w kilkadziesiąt lat później, i to ponosząc ciężkie straty na korzyść sąsiedzkich nacji, prowadziło często do odległej od rzeczywistości, ahistorycznej projekcji wstecz, i to w bardzo odległe czasy tego, co miało być dopiero przyszłością. Niemniej jednak odegrało ono pewną, niewątpliwie pozytywną rolę w procesie formowania się nowoczesnego narodu polskiego.

JERZY SKOWRONEK

Koncepcja narodu w ideologii Hotelu Lambert i jej konfrontacja z bałkańską rzeczywistością

Zrekonstruowanie koncepcji narodu głoszonych przez reprezentantów liberalno-konserwatywnego obozu Wielkiej Emigracji, zwanego Hotelem Lambert, nie jest rzeczą łatwą. Albowiem — skupiony wokół osoby przywódcy, Adama Jerzego księcia Czartoryskiego — składał się z działaczy najróżniejszych odcieni politycznych. Dążąc do zdobycia „rządu dusz" w całej emigracji i w kraju określał bardzo mgliście kryteria ideologiczno-politycznej przynależności. W zasadzie sprowadzały się one do zdecydowanej opozycji przeciw ideologii i działaniom lewicy, czyli nurtu rewolucyjno-demokratycznego, oraz do bezwzględnego uznania przywództwa Czartoryskiego. To drugie kryterium wywodziło się z tradycji przywódców typu magnackiego, a zarazem miało też jakieś elementy nowoczesnej idei wodzowsko-autorytarnej. Właśnie postać księcia — ciesząca się dużym autorytetem — miała w znacznym stopniu zastąpić rozbudowaną, precyzyjną i jednolitą ideologię.

W tej sytuacji poglądy działaczy i teoretyków (czy publicystów) Hotelu Lambert na fundamentalną dla całej ideologii kwestię narodu odznaczały się zasadniczymi różnicami. Jeden z najwybitniejszych teoretyków ugrupowania, znany historyk i wytrawny publicysta Karol Boromeusz Hoffman, reprezentował najbardziej nowoczesną w Hotelu Lambert koncepcję narodu. W praktyce odrzucał eksponowaną przez myśl romantyzmu niepowtarzalność procesów narodowotwórczych, a zwłaszcza odrębność, specyfikę „ducha narodowego". Kontynuując tradycje Oświecenia uzna-

wał uniwersalny charakter podstawowych procesów rozwoju społeczeństw i państw. Z tej pozycji badał i możliwie dokładnie opisywał zjawiska determinujące procesy narodotwórcze. Nie wypowiadając się w sprawie pierwotnych, naturalnych cech narodu śledził rodzenie się „narodów politycznych", tzn. tego stopnia świadomości narodowej, który przejawia się w uporczywym, ofiarnym dążeniu do wywalczenia niepodległego, własnego państwa — jako najwyższej i naturalnej formy bytu narodu. Uznawał więc identyczność pozytywnego oddziaływania reform i rozwoju gospodarczo-społecznego życia narodu i państwa i wynikającą stąd konieczność przezwyciężania „nagromadzonej siły oporu" starych, niedobrych tradycji przez wprowadzenie racjonalnych reform wynikających z dobrych, sprawdzonych w praktyce wzorów europejskich. Właśnie nieustanne dążenie do stopniowego, ewolucyjnego rozwoju, a nie stabilna tradycyjna struktura państwa jest, według Hoffmana, najwymowniejszym świadectwem żywotności narodu, jego niekwestionowanych praw do niepodległego bytu [1]. Za warunek rozwoju i utrzymania bytu państwowego i narodowego uznawał ponadto wzrost więzi z innymi narodami, wejście do „rodziny narodów europejskich", „narodów cywilizowanych", gdyż tradycjonalizm i izolacja stają się ważnym źródłem katastrofy narodu. Natomiast elementy etniczne, emocjonalne i historyczne, wyznaczające i pogłębiające poczucie narodowej odrębności, służą w tej koncepcji głównie tworzeniu „nienawiści narodowej, wynikającej z różnicy języka, religii, obyczajów, historii" — jako podstawowego czynnika umożliwiającego zainicjowanie walki

[1] K. B. H[offman], *Cztery powstania, czyli krótki wykład sposobów jakimi dobijały się o niepodległość Grecja, Holandia, Portugalia i Polska*, Paryż 1837, s. 2, 20 i n.; tenże, *Vademecum polskie. Zbiór wiadomości przydatnych Polakom*, Paryż 1839, s. 216 - 218 (poglądy jego podlegały pewnej ewolucji, ale tu świadomie skoncentrujemy się — zgodnie z zakresem niniejszego szkicu — na przełomie lat trzydziestych - czterdziestych); ogólna charakterystyka — M. H. Serejski, *Naród a państwo w polskiej myśli historycznej*, Warszawa 1973, s. 161 - 165; dobra charakterystyka miejsca państwa w ogólnej koncepcji narodu i głównych elementów całej koncepcji w myśli XVIII - XIX w. — H. Kohn, *The Idea of Nationalism*, New York 1967, s. 3 i n., 14 i n., 188 i n. i in.

o niepodległość. Nie uznaje, aby samo poczucie narodowe było wystarczającym warunkiem do odzyskania niepodległości. „Aby narodowość wydała owoce, potrzeba jeszcze uczucia własnej siły, potrzeba chęci, a te wzbudzić mogą albo cywilizacja, albo materialna zamożność, albo rozpacz, albo na koniec zewnętrzne okoliczności i interes obcych. Narodowość jest to zasada, jest to grunt dobroczynny, ale nie wyda plonu, jeśli do niego ręka ludzka ziarna nie wrzuci" [2]. Stwierdza wręcz — na przykładzie Grecji — że pomoc zewnętrzna może być główną siłą sprawczą odzyskania niepodległości bytu przez naród.

Rzecz znamienna, iż tak przedstawiona koncepcja bytu narodu wiążąca się z państwem i wraz z nim uznawana za cel nadrzędny, jest programowo przeciwstawiana wszelkim śmielszym reformom społecznym (nie mówiąc już o rewolucji!), co więcej, Hoffman sugerując absolutną konieczność wyboru między tymi dwoma całkowicie wyłączającymi się celami, proponuje odsunięcie walki o zasadnicze reformy na dalszą przyszłość [3]. Równocześnie opowiadał się on zarazem za bardziej nowoczesną niż w szlacheckiej Rzeczypospolitej strukturą społeczną narodu.

Poglądy innych działaczy były nieco bardziej umiarkowane w tej ostatniej kwestii, a zarazem bardziej rozbudowane w zakresie specyfiki lub ducha narodu nie łączonego tak bezwzględnie z formą bytu państwowego. Rzecznikiem modelu narodu najbardziej zbliżonego do prezentowanego przez Hoffmana był sam książę Adam. Ale w jego oświeceniowo-liberalnej koncepcji wyraźniej występowały elementy romantycznej wizji narodu (w postaci eksponowania roli tradycji historycznej i odrębnej osobowowości, charakteru narodu), a niekiedy znikała z pola widzenia problematyka społeczna narodu. Czartoryski akceptował istniejącą strukturę społeczną, uznając wyłącznie szlachtę, a raczej tylko jej

---

[2] K. B. H[offman], *Cztery powstania*, s. 39.

[3] K. B. H[offman], *Cztery powstania*, s. 6 i n., 19. Tak ostre sformułowanie powyższej alternatywy było najprawdopodobniej podyktowane wymogami propagandowej walki obozu Czartoryskiego przeciw sprecyzowanym właśnie w tym momencie zasadom ideologii łączącej oba cele — w Wielkim Manifeście TPD i ideologii Gromad Ludu Polskiego.

patriotyczną część za bazę, za „naród właściwy" w ówczesnym okresie niejako walki obronnej o zachowanie świadomości narodowej [4]. W odróżnieniu od wszystkich swych współpracowników, a zgodnie ze swymi młodzieńczymi, oświeceniowymi poglądami problematykę narodową czynił podstawą uniwersalistycznych, racjonalistycznych koncepcji poprawienia świata poprzez gruntowną przebudowę, umoralnienie zasad polityki i stosunków międzynarodowych. W narodzie widział nadrzędny podmiot prawa międzynarodowego i podstawę harmonijnej organizacji ludzkości. Inaczej niż Hoffman musiał zwrócić uwagę na problem źródeł czy „cech konstytutywnych narodu" (A. Zieliński), ale czynił to w stopniu niedostatecznym. Za główny wyznacznik powstawania narodu uznawał język oraz odpowiednio trwałą i bogatą tradycję historyczną własnej odrębności (połączone ewentualnie z wystarczająco silnym pragnieniem wywalczenia niepodległości). To ostatnie kryterium odgrywało w koncepcji Czartoryskiego istotną rolę w klasyfikowaniu narodów na mające prawo do pełnej niepodległości oraz takie, które zadowolą się zagwarantowaniem im pełnego rozwoju praw i wolności w szerszych ramach federacji. Albowiem ostatecznym celem nie było rozbicie, zatomizowanie „społeczności narodów", lecz właśnie umocnienie i rozszerzenie więzi między narodami, opartych na pełnej równości i wolności każdego z nich — podobnie jak rozwijanie praw obywatelskich gwarantowanych jednostce wzmacnia więzi wewnątrz społeczeństwa danego kraju [5].

Inni reprezentanci obozu rozwijali tylko niektóre elementy koncepcji narodu, zaczerpnięte u przywódcy (rzadziej — z propozycji Hoffmana) w duchu wyraźnie konserwatywnym. Czynili to przede wszystkim główni działacze i współtwórcy Towarzystwa

---

[4] Tzw. Władza (biuro przy boku Czartoryskiego, kierujące akcjami politycznymi i propagandowymi Hotelu Lambert) do agenta głównego na Wschodzie, 27 XII 1850, Bibl. Czartoryskich w Krakowie (dalej cyt. Czart.), rkps IV 5430, s. 665 i n.

[5] [A. J. Czartoryski], *Essai sur la diplomatie*, Paris 1830, s. 14 i n., 187 i n., 208. Por. A. Zieliński, *Naród i narodowość w polskiej literaturze i publicystyce lat 1815 - 1830*, Wrocław 1969, s. 43.

Trzeciego Maja — Janusz Woronicz (główny ideolog), Władysław Zamoyski (najbliższy współpracownik księcia Adama i faktyczny przywódca Trzeciego Maja) oraz Michał Czajkowski (bardzo popularny wówczas autor „powieści kozackich" i pseudohistorycznych, piewca tradycji kozackich i szlacheckich cnót)[6]. Mocniej, w duchu zdecydowanie konserwatywnym, eksponowali oni prymat walki narodowej, a nawet ograniczonego „bytu narodowego" (tzw. swobód narodowych czy autonomii) przed dążeniem do reform społecznych czy swobód politycznych. Byli przeciwni zasadniczej reformie struktury społecznej narodu, zdecydowanie negatywnie oceniając wzorce zachodnie, jako umacniające egoizm i pogoń za pieniądzem, prowadzące do destrukcji modelu moralności i prawidłowych więzi społecznych. Odrzucali więc możliwość odegrania roli hegemona narodu przez mieszczaństwo czy lud, przekonani, że nadal należy się ona szlachcie[7]. Jednakże uznając, chociaż częściowo, winę warstw uprzywilejowanych za upadek Rzeczypospolitej, nie mogli w pełni akceptować dawnej struktury i tradycji. Jedni (np. Czajkowski), wskazując na dawne wady szlachty (zwłaszcza jej grup bogatych), postulowali złamanie czy osłabienie barier stanowych i „uszlachcenie ludu", a raczej jego przed-

---

[6] Literatura na temat obozu Czartoryskiego, jego przywódców i ideologii jest bardzo obszerna, chociaż nie wolna od wielu luk i konieczności gruntownego przewartościowania, zwłaszcza w zakresie charakterystyki poglądów obozu. Wśród najważniejszych prac należy wymienić: J. Feldman, *Dzieje polskiej myśli politycznej w epoce porozbiorowej*, t. 4: do 1863 r., Kraków 1913; L. Gadon, *Emigracja polska*, t. 1, Kraków 1901, s. 158 - 171, t. 2, s. 135, 221 - 232, 300 - 317; M. Handelsman, *Adam Cartoryski*, t. 1 - 3 (zwłaszcza t. 1 i 2), Warszawa 1947 - 1949; B. Konarska, *W kręgu Hotelu Lambert. Władysław Zamoyski 1831 - 1846*, Wrocław 1971; W. Smochowska-Petrowa, *Michaił Czajkowski, Sadyk Pasza i byłgarskoto Wyzraždane*, Sofia 1973.

[7] Por. J. Woronicz, *Rzecz o monarchii i dynastii w Polsce*, Paryż 1839, s. 10; [W. Zamoyski], *Pamiętnik posłużyć mający do historii pierwszych dni powstania Polski w 1830 r.*, Poznań 1866, s. 13; M. Czajkowski, *Kirdżali*, Lipsk 1863, s. XII („Wątkiem do epopei narodowej — siłą, sterem narodowości jest szlachta — z rodu, z tradycji"); M. Czajkowski do ambasadora francuskiego w Stambule — Bourqueneya, brulion, 15 I [1842], rkps Czart. IV 5410, s. 323.

stawicieli najbardziej ofiarnych, patriotycznych czy wybijających się swymi zasługami intelektualnymi.

Znacznie liczniejsi (np. Zamoyski, Woronicz) jedyne wewnętrzne źródło zła w Rzeczypospolitej widzieli w wadach magnaterii, w wynaturzeniach nazbyt uprzywilejowanej i samowolnej arystokracji. Jednakże postulowali nie likwidację, lecz ograniczenie czy raczej kontrolę arystokracji przez silną władzę królewską jako stróża harmonijnego rozwoju społecznego i swoistej „równowagi" w społeczeństwie, gwarantujących siłę i prawidłową ewolucję państwa i narodu. Zamiast „uszlachcenia ludu" skłonni byli uznawać jedynie przywrócenie dawnych cnót szlachcie i uczynienie z niej dobrotliwego „ojca ludu", a więc i narodu [8]. Ta paternalistyczna koncepcja narodu wiązała się z silniejszą, konserwatywną apologią tradycji i harmonizowała z analogiczną koncepcją władzy monarchicznej. Sądzić można, iż obydwa te warianty zostały wzmocnione argumentami czerpanymi z krytyki ówczesnych burżuazyjnych społeczeństw zachodnioeuropejskich, prowadzącej do wykazania, iż te struktury społeczne nie zapewniły rzeczywistej równowagi, lecz stworzyły hierarchie społeczne i ich kryteria — znacznie gorsze od dawniejszych [9].

Pod presją rzeczywistości i w tym zespole konserwatywnych idei dotyczących narodu znalazły się pewne elementy wskazujące na szukanie formuł nowych, a nie wyłączne odtwarzanie tradycyjnych. Świadczyła o tym idea „króla de facto". Obok tradycyjnego udowadniania królewskości księcia Adama pojawiała się w niej nowoczesna tendencja do wykazywania ponadklasowego. ogólnonarodowego charakteru władzy monarchicznej i odwoływanie się do autorytetu i walorów „króla de facto", co czyniło cały ten program bliższy postulatowi „wodza narodu" aniżeli klasycznego monarchy feudalnego [10]. Z podobnych źródeł płynął także

---

[8] J. Woronicz, op. cit., s. 14, 16 - 21, 24, 56 i n.; K. Sienkiewicz do Joachima Lelewela, Paryż 31 III 1858, [w:] *Korespondencja J. Lelewela z K. Sienkiewiczem*, Poznań 1872, s. 27.

[9] Por. Nota Czajkowskiego 1 X 1844, Czart. IV 5412, s. 426.

[10] W. Zamoyski, *Głos na posiedzeniu rocznym publicznym fundatorów*

w jakimś sensie „otwarty" charakter modelu narodu. Nawet w wariantach konserwatywnych pojęcie narodu nie zostało w sposób wyraźny i jednoznaczny ograniczone do jednej z istniejących klas czy warstw społecznych. Jedni obejmowali nim obok szlachty również „uszlachcony lud", inni — eliminowali ze „szlachty narodowej" ziemian i arystokratów wyrzekających się dążeń niepodległościowych. Nie wiązali go też w sposób wyraźny i jednoznaczny z określoną, niezmienną strukturą społeczną. Ponadto pragnąc przywrócenia Polski w dawnych granicach, pomniejszali rolę odrębności narodowych w wypadku narodów słabszych, nie mających własnej tradycji państwowej (czyli „niehistorycznych"). Właśnie w tej skomplikowanej kwestii ludów niepolskich zamieszkujących dawną Rzeczpospolitą poglądy Hotelu Lambert na naród ujawniały swą wewnątrzną słabość, częściową niespójność, którą miała przezwyciężać idea króla ponadnarodowego czy łączącego w krwi swego rodu różne narody [11]. Natomiast konsekwentnie i zgodnie z romantycznym modelem za główne, w pełni stabilne przesłanki narodowej odrębności uznawali język, tradycję historyczną (w różnym stopniu idealizowaną), religię oraz obyczaje i zwyczaje. Równocześnie samemu pojęciu narodu — zgodnie z myślą Oświecenia — dawali treść prawnopolityczną, utożsamiając je lub ściśle wiążąc z organizacją państwową [12].

Ten dość zróżnicowany model narodu podlegał ostrej, bardzo interesującej konfrontacji w toku trzydziestoletniej działalności agentów politycznych obozu w krajach bałkańskich — Mołdawii, Wołoszczyźnie, Bułgarii, Chorwacji, Wojwodinie, a przede wszystkim i najdłużej — w księstwie serbskim, Dobrudży i Stambule. Każdy z zamieszkujących je narodów miał odmienną strukturę społeczną, bardzo różną przeszłość i aktualną sytuację polityczną.

Towarzystwa Trzeciego Maja, Paryż 1844, s. 6, 14 i n. („jeden mąż Polak", „Posługacz Naczelny", „Naczelnik Polski").

[11] Czajkowski, *Kilka słów o Rusinach w roku 1831* (przed 1840), rkps Czart. Ewidencja 1530; J. Woronicz, op. cit., s. 28; por. [A. J. Czartoryski], op. cit., s. 191.

[12] W. Zamoyski, *Głos*, s. 3; A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1974, s. 69, 121.

Niemal wszystkie (z wyjątkiem Bułgarów) podzielone były wewnętrznie granicami państw, w mniejszym lub większym stopniu podlegały obcej władzy (Turcji lub Austrii) i prowadziły walkę o pełne wyzwolenie narodowe. Grecy w dużym stopniu, a Serbowie i Rumuni w mniejszym zdobyli już wolność, ale do stworzenia niepodległych państw ogólnonarodowych było jeszcze daleko. Natomiast intensywnie rozwijały się programy i ideologie bałkańskich ruchów narodowych, w których obok elementów myśli romantyzmu wystąpiły silne tendencje oświeceniowe [13].

Działalność w tej skomplikowanej, odrębnej rzeczywistości bałkańskiej pozwalała Hotelowi Lambert zaprezentować w całej pełni swe teoretyczno-abstrakcyjne, ideologiczne podstawy. Brak rzeczywistych sił (umożliwiających realizację programu, ale zarazem wymagających niekiedy rezygnacji z części swych idei) i słaba znajomość realiów bałkańskich powodowały, że Półwysep Bałkański stawał się dla działaczy tego obozu swoistą skonkretyzowaną wyspą Utopią. O atrakcyjności „bałkańskiego programu" miała rozstrzygać nie solidna i drobiazgowa analiza ówczesnej rzeczywistości i możliwości politycznych, lecz najbardziej ogólne poglądy na sprawy narodu i polityki, determinujące konkretny, zracjonalizowany model swego rodzaju „optymalnych rozwiązań politycznych". Tak więc mimo dyplomatyczno-politycznych form tej aktywności można pokusić się o zrekonstruowanie na jej podstawie wielu składników ideologii obozu, przede wszystkim — problemu narodu.

Sygnalizowane wyżej koncepcje narodu już w początkach działalności bałkańskiej obozu zostały jeszcze bardziej zróżnicowane przez głównych inspiratorów akcji Hotelu Lambert na Bałkanach w latach czterdziestych XIX w. Obok Czajkowskiego w grupie tej znaleźli się Ludwik Zwierkowski, Franciszek Zach i Ludwik Bystrzonowski. Zwierkowski, przejawiający w tym czasie sceptycyzm

---

[13] C. Bodea, *The Romanian's Struggle*, Bukareszt 1971, s. 122, 126 - 129; H. Kohn, op. cit., s. 534 - 551; J. Skowronek, *Polityka bałkańska Hotelu Lambert 1832 - 1856*, Warszawa 1976; tenże, *Świat bałkański — modyfikacje i konfrontacje myśli oświeceniowej*, [w:] *Wiek XVIII — Polska i Europa*, Warszawa 1974, s. 169 - 174 (tu również podstawowa literatura).

w stosunku do niektórych idei obozu (zwłaszcza koncepcji „króla de facto"), reprezentował w tej grupie swoistą lewicę, krytycyzm zabarwiony dużą dozą demokratyzmu. Zach — Morawianin, entuzjasta „idei słowiańskiej", był rzecznikiem słowianofilstwa. Natomiast Bystrzonowski — najbliższy Czajkowskiemu — na wszystko patrzał z perspektywy przygotowania walki zbrojnej o niepodległość Polski, ale odmiennie niż Czajkowski widział i oceniał rzeczywistość bałkańską z dystansu, z zewnątrz. Czajkowski natomiast najmocniej i najłatwiej nawiązywał kontakty z przedstawicielami narodów bałkańskich. Zachował odrębny od tamtych punkt widzenia, charakterystyczny chyba dla wielu ludzi wywodzących się z „pogranicza narodowego". Chciał należeć równocześnie do narodu polskiego i ukraińskiego, i nieraz głosił żywiołowe, ale niekonsekwentne słowianofilstwo. Chętnie akcentował elementy wspólne, wiążące narody sąsiednie lub pokrewne, a nie to, co stanowiło o ich odmienności i odrębności. Jednakże w miarę jak coraz wyraźniejsza była bezowocność jego działalności na Bałkanach i słabły jego związki z Polską, pogłębiał się — niekiedy bardzo racjonalny, ale często tendencyjny — krytycyzm do narodu polskiego, a stopniowo również do innych narodów [14].

Zarówno w opiniach tych czterech, jak też w bardziej sporadycznych wypowiedziach innych działaczy obozu na tematy bałkańskie wyraźniej niż w ich modelu narodu polskiego wystąpiły tendencje konserwatywne. Większość, pisząc o narodach bałkańskich, uznawała, że istotą tych narodów jest niezmienna jakość realizująca się w dziejach i wywodziła ją całkowicie z tradycji historycznych [15]. W braku takich tradycji za element podstawowy ducha narodu współpracownicy Czartoryskiego gotowi byli uznać konserwatywne tendencje polityczne i społeczne „zastosowane do potrzeb narodu przeszłości ani tradycji nie mającego" [16]. Zaska-

---

[14] Raport Czajkowskiego 24 I 1849, rkps Czart. II 5495, s. 89 i n.

[15] Np. raport Czajkowskiego 26 VII 1845, rkps Czart. II 5489, s. 86; por. *Polska myśl filozoficzna i społeczna 1831 - 1864*, Warszawa 1973, s. 22.

[16] Zamoyski do Czartoryskiego, Ateny 30 X 1847, [w:] *Jenerał Zamoyski*, t. 5, Poznań 1927, s. 33; podobne sugestie Zach wysuwał pod adresem Serbów (raport Zacha 30 XI 1844, Czart. IV 5391, s. 631 i n.).

kujące, iż było to skierowane pod adresem narodu tak historycznego, jak Grecy! Można to chyba uznać za dowód oświeceniowej, racjonalistyczno-utylitarnej postawy i przekonania, iż w wypadku drastycznego, długotrwałego zerwania ciągłości historycznej i silnej więzi cywilizacyjno-kulturalnej z Europą niemożliwe jest nawiązanie do własnej tradycji.

Działacze obozu Czartoryskiego silniej niż w odniesieniu do narodu polskiego preferowali uniwersalistyczne elementy prawnopaństwowe. Wynikało to w dużym stopniu z konieczności gruntownej przebudowy państwowej i społecznej struktury krajów bałkańskich Turcji, która to przebudowa zapewnić miała rozwój narodowy i unowocześnienie społecznej, gospodarczej i politycznej bazy nowoczesnego narodu. Rola i funkcja państwa nie były tu determinowane wyłącznie celami narodu. Państwo i naród stanowiły dwa odrębne, związane ze sobą, ale samodzielne byty, przy czym pierwszy uznano za bardziej (jeśli tak można określić) realny, decydujący o miejscu człowieka w społeczeństwie, o sytuacji narodu, a nawet o treściach narodowej świadomości. Oświeceniowy program tworzenia nowego państwa przedstawiony przez ugrupowanie Czartoryskiego był całkowicie przeciwny koncepcji umowy społecznej. Za wstępny etap uznawał zorganizowanie armii jako pierwszej podstawy mocnej władzy monarchicznej. Władza z kolei winna zabezpieczyć normalne funkcjonowanie społeczeństwa i wolność osobistą jednostki przez likwidację anarchii wewnętrznej, wprowadzenie postępowych praw cywilnych oraz „różnych elementów oświaty, handlu i przemysłu". Dopiero tak odgórnie zorganizowane państwo może stopniowo rozszerzać swe granice na całe terytorium danego narodu i tworzyć wokół siebie federację narodów pokrewnych [17].

Również sugestie wysuwane pod adresem istniejących już, ale intensywnie rozbudowujących swą strukturę prawnoadministracyjną nowych państw bałkańskich miały wiele punktów wspól-

[17] *Résumé* 6 VI 1841, Czart. IV 5410, s. 269 i n., 285; zaszczepienie umiarkowanej „idei postępu" i szybkiego rozwoju gospodarczego miało służyć wyodrębnieniu poszczególnych narodów celem przeciwstawienia ich panslawizmowi (Zwierkowski, *Panslawisme* 1843, Czart. IV 5411, s. 429).

nych z powyższym programem. Na ich czele znalazł się postulat umocnienia i dziedziczności władzy monarchicznej oraz rozwój aparatu państwowego wzorowany na zachodnioeuropejskim (jednakże przy dominacji rodzimych tradycji w życiu politycznym i wychowaniu młodego pokolenia). Zgodnie ze swą ideą króla, Zamoyski — podobnie jak francuscy konserwatyści przełomu XVIII - XIX w. — przewidywał ponadto pozyskanie „klas niższych przez nadanie im obszerniejszych praw politycznych" i wykorzystanie tego dla wzmocnienia władzy monarchicznej [18].

Początkowa dominacja problematyki państwa w następnych latach ustępowała nieco miejsca sprawom innych form życia i kształtowania narodu — rozwojowi oświaty i kultury narodowej, odrębnej organizacji kościelnej, udziałowi w administracji lokalnej. Agenci Hotelu Lambert zetknąwszy się z fatalnym funkcjonowaniem państwa tureckiego i widząc nieprzezwyciężone trudności w tworzeniu własnego aparatu państwowego przez ludy bałkańskie podległe władztwu sułtana lub Habsburgów zrewidowali po części swe poglądy na temat dużej roli państwa [19]. Działacze nie będący zdecydowanymi konserwatystami akcentowali konieczność rozwoju świadomości narodowej oraz potrzebę aktywizacji narodu poprzez samorząd lokalny i zapewnienie możliwości wypowiadania się opinii publicznej. Uznawali funkcje państwa jedynie za czynnik ułatwiający czy przyspieszający procesy narodowotwórcze, a nawet uznawali możliwość rozwoju tych procesów bez dominującej interwencji państwa i rozstrzygania kwestii prawnopaństwowych [20].

---

[18] Zamoyski do Czartoryskiego 25 VI 1845, [w:] *Jenerał Zamoyski*, t. 4, s. 375; raport Zacha 2 IV 1843, Czart. IV 5390, s. 89 i n.; tenże, *Comment j'entendes ma mission dans les pays slaves de la Turquie*, sierpień 1843. ibidem, s. 19 i n., 23 i n.

[19] Czajkowski do Czartoryskiego 27 VIII 1841, Czart. IV 5410, s. 425 i n.; raport Czajkowskiego 26 I 1846, Czart. II 5490, s. 112; Władza do Kościelskiego 27 X 1851, Czart. III 5677, s. 142.

[20] Raport Zacha 3 X 1845, Czart. IV 5392, s. 1186 i n., 1190 („il faut marcher pratiquement dans la voie des libertés nationales, d'autres libertés ne sont pas compris"), raport Czajkowskiego 14 XI 1848, Czart. II 5494,

„Wiosna Ludów" i klęska ruchów narodowych w latach 1848—1849 stanowiły kolejny, bardzo ważny etap konfrontacji poglądów Hotelu Lambert. Obserwując zróżnicowane, pozbawione dostatecznie sprężystego i świadomego kierownictwa oraz sprecyzowanego, niepodległościowego programu ruchy narodowe Słowian i Rumunów, Czartoryski i jego współpracownicy zaczynali znowu podkreślać znaczenie państwa. Uważali nawet, że samo państwo może wytworzyć wspólnotę narodową wśród ludów różniących się „rasą" i językiem, jeśli ludy te nie zdobyły jeszcze wyraźnej świadomości narodowej. A w wypadku istnienia tej świadomości u mniejszych narodów uznawali potrzebę zapewnienia im jedynie warunków swobodnego rozwoju lub pełnych praw w ramach federacji pod zwierzchnictwem narodu dotychczas panującego [21]. Powracali w dużym stopniu do projektów federacji wysuwanych przez Czartoryskiego w dobie napoleońskiej, a wywodzących się z myśli oświeceniowej [22].

Skrajnym przykładem wiary w rolę państwa, wynikłej z rozczarowania do bałkańskich ruchów narodowych, była koncepcja asymilacji ludów bałkańskich w ramach Turcji. Do ideologii Hotelu Lambert usiłował ją wprowadzić Czajkowski. Uznał on, że Porta może zintegrować poddane ludy w ten sam sposób, w jaki uczynił to rząd francuski w stosunku do wszystkich prowincji

s. 948 („u Słowian ich narodowość daleko wyżej jest ceniona jak principium i reformy liberalne").

[21] Instrukcja Czartoryskiego dla Bolmina 2 X 1848, Czart. IV 5423, s. 1188 i n., podobnie — *Les Slaves d'Autriche*, Paris 1861, s. 52 i n., F. Wollman, *Slavismy a antislavismy*, Praha 1968, s. 202, 205. Por. koncepcję Engelsa, stworzoną w następstwie Wiosny Ludów, o tzw. narodach niehistorycznych (J. J. Wiatr, *Naród i państwo. Socjologiczne problemy kwestii narodowej*, Warszawa 1969, s. 36).

[22] J. Skowronek, *Antynapoleońskie koncepcje Czartoryskiego*, Warszawa 1969, s. 50 - 54 i in. W początkowej fazie akcji bałkańskich koncepcje federacji wysuwane były nader ostrożnie i wyłącznie w stosunku do bliskich sobie etnicznie ludów (np. raport Zacha 2 IV 1843, Czart. IV 5390, s. 39); por. *Kilka słów o braterstwie słowiańskim*, *„Kronika Emigracji Polskiej"* 1834 - 1835, s. 244 i n. (krytyka tendencji do tworzenia organizmów państwowych ponadnarodowych, gdyż brak im spójnych elementów w wyobrażeniach i dążeniach politycznych).

swego kraju. W tym celu wystarczy struktury wynikające z podboju zastąpić harmonijnym współżyciem różnych ludów, ras, religii. Prawo gwarantujące pełną równość wszystkim mieszkańcom państwa i wprowadzenie służby wojskowej ludności chrześcijańskiej stworzą jednolite poczucie narodowe [23]. Postulat służby wojskowej, powtarzany wielokrotnie przez działaczy Hotelu Lambert [24], odgrywał wieloznaczną rolę w ideologii. Był z jednej strony konsekwencją szlacheckiej doktryny wiążącej prawa i przywileje w państwie (narodzie) z obowiązkiem jego obrony, a z drugiej — wynikiem nowoczesnego przekonania o integrującej roli armii i służby wojskowej, ale z pominięciem kwestii narodowego charakteru państwa i armii. Czajkowski niejako odwracał myśl polskiego Oświecenia, że naród winien sobie obronę, głosząc, że wspólna obrona państwa wytworzy poczucie wspólnoty narodowej.

Równie głębokie zmiany nastąpiły w poglądach na temat kryteriów i granic odrębności narodowych. Przedstawiciele Hotelu Lambert już po wstępnym zetknięciu się z rzeczywistością bałkańską uznają, że język i religia pełnią tu wieloznaczną rolę. Różnice wyznań, a nawet religii powodują podziały wewnątrz poszczególnych narodów (zwłaszcza Chorwatów i Serbów) i nie zawsze stanowią kryterium wyodrębniające ludy ujarzmione od ujarzmicieli (chrześcijanie i muzułmanie w Turcji). Tam więc, gdzie podziały religijne przebiegają wewnątrz narodu, działacze Hotelu Lambert opowiadają się za minimalizowaniem roli czynnika religijnego i wytwarzaniem poczucia narodowej wspólnoty ponad tymi podziałami [25]. Traktując — z niewielkimi wyjątkami

---

[23] Nota Czajkowskiego dla Porty 1 VI 1850, Czart. IV 5669, s. 205; por. B. Lewis, *Narodziny nowoczesnej Turcji*, Warszawa 1972, s. 13 i n. (do połowy XIX w. nie było świadomości narodowej tureckiej, a dominowało poczucie przynależności do jednego państwa i wspólnoty islamu).

[24] Czart. IV 5594, s. 367, 371 i n. Czartoryski postuluje, by za służbę w ochotniczych formacjach chrześcijańskich dawać żołnierzom i ich potomkom pełne prawa cywilne i polityczne.

[25] Raport Zacha 6 I 1844, Czart. IV 5390, s. 191 i n.; instrukcja Czajkowskiego do Zwierowskiego 18 IV 1844, Czart. IV 5211, s. 547.

(Zamoyski, potem Walerian Kalinka) — sprawy religii w sposób utylitarno-oświeceniowy, starają się spożytkować organizację kościelną dla ruchu narodowego. Z kleru — zwłaszcza niższego — pragną uczynić inicjatora i organizatora ruchu narodowego o charakterze umiarkowanym, ale masowym, przy pomocy duchowieństwa chcą też rozwinąć oświatę narodową. Słabnie też ich zapał do misji katolickich, a stwierdzając przywiązanie większej części ludności do prawosławia, gotowi są raczej popierać walkę o nadanie mu charakteru narodowego. Wobec bardzo niskiego stopnia świadomości narodowej ludności właśnie w tej walce widzą konieczny początkowy etap ruchu narodowego [26]. Taki stosunek do Kościoła prawosławnego na Bałkanach pogłębia w konsekwencji krytycyzm (zwłaszcza ukrainofilów z Czajkowskim na czele oraz lewicy obozu) w stosunku do ponadnarodowych (a raczej anarodowych), uniwersalistycznych tendencji Kościoła katolickiego („jezuityzm") [27], chociaż współpracownicy Czartoryskiego nie przestają dążyć do wciągnięcia również kleru katolickiego do rozwoju oświaty i ruchu narodowego. Natomiast w żadnym wypadku nie widzę jakichkolwiek możliwości narodowotwórczych w islamie.

Z kolei język — nieraz rodzący się dopiero w literackiej, nowoczesnej formie — odgrywał w pełni swą narodowotwórczą rolę jedynie w wypadku ludów całkowicie różniących się od sąsiadów (Rumuni oraz południowi Słowianie w stosunku do innych ludów). W świecie południowosłowiańskim działacze Hotelu Lambert dostrzegali w tej dziedzinie więcej podobieństw niż różnic. A jeśli niektórzy (np. Zach) stwierdzali istnienie mocnych odrębności językowych, to oceniali je jako czynnik osłabiający jedność sąsiednich narodów, np. Serbów i Chorwatów czy Czechów i Słowaków. Podobieństwo języków słowiańskich było bowiem głów-

---

[26] [Zwierkowski], *Sur l'avenir des Slaves meridionaux...*, 29 XI 1842, Czart. IV 5410, s. 766; raport Zacha 6 I 1844, Czart. IV 5390, s. 178 i n.

[27] „Religia jest duch pisma i nauki, a nie litera martwa, i dziś Turcy więcej są chrześcijanie niż papież, Napoleon prezydent, car Mikołaj i Franz Joseph [...], katolicyzm gwałtem zabija Polskę" (raport Zwierkowskiego 5 X 1849, Czart. IV 5429, s. 407); por. F. Rawita-Gawroński, *Michał Czaykowski*, Petersburg 1901, s. 31.

nym argumentem na rzecz postulatu więzi czy wspólnoty słowiańskiej w jakiejkolwiek formie [28].

W tej sytuacji współpracownicy Czartoryskiego większy nacisk kładli na rodzime obyczaje, tradycję historyczną i wreszcie — bardzo szeroko rozumiany charakter narodowy. Postulowali potrzebę popularyzacji dziejów ojczystych, ale w praktyce ograniczali się do eksponowania tradycji współdziałania, a zwłaszcza — oświeceniowych analogii w rozwoju dziejowym Polski i poszczególnych krajów bałkańskich [29]. Grupa oświeceniowo-liberalna z księciem Adamem na czele zachowała jednak, zwłaszcza po 1849 r., znaczny dystans do tradycji historycznej. Wyraźnie przeciwstawia się tendencjom reakcyjnej interpretacji tej tradycji, mającym stanowić uzasadnienie posunięć reakcyjnych lub zmierzających do umocnienia panowania obcego nad narodami [30]. Natomiast reprezentanci tendencji konserwatywnych uznawali tradycję historyczną za ważny argument na rzecz prawa narodu do niepodległości i determinantę jego dalszego rozwoju [31].

Nie całkowicie jednakowe było też stanowisko działaczy Hotelu Lambert w kwestii charakteru narodowego. Reprezentanci

---

[28] Raport Zacha 1 VIII 1845, Czart. IV 5392, s. 882 i n.: memoriał Zwierkowskiego 6 X 1842, Czart. IV 5410, s. 721. Natomiast grupa paryska, kierująca całą akcją wobec panslawistycznych wystąpień niektórych przedstawicieli obozu, eksponowała właśnie odrębność między narodami słowiańskimi również w dziedzinie języka („Trzeci Maj" 15 VII 1840, s. 130).

[29] Np. [Czartoryski lub któryś z bliskich jego współpracowników], *Article du Polonais de l'avenir de la Russie et de l'Europe*, 1838 (?), Czart. Ewidencja, „Memoriały i noty 1831 - 1840; raport Czajkowskiego 26 VII 1845, Czart. II 5489, s. 86; Władza do agenta głównego 17 IX 1851, Czart. III 5677, s. 95.

[30] Władza do agenta głównego 7 X 1851, Czart. III 5677, s. 148. Czartoryski, a jeszcze bardziej Zwierkowski, reprezentowali historyzm obywateli szukający w tradycji historycznej afirmacji narodowej, społecznej i politycznej umiarkowanego ruchu narodowego (por. D. Dordević, *Ułoga istoricizma u formiraniu bałkanskich država XIX veka*, [w:] *Zbornik filozofskog fakulteta*, kn. 1, Beograd 1968, s. 309 i in.).

[31] „Une nation aussi vieille [...] est toujours sure de son avenir tant qu'elle ne désavoue et ne répudie par elle-même son passé" (Zamoyski do Reszyda-Paszy 2 IX 1847, Czart. IV 5431, s. 65 i n.).

tendencji umiarkowanie demokratycznych zgodnie z myślą romantyczną widzieli głównie, a nawet wyłącznie w prostym ludzie nosiciela nieskażonej tradycji i ducha narodowego. W zespole cech składających się na „ducha narodu", a raczej jego moralne oblicze, zawsze dostrzegali żywiołowe umiłowanie wolności i własnej odrębności, rzeczywisty demokratyzm, prawość, dumę narodową, dzielność, itp.[32] Nieraz szukanie głównych cech narodu redukowało się do wskazywania rysów wspólnych z narodem polskim lub cech uniwersalnych występujących w stopniu silniejszym niż u innych narodów (szczerość, przyjaźń, uczuciowość) [33].

Konsekwencją tej idealizacji narodów bałkańskich (w istocie — tylko słowiańskich) było zakwestionowanie potrzeby bardziej systematycznego stosowania obcych wzorów w dalszym rozwoju tych narodów [34]. Stopniowo wyrażano również negatywną ocenę społeczeństw zachodnioeuropejskich (czy mankamentów polskich), pogłębioną przez rozczarowanie polityką mocarstw zachodnich. Formułowano ją przyjmując postawę konserwatywno-szlachecką lub demokratyczno-wolnościową, ewentualnie czyniono z niej punkt wyjścia dla totalnej negacji cywilizacji zachodniej, której przeciwstawiano lepszą, zgodną z naturą cywilizację słowiańską a nawet turecką [35].

Rozmaitość poglądów działaczy Hotelu Lambert ujawniła się również w fundamentalnej kwestii bazy społecznej procesów naro-

---

[32] Raporty Zwierkowskiego 14 VII i 1 X 1842, Czart. IV 5410, s. 671 i 717; raport Gregorowicza, Zagreb 2 V 1849, Czart. IV 5426, s. 518.

[33] Jankowski do Duchińskiego 28 IV 1850, Czart. IV 5669, s. 513.

[34] „Z doświadczenia naocznego widzimy, że nic egzotycznego w swej pierwotnej sile przyswoić się nie da, że postać moralna narodu tylko z jego usposobień przygotowywanych życiem jego ducha, jego narodowości, jego historii, jego obyczajów i religii wysnuć się powinna. Czas jakiś może ulegać tej impresji, która go do życia powoła, lecz czerpać swe siły w tych źródłach dotąd tylko [może], dopóki naród nie ujrzy się w potrzebie [zbudowania] nowych i silniejszych podstaw" (Zwierkowski do Zamoyskiego [1839], Czart. IV 5410, s. 96). Podobnie — apologia „obywatelstwa" płynącego z tradycji historycznej i obyczajów narodowych (relacja Zwierkowskiego o Serbii dla „Journal des Debats" 4 IX 1842, ibidem, s. 695).

[35] Czajkowski do Czartoryskiego (1841), Czart. IV 5379, s. 101; Bystrzonowski do Czartoryskiego 23 II 1849, Czart. IV 5425, s. 857.

dowotwórczych na Bałkanach. Zwierkowski widział tę podstawę w „ludzie prostym". Ale jeśli nawet masy ludowe wskutek nadmiernego ucisku jeszcze „narodowości ani wolności nie czują i nie rozumieją" — to jednak w nich „trzeba szukać ludzi z poświęceniem [...], gdyż w wyższych [klasach społeczeństwa] — tylko kupić ich można, a sprzedadzą się więcej ofiarowującemu" [36]. Inni działacze Hotelu Lambert z księciem Adamem na czele ograniczali rolę ludu do samego tylko utrzymania „uczucia rasowej godności" [37]. Egalitarnej koncepcji narodu przeciwstawili jego model klasowo zróżnicowany, akceptujący nierówność wynikającą ze stratyfikacji społeczeństwa lub nierówności ról w procesach tworzenia i rozwoju narodu. Identycznie jak w stosunku do Polski rolę hegemona narodu pragnęli powierzyć szlachcie z narodową dynastią panującą na czele. Obserwacje realiów bałkańskich szybko przekonały ich o niemożliwości realizacji tego postulatu z powodu wynarodowienia lub indyferentyzmu narodowego znacznej części szlachty, a jeszcze częściej wskutek zupełnej likwidacji tej warstwy przez Turcję w przeszłości [38]. Zmusiło to agentów księcia Adama do poszukiwania grup społecznych, które przyjęłyby

---

[36] Raporty Zwierkowskiego 3 V i 14 VII 1842, Czart. IV 5410, s. 616 i 671; bardziej umiarkowanie — raport Zacha 31 XII 1845, Czart. IV 5393, s. 820, i dziennik Bystrzonowskiego 1 III 1849, rkps Czart. Ewidencja 1221. Natomiast konserwatysta Zamoyski zachwycał się inaczej: „ileż w sobie cnót przechowuje proste, nieskalane zetknięciem z władzą [podkr. *J. S.*] plemię tureckie" (dziennik Zamoyskiego, [w:] *Jenerał Zamoyski*, t. 5, s. 297).

[37] Władza do Czajkowskiego 27 IX 1848, Czart. IV 5423, s. 1083 i n.

[38] L. Bystrzonowski, *Sur la Serbie*, Paris 1844, s. 11 i n.; raport Czajkowskiego 27 X 1841, Czart. IV 5410, s. 151; Władza do Czajkowskiego 17 VIII 1844, Czart. IV 5411, s. 35. Zdecydowaną apologię (nawet zislamizowanej szlachty bośniackiej!) jeden z agentów Hotelu Lambert kończy namiętną filipiką: „Mahmud zgubił janczarów i dziedziczną szlachtę ottomańską i coż natomiast postawił? Z szewców i stolarzów robił ministrów, demokratyzm podnosił [sic!], dziedziczny tytuł skasował, ale ów szewc łupi skarb, bo tyle złota nigdy nie widział, boi się Moskala, bo jego siły nie mógł objąć szydłem i młotem, znosi policzki polityczne, bo dawniej nieraz miał pięty otrzepane" (Michał Budzyński do brata 17 IX 1848, Czart. IV 5423, s. 1101).

funkcję warstwy wiodącej w rozwoju narodu. Jedynie Zach dostrzegał możliwość odegrania tej roli — w wypadku braku szlachty — przez rodzącą się burżuazję [39]. Inni pragnęli stworzyć „arystokrację kościelną" (lub inteligencję opierającą się na kadrze nauczycieli) w drodze walki o emancypację Kościoła prawosławnego w krajach słowiańskich i rozwój oświaty narodowej [40].

Jednakże oświata miała być podporządkowana celom narodowym jedynie w początkowych stadiach lub w wypadku konieczności przeciwstawienia się zewnętrznym (uznanym za negatywne) wzorcom wychowawczym. W warunkach normalnego, nieco bardziej zaawansowanego rozwoju narodu (np. w Serbii) oświata winna zyskać charakter bardziej utylitarny, służąc zarazem procesom unifikacji narodu i przezwyciężenia regionalnych partykularyzmów [41].

W swych koncepcjach narodu Hotel Lambert drastycznie zredukował problematykę społeczną. Wielu jego działaczy bałkańskich chciało nawet utrzymać lub odtworzyć szlachtę czy arystokrację, uznając samodzielną rolę państwa w kreowaniu i ewolucji struktur społecznych [42]. Wprawdzie Czajka chętnie posługiwał się najprostszymi formami agitacji i reprezentantami „dołów społecznych" dla dotarcia do ludu, ale całą narodową akcję spiskowo-propagandową na Bałkanach traktował jako skuteczne antidotum na „cacka socjalne, brzydką zawiść i te wszystkie brzydoty republikańskie, które doprowadziły Polskę do zguby" [43]. Jedynie Zach — prawdopodobnie w następstwie wcześniejszego współdziałania z Lelewelem — był rzecznikiem teorii pierwotnego gminowładztwa w całej Słowiańszczyźnie, ale nie wyprowadzał z tego żadnych konkretnych postulatów [44].

---

[39] Raport Zacha 12 VII 1847, Czart. III 5394, s. 128.

[40] Nota Czajkowskiego 1 X 1844, Czart. IV 5412, s. 426.

[41] Raport Zacha 6 I 1844, Czart. IV 5390, s. 181; Władza do Czajkowskiego 7 III 1850, Czart. III 5436, s. 64.

[42] Raport Czajkowskiego 6 IX 1845, Czart. II 5489, s. 261.

[43] [Czajkowski], *Nota dla jadącego na Ruś* (wiosna 1844), Czart. IV 5487, s. 131.

[44] Raport Zacha 31 XII 1846, Czart. II 5393, s. 820; por. F. Wollman, op. cit., s. 225 i n.

W toku Wiosny Ludów Hotel Lambert akceptował jeszcze reformy (zwłaszcza agrarne), dokonywane własnymi siłami ludów bałkańskich, ale wyraźnie zalecał, by głównym celem uczynić walkę o niepodległość, a nie naśladowanie Francji [45]. Książę Adam usprawiedliwiał tendencje demokratyczne wyłącznie jako „konieczność epoki wywołaną uporem i częstą niesprawiedliwością rządów, szczególniej też północnych", i głosił potrzebę oparcia ruchów narodowych na „zasadach religii, porządku, władzy, posłuszeństwa, sprawiedliwości, których zapomnienie wtrąciło narody w obecne nieszczęścia" [46].

Za najważniejszy, często jedyny sposób oddziaływania państwa na pogłębienie postępu społecznego i wewnętrznopolitycznego zaczynał uznawać Hotel Lambert rozwój gospodarczy kraju. Pomyślność ekonomiczna jednostek i społeczeństwa miała służyć najlepiej rozładowaniu niezadowolenia i tendencji odśrodkowych wewnątrz państwa lub umocnieniu więzi wykraczających poza ramy narodu, zastępujących niejako związki wewnątrznarodowe, a obejmujących ludy bałkańskie Turcji lub południowych Słowian [47]. A nade wszystko stworzenie silnej i zadowolonej „klasy średniej" miało wyeliminować wstrząsy społeczne i radykalne tendencje w ruchach narodowych [48].

W pierwszych latach swej działalności bałkańskiej Hotel Lambert — zgodnie z wcześniejszymi trwałymi koncepcjami księcia Adama — starał się nakłonić konserwatywnych, legitymistycznych polityków angielskich i francuskich do przyjęcia zasady wol-

---

[45] Władza do Czajkowskiego 27 IX 1848, minuta, Czart. IV 5423, s. 1085 i n.

[46] Władza do Drozdowskiego 27 IX 1853, Czart. III 5679, s. 6; Czartoryski do Zamoyskiego 7 I 1850, [w:] *Jenerał Zamoyski*, t. 5, s. 302.

[47] Czartoryski do Reszyda po 21 VIII 1839, odpis, Czart. Ew. „Memoriały i noty"; Memoriał Zacha, Czart. IV 5390, s. 15 - 17. Umacniające się związki ekonomiczne różnych ludów miały stworzyć podstawę do zbudowania federacji, która w zależności od sytuacji mogła oznaczać ominięcie etapu państw niepodległych lub stanowić szczebel pośredni do osiągnięcia niepodległości w przyszłości.

[48] Zwierkowski do Sadyka [Czajkowskiego] 27 I 1853, Czart. IV 5399, s. 92 (Władza do agenta głównego 7 VIII 1851, Czart. III 5677).

ności każdego narodu jako podstawy stosunków międzynarodowych, wynikającej z prawa natury i z wyraźnego wzmagania się ruchów narodowych na Bałkanach i w całej Europie [49]. Ta nowa zasada winna zastąpić panujące w dotychczasowej polityce zasady „podboju mającego formy legalne" (tzn. nie powodującego brutalnego przekształcenia wewnętrznych struktur podbitego narodu przez zwycięzcę) i „podboju destrukcyjnego" (zmierzającego do unifikacji ludów ujarzmionych z panującym) [50].

Pod naciskiem ówczesnej sytuacji na Bałkanach i polityki mocarstw Czartoryski i jego współpracownicy zaczynali rezygnować z bezkompromisowego głoszenia postulatu pełnej niepodległości każdego narodu. Koncepcje narodu w odniesieniu do krajów bałkańskich zostały wzbogacone, a raczej zmodyfikowane eksponowaną coraz mocniej ideą federacji. Przy czym wyraźnie słabł związek między modelami struktur federacyjnych a fundamentalną zasadą pełnej wolności i odrębności każdego narodu. Początkowy postulat federacji ludów bardzo zbliżonych pochodzeniem etnicznym (południowi Słowianie) zostaje częściowo zastąpiony od schyłku lat czterdziestych propozycjami federacji krajów związanych jedynie wspólnotą państwowopolityczną narzuconą przed wiekami drogą podboju. Hotel Lambert zredukował nawet jeszcze bardziej ten program, pragnąc tylko „podbojowi przez destrukcję" przeciwstawić „emancypację przez konserwację", tzn. stopniowe, kompromisowe ustępstwa bez zasadniczej zmiany struktur istniejących państw wielonarodowościowych [51].

Jedną z głównych podstaw federacji narodów było romantyczne słowianofilstwo polskie osiągające w tamtych latach swoje apogeum. Działacze Hotelu Lambert wierzyli, że ze względu na swe tradycje historyczne oraz walory narodowe i cywilizacyjne

---

[49] L. Bystrzonowski, op. cit., s. 2.

[50] [L. Zwierkowski?], *Répons à Mr E. de Girardin suivie de quelques mots*, Paris 1855, s. 16; [Czartoryski], *Consideration sur une crise en Europe*, 1848, Czart. III 5368, s. 46.

[51] Raport Zacha 31 I 1845, Czart. IV 5392, s. 138; Czartoryski, *Charactère de peuple français et l'influence qu'il exerce sur les autres pays*, 1852, Czart. IV 5594, s. 47, 53.

„Polska jako najszlachetniejsza siostra w rodzinie słowiańskiej będzie naczelniczką w wielkiej walce o prawa i niepodległość pobratymczych narodów" [52]. Równocześnie przeciwstawiali się panslawizmowi jako ideologii, która zmierzając do stworzenia jednolitego państwa słowiańskiego nie zagwarantuje „narodowości każdego z ludów słowiańskich" i uniemożliwi wpływ bardziej uniwersalnych „szlachetnych idei ludzkości i cywilizacji na te ludy" [53].

Zasygnalizowane wyżej treści, a zwłaszcza modyfikacje idei Hotelu Lambert związanych z problematyką narodu, świadczyły o narastającym kryzysie spowodowanym konfrontacją pierwotnych ideologicznych założeń z bałkańską rzeczywistością. Oczywiście, presja tej konfrontacji na poszczególne ośrodki obozu nie była jednakowo silna. Dlatego paryska „centrala" (czyli tzw. Władza) ugrupowania zachowała bardzo stabilne zasady koncepcji narodu [54] (przekształcając pod wpływem aktualnych wymogów polityki międzynarodowej prawie wyłącznie program federacji), gdy jej przedstawiciele na Bałkanach gruntownie modyfikowali ten ważny składnik ideologii Hotelu Lambert.

Już w ciągu pierwszych lat działalności bałkańskiej okazało się, że pierwotna romantyczna idealizacja cech i ducha narodu nie odpowiada rzeczywistości, a co ważniejsze — nie może stanowić podstawy dla praktycznej i skutecznej akcji politycznej. Obraz struktur narodowych i czynników narodowotwórczych zaczyna się bardziej ukonkretniać, ale zarazem komplikować. Stwierdzone już po pierwszych obserwacjach pewne słabości ruchów narodowych nie podważają początkowo optymizmu, gdyż

---

[52] „Trzeci Maj" 23 I i 21 II 1840, s. 26 i n., 46; por. A. Zieliński, op. cit., s. 52 - 66; B. Piotrowski, *Delegacja wielkopolska na Zjeździe Słowiańskim w Pradze*, „Zeszyty Naukowe UAM w Poznaniu" 1964, Historia, z. 6, s. 103 i n.

[53] „Trzeci Maj" 30 VII 1842, s. 359; por. H. Kohn, op. cit., s. 6 i n., 32 - 35.

[54] Np. mimo krytycznych uwag agentów na temat poziomu świadomości narodowej ludów bałkańskich Władza widziała „ogień miłości ojczyzny, podniecany wielką miłością własną i próżnością osobistą w klasach wyższych, a wielkim uczuciem rasowej godności w ludzie prostym" (Władza do Czajkowskie 27 IX 1848, Czart. IV 5423, s. 1083 i n.).

wekslują ruch narodowy na bliższe obozowi tory akcji organicznikowsko-oświatowych i zabiegów dyplomatycznych [55]. Zgodnie z podstawowymi zasadami ideologii obozu — pozwalają na pogłębienie kompromisowości ruchu narodowego, dużą elastyczność koncepcji narodu w zależności od aktualnych potrzeb politycznych, a co najważniejsze — wzmacniają nadzieję na ideologiczne i moralno-polityczne przewodnictwo Polski (ściślej — Hotel Lambert). Nawet tendencyjnie wyolbrzymiony brak klasy-hegemona ruchu narodowego i niski stopień świadomości narodowej ludów bałkańskich skłaniają raczej do optymistycznego wniosku, że w tej sytuacji inspiracje obozu Czartoryskiego stokrotnie zaowocują, dając mu tym pewniejszych partnerów (wylansowanych na przywódców ruchu) i pozwalając na odpowiadające celom i ideom Hotelu Lambert kształtowanie niektórych elementów świadomości i cech narodu [56].

Te nadzieje i rachuby polityczne powodują, że w wyniku konfrontacji z bałkańskimi realiami ugrupowanie Czartoryskiego nie próbuje dokonać zasadniczej rewizji swej pierwotnej koncepcji narodu. Zamiast tego szuka rozwiązań pośrednich, dyktowanych konkretnymi, aktualnymi celami politycznymi modyfikacji i odstępstw od pierwotnych idei. Nie negując zasady pełnej wolności i niezawisłości narodu, w praktyce w odniesieniu do narodów bałkańskich postuluje autonomię kulturalno-administracyjną, tłumacząc to niepełną osobowością czy niską świadomością większości tych narodów. Ale mimo to kolejne umiarkowane inicjatywy polityczne i kulturalne kończą się zupełnymi niepowodzeniami. Klęska wynikała z zupełnego braku własnych realnych sił, lecz pogłębiała tendencje do krytykowania bałkańskich partnerów lub ideologicznych założeń własnego programu politycznego.

Objawy rodzącego się kryzysu ideologii Hotelu Lambert w kwestii narodowej najwcześniej dają się zauważyć w ocenach świadomości i charakteru narodowego, więc w tej dziedzinie, która w oświeceniowo-romantycznej koncepcji narodu odegrała rolę szczególną i początkowo zdawała się rokować najwięk-

[55] Por. raport Czajkowskiego 16 XI 1843.

[56] „Trzeci Maj" 5 III 1842, s. 242 i n.

sze szanse sukcesu. Reprezentanci tendencji konserwatywnych coraz mocniej podkreślają niski stopień świadomości narodowej i wyolbrzymiają negatywne cechy „charakteru narodowego" ludów bałkańskich (bojaźliwość, podejrzliwość, bierne znoszenie niesprawiedliwości i ucisku). Od idealizacji i zachwytu szybko przechodzą do tendencyjnej krytyki czy nawet pogardy, często zaprawionej okcydentalizmem [57]. Zaczynają głosić dominację własnego egoizmu narodowego lub potrzebę wytworzenia jednolitej świadomości państwowej łączącej różne ludy poddane jednej władzy [58]. Inni, bardziej skłonni do liberalizmu czy postawy umiarkowanie liberalnej, znacznie racjonalniej oceniali sytuację. Uznając niedostateczność sił poszczególnych narodów i dominację świadomości regionalnej a nie ogólnonarodowej, porzucają koncepcję niezawisłości narodów na rzecz różnych form słowianofilstwa politycznego i kompromisowych projektów ograniczonych wolności narodowych w ramach federacji ludów jednorodnych lub niejednorodnych etnicznie (np. Zach) [59]. Część działaczy należących do tej grupy (Zwierkowski, Bystrzonowski, w dużym stopniu — książę Adam) nie osłabia swej sympatii dla ludów bałkańskich (zwłaszcza dla Słowian), ale uznaje niemożliwość realizacji swych koncepcji. Zachowuje jednak do końca wiarę w swe ideały, a winą za ich klęskę w chwili obecnej obarcza mocarstwa zachodnie i Turcję [60]. Przy odmienności programów pozytywnych całą

---

[57] Krytyka świadomości narodowej — Wielogłowski do Zamoyskiego 16 IV 1844, Czart. IV 5413, s. 271; raport Żukowskiego o Rumunach 26 IX 1853, Czart. IV 5600, s. 636.

[58] Duchiński do Zamoyskiego 13 VII 1850; por. M. Handelsman, *Ukraińska polityka Czartoryskiego*, Warszawa 1936, s. 145 i n.; Budzyński do Zamoyskiego 7 I 1846, Czart. IV 5451 (projekt przekształcenia Tatarów i Kozaków naddunajskich w pretorian królewskiej władzy Czartoryskiego); nota Czajkowskiego 1 III 1850, Czart. IV 5669, s. 204 in. (emancypacja narodowa, ale z równoczesną asymilacją w ramach państwa wielonarodowego).

[59] Por. F. Wollmann, op. cit., s. 224 - 226 i in.; raport Zacha 31 I 1845, Czart. IV 5492, s. 113; Gregorowicz do Zwierkowskiego 26 V 1849, Czart. IV 5426, s. 877.

[60] „W dzisiejszym stanie rzeczy mało albo nic od Słowian spodziewać się możemy, kiedy oni wszystko u nas znachodzić winni" (Władza do agenta

tę grupę łączył antyokcydentalizm, będący wynikiem konfrontacji idei narodowych obozu z rzeczywistością bałkańską, a zwłaszcza jej determinantami w sferze polityki międzynarodowej.

W obozie Czartoryskiego nastąpiło jednak szybkie i gruntowne rozczarowanie do odrębnego modelu i struktur polityczno-społecznych narodów bałkańskich. Przejawiała się w tym słabość elementów romantycznych w ideologii Hotelu Lambert. Początkowy entuzjazm — powierzchowny i trącący sentymentalizmem, ustąpił miejsca krytyce, wynikającej z mniej lub więcej świadomego przeciwstawienia strukturom bałkańskim — bardziej uniwersalnego modelu narodu wywodzącego się z myśli oświeceniowej, w niektórych elementach ze wzorów zachodnich czy idealizacji narodu polskiego. Jeden tylko czynnik pozostawał niezmiennie romantyczny. Zarówno entuzjazm, jak krytyka miały zazwyczaj swe źródło w uznaniu, iż jedną z głównych podstaw narodu są wartości moralne — tak indywiduów, jak zwłaszcza całej zbiorowości. Natomiast narodowa specyfika i jej apologia odgrywały w ideologii ugrupowania Czartoryskiego rolę niewielką. Znacznie mniejszą niż w myśli umiarkowanie demokratycznej, a zbliżoną do Towarzystwa Demokratycznego Polaków. Jednak w odróżnieniu od wszystkich nurtów myśli demokratycznej eksponowanie specyfiki narodowej było w konserwatywnej myśli Hotelu Lambert barierą ochronną przeciw modelowi nazbyt uniwersalnemu,

---

głównego 7 VI 1850, Czart. III 5436, s. 150). „Utworzyliśmy sobie teorię Słowiańszczyzny i widzieliśmy narodowość tam, gdzie była tylko ludność [ludowość — *J. S.*]. Sprawa ani polska, ani Europy polegać dzisiaj nie może na Słowianach, zbyt mało rozwiniętych, ażeby na ich narodowość czynnie można było liczyć. Siła ta objawi się, gdy przez czas i silną opiekę potrafi się rozwinąć na prostej drodze" (Bystrzonowski do Czartoryskiego 6 VI 1849, Czart. IV 5426, s. 887). Ale i w tej grupie pojawiają się tendencje do „egoizmu narodowego", np. Zwierkowski dla pozyskania poparcia Austrii dla sprawy polskiej proponuje dać jej Mołdawię i Wołoszczyznę, zapewniając, że będzie to bardzo korzystne dla narodu rumuńskiego, gdyż zjednoczy go pod jedną, choć obcą władzą i przyspieszy jego postępowe przemiany gospodarczo-społeczne! (Zwierkowski, *Quelques mots sur la politique*, 22 VI 1853, Czart. Ewidencja, „Memoriały 1841 - 1859").

w którym mogły kryć się treści postępowe i rewolucyjne pojęcia narodu [61].

W scharakteryzowanej wyżej oświeceniowo-romantycznej koncepcji narodu przeważały elementy umiarkowanej myśli oświeceniowej, modyfikowane przez tendencje konserwatywne okresu porewolucyjnego. Uwidoczniły się one w traktowaniu spraw państwa i społeczeństwa, gospodarki i kościoła oraz w dominacji postawy racjonalistycznej i utylitarnej. Natomiast pod wpływem rzeczywistości bałkańskiej i romantyzmu myśl polityczna obozu Czartoryskiego została wzbogacona w początkach jego akcji bałkańskich. Jednakże nawet wtedy oświeceniowy racjonalizm skutecznie zabezpieczał ideologię Hotelu Lambert przed całkowicie romantyczną wizją narodu lub rozbudową słowianofilstwa w pełny uniwersalny system. Włączył do słowianofilstwa postulaty łagodnych, umiarkowanych reform mających na celu umocnienie krajów bałkańskich i zmniejszenie dystansu między nimi a Zachodem. Konkretne treści wypełniające wizję narodu, czerpane z obserwacji bałkańskich, pozostały niezbyt bogate, co wynikało prawdopodobnie w równym stopniu z dominacji oświeceniowych tendencji w ideologii obozu, jak też ze słabej znajomości i specyfiki rodzących się narodów bałkańskich.

Konfrontacje z rzeczywistością bałkańską i potrzeby działalności politycznej przyspieszały jednak ewolucję koncepcji narodu, a nade wszystko — pogłębiały różnice ideologiczno-polityczne w obozie. Były one znacznie większe i bardziej zasadnicze niż dotychczas sądzili historycy. Już przedstawione wyżej rozważania wskazują na istnienie co najmniej trzech odrębnych, po części antagonistycznych postaw (konsekwentny konserwatyzm Zamoyskiego, liberalno-konserwatywne, oświeceniowe stanowisko Czartoryskiego oraz umiarkowany demokratyzm Zwierkowskiego, a po części Bystrzonowskiego).

Słabość i porażki bałkańskich ruchów narodowych oraz niepowodzenia w walce o przewagę wpływów w kraju pogłębiały

---

[61] Por. J. Woronicz, op. cit., s. 15.

krytycyzm działaczy Hotelu Lambert w stosunku do roli, jaką może odegrać problem narodowy w najbliższym okresie[62]. W miarę jednolita wizja harmonijnych i zwycięskich dążeń narodowych stanowiąca swoistą utopię Hotelu Lambert została zastąpiona przez tendencje do bezwzględnego prymatu interesów własnego narodu i znacznie mocniejszego liczenia, a nawet godzenia się z realiami politycznymi. Podobnie jak w ideologii większości ruchów narodowych na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych XIX w., następowało więc przejście do „nacjonalizmu ideowego" do „nacjonalizmu politycznego"[63], od wiary w możliwość rozwiązania głównych problemów polityki międzynarodowej w drodze uwzględnienia potrzeb wszystkich narodów do starań o włączenie spraw swego narodu do programu istniejącej realnej polityki międzynarodowej, związane z rezygnacją z przebudowy jej ideowych podstaw.

Równolegle, a nawet nieco wyprzedzając ostateczną klęskę polityczną Hotelu Lambert na Bałkanach, następowała po 1848 r. dezintegracja koncepcji i programu narodowego — podobnie jak całej ideologii obozu Czartoryskiego[64]. Z idei lat czterdziestych XIX w. część działaczy zachowała solidaryzowanie się z walką o wolność ludów bałkańskich i myśl o potrzebie wzajemnego współdziałania tych ludów, a niedawnym najzagorzalszym entuzjastom wielkich idei pozostała gorycz katastrofy zupełnej. Jej wyraz dała m. in. Śniadecka pisząc: „Ja sama dawniej marzyłam o złotym wieku ludzkości, o wolności, zjednoczeniu narodów,

---

[62] Władza do Czajkowskiego 27 II 1847, Czart. III 5398, s. 63; raport Burzyńskiego 7 V 1848, Czart. IV 5451, s. 419.

[63] Por. R. B. Kann, *The multinational*, t. 1, s. XVII (analogiczne procesy w ówczesnych ruchach narodowych w Austrii), swoisty kryzys w kwestii narodowej przeżywa w owym momencie (oczywiście z innych przyczyn) również rewolucyjna myśl europejska (ibidem, s. 43 i n., J. J. Wiatr, op. cit., s. 35 i n.).

[64] Por. J. Feldman, op. cit., t. 1, s. 298 - 302. Podobnie „przejście słowianofilstwa rosyjskiego ze stadium filozoficzno-utopijnego do praktyki politycznej pociągnęło za sobą «urealistycznienie», a zarazem zubożenie i spłaszczenie ideologii słowianofilskiej" (A. Walicki, op. cit., s. 172).

o zniesieniu wojny i wytępieniu jej na wieki. Minęły lata i dziś już w to nie wierzę. Świat pozostanie tym, czym jest, światem stworzonym dla ludzi, jakimi są. Zawsze będą wolni i niewolnicy, i zawsze będzie cierpienie [...] [65].

---

[65] Śniadecka do Bystrzonowskiego 18 XI 1859, cyt. za: M. Czapska, *Ludwika Śniadecka*, Warszawa 1936, s. 204.

WOJCIECH KARPIŃSKI

Idee narodu w polskiej myśli konserwatywnej po powstaniu styczniowym

1

Podstawowym dylematem polskiej myśli politycznej XIX w. była kwestia niepodległości. Wysoko rozwinięty naród o wielkim — jak na ówczesne warunki — procencie obywateli dopuszczonych do aktywnego życia politycznego został brutalnie pozbawiony państwowej organizacji, sztucznie podzielony między trzy ościenne mocarstwa. Ten fakt stanowi o swoistości polskiej myśli politycznej; on jest przyczyną, że konserwatyzm bądź musiał postulować gruntowną przemianę stosunków, bądź też nie był już polskim konserwatyzmem. A brutalność polityki zaborców sprawiała nadto, że przestawał być konserwatyzmem w ogóle, przemieniał się w bierną aprobatę siły, w apologię władzy. Rozbudzona świadomość narodowa bojkotowała takich myślicieli, usuwała ich na społeczny margines. Podział na myśl postępową i zachowawczą, radykalną i konserwatywną nie przebiegał u nas tak jednoznacznie, jak w społeczeństwach wolnych, problem niepodległości, a więc niezawisłe stanowisko wobec „wyroków historii", stanowi ważny ideologiczny wyznacznik. Określał linię podziału w epoce międzypowstaniowej, kiedy po jednej stronie opowiedzieli się myśliciele tak skądinąd różni, jak Adam Gurowski i Henryk Rzewuski, Klemens Szaniawski i Michał Grabowski, po drugiej zaś Maurycy Mochnacki i Adam Czartoryski, Zygmunt Krasiński i Henryk Kamieński.

Powstanie styczniowe stanowi w dziejach naszej myśli oczy-

wistą cezurę. Nastąpiła przemiana struktury społecznej i społecznej świadomości. Patriotyczna egzaltacja dwu przedpowstaniowych lat zdawała się na zawsze należeć do przeszłości, hasła insurekcyjne powszechnie potępiono. Wiara w pomoc Zachodu została zachwiana, a po roku 1870 zniknęła zupełnie. W tej sytuacji myśl kierowała się ku ratowaniu narodowej substancji. A jednak dawne dylematy powróciły, bo wciąż istniał naczelny problem: brak niepodległości. Powróciły też dawne podziały, choć w społeczeństwie rozbitym, dotkniętym klęską przejawiały się w niej ostro, mniej spektakularnie niż w okresie międzypowstaniowym.

Chciałbym przedstawić koncepcję narodu w myśli konserwatywnej po roku 1863. Należy pamiętać, że ówczesne teksty nie tylko dalekie były od dzisiejszych „naukowych" czy „socjologicznych" interpretacji tego zagadnienia, lecz również od szerszych historiozoficznych koncepcji charakterystycznych dla okresu wcześniejszego. Były ściśle związane z politycznym konkretem, dlatego nie wydaje się ani właściwe, ani możliwe wydobycie z tak różnorodnych gatunkowo wypowiedzi zestawu definicji narodu, ani nawet ujęcie tych tekstów w ściśle określony kwestionariusz (naród a stratyfikacje społeczne, a tradycja, a inne narody, a rozwój gospodarczy, etc., etc.). Taki kwestionariusz bądź nie ujmowałby istotnych elementów zawartej tam problematyki narodowej (ze względu na swoisty charakter ówczesnych wypowiedzi), bądź też narzucałby odpowiedzi nieobecne w samych tekstach. Wydaje się przeto, że należy wyróżnić kilka grup wypowiedzi, kilka historycznych momentów, gdy konserwatyści wyraźniej formułowali swoje stanowisko wobec problemu nadrzędnego: wobec kwestii niepodległości — i zastanowić się, jak wówczas wiązano tę kwestię z koncepcją narodu. Interesuje mnie publicystyka polityczna konserwatystów, pominę przeto ich twórczość naukową (np. historiografię).

Publicystyka konserwatywna po powstaniu styczniowym była raczej obfita; poziom tych tekstów jest różny, określenie stopnia ich konserwatywności jest dyskusyjne, wydaje się jednak, że w trzech momentach, w trzech dyskusjach postawa konserwa-

tywna tamtej epoki znalazła najciekawszy, najbogatszy, najbardziej zróżnicowany wyraz. Pierwsza dyskusja wybuchła bezpośrednio po powstaniu; pytano się o przyczyny klęski, o wnioski na przyszłość, o kierunek reorientacji polskiej myśli politycznej. Do tej grupy należą zwłaszcza wypowiedzi Pawła Popiela, Ludwika Dębickiego i anonimowego autora rozważań *Nasza polityka wobec Rosji jaka być powinna?* Konserwatyści określali się wówczas przez negację, byli patriotyczni i pasywni. W obliczu klęski analizowali błędy i starali się wyszukać fundamenty dla choćby najbardziej elementarnego przezwyciężenia kryzysu, dla pracy organicznej. Druga dyskusja została wywołana przez stańczyków, którzy polską rację stanu chcieli oprzeć na Austrii. Konserwatyści byli wówczas patriotyczni i aktywni. Pragnęli stworzyć szerszą koncepcję historiozoficzną, będącą uzasadnieniem i ukierunkowaniem aspiracji narodowych. Trzecia dyskusja związana była z setną rocznicą pierwszego rozbioru, została wywołana wystąpieniem Kazimierza Krzywickiego, który zaproponował program aktywny i antypatriotyczny. Pewien nurt myśli konserwatywnej znajduje u Krzywickiego najjaskrawszy wyraz, zaś w konserwatywnych refutacjach tej postawy doskonale uchwytna jest wielowarstwowość tej myśli, stojące przed nią dylematy. Także problematyka narodowa dochodzi wówczas najwyraźniej do głosu, jest to bowiem w istocie spór o koncepcję narodu, o stopień jego plastyczności.

Wszystkie te teksty zawierają pytania o warunki dalszej egzystencji narodu, który poniósł klęskę, o możliwość i granice ugody, a odpowiedzi szukają w przeszłości, przeto dwa podstawowe dylematy to stosunek do zaborców i do ojczystej tradycji. Dlaczego niepodległość jest wartością, jak się ma ta wartość do innych wartości, jak daleko pójść można na kompromis z narodami sąsiednimi, a w którym momencie kompromis staje się kapitulacją? Wszystkie te pytania rysowały się oczywiście w sposób mniej abstrakcyjny, stanowiły dosłownie kwestię życia. Pytania te zostały podjęte przez myślicieli, których określamy jako konserwatystów. Kategoria konserwatyzmu stwarza samą w sobie okazję do niekończących się dyskusji metodologicznych, na gruncie pol-

skim zaś, jak wspomniałem, komplikuje się dodatkowo. Należy o tym pamiętać, jak pamiętali o tym sami konserwatyści. Paweł Popiel — najklasyczniejszy chyba przedstawiciel konserwatyzmu w Polsce — kierował do Stanisława Koźmiana charakterystyczne słowa: „Konserwatyzm to ogólnik wszędzie, cóż dopiero u nas, którzy przez lat sto osiemdziesiąt w ciągłej zawsze byliśmy i być musieli opozycji. Co tu było zachować, czego było bronić, gdzie wszystko narzucono, a do niczego nie było wolności i siły? Stąd pojęcie konserwatyzmu u nas zwichnione" [1]. Dobitnie powtórzył tę myśl Antoni Wrotnowski: „Z samej natury rzeczy wyraz konserwatyzm miał w Polsce porozbiorowej inne znaczenie niż gdzie indziej, skoro utrzymanie istniejącego rządu będące gdzie indziej zadaniem stronnictw konserwatywnych, nie mogło się stać czyimkolwiek zadaniem wobec aspiracji politycznych całego narodu" [2]. Związek między konkretną formą tych aspiracji a ogólną hierarchią oto jasno wyrażony dylemat, na który myśl konserwatywna okresu popowstaniowego poszukuje odpowiedzi.

2

Okrzykiem rozpaczy wobec klęski powstańczych nadziei i wobec przemocy caratu była wydana anonimowo w Lipsku broszura Ludwika Dębickiego *Polska w chwili pogromu*. Tytuł określa wymowę tekstu i jego emocjonalną temperaturę. Dębicki potępia politykę spisków, sam nie wysuwa określonego programu działania, wyznacza raczej negatywne warunki przyszłej myśli politycznej: jednego mianowicie nie wolno czynić — ryzykować samej egzystencji narodu: „Rząd narodowy wypowiedział kilka razy jedną zasadę, którą ogół odrzucając uważał za czczy frazes, która jednak stanowiła cały programat — zasadę czy hasło: śmierć lub zwycięstwo [...]. Tylko jednego naród nie powinien rzucić na

[1] P. Popiel, *Do Stanisława Koźmiana*, [w:] *Pisma polityczne*, t. 1, Kraków 1893, s. 131.

[2] Stanisław Z... [A. Wrotnowski], *Porozbiorowe aspiracje narodu polskiego*, wyd. 2, Kraków 1883, s. 305.

szalę choćby najkorzystniejszego przedsięwzięcia politycznego, wiary w odżycie" [3]. Egzystencja narodu została zachwiana, ona zaś jest najwyższą wartością. Wszelkie radykalne poczynania stanowią w tej sytuacji potencjalne zagrożenie. Dębicki tylko na pewien czas i tylko w pewnym zakresie wyrzeka się „wiary w odżycie", wierzy bowiem, że nawet w chwili pogromu istnieją takie kierunki działania, które przyczynią się do ratowania substancji narodowej. Dwie drogi wskazuje obecnie autor: „Naród nie tylko mieczem walczy, są różne walki, walka pracy i walka opozycji biernej; a każda z dróg tych tak długo powinna być przebywana, jak długo przynosi jakieś, choćby częściowe korzyści lub przynajmniej nadzieje" [4]. Praca i opozycja bierna — oto najlepsze ujęcie kierunków narodowego działania, jakie proponują konserwatyści w pierwszym okresie.

Pełniejsze rozwinięcie tych koncepcji znajdujemy we wcześniejszym wystąpieniu Pawła Popiela, w datowanej 25 lipca 1864 r. broszurze *Kilka słów z powodu odezwy ks. Adama Sapiehy*. Popiel, który sam zawierzył pokładanym w Napoleonie III nadziejom, w obliczu klęski opowiedział się stanowczo przeciw kontynuowaniu powstania, przeciw dalszej egzystencji tajnych organizacji. Nadal podtrzymywał narodowe aspiracje: „Praw mojego kraju do bytu niepodległego nigdy się nie wyrzeknę" [5]. Widział jednak nierealność i szkodliwość złudnych nadziei. Wyznaczał nowe pole działania: przyznawał, że dotyczące wsi ustawy carskie, wymierzone w polski stan posiadania, a mające na celu pozyskanie ludu, zawierały większość rzeczy potrzebnych gminie do dalszego rozwoju. Od postawy właścicieli ziemskich zależało teraz, czy lud — dotąd przez władzę carską nie zdemoralizowany — stanie się integralną częścią narodu, świadomymi Polakami. „Dopomóc temu urządzeniu gminy, wejść w nią sercem i duszą — oto powołanie dawnych dziedziców" [6]. W danej sytuacji należało zaakceptować istniejący porządek prawny, bo naród nie

[3] [L. Dębicki], *Polska w chwili pogromu*, Lipsk 1865, s. 34 - 35.
[4] Ibidem, s. 35.
[5] P. Popiel, *Kilka słów z powodu odezwy ks. Adama Sapiehy*.
[6] Ibidem, s. 20.

szanujący prawa rozpada się — i dążyć wszelkimi siłami, aby ten porządek przestrzegał także zaborca. Pierwszym warunkiem było porzucenie drogi spisków, nielegalnego działania. „Nie już przeto drażnić władzę zwycięską należy, ale użyć jej jako narzędzie organiczne społeczności; wówczas i ona opamiętać się może [...] i będzie musiała zwrócić te prawa, które traktaty, prawa międzynarodowe i wyższe nad wszystko prawa boskie słabszemu i zwyciężonemu zapewniają" [7]. Popiel podkreślał organiczny charakter więzi narodowej; był niechętny rewolucyjnym przemianom, wrogi zarówno wybujałemu indywidualizmowi, jak i despotyzmowi, podkreślał poszanowanie prawa jako wyraz moralnych i religijnych zasad. To są oczywiście cechy ogólne, typowe dla szeroko rozumianej myśli konserwatywnej. W interesującej nas konkretnej sytuacji zwrócić należy uwagę na polityczne konsekwencje tej postawy. Popiel wysuwał minimalistyczny program ugody, pragnął oprzeć się na tym wspólnym mianowniku, który nawet narodom zwycięskim każe wobec pokonanych przestrzegać pewnych ogólnych cywilizacyjnych norm prawnych i moralnych. W odniesieniu do carskiej polityki niełatwo było ten mianownik odnaleźć.

Podjął się tego trudu autor wydanej w 1865 r. w Lipsku anonimowej broszury *Nasza polityka wobec Rosji jaka być powinna?* Feldman sugeruje, że jest nim Kazimierz Krzywicki [8]. Zagadnienie autorstwa nie jest jednak ważne, bo nawet jeżeli przypuszczenie Feldmana jest słuszne, to między broszurą Krzywickiego z 1865 r. a tekstem z roku 1872 (o którym będzie mowa) zachodzą tak wyraźne różnice, że dzielące oba teksty siedem lat rozczarowań i tak każe je traktować jako wyrazy odmiennych postaw. *Nasza polityka* jest próbą ostatecznego zerwania z postawą romantyczną w kwestii narodowej. Przekonanie, że cierpienie uszlachetnia, że Polska jest Chrystusem narodów, jest nie tylko podejrzane z punktu widzenia ortodoksji katolickiej (bo głosi moż-

---

[7] Ibidem, s. 21.

[8] Por. W. Feldman, *Dzieje polskiej myśli politycznej w okresie porozbiorowym*, t. 2, Kraków 1919, s. 206.

liwość odkupienia i zbawienia na ziemi), lecz również z czysto politycznych przyczyn. Męczeńskie skłonności — powiada autor, a słyszymy w tych słowach echo słynnego listu Krasińskiego do ojca i zapowiedź poglądów Dmowskiego na tradycję narodową — dowodzą jedynie bierności naszego charakteru. Obowiązkiem narodu nie jest cierpienie, lecz realizowanie tego, co w danych warunkach można osiągnąć. „Trzeba więc przede wszystkim dostosować się do tego, co zmienione być nie może, umieć pogodzić się z rzeczywistością, co wszakże nie wyklucza bynajmniej starań o zmianę na lepsze tego, co zmienionym być może" [9]. Nie może zaś być zmienione, „że ręka carów rosyjskich dzierży w swojej dłoni losy większości narodu polskiego" [10]. Kto zapoznaje tę prawdę, nie może działać zgodnie z interesem narodu, popada w złudzenia. Złudzeniem jest także przekonanie o ciągłym wzroście sił narodowych od czasów rozbiorów. Nasze osiągnięcia były mniej okazałe niż osiągnięcia sąsiadów, zaś liczy się stosunek sił: naród staje się potężny wówczas, gdy wzrasta stosunek jego potencjału do potencjału państw sąsiednich.

Innym złudzeniem jest wiara w mechaniczne działanie zasady narodowej, mającej gwarantować Polakom odzyskanie niepodległości. Zarówno język ojczysty, jak i poczucie przynależności narodowej są czymś historycznie zmiennym. Istnieją państwa wielonarodowe i istnieją narody tworzące kilka państw. Czynnikiem decydującym, powtarza raz jeszcze autor, jest siła, której nam brak. Złudzeniem również jest wiara, że zdobyte w historii prawa — istnienie niegdyś silnej państwowości — dają nam rękojmię odzyskania narodowego bytu. Państwo polskie — jak każde inne — podlegało przemianom. Jeżeli akceptujemy tradycję, a więc przemiany, które doprowadziły do sytuacji sprzed pierwszego rozbioru, musimy akceptować również przemiany późniejsze. „Tymczasem historia była nie tylko przed rokiem 1772, lecz także po roku 1772; kto mówi o prawach, jakie miał w historii, kto może mówić o prawach, jakie zyskiwał w historii

---

[9] *Nasza polityka wobec Rosji jaka być powinna*, Lipsk 1865, s. 7.
[10] Ibidem, s. 7.

ten musi także słuchać o prawach, jakich go w historii pozbawiono" [11]. To jedno zdanie wyraża całą swoistość położenia polskich konserwatystów: jeżeli chcieli zaaprobować status quo, musieli przyjmować taką koncepcję procesu dziejowego, która wyjaśniałaby i akceptowała upadek państwowości. Musieli podkreślać rolę przemian, nieodwracalność biegu historii, plastyczność tradycji i zmienność układu sił — czyli przyjmować koncepcje odległe od czystego modelu postawy konserwatywnej.

Autor *Naszej polityki* szuka warunków ugody. Wypowiada się przeciw walce o niepodległość w obecnej sytuacji, bo byłaby bez szans. Czy szanse takie pojawią się w przyszłości? — Jest to pytanie źle postawione, nie można (nie należy) na nie odpowiadać. W obecnej sytuacji autor radzi włączyć się w polityczny organizm Rosji, wystrzegać się wszelkich tendencji separatystycznych, które są dla Polaków szkodliwe. Ponieważ według niego dwuznaczność formuły Królestwa Polskiego podsycała jedynie niepodległościowe miraże, dlatego zachowana po powstaniu resztka odrębności w Kongresówce jest szkodliwa, „jest wydaleniem wpływu polskiego z Rosji, jest zaprzeczeniem narodowości Polakom w cesarstwie" [12]. Polacy powinni przyswoić sobie język rosyjski (o ile się da, bez szkody własnego, zastrzega autor), bo to otworzy im drogę do najwyższych urzędów. Gdyby Polacy włączyli się już w 1815 r. w życie państwowości rosyjskiej, „Rosja jako państwo, lud rosyjski i polski jako społeczność, przez zgodne współdziałanie obu żywiołów, rosyjskiego i polskiego, ogromnie by się wzmocniły, a narodowość nasza nie byłaby poniosła żadnego szwanku" [13]. Poglądy ukazane w tej broszurze są pierwszą tak rozbudowaną próbą pogodzenia się z utratą niepodległości, a zachowania „narodowości organicznej". Do czego miałaby się wówczas narodowość polska sprowadzać, autor nie podaje, wskazuje jedynie na to, z czego można i należy zrezygnować: z państwowości, tradycji historycznych, szeroko rozumianej odrębności aż po odrębność językową włącznie. Autor *Naszej polityki* świadomie nie chce być

[11] Ibidem, s. 23.
[12] Ibidem, s. 31.
[13] Ibidem, s. 27.

ideologiem (choć oczywiście nim jest), problem narodowy ujmuje w kategorie gry sił, „geopolitycznie" i „realistycznie", nie zamierza wyciągać ostatecznych konsekwencji, dlatego wstrzymuje się przed tymi wnioskami, które ukaże później Kazimierz Krzywicki.

3

Zanim jednak przejdziemy do tego wystąpienia, zatrzymajmy się nad diametralnie innym ujęciem kwestii narodowej z pozycji konserwatywnej, nad koncepcjami stańczyków: przede wszystkim Szujskiego oraz Tarnowskiego. Należy zaznaczyć, że publicystyka Szujskiego z początkowego okresu nie bez zastrzeżeń może być uznana za konserwatywną. Polemika między Szujskim a Popielem nie była przypadkiem. Jednak już we wczesnych pracach zarysowało się u Szujskiego to ujęcie kwestii narodowej, które obecne będzie także w późniejszych, czysto konserwatywnych tekstach. Korzystne warunki dla sprawy polskiej, jakie się wytworzyły w Austrii po roku 1866, pozwoliły stańczykom na rozwinięcie koncepcji zarazem aktywistycznej i patriotycznej. Przetworzona wedle zasady federalistycznej Austria kontynuowałaby duchowe dziedzictwo Rzeczypospolitej, byłaby przedmurzem kultury europejskiej, dążyłaby do rozwiązania elementarnych kwestii — wśród nich przede wszystkim kwestii narodowej. Dlatego według stańczyków zjednoczenie ziem polskich jest zadaniem polityki austriackiej. Niedługo trwały nadzieje na takie podjęcie kwestii polskiej przez monarchię habsburską, pozwoliły one jednak na stworzenie interesującej koncepcji.

Szujski opublikował w 1865 r. *Dumania samotną godziną*, rozmyślania o przyczynach klęski, o fundamentach bytu narodowego, o dziedzictwie przeszłości i o przyszłych perspektywach. Zagubiliśmy stan normalny społeczeństwa: kiedy naród znajduje się w niewoli, brak mu mechanizmów obronnych, narażony jest na niebezpieczeństwo politycznej degeneracji; byłoby nią porzucenie tradycyjnych związków z kulturą Zachodu, rezygnacja z uczestnictwa w ewolucji społeczeństw europejskich. Dlatego należy odszukać fundamenty narodowej egzystencji, pod-

stawowe wartości, dzięki którym rozwijaliśmy się i przez poniechanie których zbliżyliśmy się do upadku. Te fundamenty to *Kilka prawd z dziejów naszych ku rozważeniu w chwili obecnej*; zawarty w nich jest program stańczyków i krakowskiej szkoły historycznej. Przedstawiona tam również została koncepcja narodu i jej związek z zagadnieniem niepodległości.

„Owa osobowość narodów, która dzisiaj upomniała się o swoje prawa przy podniesieniu kwestii narodowości, polega na [...] odziedziczeniu przez każde pokolenie cnót z obowiązkiem doskonalenia ich, a grzechów z obowiązkiem ekspiacji" [14]. Grzechem polskiej przeszłości było rozdzielenie idei rządu i idei wolności. Stąd płyną wskazania na przyszłość. Odnoszą się one zarówno do kwestii ruskiej, jak i kwestii włościańskiej. W *Kwestii ruskiej* Szujski proponuje, aby na gruncie idei, która stanowiła o wielkości Polski, idei sprawiedliwości i wolności ludów, nadać Rusinom prawo do rozwoju narodowości, a wówczas zostaną oni przyciągnięci do polskiego kręgu kultury. Podobnie przedstawia się kwestia włościańska. W artykule *O obowiązkach narodu względem ludu w sprawie oświaty* Szujski rozwija znamienne rozróżnienie między ludem (ludnością) a narodem (grupą świadomą własnej przeszłości i aspiracji). To rozróżnienie w społeczeństwie pozbawionym niepodległości nabiera szczególnego znaczenia: pytanie o to, jak przemienić lud w naród, staje się zagadnieniem podstawowym. „Świeżo w historię wstępujący czynnik stoi przed nami nieświadomy celu, ale świadomy siły, bo oto ubiegali się o jego herkulesową prawicę mocarze, aby zabić naród, i ubiegaliśmy się my, aby go wskrzesić [...]. Oto jest hic Rodus, hic salta wszelkiej polityki naszej" [15]. Złudzeniem jest nadzieja, że lud automatycznie zajmie stanowisko elity kraju, złudzeniem również jest chęć utrzymania klasowej przepaści. Niebezpiecznym złudzeniem jest także mechanistyczna koncepcja narodu, wiara w to, że przez odezwy można kształtować porządek społeczny, przekreślać dotychczasową tradycję. Tego rodzaju utopijne dok-

[14] J. Szujski, *Kilka prawd z dziejów naszych*, [w:] *Dzieła*, seria II—III, t. 1, Kraków 1885, s. 273 - 274.

[15] J. Szujski, *O obowiązkach narodu względem ludu*, [w:] *Dzieła*, s. 394.

trynerstwo zarzucał Szujski skupionym wokół Ogniska republikańskiego emigrantom [16]. Jest to postawa w Polsce bardziej szkodliwa niż gdzie indziej, bo godząc w dotychczasową elitę, w „warstwę historyczną" narodu, godzi w jedyne suwerenne mechanizmy życia narodowego, w istnienie „rządu naturalnego".

Stanisław Tarnowski podstawowe zagrożenie widział w pozytywizmie: rozumiał przez ten termin taką koncepcję narodu — i szerszych zbiorowości — w której podstawową wartością jest siła. Kto bowiem wierzy w determinizm i materializm, kto odrzuca suwerenne wartości duchowe, „ten w konsekwencji musi prędzej czy później dojść do tego, że straci wiarę w przyszłość narodu i zgodzi się na jego śmierć. Cóż go bowiem dotąd od śmierci broni? Nic tylko dusza. A jeżeli tej nie ma, jeżeli to prawda, że w świecie jest tylko materia i tylko siła? Ogromem materii i prężnością siły Rosja i Prusy większe są od nas tyle, że nas zgnieść, zmiażdżyć i strawić koniecznie muszą; nie ma co się opierać, nie ma co się skarżyć" [17]. W późniejszym artykule *Próby rozstroju* polemizuje Tarnowski z koncepcjami „ludzkościowymi", usiłującymi w ogóle ominąć kwestię narodową: „jak służąc w wojsku można służyć tylko w jakimś pułku czy kompanii, tak ludzkości całej można służyć tylko w swoim narodzie i przez niego" [18]. Ostrzega nieraz przed postawą odmienną, przed podporządkowywaniem wszystkich wartości idei narodu. Otóż wszelkie próby stworzenia na przykład kościoła narodowego, mającego ułatwić ugodę z Rosją, byłyby szkodliwe nie tylko z punktu widzenia religijnego, lecz również narodowego, byłyby przekreśleniem polskich tradycji. Choć katolicyzm z natury rzeczy jest sprzymierzeńcem polskiej narodowości — rozwija tę myśl w *Pamiętnikach* Popiel — to jednak nie wolno opowiadać się za katolicyzmem wyłącznie z powodów narodowych [19]. Istnieje pewna

---

[16] Por. J. Szujski, *Niepoprawni*, [w:] *Dzieła*, s. 325 - 339.

[17] S. Tarnowski, *Obrachunek „Przeglądu Polskiego" po dziesięciu latach jego istnienia*, [w:] *Studia polityczne*, t. 1, Kraków 1895, s. 169.

[18] T. Tarnowski, *Próby rozstroju*, [w:] *Studia polityczne*, t. 2, s. 83.

[19] Por. P. Popiel, *Pamiętniki*, Warszawa 1927, s. 103.

hierarchia wartości, idea narodu jest dla stańczyków ideą pośredniczącą między tym, co indywidualne, a tym, co powszechne.

Stańczycy dlatego opowiadali się przeciw teoriom rasowym czy nacjonalistycznym. O tego typu rozumieniu idei narodu pisał Walerian Kalinka w *Przegranej Francji i przyszłości Europy* jako o „darwinizmie politycznym": „Niedawno temu ogłoszono zasadę narodowości jako podstawę organizacji państwowej. Tak pojęta zasada ta należy do najpotworniejszych mistyfikacji, jakich kiedykolwiek w grze politycznej użyto. Naród nie jest bynajmniej wyrazem jednej tylko materialnej siły, tożsamości języka [...]. Naród jest owocem długiej pracy dziejowej, rezultatem wielostronnych wpływów politycznych, socjalnych i religijnych, które sprawiają, że pewna liczba mieszkańców, bez względu na język lub języki używane w codziennym stosunku, grupuje się na długie wieki, jeśli nie na zawsze, około wspólnych moralnych i materialnych interesów" [20]. Ta definicja narodu wykracza poza koncepcje etnograficzne czy lingwistyczne ku kulturowo-historycznym, stąd rola tradycji w kształtowaniu narodowej wspólnoty; utrata niepodległości nie jest przeto tożsama z zagubieniem narodowej tożsamości.

Tak właśnie pojmował Szujski rolę tradycji narodowej: „Przez dziesięć wieków byliśmy wschodnim cywilizacji wałem przeciwko półksiężycowi i schizmie, byliśmy starszymi braćmi między Słowiany przeciwko germańskiemu naciskowi [...]. Z drugiej strony byliśmy przez owe wieki, acz w szczupłych granicach stanu politycznie czynnego, przedstawicielami wolności politycznej [...]. Nie owa wolność republikańska w zasadzie, ale ciasne jej granice i nadużycie jej w szczupłym, a więc zużywającym się kole obywateli nas zgubiły" [21]. W aktualnej sytuacji Szujski widział głównego wroga w caracie, bo tylko carat chciał zniszczyć ten pośredniczący charakter narodowej więzi. Należy więc zapomnieć o dawnych konfliktach i związać się z Austrią, która stoi przed

---

[20] W. Kalinka, *Przegrana Francji i przyszłość Europy*, [w:] *Pisma pomniejsze*, cz. 2, Kraków 1892, s. 262.

[21] J. Szujski, *Dumania samotną godziną* (cz. III, *Nasze fundamenta*), [w:] *Dzieła*, s. 220 - 221.

podobnymi zadaniami, co niegdyś Rzeczpospolita Obojga Narodów. Austria powinna jednak opowiedzieć się stanowczo za programem federalistycznym, tylko wówczas stanowić będzie podporę dla uciskanych przez carat narodów. Panslawistyczna propaganda tworzy walny oręż polityki carskiej, ale ta broń może być łatwo przechwycona i skierowana przeciw Rosji. Najważniejsze jest zrozumienie polskiej tradycji, podjęcie tej koncepcji narodu, która została wyrażona najpełniej w akcie unii lubelskiej.

4

Nadzieje na odbudowanie w oparciu o Austrię aktywnej polityki polskiej okazały się złudzeniem. Problem braku niepodległości był dla polskich myślicieli nadal problemem elementarnym. W tej sytuacji szukano możliwości ugody z caratem. Wydana w 1871 r. anonimowa broszura *Do inteligencji rosyjskiej* analizuje warunki przyszłej ugody — próbuje wykazać, że byłaby ona również żywotnym interesem rosyjskim. W przyszłym konflikcie europejskim, który rozegra się na naszych ziemiach, głos Polski okaże się istotny. Planowane przez Rosję połączenie wszystkich słowiańskich ludów wymaga uprzedniego rzeczywistego połączenia narodu polskiego z rosyjskim. Jeżeli zamiast dotychczasowego przymusu nie pojawi się dobrowolna unia, wówczas przykład Polski działać będzie jedynie odstraszająco. Autor podaje warunki, na jakich Polacy mogliby opowiedzieć się za ugodą, analizuje kwestię granic i związane z nią problemy narodowe. Koncepcja narodu jako kulturowej jedności pozwala autorowi głosić tezę, że poszanowanie przez państwo rosyjskie polskich aspiracji w dziedzinie kultury jest warunkiem przyszłej ugody i złączenia.

Na tę argumentację odpowiedział Kazimierz Krzywicki we wspomnianej już broszurze *Polska i Rosja w 1872 r.* Kwestia narodowa zajmuje w tych wywodach poczesne miejsce, a została przedstawiona w sposób tak skrajny i konsekwentny, że wypowiedzi Krzywickiego należy poświęcić więcej miejsca. Twierdzi on, że stawianie jakichkolwiek warunków jest w na-

szej sytuacji iluzją: „Chciejmy raz jasno zdać sobie sprawę ze stosunku naszego do Rosji. Poddani pod jej berło — bądź słusznie bądź wbrew słuszności — powinniśmy byli: albo się wybić spod jej panowania — do czego aniśmy mieli, ani, jak mniemam, kiedykolwiek mieć będziemy dość siły. Albo się szczerze z nią pogodzić — do czego nie mieliśmy jeszcze dość rozwagi. Albo się przygotować do wszelkiego rodzaju politycznych udręczeń i nie mieć takowych jak tylko za naturalny owoc naszego postępowania" [22].

Szczerze się pogodzić — to znaczy zrozumieć własną klęskę i wyprowadzić stąd właściwe wnioski. Dotąd naszym postulatem było odzyskanie niepodległości choćby w dalekiej przyszłości. A może to dążenie nie odpowiada woli Opatrzności? Formy narodowe są zmienne: kiedy naród traci samodzielne istnienie, wówczas wchodzi w obręb nowej zbiorowości, staje się znowu tym, czym był na początku: społecznością ludzką. Jeżeli znajdujący się w takim położeniu naród umie pogodzić się z tym, wówczas może czerpać szerokie korzyści z nowego układu: „Jeżeli był mniej wykształconym od społeczności, do której wpłynął, zyskuje od niej to, na czym mu przedtem schodziło. Jeśli przychodzi z wyższą kulturą, staje się w nowym swym związku narzędziem umoralnienia; otrzymuje rodzaj posłannictwa cywilizacyjnego" [23]. Jeżeli zaś naród nie godzi się z nowym położeniem, wówczas przechodzi przez okres udręk, aż wreszcie po pewnym czasie ulega konieczności. Oczywiście proces narodowej przemiany jest bolesny, niemniej jednak tak właśnie powstały wszystkie dzisiejsze narodowości. W ujmowaniu problemu narodowego Krzywicki łączy historyczny relatywizm z determinizmem: wyroki dziejów są zmienne, a wszelkie próby przeciwstawienia się im skazane są na niepowodzenie.

Zgoda na przemianę formy narodowego bytu nie jest, zdaniem Krzywickiego, osłabieniem patriotyzmu w ogóle, ponieważ istotą patriotyzmu jest szacunek dla moralnej strony bytu

[22] [K. Krzywicki], *Polska i Rosja w 1872 r. przez b. członka Rady Stanu Królestwa Polskiego*, Drezno 1872, s. 50.

[23] Ibidem, s. 4.

człowieka. Możemy pielęgnować ten szacunek także w ramach nowej zbiorowości. Wszelkie formy życia społecznego istnieją po to, aby wychować ludzi: nie są wartością same w sobie, lecz o tyle, o ile przyczyniają się do spełnienia tego celu. „Tak więc obrana z historycznych uroków ojczyzna jest to w gruncie pewna forma bytu, dająca mi możność być prawdziwym człowiekiem. Tę ojczyznę pracy — różną od ojczyzny serca wabnej podaniami przyszłości, świetnej jej blaskiem — miłosierne Nieba zostawiają zawsze człowiekowi, byleby sam tylko chciał się na niej poznać. A z biegiem wieków co dla pradziadów było tylko ojczyzną pracy, dla prawnuków zostaje znowu z kolei ojczyzną serca" [24]. To jest wyznanie wiary Krzywickiego: nadzieja, że kiedyś sojusz z rozsądku przemieni się w żywą więź społeczną i znów pojawi się miłość ojczyzny, tyle że innej — Rosji.

Przeciw koncepcjom ugody z Rosją często wysuwano twierdzenie o odmienności cywilizacyjnej Wschodu i Zachodu; ponieważ my należymy do świata zachodniego, przeto zwrot w kierunku Rosji byłby przekreśleniem dotychczasowej drogi rozwoju. Nie wolno mówić o cywilizacjach jako o odrębnych światach — odpowiada na tego typu rozumowanie Krzywicki. Są to jedynie różne przejawy tej samej pracy nad uformowaniem moralności człowieka w narodzie i przez naród. „Wszystkie cywilizacje spotykają się ze sobą w tym, że są rozwiązaniem kwestii ludzkiej za pomocą państwa, tak jak wszystkie religie to mają sobie wspólnym, że są rozwiązaniem tejże kwestii za pomocą kościoła" [25]. Charakterystyczne jest przejście, jakiego dokonał Krzywicki: najpierw wspominał, że to naród formuje moralność jednostki, zaraz później — że tę rolę spełnia państwo. Otóż u podstaw tej koncepcji leży nie wyjawione głośno przeświadczenie, że to nie narody formują organizmy państwowe, lecz że organizmy państwowe tworzą narody: wejściu w skład nowej państwowości powinno towarzyszyć przejęcie nowej narodowości.

---

[24] Ibidem, s. 8.
[25] Ibidem, s. 53 - 54.

Jest interesującą konsekwencją obranego punktu wyjścia, że zachowawca Krzywicki dla ugruntowania swoich koncepcji głosić musiał poglądy tak obce samej istocie konserwatyzmu. Radca stanu ujmował więzi społeczne w sposób ściśle racjonalny, głosił relatywność takich pojęć, jak ojczyzna, religia, a za jedyny niezmienny punkt odniesienia uznawał ludzkość. Jego postawa zbliżona była do postawy osiemnastowiecznych racjonalistów. Ta paradoksalna sytuacja jest odbiciem wspomnianego specyficznego położenia konserwatystów w Polsce. Ponieważ utracenie niezawisłości i przyłączenie do państw wrogich dawnej Rzeczypospolitej było nagłym przerwaniem tradycji polskiej, rewolucyjnym zwrotem w życiu społecznym, przeto kto opowiadał się za bezwarunkową akceptacją nowej sytuacji, ten musiał głosić zerwanie z dotychczasową tradycją polską, musiał przeto głosić możliwość racjonalnego formowania więzi społecznej i postulować zerwanie z naturalną, tradycyjną drogą rozwoju. „Kosmopolityczny" punkt widzenia Krzywickiego, który mu zarzucił Spasowicz, nie był przypadkowy, był konsekwencją podstawowego założenia: kapitulacji przed despotyzmem zaborcy. Inna była oczywiście sytuacja krakowskich stańczyków, ponieważ oni nie akceptowali siły, która sama deklarowałaby wrogość wobec polskich tradycji. Dlatego stańczycy nie musieli wzywać do zerwania z polską tradycją, do wyboru „nowej ojczyzny pracy". Postulowali jedynie wybór jednej z konkurencyjnych wersji polskiej tradycji.

A drogi na przyszłość, drogi realizacji postulowanych przez Krzywickiego idei? „To przejście od kwestii polskiej do kwestii przyszłości słowiańskiej znaleźliśmy w kwestii czysto ludzkiej, mającej na celu li tylko moralną istotę człowieka" [26]. Na jakiś czas powinniśmy zostać tylko ludźmi, zająć się pracą, doskonaleniem moralnym. Kiedy przejdziemy przez okres narodowej kwarantanny, staniemy przed narodem rosyjskim już nie jako Polacy, lecz jako ludzie. Pozbędziemy się dotychczasowych wad, gotowi na przyjęcie nowej ojczyzny. To zespolenie nie nastąpi od razu: nasze pokolenie będzie razem z wami

[26] Ibidem, s. 70.

pracować, zwraca się do Rosjan Krzywicki, nasi synowie dopiero będą się razem cieszyć. Ale już dzisiaj przydać się możemy. Widoczny w Rosji wśród młodego pokolenia kryzys moralny zatacza coraz szersze kręgi. Polacy będą pomocni w ratowaniu caratu przed „socjalnymi niebezpieczeństwami": socjalizmem i nihilizmem. W zamian za to możemy domagać się pełni praw obywatelskich.

Oto nadzieje Krzywickiego. „Chcecie li, byśmy zawarli w kilku wyrazach całej myśli naszej wątek? Oto z najszlachetniejszych pierwiastków rozbitej polskiej społeczności utworzy się, prędzej czy później, wielkie konserwacyjno-słowiańskie stronnictwo. A tego stronnictwa godła będą takie: unia polityczna z rosyjskim narodem na zawsze, a przez Rosję unia z resztą Słowiańszczyzny. Cywilizacja, a przez nią unia moralna z ludzkością. Nietykalność sumienia. Sprawiedliwość w prawach. Poszanowanie pracy, osób i własności. Podniesienie moralne i prawne rodziny. Wychowanie ojcowsko-pieczołowite młodzieży. Oświecenie klas niższych. Umoralnienie wszystkich klas społecznych. Wierność Monarsze i Dynastii jako rękojmia i podstawa wszystkiego" [27].

Stanowisko Krzywickiego w kwestii narodowej dlatego tak różni się od dotychczas omawianych ujęć tego zagadnienia, że nie interesuje go sprawa narodu polskiego ani polskiej kultury, bowiem naród i kultura nie są czymś niezmiennym. Krzywickiego interesuje najbardziej ogólne — a przez to najbardziej abstrakcyjne — ujęcie: zajmuje się losem ludzi, których zwykło się nazywać Polakami. I radzi im, aby możliwie szybko pozbyli się tej niewygodnej nazwy. Dotychczas mieliśmy do czynienia z rozważaniami godzącymi się na bardzo nawet daleko idące ustępstwa, byleby tylko zachować tożsamość narodową, choćby w ramach nowego układu politycznego. Tożsamość nie jest kwestią narodowości, jest sprawą człowieczeństwa, mówi Krzywicki. Jego wystąpienie postulowało zmianę już nie tylko poglądów politycznych, nie tylko koncepcji historiozoficznych, ale nawet przekonań metafizycznych.

---

[27] Ibidem, s. 76.

5

Kazimierz Krzywicki doprowadził pewną ideę narodu i płynące stąd wnioski polityczne do formy skrajnej, przez co ukazał najdobitniej swoistość i złożoność tej problematyki na gruncie polskiej myśli politycznej. Jego wystąpienie spotkało się z szerokim echem: odpowiedzi padały z różnych pozycji, zarzuty jednak były podobne [28]. Ukazywano Krzywickiemu wewnętrzną sprzeczność jego poglądów, ich niezgodność zarówno z punktem widzenia polskim, jak i ogólnoludzkim, jak również konserwatywnym. Włodzimierz Spasowicz nazwał tę postawę „polityką samobójstwa": „Poświęcać głębokie, tradycyjnie przez historię wypielęgnowane różnice nie dlatego, że są złe, ale dlatego jedynie, aby się pogrążyć w pierwotnym rozczynie szczepowym, znaczy iść w kierunku odwrotnym do biegu historii i oddalać się o tysiące mil od idei ludzkości" [29]. Bliski stańczykom Józef Kleczyński wskazuje, że teza o przemijaniu ojczyzny byłaby zrozumiała w ustach kosmopolity, który posiada regulatywną ideę moralną, jaką jest ludzkość. „Co innego jednak nie mieć ojczyzny, a co innego dawać tę nazwę każdemu związkowi wchodzącemu w drogę życia naszego" [30]. Jan Maria Hempel, zmartwychwstaniec, zarzuca Krzywickiemu determinizm historyczny i relatywizm moralny. Jako zamknięcie dyskusji można potraktować ponowne wystąpienie autora broszury *Do inteligencji rosyjskiej;* wskazuje on Krzywickiemu na nierozumienie narodowych aspiracji, wyrzeczenie się podmiotowości politycznej.

Krzywicki w sposób najbardziej świadomy wyraził wśród konserwatystów deterministyczną, mechaniczną i apatriotyczną kon-

---

[28] Por. W. Spasowicz, *Polityka samobójstwa*, [w:] *Pisma*, t. 9, Warszawa 1908; J. Kleczyński, *Rozbiór broszury „Polska i Rosja w 1872 r."*, Kraków 1872; *Uwagi nad kwestią połączenia Polski z Rosją*, Kraków 1873; J. M. Hempel, *Gdzie przyszłość Polski?*, Lwów 1872; J. I. Kraszewski, *Program polski 1872. Myśli o zadaniu narodowym*, Poznań 1872; *Nasz sztandar wobec zawiązku nowej Targowicy*, Berlin 1873.

[29] W. Spasowicz, op. cit., s. 14.

[30] J. Kleczyński, op. cit., s. 9.

cepcję narodu. Koncepcja ta była jednak w sprzeczności z pewnymi charakterystycznymi dla konserwatyzmu założeniami. Ukazuje linię graniczną myśli konserwatywnej w Polsce: kto chciał po klęsce włączyć się w nurt pracy, ten opowiadał się za koncepcją „organicznikowską" narodu — jak Popiel czy Dębicki, rezygnował z szerszych historiozoficznych koncepcji, usiłował ratować to, co ratować w ramach narzuconego układu było można. Kto miał nadzieję na aktywną działalność, ten mógł — jak stańczycy — w oparciu o analizę przeszłości dojrzeć w narodowym dziedzictwie takie wartości, które nadają sens jednostkowym zmaganiom i czynią je częścią zespołowych aspiracji niezawisłych od aktualnej gry sił. Naród staje się wówczas instancją pośredniczącą między przeszłością a teraźniejszością, między jednostką a ludzkością. Możliwa była wreszcie postawa trzecia, którą reprezentował Krzywicki: polegała ona na całkowitej akceptacji teraźniejszości, narzuconego układu sił, narzuconej władzy i postulowanych przez nią więzi społecznych; idea narodu staje się wówczas całkowicie zależna od idei władzy.

ROMAN WAPIŃSKI

Idea narodu w myśli społecznej i politycznej endecji przed rokiem 1918

Przełom XIX i XX w., ogólnie rzecz ujmując, charakteryzował się znacznym wzrostem zainteresowań problematyką narodową nie tylko wśród kształtujących wówczas swoje oblicze społeczno-polityczne podstawowych nurtów polskiego życia politycznego. Zjawisko to można uznać za charakterystyczne dla całej Europy Środkowo-Wschodniej, z opóźnieniem wkraczającej w fazę rozwiniętego kapitalizmu. Sprzyjały też temu nasilające się aspiracje niepodległościowe uciemiężonych tu narodów. Można jedynie powiedzieć, że w życiu politycznym ziem polskich ów wzrost zainteresowań problematyką narodową zaznaczył się silniej, co w poważnej mierze związane jest ze specyficznym położeniem narodu polskiego: nie tylko pozbawionego praw swobodnego rozwoju, poddanego nasilającej się wówczas polityce germanizacyjnej i rusyfikacyjnej, ale także rozdzielonego granicami państw zaborczych. Rzecz jasna, nie były to jedyne determinanty określające specyfikę problematyki narodowej w życiu politycznym ziem polskich, wymienienie wszystkich wykraczałoby jednak poza ramy tej wypowiedzi. Można jeszcze jedynie wspomnieć, iż owa wyjątkowość zaznaczyła się także w fakcie o wiele bardziej zwiększonego zainteresowania problematyką narodową ze strony młodszej generacji, „pokolenia niepokornych", jak określił ją jeden ze współczesnych nam publicystów [1], które pamięć o ostatnim

[1] Mam tu na uwadze bardzo wprawdzie kontrowersyjną, ale zarazem i interesującą książkę B. Cywińskiego, *Rodowody niepokornych*, Warszawa 1971.

zrywie powstańczym i związanym z nim upływem krwi wyniosło już tylko z przekazywanej tradycji. Na sposobie ujmowania problematyki narodowej przez obóz polityczny — endecję [2] — w większym jednak stopniu zaważyły zjawiska masowe, będące następstwem wejścia ziem polskich w fazę przyśpieszonego rozwoju stosunków kapitalistycznych. Mam w tym wypadku na uwadze dużą stosunkowo dynamikę przemian gospodarczych, znajdujących między innymi swój wyraz w uprzemysłowieniu Królestwa Polskiego oraz w narastających związkach rolnictwa Wielkopolski z rozwiniętym rynkiem kapitalistycznym. Myślę również o towarzyszących im zmianach w strukturze społecznej wraz z odpowiednimi zmianami w sferze świadomości. Jeśli chodzi o zmiany w strukturze i świadomości społecznej to na uwagę zasługują dwa procesy. Pierwszy z nich, bardziej powszechny, znajdował swój wyraz między innymi w rozwoju klasy robotniczej i w emancypacji wsi chłopskiej spod gospodarczej i prawnej władzy dworu; drugi wyrażał się we wzroście polskich narodowo żywiołów wśród drobnomieszczaństwa i burżuazji. Konsekwencje pierwszego z tych procesów w pełni dostrzegane przez większość historyków, w zakresie interesującej nas problematyki dadzą się sprowadzić do stwierdzenia o zaistnieniu dogodniejszych warunków dla upowszechnienia pełnej świadomości narodowej [3]. O wiele bardziej złożone były reperkusje drugiego procesu, mniej powszechnie dostrzegane i doceniane. Młodość polskich etnicznie warstw średnich, głównie burżuazji, oraz słabość zajmowanych przez nią pozycji w życiu ekonomicznym ziem polskich sprzyjały akceptacji przez nie ideologii nacjonalistycznej. Wprawdzie wszystkie podstawowe nurty burżuazyjne, niezależnie od tego, pod którym stopniem szerokości geograficznej się rozwinęły, zawsze posługiwały się w celach mniej lub bardziej utylitarnych

---

[2] Pełniejsze wyjaśnienie zakresu pojęciowego daję w artykule: *Miejsce narodowej demokracji w życiu politycznym II Rzeczypospolitej*, „Dzieje Najnowsze" 1969, nr 1, s. 47 - 62.

[3] W naszej literaturze przedmiotu najbardziej chyba interesujące rozważania zawiera artykuł S. Ossowskiego, *Przemiany wzorów we współczesnej ideologii narodowej*, [w:] *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1967, s. 239 - 249.

ideologią, która mistyfikowała bądź pojęcie ojczyzny, bądź narodu, ale ponieważ proces formowania się tych nurtów w warunkach zachodnioeuropejskich przebiegał ewolucyjnie, w ciągu długiego okresu czasu, stąd też cechujący je nacjonalizm był jakby bardziej stonowany, a w każdym razie mniej uzewnętrzniany. Poza tym rozwijająca się znacznie później burżuazja polska w życiu gospodarczym spotkała się z ostrą konkurencją ze strony dysponującej większymi aktywami burżuazji obcej narodowo. Identycznie też kształtowała się sytuacja w środowisku drobnomieszczańskim. Wreszcie nie można nie doceniać faktu kształtowania się politycznych nurtów burżuazyjnych dopiero w tym samym czasie, a nawet nieco później, w którym doszło do powstania ruchu socjalistycznego.

Ten zasygnalizowany jedynie splot okoliczności sprawił, iż największe szanse zgrupowania pod swoimi sztandarami polskiej burżuazji i drobnomieszczaństwa miała endecja, przy czym niepoślednią w tym zakresie rolę odegrał sposób ujęcia przez nią kwestii narodowej. Kolportowana przez nią formuła nacjonalizmu pozwalała zespolić zasady solidaryzmu społecznego, ograniczonego jednak tylko do własnego narodu, z koncepcjami walki o „unarodowienie" życia gospodarczego i społecznego. To zadecydowało, iż endecja, de facto od samego początku swojego istnienia, miała charakter najbardziej reprezentatywnej siły politycznej polskiej burżuazji i drobnomieszczaństwa, jakkolwiek do pełniejszego ujawniania się jej oblicza społecznego doszło dopiero w toku rewolucji 1905 r.[4]

Sposób ujmowania przez nią kwestii narodowej, a tym samym i idei narodu, nie odbiegał generalnie od dominujących w tej epoce, na przełomie XIX i XX w., poglądów w Polsce i w Europie. Mimo opublikowania właśnie wówczas Romana Dmowskiego *Myśli nowoczesnego Polaka*, książki traktowanej jako sui generis biblia ruchu nacjonalistycznego, brak w ówczesnych endeckich koncepcjach programowych zwartego, bardziej całościowego przed-

[4] Zob. R. Wapiński, *Z dziejów tendencji nacjonalistycznych. O stanowisku narodowej demokracji wobec kwestii narodowej w latach 1893 - 1939*, „Kwartalnik Historyczny" 1973, nr 4, s. 817 - 834.

stawienia idei narodu. Pojawi się ona dopiero po odzyskaniu niepodległości, w latach dwudziestych, przede wszystkim w pismach Zygmunta Wasilewskiego i Romana Rybarskiego [5]. Natomiast w interesującej nas w tym wypadku epoce gros uwagi poświęcono tylko jednemu z aspektów idei narodu — zakresowi obowiązku narodowego. O tym traktowała wspomniana już książka Dmowskiego oraz głośna w owym czasie publikacja Zygmunta Balickiego *Egoizm narodowy wobec etyki*. Ten również problem dominował w publicystyce, zarówno w „Przeglądzie Wszechpolskim", jak pozostałych periodycznych wydawnictwach endeckich. Dający wówczas o sobie znać brak bardziej zwartego określenia pojęcia narodu, właściwy nie tylko ideologii endeckiej, związany był chyba w dość znacznej mierze z ciążeniem tradycji w odniesieniu do wizji Polski i Polaków. Enigmatyczność sformułowań ułatwiała, przynajmniej w sferze rozważań teoretycznych, godzenie wspartych tą tradycją dawnych terytorialnych aspiracji narodowych z możliwościami budowy własnego państwa narodowego — „Polski dla Polaków". Ten sam wzgląd godzenia zadecydował o traktowaniu narodu jako kategorii historycznej, jakkolwiek czyniono to nie zawsze konsekwentnie. Oddajmy zresztą głos autorowi artykułu *Nasz demokratyzm*, najprawdopodobniej Janowi Ludwikowi Popławskiemu, głównemu, obok Dmowskiego, twórcy podstaw ideologicznych endecji. W polemice z wypowiedziami socjalistów, stwierdza on między innymi: „Zwalczamy jednak i zwalczać będziemy uproszczone, mechaniczne pojmowanie spraw narodowościowych, rozpowszechnione u nas, zwłaszcza w kołach radykalnych. Pogląd mechaniczny, wykazujący konieczność przeprowadzenia granic i tworzenia terytoriów etnograficznych, nie liczy się z faktami rzeczywistości i pod pozorami humanitaryzmu i wolności jest uświęceniem brutalnego pogwałcenia indywidualności narodowej. Fakt urodzenia się lub zamieszkiwania na pewnym terytorium i pochodzenia plemiennego nie

[5] Zob. przede wszystkim: Z. Wasilewski, *O życiu i katastrofach cywilizacji narodowej. Wstęp do rozważań nad programowymi zagadnieniami doby obecnej*, Warszawa 1921; R. Rybarski, *Naród, jednostka i klasa*, Warszawa 1926.

może decydować nie tylko o narodowości tysięcy i milionów ludzi, ale nawet pojedynczych osób. Wieki wspólnego życia politycznego, wspólność kultury duchowej i materialnej, wspólność interesów itd. więcej stokroć znaczą niż wspólność pochodzenia lub nawet języka" [6].

Wydaje się, że fakt traktowania narodu jako wspólnoty historycznej nie ulega w tym wypadku wątpliwości, co wcale nie wyklucza wysuwania przez endeków na plan pierwszy „wspólnoty duchowej" jako podstawowego rodzaju więzi, na co trafnie zwrócił uwagę R. Zimand [7]. Czy jednak to nadmierne eksponowanie roli i miejsca „wspólnoty duchowej" można traktować jako cechę wyróżniającą tylko ideologię endecką? Czy też raczej — całość nurtów nacjonalistycznych? Osobiście, w przeciwieństwie do stanowiska dominującego w naszym dziejopisarstwie, opowiadam się przeciw ograniczaniu zjawiska nacjonalizmu [8] do ideologii i poczynań endecji, a obóz ten traktuję jedynie jako najbardziej reprezentatywny nurt polskiego nacjonalizmu. Endecja ani współcześnie nie była jedynym jego reprezentantem, ani też nie ona odegrała rolę pioniera w kształtowaniu ideologii nacjonalistycznej. Można natomiast powiedzieć, że w jej właśnie ramach dokonało się najpełniejsze przystosowanie tego, co nazwać można utylitarnie pojmowanymi koncepcjami narodu w ideologii patriotycznej doby romantyzmu do potrzeb nacjonalistycznie wyobrażanej i uprawianej walki narodowej, począwszy od przełomu XIX i XX w. Nawet jednak i wówczas, gdy ideolodzy endeccy eksponowali „wspólnotę duchową", dawał o sobie znać pewien historyzm. Wystarczy chyba posłużyć się dwoma przykładami, z których pierwszy dotyczy budzącego (do tej pory) pewne emocje pojęcia „rasa", występującego w publistyce endeckiej traktującej

---

[6] *Nasz demokratyzm*, „Przegląd Wszechpolski" 1900, nr 3, s. 136.

[7] R. Zimand, *Uwagi o teorii narodu na marginesie analizy nacjonalistycznej teorii narodu*, „Studia Filozoficzne" 1967, nr 4, s. 9 i n.

[8] Powinno się właściwie dodać przymiotnik — nowoczesny lub burżuazyjny, gdyż ze zjawiskiem nacjonalizmu spotykamy się już wcześniej, tyle że wówczas był on bardziej tolerancyjny wobec innych narodowości, ograniczając się do zwalczania ruchów niepodległościowych.

o idei narodu. Otóż podejmując nawet bardzo ostrożną próbę interpretacji tego pojęcia, determinowaną szczególną jego drażliwością, dochodzi się do wniosku, że nie tylko nie ma ono nic wspólnego z przypisywaną mu na ogół interpretacją antropologiczną, lecz także z innymi bardziej ujednoliconymi wyznacznikami. Raz stawia się znak równości między rasą a ludnością słowiańską, innym razem między rasą a narodem polskim, przy czym w obu wypadkach nie dokonuje się mitologizacji więzi etnicznych. Tak też wówczas problem ten ujmował Dmowski, pisząc we wstępie do pierwszego wydania *Myśli nowoczesnego Polaka*: „Myślami swymi chcę się dzielić nie z tymi, dla których naród jest martwą cyfrą, zbiorowiskiem jednostek, mówiących pewnym językiem i zamieszkujących pewien obszar: zrozumieją mię tylko ci, co widzą w nim nierozdzielną całość społeczną, organicznie spójną, łączącą jednostkę ludzką niezliczonymi węzłami, z których jedne mają swój początek w zamierzchłej przeszłości — twórczyni rasy, inne w znanej nam historii — twórczyni tradycji, inne wreszcie, mające zbogacić treść tej rasy, tradycji, charakteru narodowego, tworzą się dziś, by w przyszłości dopiero silniej się zacieśnić" [9].

Nie ma chyba potrzeby dowodzenia, że w tej konkretnej wypowiedzi Dmowski wszystkim elementom, które według niego składają się na naród, przypisuje cechy zmienności. Na przestrzeni dziejów wzbogaca się też między innymi „treść tej rasy", która w tym wypadku traktowana jest jako synonim wspólnoty etnicznej. Biorąc zaś pod uwagę wiele innych wypowiedzi Dmowskiego i jego najbliższych współpracowników można powiedzieć, że to „zbogacenie tej rasy" w znacznej mierze sprowadzało się do wchłaniania przez własny naród innych żywiołów etnicznych. I tu dochodzimy do drugiej kwestii, której występowanie skłania do przypisywania endeckiej idei narodu historyzmu. Pozostając w całkowitej zgodzie z dominującym w dotychczasowej polskiej ideologii narodowej przekonaniem o braku zasadniczych różnic etnicznych na obszarze dawnej Rzeczypospolitej szlacheckiej,

---

[9] R. Dmowski, *Myśli nowoczesnego Polaka*, Lwów 1904, s. 1 - 2.

endecy również nie stawiali wyraźnych linii podziału między Polakami, Litwinami, Białorusinami i Ukraińcami. Nie było to wprawdzie równoznaczne z niedostrzeganiem odrębności etnicznych i kulturowych, ale ich widzenie nie kolidowało, w każdym razie, z wysuwaniem na plan pierwszy, wytworzonej w ciągu stuleci, wspólnoty historycznej. Jeżeli weźmiemy pod uwagę podstawowy dla interesującego nas okresu dokument programowy, którym był *Program Stronnictwa Demokratyczno-Narodowego w zaborze rosyjskim* z roku 1903, to daje w nim o sobie znać zarówno ciążenie tradycji, jak i dostrzeganie zmienności. Stwierdza się w nim między innymi: „W stosunku do żywiołów obcoplemiennych, zamieszkujących na historycznym i geograficznym obszarze Polski i współżyjących tam z ludnością polską — w szczególności do Litwinów, Rusinów, wreszcie Niemców, tam, gdzie ci od wieków osiedli i stanowią znaczną część ludności — stronnictwo demokratyczno-narodowe dąży do zgodnego współżycia, przy wzajemnej tolerancji pozytywnej pracy kulturalnej każdego szczepu. Tam wszakże, gdzie żywioły powyższe wypowiadają walkę narodowi polskiemu, dążąc do uniemożliwienia mu pracy kulturalnej na swoją rękę, do unicestwienia jego wpływów cywilizacyjnych, a nawet do wyparcia go z zajmowanych siedzib, stronnictwo dąży do wszechstronnego osłabienia tych wrogich kierunków przez zwalczanie bezwzględnie nieuzasadnionych pretensji, przy jednoczesnym i tym energiczniejszym wzmacnianiu na danym obszarze żywiołu polskiego i jego pracy cywilizacyjnej" [10]. Analizując ten tekst, wydaje się, że — bez obawy o zbytnie uproszczenie — można stwierdzić, iż narodom zamieszkującym razem z Polakami obszar dawnej Rzeczypospolitej ideolodzy endecji wyznaczali miejsce grup folklorystycznych. Ukraińcom i Białorusinom wolno było de facto rozwijać te wartości, które mieszczą się w ramach kultury regionalnej, określają odrębności folklorystyczne poszczególnych ziem. W późniejszym okresie doprowadzi to do sformułowania tezy o identyczności

---

[10] *Wybrane teksty źródłowe do dziejów polskich ugrupowań burżuazyjnych i ludowych w latach 1864 - 1914*, Warszawa 1965, s. 101.

wszystkich grup folklorystycznych na obszarze państwa polskiego, o ile legitymują się one słowiańskim rodowodem [11].

Ta odmienność w ujmowaniu aktualnego miejsca narodów słowiańskich i niesłowiańskich w procesie rozwijania się własnego narodu warunkowana była tradycją i nacjonalizmem, przy czym granice między nimi były częstokroć bardzo płynne. Zwrócę tylko uwagę na fakt, że w ramach tej tradycji mieściły się zarówno określone aspiracje terytorialne na wschodzie, jak też rzeczywiste wzajemne przenikanie się poszczególnych kultur. Poza tym elementy tradycji dawały o sobie także znać i wówczas, gdy ideolodzy endecji określali szanse polityki polonizacji. „Co do Białorusinów — pisał, najprawdopodobniej, Dmowski — to nikt nie zaprzeczy, że może o nich być mowa jako o szczepie, o plemieniu, nie zaś o narodowości. By na ostatnie miano zasługiwać, trzeba mieć jakąś elementarną choćby organizację wewnętrzną, jakąś choćby niewielką duszę zbiorową, choćby zaczątek jakichś aspiracji wspólnych" [12]. W moim przekonaniu w konstatacji tej daje znać o sobie echo dostrzegania w kulturze białoruskiej, a także i w ukraińskiej, jedynie tych wartości, które są charakterystyczne dla lokalnej kultury ludowej. Rola nadrzędna była przypisywana kulturze polskiej jako bardziej uniwersalistycznej. Ona też, zdaniem endeków, determinowała szansę polonizacji tzw. kresów wschodnich, a tym samym ilościowego rozwoju narodu polskiego. „Tam, gdzie możemy pomnożyć swe siły i swą pracę cywilizacyjną, wchłaniając inne żywioły — pisał Dmowski — żadne prawo nie zabrania nam tego, ale czynić to mamy nawet obowiązek [...]. Nie znaczy to, żebyśmy mieli chętnie wchłaniać wszelkie żywioły, które znajdujemy na drodze. Organizm narodowy powinien dążyć do wchłaniania tylko tego, co może przyswoić i obró-

---

[11] Zob. R. Wapiński, *Endecja wobec kwestii ukraińskiej i białoruskiej*, [w:] *Słowianie w dziejach Europy. Studia historyczne ku uczczeniu 75 rocznicy urodzin i 50-lecia pracy naukowej profesora Henryka Łowmiańskiego*, Poznań 1974, s. 301 - 308.

[12] *Narodowiec, W naszym obozie*, „Przegląd Wszechpolski" 1901, nr 10, s. 618.

cić na powiększenie wzrostu i siły zbiorowego ciała" [13]. Nieco później, w 1913 r., ujmie tę samą kwestię nieco wyraźniej: „Polityka narodowa musi czuwać nad składem narodu pod względem pochodzenia, nie dopuszczać do tego, ażeby go zalewały w zbyt wielkiej liczbie pierwiastki obce, wnoszące z sobą obce instynkty, przywiązania, pojęcia i wierzenia [...]. Inaczej narodowi grozi zatrata jego bytu integralnego, rozkład jego duszy narodowej, paraliż jego samowiedzy — największy cios dla jego samoistności" [14].

Rekapitulując dotychczas poczynione uwagi można stwierdzić, że ideolodzy endecji, rozpatrując przeszłość własnego narodu, dostrzegali fakt stałego wtapiania się w podstawowy, polski żywioł etniczny innych żywiołów, nie tylko słowiańskich. Odmiennie natomiast od sił liberalnych i postępowych ujmowali współczesne im możliwości polonizacji obcych etnicznie grup. Było to logicznym następstwem uznania narodu i obowiązków wobec niego za nadrzędne, naczelne wartości. „Przedmiotem tego patriotyzmu, albo ściślej mówiąc nacjonalizmu — stwierdzał Dmowski — nie jest pewien zbiór swobód, który dawniej ojczyzną nazywano, ale sam naród jako żywy organizm społeczny, mający swą, na podstawie rasowej i historycznej rozwiniętą odrębność duchową, swą kulturę, swe potrzeby i interesy. Polega on na przywiązaniu do tej narodowej indywidualności, do języka, kultury, tradycji, na odczuciu potrzeb narodu jako całości, na zespoleniu się z jego interesami. Jego rola nie kończy się z bliższą lub dalszą chwilą odzyskania niepodległości — ta jest dla niego etapem, poza którym praca i walka trwa dalej, posiłkując się nowymi narzędziami, nową bronią. Jednostka tu nie występuje jako walcząca o wolność jedynie — głównym jej celem jest rozszerzenie zakresu narodowego życia, pomnożenie materialnego i duchowego dobra narodu, zdobycie dla tej całości społecznej, do której należy, możliwie wysokiego stanowiska w szeregu ludów" [15].

Przytoczyłem ten nieco długi cytat, gdyż zawiera on w sobie wszystkie podstawowe elementy doktryny nacjonalistycznej w jej

[13] R. Dmowski, *Myśli nowoczesnego Polaka*, s. 214 - 215.

[14] R. Dmowski, *Dzieła*, t. 9, Częstochowa 1939, s. 38.

[15] R. Dmowski, *Myśli nowoczesnego Polaka*, Warszawa 1934, s. 93.

endeckim ujęciu. Poza określeniem nadrzędności obowiązku narodowego, będącej kamieniem węgielnym tej doktryny, wytycza on także bliższe i dalsze perspektywy walki politycznej. Jej celem przestawało być państwo polskie w ogóle, a stawało się narodowe państwo polskie nie tyle w wymiarze etnicznym, co w ideologicznym. W walce o tak pojmowane państwo, „o Polskę dla Polaków", mogli brać udział tylko ludzie, dla których naród polski był najwyższym dobrem. Ich obowiązkiem nie było już tylko zwalczanie zaborcy, ale również wszystkich grup narodowych zamieszkujących ziemie polskie, ściślej: obszar aspiracji ugrupowań narodowych, które nie utożsamiały swych interesów z nacjonalistycznie pojmowanym polskim interesem narodowym. Przyjmując takie założenia ideowo-polityczne, endecy nie widzieli możliwości polonizacji wszystkich wspomnianych grup narodowych. Również prawdopodobnie spod pióra Dmowskiego wyszły sformułowania, którym nie można odmówić celności ujęcia, przynajmniej w pewnym zakresie.

„Dla mnie miarą jest pożytek polskości: wszystko, co prowadzi do jej podniesienia, zbogacenia jej treści, rozszerzenia jej wpływu, jest dobrym, a jedynym hamulcem są moje instynkty moralne cywilizowanego człowieka, poszanowanie samego siebie i swego narodu, które mi nie pozwala, w jego nadto imieniu, niskich używać środków. Polska cywilizacja, stworzona przez rasę polską i przepojona właściwościami jej ducha, istnieje; nie przeceniam jej wartości w porównaniu z wyżej rozwiniętymi cywilizacjami innych ludów, ale przywiązany jestem do jej znamion, bo są moimi; chciałbym więc, by była jak najbogatszą, jak najżywszą, by jak najszerzej panowała. Zadaniem moim nie tylko bronić polskości przed kurczeniem się, ale pracować na właściwych drogach nad jej rozszerzeniem" [16].

W tym miejscu można postawić pytanie, czy w tych sformułowaniach przejawia się tendencja do rezygnacji z właściwej każdej ideologii nacjonalistycznej apoteozy własnego narodu, czy też

---

[16] *Narodowiec, W naszym obozie*, „Przegląd Wszechpolski" 1901, nr 1, s. 27.

raczej poczucie słabości wartości cechującej własny naród w porównaniu z innymi? Jeżeli weźmiemy pod uwagę już sygnalizowane dążenie do polonizacji Białorusinów i Ukraińców, to wówczas odnajdziemy chyba właściwy klucz do rozwiązania tej kwestii. Nie wdając się w szczegółowe jej rozważania, w rozpatrywanie wszystkich jej aspektów, możemy powiedzieć, że ideolodzy endecji nie widzieli możliwości wchłonięcia przez naród polski tych grup narodowych, które ich zdaniem osiągnęły wyższy lub przynajmniej analogiczny do polskiego szczebel rozwoju kulturowego i politycznego. Na takie ujmowanie tej kwestii wskazuje już odmienność stanowiska zajętego wobec narodowego ruchu litewskiego, który się dostrzega i w stosunku do którego wysuwa się propozycję współdziałania w walce z rusyfikacją. Z. Balicki dopuszcza nawet możliwość istnienia federacji polsko-litewskiej [17]. Wyraźniej jednak jeszcze pesymizm ideologów endeckich, którego występowania nie można pominąć wówczas, gdy charakteryzuje się ich stanowisko wobec idei narodu, daje o sobie znać w ocenie szans asymilacji pozostałych grup narodowościowych występujących na ziemiach polskich. Spostrzeżenie to dotyczy głównie ludności niemieckiej, szczególnie tej jej części, która zamieszkiwała polskie ziemie zachodnie.

Pozornie mamy w tym wypadku do czynienia z brakiem konsekwencji w ocenach przywódców endeckich. Z jednej bowiem strony podnoszą oni sukcesy polskiego ruchu narodowego w Wielkopolsce, na Pomorzu Gdańskim i na Górnym Śląsku, głoszą potrzebę koncentracji walki na froncie antyniemieckim, z drugiej zaś strony nie ukrywają słów uznania dla prężności niemieckiej, skłonni są w pełni zaakceptować tezę o wyższości cywilizacyjnej narodu niemieckiego. Nawet w książce Romana Dmowskiego *Niemcy, Rosja i kwestia polska*, będącej próbą uzasadnienia przyjęcia orientacji na Rosję, w której chce się doszukiwać nowej formuły geopolitycznej w polskiej myśli politycznej [18], uznanie dla Niemiec, dla ich przewagi politycznej i cywilizacyjnej, idzie

[17] Z. Balicki, *Egoizm narodowy wobec etyki*, Lwów 1902, s. 49.

[18] Zob. A. Micewski, *Z geografii politycznej II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1964, s. 15 - 78; tenże, *Roman Dmowski*, Warszawa 1971.

w parze z konstatacją braku perspektyw ... rusyfikacji. I nie jest to bynajmniej determinowane potrzebami utylitarno-propagandowymi, a przynajmniej nie nimi przede wszystkim. Przytoczmy zresztą dwa fragmenty z tego rzekomo prorosyjskiego dzieła. „W tak wytworzonym położeniu międzynarodowym — konkluduje Dmowski — dla społeczeństwa polskiego jest jasnym, że jeżeli mu grozi w dalszej przyszłości zatrata bytu narodowego, to nie od Rosji, ale od Niemiec. Panowanie rosyjskie już wykazało, co jest zdolne uczynić przy użyciu największego ucisku i najdalej idących środków rusyfikacyjnych. Środki te nie zdołały nawet w słabej mierze zmniejszyć odrębności i samodzielności narodowej Polaków, nie wcieliły nawet częściowo żywiołu polskiego w organizm rosyjski, a jeżeli wyrządziły społeczeństwu polskiemu olbrzymie szkody, to jedynie przez powstrzymanie postępu kulturalnego, przez niszczenie zasobów polskiej pracy wiekowej, przez rozprzężenie węzłów organizacji społecznej i wynikające stąd zdziczenie moralne całych warstw ludności. Rosja już nigdy, a przynajmniej w możliwej do przewidzenia przyszłości, nie będzie zdolna do zdobycia się na system polityki antypolskiej, tak konsekwentny i tak zabójczy w swym działaniu" [19].

Jakże inna jest w jego ujęciu perspektywa skutków polityki germanizacyjnej, gdy kilka stron dalej pisze: „jeżeli Polska ma wytrzymać nacisk fali niemieckiej, nie ma ofiar, których by naród nie powinien uczynić dla najszerszego rozwinięcia pracy kulturalnej, dla postępu, który by prowadził ją do dorównania przeciwnikowi. Inaczej skazana jest na rolę niemieckiego hinterlandu" [20]. Tu nie daje o sobie znać pogarda, raczej podziw. A Dmowski ani nie był w tym stanowisku osamotniony, ani też nie był jego głównym twórcą. Jeszcze wyraźniejsze akcenty poczucia nierówności sił cywilizacyjnych dają o sobie znać w wypowiedziach polityków endeckich z zaboru pruskiego, których roli w przyjęciu orientacji na Rosję nie sposób przecenić. Warto tu także zwrócić

---

[19] R. Dmowski, *Pisma*, t. 2, Częstochowa 1938, s. 236 - 237.
[20] Ibidem, s. 241.

jeszcze uwagę na większą trzeźwość w ocenie Ostfluchtu [21] od tej, która w pewnym okresie dominowała w polskiej literaturze historycznej. Snując rozważania związane z nim i z polską emigracją zarobkową, jeden z publicystów stwierdzał: „Polski Drang nach Westen jest wyłącznie objawem ekonomicznym, bezpośredniego znaczenia politycznego nie ma wcale [...]. Odrzucając fantastyczne plany słowiańszczenia chociażby w dalszej przyszłości ziem obecnie całkowicie niemieckich, powinniśmy jednak zająć się poważnie wychodźstwem, przedstawiającym dziś już znaczną siłę" [22].

Poczucie własnej słabości, braku możliwości asymilacyjnych daje również o sobie znać, rzecz jasna w znacznie mniejszym zakresie niż w odniesieniu do relacji polsko-niemieckich, w stanowisku zajętym wobec ludności żydowskiej. Wprawdzie nie ono w tym wypadku tworzyło główną determinantę zajęcia negatywnego stanowiska wobec możliwości ułożenia stosunków bezkonfliktowych z tą grupą narodową, ale jego pomijanie w dotychczasowych ocenach przyczyn eksponowania antysemityzmu w całokształcie endeckich koncepcji nacjonalistycznych należy uznać za ich poważny brak. Poza tym ujemnie na tych ocenach odbija się ujęcie statyczne, niedostrzeganie ewolucji, której ulegało stanowisko endecji wobec kwestii żydowskiej również w okresie przed 1918 r. W *Programie Stronnictwa Demokratyczno-Narodowego w zaborze rosyjskim*, z 1903 r., wprawdzie ludności żydowskiej odmawia się formalnie prawa uznania jej za odrębną narodowość, ale można to uznać jedynie za zabieg retoryczny, gdyż z kontekstu wynika traktowanie jej jako odrębnej narodowości. Abstrahując w tym miejscu od charakterystyki całościowej antysemityzmu endeckiego, gdyż wykraczałaby ona poza ramy tematyczne artykułu, ograniczam się jedynie do zasygnalizowania niektórych jego aspektów. W myśl wspomnianego programu z 1903 r. endecy dopuszczali możliwość pełnej asymilacji Żydów,

---

[21] Tym mianem określa się procesy migracyjne ludności niemieckiej ze wschodnich do zachodnich i centralnych prowincji Niemiec.

[22] J. Raźmiak, *Drang nach Westen*, „Przegląd Wszechpolski" 1899, nr 7, s. 400 - 401.

tzn. uznania ich za członków narodu polskiego. Z tym jednak, że w tym wypadku wyraźnie stwierdzano, iż nie wystarczy przyjęcie za swoją polskiej kultury duchowej, ale stawiano wymóg łączenia się bez zastrzeżeń „z naszym społeczeństwem w jego dążeniach narodowych, podzielając te dążenia nawet tam, gdzie idzie o ograniczenie roli społecznej żywiołu żydowskiego" [23]. W gruncie rzeczy jeżeli ten wymóg sprowadzić do jego właściwego wymiaru, to znaczy do akceptacji polskich dążeń nacjonalistycznych, to wówczas jedyną odmienność w sposobie ujmowania relacji polsko-żydowskich od innych można dostrzec w samym fakcie wyraźnego sformułowania takiego wymogu. Akceptacji zasad nacjonalistycznych wymagano także od innych, również od członków własnego narodu.

Jak się wydaje, pewne światło na tę odmienność rzuca między innymi artykuł, w którym próbuje się znaleźć usprawiedliwienie dla małej aktywności narodowej polskiej narodowo burżuazji. Ponieważ niektóre jego sformułowania zasługują na uwagę i z innych względów, przynajmniej w części warto je przytoczyć. „Materializm życiowy jest znamieniem całej współczesnej ludzkości, ale nie wszędzie ma on jednakowy charakter. U ludów, które najpóźniej wyłamały się ze starych instytucji, krępujących swobodną walkę o byt, które najpóźniej weszły na drogę nowoczesnej kultury materialnej, zaczęły żyć tym nowoczesnym życiem, którego osią jest bezwzględne współzawodnictwo, które poczynają sobie dopiero kupiecką etykę przyswajać, materializm powszedniego życia występuje w formach o wiele surowszych, o wiele silniej opanowuje duszę [...], Polak, wykazujący pewną aktywność na polu walki o byt materialny, całą swoją myśl jej oddaje, tam bowiem gdzie pierwszy [Anglik — *R.W.*] działa rutyną, on musi torować w swym mózgu nowe drogi. Dlatego też mieszczanin Poznańczyk jest większym materialistą od Niemca, dlatego u nas w Królestwie kupiec Żyd jest o wiele szerzej myślącym człowiekiem od kupca Polaka. Ostatni, pomimo poczucia narodowego, które często ma

---

[23] *Wybrane teksty źródłowe do dziejów polskich ugrupowań burżuazyjnych i ludowych w latach 1864 - 1914*, s. 102.

bardzo żywe, myślą ku sprawom szerszym nie sięga i grosza na nie nie poświęci, gdy pierwszy, będąc obojętnym względem polskich interesów narodowo-kulturalnych, będzie się nimi zajmował choćby dla zdobycia pozycji" [24].

W jakiejś mierze z tymi poglądami korespondują te, w których Dmowski zawarł swe stanowisko wobec możliwości pełnej asymilacji ludności żydowskiej. W *Myślach nowoczesnego Polaka* odrzuca on ewentualność masowej asymilacji, gdyż według niego Żydzi mają „zbyt wyraźną, zbyt skrystalizowaną przez dziesiątki wieków życia cywilizowanego indywidualność, ażeby dali się w większej liczbie przyswoić tak młodemu jak nasz, formującemu dopiero swój charakter narodowi i raczej oni byliby zdolni naszą większość duchowo, a w części i fizycznie zasymilować" [25]. Te same nuty, jakkolwiek sformułowane znacznie ostrzej, brzmią w późniejszej jego wypowiedzi: „Asymilacja istnieje niewątpliwie, jakkolwiek różne można mieć zdania co do jej rozmiarów i narodowej wartości. Ale asymilacja już dziś nie może być programem w stosunku do kwestii żydowskiej jako całości. Główna masa Żydów idzie i pójdzie już w kierunku przeciwnym [...]. U nas, wobec rozwoju separatyzmu wśród głównej masy Żydów, kwestia zasymilowanych Żydów także inaczej musi stanąć [...]. Coraz wyraźniej musi tym ludziom stawać przed oczami konieczność ściślejszego określenia swej przynależności — pójścia albo z Polakami, albo z Żydami. Już dzisiaj właściwie nie ma mowy o pogodzeniu tych dwóch stanowisk" [26].

Myślę, że przytoczone fragmenty wypowiedzi Dmowskiego pozwalają na wysunięcie spostrzeżenia, sygnalizującego występowanie wśród uwarunkowań antysemityzmu endeckiego również pewnego poczucia słabości, motywowanego młodością cywilizacyjną własnego narodu. Abstrahując od kwestii, na ile w ogóle ideolodzy endeccy mieli rację głosząc poglądy o wyższości lub niższości cywilizacyjnej poszczególnych narodów, można jednak po-

---

[24] *Narodowiec, W naszym obozie*, „Przegląd Wszechpolski" 1901, nr 6, s. 339 - 340.

[25] R. Dmowski, *Myśli nowoczesnego Polaka*, Lwów 1904, s. 215.

[26] R. Dmowski, *Separatyzm Żydów i jego źródła*, Warszawa 1909, s. 29.

wiedzieć, że znajdowało w nich odbicie przekonanie o młodości własnego narodu, ściślej: o dokonywającym się dopiero procesie wchodzenia w czynne życie narodowe zdecydowanej większości społeczeństwa polskiego. To zjawisko stale znajdowało się w centrum ich uwagi, jakkolwiek po 1904 r. zostaje ono nieco zepchnięte w cień przez wzrost aktywności w sferze aktualnych zadań politycznych. Jeżeli będzie się jednak mieć na uwadze fakt podejmowania przez endecję od samego zarania jej istnienia prób sformułowania założeń programowych odpowiadających przede wszystkim interesom polskich klas posiadających, głównie średniej i drobnej burżuazji, to wówczas będziemy mniej skłonni przeceniać spadek jej zainteresowania procesem aktywizacji narodowej mas ludowych. Zawsze bowiem wysuwała ona jako kanon podstawowy zasady solidaryzmu narodowego, różne im tylko nadając akcenty w poszczególnych etapach swego rozwoju. W interesującym nas okresie, w zasadzie bez dokonywania zasadniczych zmian i w roku 1905, kanon ten można sprowadzić do następującego poglądu: „Nie uznajemy za właściwe «rozżarzanie nienawiści i zaostrzania przeciwieństw klasowych, jako czynników, nie mających żadnej wartości dla postępu i usamodzielnienia warstw pracujących». Istnienie wszakże klas i antagonizmu między nimi jest faktem, z którym liczyć się trzeba, dążąc stopniowo do niwelacji tych stosunków społecznych, czyli innymi słowy, do demokratyzacji społeczeństw. W społeczeństwach współczesnych, a w naszym więcej może niż w innych wskutek warunków szczególnych jego bytu, rośnie i nabiera znaczenia zasada solidarności interesów politycznych, narodowych i obywatelskich, a nawet w pewnych wypadkach — interesów ekonomicznych [...], uznajemy potrzebę istnienia odrębnego stronnictwa robotniczego, które by miało swój program klasowy społeczno-ekonomiczny, ale w sprawach ogólnonarodowych działałoby solidarnie ze stronnictwem czy stronnictwami demokratyczno-narodowymi" [27].

Można więc powiedzieć, że przywódcy endecji zdawali sobie sprawę z występowania konfliktów społecznych, usiłowali je brać

---

[27] *Nasz demokratyzm*, „Przegląd Wszechpolski" 1900, nr 4, s. 196.

pod uwagę tak w sferze doktryny, jak w sferze konkretnych poczynań, co wcale jednak nie było równoznaczne z uznaniem ich pierwszoplanowego znaczenia. Wręcz przeciwnie, przyjmowali je od początku jako swego rodzaju dopust boży. Tym między innymi spowodowana była ich fascynacja ruchem polskim w zaborze pruskim, przede wszystkim w Wielkopolsce, w którym dostrzegali przewagę tak postulowanego przez nich solidaryzmu narodowego. Z tego też powodu Dmowski w *Upadku myśli konserwatywnej w Polsce*, wydanym w 1914 r., podnosił zasługi konserwatystów wielkopolskich, którzy potrafili roztoczyć swój patronat nad znaczną częścią poczynań wsi chłopskiej. Ponieważ jednak w dwóch pozostałych zaborach sytuacja społeczno-polityczna różniła się diametralnie, nacechowana była dużą ostrością konfliktów społecznych, endecy nie mogli przejść nad nimi do porządku dziennego, tym bardziej że zależało im na aktywizacji narodowej mas ludowych. Bez przekształcenia ich w zaplecze walki o „unarodowienie" życia społecznego i gospodarczego program budowy nacjonalistycznego państwa narodowego byłby zawieszony w próżni. Dodajmy, że oni wcale się z tym nie kryli, stwierdzając, iż wprowadzenie do nazwy ruchu przymiotnika „demokratyczny" było podyktowane względami narodowymi, a nie społecznymi. Inna sprawa, że w przeciwieństwie do żywiołów konserwatywnych endecy byli rzecznikami aktywizacji mas, rzecz jasna w pewnych określonych granicach. „Zadaniem naszym nie może być teraz tylko uświadamianie narodowe i polityczne ludu — stwierdzał autor artykułu wstępnego w „Przeglądzie Wszechpolskim" — a raczej nie możemy na nim poprzestać, lecz powinniśmy zająć się niezwłocznie uruchomieniem tej siły politycznej, jaką lud już przedstawia, ujęciem jej w pewne formy i skierowaniem do właściwych celów" [28]. Na ich zakres wskazuje między innymi artykuł Popławskiego pt. *Podstawa polityczna*, w którym podnosi on walory programu pracy w gminie, ważnego nie tylko dlatego, „że dziś w tym zakresie działalności praktycznej można najskuteczniej

[28] *Nowe drogi*, „Przegląd Wszechpolski" 1899, nr 2, s. 73.

prowadzić realną pracę polityczną. Dla nas instytucja samorządu gminnego nawet w zmienionych warunkach prawnopaństwowych stanowi najpewniejszą podstawę, najlepszą szkołę wyrabiania świadomości oraz samodzielności politycznej i społecznej ludu" [29].

Konkludując można powiedzieć, że dla ideologów endecji celem demokratyzacji społeczeństwa było upowszechnienie czynnej postawy narodowej. Przyjęcie nacjonalistycznej koncepcji narodu i państwa z góry niejako determinowało dążenie do aktywizacji politycznej mas, będącej warunkiem wejścia ich w obręb sił społecznych o w pełni ukształtowanej świadomości narodowej. „Z tych wszystkich przyczyn — snuł w 1903 r. swe rozważania Dmowski — walka polityczna w Królestwie musi się oprzeć przede wszystkim na ludzie wiejskim, jako na głównej armii, a pierwszym, najżywotniejszym interesem całego narodu jest, ażeby był on do tej walki jak najlepiej uzdolniony, żeby posiadał jak najlepszą broń i żeby prowadził kampanię według możliwie najrozumniejszego i najkonsekwentniejszego planu. Prowadzona przez lud walka o prawo musi być właściwie walką całego społeczeństwa, tylko z odpowiednim podziałem ról między poszczególne jego czynniki. Drobne w niej zdobycze będą podstawą do uzyskania większych, a przy odpowiednim z naszej strony wysiłku muszą doprowadzić do takich, które nie tylko przez lud będą miały znaczenie dla reszty społeczeństwa, ale przyniosą bezpośrednie korzyści polityczne innym warstwom" [30].

Wciągnięcie mas ludowych do czynnego życia narodowego w interpretacji części przywódców endeckich miało przynieść też inną korzyść obok umocnienia narodu, doprowadzić do jego wewnętrznego „uzdrowienia", dopomóc do oczyszczenia jego kultury z obcych naleciałości. „Dzisiaj najwięcej jednolitości, znamion niezatartych szczerze polskich posiada tylko lud we wszystkich trzech zaborach, być może dlatego, iż powierzchnia zetknięcia się

---

[29] J. L. Popławski, *Pisma polityczne*, t. 1, Kraków - Warszawa 1910, s. 27 - 28.

[30] R. Dmowski, *Pisma*, t. 3, Częstochowa 1938, s. 322 - 323.

jego z wpływami wynaradawiającymi jest najmniejsza"[31]. To uznanie dla dominanty „zdrowych" pierwiastków narodowych w ludzie, jakkolwiek dość często pojawiające się w publicystyce endeckiej, nie wykluczało jednak występowania ocen skrajnie pesymistycznych, których przykładem może być następujące stwierdzenie: „Masa zaś ludowa w kraju naszym — musimy to przyznać — jest ciemna, niezdolna do zorganizowanej akcji, do prowadzenia kulturalnej walki ekonomicznej"[32]. Warto przy tym zauważyć, pomijając ostrość tego stwierdzenia, że analogiczne jak w nim nuty w publicystyce endeckiej pojawiały się dość często. Tylko w odniesieniu do sytuacji panującej w Wielkopolsce i na Pomorzu Gdańskim w zawartych w niej ocenach dominował optymizm. Wydaje się nawet, że uzyskane tam sukcesy w walce o ziemię, relatywnie duża aktywność mas ludowych w sferze poczynań narodowych w ogóle, zaważyły w pewnym przynajmniej stopniu na przyjęciu przez przywódców endecji tezy o szansach organicznej pracy narodowej. Rzecz jasna o odrzuceniu koncepcji powstańczej zadecydował cały zespół czynników, wśród których szczególną rolę odegrał sam fakt utożsamiania się endecji z ruchem politycznym polskich klas posiadających, ale nie można z nich wykluczyć również oceny stanu aktywności narodowej mas ludowych oraz miejsca zajmowanego w tym zakresie przez poczynania, które można chyba określić mianem organicznej pracy narodowej. Trzeba je chyba brać pod uwagę tym bardziej, że położenie głównego nacisku na walkę o zdobycze cząstkowe, o stopniowe umacnianie pozycji żywiołu polskiego, ułatwiało także endecji pozyskiwanie wpływów wśród klas posiadających.

Jeżeli zresztą będzie się miało na uwadze, że endecy główny nacisk kładli na pomnażanie i wzmaganie sił narodowych, że w ich ujęciu naród polski musi walczyć nie tylko z zaborcami, lecz również z narodami, których interesy polityczne lub ekono-

---

[31] K. Stobój, *Współzawodnictwo i współdziałanie dzielnicowe*, „Przegląd Wszechpolski" 1901, nr 7, s. 410.

[32] *Narodowiec, W naszym obozie*, „Przegląd Wszechpolski" 1901, nr 3, s. 152.

miczne kolidują z jego interesami, że, jednym słowem, opowiadali się oni za formułą „egoizmu narodowego", to wówczas stwierdzenie Dmowskiego, „iż kwestia niepodległości Polski nie jest właściwie kwestią zrzucenia obcego jarzma, wyzwolenia się z niewoli" [33], stanie się oczywiste. W ich przecież ujęciu — „organizacja sił narodowych ma na celu uporządkowanie i skoordynowanie dążeń istniejących, nadanie rozproszonym usiłowaniom i działaniom pewnego planu, uświadomienie instynktownych, odruchowych czynów obrony bytu narodowego" [34], przy czym ta obrona musi być ofensywna, biorąca pod uwagę tylko ciasno pojęty interes narodowy. Położenie nacisku na organiczną pracę narodową, całkowite w zasadzie odrzucenie idei powstańczej nie oznaczało jednak, moim zdaniem, braku doceniania przez przywódców endeckich miejsca własnej państwowości w procesie formowania się narodu czy też wyrzekania się przez nich dążeń niepodległościowych. Można się zgodzić ze stwierdzeniem Popławskiego, że „Dla nas dążenie do niepodległości nie potrzebowało żadnego uzasadnienia, nie potrzebowało nawet zaznaczenia go w programie, skoro za podstawę tego programu, za jego punkt wychodny wzięliśmy fakt odrębności narodowej" [35], i dodać tylko, że sprawę realizacji postulatu niepodległości odkładano ad calendas Graecas, wcale zresztą tego nie ukrywając. Przyznawał się do tego i Dmowski, pisząc w 1902 r. w *Ojczyźnie i doktrynie*: „Byt nasz narodowy w przyszłości jest dla nas zagadką. Nikt z ludzi, umiejących logicznie myśleć i mających poczucie odpowiedzialności za wygłaszane zdania, nie zdoła dziś nie tylko przedstawić form naszej politycznej egzystencji w bliskiej przyszłości, ale nawet nakreślić drogi, na której osiągniemy to, co musi być celem każdego uczciwego i rozumnego Polaka — mianowicie uwolnienie się od ucisku, zjednoczenie rozdzielonego narodu i zdobycie dla niego możliwie najpomyślniejszych warunków rozwoju" [36].

---

[33] R. Dmowski, *Pisma*, t. 3, s. 372.

[34] *Organizacja sił narodowych*, „Przegląd Wszechpolski" 1899, nr 11, s. 638.

[35] J. L. Popławski, *Pisma polityczne*, t. 1, s. 180.

[36] R. Dmowski, *Pisma*, t. 3, s. 46.

Ta bezradność przywódców endecji w nakreśleniu perspektyw walki o niepodległość przez nich samych motywowana była niesprzyjającą sytuacją międzynarodową, trudnościami w określeniu granic przyszłego państwa, małą dojrzałością polityczną społeczeństwa oraz podziałem ziem polskich na trzy odrębne zabory. Abstrahując od pierwszego z wymienionych problemów, jako że jego związki z interesującą nas kwestią są najmniejsze, właściwie tylko pośrednie, nieco uwagi warto jeszcze poświęcić trzem pozostałym, jakkolwiek na pewne ich aspekty zwracano już uprzednio uwagę.

Poruszając problem granic, ściślej zaś problem relacji: granice państwowe — podstawowe terytorium narodowe [37], endecy, podobnie jak i pozostałe polskie nurty polityczne, napotykali zasadniczą trudność w pogodzeniu tradycyjnych aspiracji terytorialnych z aktualnymi potencjalnymi możliwościami zasięgu terytorialnego państwa polskiego. Występowała ona przy tym o tyle ostrzej, że poza nielicznymi wyjątkami brak było wyraźnie zarysowanych granic poszczególnych obszarów etnicznych. Dość tu wspomnieć o złożonej sytuacji narodowościowej na Wileńszczyźnie. W wypadku endeków trudności pogodzenia dawnych aspiracji, sięgających czasów przedrozbiorowych, z wymogami chwili były jeszcze dodatkowo spotęgowane ich nacjonalistyczną koncepcją państwa polskiego. Oni przecież z góry zakładali, że odzyskanie niepodległości stanowić będzie tylko etap w walce o państwo narodowe, o Polskę dla Polaków. Stąd też czasami i w ich wypowiedziach obserwujemy pewną bezradność, czego przykładem może być następujący fragment artykułu, prawdopodobnie pióra Dmowskiego: „Gdy idzie o pozytywne dążenie do niepodległości, to brak nam najpierwszego warunku, mianowicie, nie jesteśmy zdolni określić bliżej terytorium przyszłego państwa polskiego, bo nie zarysowuje się ono nawet w naszych aspiracjach. Nikt chyba nie wątpi, że ani Polska w granicach historycznych,

[37] Użyto tu celowo pojęcia „terytorium narodowe" a nie „etniczne", gdyż pierwsze z nich trafniej oddaje sprawę aspiracji narodowych, nie zawsze przecież biorących pod uwagę problem charakteru etnicznego danego terytorium.

ani etnograficzna ściśle, jakby chcieli inni, nie jest dziś, jako państwo możliwa. Już zwracano uwagę na to, że państwo polskie, chcąc powstać na nowo, musiałoby się przynajmniej z dwóch stron oprzeć o granice przyrodzone, mianowicie o Bałtyk i Karpaty, i zdaje mi się, że istotnie nie można myśleć dziś o państwie polskim bez Gdańska i nawet Królewca. Nie próbując określać dziś bliżej pozostałych granic, które by mogły zależeć mniej więcej od przypadku, już i bez tego widzimy, że ludność tego państwa daleką by była od jednolitości" [38]. W odniesieniu do endeckiej koncepcji granic obserwujemy wprawdzie tylko pewną bezradność, gdyż jej przywódcy dopracowali się jednak bardziej zwartej koncepcji, biorącej pod uwagę przede wszystkim ziemie etnicznie polskie. Jednakże po pierwsze to wcale nie eliminowało trudności narodowościowych, a po drugie endecy wcale nie zamierzali rezygnować z aspiracji na wschodzie [39].

Stąd też szczególnie dla nich istotną była kwestia ukształtowania całego społeczeństwa polskiego w duchu solidaryzmu narodowego, gdyż dopiero takie społeczeństwo zdolne było ich zdaniem do walki o narodowy charakter państwa. Nie przypadkiem też najczęściej powielanymi w publicystyce endeckiej wzorcami są Anglicy i Niemcy (Prusacy), narody, w których działaniu ideolodzy tego obozu widzieli najwięcej „pozytywnych" instynktów narodowych i państwowotwórczych. Jak zaś oceniali pod tym względem swój własny naród, może świadczyć fragment cytowanego już artykułu: „Jeżeli taki jednolity w swych aspiracjach, silny swą jednolitością żywioł jest niezbędny do utrzymania i pomyślnego rozwoju państwa istniejącego, to tym niezbędniejszy jest on do stworzenia nowego państwa, bo niepodległa Polska, jakkolwiek wyrastająca z tradycji dawnej Rzeczypospolitej i w istocie swej będąca jej dalszym ciągiem, musiałaby się w bu-

[38] *Narodowiec, W naszym obozie*, „Przegląd Wszechpolski" 1901, nr 7, s. 422.

[39] Szerzej pisałem o tym w: *Endecka koncepcja granic Polski w latach 1918 - 1921*, „Zapiski Historyczne" 1968, z. 3, s. 193 - 215; *Endecka koncepcja polityki wschodniej w latach II Rzeczypospolitej*, „Studia z Dziejów ZSRR i Europy Środkowej", 1969, s. 55 - 100.

dowie swej na nowych oprzeć podstawach. Nowe to państwo, bez względu na to, jakie pierwiastki etniczne i w jakiej liczbie w jego skład wejdą, może być powołane do życia tylko przez żywioł polski, spójny, świadomy swych potrzeb i celów, jednolity w swych aspiracjach narodowych, śmiały w swych zamiarach tą śmiałością, która nie liczy się z żadnymi formułkami, paraliżującymi energię czynną, która nie pyta innych, co o jej dążeniach myślą, i nie waha się największych przeszkód ze swej drogi usuwać. Takim właśnie żywiołem państwowotwórczym stać się musimy, jeżeli chcemy kiedykolwiek niepodległość odzyskać. Dziś jesteśmy od tego bardzo dalecy. Główna masa narodu, lud wiejski, ciemny jeszcze i bierny, dopiero pierwsze stawia kroki na polu czynnego udziału w polityce narodowej, a jakkolwiek zachowanie się świadomej narodowo jego części pozwala najświetniejsze na nim budować nadzieje, tylko małoletnia pochopność do odtrąbywania przedwczesnych zwycięstw może się łudzić, że jutro już główna jego masa zostanie politycznie uruchomiona" [40].

Przytoczyłem ten nieco długi fragment, ale wydaje się, iż pozwala on na uchwycenie interesujących nas w tym wypadku aspektów idei narodowej w jej endeckim wydaniu. Zawarty zaś w nim pesymizm, dotyczący stanu aktywności narodowej mas ludowych, korelował ze zdawaniem sobie sprawy z ujemnych dla jednolitości i zwartości narodu skutków długotrwałego rozdzielenia go kordonami granicznymi. Brak wprawdzie w publicystyce endeckiej bardziej zwartych wypowiedzi dotyczących tego zjawiska, ale zarówno kontekst wielu wypowiedzi, poświęconych innym aspektom życia narodowego, jak i stosunkowo wczesne, bo właściwie już w 1901 r., wysunięcie priorytetu zjednoczenia ziem polskich przed sprawą odzyskania suwerenności państwowej pozwalają stwierdzić zrozumienie skutków rozbicia przez czołowych przywódców tego nurtu. Daje to o sobie znać nawet w tych wypowiedziach, których celem naczelnym jest przekonanie odbiorcy

---

[40] *Narodowiec, W naszym obozie*, „Przegląd Wszechpolski" 1901, nr 7, s. 423 - 424.

o międzyzaborowych sukcesach „obozu wszechpolskiego" [41]. Można jedynie dopatrzeć się dużej ekwilibrystyki pojęciowej, na ogół rzadko w ówczesnej publicystyce endeckiej spotykanej, jak ta, która daje o sobie znać w tej wypowiedzi: „Zazwyczaj zapatrujemy się zbyt optymistycznie na jedność i całość społeczeństwa naszego pomimo zaborów. Jako naród nie poprzestaniemy nigdy stanowić jedności całej i niepodzielnej, a to tak dalece, że ani rozćwiartowanie naszego kraju, ani wychodźstwo, ani eksterytoryzacja nie zniosą stałego i niezniszczalnego typu i pierwiastka polskiego w cywilizacji. Nie zginie nigdy ani tradycja nasza dziejowa, ani język, ani kultura. Ale jak różne formy życia państwowego są dziś w ziemiach polskich, tak samo i społeczeństwo polskie zróżnicowało się, podzieliło na rozmaite typy, a to zależnie od warunków miejscowych, terytorialnych, ekonomicznych i politycznych [...]. Trzeba sobie odgraniczyć te trzy pojęcia: społeczeństwo, państwo i naród. Wiemy, że państwo istnieje tylko w tradycji i dążeniu. Naród istnieć będzie i musi, gdyż nie podlega jego byt żadnym prawom gwałtu i przemocy, żadnym środkom ucisku ekonomicznego, a nawet żadnym interesom ekonomicznym lub społecznym. Natomiast społeczeństwo zróżnicowało się w rozmaite typy. Już sam byt przeszło wiekowy czterech pokoleń, postawionych w odmienne warunki życia, urobił pewne różnice społeczeństw, a zatem typy Polaków — i tych różnic lekceważyć nie można, ani pomiatać siłami, które je wydały" [42].

Na ogół jednak przywódcy endeccy, chociaż ukształtowani pod wpływem prądów pozytywistycznych, mniej optymistycznie oceniali wówczas stopień odporności, poddanego polityce wynaradawiania narodu polskiego, szczególnie zaś tej jego części, która zamieszkiwała ziemie polskie zaboru pruskiego. Bardziej powszechne zresztą prawo obywatelstwa w ideologii endeckiej miało takie ujęcie kategorii narodu, które obok więzi duchowych obej-

[41] „Obóz wszechpolski" — to jedno z określeń endecji, którym posługiwano się w latach poprzedzających odzyskanie niepodległości.

[42] K. Stobój, *Współzawodnictwo i współdziałanie dzielnicowe*, „Przegląd Wszechpolski" 1901, nr 7, s. 404.

mowało i inne; etniczne i historyczne. Nie było przecież przypadkiem, że oba inicjowane przez endecję czasopisma: „Polak" i „Górnoślązak", przeznaczone dla mas ludowych, tak eksponowały mocno lukrowaną przeszłość narodową. Ideolodzy endecji traktowali przy tym naród jako kategorię zmienną, historyczną. Tym między innymi podyktowana była ich uwaga, którą poświęcali problemowi zwiększenia udziału mas ludowych, głównie ludności chłopskiej, w życiu narodowym. Dążenie do aktywizacji tych mas mimo ograniczeń ideologicznych i wysuwanych barier tej aktywizacji, odróżniało ich od polityków innych nurtów polskich klas posiadających, w szczególności od konserwatyzmu.

Równocześne jednak ideolodzy endeccy doprowadzali do mistyfikacji kategorii narodu. Najwyraźniej zabieg ten uwidocznił się w sposobie ujęcia obowiązku narodowego. Uznanie dobra narodu za podstawowy wymóg moralny i polityczny oznaczało przyjęcie postawy nacjonalistycznej. Jej konsekwencją było zajęcie wrogiej postawy zarówno wobec społecznej emancypacji mas ludowych jako „klas dla siebie", jak też i wobec potrzeb współżycia z innymi narodami. Charakteryzując jednak ówczesne endeckie ujęcia idei narodu, podkreślając ich nacjonalistyczny charakter, trzeba mieć także na uwadze i ich cechy specyficzne. Pomijam tu stosunkowo często podnoszoną kwestię nierówności nacjonalizmów, biorącą pod uwagę nacjonalizm polski i nacjonalizmy narodów panujących państw zaborczych, pragnę raczej zwrócić uwagę na miejsce nacjonalizmu endeckiego w polskiej ideologii narodowej. Wydaje się, że ten aspekt jest do tej pory zbyt mało i słabo dostrzegany, mimo że daje on o sobie znać zupełnie wyraźnie. W tym miejscu pragnę jedynie poczynić wstępne spostrzeżenie o ciążeniu dawnej tradycji ideologii narodowej na endeckim ujęciu idei narodu. Wydaje się, że właśnie to ciążenie obok poczucia słabości pozycji politycznych i ekonomicznych zajmowanych przez własny naród, zmniejszało nieco drapieżność tego nacjonalizmu. Między innymi przyczyniło się do stonowania formuły egoizmu narodowego w *Myślach nowoczesnego Polaka*, w których znajdujemy też i takie stwierdzenie: „Na głębszych podstawach oparty patriotyzm [czytaj: nacjonalizm — *R.W.*] nie potrzebuje też

żywić się i wspierać przekonaniem o wyższości swego narodu nad innymi, ale poczucie niższości własnego narodu pod jakimkolwiek względem nie może zmniejszyć jego moralnej siły. Przywiązanie do narodu nie powinno osłabiać umysłu człowieka, jego zdolności do krytyki, nie powinno go zaślepiać w sądach o tym, co mu najbliższe, szerzenie zaś w narodzie przyjemnych złudzeń co do własnej wartości jest tym szkodliwsze, im dalsze są one od prawdy. Bo jeżeli silne i daleko posunięte w kulturze narody okazują skłonność do wynoszenia tych przymiotów, które stanowią ich siłę, to słabe i zacofane — idealizują te strony swego życia i charakteru, które są źródłem ich słabości. A myśmy przez długi czas byli i jesteśmy bardzo słabi, choć tkwią w nas zarodki wielkiej siły" [43]. Biorąc pod uwagę obecny stan badań nad dziejami polskiej myśli politycznej, raczej zaczątkowy niż zaawansowany, kwestię, czy mamy do czynienia z brakiem konsekwencji, czy też może z poddaniem się wpływom bardziej tolerancyjnej narodowościowo tradycji, musimy jednak pozostawić otwartą.

---

[43] R. Dmowski, *Myśli nowoczesnego Polaka*, Lwów 1904, s. 11.

MAREK WALDENBERG

Z problematyki narodu w polskiej myśli socjalistycznej okresu zaborów

Problematyka określona tytułem niniejszego opracowania jest tak obszerna i złożona, że możliwe jest tutaj tylko najbardziej syntetyczne przedstawienie niektórych podstawowych kwestii. Zajmę się zatem tylko tymi zagadnieniami, które stanowiły główny obiekt zainteresowania i kontrowersji i są szczególnie ciekawe z punktu widzenia osiągnięć naszej myśli socjalistycznej oraz bliskie zainteresowaniom historyka doktryn politycznych.

Ścisłe powiązania istniejące między ówczesną myślą socjalistyczną krajów europejskich nakazywałyby potraktowanie polskich koncepcji dotyczących narodu na szerokim tle tej problematyki w całej europejskiej myśli socjalistycznej. Zajęłoby to jednak zbyt dużo miejsca, tym bardziej że brak jest dotąd zadowalającego opracowania tej kwestii.

Problematyka narodu zajmowała w polskiej myśli socjalistycznej wyjątkowo wiele miejsca. Gdybyśmy mieli wskazać na najbardziej interesujący i oryginalny, nawet jeśli kontrowersyjny, polski wkład do dziejów powszechnej myśli socjalistycznej w okresie przed I wojną światową, to właśnie ta problematyka, zwłaszcza w ujęciu Kazimierza Kelles-Krauza, zajęłaby poczesne miejsce, obok analiz z zakresu materializmu historycznego stanowiących dzieło Ludwika Krzywickiego i tegoż Kelles-Krauza oraz koncepcji ekonomicznych zawartych w pracy Róży Luksemburg *Akumulacja kapitału*.

Kwestia ta budziła też żywe zainteresowanie w myśli socjalistycznej Austro-Węgier i Rosji. Natomiast ideologowie socjalde-

mokracji w najbardziej rozwiniętych krajach europejskich poświęcali jej niewiele uwagi. Wyjątkiem był Karol Kautsky.

Polscy socjaliści zajęli się jednak tym kręgiem zagadnień wcześniej niż ich austriaccy i rosyjscy towarzysze. Przypomnijmy, że pierwsze bardziej rozwinięte ujęcie pewnych aspektów zagadnienia narodu dał w Austrii Karl Renner w pracach opublikowanych w 1899 r. i w 1902 r.[1] Gruntowna praca O. Bauera *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* ukazała się dopiero w 1907 r. Na koncepcje austriackich socjaldemokratów wyraźnie wpływała ich orientacja na utrzymanie Austro-Węgier [2].

W rosyjskiej socjaldemokracji problematyka ta pojawiła się w związku z przygotowywanym programem partii. W 1903 r. ukazał się artykuł Lenina *Kwestia narodowa w naszym programie* [3]. Główne prace Lenina z tego zakresu pochodzą jednak z ostatnich lat przed I wojną [4].

Kautsky ogłosił już w 1887 r. artykuł *Die moderne Nationalität*, traktujący o czynnikach narodotwórczych, czynnikach kształtowania się poczucia więzi narodowej i świadomości narodowej. Sformułował tam tezę, że regułą dla kapitalizmu jest państwo narodowe. W 1896 r., polemizując z Różą Luksemburg, zajął się w dłuższym artykule kwestią niepodległości Polski [5], ale bardziej szczegółowo potraktował problematykę narodu dopiero w 1908 r.[6].

Interesująca nas kwestia budziła wśród socjalistów polskich większe i bardziej namiętne spory niż wśród socjalistów innych narodowości i była najbardziej kontrowersyjnym tematem polskiej myśli socjalistycznej.

---

[1] Por. jego *Staat und Nation* i *Der Kampf der oesterreichischen Nationen umden Staat.*

[2] Por. H. Mommsen, *Die Sozialdemokratie und die Nationalitätenfrage im habsburgischen Vielvölkerstaat*, I, Wien 1963.

[3] Por. W. I. Lenin, *Dzieła*, t. 6, Warszawa 1952.

[4] Por. zwłaszcza jego *O prawie narodów do samookreślenia*, [w:] *Dzieła*, t. 20, s. 417 - 483.

[5] Druga część jego artykułu zatytułowanego *Finis Poloniae?* wydana została w polskim przekładzie pt. *Niepodległość Polski*, Londyn 1897.

[6] Por. jego *Nationalität und Internationalität*, Stuttgart 1908.

W PPS i — w mniejszym stopniu — w SDKPiL na temat narodu wypowiadali się liczni ideologowie i działacze. Szczegółowa monografia tego tematu winna by uwzględnić wszystkie stanowiska. Jednakże z doktrynalnego punktu widzenia najciekawsze i najpełniejsze były koncepcje Bolesława Limanowskiego, Róży Luksemburg i Kazimierza Kelles-Krauza. Ich koncepcje z zakresu problematyki narodu wywierały też największy wpływ na świadomość uczestników polskiego ruchu robotniczego. Poglądy Limanowskiego zostały przedstawione w odrębnym opracowaniu. Róża Luksemburg i Kazimierz Kelles-Krauz byli marksistami i usiłowali zastosować do analizy problematyki narodu metodę marksistowską. Chociaż oboje stali na stanowisku klasowym i uznawali nadrzędność interesów klasy robotniczej, różnili się diametralnie. O ich koncepcjach będzie też tutaj głównie mowa, bez utożsamiania Kelles-Krauza z całą PPS sprzed 1905 r., a Róży Luksemburg z całą SDKPiL [7].

Można zaryzykować twierdzenie, że w kwestii narodu polska myśl socjalistyczna miała do rozwiązania zadanie w pewnym sensie bardziej złożone, niż inne kierunki polskiej myśli politycznej i niż myśl socjalistyczna innych narodów. Problem polegał na takim ujęciu wielu aspektów bytu narodowego, a zwłaszcza konsekwencji sytuacji narodu pozbawionego państwowości i rozdartego przez trzech zaborców, które byłoby zgodne z dominującym w ruchu socjalistycznym i opierającej się na marksizmie myśli socjalistycznej klasowym i internacjonalistycznym punktem widzenia. Równocześnie polegał on na takim pojmowaniu i stosowaniu zasady klasowości i internacjonalizmu, które uwzględniłoby sytuację, potrzeby uczucia i dążenia narodu uciskanego.

Przejawem tego była m. in. kwestia hierarchii wartości, konkretyzująca się w kategoriach prymatu interesów klasowych bądź narodowych. W kwestii tej, skomplikowanej dodatkowo rozróżnieniem między interesami długofalowymi a interesami bieżącymi,

[7] Ramy opracowania nie pozwalają na przedstawienie procesu kształtowania się ich poglądów w interesującej nas kwestii. Jest to jednak o tyle nieistotne, że właśnie w tej materii ich poglądy, moim zdaniem, nie uległy zasadniczym zmianom.

występowały dwa zasadnicze ujęcia: uznanie prymatu interesów klasowych nad interesami narodowymi, bądź twierdzenie, iż istnieje zbieżność tych interesów. Zbieżność ta mogła jednak być rozumiana dwojako. Bądź w ten sposób, że to, co czyni zadość interesom klasy (demokratyzacja ustroju istniejących państw zaborczych, rewolucja socjalistyczna w tych państwach), równocześnie realizuje interesy narodu, rozumiane przede wszystkim jako zniesienie czy choćby poważne ograniczenie ucisku narodowego i rozwój kultury narodowej. Albo też w ten sposób, iż zadośćuczynienie głównym interesom klasy robotniczej wymaga uprzedniego uczynienia zadość interesom narodu, pojmowanym znacznie szerzej, zawierającym w sobie postulat niepodległego bytu państwowego.

W rozwoju poglądów na problematykę narodu można wyróżnić, jak sądzę, w dziejach polskiej myśli socjalistycznej okresu zaborów cztery etapy: pierwszy od jej zarania do 1892 r.; drugi od 1893 r. do rewolucji 1905 r.; trzeci od tej rewolucji do wybuchu I wojny światowej; czwarty w latach wojny światowej.

W aspekcie problematyki doktrynalnej najciekawszy był niewątpliwie okres drugi. W pierwszym okresie ukształtowały się już wprawdzie podstawowe stanowiska, ale ich rozwinięte doktrynalne uzasadnienie przypada dopiero na następne lata. W trzecim okresie najciekawsze kontrowersje obracały się wokół problematyki strategii i taktyki.

Na drugim zatem okresie koncentruje się niniejsze opracowanie.

Podstawowe kwestie z zakresu problematyki narodu w ówczesnej polskiej myśli socjalistycznej to:

1) możliwość i potrzeba odbudowania niepodległego państwa polskiego;

2) perspektywy powstawania nowych państw narodowych;

3) realność i siła więzi narodowej;

4) siła i dynamika uczuć narodowych;

5) patriotyzm i jego relacja do nacjonalizmu i internacjonalizmu;

6) czynniki narodotwórcze;

7) kryterium narodowości poszczególnych jednostek;

8) mniejszości narodowe, terytorialnie skupione i terytorialnie rozproszone;

9) strategia i taktyka walki o wyzwolenie narodowe, zwłaszcza kwestia sojuszników proletariatu w tej walce, sojuszników wewnętrznych i zewnętrznych;

10) federalizm;

11) uwarunkowanie występujących w polskim ruchu socjalistycznym poglądów odnoszących się do kwestii narodu;

12) pojęcie narodu.

Warto zaznaczyć, że ta ostatnia kwestia, aczkolwiek może szczególnie frapować historyka zajmującego się problematyką narodu, ani nie pasjonowała ówczesnych ideologów socjalizmu, ani nie była zasadniczym obiektem kontrowersji. Problemem podstawowym była natomiast kwestia odbudowy niepodległego bytu państwowego. A więc odpowiedź na pytania: 1) czy odzyskanie niepodległości jest możliwe przed rewolucją socjalistyczną w Europie? 2) czy leży ono w interesie klasy robotniczej? 3) jak wielkie są jego szanse? 4) czy należy formułować taki postulat w programie partii socjalistycznej? i wreszcie kwestia dalsza, 5) czy istnieć będą odrębne twory państwowe po zwycięstwie rewolucji socjalistycznej w Europie?

Spory toczyły się, rzecz zrozumiała, głównie wokół pierwszego z tych pytań. Przecząca odpowiedź na nie czyniła bowiem już w zasadzie zbędnym rozważanie trzech dalszych kwestii. Odpowiedź taką usiłowała teoretycznie uzasadnić głównie Róża Luksemburg. Twierdzącą odpowiedź uzasadniał teoretycznie także Kazimierz Kelles-Krauz, wyrażając przeświadczenie, że szanse odzyskania niepodległości są poważne. Udzielał twierdzącej odpowiedzi także na pytanie drugie i czwarte.

Pod wpływem rewolucji 1905 r. ukształtowało się też trzecie stanowisko, uzasadniane przez tych ideologów PPS-Lewicy, którzy podtrzymując twierdzącą odpowiedź na pytanie pierwsze i drugie, ale uważając, że szanse wywalczenia niepodległości są nader znikome, wypowiedzieli się przeciw umieszczeniu w programie partii hasła niepodległości.

Argumentacja Róży Luksemburg jest dobrze znana [8]. Podstawą dowodzenia była teza, że na skutek rozwoju kapitalizmu ziemie polskie rozdarte między zaborców zrosły się z organizmami gospodarczymi państw zaborczych. Tezę tę usiłowała uzasadnić w pracy o rozwoju przemysłu w Polsce, choć sformułowała ją wcześniej.

Te procesy ekonomiczne miały też w sposób decydujący określić postawę klas posiadających wobec sprawy odbudowy państwa polskiego. Róża Luksemburg twierdziła, że na skutek interesów ekonomicznych żadna z tych klas do niepodległości nie dąży i nie będzie dążyła. Tezę tę potwierdził jej zdaniem także przebieg rewolucji 1905 r.[9] Róża Luksemburg nie ograniczała się do twierdzenia, że burżuazja polska nie jest skłonna walczyć o Polskę — z tym zgadzali się niemal wszyscy socjaliści — utrzymywała ponadto, że jest przeciwna niepodległości, że proletariat musiałby jej tę niepodległość narzucić, a gdyby miał na to dość siły, mógłby jej też narzucić socjalizm. Interesy burżuazji miałyby więc przesądzać o niemożliwości odbudowy państwa polskiego na gruncie kapitalizmu.

Uważając, że kierunek rozwoju ekonomicznego ziem polskich i interesy burżuazji czynią niepodległość niemożliwą, Róża Luksemburg głosiła poza tym, że potrzeba niepodległości jest „potrzebą zmyśloną, obcą" nie tylko wymogom „rozwoju materialnego społeczeństwa polskiego", ale także „interesom proletariatu polskiego" [10].

Dlaczego proletariat miał nie być zainteresowany w niepodległości? W grę wchodziły dwie niezmiernie ważkie, jej zdaniem, sprawy.

1. Rozwój sił wytwórczych i — absolutny oraz relatywny — rozwój liczebny proletariatu, co miało zasadnicze znaczenie dla przybliżenia rewolucji socjalistycznej.

---

[8] Ostatnio poddał ją systematycznej analizie J. Dziewulski w pracy *Wokół poglądów ekonomicznych Róży Luksemburg*, Warszawa 1972.

[9] Por. R. Luksemburg, *Kwestia narodowościowa i autonomia*, [w:] *Wybór pism*, t. 2, Warszawa 1959, s. 164 - 165.

[10] Por. R. Luksemburg, *Likwidacja*, [w:] *Wybór pism*, t. 2, s. 38.

Powstanie niepodległego państwa polskiego spowodowałoby regres w rozwoju ekonomicznym ziem polskich, a więc i rozwoju klasy robotniczej. Sytuacja taka miałaby miejsce nie tylko w wypadku wyodrębnienia się państwowego wyłącznie ziem polskich zaboru rosyjskiego, lecz także w przypadku państwowego zjednoczenia trzech zaborów.

2. Jedność działania klasy robotniczej różnych narodowości, wzgląd decydujący — jak sądzę — w ogóle o jej stosunku do niepodległości [11].

Dążenie do niepodległości miałoby co najmniej osłabić więzy solidarności między proletariatem polskim poszczególnych zaborów a proletariatem narodów panujących i innych narodów uciskanych, a nawet zantagonizować różne narodowe odłamy klasy robotniczej. Uzyskanie zaś niepodległości, oznaczające zmniejszenie terytorialne istniejących już państw kapitalistycznych, pociągnęłoby za sobą także państwowe rozdrobnienie proletariatu. Luksemburg była przeświadczona, że polityczne scalenie terytorialne w warunkach kapitalizmu ułatwia internacjonalistyczne zjednoczenie proletariatu.

Rzeczywistą potrzebą proletariatu polskiego miała być natomiast demokratyzacja państw zaborczych. Urzeczywistnienie tego postulatu, wspólnego klasie robotniczej wszystkich narodowości zamieszkujących państwa zaborcze, miałoby przynieść także jedyne, zanim dojdzie do rewolucji socjalistycznej, realne rozwiązanie problemu narodowego, zadośćuczynienie interesom narodowym proletariatu polskiego. Róża Luksemburg oczekiwała, że ustanowienie w Rosji ustroju burżuazyjno-demokratycznego poważnie zmniejszy ucisk narodowy.

Idea odzyskania niepodległości była jej zdaniem bliska tylko garstce drobnomieszczańskiej inteligencji, usiłującej narzucić swe utopijne koncepcje ruchowi robotniczemu.

Zwolennicy przeciwstawnego stanowiska w kwestii niepodleg-

[11] W traktowaniu solidarnej walki klasowej proletariatu różnych narodowości jako kwestii nadrzędnej R. Luksemburg zgodna była z Leninem, różniła się jednak od niego w pojmowaniu wymogów ukształtowania się tej solidarności.

łości dowodzili, że odzyskanie niepodległości jest możliwe jeszcze przed rewolucją socjalistyczną.

Odrzucali przede wszystkim ekonomiczny argument Róży Luksemburg. Wskazywali, że wymogi rozwoju sił wytwórczych nie stanowią przeszkody. Zdecydowanie przeczyli tezie, że nastąpiło organiczne zrośnięcie ekonomiczne ziem polskich z gospodarką państw zaborczych, zwłaszcza Królestwa z Rosją.

Kelles-Krauz pisał, że „stosunek przemysłu polskiego do rynków wschodnich bynajmniej nie zależy od wcielenia lub wyodrębnienia Polski od Rosji" [12]. Jeśli zajdzie kolizja między interesami przemysłu polskiego i rosyjskiego rząd rosyjski, burżuazyjny bardziej jeszcze niż carski, stworzy przywileje dla rodzimego przemysłu. Jeśli chłonność rynków wschodnich będzie duża, państwowe wyodrębnienie Polski od Rosji nie przerwie eksportu polskiego, co więcej, niepodległe państwo polskie o wiele skuteczniej będzie mogło bronić swego przemysłu i handlu wobec Rosji. Duże znaczenie przypisywał też Kelles-Krauz rozszerzeniu rynku wewnętrznego na skutek podniesienia siły nabywczej mas w następstwie przeobrażeń społecznych oraz zjednoczenia ziem polskich [13].

Podobną argumentację rozwijał później Feliks Perl. Uważał, że „związki ekonomiczne nie są dostateczną podstawą spojenia państwowego, o ile temu ostatniemu przeczą interesy kulturalne, narodowe i polityczne" [14]. Kelles-Krauz stał na stanowisku, że brak niepodległego bytu państwowego hamuje rozwój kapitalizmu na ziemiach polskich [15]. W konsekwencji obrońcy postulatu niepodległości inaczej oceniali też relację między interesami ekonomicznymi poszczególnych klas a tym postulatem.

Kazimierz Kelles-Krauz uważał, że interesy ekonomiczne burżuazji tylko częściowo są zaspokojone przez rządy zaborcze, a odbudowa niepodległego bytu państwowego nie byłaby sprzeczna

---

[12] K. Kelles-Krauz, *Niepodległość Polski w programie socjalistycznym*, [w:] *Pisma wybrane*, t. 2, Warszawa 1962, s. 141.

[13] Ibidem.

[14] Res., *Kwestia polska w oświetleniu „Socjaldemokracji" polskiej*, Warszawa 1907, s. 54.

[15] Por. m. in. *Pisma wybrane*, t. 2, s. 133, 378.

z tymi interesami, ale burżuazja polska nie ma — lub ma w małym stopniu — świadomości tego [16]. Postawę jej wobec dążeń niepodległościowych, ocenianą wówczas niemal zgodnie przez oba nurty socjalizmu polskiego, tłumaczył Kelles-Krauz przede wszystkim względami politycznymi — strachem przed represjami caratu i przed ruchem robotniczym, dla którego uśmierzenia potrzebny był jej carski aparat władzy [17].

Ugodową postawę burżuazji tak wyraźną po rewolucji 1905 r. Perl skłonny był traktować jako zjawisko przejściowe [18]. Oponenci Róży Luksemburg nie uważali więc, by proletariat musiał burżuazji narzucić niepodległość i by w tym celu potrzebował tyleż sił, ile wymagało ustanowienie socjalizmu. Należało także uwzględniać odmienny stosunek warstw pośrednich do tych dwóch przeobrażeń.

Chodziło tu przede wszystkim o chłopstwo. Róża Luksemburg przechodziła właściwie do porządku dziennego nad chłopstwem, skłonna była przypisywać mu nieufność i niechęć wobec każdego ruchu narodowego oraz przywiązanie do caratu [19].

Jej oponenci wskazywali na to, że chłop polski nie jest taki, jakim był w 1863 r., nie jest przeciwny idei niepodległości i może być pozyskany dla walki o jej realizację.

Odzyskanie niepodległości jest nie tylko możliwe, ale odpowiada klasowym interesom proletariatu polskiego. Nie tylko ze względu na przyśpieszenie rozwoju sił wytwórczych i modernizację stosunków społecznych. Kelles-Krauz eksponował argument, że konstytucja jest wyrazem układu sił społecznych. Ponieważ zaś w Polsce układ ten jest korzystniejszy dla proletariatu niż w Rosji, ze względu zarówno na większą liczebność proletariatu, jak na bardziej postępową postawę warstw pośrednich, za-

---

[16] Por. ibidem, s. 382.

[17] Por. ibidem, s. 141.

[18] Por. Res., op. cit., s. 17.

[19] Tego stanowiska wyrażonego w 1896 r. w artykule opublikowanym na łamach „Die Neue Zeit" zasadniczo nie zmieniła, choć rok później pisała, że zbliżenie między szlachtą a caratem za cenę polityki wobec chłopstwa wywoła w nim fanatyczną nienawiść do cara.

tem ustrój burżuazyjny byłby u nas bardziej postępowy niż ustrój Rosji po obaleniu samowładztwa. Za szczególnie istotne uważano to, że dopiero we własnym państwie po zniesieniu ucisku narodowego stworzone zostaną warunki dla swobodnego rozwoju walki klasowej i dla właściwej polaryzacji sił społecznych.

Zespolenie proletariatu różnych narodowości w jednym państwie, w którym panują klasy posiadające, w którym nie ma pełnej równości i wolności narodowej, nie sprzyja powstawaniu internacjonalistycznej postawy wśród robotników. Ani więc postulowanie niepodległości, ani uzyskanie jej nie godzi w internacjonalistyczne obowiązki proletariatu.

Szanse odzyskania niepodległości przez ziemie zaboru rosyjskiego bądź wszystkie zabory, ściśle związane z koncepcjami strategicznymi i taktycznymi, były uzależnione od fluktuacji wielu czynników wewnętrznych oraz pozapolskich, zwłaszcza od perspektyw przeobrażeń rewolucyjnych w krajach zaborczych oraz od stosunków międzynarodowych. Stały się one obiektem gwałtownych kontrowersji w PPS w okresie rewolucji 1905 r. Ukształtował się wówczas pogląd, że skoro szanse są bardzo niewielkie i pragnienie niepodległości nie może wyznaczać polityki partii, nie powinno ono być ujęte w jej programie [20].

Inne było stanowisko tych, którzy uważali, że partia proletariatu winna głosić programowo hasło niepodległości i przygotowywać się, by w sprzyjającej sytuacji podjąć bezpośrednią walkę o jego realizację. Walcząc o niepodległość proletariat przygotowuje sobie lepszą pozycję w walce klasowej w odrodzonym państwie. Walor tego hasła widziano też w jego przydatności do mobilizowania energii rewolucyjnej [21].

Spór o niepodległość Polski zahaczał niejednokrotnie o kwestię bardziej ogólną — o tendencje kapitalizmu i perspektywy powstawania nowych państw narodowych. W 1908 r. na łamach pisma PPS-Lewicy „Myśl Socjalistyczna" wyrażona została nawet

---

[20] Tak przede wszystkim Marian Bielecki na łamach „Myśli Socjalistycznej".

[21] Tak od początku K. Kelles-Krauz, *Pisma wybrane*, t. 2, s. 183.

opinia, że rozdwojenie polskiej myśli socjalistycznej w kwestii polskiej miało u swych podstaw odmienną teorię rozwoju państw współczesnych. Według jednej teorii państwo współczesne wykazuje tendencję do rozszerzania swych granic, niezależnie od narodowości ludności zamieszkującej określone terytorium i do stawania się państwem wielonarodowym. Według drugiego poglądu państwa współczesne wykazują tendencję do stawania się jednolitymi narodowo [22]. Róża Luksemburg przeczyła, jakoby swe poglądy w kwestii polskiej wyprowadziła z ogólnej teorii, oparła się bowiem na konkretnej analizie polskich stosunków porozbiorowych.

Niezależnie od miarodajności tego zaprzeczenia takie dwie odmienne koncepcje niewątpliwie istniały w polskiej myśli socjalistycznej.

Zagadnienie to skupiało na sobie uwagę czołowych ideologów europejskiej myśli socjaldemokratycznej. Obiektem szczególnych sporów stało się w okresie I wojny w SPD. Podstawowy problem polegał na tym, czy tendencja do kształtowania się wielkich organizmów gospodarczych, wyrażająca wymogi rozwoju sił wytwórczych, jest równoznaczna z tendencją do powstawania lub utrwalania się wielkich, wielonarodowych organizmów państwowych. Teza, że regułą w epoce kapitalizmu jest państwo narodowe, została sformułowana przez Kautsky'ego. Aprobował ją też Lenin. W polskiej myśli socjalistycznej rozwijał ją w sposób oryginalny i moim zdaniem w niejednym prekursorski Kelles-Krauz. Kładł on przede wszystkim nacisk na to, że dążenie do samodzielnego bytu państwowego „u każdego narodu posiadającego ciągłe terytorium jest i być musi naturalną koroną idei narodowej" [23]. Równocześnie nie wykluczał, że narody mniejsze i ekonomicznie słabiej rozwinięte mogą być skłonne do stworzenia federacji państw. Eksponował też pogląd, że państwo narodowe jest warunkiem pełnego urzeczywistnienia demokracji, gdyż niezbędną jej przesłankę

---

[22] Por. H. Szwarc, *Na marginesie uchwał X Zjazdu*, „Myśl Socjalistyczna", t. II, nr 1, s. 4.

[23] K. Kelles-Krauz, *W kwestii narodowości żydowskiej*, [w:] *Pisma wybrane*, t. 2, s. 338.

stanowi wspólnota językowa. Myśl tę szczególnie uwypuklał Kautsky w okresie I wojny.

Kelles-Krauz argumentował, że jedną z fundamentalnych idei demokracji jest zasada większości, która jednak może być stosowana tylko wewnątrz jednego narodu [24]. Demokratyczne państwo narodowe leży w interesie proletariatu także dlatego, bo umożliwia swobodny rozwój i obieg myśli i oświaty.

W polskiej myśli socjalistycznej podkreślano, że liczne fakty wskazują na wyodrębnienie się narodów w samodzielne organizmy państwowe.

Róża Luksemburg oponowała przeciw przypisywaniu jej poglądu, jakoby tendencja do utrwalania się i powstawania wielkich organizmów państwowych była powszechna. Niemożność państwowego wyodrębnienia się narodów wchodzących w skład państw wielonarodowych dotyczyła, według niej, tylko takich państw, w których rozwinął się już kapitalizm i dokonała się kapitalistyczna integracja, nie odnosiła się więc na przykład do imperium tureckiego.

Krytycy Róży Luksemburg wskazywali, że właśnie w Rosji słabo się uwidaczniała centralizacja kapitalistyczna, występowała natomiast centralizacja biurokratyczno-militarna.

Niekiedy jednak skłonna była do daleko idących generalizacji. W 1908 r. określała jako niewątpliwy „ogólny fakt, że rozwój dziejowy, zwłaszcza nowoczesny rozwój kapitalistyczny, zdąża nie do zwrócenia każdej narodowości samoistnego bytu, lecz raczej w przeciwną stronę" [25]. Przewidywała, że polityka zaborów kolonialnych będzie niechybnie towarzyszyła dalszym postępom kapitalizmu. Dostrzegała wprawdzie budzenie się ruchu narodowego w koloniach, np. w Indiach, ale nie przywiązywała do tego większego znaczenia. Bagatelizowała ona istniejące już wówczas ruchy narodowowyzwoleńcze i sądziła, że będą one słabnąć.

Róża Luksemburg uważała wprawdzie, że socjaliści winni zde-

---

[24] Por. Kelles-Krauz, *Niepodległość Polski a materialistyczne pojmowanie dziejów*, [w:] *Pisma wybrane*, t. 2, s. 386.

[25] R. Luksemburg, *Kwestia narodowościowa i autonomia*, [w:] *Wybór pism*, t. 2, s. 138.

cydowanie krytykować politykę kolonializmu, potępiała wszelkie występujące w ruchu robotniczym przejawy solidaryzowania się z nią, ale jednocześnie sądziła, że polityki zaborów kolonialnych nie można, w ramach kapitalizmu, przezwyciężyć.

Usiłując uporczywie bronić swej koncepcji zastępowała — co wytknął jej Lenin — kwestię możliwości powstawania nowych państw narodowych kwestią eknomicznej i politycznej zależności małych państw od mocarstw.

Przeświadczona o „centralistycznej" tendencji kapitalizmu i przeciwstawiając się tezie, że regułą w okresie kapitalizmu jest państwo narodowe, Róża Luksemburg nie tylko odrzucała postulat niepodległości Polski, lecz ostro krytykowała też uznawanie przez socjaldemokrację prawa do samookreślenia, uważając tę formułę za metafizyczną i nie wskazującą na żadne praktyczne rozwiązanie [26].

W powyższych kontrowersjach przejawiły się wyraźnie odmienne wyobrażenia o sile uczuć narodowych.

Odnotujmy od razu, że w międzynarodowej socjaldemokracji tego okresu rozpowszechnione było, zwłaszcza wśród pewnej części lewicy, niedocenianie siły tych uczuć, przybierające niekiedy postać ostentacyjnego apatriotyzmu czy antypatriotyzmu. Na płaszczyźnie intelektualnej związane to było z właściwą także ówczesnemu marksizmowi przeracjonalizowaną wizją człowieka i procesów społecznych, z uproszczonym nieraz rozumieniem relacji między obiektywnymi interesami ekonomicznymi a zachowaniem politycznym. Nieprzypadkowo reakcja przeważającej części mas robotniczych na wybuch wojny światowej, w której obok uczuć patriotycznych wystąpiły znaczne elementy nacjonalizmu i szowinizmu, była dla wielu lewicowych ideologów socjaldemokracji tak szokująca. Dopiero ujawniająca się coraz wyraźniej w ostatnich latach przed wojną siła uczuć narodowych znacznej części mas robotniczych, także socjaldemokratów, spowodowała poświęcenie tej kwestii większej uwagi.

---

[26] Por. ibidem, s. 116, 122. Podobna była opinia Bieleckiego o prawie narodów do samookreślenia, por. M. Kowieński, *Hasło niepodległości Polski dawniej a dziś*, „Myśl Socjalistyczna", t. I, nr 1, s. 10.

W Polsce, w sytuacji narodu rozdartego i uciskanego, nie było miejsca na ostentacyjny antypatriotyzm, nawet jeśli termin „patriota" używany bywał w znaczeniu pejoratywnym.

Róża Luksemburg pisała w maju 1905 r.: „Dla klasy robotniczej sprawa narodowa u nas nie jest i nie może być obcą, nie może jej być obojętnym ucisk najnieznośniejszy w swym barbarzyństwie, bo skierowany na kulturę duchową społeczeństwa. Faktem, stwierdzonym ku czci ludzkości w dziejach wszystkich czasów, jest to, że najbardziej nieludzkie nawet gnębienie interesów materialnych nie jest zdolne wywołać tak fanatycznego, płomiennego buntu i nienawiści, jak ucisk wkraczający w sfery życia duchowego: ucisk religijny i narodowy". Jednakże, jak gdyby cofając się przed konsekwencjami tego poglądu, osłabiła go od razu dodając, że aczkolwiek proletariat musi odczuwać i odczuwa ucisk narodowościowy jako palącą ranę, jako hańbę, to jednak „krzywda ta jest kroplą w morzu całokształtu nędzy społecznej, upośledzenia politycznego, wydziedziczenia duchowego, które stanowią los najmity kapitalistycznego w dzisiejszym społeczeństwie". W tymże miejscu deklarowała, że proletariat polski „może i musi walczyć w obronie narodowości, jako pewnej odrębnej kultury duchowej, mającej swoje prawo do bytu i rozwoju" [27]. Nie uważała jednak za możliwe ani za potrzebne, by odrębność ta znalazła odpowiedni wyraz prawnopolityczny.

Kazimierz Kelles-Krauz uważał natomiast, że wraz z potęgowaniem się świadomości narodowej wzmacniają się uczucia narodowe, zainteresowanie rozwojem kultury narodowej, a tym uczuciom i interesom czyni zadość własna państwowość [28]. Rozwój kapitalizmu budząc świadomość klasową rozbudza też świadomość narodową [29]. Powoływał się m. in. na przykład Austrii,

[27] R. Luksemburg, *Przedmowa*, [w:] *Kwestia polska a ruch socjalistyczny*, Kraków 1905, s. XXVIII - XXIX.

[28] Odnotujmy tu tylko, że na stanowiska w kwestii potrzeby posiadania własnej państwowości duży wpływ wywierała dyskusja na temat, czy zwycięstwo w Rosji rewolucji burżuazyjnej i przejęcie władzy przez burżuazję osłabi poważnie nierówności narodowe.

[29] Por. K. Kelles-Krauz, *Niepodległość Polski w programie socjalistycznym*, [w:] *Pisma wybrane*, t. 2, s. 145.

gdzie rozwój kapitalizmu przez swe nieuniknione następstwo — rozwój kultury, która nie może być inna jak narodowa, niesłychanie spotęgował świadomość narodową wszystkich narodowości i dążenia do odrębnego bytu państwowego. Do ożywienia uczuć narodowych przyczynia się też agitacja socjalistyczna już przez to, że „budzi w każdym proletariuszu uczucia czyniące go człowiekiem" [30].

Zatem tendencja rozwojowa idzie w kierunku wzmocnienia świadomości narodowej i uczuć narodowych.

Z oceną siły uczuć narodowych wiązało się traktowanie więzi narodowej. Tak więc Róża Luksemburg swój sprzeciw wobec uznawania prawa narodów do samookreślenia uzasadniała także tym, że „w społeczeństwie klasowym naród jako jednolita całość społeczno-polityczna nie istnieje" [31]. Sformułowanie to dalekie jest od jednoznaczności. Sądzę, że Jerzy J. Wiatr ma rację, gdy widzi w nim absolutyzowanie sprzeczności klasowych do punktu, w którym musiały one przesłonić kategorię interesów narodowych i więzi narodowych [32].

Pomijając ze względu na rozmiary opracowania wiele ważkich aspektów problematyki narodu, należy odnotować wielostronną i wielce interesującą analizę procesów narodotwórczych przeprowadzoną przez Kelles-Krauza. Pojmując naród jako „mocny związek duchowy ludzi mówiących jedną mową" [33], przywiązywał wielką wagę do wspólnoty języka i poczucia odrębności przy jednoczesnym poczuciu wspólnoty wszystkich warstw społecznych i uwypuklał wpływ rozwoju kapitalizmu na kształtowanie się narodów.

Interesująca jest refleksja Kelles-Krauza uczyniona w związku z kwestią narodowości żydowskiej, że powstawanie jednych naro-

---

[30] Ibidem, s. 152.

[31] R. Luksemburg, *Kwestia narodowościowa i autonomia*, [w:] *Wybór pism*, t. 2, s. 148.

[32] Por. J. J. Wiatr, *Naród a państwo*, Warszawa 1968, s. 58. W tej bardzo wartościowej pracy mamy m. in. udaną próbę systematycznego socjologicznego ujęcia problemu narodu w dziejach polskiej myśli socjalistycznej.

[33] K. Kelles-Krauz, *W kwestii narodowości żydowskiej*, [w:] *Pisma wybrane*, t. 2, s. 325.

dów rodzi czy pobudza u innych zbiorowości pragnienie bycia narodem.

Analizę procesów narodotwórczych skłonny jestem uważać, na równi z uzasadnieniem tezy o tendencji do powstawania państw narodowych i tezy o istnieniu związku między urzeczywistnieniem zasad demokracji a państwem narodowym, a także z analizą kształtowania się świadomości narodowej mas ludowych — za szczególnie cenny dorobek teoretyczny Kazimierza Kelles-Krauza.

Ramy niniejszego opracowania zmuszają do zrezygnowania z omówienia podstawowych koncepcji dotyczących strategii i taktyki walki o niepodległość, stanowiących także obiekt licznych kontrowersji.

Jedną z najistotniejszych kwestii była tu sprawa sojuszników proletariatu polskiego. Po pierwsze, sojuszników w obrębie społeczeństwa polskiego i pozycji proletariatu w takim ewentualnym sojuszu. Chodzi tu zwłaszcza o takie zagadnienia, jak solidaryzm klasowy i hegemonia w ruchu narodowowyzwoleńczym.

Po drugie, o sojuszników poza społeczeństwem polskim, a więc problem orientacji na konflikty międzynarodowe i orientacji na ruchy rewolucyjne. Tu mieści się także nader zasadnicza kwestia znaczenia i form współdziałania z rosyjskim ruchem robotniczym, związana z oceną siły i perspektyw ruchu rewolucyjnego w Rosji. Niedocenianie tego ruchu i uprzedzenia wobec niego były rozpowszechnione w przedrozłamowej PPS i stanowiły szczególnie słaby punkt jej koncepcji. Ulegał temu także Kazimierz Kelles-Krauz, nawet wówczas, gdy rewolucja już się zaczynała. Wywołało to oburzenie Kautsky'ego, bardzo przecież życzliwego idei niepodległości Polski[34].

---

[34] Odmawiając publikacji na łamach „Die Neue Zeit" artykułu Kelles-Krauza, pisał do niego 4 lutego 1905 r., że PPS zdaje się jeszcze nie rozumieć, iż losy wszystkich żyjących w Rosji narodów zostaną rozstrzygnięte w Petersburgu, a nie w Warszawie, że obalenie caratu w Petersburgu jest wstępnym warunkiem niepodległości Polski, a zatem należy połączyć wszystkie rewolucyjne siły; archiwum rodzinne Kautsky'ego w I. I. v. S. G. w Amsterdamie.

Ogromne różnice w poglądach marksistów polskich na problematykę narodu nasuwało im samym i nasuwa współczesnym badaczom pytanie o ich źródła. Analiza tej kwestii koncentrowała się i koncentruje na dwóch płaszczyznach, które można skrótowo określić jako teoretyczną bądź intelektualną i socjologiczną.

Przedmiotem refleksji jest więc przede wszystkim to, w jakim stopniu koncepcje te były konsekwencją, czy też pozostawały w związku z innymi bardziej ogólnymi koncepcjami teoretycznymi: z interpretacją materialistycznego pojmowania dziejów, a zwłaszcza kategorii „konieczność historyczna" i tez o decydującej roli czynnika ekonomicznego i o klasowym charakterze zjawisk społecznych, oraz z wyobrażeniami na temat charakteru i bliskości rewolucji socjalistycznej, zwłaszcza z kwestią jej sojuszników. Odnotujmy tu, że w myśli marksistowskiej dostrzec można trzy zasadnicze stanowiska w kwestii ruchów narodowowyzwoleńczych zmierzających do niezależnego bytu państwowego.

Róża Luksemburg traktowała je jako przeszkodę w walce klasowej proletariatu. Kautsky natomiast za przeszkodę taką uważał nie dążenie do niepodległości, lecz istnienie nie rozwiązanych problemów narodowych, toteż opowiadał się za prawem narodów do samookreślenia i za tworzeniem państw narodowych lub federacji państw.

Lenin wreszcie dostrzegł w ruchach narodowych rezerwę rewolucji burżuazyjno-demokratycznej lub socjalistycznej. W omawianym tu okresie różnica między stanowiskiem Lenina a Kautsky'ego nie uwidoczniła się jeszcze.

Wydaje się, że Kelles-Krauz w pewnym sensie antycypował stanowisko Lenina.

Udokumentowana odpowiedź na pytanie, czy i w jakim stopniu koncepcje polskich socjalistów dotyczące narodu ukształtowały się pod wpływem ówczesnej międzynarodowej myśli socjalistycznej, wymagałoby odrębnego opracowania. Kwestię tę podnosi się zwłaszcza w związku z osobą Róży Luksemburg. Nie przecząc całkowicie istnieniu takiego oddziaływania, sądzę, że nie odgrywało ono — inaczej na przykład niż w poglądach na kwestię agrarną i chłopską — większej roli.

Nie negując wpływu interpretacji podstawowych kategorii materializmu dziejowego na koncepcje dotyczące interesującej nas tutaj problematyki, sądzę jednak, że różnice poglądów na problematykę narodu były w większym stopniu uwarunkowane obiektywną sytuacją społeczną oraz nastrojami i postawami grup społecznych i ruchów politycznych.

Wskazywano u nas ostatnio wielokrotnie, że odrzucenie idei niepodległości należy traktować jako uwarunkowane przez proces ideologicznego wyodrębniania się, usamodzielniania proletariatu i jako wyraz przekonania najbardziej uświadomionych klasowo grup robotników, a także ideologów, iż główną kwestią jest działanie na rzecz tego procesu. Niemałe znaczenie miało też to, że idee patriotyczne i zadania narodowe traktowane były przez klasy posiadające jako środek utrzymania robotników w ideowej od siebie zależności i że istniały podstawy do obawy, iż ruch robotniczy zostanie wykorzystany wyłącznie do walki o cele narodowe.

Mając na uwadze powyższe okoliczności determinujące koncepcje dotyczące narodu, zwłaszcza w kwestii niepodległości, przy ocenie tych koncepcji należy jednak kierować się podejściem historycznym. Inaczej wypadnie wówczas — nawet pomijając odmienne wyobrażenia o bliskości rewolucji socjalistycznej — ocena pierwszych socjalistów polskich, na przykład Ludwika Waryńskiego, choć stanowisko „Równości" było ostro krytykowane przez Marksa i Engelsa, inaczej zaś ocena Róży Luksemburg.

Od stadium wyodrębniania się ideowego i organizacyjnego proletariat winien bowiem — jak wskazuje doświadczenie — dla zadośćuczynienia swym interesom przechodzić do stadium walki o uzyskanie sojuszników i o pozycję hegemona.

Wcześnie i trafnie dostrzegł to Kelles-Krauz [35]. W artykule z 1899 r. pisał o rozwoju od „klasowości wyodrębnionej od całości społeczeństwa" do „klasowości przenikającej sobą i przystosują-

---

[35] Świadczą o tym już jego publikacje z 1895 r., por. *W kwestii „równoległości"*, „Przedświt", nr 7, s. 22, oraz *Rachunek*, ibidem, nr 10 - 11, s. 14.

cej do siebie całe społeczeństwo" [36]. Ideę tę rozwinął w artykule ogłoszonym w 1905 r.[37]

Właściwe ujęcie przez ruch socjalistyczny problemu niepodległości nie było możliwe bez oparcia się na koncepcji hegemonii proletariatu. Koncepcja taka właściwie do końca XIX w. w socjaldemokracji europejskiej nie rozwinęła się, bowiem w zachodniej Europie brak było okoliczności sprzyjających jej wypracowaniu. Kształtowała się ona od końca lat dziewięćdziesiątych, głównie dzięki Leninowi w rosyjskiej socjaldemokracji. W Polsce, podobnie jak w Rosji, sytuacja z jednej strony sprzyjała ukształtowaniu idei hegemonii proletariatu, z drugiej strony istniejące obiektywne czynniki przeszkadzały pełnemu jej rozwinięciu, a zwłaszcza przetworzeniu jej w praktykę polityczną.

Zagadnienie to niezmiernie złożone i niełatwo poddające się naukowemu badaniu. Niebagatelne miejsce zajmuje tu kwestia roli inteligencji w ruchu socjalistycznym. Kwestia ta, nad którą żywo dyskutowano w Europie na przełomie XIX i XX w., zasługuje chyba na szczególną uwagę właśnie w związku z problematyką narodu. Wprawdzie odsetek inteligentów w partiach socjalistycznych był niewielki, jednak ich wpływ na partie, a zwłaszcza na formowanie się ideologii, był bardzo duży, już choćby ze względu na konsekwencje nielegalnego charakteru tych partii i trudności w konfrontowaniu koncepcji ideologów z poglądami mas.

Czy inteligenci, działacze ruchu robotniczego, nie byli skłonni do jednostronnego ujmowania problematyki narodu? Jedni, ci, którzy pragnęli radykalnego zerwania z mieszczańskim bądź szlacheckim środowiskiem, z którego wyszli, z tzw. starym społeczeństwem, mieli tendencje do negowania innych niż klasowe zadań proletariatu. Drudzy, patriotycznie przede wszystkim usposobieni, choć czujący się też socjalistami — przypomnijmy, że

---

[36] K. Kelles-Krauz, *Niepodległość Polski w programie socjalistycznym*, [w:] *Pisma wybrane*, t. 2, s. 129.

[37] Por... jego *Niepodległość Polski a materialistyczne pojmowanie dziejów*, [w:] *Pisma wybrane*, t. 2, s. 370 - 395.

w latach dziewięćdziesiątych nastąpił nagły wzrost zainteresowania marksizmem w wielu krajach Europy, także w Rosji, i moda na socjalizm, która w Polsce mogła być tym większa, że socjalizm walczył z obcym państwem — mieli tendencję do absolutyzowania zadań narodowowyzwoleńczych i porzucania klasowego punktu widzenia. Nieraz byli to właściwie demokratycznie nastrojeni patrioci, akceptujący socjalizm raczej werbalnie, bądź bliscy reformizmowi. Napływowi takich inteligentów do PPS sprzyjało to, że była jedyną siłą polityczną zorientowaną zdecydowanie na walkę o niepodległość.

Dla wyjaśnienia społecznego uwarunkowania odmiennych koncepcji bardzo duże znaczenie miałaby szczegółowa wiedza o składzie społecznym członków SDKPiL oraz PPS, o zróżnicowaniu robotników - socjalistów.

Nasuwa się przypuszczenie, że w socjalizmie polskim zarysował się nader trudny dylemat o ważkich następstwach dla koncepcji narodu. Opowiadając się przeciw postulatowi niepodległości, bądź nie wprowadzając go do swego programu, partia socjalistyczna skazywała się na izolację od znacznej części proletariatu i jego potencjalnych sojuszników, rezygnowała z możliwości odegrania przez klasę robotniczą roli hegemona w demokratycznym ruchu narodowowyzwoleńczym, była podatna na krzewienie się tendencji sekciarskich. Wskazywano na te niebezpieczeństwa od zarania polskiego socjalizmu. Gdy natomiast wysuwała hasło niepodległości i stawała się czołowym bądź jedynym jego rzecznikiem, pojawiało się niebezpieczeństwo utraty — szczególnie w sytuacji, gdy część klasowo uświadomionych robotników była na skutek rozłamu organizacyjnego w ruchu socjalistycznym poza jej szeregami — rewolucyjnego i klasowego charakteru, zdominowanie jej przez grupy o charakterze reformistycznym bądź wręcz burżuazyjno-demokratycznym, zejścia na pozycje solidaryzmu klasowego. Obawiano się tego od początku polskiego socjalizmu.

Doświadczenie historyczne sugeruje, że rozwiązanie tego dyle-

matu było nader trudne. Od trafnej koncepcji teoretycznej, od idei hegemonii proletariatu i jego rewolucyjnej partii walczącej o niepodległy byt państwowy do ukształtowania się odpowiedniej praktyki politycznej droga musiała być daleka i trudna, skoro w omawianym tu okresie historycznym nie udało się jej przebyć.

JOANNA KURCZEWSKA

Moralność, polityka i naród w poglądach Bolesława Limanowskiego i Zygmunta Balickiego

Dwaj pionierzy polskiej socjologii — Limanowski i Balicki — reprezentowali, jak wiadomo, zupełnie różne, przeciwstawne formacje polityczne. Obaj jednak uważali kształtowanie świadomości moralnej Polaków za jedno z podstawowych zadań intelektualnych i obowiązków serca.

Nie byli w tym wyjątkowi. W zogniskowanych wokół kwestii społecznej i narodowej dyskusjach światopoglądowych po 1863 r., które Tadeusz Korzon nazwał „sądzeniem sumień jednostek i społeczeństwa polskiego", w walce stronnictw politycznych o rząd dusz polskich uczestniczyły pokolenia najwybitniejszych uczonych, publicystów i ideologów epoki porozbiorowej. W monologach i dialogach ideowych na emigracji i w kraju stale, mniej lub bardziej tylko jawnie i wyraźnie, występowała idea narodu jako wspólnoty moralnej, pojawiały się utopie przyszłego ładu moralnego Polaków, programy politycznej i etycznej reformy lub rewolucji świadomości i rzeczywistości polskiej. W zależności od poglądów na postęp i tradycję, ewolucję i rewolucję, na ugodę z zaborcami bądź powstanie zbrojne jako środki ochrony i rozwoju politycznej i kulturowej wspólnoty narodu polskiego kreowano i propagowano wzory godziwego zachowania — indywidualnego i zbiorowego, formułowano schematy ocen moralnych i politycznych historii przedrozbiorowej, samych rozbiorów, powstania listopadowego i styczniowego. Czyniła to historyczna szkoła krakowska i szkoła warszawska, pierwsze i drugie pokolenie polskich pozytywistów oraz marksistów, demokraci tacy

jak Stanisław Szczepanowski, konserwatyści krakowscy i petersburscy, ludowcy i zwolennicy idei „obrony czynnej".

Dla Limanowskiego, historyka ruchów niepodległościowych i wnikliwego badacza relacji między narodem a państwem — „człowiek, który nie jest patriotą, jest kaleką moralnym — spada on na poziom dzikich plemion, które nie doszły jeszcze do rozwoju narodowego" [1]. Dla jego młodszego współtowarzysza z okresu organizacji „Ludu Polski" i „Pobudki" — Balickiego — człowiek i grupa społeczna nie posiadający idei narodu są pozbawieni wszelkiej moralności. Żaden z nich nie uważał przy tym, aby jedność moralna Polaków była bardzo daleka od doskonałości. Różnili się w diagnozie świadomości społecznej rodaków od Massimo d'Azeglio, następcy Cavoura, który w 1871 r. konstatował ze smutkiem: „Stworzyliśmy już Włochy, a więc musimy stworzyć Włochów". Limanowski zakładał, że pokolenia Polaków tak z czasów przed-, jak i porozbiorowych dały współczesnym dziedzictwo kulturowe, które czyni możliwą moralną wspólnotę narodową. Jego zdaniem należało tylko argumentacjami typu perswazyjnego, pewnymi korektami pamięci zbiorowej i aktualnych zachowań politycznych ujawnić i nieznacznie przeobrazić istniejącą jaźń moralną Polaków. Balicki, który razem z Dmowskim stworzył kodeks Polaka-nacjonalisty i zaproponował narodowi polskiemu model etosu nierycerskiego, również głosił potrzebę systematycznej reformy świadomości. Wspólnota jaźni oparta na więziach biologicznych, instynkcie czy pewnym długotrwałym nawyku społecznym z góry niejako gwarantowała jego zdaniem jedność moralną i czyniła zbędną rewolucję moralną.

Limanowski i Balicki razem głosili tożsamość polityki i moralności w ogóle, a w szczególności identyczność polityki i moralności narodu. Jednakże w przypadku nestora polskiego socjalizmu (o którym Marceli Handelsman sądził, iż był to wzór etyczny patrioty dla kilku pokoleń Polaków i żywa legenda polskiego socjalizmu) [2] oraz

---

[1] B. Limanowski, *Naród i państwo*, Kraków 1906, s. 81.

[2] M. Handelsman, *Historycy (portrety i profile)*, Warszawa 1937, s. 38.

ideologa „Zetu" i Ligi Narodowej mamy do czynienia z inną moralnością, z inną polityką, z inną koncepcją narodu i z inną wizją struktury i mechanizmów świata społecznego.

Dla Limanowskiego moralność grupy społecznej jest odpowiednikiem moralności indywidualnej. Nie ma między nimi różnicy czy otwartego konfliktu, dyrektywy moralne w jednym i drugim przypadku brzmią identycznie. Nie ma również mowy o innej naturze dobra grupowego i jednostkowego. Mankamenty moralności zbiorowej miały być konsekwencją tego, że grupy nie uważają się za zobowiązane do przestrzegania tych samych norm etycznych, które poczytuje się za obowiązujące w stosunku do indywiduów. W koncepcji Limanowskiego moralność jednostki była moralnością — jakby to określiła Maria Ossowska [3] — higieny współżycia między jednostkami, a jej dyrektywą podstawową była zasada „jak postępować, by innym było z nami dobrze". Do ochrony współżycia i współdziałania jednostkowego zaangażował następujące wartości: miłość bliźniego, życzliwość powszechną, braterstwo, tolerancję, humanizm, opiekuńczość. Analiza jego publicystyki politycznej pokazuje, że moralność zbiorowa, która powtarza te wartości, nadbudowując jeszcze życzliwość powszechną pomocą wzajemną, sprawiedliwością i równością, a miłość bliźniego solidarnością — jest programem socjalizmu patriotycznego zogniskowanym wokół wartości wspólnych Polakom i innym narodom, a wytworzonym w procesie dekompozycji romantycznego demokratyzmu. W szkicach w serii *Plutarch polski* podał Limanowski pozytywne wzory moralne Polaka [4]. Godnymi poznania i naśladowania okazali się „żywi ludzie", twórcy programów ideowych, powstańcy, uczeni, wojskowi,

---

[3] M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1963, s. 353 - 354. W późniejszej pracy pt. *Normy moralne* (Warszawa 1970) Ossowska opisała ten sam typ moralności za pomocą koncepcji cnót miękkich na straży pokojowego współżycia (s. 175 - 191) i koncepcji cnót służących organizowaniu życia zbiorowego (s. 196 - 204).

[4] B. Limanowski, *Kołłątaj, Tadeusz Kościuszko*, seria Plutarch Polski, Warszawa 1921. W tej samej serii ukazały się też szkice o Staszicu i Traugucie oraz *Szermierze wolności*, Kraków 1911.

umieszczani zazwyczaj przez postępową myśl w Panteonie polskich pamiątek narodowych. Propagował sylwetkę moralną Łukasińskiego, Staszica, Kościuszki, Heltmana, Stolzmana, Kołłątaja, Platerówny i wielu innych. Na plan pierwszy wysuwał doskonałość ich postawy społecznej, a nie doskonałość osobistą. Niedostatki cnót prywatnych sytuował w cieniu albo tak je interpretował, iż mogły uchodzić za pomniejsze cnoty społeczne. Opisując na przykład sylwetkę moralną i polityczną Kołłątaja, wtrącał na marginesie, że był „chciwy o urzędy i pieniądze", zaraz jednak dodawał, iż „tylko będąc bogatym można wpływać i działać". Za wartość konstytutywną wzoru osobowego Polaka uznawał zawsze połączenie patriotyzmu i szacunku dla przedstawicieli innych nacji z postępowością i poczuciem sprawiedliwości społecznej. Jego idealny Polak to nie bierny patriota, lecz człowiek walczący orężem w obronie niepodległości lub o jej odzyskanie, demokrata z przekonań, wykształcony, oddany najbardziej cierpiącym i biednym, nienawidzący wojen, przymusu oraz wyzysku duchowego i materialnego ludu.

Przynależność do pokolenia powstania styczniowego, żywo odczuwany wpływ romantycznego patriotyzmu, szacunek dla przekonań religijnych oraz nauka socjalizmu czerpana z twórczości Victora Hugo wyczuliły Limanowskiego na moralną ideę narodu i sprawiedliwości. Dla niego naród był konstytutywnym elementem zarówno współczesnego świata społecznego, jak i jego prywatnego doświadczenia — osobistego i naukowego. Społeczeństwo polskie doświadczył jako naród, bo ono istniało tylko jako naród, a nie istniało jako państwo. Dlatego też narody, a nie państwa, stowarzyszenia, klasy społeczne wyznaczały w jego wizjach uniwersalnych charakter Europy, Azji i Ameryki. One też tworzyły i nadal tworzą ludzkie universum, dopełniając się nawzajem. Limanowski był nie tylko wizjonerem i więźniem własnych potrzeb emocjonalnych, ale i wnikliwym obserwatorem współczesności. Dostrzegał, że w stosunkach wzajemnych między narodami nie są przestrzegane reguły współżycia pokojowego i członkowie tej samej wspólnoty narodowej nie uczestniczą na równi w podziale dóbr społecznych. Jego koncepcja narodu jako organizmu psy-

chicznego i historycznej wspólnoty kulturowej o najwyższym w dotychczasowym rozwoju ludzkości stopniu integracji subiektywnej i obiektywnej wykluczała możliwość istnienia wewnątrz narodu i ludzkości struktury opartej nie na zasadach wzajemności, lecz na zasadzie asymetrii [5]. Powtarzając po wielekroć mickiewiczowskie „czymże jest narodowość, jeśli nie olbrzymią rodziną, członkowie której się kochają aż do gotowości poświęcenia swego życia jedni za drugich i własność których ma służyć pożytkowi powszechnemu", dowodził, że jeśli nie jest w rzeczywistości tak, jak by chciał Mickiewicz, to zawiniło temu państwo [6]. Państwo w jego *Socjologii* nie miało statusu grupy organicznej, jak naród, ani statusu dobrowolnej organizacji polityczno-ekonomicznej, jak gmina, ale charakter organizacji przymusowej opartej na stosunkach asymetrycznych powodujących wyzysk i nierówność w każdej dziedzinie życia społecznego jednostki i zbiorowości [7]. Dzięki takiemu właśnie widzeniu charakteru państwa i narodu Limanowski znosił niejako dysonans moralny w kwestii „czy wolno Polakom wybić się na niepodległość?"

Zrekonstruujmy schemat rozumowania usprawiedliwiający użycie przemocy w walce o niepodległość. Po pierwsze — wybór między „wybiciem się na niepodległość" a wiernością wobec zasad pokojowego współżycia między narodami był wyborem pozornym, ponieważ człony alternatywy dotyczyły nie tego samego dobra. W pierwszym przypadku chodziło o państwo, w drugim o naród.

Po drugie — charakter państwa nowoczesnego (ostre podziały klasowe, istnienie nieuprzywilejowanej prawnie i kulturalnie większości itp.) był pospołu dziedzictwem i imitacją dawnych podbojów (jak w przypadku państwa francuskiego podbój Gallów przez Franków) i to w pewnym sensie może zwalniać jednostki i całe narody od przestrzegania reguł współżycia zbioro-

---

[5] B. Limanowski, *Socjologia*, cz. 2, Kraków 1919, s. 25 - 47, szczególnie zaś s. 40 - 42, 45.

[6] B. Limanowski, *Naród, państwo i międzynarodowość*, „Krytyka" 1908, t. 2, z. 4, s. 335 - 336.

[7] B. Limanowski, *Socjologia*, s. 25 - 47, szczególnie s. 42 - 44.

wego wobec własnych i cudzych organizacji przymusowych kwestionujących wolność i równość.

Po trzecie — użycie przemocy (powstanie zbrojne, rewolucja, walka klas) wobec organizacji państwowej nie narusza podstawowej harmonii w strukturze ludzkości oraz nie zrywa ciągłości ewolucji ludzkości i przyrody. Wszak narody, a nie państwa są niezbędnymi elementami statyki i dynamiki Ludzkości.

Po czwarte — stosowanie przemocy usprawiedliwiały specjalne racje Polaków. Społeczeństwo polskie ma nie tylko prawo, ale i obowiązek wobec własnego narodu i ludzkości użyć przemocy wobec państw zaborczych, ponieważ na narodzie polskim został w niedawnej przeszłości dokonany powtórny najazd. Rozbiór Polski przyczynił się nie tylko do patologizacji jej życia ekonomicznego i politycznego, ale i doprowadził do deformacji całą ewolucję społeczną.

Proponowany Polakom przez Limanowskiego etos walki narodu polskiego o suwerenność i ochronę indywidualności kulturowej jest właściwie konkretnym zastosowaniem moralności indywidualnej i kolektywnej. Rolę wyjątku, który potwierdza regułę, pełni w tym przypadku nakaz użycia przemocy w walce o wolną Polskę i społeczeństwo bezklasowe. Kodeks walki zbrojnej z zaborcami ujęty jest w zasady gry godziwej, zasady fair play. Tak samo i kodeks walki z klasami uprzywilejowanymi we własnym już państwie po dokonaniu zwycięskiego powstania zbrojnego. Limanowski godził się rezygnować z pewnych dyrektyw skuteczności, np. wzbudzania nienawiści do każdego obywatela państwa zaborczego, na rzecz dyrektyw moralnych, np. miłości bliźniego bez względu na jego przynależność państwową. Bardzo pod tym względem znamienną jest jego koncepcja wroga. Wrogiem narodu polskiego nie jest naród rosyjski, lecz wyłącznie carat, i nie narody węgierski czy czeski, lecz administracja austriacka. W analizie wzajemnych stosunków Polaków z Rosjanami czy Białorusinami daje się zauważyć motywacja współczująca, humanitarna. Limanowskiemu w walce ideologicznej z ugrupowaniami politycznymi własnego narodu towarzyszył nieodmiennie szacunek dla przeciwnika podyktowany motywacją solidar-

ności oraz szacunkiem dla samego siebie. Hierarchię wrogów wewnętrznych zbudował w oparciu o ich stosunek do idei tożsamości moralności indywidualnej i narodowej. Na szczycie hierarchii tej znalazły się konserwatyzm antyniepodległościowy, tradycjonalizm szlachecki, socjalizm grupy „Równość" i nacjonalizm Balickiego.

Dla Limanowskiego nacjonalizm nie był deformacją ideologii i polityki narodu, nie był też wytworem dekompozycji etosu narodowego. Stanowił ideologię i ogólną politykę nowoczesnego państwa w dziedzinie stosunków zewnętrznych i wewnętrznych między narodami. Tendencje do dominacji i do ograniczania rozwoju innych narodów w imię dobra jednego narodu przypisał imperializmowi angielskiemu, pruskiemu hakatyzmowi oraz oficjalnemu panslawizmowi cesarstwa rosyjskiego. Jego koncepcja narodu wykluczała możliwość ekspansji, wojen zaborczych oraz nierówność i niesprawiedliwość jako zasadę polityki, natomiast jego koncepcja państwa nowoczesnego takie właśnie atrybuty uczyniła podstawowymi. Nacjonalizm był ideologiczną nadbudową agresji w relacjach między państwami narodowymi i uprzywilejowania politycznego, ekonomicznego i kulturalnego jednego narodu wobec innych, współtworzących razem z nim państwo wielonarodowościowe. Nacjonalizm był, jego zdaniem, możliwy wyłącznie jako ideologia i zespół dyrektyw politycznych stronnictw i ugrupowań istniejących w niezależnym państwie. Jako ideologia jednostek i grup egzystujących w państwie zaborczym na prawach obywateli drugiej i trzeciej kategorii był świadomą lub nieświadomą zdradą idei własnego państwa i fałszywym jej substytutem. Nic więc dziwnego, że polski nacjonalizm był dla tego krytyka idei panowania jednego narodu nad innym niepotrzebną farsą, imitacją niewłaściwych wzorów państwowych w sytuacji bezpaństwowości oraz, co równie ważne, oznaką degeneracji polskiej kultury politycznej i świadectwem niewłaściwego rozładowania zbiorowego kompleksu niższości. Naśladownictwo realnej polityki państw zaborczych zaledwie w ideologii i moralności a nie w rzeczywistości społecznej, w działaniu

politycznym nie niszczyło przecież tamy dzielącej nosicieli kompleksu wyższości i nosicieli kompleksu niższości.

Z kolei dla Balickiego, utalentowanego socjologa młodszej generacji, która czerpała wiedzę i światopogląd od takich uczonych i myślicieli, jak Spencer, Durkheim, Wundt i Bergson, ideologa ruchu wszechpolskiego i człowieka czynu, patriotyzm jako doktryna i jako postawa winien być obłożony anatemą. Uważał go za relikt romantycznej edukacji sentymentalnej, siedlisko mitu rodzinnej Europy i Polski-Chrystusa Narodów czy złudnych przekonań o realności Dobra Powszechnego. Sądził, iż społeczeństwo polskie rezygnując z patriotyzmu na rzecz nacjonalizmu, rozumianego jako światopogląd integralny (sam Balicki określał go jako myśl i uczucie więzi z narodem, zrodzone w ustawicznym działaniu politycznym, kulturalnym i ekonomicznym) dostosuje się wreszcie do rzeczywistości europejskiej i samodzielnością zamierzeń narodowych przeciwstawi się polskim wartościom odświętnym, fasadowym, sankcjonującym codzienną bierność w sprawach własnego narodu w imię akcydentalnych heroizmów. Uznał, iż jego rodacy powinni zaprzestać „terroru słabości" w stosunku do Europy Zachodniej, żądając pomocy dyplomatycznej, militarnej oraz uznania społecznego w imię obecnego stanu podległości politycznej Polaków, zacofania społeczno-ekonomicznego i dawnych zasług dla Zachodu. Oczekiwał też akceptacji koncepcji narodu jako żywego samowystarczalnego organizmu, obdarzonego strukturą wewnętrzną, z podziałami i hierarchiami usprawiedliwiającymi dominacje jednych grup i podporządkowanie innych. Przekonany o odrębności i inności nacjonalistycznej koncepcji narodu, budował w oparciu o nią własną wizję moralności i polityki.

Balicki pisał: „Moralność narodu nie jest niczym innym, jak tylko jego polityką w stosunku do innych narodów, tak samo jak polityka wewnętrzna jest tylko moralnością grup społecznych w jego łonie, na tle innych stosunków wzajemnych" [8]. Jaka to

---

[8] Z. Balicki, *Egoizm narodowy wobec etyki*, Lwów 1902, s. 39, por. też tenże, *Charaktery a życie polityczne*, „Myśl Polska" 1906, nr 39, s. 622 - 624.

jest zatem moralność? Twórca *Etyki egoizmu narodowego* również utożsamiał etykę jednostki z etyką grupy społecznej, jednakże inny typ moralności grupowej i indywidualnej miał na myśli. Podkreślał, iż dotychczasowa etyka indywidualna dotyczyła wykorzenionego z konkretu społecznego abstrakcyjnego homo moralis, dążącego do własnej doskonałości moralnej lub do szczęścia powszechnego abstrakcyjnej Ludzkości. Nazwał ją „etyką ideału" [9]. Jest ona u Balickiego właściwie zbitką trzech typów etyki: perfekcjonizmu oraz etyki altruizmu i etyki egoizmu bezrefleksyjnego. Krytykował ją za dogmatyzm, uniwersalizm, absolutyzm formułowanych nakazów moralnych oraz nadmierne tendencje egalitarystyczne. Etyce ideałów przeciwstawił „etykę idei", etykę społeczną, która była wspólna dla jednostek i grup społecznych [10]. Jej zasadą przewodnią — pisał — „jest realne dobro konkretnego społeczeństwa, do którego dana jednostka należy" [11]. Mówiąc o moralności konkretnego człowieka Balicki miał nie tylko na myśli moralność człowieka, który w imieniu grupy broni jej dobra, lecz i pewną koncepcję tego dobra, a mianowicie potęgę narodu. Mimo że scharakteryzował jednostkę jako twór wielu grup społecznych, nie uważał jej poglądów moralnych za sumę poszczególnych moralności grupowych. Te moralności — pisał — „stanowią tylko pojedyncze tony jednego akordu, ten zaś odpowiada najwyższej indywidualności zbiorowej, jaką jest naród. Obejmuje ona całość wszechstronnego życia człowieka i w normalnych warunkach sama sobie wystarczać może, a jest nadto jedyną społecznością przyrodzoną, której jednostka nie wybiera, ale w której się rodzi. W duchowości też każdego narodu tkwi źródło uczuć i pojęć moralnych jego członków. Co więcej, wszelka etyka „jest i musi być zawsze narodową" [12]. Taką etykę nazywał etyką egoizmu narodowego. Podobne przekonania żywił

---

[9] Z. Balicki, *Egoizm narodowy wobec etyki*, s. 18 - 24 (charakterystyka etyki ideału).

[10] Ibidem, s. 24 - 36 (koncepcja etyki idei jako etyki zbiorowej, a dokładniej etyki narodowej poprzez opozycję do etyki ideału).

[11] Ibidem, s. 24.

[12] Ibidem, s. 34, 35.

Dmowski. W *Podstawach polityki polskiej* zrezygnował ze swej koncepcji stosunku jednostki do ojczyzny jako wyboru dokonywanego przez racjonalną, wolną jednostkę na rzecz spontanicznego związku z narodem, sprawiającego, że „jednostka zrośnięta przez pokolenia ze swym narodem w pewnej, szerokiej sferze czynów nie ma wolnej woli, ale musi być posłuszną woli zbiorowej narodu, wszystkich jego pokoleń, wyrażającej się w odziedziczonych instynktach" [13]. Owe instynkty, różnorako rozumiane przez Balickiego i Dmowskiego, wbudowane w konstrukcje etyczne, pozwalały snuć wizje rozległej wspólnoty ponadzaborowej Polaków, do której należy się automatycznie z racji urodzenia się Polakiem. Równocześnie pozwalały one tworzyć przekonanie o konieczności hierarchii organizacyjno-instytucjonalnej w tej wspólnocie, siła instynktu zależy bowiem od konstytucji psychofizycznej, pochodzenia terytorialnego jednostki, dziejów jej rodziny, tradycji kulturowej kraju.

Możliwe były tylko wykluczające się wzajemnie etyki narodowe: polskie, angielskie czy japońskie, lecz nie była możliwa etyka uniwersalna, wspólna dla wszystkich ludzi jako członków wspólnoty moralnej ludzkości. Wedle Balickiego wiek XIX był okresem, w którym zawiodły ostatecznie wszelkie reguły współżycia międzynarodowego oparte na zasadach wzajemności i poszanowania wolności. Dzieje porozbiorowe Polski, „Wiosna Ludów", wojna francusko-pruska miały być świadectwem ostatecznego upadku harmonii i całości ludzkości [14]. Autor szkiców krytycznych o indywidualizmie i o złudzeniach postępu godnych Jerzego Sorela oskarżył o spowodowanie kryzysu kultury i moralności system wartości patriotyczno-demokratycznych (zwykło się go również zwać etosem „Wiosny Ludów") [15]. System ów za-

---

[13] R. Dmowski, *Postawy polityki polskiej*, [w:] *Dziesięciolecie „Przeglądu Polskiego"*, pod red. R. Dmowskiego, Kraków 1905, s. 18.

[14] Z. Balicki (B. Ostoja), *Niepodległość wewnętrzna*, Lwów 1898, odb. z „Kwartalnika Naukowo-Politycznego i Społecznego", s. 5, 6.

[15] Problematyką postaw Limanowskiego i Balickiego wobec zespołu wartości demokratyczno-patriotycznych zajęłam się w artykule pt. *Postawy wobec kryzysu etosu demokratyczno-patriotycznego — Bolesław Limanow-*

winił w jego przekonaniu nadmierną idealizacją świata społecznego, traktowaniem ludzkości analogicznie do narodu oraz wprowadzeniem zasady równości w stosunki zarówno między jednostkami, jak i między grupami. Nadrzędna u Limanowskiego wobec narodów ludzkość przekształciła się więc u Balickiego w przestrzeń społeczną, w której istniały w stałym konflikcie monady narodowe.

Dla Balickiego Limanowski jest typowym reprezentantem polskiego altruizmu w dziedzinie polityki i moralności, spadkobiercą skompromitowanej przez swą nieskuteczność moralności harmonii międzynarodowej.

Pisał o nim: „W oczach wielu nasza skłonność do polityki altruizmu w przeszłości, ofiary bezinteresowne, ponoszone przez nas kosztem własnych interesów na rzecz moralności międzynarodowej i cywilizacji, mają stanowić jeden z tytułów naszego prawa do niepodległości. Prawo do bytu niepodległego przysługuje tylko narodom o silnej indywidualności, umiejącym o ten byt walczyć i zwyciężać, mścić krzywdy doznane i zapewniać sobie przewagę sprawiedliwości" [16].

Nietzscheańska moralność silnego, przeniesiona z jednostki na zbiorowość narodową w jej stosunkach zewnętrznych, mogła — w przekonaniu Balickiego — uratować Polskę przed niewolą. Agresywna moralność wobec innych grup lub zdrajców własnej grupy narodowej na rzecz ludzkości czy innego narodu była zawsze pozytywna i zawsze moralnie usprawiedliwiona. Zasady walki godziwej mogły być, jego zdaniem, zastąpione zasadami walki bezwzględnej, w jego światopoglądzie bowiem dyrektywy skutecznego działania coraz częściej były utożsamiane z dyrektywami par excellence moralnymi.

Można powiedzieć, że proponowana Polakom moralność i polityka narodowa była zdemokratyzowaną moralnością racji stanu, w której ochrona godności narodu oparta na mocy i ksenofobii stała się dobrem rozstrzygającym zawsze na swoją korzyść każdy

ski i Zygmunt Balicki. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1975, nr 21.

[16] Z. Balicki, *Egoizm narodowy wobec etyki*, s. 46.

konflikt sumienia. Balicki nie określił właściwie typu moralności odpowiedniej dla stosunków między członkami tego samego narodu — organizmu biopsychicznego. Nie jest to tylko cecha tego nacjonalizmu. Balicki, podobnie jak nacjonaliści włoscy Sighele czy Corradini, rezygnując w stosunkach między własnym narodem a innymi ze sprawiedliwości, z norm służących potrzebie zaufania, w wizji stosunków wewnątrz własnej grupy oscylował między tendencją do ich eliminacji a chęcią ich zachowania. Analiza jego tekstów pokazuje, że najczęściej jednak z nich rezygnował. Nic w tym dziwnego, kto nauczył się stosować agresywną moralność wobec obcych, sam również na mocy nawyków może użyć jej w odniesieniu do członków własnego narodu, by bronić swej koncepcji życia moralnego czy swej władzy politycznej, o ile zostanie ona zagrożona. Ową predyspozycję można prześledzić na jego stosunku do polskich oponentów polityki egoizmu narodowego. Najpierw, aby traktować konserwatyzm galicyjski i petersburski albo socjalizm jako przeciwnika, dla którego nie ma się żadnego szacunku, godnego tylko walki bezwzględnej, musi nazwać jego reprezentantów Rosjanami, Austriakami czy renegatami, potem sztafaż obcych narodów staje się niepotrzebny, oskarża się ich po prostu o zdradę.

Moralność i politykę narodową akceptowaną przez Limanowskiego czyni Balicki odpowiedzialnymi za wytworzenie pewnych osobowości patologicznych. Widzi w nich twórcę osobowości kosmopolity, indywidualisty, intelektualisty, socjalisty-bojowca, humanitarysty. Kosmopolita zatracił się w więzi z ludzkością, indywidualista osiągnął całkowitą samotność, intelektualista sprowadził różnorodność życia ludzkiego do kilku abstrakcji, socjalista zapomniał o narodzie, identyfikując się z międzynarodowym proletariatem, humanitarysta dla miłości nieokreślonego bliźniego czyni ofiarę z interesów swego narodu. W jednym z artykułów pisze, że intelektualista jest psychopatą moralnym, bo nie przeżywa świata zewnętrznego in toto, lecz go zubaża zamykając w statycznych kategoriach czystej nauki. Podejście rozumowe, analityczne narusza syntetyczną organiczną naturę przyrody i świata ludzkiego, prowadzi do oddzielenia sfery praktyki od

sfery myśli, do koncentracji na sprawach nauki kosztem działania społecznego, a nawet kosztem więzi rodzinnej, towarzyskiej, narodowej, państwowej. Od ludzi tego typu — twierdził — „nie można spodziewać się odrodzenia narodowego" [17].

Przeciwstawił tym patologicznym osobowościom, ludziom jakoby jednowymiarowym, model pełnej osobowości — osobowości żołnierza-obywatela, który życie swoje oddaje na usługi społeczności narodowej [18]. Walka orężna dostarczała bowiem — zdaniem Balickiego — wzorców dla wszelkiego typu walki i uczyła także totalnego aktywizmu życiowego. Idea wychowania spartańskiego oraz koncepcja J. Ruskina pozytywnej roli wojny dla moralności społecznej ukształtowały jego sympatie w dziedzinie etosu walki. Ruskin, jego mistrz, mówił przecież: „Zdołałem stwierdzić, że prawdy słów i ostrości myślenia wszystkie wielkie narody nauczyły się jedynie na wojnie; że czerpały pożywkę z wojny, a trwoniły ją w pokoju, że wojna je uczyła, pokój zaś zwodził" [19]. Akceptacja modelu wychowania spartańskiego dla polskich organizacji młodzieży i w czasie wojny i pokoju usunęła z jego koncepcji „modelowej walki" element fair play, tak skądinąd ceniony przez Limanowskiego. Tym razem miała to być walka nie między równymi partnerami, lecz walka z obcymi, w stosunku do których, np. wobec Rosjan, Białorusinów czy Żydów, odczuwa się wyższość moralną i nie dopuszcza się do bliższych kontaktów z nimi.

Model owego żołnierza-obywatela ma także cechować siła fizyczna, sprawność, bezwzględna obowiązkowość, karność polegająca na poczuciu obowiązku, zdrowy antyintelektualizm, zakorzenienie w narodzie i w tradycji. Historia polityczna Polski pierwszej połowy XIX w. dostarczyła — zdaniem Balickiego — gotowych konkretnych wzorów tego typu. Żołnierze Kościuszki, Le-

---

[17] Więcej informacji na ten temat znaleźć można w rec. Z. Balickiego pt. *Intelektualista* z książki P. Bourgeta, „Głos" 1890, nr 1, s. 2 - 4.

[18] Z. Balicki, *Egoizm narodowy wobec etyki*, s. 55 - 63, oraz *Zasady*.

[19] Cyt. za J. Huizinga *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Warszawa 1967, s. 151. Sam Balicki cytował Ruskina w pracy *Egoizm narodowy wobec etyki*, s. 55.

gionów, ułani Poniatowskiego, podchorążacy, wojskowi powstania 1831 r., czwartacy — to realne prototypy wzoru zalecanego żołnierza-obywatela, to konieczne elementy dla zbudowania nowej tradycji — tradycji narodowej.

Współdziałanie obcych ze swoimi doprowadziło — twierdził Balicki — do zabicia akceptowanej przez Limanowskiego wizji niepodległej Polski. Przejęte przez socjalistów od rosyjskich rewolucjonistów sposoby myślenia o narodzie, państwie, społeczeństwie prowadzić miały do całkowitej z niej rezygnacji [20].

Oskarżył ich, że przejmując od Rosjan koncepcję narodu, wedle której naród jest zbiorowiskiem równych sobie pod względem wartości społecznej jednostek, obdarzonych jednakowymi prawami, niezależnych od siebie i nie poczuwających się do żadnych obowiązków wobec całości, utożsamiając prawa narodowe z ludzkimi i obywatelskimi, wprowadzili Rosję do środka społeczeństwa polskiego, przekreślili naturalny w warunkach nieustannej walki między narodami podział na swoich i obcych. Rewolucja 1905 r. pokazała Balickiemu, że te rosyjskie koncepcje narodu zostały zastosowane w praktyce, że powstanie polskie stało się rozszerzoną o Królestwo rewolucją rosyjską.

Zwolennicy socjalizmu międzynarodowego (nazywa ich Balicki „obcymi" lub „altruistami wobec obcych") dezorganizują — w jego przekonaniu — solidarność narodową postulowaną przez demokratów i patriotów dawnych i nowych, głosząc przekonania o wyższości międzynarodowej solidarności klasowej proletariatu nad solidarnością między członkami jednego narodu.

Jak widać, Balicki uległ fascynacji ideą opozycji rodzime-obce. Nie jest to sprawą przypadku. Obok myślenia w kategoriach całość—część czy całość kumulatywna — całość dystrybutywna, idea przeciwstawiania obce—rodzime była charakterystyczna dla jego światopoglądu. Określenie, że jakieś zjawisko społeczne, prąd kulturowy, idea czy konkretny człowiek lub grupa są „obce", wystarczało, aby je pod każdym względem zdyskwalifikować. Na-

---

[20] Z. Balicki, *Czynniki zachowawcze i postępowe w dobie ostatniej*, [w:] *Dziesięciolecie „Przeglądu Wszechpolskiego"*, s. 77 - 78.

zwanie innowacji społecznej „obcą" znaczyło samo przez się konieczność jej odrzucenia i a priori sygnalizowało jej szkodliwość dla społeczeństwa polskiego. Miano „obcy" było tym zwrotem, który zwalniał ideologa od analizy doktryn i poglądów, ustalał granice dopuszczalnych interakcji społecznych, sferę sacrum i profanum w polityce i kulturze narodowej. Nie znaczy to, aby podział na „obce" i „rodzime" był podziałem, który raz na zawsze, w sposób sztywny przypisuje rzeczy, ludzi i idee albo do kategorii obce, albo do kategorii rodzime. Zakładając, iż właściwa polityka to polityka, która nie mówi „nigdy i zawsze", zmieniał stale przyporządkowania ludzi, idei i programów politycznych.

Według Balickiego w polityce i moralności winno się operować wyłącznie wartościami odnoszącymi się do całości społecznych — złożonych społeczności organicznych. Dlatego też postanowił zrezygnować z zasad równości i braterstwa jako z zasad związanych ze zatomizowaną na narody ludzkością. I tak wartość — naród — stała się jedyną godną jego programu „ideologii właściwej" wartością. Zaczęła być wartością autoteliczną nacjonalizmu.

Równość między narodami zakładała harmonijność ludzkości. Brak harmonijności między narodami na poziomie wartości i w płaszczyźnie życia społecznego był — w opinii Balickiego — wystarczającym powodem, aby zerwać z przekonaniem o równości między narodami. Na miejsce tej koncepcji stosunków międzynarodowych wprowadził koncepcję hierarchii narodów. Z nową koncepcją związał koncepcję gradacji narodów ze względu na posiadanie (w teraźniejszości lub przeszłości) własnej organizacji państwowej oraz koncepcję myślenia i działania dedukcyjnego i indukcyjnego. Narody: polski i niemiecki były narodami wyższymi niż naród białoruski czy ukraiński ze względu na pierwsze kryterium. Ze względu na drugie, naród polski, japoński i angielski były wyższe od francuskiego, żydowskiego, bo były społeczeństwami myślącymi i działającymi indukcyjnie. Wyższość myślenia i działania indukcyjnego nad dedukcyjnym była dla Balickiego aksjomatem, gdyż związane były z konkretem społecznym. Gradacyjna wizja narodów wymagała także innej koncepcji wroga narodowego. Wrogiem narodowym był najpierw... Żyd,

Ukrainiec, Białorusin, potem Niemiec i na końcu Rosjanin. Ci pierwsi byli przedstawicielami quasi-narodów — pierwszy narodu bez terytorium, drugi narodu niehistorycznego, tzn. bez państwa i tradycji kulturalnych zarazem. Widzenie świata społecznego w perspektywie antagonizmu sprzyjało dychotomizacji tego świata na swoich i obcych, na dobre i złe, prawdziwe i fałszywe. Najczęściej swoimi byli przedstawiciele własnego narodu ze względu na narodowy instynkt polskości, obcymi przedstawiciele innego narodu lub zdrajcy polskości. Dość często swoimi bywali tylko sami nacjonaliści.

Jednostka jest niczym wobec narodu — twierdził Balicki. Jest ona punktem przecięcia się stosunków społecznych w narodzie-organizmie, jest odbiciem różnorodnych cech życia społeczno-narodowego, materiałem składowym indywidualności zbiorowej — narodu [21].

W stworzonej przez Balickiego totalnej wizji świata społecznego zasadą porządkującą był konflikt. Walka między narodami — bo walka klas społecznych wewnątrz narodu była niemożliwa ze względu na organiczność narodu — miała, zdaniem Balickiego, prowadzić do integracji wewnątrznarodowych, przezwyciężać stagnację w procesie rozwojowym ludzkości, działać jako bodziec do zmian. Nacjonalizm w przekonaniu Balickiego nie jest ideologią międzynarodową, ale raczej ideologią powszechną. Rozróżnienie to ma znaczyć, że prądy nacjonalistyczne nie łączą narodów, ale je dzielą. „Dwa nacjonalizmy — twierdzi — są dwiema przeciwstawiającymi się sobie siłami, nie mówią nigdy «my» w zetknięciu się z sobą, ale zawsze «ja i ty» [22], gdyż miast niwelować jak prądy międzynarodowe różnice między narodami, nacjonalizm podkreśla je i jednocześnie akcentuje swoją indywidualność. Dlatego też nacjonalizmy nie powstają drogą czystego i bezpośredniego naśladownictwa, ale samorzutnie, choćby nawet wychodziły z takich samych założeń zasadniczych". Stąd też

---

[21] Por. Z. Balicki, *Egoizm narodowy wobec etyki*, s. 28.

[22] Z. Balicki, *Nacjonalizm i patriotyzm*, „Przegląd Narodowy" 1912, marzec, s. 145.

i nacjonalizm polski mimo strukturalnych podobieństw do nacjonalizmu francuskiego i włoskiego miał powstać samorzutnie, niezależnie od obcych wzorów.

Nacjonalizm polski orientując się tak naprawdę na jedną tylko wartość — na naród — ma mieć charakter integralny. Ma być ideologią aktywistyczną, pozbawioną jakiejkolwiek doktryny. Doktryny, która z natury swej usztywnia ideologię i alienuje ją z praktyki, z konkretu społecznego. Balicki zapomina, że podstawowa przesłanka nacjonalizmu, ujmująca naród „nie jako sumę jednostek, ale jako zbiorowość organiczną, posiadającą swoją budowę społeczną", jest istotnym elementem ... doktryny organicystycznej. Świadomość Balickiego, że jego etyka, moralność i polityka pozbawiona jest elementów sprzeczności, jest świadomością fałszywą. Np. czasami Balicki traktuje naród jako zbiorowość, która ma na celu dobro swych członków. Jest to więc punkt widzenia utylitarystyczny. Kiedy indziej — jako dobro najwyższe, którego trwałości i potędze powinno być podporządkowane wszystko, nawet pomyślność składających się nań jednostek. Wreszcie mówiąc o narodzie ma na myśli państwo narodowe. Obsesja dziedzictwa kulturowego występuje obok opętania zdrowym instynktem samozachowawczym [23]. W tym i zresztą chyba w każdym myśleniu nacjonalistycznym występuje też pewna sprzeczność wywołana schedą po teorii organicystycznej i darwinizmie społecznym. Obecne są w nim dwie zasady, jedna z nich głosi konieczność ekspansji „organizmu społecznego" na zewnątrz, druga natomiast postuluje obronę jego istnienia przed wpływami zewnętrznymi wszelkimi dostępnymi środkami. Konsekwentna realizacja pierwszej z nich oznacza, że państwo narodowe (pojmowane również jako organizm społeczny dążący do ekspansji terytorialnej) winno stać się państwem wielonarodowym pod względem etnicznym, natomiast realizacja drugiej pociąga za sobą koncepcję państwa jednonarodowego, pozbawionego mniejszości naro-

[23] Z. Balicki w artykule *Czynniki zachowawcze i postępowe podkreśla* zarówno wagę polskiej tradycji kulturowej, jak i doniosłość odwołania się do ludu jako warstwy o zdrowych instynktach biologicznych w strategii politycznej Stronnictwa Narodowo-Demokratycznego.

dowych i federacyjnej struktury polityczno-ekonomicznej. Limanowski w kwestii optymalnego modelu państwa ustrzegł się tej sprzeczności. Po pierwsze — w jego koncepcji państwo nie było organizmem, po drugie — preferował państwo wielonarodowe typu federacyjnego (równość narodowości w obrębie państwa), którego wzorem była Rzeczpospolita Obojga Narodów. Po trzecie — jego koncepcja narodu nie miała żadnych związków z ksenofobią, gdyż oparła się nadmiernym pokusom biologizacji życia społecznego.

Powróćmy jednak do sprzeczności w refleksji politycznej Balickiego. Raz w imię potrzeb życiowych własnego narodu uzasadnia się tam bezwzględne gnębienie słabszych narodów — a raz krytykuje się za to samo carat. Oskarża się przeciwników ideologicznych za poddanie się starym wartościom, kodeksowi rycerskiemu w stosunku do przedstawicieli innych narodowości i jednocześnie żąda się od społeczeństw zaborczych „cnót prywatnych w postępowaniu wobec przedstawicieli narodu polskiego".

Jak widać, nawet nacjonalizm człowieka, który z nietzscheańską odwagą bez osłonek moralnych chciał przyjmować tylko dobro własnego narodu za wytyczną działalności społecznej, nie był wolny od wewnętrznych sprzeczności. Wydaje się, że mimo wszystko Balicki obawiał się, aby jego stosunek intelektualny do własnego narodu nie sprowadził się do stwierdzenia: „mój naród jest dla mnie najwyższym dobrem tylko dlatego, że jest moją gromadą" [24].

*

W niniejszym szkicu przedstawiłam dwa sprzeczne ze sobą rozumienia i podejścia do idei moralnej narodu, funkcjonujące w polskiej myśli społecznej i politycznej przełomu XIX i XX w. W pierwszym z nich operuje się charakterystyką relacjonalną narodu, tzn. określa się naród poprzez jego stosunki z innymi

[24] S. Ossowski, *Ludzki polimorfizm a ideologie społeczne*, [w:] *Z zagadnień psychologii społecznej, Dzieła*, t. 3, Warszawa 1967, s. 30. Ossowski analizując tam sprzeczności wewnętrzne w ideologiach narodowych wskazywał na społeczną rzadkość ekstremalnego nacjonalizmu.

narodami i ludzkością pojmowaną jako całość organiczną wyższego rzędu, w drugim natomiast podaje się charakterystykę immanentną narodu.

Dla pierwszego stanowiska typowy był uniwersalizm, dla drugiego — pewnego rodzaju solipsyzm. Pierwsze z nich, jak sądzę, właściwe jest refleksji społecznej Bolesława Limanowskiego, drugie — myśli politycznej Zygmunta Balickiego. Przypomnę ich najbardziej charakterystyczne cechy.

Po pierwsze — w koncepcji narodu u Limanowskiego przeważają elementy psychologiczne, historyczne i kulturowe, natomiast u jego oponenta elementy biologiczne.

Po drugie — idea narodu, wedle Limanowskiego, miała pełnić funkcję integracyjną w ogóle, wobec Polaków i całej ludzkości, wobec ludu i całości społecznej danego kraju, wedle Balickiego zaś funkcję integracyjną jedynie wobec „swoich" i funkcję selekcyjną wobec „obcych".

Po trzecie — w myśleniu o narodzie rzecznika socjalizmu patriotycznego dyrektyw par excellence moralne były jednymi, zaś w poglądach Balickiego przeważały dyrektywy oparte na zasadzie skuteczności. Obsesja skutecznością podważyła jego ideę wyłączności narodowej oraz podstawową cechę każdego nacjonalizmu, mianowicie zasadę samostanowienia o sobie. Wzgląd na skuteczność wpłynął na powolne wycofywanie się z polityki zdobywania niezależności państwowej własnymi rękami i zastąpienie jej ideą polityki satelitarnej tak w czasie pokoju, jak i w czasie wojny europejskiej.

Po czwarte — u Limanowskiego idea narodu związana była z ideą ludzkości, gdy u towarzysza ideowego Dmowskiego z ideą państwa narodowego.

Po piąte — pierwsze stanowisko proponowało moralność świadomego, wolnego wyboru, opartą na optymistycznej wizji osobowości ludzkiej i ładu społecznego uniwersalnego i partykularnego, drugie natomiast postulowało manichejski obraz świata społecznego i natury ludzkiej rozszczepionej na moralność instynktu, odruchową, bezrefleksyjną oraz „moralność zmilitaryzowaną" zbudowaną wokół idei rozkazu i działania jako „służby", agre-

sywną wobec obcych i wobec tzw. „świętości" społecznych. Moralność wyboru można inaczej określić moralnością harmonii, dwie zaś pozostałe jako moralność dominacji.

Po szóste — u Limanowskiego pozytywnym układem odniesienia w analizach narodu była tradycja demokratyczno-patriotyczna, natomiast w interpretacjach Balickiego funkcję takiego właśnie układu pełniły bardzo zwulgaryzowane wątki ideowe zaczerpnięte z myśli Nietzschego, Sorela, Duguita, z manifestów politycznych nacjonalizmu włoskiego i francuskiego.

Po siódme wreszcie — rolę pozytywnego wzorca narodu w twórczości ideologa socjalizmu patriotycznego pełnił naród francuski z czasów Wielkiej Rewolucji, naród irlandzki; u zwolennika egoizmu narodowego funkcję tę pełnił naród japoński podany w stylizacji narodu autarkicznego, łączącego tradycję z innowacją i posiadającego Moc.

HALINA FLORYŃSKA

„Idea Polski" w publicystyce modernistycznej

1. Naród jako byt metafizyczny

Na początek kilka wyjaśnień. Użyty w tytule referatu termin „modernizm" nie precyzuje zakresu nazwisk i zagadnień. Wielokrotnie dyskutowano nad trudnością z właściwą nazwą dla formacji przełomu XIX i XX w., którą charakteryzuje się zazwyczaj — najbardziej ogólnie — jako reakcję antypozytywistyczną, dążność do odrodzenia metafizyki i tendencji neoromantycznych.

Artykuł nie ma ambicji przedstawienia „problemu narodowego" w całej złożonej postaci, jaką nadał mu polski modernizm. Zawiera tylko próbę rekonstrukcji obiegowych w epoce poglądów na kwestię narodu i idei narodowej, wywodzących się z filozofii romantycznego mesjanizmu. Obiegowych, tzn. tych, którymi posługiwano się w publicystyce jako argumentami nie wymagającymi uzasadnień, które eksploatowano w setkach broszur i artykułów. A przede wszystkim tych, które stanowiły (choćby negatywny) punkt wyjścia dla młodopolskich polemik „w sprawie narodowej". Temat „idea Polski" łączy zatem autorów tak różnych, jak współtwórcy modernizmu literackiego — Stanisław Przybyszewski, Żuławski, Cezary Jellenta; publicyści i ideologowie społecznej i narodowej Młodej Polski — Artur Górski i Baumfeld; filozofowie — Wincenty Lutosławski, Antoni Chołoniewski, Wojciech Dzieduszycki; ekonomista i przemysłowiec Stanisław Szczepanowski oraz polski przedstawiciel modernizmu katolickiego — Marian Zdziechowski.

Omawianych tu autorów łączy jeszcze jedno: żaden z nich nie jest profesjonalnym historiografem. Refleksja nad narodem, jego przeszłością i perspektywami nie jest efektem naukowych badań historycznej przeszłości, lecz stanowi element szerszej refleksji artystycznej, społecznej lub filozoficznej. Mimo istotnych różnic, dzielących poglądy filozoficzne wymienionych autorów, w ich koncepcji Polski występują pewne komponenty wspólne, wyznaczone przez negatywną reakcję na pozytywizm i historiografię szkoły krakowskiej, przez odwołanie do romantycznej koncepcji narodu. Przedmiotem pracy są przede wszystkim nie odrębności, lecz podobieństwa stanowisk, współtworzące teoretyczną strukturę modernistycznego neomesjanizmu. Z tego też powodu, a także z powodu ograniczonych rozmiarów tej pracy abstrahować będę od kontekstu politycznego, koniecznego dla pełnego obrazu zagadnienia, od przynależności bądź orientacji partyjnej omawianych autorów, od ideologii organizacji politycznych, wpływających na kształt refleksji historiozoficznej lub przez nią współtworzonych.

Kwestią podstawową dla modernistycznego myślenia o narodzie było odróżnienie go od państwa i plemienia. W odwołaniu do tradycji romantycznej naród został uznany za „jestestwo metafizyczne", oparte na więzi duchowej, zatem różne od państwa jako organizacji społecznej i plemienia jako rasy biologicznej. Uznanie narodu za byt metafizyczny, niezależny od politycznej struktury i wszelkich form organizacyjnych, istniejący mimo braku ciała państwowego, spowodowane było co najmniej dwiema przyczynami. Pierwsza — to psychologiczna konieczność ugruntowania narodowego istnienia w podstawach trwalszych niż niepodległe państwo, którego od ponad wieku Polska była pozbawiona; ta sama przyczyna, która współtworzyła romantyczny mesjanizm i wszystkie następne neomesjaniczne konstrukcje, dowodzące, iż naród nie tylko trwa mimo braku niepodległości politycznej, ale rozwija się i umacnia, a upadek jego formy państwowej ma głęboki, metafizyczny sens, waloryzujący istotę narodowości. Racjonalizując ex post ów stan emocjonalnego napięcia, leżący najwyraźniej u podstaw modernistycznej koncepcji

narodu, przeciwstawianej „patriotyzmowi obłudy", pokoleniu „strupieszałych starców" i polityce trójlojalności, pisał Artur Górski: „Trudno dziś pojąć i ogarnąć otchłań tego cierpienia, w jakie zapadała młodzież, której żyć w tych warunkach przypadło. Przenikającym do dna jest ów ból, idący od tego zimna nicości, jakim tchnie zaprzeczenie w nas naszej egzystencji plemiennej, jak gdyby lęk ten brał udział w samowiedzy staczających się w przepaść milionów [...]. Przeżyliśmy okres demonizmu w Europie o największym jego nasileniu. W czasach, o których mowa, dyskutowano otwarcie w dziennikach niemieckich i z mównic parlamentarnych o tych «morituri» na arenie Europy, o których nauka niemiecka wypowiedziała dobitnie w tym duchu swe ostatnie słowa" [1].

Psychologiczna potrzeba znalezienia trwałych i nienaruszalnych przez zewnętrzne wypadki gwarancji bytu narodowego korespondowała z podstawowymi przesłankami modernistycznej metafizyki. W myśl tych założeń świat poznawalny zmysłowo należy do rzeczywistości fenomenalnej i stanowi zewnętrzny, zdeterminowany ludzkim aparatem percepcyjnym, wytworzonym przez biologiczny organizm — przejaw rzeczywistości metafizycznej. Do świata fenomenów należy plemię i państwo: może ono — choć nie musi — być formą jestestwa metafizycznego, ale zniszczenie formy nie dotyka istotnego bytu. Naród, jeśli posiada istnienie rzeczywiste, nie pozorne, musi być ugruntowany w sferze metafizycznej, w świecie noumenów, musi posiadać gwarancje inne niż czasoprzestrzenne trwanie organizmu politycznego. Między modernistyczną koncepcją Absolutu, jako duchowego bytu, którego objawem, emanacją lub wytworem jest świat zjawiskowy, a modernistyczną jaźnią, duchową istotą człowieka, pojawił się naród — jestestwo metafizyczne, określane przez gatunek twórczej energii.

Odpowiedź na pytanie, czym metafizycznie jest naród i jaki jest jego stosunek do duszy indywidualnej oraz do absolutnego

---

[1] A. Górski, *Tadeusz Miciński w Krakowie*, [w:] *Miscellanea literackie 1864 - 1919*, „Archiwum Literackie", t. 2, Wrocław 1957, s. 427.

bytu, zależy od szczegółowych założeń ontologicznych. Filozofia modernistyczna proponuje dwa rodzaje odpowiedzi, wynikających ze struktury spirytualistycznego monizmu lub pluralizmu; z przyjęcia rzeczywistego bytu-Absolutu bądź wielości indywidualnych, samoistnych dusz. Rozwiązanie pierwsze charakterystyczne jest dla przedstawicieli modernizmu literackiego: Stanisława Przybyszewskiego, Tadeusza Micińskiego, Cezarego Jellenty, Żuławskiego; rozwiązanie drugie — dla pisarzy i filozofów bliskich założeniom filozoficznym katolicyzmu, dla monadologa Lutosławskiego i jego uczniów.

Spirytualistyczny monizm modernistów, o którym mówić będziemy w dużym uproszczeniu, tylko jako o podstawie metafizyki narodu, daje się zredukować do neoplatońskiej doktryny emanacyjnej. Jego pojęcia podstawowe — to Byt-Absolut i dusza indywidualna, z absolutem tożsama; Wola jako ponadindywidualna energia kosmiczna i jej indywidualizacja — wola osoby-jaźni wcielonej.

W koncepcji, w której mamy do czynienia z dwoma Absolutami: Absolutem-universum duchowym i Absolutem-duszą indywidualną, naród absolutem nie jest. Narodowość nie wyczerpuje pojęcia duszy. Dusza jest czymś więcej niż naród i rasa — ta teza stanowi wspólną własność spirytualistycznej metafizyki. Ale narodowość jest niezbędnym etapem na drodze utożsamienia się obu absolutów. Narodowość — to gatunek miłości, gatunek energii, właściwy zespołowi dusz indywidualnych, dążących do absolutnego celu. Energia ta, którą nazywa się różnie: wolą mocy, tęsknotą, geniuszem, instynktem życia, posiada specyficzne właściwości i napięcie, wyrażające się w kulturze narodu, w języku, literaturze, w rodzaju świadomości metafizycznej. Narodowość jest poznaniem się duszy w swej istocie doczesnej. W stosunku do narodu — w miłości — objawia się część świadomości absolutnej, poznanie rasy duchowej stanowi element poznania universum. Poznanie duszy w jej właściwościach gatunkowych, czyli narodowych, jest uznane za rodzaj syntetycznego poznania intuicyjnego.

Nie wszyscy wymienieni na wstępie pisarze zbudowali system

metafizyczny, pozwalający określić w przybliżeniu ontologiczne zakorzenienie życia narodowego, albo też za wyjaśnienie filozoficzne uznali przekraczającą poznanie rozumowe tajemnicę. „To życie zbiorowe, które nazywamy narodem, sięga równie tajemniczych źródeł, jak życie indywidualne, objawia się, ale nie da się zrozumieć, można je spostrzec i opisać tam, gdzie jest rozbudzone, ale nie wytłumaczyć [...]. Dowodem żywotności jest tylko samo życie, a znamieniem życia jest niepojętność, tajemniczość, chciałbym powiedzieć niedorzeczność" [2] — pisał prekursor młodopolskiego neomesjanizmu Szczepanowski. Wszyscy jednak teoretycy narodu jako „rasy duchowej" charakteryzowali narodowość przez rodzaj i jakość wysiłku, sposób dążenia do doskonałości moralnej, zakodowanej w spirytualnym pierwiastku bytu. Źródła życia narodowego znajdowali nie w sile politycznej, lecz w zbiorowej podświadomości jako sferze energii i natchnienia, sferze uniwersalnych wartości.

Woluntarystyczny charakter ducha narodu zinterpretowany w ramach filozofii katolickiej (vide Zdziechowski) wyklucza oczywiście tożsamość duszy indywidualnej z boską pełnią. Określa natomiast narodowość jako drogę do osiągnięcia świętości, stopień utożsamienia woli indywidualnej z wolą Boga, rozwój boskiego pierwiastka w człowieku; charakteryzuje naród przez treść właściwego mu ideału świętości.

Koncepcję różną w założeniach ontologicznych od spirytualnego monizmu, a wbrew deklaracjom mocno heterodoksyjną wobec filozofii katolickiej zbudował Wincenty Lutosławski. Koncepcję tę wyprowadził z tradycji monadologicznej, przyjmującej wielość niezależnych i wiecznych substancji duchowych. Dusze-monady — to nie czasowe indywidualizacje absolutnego Ducha, lecz samoistne byty. Narodowość zatem — to nie gatunek energii, przez którą jaźń indywidualna usiłuje przezwyciężyć indywidualizację i granice zmysłowości, lecz gatunek dusz. Rodzaj energii, jako stopień siły i dojrzałości woli, oczywiście zawiera się w cha-

---

[2] S. Szczepanowski, *Walka narodu polskiego o byt*, [w:] *Myśli o odrodzeniu narodowym*, Lwów 1923, s. 44.

rakterystyce duszy, lecz jej nie wyczerpuje. Lutosławski przyjmuje wieczną indywidualną tożsamość i nieśmiertelność duchowych monad, z którą to tożsamością duże kłopoty mieli modernistyczni pisarze (skoro dusza zawsze równa się sobie, czyli nieskończoności, współtożsama jest z Absolutem i po uwolnieniu się z granic organizmu „wraca na łono wieczności"). „Ewolucję z ducha", wzrost indywidualnych monad wiąże Lutosławski z teorią reinkarnacji, a narodowość określa przez stopień metempsychicznego rozwoju. „Różnice narodowe są zasadniczymi różnicami jaźni we wszechświecie i świadomość narodowa łączy nas nie tylko z widzialnymi członkami naszej narodowości, ale też z duchami naszego typu w całym wszechświecie" [3] — twierdzi — a każda narodowość odpowiada kolejnemu szczeblowi rozwoju ducha. Tę monadologiczną teorię, w zakresie metempsychozy i metafizyki narodu ukształtowaną pod wpływem polskiego romantyzmu, usiłował Lutosławski pogodzić z dogmatami katolickimi. Kiedy dostąpił objawienia i zamienił Boga-Najwyższą Monadę na chrześcijańskiego Boga-Stworzyciela, uzupełnił teorię narodu twierdzeniem, iż każda narodowość jest, podobnie jak gatunek przyrodniczy, oparta na jednej myśli bożej, tworzącej w duszach nowe, wyższe jakości. Nie zmieniło to jednak zasadniczo przekonania, że narodowość jest cechą ducha, określającą jego poziom metafizyczny i stopień dojrzałości, że miłość narodu jest najwyższym rodzajem miłości, zawierającym w sobie miłość płciową i miłość do Boga, bo zachowując poczucie indywidualnej odrębności, nakłania wolę do realizacji boskiej doskonałości w świecie społecznym, do zapewnienia szczęścia zbiorowości podobnych duchów.

Przy wszystkich różnicach w założeniach ontologicznych ma modernistyczna teoria narodu jedną cechę wspólną. Narodowość charakteryzowana jest przez rodzaj woli. I ma znaczenie drugorzędne, czy wola ta jest wolą duszy indywidualnej, czy indywidualizacją spirytualnej energii bytu, czy nazywana jest Jaźnią

---

[3] W. Lutosławski, *Na drodze ku Wielkiej Przemianie*, Warszawa 1912, s. 24.

Kosmiczną, dynamiką życia czy tęsknotą, czy jest wolą osobowego Boga, czy emanacją bezosobowego Absolutu. Modernistyczny woluntaryzm w swoich założeniach podstawowych, logicznie poprzedzających sformułowanie polskiej idei historycznej, buduje teorię narodu aktywistyczną i heroistyczną, kierując postulat aktywizmu do zbiorowości i do każdego jej członka. W każdym wypadku wola przysługuje indywidualnie osobom ludzkim jako podmiotom twórczości w „świecie widzialnym". Naród, charakteryzowany przez gatunek energii, jest kolektywem, zbiorem osób, a nie ponadindywidualną całością. To, co ponadindywidualne, co stanowi więź integracyjną — to cel, na jaki nakierowana jest zespołowa energia; cel, określający aspiracje woli, wspólne dążenie zbiorowości. Miłość, łącząca członków narodu, jest miłością do wspólnego ideału, w którym wyrażają się najgłębsze potrzeby duchowe indywidualnych osób. Koncepcja narodu nie jako organizmu, lecz jako kolektywu duchów, mocno zakorzeniona w filozofii romantycznej, pozwala pogodzić pojęcie wspólnoty z modernistycznym indywidualizmem. „Twórczość z ducha" — filozofia i sztuka — pozostaje domeną jednostek genialnych. One, maksymalizujące aspiracje woli ducha narodu, są twórcami ideałów. Geniusze uświadamiają naród w jego metafizycznym jestestwie, pozwalają zrozumieć aspiracje i określić cele. Doskonałość ducha narodu mierzy się poziomem jego najwybitniejszych członków. (Niezmierna popularność filozofii Słowackiego w modernistycznej koncepcji indywidualizmu i narodu wyrażała się przede wszystkim właśnie w asymilacji idei Króla-Ducha jako twórcy-geniusza, który własnym poziomem duchowym wyznacza optimum twórczości narodowej.)

Apoteoza indywidualizmu i apoteoza narodu jako kolektywnego podmiotu woli związana jest z pojęciem gatunku spirytualnej energii jako twórczości. Dynamice życia, której rodzaj i poziom stanowi narodowość, we wszystkich wersjach modernistycznej energii jako twórczości. Dynamice życia, której rodzaj i pobyt, jest celowa w takim sensie, że dąży do swego apogeum, do maksimum mocy. „Nie jedność to brewiarzyka mesjanicznego zrodziła u niego paralelizm celów finalnych Ducha z celami fi-

nalnymi narodu, lecz o niebo wyższa jedność ducha"[4] — twierdzi o filozofii Słowackiego, uznanej za filozofię narodową, wyrażającą metafizyczną prawdę o bycie — Cezary Jellenta.

Strumień energii, leżący u podstaw życia narodowego, nie jest zdeterminowany ani biologicznie, ani opatrznościowo. Manifestuje się twórczością gromady, która tworzy ideę jako cel i szuka odpowiednich środków do jej społecznej realizacji.

Tak rozumiana narodowość jest niezbędnym ogniwem między tym, co indywidualne, i tym, co uniwersalne — w wymiarze synchronicznym i diachronicznym. Łączy indywiduum z ludzkością i łączy jaźń indywidualną ze spirytualnym pierwiastkiem bytu jako celem „świata widzialnego". Spirytualizm modernistów w wersji monistycznej i pluralistycznej zawiera elementy teleologii, przyjmuje jako cel idealny wspólne powołanie ludzkości, spełnienie się człowieczeństwa w jego duchowej istocie. I aczkolwiek ten cel rozumiany jest różnie, to zawsze narodowość stanowi narzędzie i etap realizacji; łączy indywidualne uczestnictwo w historii z uniwersalnością przeznaczenia czy powołania gatunku ludzkiego, zarówno wtedy, kiedy przeznaczeniem jest przezwyciężenie świata zjawiskowego i powrót do absolutnej pełni (Przybyszewski), jak i wtedy, kiedy powołaniem jest wcielenie ideału społecznego, realizacja Królestwa Bożego na ziemi (Lutosławski). To właśnie znaczy powtarzane u wszystkich wspomnianych autorów twierdzenie, że narodowość jest ideą, misją, wyznaniem... Naród jest bytem metafizycznym wtedy, kiedy realizuje część przeznaczeń ludzkości, kiedy ma oryginalną ideę, wzbogacającą ducha powszechnego. Toteż nie każde państwo i plemię jest narodem; jeśli nie wypracuje własnego ideału, pozostaje tylko „materiałem etnograficznym", uprawia walkę o byt w miejsce walki o wartości (Lutosławski twierdzi nawet, że niemożliwy jest naród jednoplemienny, bo więź biologiczna przeważa wtedy nad więzią duchową).

Narodowość oparta na idei, wyraża się z w zdecydowanej odrębności kultury, która — dzięki oryginalności właśnie — jest

---

[4] C. Jellenta, *Druid Juliusz Słowacki*, Brody 1911, s. 134.

wkładem w rozwój powszechny. Szczepanowski buduje teorię narodowego początku każdej wielkiej cywilizacji, uważając kosmopolityzm za znamię schyłkowości i dowód rozpadu narodu. Przybyszewski głosi tezę o nieprzyswajalności kultury polskiej przez obce nacje, co świadczyć ma o potędze ducha narodowego, o wyższości polskiej idei. Toteż wszyscy wspomniani autorzy postulują wzrost świadomości narodowej jako samopoznanie się narodu we własnej indywidualności, w odrębności wobec innych kultur, uznając za warunek narodowego trwania — „wzbogacenie świata o nowy ton".

Przyjmując teorię narodu jako narzędzia powszechnego rozwoju ludzkości i zarazem terenu spełniania się indywidualnej aktywności człowieka, kontynuuje modernizm romantyczny uniwersalizm, uświęcający wielość misji narodowych, wielość narodów i kultur, koniecznych do osiągnięcia duchowej pełni. Kontynuuje zarazem istotny motyw romantycznego mesjanizmu: koncepcję hierarchii idei narodowych jako podstawę przekonania, że idea polska jest ideą przyszłości. Uzasadnienie tego twierdzenia zaczyna się już na piętrze teorii metafizycznych, a historia Polski i treść jej idei politycznej służy jako potwierdzenie. Mówiąc najogólniej, duch narodu polskiego jako gatunek spirytualnej energii charakteryzuje się specjalnym natężeniem i właściwościami przybliżającymi realizację celów metafizycznych. Polska tęsknota — pisze Przybyszewski — jako jedyna objawia się w postaci buntu, przezwyciężającego lenistwo ducha i dążącego do wyzwolenia z wszelkich determinacji i ograniczeń. Polska wola — głosi Jellenta — to specyficzne napięcie energii, nastawienie na przyszłość, które powoduje, że każda idea ogólnoludzka nabiera dynamiki, zamienia się w żądzę czynu, że skarga przekształca się w gniew, cierpienie w bluźnierstwo... Religijny ton życia, który — zdaniem Górskiego, Szczepanowskiego, Chołoniewskiego i Lutosławskiego — charakteryzuje aktywność polskiego narodu — to harmonia twórczości narodowej z metafizycznym celem świata, to stworzenie idei narodowej, która posiada walor uniwersalny. Naród polski znamionuje geniusz syntezy, który wyraża się od czasów romantyzmu w ukonstytuowa-

niu świadomości narodowej jako elementu świadomości metafizycznej. Ten motyw najmocniej rozwinął Lutosławski, uznając polski mesjanizm za ukoronowanie ogólnoludzkiej wiedzy filozoficznej. Jednakże motyw ten powtarza się we wszystkich modernistycznych rozważaniach na temat narodu: świadomość narodowa stanowi syntezę wiedzy metafizycznej o przeznaczeniu ludzkości z postulatem aktywizmu, z moralnym obowiązkiem realizacji ideału w życiu zbiorowym. Naród polski, charakteryzowany jako jestestwo metafizyczne, okazuje się kolektywnym podmiotem syntetycznego czynu przyszłości.

W celu zachowania właściwych proporcji należy zaznaczyć, że nie dla wszystkich wymienionych pisarzy i nie przez cały okres ich aktywności pisarskiej problematyka narodu była sprawą centralną. Literacki modernizm krakowski rozpoczyna się przecież od wyeksponowania zagadnienia sztuki, geniuszu twórczego i jego stosunku do absolutnego bytu — jako głównych zagadnień filozoficznych. Problem twórczości narodowej i geniuszu narodowego pojawia się wtórnie — jako nie dający się ominąć w polemikach pokoleniowych, w których oskarżano modernizm o kosmopolityzm i zerwanie ciągłości życia narodowego; pojawia się, bo jest nie do uniknięcia ze względu na społeczno-polityczny kontekst. Sprawa indywidualizmu jako warunku twórczości oraz uczestnictwa we wspólnocie narodowej rozwiązana została z maksymalną prostotą polskiemu narodowi przypisano właściwości geniusza-artysty. W ten sposób uniwersalny geniusz-twórca, nawet pozbawiony narodowych aspiracji, okazywał się wyrazicielem ducha narodowego, a naród polski — narodem w pewnym sensie „wybranym": szczególnie uprzywilejowanym ze względu na predyspozycje twórcze. „Poeta nie jest li »znakiem« pewnej warstwy ludzi, jak chce Hennequin, ani wytworem jej, jak twierdzi Taine, lecz *najpierw* czarną, urną, w której się jak w zbiorniku krystalizują żywotne soli pragnień, kłamstw lub prawd społecznych" [5] — pisał Jellenta. Jeszcze dobitniej to przekonanie, iż nie naród

[5] C. Jellenta, *Ideał wszechludzki w poezji spółczesnej*, Kraków 1894, s. 10.

tworzy artystę, lecz artysta wyraża, a tym samym uświadamia, tworzy i rozwija ducha narodowego, wyraził Przybyszewski już w *Confiteorze,* a chociaż jego metafizyka narodu opracowana została znacznie później, bo w okresie poznańskiego „Zdroju", założenia pozostały te same: „naród to cząstka wieczności i w nim tkwią korzenie artysty, z niego, z ziemi rodzimej ciągnie artysta najżywotniejszą swą siłę. W narodzie tkwi artysta, ale nie w jego polityce, nie w jego zewnętrznych przemianach tylko w tym, co jest w narodzie wiecznym: jego odrębności od wszystkich innych narodów, rzeczy niezmiennej i odwiecznej: rasie. Dlatego jest głupią niedorzecznością zarzucać artyście w naszym pojęciu beznarodowość, bo w nim najsilniej przejawia się istotny, wewnętrzny duch narodu, on jest tym mistycznym Królem-Duchem, chwałą i wniebowstąpieniem narodu" [6].

Apoteoza indywidualizmu, ubóstwienie twórczego geniusza jako wartości uniwersalnej i zarazem syntezy ducha narodowego jest właściwością ogólną epoki. Istnieje jednak zasadnicza różnica w pojęciu indywidualizmu między pierwszym pokoleniem modernistów a młodopolskimi twórcami „filozofii narodowej". Po pierwsze — wyznawcy Sztuki-Absolutu, aczkolwiek przypisywali jej charakter narodowy, ograniczali narodowy czyn artysty do dziedziny świadomości i w poziomie świadomości metafizycznej, zaświadczonej przez kulturę, widzieli specyfikę narodową. Jakiekolwiek byłyby ich prywatne poglądy na walkę narodowowyzwoleńczą i perspektywy polityczne, to w systemie filozoficznym mieściła się tylko „wiara widząca", „panowanie w duchu" i droga duszy polskiej do Absolutu. W pismach np. Przybyszewskiego i Żuławskiego praktyczne kłopoty z życiem narodowym pozostawione zostają tłumom, „które ścieżki wydeptują" — geniusz tworzy idee i rozszerza świadomość metafizyczną. U Micińskiego, Górskiego, Baumfelda, w publicystyce „Odrodzenia", powołującej się na autorytet Szczepanowskiego, czyn narodowy jako syntetyczny przestaje być li tylko syntezą „w duchu" — a staje się postulatem syntezy idei, walki i pracy — „budowania z ducha

---

[6] S. Przybyszewski, *Confiteor,* „Życie" 1899, nr 1.

w widzialności". Po drugie — zmienia się, a właściwie wzbogaca o nową cechę koncepcja indywidualizmu. Intensyfikacja „ja", maksymalne napięcie własnych mocy twórczych, prawda metafizyczna samodzielnie zdobyta — nie przestają być wartościami podstawowymi geniuszu narodowego. Tyle, że dla realizacji celów narodowych mistyczna wspólnota gatunkowa okazuje się niewystarczająca. W Młodej Polsce tworzy się koncepcję dwóch typów indywidualizmu. Ten, którego apologetą był Przybyszewski, a w pewnym stopniu Żuławski i Jellenta — indywidualizm „poza dobrem i złem", odwrócenie od społeczeństwa, zostaje podany w wątpliwość jako postawa bezwzględnie twórcza. Nie jest już oczywiste, że „zjadaczy chleba w aniołów przerabiają [...] ci potężni i wielcy indywidualiści, co we własne słońce patrząc, własną postępują drogą i przez moc swą ogromną — lud (choćby mimo swej i jego woli) jak wicher rwą za sobą" [7].

Indywidualizm geniusza wzbogacony zostaje imperatywem moralnym, poczuciem odpowiedzialności za stan narodu i jego twórczość. Najwyższe napięcie indywidualizmu — to zarazem przezwyciężenie indywidualności, poczucie tożsamości „ja" z duchową wspólnotą, podporządkowanie się narodowej idei. Górski pisze o indywidualizmie przemienionym w uniwersalizm, o odkryciu w sobie człowieka wiecznego, przeciwstawiając tę najwyższą postać indywidualizmu — anarchicznemu i lucyferycznemu buntowi. Miciński postuluje lucyferyzm przemieniony, uświęcony chrystusową ideą miłości. Jellenty formuła prometeizmu łączy koncepcję indywidualizmu ze zdolnością do współodczuwania cierpienia i wysiłku wspólnoty ludzkiej i wspólnoty narodowej. W rozważaniach Zdziechowskiego i Dzieduszyckiego równowagę dla indywidualizmu stanowić mają uczucia religijne — miłość Boga, będąca podstawą miłości narodu.

Indywidualizm twórczy to zatem równowaga między siłą odśrodkową — indywidualną wolą i potęgą, oraz siłą dośrodkową — miłością łączącą wspólnotę. Wprawdzie Przybyszewski także w metafizycznej miłości, właściwej duszy, upatrywał przyczynę wspól-

---

[7] J. Żuławski, *O Królu Duchu*, [w:] *Prolegomena*, Lwów 1902, s. 122.

noty narodowej, ale nigdy nie próbował interpretować tej mistycznej więzi jako postulatu karności i obowiązku. Zorientowani na problematykę narodową pisarze Młodej Polski postulują natomiast, by intuicyjne przeżycie wspólnoty przemienić w podstawowy element świadomości narodowej, przekształcić w moralny obowiązek „przerabiania zjadaczy chleba w aniołów".

Niemniej jednak utrzymane zostaje w mocy przekonanie, że o wartości narodu stanowi indywidualna wartość każdego członka wspólnoty, a celem twórczości narodowej jest indywidualna doskonałość człowieka, oraz — że historia narodu tworzona jest przez jego geniuszy i bohaterów jako tych, którzy są nosicielami maksymalnych wartości narodowego charakteru. Dlatego też modernizm czerpie swoją wiedzę o charakterze narodowym i właściwościach duszy polskiej głównie z pism i zmitologizowanych biografii romantyków, uznawszy ich uprzednio za geniuszy polskiej kultury. A po stwierdzeniu, że ten charakter narodowy wyraża się w kulcie indywidualizmu, spontanicznym dążeniu do doskonałości oraz do przetworzenia świata według idei etycznej, szuka potwierdzenia tych właściwości w historii politycznej i w kulturze narodowej, pisząc własne „dzieje duszy polskiej na tle zewnętrznych wypadków nakreślone". A dodać należy, że w koncepcjach tych synteza historiozoficzna jest dziełem intuicji jako narzędzia poznania metafizycznego, bo naród jako byt duchowy należy przecież do sfery metafizycznej i poddaje się dla niej właściwym metodom poznania. Intuicyjne poznanie bytu absolutnego i ducha narodu poprzedza właściwą interpretację wypadków dziejowych. Dlatego też do historiozoficznych syntez czują się upoważnieni filozofowie i poeci.

2. Idea polska

Rozważania o historii Polski, pojawiające się w modernistycznej literaturze, charakteryzuje duża arbitralność doboru i interpretacji przykładów. Aprioryczna wiedza o charakterze narodowym determinuje sposób oceny, wydarzenia historyczne służą

jako ilustracje przyjętych z góry tez. Modernistyczna refleksja nad historią narodową jest zresztą mało oryginalna, w zasadniczych punktach stanowi powtórzenie tez historiozofii romantycznej, przede wszystkim Mickiewicza. Pisma Szczepanowskiego, Górskiego, Chołoniewskiego, Lutosławskiego, artykuły Elsów tworzą stały kanon zjawisk historycznych jako faktów znaczących, jako sposobu przejawiania się charakteru narodowego i wyrazu polskiej idei.

Syntezy historyczne, zbudowane na pojęciu ducha narodowego jako przyczyny, a nie wytworu wydarzeń historycznych, zawierają elementy utopii przeszłościowej, która służy do utwierdzenia ciągłości życia narodowego oraz przewidywania przyszłości. Refleksja historyczna bowiem pomaga sprecyzować ideał i porównać go z dziejową realizacją, wskazać niedoskonałości ducha i błędy społecznej praktyki. Utopia przeszłościowa, połączona z protestem przeciw historiozoficznym diagnozom szkoły krakowskiej, a także z krytyką stanu współczesnego, jest apoteozą Polski szlacheckiej, przedrozbiorowej. „Matką naszą jest dawnej Rzeczpospolitej dusza" — streszcza to ogólne stanowisko Micińskiego, a najbardziej bezkrytyczny apologeta narodowej przeszłości — Lutosławski — oznajmia, że wszelka krytyka historii polskiej świadczy o uleganiu propagandzie zaborców, jest świadectwem hańbiącego upadku wiary we własny naród i słuszność jego idei historycznej.

Rzeczypospolitej szlacheckiej przypisuje się stworzenie wzorca ustrojowego opartego na idei złotej wolności, na szacunku dla człowieka, dla jego nieredukowalnej indywidualnej wartości. Taki ustrój, jako polityczna forma życia narodowego, ma stanowić zjawisko wyjątkowe w Europie, której rozwój charakteryzował się coraz większą fetyszyzacją państwa jako materialnej potęgi, państwa-Absolutu, nie liczącego się z dobrem poszczególnych obywateli. Politykę wewnętrzną i międzynarodową Polski szlacheckiej znamionowała zasada dobrowolności. Była Polska jedynym państwem pozbawionym ambicji powiększania się w drodze podbojów i jedynym wzrastającym dzięki dobrowolnym uniom. Połączenie z Litwą uznane jest przez wszystkich wspomnianych

autorów za symboliczny znak przyszłej misji polskiej — dobrowolnego związku ludów opartego na zasadzie braterstwa i równości. Unie polityczne Polski szlacheckiej świadczyć mają o wyjątkowej dla obcych atrakcyjności kultury narodowej i wzorca współżycia, a także o zdolnościach asymilacyjnych narodu, który przyswajał sobie cudze wartości nie unifikując ich, lecz „przetwarzając narodowo". Szacunek dla wolności, zaświadczony we współżyciu międzynarodowym, był podstawą wszystkich zasad i instytucji wewnątrz Rzeczpospolitej. Tutaj powszechnie wymieniana jest na pierwszym miejscu tolerancja religijna. I aczkolwiek „religijny ton życia" uważany jest za podstawę ducha narodowego, to właśnie swoboda religijna dowodzić ma, iż wynika on z wolności sumienia i głębokiej, osobistej wiary, a nie szacunku dla dogmatów.

Republikański i demokratyczny duch Polski szlacheckiej wyraził się w najważniejszych jej instytucjach: pospolitym ruszeniu, wolnej elekcji i liberum veto. Organizacja wojskowa oparta na dobrowolności — to wcielenie idei rycerskiej, łączącej nienawiść do przemocy i patriotyzm narodowy jako miłość do wartości duchowych zbiorowości. Wolna elekcja jest przeciwieństwem dominującej w Europie idei absolutyzmu: jest postulatem dobrowolnego wyboru władzy najlepszych moralnie i dobrowolnego podporządkowania się autorytetowi. Zasada liberum veto fascynuje modernistycznych pisarzy najbardziej. Ona bowiem wyraża w całej pełni polski indywidualizm, uznanie bezwzględnej wartości i wolności człowieka. Modernistyczna interpretacja liberum veto ma dwa aspekty: apoteozę jednomyślności i „prawa zaprzeczeń". Pierwszy podkreślają jako główny Szczepanowski i Lutosławski: życie narodowe oparte na natchnieniu wymaga jednomyślności, bo prawda i słuszność moralna jest jedna. Lutosławski widzi nawet w liberum veto okazję do poświęcenia i ofiary, do rezygnacji z własnego przekonania dla zachowania zgody narodowej. Ale ważniejszy dla modernistycznej teorii narodu jest aspekt drugi, związany z kultem indywidualizmu, z przekonaniem, że prawda tkwi w jednostce, nie w zbiorowości, że stanem naturalnym jest nierówność moralna i intelektualna, a geniusze

bywają w mniejszości. I przewaga elitarnej mniejszości, zagwarantowana przez liberum veto zapewnia właściwy kierunek życia narodowego. Tutaj dotykamy kulminacyjnego punktu młodopolskiej oceny szlacheckiej demokracji: wartość jej wyraża się w połączeniu idei wolności z poczuciem „hierarchii z ducha". Tą drogą wprowadzali modernistyczni pisarze elitaryzm i kult indywidualizmu do filozofii narodowej. Lutosławski szukał dla elitaryzmu uzasadnień w teorii metempsychicznego starszeństwa, powołując się przy tym na Słowackiego, Szczepanowski i Górski odwoływali się do autorytetu Mickiewicza. Wszyscy zgadzali się jednak, że polska wolność jest dobrowolnym uznaniem hierarchii. „Hierarchia istnieje i w przyrodzie, i w duchu. Na niej oparta wolność stanowi dopiero o sile całej budowy. Wolność daje swobodę decydowania o sobie, a hierarchia pozwala zająć każdemu miejsce według swego wzrostu" [8], pisze Górski parafrazując Słowackiego. Hierarchia z ducha, zaświadczona w instytucjach Polski szlacheckiej, jest — jako antyteza fałszywej równości — prefiguracją przyszłego idealnego porządku społecznego. „Państwo narodowe nie może być demokratyczne, lecz musi raczej być oparte na prawdziwej arystokracji z ducha" [9].

Elitaryzm moralny przypisany jest także idei szlacheckości. Polska szlachta nie jest kastą, zamkniętym stanem społecznym, określonym prawnie, lecz oparta jest na zasłudze, na przewadze moralnej, na „szlachectwie z ducha". Przyjmuje do siebie każdego obywatela, ma tendencje do rozszerzania się na cały naród — twierdzą Górski, Szczepanowski, Chołoniewski i Lutosławski. Według Górskiego „Polska szła ku szlacheckości", co znaczy, że Polska szła ku wcieleniu ideału człowieka w życie.

Ustrój Rzeczypospolitej szlacheckiej, oparty na dobrej woli, wymagał od swoich obywateli najwyższego poziomu moralnego, ducha ofiary i poświęcenia, miłości do narodu. Był wzorem państwa, w którym władzę i prawo zastąpiono zmysłem moralnym, żywym obyczajem. Wprawdzie Lutosławski i Chołoniewski przy-

---

[8] A. Górski, *Ku czemu Polska szła*, Warszawa 1918, s. 152.
[9] W. Lutosławski, *Rozwój Potęgi Woli*, Wilno 1923, s. 178.

pisują Polakom także geniusz prawny, ale po pierwsze — są w tym przekonaniu dość odosobnieni, po drugie — również podkreślają dobrowolność w twórczości prawodawczej. „Zjawisko to jest łatwo zrozumiałe. Naród, któremu od wieków nie narzucano ustaw z góry, który sam był swoim ustawodawcą, musiał z natury rzeczy rozwinąć w sobie poczucie prawa wyżej, niż społeczeństwa, które poddane samowładnej woli jednostki nie brały udziału w tworzeniu prawnych norm życia" [10].

Opis kultury szlacheckiej, w której manifestują się aspiracje ducha narodowego, służy do określenia misji polskiej, twórczej idei wzbogacającej rozwój ludzkości. W polski republikanizm wpisany jest ideał człowieka i ideał życia zbiorowego. Każdy naród — twierdzi Szczepanowski — wnosi wkład w kulturę światową przez wytworzenie wyższego od dotychczasowych typu cywilizacji i człowieka. Ten „wyższy typ człowieka" związany jest w literaturze modernistycznej z koncepcją nadczłowieczeństwa jako apogeum ludzkiej doskonałości; nadczłowieczeństwa, którego wytworzenie, a następnie rozszerzenie na całą ludzkość postuluje się narodowi polskiemu. Misja polska rozpoczyna się od zbudowania ideału obywatela-indywidualisty o najwyższych wartościach moralnych, posiadającego ducha ofiary, związanego miłością z narodem, dążącego do doskonałości własnej i szczęścia zbiorowego. Ten indywidualny ideał ma zasięg narodowy i uniwersalny, jest postulatem stworzenia „rasy słonecznej", „rasy ludzi dzielniejszych niż inne", społeczeństwa nadludzi. Polska idea, zarówno jako postulat doskonałego człowieka, jak i postulat życia zbiorowego, nie jest ograniczona żadnym historycznym ani narodowym partykularyzmem, ma zasięg wszechludzki. Tworzy wzór państwa jako środka, narzędzia indywidualnego doskonalenia. Tworzy wzór współżycia międzynarodowego, opartego na zasadzie poszanowania odrębności i wolności. Daje przykład wprowadzenia religijnej moralności do życia prywatnego, narodowego i politycznego. Rzeczpospolita szlachecka traktowana jest — jak mówiliśmy — jako prefiguracja przyszłego porządku w Europie. Przy-

---

[10] A. Chołoniewski, *Duch dziejów Polski*, Kraków 1918, s. 61.

szła misja narodu polskiego — streszcza Lutosławski — to unia polityczna narodów, unia społeczna klas i unia religijna wyznań. „Idee, do których należy przyszłość świata, są nasze" — twierdzi Chołoniewski.

Sformułowanie idei narodowej jako misji przyszłości zmuszało do odniesienia jej do idei państw zaborczych: Rosji i Niemiec. Idea polska musiała mieć moralną przewagę, jeśli miała być podstawą optymistycznych prognoz politycznych. Z duchem niemieckim sprawa była stosunkowo prosta: tradycyjnie okazywał się przeciwieństwem polskiej idei. Prezentował tendencje analityczne przeciw tendencjom syntetycznym. W zakresie filozofii głosił wyłączność rozumu przeciw polskiej syntezie świadomości z dominacją uczucia; w zakresie polityki wyrażał kult państwa i jego potęgi materialnej przeciw patriotyzmowi narodu; w zakresie moralności preferował przemoc prawa przeciw sumieniu i dobrej woli. Nawet niemiecki idealizm filozoficzny nosił skazę „ducha rozdzielności": ideał umieszczał poza światem i życiem, a życie poddawał prawu przemocy. Idealizm niemiecki w obyczaju przemienił się w sentymentalizm, nie w instynkt moralny i napięcie twórcze.

Z duchem rosyjskim rzecz była trudniejsza wobec słowianofilskich tendencji modernizmu. W publicystyce epoki przyjmuje się, jako rzecz oczywistą, moralną wspólnotę plemienną, obejmującą narody słowiańskie. A nawet czyni się próby zakorzenienia tej wspólnoty w jeszcze głębszej i odleglejszej, w kulturze aryjskiej. Zawiązki tej kultury Lutosławski umieszcza w filozofii greckiej, Miciński w religii indyjskiej, obu jednak chodzi o to samo: o przekonanie, że Słowianie, a głównie Polacy są nosicielami ciągłości kulturowej Europy, przechowują i rozwijają podstawowe wartości, leżące u podłoża współczesnej cywilizacji. Cecha główna duchowości aryjskiej — to idea prometejska, wyrażająca się w symbolu Człowieka-Boga. (Stosunek do tej idei wyznacza dwa zasadnicze nurty modernistycznego prometeizmu: indywidualistycznego o zabarwieniu nietzscheańskim i chrześcijańskiego. Miciński np. stara się uwolnić ideę indywidualnego bogoczłowieczeństwa od chrześciajńskiej symboliki cierpienia

i poddania, głosi jej filozoficzną samowystarczalność. Lutosławski przede wszystkim, ale także Górski i Szczepanowski postulują jej połączenie z chrześcijańskim pojęciem Łaski, nakazem czerpania sił z pomocy Opatrzności.) Faktem niepodawanym w wątpliwość jest kulturowa wspólnota Słowian, posiadająca walory uniwersalne. W publicystyce modernistycznej funkcjonuje sentymentalny mit dobrego Słowianina, łagodnego, pokojowego i cierpliwego, przywiązanego do pracy na roli, kultywującego związki rodzinne i szanującego kobietę-matkę. Dusza słowiańska odznacza się religijnym tonem życia, zdolnością do mistycyzmu, przywiązaniem do wspólnoty, którą zawsze traktuje jako religijną i rodzinną, nie uznając związków formalnych. Ale ten charakter plemienny zawiera zarodek niebezpieczeństwa — nadmiar pokory i rezygnacji. Wyjątkowa rola Polski we wspólnocie plemiennej polega na tym, że stanowi ona element heroistyczny i aktywistyczny Słowiańszczyzny. Bowiem tylko w polskiej kulturze cnoty słowiańskie osiągnęły postać heroizmu wolności, który wyraził się w ideale rycerza. Nad resztą Słowiańszczyzny ciąży heroizm niewoli, upostaciowany w ideale cierpiącego niewolnika lub gladiatora, idącego na śmierć z rozkazu władcy.

Mając kłopoty z duszą rosyjską i znaczeniem Rosji dla Słowiańszczyzny, Lutosławski i Przybyszewski wykluczają je z plemiennej wspólnoty. Lutosławski twierdzi, że Rosjanie są rasą turańską, która bezprawnie przywłaszczyła sobie kulturę i język słowiański. Przybyszewski, głosząc niezdolność Rosji do asymilacji kultury zachodniej, zrzuca winę na jej „duszę mongolską". Jednakże przeważa przekonanie, że idee polska i rosyjska wyrażają dwa bieguny charakteru plemiennego Słowian. Walka Polski z caratem okazywała się w tej interpretacji walką o uratowanie duszy rosyjskiej przed zgubnymi skutkami rezygnacji i braku godności indywidualnej, walką o realizację w Słowiańszczyźnie ideału świętego-bohatera.

Dlaczego jednak dzieje polityczne Polski zostały gwałtownie zerwane, skoro nie tylko stworzyła ona twórczy ideał, lecz skutecznie realizowała go w życiu narodowym? Publicystyka epoki udziela na to odpowiedzi trzech typów. Bezwzględni apologeci

narodowej przeszłości — Chołoniewski i Lutosławski — twierdzą, że winna była wyłącznie przemoc zewnętrzna. Ideał moralny Polski zagrażał swoją atrakcyjnością absolutyzmowi państw ościennych i został zniszczony wskutek zmowy despotów. Pozostali jednak dowodzą, że Polacy sami spowodowali swoją zgubę przez widoczny od XVII w. niedostatek cnót moralnych: zaprzeczenie wolności lub nadużycie wolności. Wersję pierwszą najdobitniej wyrażał Miciński: Polska zatraciła instynkt życia, pogrążyła się w egoizmie i bezwładzie. Zrezygnowała z aryjskiej religijności, życia intuicją, wchłonęła „jezuickie miazmaty", doktrynę pokory i bierności chrześcijańskiej, a nie przyswoiła sobie wartości zachodniej cywilizacji. Nie potrafiła oprzeć narodowego trwania ani na intuicji, ani na rozumie, nie stała się państwem, a przestała być narodem.

Górski, Szczepanowski, Dzieduszycki zarzucają Polakom nadużycie wolności: zanik ducha ofiary i postawy obywatelskiej. Polska wolność, pozbawiona podstaw moralnych w duszach obywateli, przekształciła się w anarchię i samowolę, godność szlachecką zamieniła w solidarność stanową. Nastąpiło zachwianie pojęć władzy i pracy — jak mówi Górski. Krytyka degenerującej się kultury szlacheckiej, przez Micińskiego przeprowadzona w sposób bezwzględny, u innych pisarzy występuje w postaci złagodzonej, aby nie przypominała zbyt mocno tez historiozoficznych szkoły krakowskiej. Lutosławski i Górski dowodzą, że nadużycie liberum veto, główny przejaw polskiej anarchii, jest dziełem młodej szlachty wschodniej, która nie dorosła do wolności. Notorycznie pojawiają się wywody o uprzywilejowanej sytuacji chłopów polskich w porównaniu z zachodnią Europą i Rosją. A o żywotności patriotyzmu i ducha ofiary ma świadczyć solidarność narodu w obliczu zagrożenia, dobrowolna rezygnacja z przywilejów szlacheckich w Konstytucji 3 maja. Wszyscy wymienieni autorzy zgadzają się jednak, że upadek polityczny, aczkolwiek stanowił tragedię dla kilku pokoleń, wzbogacił i uzupełnił ideę polską. Polski charakter narodowy, który dotychczas manifestował się bezrefleksyjnie w życiu społecznym i politycznym, nie wolny od żywiołowych wypaczeń, przemienił się

w uświadomiony ideał, w poczucie misji. Tę rolę — powstania świadomości narodowej i idei narodowej, przekształcenia dynamiczności życia w wyznanie — przypisuje się romantyzmowi. Z klęski narodowej rodzi się Romantyzm-synteza, Romantyzm-objawienie, Romantyzm-żywe źródło twórczości narodowej, początek Odrodzenia Narodowego. Jakie elementy składają się na ten zasadniczy przełom w życiu narodu? Po pierwsze — naród uświadamia się sobie jako jestestwo metafizyczne, niezależne od warunków politycznych. Po drugie — klęska powoduje kumulację energii duchowej. Wzrasta siła buntu, który jest kosmiczną energią bytu — mówi Przybyszewski. Naród nieszczęśliwy, którego dzieje rozpadają się na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, kieruje całą energię ku przyszłości, potęgą woli przerasta narody, rozwijające się w sposób ciągły, przez ewolucję — pisze Jellenta. Służba Ojczyźnie idealnej wzbogaca niepomiernie ducha ofiary i poświęcenia, bo jest bezinteresowna — dowodzi Dzieduszycki. Modernistyczni apologeci cierpienia jako znamienia wielkości — Jellenta, Miciński, Przybyszewski — w klęsce narodowej widzą katharsis, szkołę heroizmu dla ducha narodowego. Szczepanowski uzupełnia, iż jest to także szkoła realizmu politycznego. Dzieduszycki, jeden z surowszych sędziów przeszłości narodowej, twierdzi, że Polska, aczkolwiek daleka od doskonałości, ratuje godność człowieczeństwa, bo nie może uczestniczyć w nieprawościach politycznych Europy, bo jej „pogańską broń wydarto".

W romantyzmie — głosi modernizm — uświadomiona została idea Polski jako idea doskonałości moralnej człowieka i uetycznienia stosunków politycznych, uświadomiona przez elitę i dla elity. Wszelkie programy odrodzenia narodowego zaczynają się od postulatu przemiany moralnej społeczeństwa, przyswojenia ideału przez wszytkich członków narodu. Odrodzenie moralne ma być pierwszym czynem narodowym i warunkiem czynów praktycznych. Podstawą całego działania jest przeobrażenie jednostki. Przekonanie, że stan polityczny narodu zależy od wartości moralnej obywateli, wskazuje kierunek programów odrodzenia. Streszczają się one w romantycznej tezie, że Polska, zanim powstanie w ciele, musi wpierw odrodzić się w duchu, że regene-

racja moralna obywateli musi poprzedzać wszelką aktywność ekonomiczną, społeczną i polityczną. Dlatego też integralnym elementem filozofii narodowej są rozbudowane programy wychowania narodowego, teorie „pedagogii polskiej", programy związków, bractw i „zakonów". Świadomość narodowa i jej idea moralna ma być antidotum na różnorodne niebezpieczeństwa życia zbiorowego, na ateizm i pesymizm, na socjalizm i nacjonalizm. Nie ma natomiast jednoznacznej recepty na czyn narodowy, wcielający ideę w życie polityczne. Żaden z omawianych autorów nie głosi rezygnacji z niepodległości, różnią się natomiast, kiedy mowa o czasie i sposobach jej odzyskania. Wszyscy zgadzają się, że idea musi połączyć się z pracą. Szczepanowski postuluje syntezę romantycznego realizmu z programem pracy organicznej, z budową społecznych i ekonomicznych podstaw bytu narodowego. Bohaterowie Micińskiego „u Marksa i Sorela uczą się ekonomii", głoszą konieczność połączenia „mistycyzmu indyjskiego" z zachodnim „kultem zorganizowanej pracy". Lutosławski opracowuje dokładny program organizacji handlu, przemysłu, oświaty i władzy w przyszłym państwie narodowym. Szczepanowski zarazem twierdzi, że czynem narodowym jest potęga moralna, intelektualna i ekonomiczna narodu, a niepodległość spadnie sama „jak dojrzały owoc", Baumfeld natomiast, że czynów dokonuje się w świecie politycznym przez armie. Lutosławski wiąże nadzieję na niepodległość z Wielką Wojną światową, toczoną przez narody w imię narodowej samoistności. Miciński — z rewolucją społeczną, jeśli zostanie przeprowadzona w imię celów duchowych, w imię „całego człowieka", a nie dla korzyści materialnych. Przeważa ogólnie przekonanie, że współczesność, jako stan wielkiego chaosu, napięcia między ideałem i rzeczywistością, jest momentem poprzedzającym zmartwychwstanie narodowe; że Młoda Polska powracając do romantycznej wiary nie tylko kultywuje ciągłość życia narodowego, ale dokonuje czynu — rozpowszechnienia ideału, przemienienia go w program działania. I że efektem „odrodzenia z ducha" winno być państwo-naród, państwo o wysokim poziomie organizacji i ekonomii, ale podporządkowane celowi życia narodowego: spełnieniu doskonałego człowieczeństwa.

Wiara w odrodzenie narodowe godzi się emocjonalnie, choć nie zawsze logicznie — z krytyką społeczeństwa współczesnego, z ujawnianiem słabości epoki. Nawet jeśli modernizm nie jest czasem geniuszu, to jest oczekiwaniem i przygotowaniem dla geniusza narodowego, bo jest powrotem do źródeł duszy polskiej, choć często niepewnym i wątpiącym. „Po nas, upiorach Gustawa, Konrad przyjdzie".

Modernistyczna refleksja nad narodem posługuje się językiem romantyzmu. Tak dalece, że trudno czasem rozwikłać znaczenie frazeologii i symboli, rozszyfrować pojęcia misji narodowej, objawienia narodowego, Królestwa Bożego. Polski mesjanizm uznany został za Ewangelię narodową, ale okazuje się w końcu, że jest to Ewangelia niedokonana. Nie tylko dlatego, że nie spełniła się jeszcze oczekiwana Wielka Przemiana; niedokonanie cechuje samą romantyczną ideę. Aczkolwiek jej sens moralny nie ulega wątpliwości, to nadmiar egzaltacji, jako skutek rozpaczy po tragedii narodowej, wymaga zrównoważenia przez element realizmu politycznego, przez talent ekonomiczny, zmysł organizacji, docenienie roli rozumu.

Jak dalece można traktować modernistyczną refleksję nad narodem, uznającą istnienie narodowej Ewangelii i narodowego przeznaczenia jako konstrukcję mesjanistyczną? Spróbujmy określić stopień jej mesjaniczności przez stosunek do modelowego mesjanizmu romantycznego. Najbardziej schematycznie, bo zagadnienie przekracza nieco ramy pracy, wyróżnić można trzy stanowiska, uwzględniając kategorie objawienia, misji narodowej i soteriologicznych przeznaczeń ludzkości.

Stanowisko pierwsze, ilustrowane poglądami Dzieduszyckiego i Zdziechowskiego, zawiera najmocniejszy sprzeciw wobec idei mesjanizmu, koncepcji narodu wybranego i realizacji Królestwa Bożego na ziemi. Objawienie jest jedno i pełne, dane Kościołowi. Objawienie narodowe to tylko metafora, określająca narodowe sformułowanie uniwersalnych treści kościoła katolickiego. W tej wersji odrzuca się mit Królestwa Bożego na ziemi i transcendentne gwarancje odrodzenia politycznego Polski. Królestwo Boże jest nie z tego świata, a Polska z tego. Realizacja idei sprawiedli-

wości społecznej nie jest jeszcze Królestwem Bożym, a niedoskonała, skażona natura ziemska wyklucza możliwość raju. Zbawienie możliwe jest tylko indywidualnie i nie spełnia się w świecie ziemskim. Uznając konieczność idei narodowej, idei heroizmu i świętości, ta wersja filozofii nie przyjmuje samego schematu mesjanizmu jako historii świętej, spełniającej ideał w świecie społecznym przez narody lub jednostki wybrane. Symboliczny język mesjanizmu zostaje tutaj zredukowany i podporządkowany symbolom religii objawionej.

Wersja druga, wyrażana przez Szczepanowskiego, Górskiego, Lutosławskiego, przyznaje filozofii romantycznej status objawienia narodowego. Albowiem objawienie rozwija się w historii: pierwsze, uniwersalne, dane kościołowi, tworzy powszechną wspólnotę ludzkości. Objawienia narodowe mieszczą się w uniwersalnym i nie mogą być z nim sprzeczne, ale stanowią jego twórczą kontynuację. Życie narodowe ma za swoją podstawę życie religijne. Misje narodowe są stopniowalne, toteż można mówić o narodach powołanych do spełnienia ostatecznych przeznaczeń. Idea Królestwa Bożego na ziemi, zaakceptowana w tej wersji mesjanizmu, jest postulatem realizacji ideału moralnego w świecie społecznym i politycznym, wizją doskonałej ludzkości. Dla Lutosławskiego jest to jednocześnie zbiorowe zbawienie, poprzedzające eschatologię pozaziemską — przemienienie materii, ale koncepcja zbiorowego zbawienia możliwa jest tylko na gruncie metempsychozy. Soteriologiczna interpretacja „ziemskiego raju" u innych autorów nie jest zupełnie jasna.

Konsekwencją przyjęcia misji narodowej jako kolejnego objawienia jest utopia. Objawienie mówi o kształcie społecznym przeznaczeń ludzkości, pozwala na przewidywanie i opis doskonałej przyszłości jako antytezy niedoskonałego świata teraźniejszego. Cała teoria państwa narodowego, stworzona przez Lutosławskiego, jest projektem wcielającego się raju. Ta wersja mesjanizmu modernistycznego godzi symbolikę kościoła — język Ewangelii uniwersalnej, z symboliką romantyczną — językiem Ewangelii narodowej, a od przyszłości oczekuje czynu — realizacji uświadomionego już ideału.

Wersja ostatnia, której przykład stanowią pisma Jellenty, Micińskiego, Baumfelda, nie przyjmuje koncepcji objawienia ani czynnej Opatrzności. „Wiedzę przeznaczeń" zastępuje intuicyjnym poznaniem Jaźni jako spirytualnej, twórczej energii bytu, której istotę stanowi wola mocy, wola wzrostu, twórczość dążąca do maksimum wolności. I ludzkość, i naród mają przeznaczenie o tyle, o ile je sobie stworzą, ideał nie jest określony, lecz postulowany. Wielkość postulatu określa wielkość misji narodowej. Opis przyszłości jako realizacji ideału, utopię — zastępuje mitem jako projektem. Religia chrześcijańska i romantyczna filozofia mesjaniczna, jak wszystkie religie i wszyskie metafizyki teleologiczne, opisywalna jest w kategoriach twórczego mitu: syntetycznego projektu przyszłości, mającego moc integrującą i aktywizującą zbiorowość. Romantyczny mesjanizm oceniany jest za jego wysoką zdolność mitotwórczą, za moralną wielkość ideału Królestwa Bożego i Bogoczłowieczeństwa. Ceniony jest znacznie wyżej niż mit chrześcijański, który — przekształcony w doktrynę — stracił moc oddziaływania, a dogmatycznością krępuje już twórczość. Jednakże i mit romantyczny nie jest mitem ostatecznym, bo twórczość nieprzerwanie trwająca wymaga mitów wciąż nowych. Sama działalność mitotwórcza nosi znamię heroizmu tragicznego, bo jest wyrazem ludzkiej niepewności, bo symbole zastępują wiedzę o tajemnicy bytu. Wymienieni pisarze domagają się od epoki stworzenia nowych, aktywizujących mitów, adekwatnych do nowej sytuacji politycznej, usiłują tworzyć je sami, domagają się nowej religii i nowych symboli.

Modernistyczna teoria narodu, aczkolwiek żyje treścią filozofii romantycznej, żyje nią niejednakowo. Albo wykorzystuje jej treści moralne, odrzucając same podstawy mesjanizmu, albo usiłuje ją asymilować, dostosowując do realnych warunków życia narodowego, albo postuluje jej twórcze przekroczenie. I ten ostatni sposób również w zakresie koncepcji misji narodowej wydaje się być najwierniejszy nie treści wprawdzie, ale duchowi romantycznego aktywizmu. Tyle tylko, że dojrzałą intelektualnie postać osiągnął problem mitu narodowego nie u omawianych pisarzy, a w twórczości dramatycznej Wyspiańskiego, w filozo-

ficznych rozważaniach Brzozowskiego — czyli u krytyków i przeciwników zrekonstruowanej tu formacji. Jednakże światopogląd Wyspiańskiego i Brzozowskiego, wyznaczający odmienny biegun polskiego modernizmu, wyrastał z tej samej romantycznej legendy i choć ją przekraczał, to kształtował się w polemice z jej młodopolską, neomesjaniczną formą. Dlatego też — wobec aktualnej popularności wielkich indywidualności modernizmu — należy znać kontekst modernistycznych polemik — i znać przeciwników.

JANUSZ GOĆKOWSKI

Zagadnienie ojczyzny w dramatopisarstwie Słowackiego i Wyspiańskiego

„Kraj ten, który stał się waszą wspólną ojczyzną z urodzena czy przez wybór, ma prawo skupić wasze afekty. Imię Amerykanina przyznane jako nazwanie waszej przynależności narodowej powinno zawsze podniecać w was słuszną dumę patriotyczną więcej niż jakiekolwiek inne nazwy wywiedzione z lokalnego partykularyzmu. Posiadacie wszyscy, z niewielkimi zaledwie różnicami, tę samą religię, zwyczaje i obyczaje oraz zasady polityczne. Walczyliście o wspólną sprawę i wspólnie święciliście jej triumf. Niepodległość i swoboda, którą posiedliście, są dziełem wspólnych niebezpieczeństw, cierpień i wspólnych sukcesów."

George Washington, *Mowa pożegnalna*

1

Przywykło się — i jak sądzimy słusznie — rozpatrywać literaturę polską lat 1795 - 1918 przede wszystkim w aspekcie spełniania przez nią funkcji literatury patriotycznej. Dla Polaków nie było bowiem wówczas bardziej istotnej sprawy niż zagadnienie niepodległej ojczyzny. Istotnym rysem literatury patriotycznej Polaków w czasie zaborów jest niewątpliwie znacząca rola sztuki literackiej w wypowiadaniu i krzewieniu idei i koncepcji dotyczących ojczyzny jako formacji socjokulturowej. Poezja i dramatopisarstwo, których wybitnymi przedstawicielami są Juliusz Słowacki i Stanisław Wyspiański, to nie tylko ważki składnik polskiej kultury literackiej czasów, o których mowa, lecz również znacząca część twórczości, którą zasadnie nazwać można literaturą patriotyczną. Na wyjątkowe znaczenie sztuki literackiej

w strukturze twórczości wypowiadającej idee i koncepcje dotyczące ojczyzny zwracano już wielokrotnie uwagę rozpatrując historię i socjologię kultury polskiej czasów porozbiorowych.

W pełni zgadzamy się z poglądem przypisującym polskiej sztuce literackiej owych czasów niezmiernie doniosłą rolę w procesie kształtowania kultury patriotycznej w zakresie świadomości i postaw. Sądzimy, iż mówiąc o kulturowym znaczeniu tej twórczości — jak zresztą całej literatury patriotycznej lat 1795 - 1918 — wypada wyróżnić trzy podstawowe funkcje tekstów dotyczących spraw tej wspólnoty, która jest socjokulturowym korelatem idei ojczyzny, a której fenomenologia nadaje idei ojczyzny sens społeczny, zwłaszcza zaś polityczny i moralny. Tymi trzema funkcjami są naszym zdaniem:

1. Uczestniczenie w aktualnych sporach i walkach o treść ideologiczną ojczyzny, jak też drogi i sposoby prowadzące do urzeczywistnienia pożądanego stanu ojczyzny. Twórca literatury patriotycznej gra tu rolę stronnika orientacji ideologicznej czy nawet bojownika sprawy politycznej. Jak najbardziej na miejscu będzie tu mowa o partyjności literatury patriotycznej: stara się ona bowiem łączyć, przeprowadzając zarazem linie podziału.

2. Uczestniczenie w długotrwałych i mających zasadnicze znaczenie dla egzystencji wspomnianej wspólnoty procesach edukacji patriotycznej, której istotą jest dążenie do internalizacji w osobowościach ludzi mających ową wspólnotę stanowić zasady więzi patriotycznej trwalszej i ważniejszej od podziałów i różnic dzielących tych ludzi ze względu na inne niż ojczyzna wartości. Twórca literatury patriotycznej gra tu rolę wychowawcy, jest nauczycielem i moralistą zarazem. Uczy aktualnych i potencjalnych patriotów, iż ojczyzna jest dla nich najpierwszą ze wspólnych wartości autotelicznych, stanowi nagrodę i powinność wspólną, jak też obowiązek wspólny.

3. Uczestniczenie w tworzeniu wiedzy o społeczeństwie i kulturze, a przez to w kształtowaniu samowiedzy ludzi stanowiących wspólnotę ojczyźnianą. Twórca literatury patriotycznej gra tu rolę współtwórcy gmachu wiedzy opisującej i wyjaśniającej so-

cjokulturowe problemy takiej wspólnoty. Jego utwory muszą wszakże legitymować się właściwościami zwierciadlanymi. To, co pisze o wspólnocie, nie może być tylko perswazją czy katechezą. Wymagany jest walor diagnozy. Od dyspozycji autora, od jego inwencji i kwalifikacji, a także sytuacji i perspektywy poznawczej, zależy głębia i zasięg diagnozy dotyczącej wspólnoty.

Jesteśmy zdania, iż dramatopisarstwo Słowackiego i Wyspiańskiego, rozpatrywane jako literatura patriotyczna, spełnia wszystkie trzy wymienione funkcje. Najważniejsze zaś dla nas jest to, iż dramaty obu poetów zawierają wiedzę o sprawach tej wspólnoty, która — tak dla nich, jak i w rzeczywistości — była zbiorowym podmiotem modelowania kulturowej fenomenologii ojczyzny. Wiedza ta, naszym zdaniem, w wielu istotnych punktach legitymuje się walorami diagnozy mającej znaczenie dla stanów i układów wspólnoty już po listopadzie 1918 r., a więc w czasach, które sensu largo nazwać wypada naszymi.

Pojmowanie sprawy polskiej i krytyka „formy polskiej" w dramatopisarstwie Słowackiego i Wyspiańskiego jako literaturze patriotycznej jest tego rodzaju, iż przekracza wymiar właściwy twórczości, którą ocenia się tylko jako bardziej czy mniej udałą i owocną odpowiedź na wyzwanie zawarte w sytuacjach i konfiguracjach wspólnoty ojczyźnianej tamtych czasów. Rozważania obu autorów o ojczyźnie dotyczą problemów, z których część — i to znacząca w strukturze myślenia twórców — wciąż jest żywa. W swych dramatach przedstawiają i oceniają bowiem także to, co nie znikło wraz z wybiciem się Polaków na niepodległość, a również piszą o tym, co nie odeszło w cień nawet wówczas, gdy nastąpiły zasadnicze przeobrażenia ładu społecznego i ustroju politycznego. Sądzimy, iż w dramatopisarstwie obu poetów, rozpatrywanym jako literatura patriotyczna, wyróżnić można:

— to, co związane jest z konkretnymi aktualiami, na które twórcy reagowali kompozycją dramaturgiczną;

— to, co ważne i znaczące dla wspólnoty ojczyźnianej przez cały czas braku niepodległości;

— to, co istotne dla tej wspólnoty jako formacji socjokulturowej tak długo, jak nie osiągnie ona stadium stanu doskonałości, tzn. zgodności z ideałem wspólnoty.

Wyobrażenia o ojczyźnie, przekonania i postawy patriotyczne, którym w swoim dramatopisarstwie dawali wyraz Słowacki i Wyspiański, uległy bezsprzecznie poważnym zmianom do dnia dzisiejszego, tzn. do czasu, w którym staramy się naszym myśleniem i działaniem dowodzić mądrej wierności normom i regułom polskiego patriotyzmu. Ale te poważne zmiany nie są wszakże aż tak istotne, aby myśl patriotyczna nasza nie mogła się uczyć od twórcy *Horsztyńskiego* i twórcy *Lelewela*. Historia polskiej wspólnoty ojczyźnianej jest procesem ciągłym. Każdy odcinek czasu jest ogniwem łańcucha pokoleń, a więc i fragmentem nurtu kultury. Dlatego też, choć w XIX i XX w. polska wspólnota ojczyźniana zmieniła się kilkakrotnie, i to zasadniczo, wskutek przeobrażeń strukturalnych układu grup społecznych i konfiguracji treści kulturowych, ukształtował się i utrwalił kanon polskiej kultury patriotycznej, zaś jego integralnymi i znaczącymi cząstkami stało się to dramatopisarstwo Słowackiego i Wyspiańskiego, które zaliczyć można do kategorii literatury patriotycznej.

Proces kształtowania się tego kanonu jest procesem dialektycznym. Rozbieżne interesy grupowe, „kąty widzenia" i „perspektywy poznawcze", a wreszcie rozbieżne, zwłaszcza zaś przeciwstawne, stanowiska i dążenia w sferze ideologii i polityki sprawiały, iż kanon ten nie był tak samo pojmowany i traktowany przez różne odłamy i prądy wewnątrz wspólnoty ojczyźnianej. Uznawane za składniki kanonu treści, wątki i dzieła literatury patriotycznej są rozmaicie odczytywane i spożytkowane w toku konfrontacji ideologicznych i gier politycznych. Nie chodzi tu o preferencję różnych aspektów przez różne kręgi czytelników i użytkowników. Myślimy tu przede wszystkim o tym, iż sporom o treść idei ojczyzny, zwłaszcza zaś sporom o model normatywny polskiej wspólnoty ojczyźnianej jako formacji socjokulturowej wraz z instytucjonalną formą życia politycznego, towarzyszą reinterpretacje składników kanonu kultury patriotycznej oraz reorientacji, gdy chodzi o zespół wartości i dzieł, które

powinny być obdarzone priorytetem w zakresie preferencji i afirmacji, a w konsekwencji i priorytetem w aplikacji w procesie edukacji patriotycznej. Niemniej kanon ów nie jest złudą solidarystów tkwiących w szponach wishful thinking, ani też wytworem „techniki mitu" tych, którzy istniejące „w ojczyźnie rachunki krzywd" zamierzają „przekreślić" w imię takiej zgody, o jakiej rzec można, iż nie jest zjednoczeniem patriotów, lecz podyktowaniem przez jedną część wspólnoty warunków współżycia innym częściom. Ci bowiem, którzy zapoznawali czy też odrzucali ów kanon, rychło znajdowali się na marginesie wspólnoty, a w każdym razie szybko i w znacznym stopniu tracili wpływ na zbiorowe postawy i zachowania ludzi do wspólnoty należących.

Powiedzieliśmy, iż dramatopisarstwo Słowackiego i Wyspiańskiego jako literatura patriotyczna jest równocześnie: cząstką owego kanonu i podlega wielorakim, rozbieżnym interpretacjom. Mamy tu do czynienia z różnicami w recepcji, a więc i funkcji tego dramatopisarstwa: tak u rozmaitych grup i kręgów w tym samym czasie, jak również u tych samych grup i kręgów, lecz w różnym czasie. Dlatego też wypada widzieć to dramatopisarstwo jako cząstkę kanonu właśnie w ścisłym związku ze zmiennymi losami recepcji i funkcji wewnątrz wspólnoty, dla której było tworzone.

To, co interesowało Słowackiego i Wyspiańskiego w ich dramatopisarstwie patriotycznym, interesowało także tych pisarzy literatury patriotycznej, o których rzec można zasadnie, że zajmowali się sprawami naprawdę dla wspólnoty znaczącymi. Obu poetów i dramaturgów fascynowało zagadnienie ojczyzny jako zagadnienie polskiej wspólnoty patriotów w aspekcie charakteru tradycji tej wspólnoty, jak też właściwego dla niej modelu ładu społecznego i ethosu obywatelskiego. Dwa inne, niezmiernie istotne dla rozważań literatury patriotycznej lat 1795 - 1918 aspekty: obszar „ojczyzny ideologicznej" i ustrój polityczny niepodległej wspólnoty, nie grają w interesującym nas dramatopisarstwie tak ważnej roli, jak właśnie aspekty: tradycji, ładu społecznego i ethosu obywatelskiego. Słowacki i Wyspiański są artystami, intelektualistami, którzy w formie dzieł sztuki literackiej filozo-

fują i moralizują na tematy związane z zagadnieniem ojczyzny jako formacji socjokulturowej, którą rozpatruje się jako fenomen realny (ojczyzna, która jest i taka jaka jest) i fenomen normatywny (ojczyzna, która powinna być i taka, jaka powinna być). Nie są ludźmi konkretnych partii politycznych. Nie można ich zaliczyć do wyznawców czy rzeczników konkretnych orientacji doktrynalnych. Nie są też teoretykami, którzy stawiają sobie za zadanie opracowanie teorii narodu i ojczyzny bądź też teorii i strategii zbudowania wspólnoty ojczyźnianej wedle wybranego i uznanego modelu normatywnego. Warto też dodać, iż nie są uczestnikami praxis politycznej rozumianej sensu stricto. Ich oddziaływanie na kształtowanie się świadomości patriotycznej i postaw patriotycznych dokonywa się na zasadzie funkcjonowania tego, co nazwać można magią sztuki literackiej. Magia ta kształtuje poglądy i przekonania w ścisłym związku z kształtowaniem wyobraźni i wywoływaniem przeżyć. Fenomenologia inspiracji i perswazji dramatopisarstwa obu poetów jest właśnie magią kompozycji artystycznej szczególnego rodzaju. Nie biorąc żywego udziału w codziennej działalności politycznej i ideologicznej konkretnych ugrupowań obozu patriotycznego, tzn. obozu, gdzie wszelkie odłamy i prądy uważały za cel najważniejszy i wszystkich zobowiązujący — odzyskanie niepodległości, a jeno filozofując i moralizując — zajmują się nierzadko w swych dramatach sprawami może o wiele ważniejszymi dla wspólnoty niż te, które zaprzątają uwagę zajętych konkretnymi, lecz nietrwałymi aktualiami — ludzi praxis politycznej.

Ojczyzna jest jednym z podstawowych tematów twórczości dramatopisarskiej autora *Kordiana* i autora *Legionu*. Nic dziwnego, skoro obaj są wybitnymi przedstawicielami literatury patriotycznej. Ojczyzna jest jedną z podstawowych kategorii pojęciowych świadomości narodu dążącego do niepodległości. Jest też zagadnieniem ideologicznym i socjologicznym zarazem, a to ze względu na spory dotyczące tego: jaką jest i jaką powinna być wspólnota ojczyźniana jako formacja socjokulturowa.

Dzieje polskiej kultury literackiej, od czasów Odrodzenia do naszego stulecia, są w znacznej mierze historią rozważań o ojczyź-

nie, a więc i historią o stan rzeczywisty i stan pożądany wspólnoty ojczyźnianej. Dramatopisarstwo Słowackiego i Wyspiańskiego, acz będące częścią literatury okresu zaborów, jest tedy kontynuacją wielkiej tradycji wyrażania na piśmie, i to w formie utworu artystycznego, obywatelskiego zaangażowania w sprawy ojczyzny, jak też poczucia moralnej odpowiedzialności za stan i przyszłość wspólnoty ojczyźnianej. Obaj pisarze nie są zresztą jedynymi wybitnymi twórcami sztuki literackiej, którzy w latach 1795 - 1918 ową wielką tradycję kontynuowali. Czasy porozbiorowe obfitują w pisarzy, którzy legitymują się znaczącym dorobkiem jako artyści pióra i uczestniczą w sporach o charakter i sens przyszłości, teraźniejszości i przyszłości polskiej wspólnoty ojczyźnianej. W tym znaczeniu Słowacki i Wyspiański są dwoma spośród bardzo wielu. Ważne jest też to, iż ten rodzaj uczestnictwa w życiu wspólnoty ojczyźnianej, jaki wybrali i przejawiali swą twórczością, znalazł następców w czasach, gdy zabory stały się przeszłością. A godzi się przecież wskazać na to, iż spora liczba następców należy do ludzi, którzy są w naszym stuleciu współtwórcami polskiej kultury literackiej, należą do kategorii mistrzów sztuki pisarskiej.

2

Słowacki jest dla nas najwybitniejszym spośród twórców wielkiej dramaturgii patriotycznej czasów romantyzmu, powstania listopadowego i Wielkiej Emigracji. Ideowo jego dramatopisarstwo bliskie jest demokratyzującemu patriotyzmowi szlacheckiemu. Kresem historycznej doniosłości tej formacji ideowo-politycznej jest powstanie styczniowe. Potem następują przemiany socjokulturowe właściwe rozwojowi kapitalizmu. W zakresie spraw nas tu interesujących mamy do czynienia z ideami i koncepcjami narodu właściwymi ugrupowaniom i prądom społeczeństwa kapitalistycznego. Także i spory o model ojczyzny inne są już niźli te sprzed powstania styczniowego. Ideologowie odwołują się do nowych racji, a także posługują się nową argumentacją perswazyjną. Nie ginie przecież jednak dorobek myśli pa-

triotycznej z poprzedniego okresu. Część jego wchodzi w skład kanonu wspólnoty ojczyźnianej, który spiera się o model ojczyzny będąc istotnie przemienioną pod względem struktury socjokulturowej. Ale to, co było żywe i znaczące poprzednio, a weszło w skład kanonu uznawanego teraz, jest na nowo odczytywane, a przede wszystkim już nie wystarczy. Potrzeba jest nowa twórczość: będąca kontynuacją i negacją zarazem tamtej. W tym właśnie aspekcie, jak się nam wydaje, wypada rozpatrywać dramatopisarstwo autora *Nocy Listopadowej*. Wyspiański jest dla nas najwybitniejszym twórcą wielkiej dramaturgii patriotycznej tych czasów, które wprawdzie dowodziły, iż sprawa ojczyzny powinna być pojmowana i traktowana odpowiednio do nowych warunków i układów, lecz też dowodziły, iż wciąż dla Polaków najważniejszym celem jest odzyskanie statusu niepodległej wspólnoty ojczyźnianej. Tym samym dowodziły, iż to, co przyświecało Trauguttowi i Waszkowskiemu, wciąż jest kategorycznym imperatywem dla naszej wspólnoty ojczyźnianej.

Wybór dramatopisarstwa tych właśnie dwóch poetów wydaje się nam uzasadniony z następujących względów:

1. Każdy z nich jest najwybitniejszym twórcą dramaturgii patriotycznej w jednym z dwu najważniejszych okresów polskiej kultury patriotycznej czasów porozbiorowych lat mapy Europy ustalonej na Kongresie Wiedeńskim.

2. Obydwaj w swych rozważaniach i ocenach dotyczących zagadnienia ojczyzny jako formacji socjokulturowej są równocześnie romantykami i realistami, wizjonerami i obserwatorami, moralistami i diagnostami.

3. Mają też, niezależnie od wagi i znaczenia ich twórczości w nurcie literatury patriotycznej, wysoką i stabilną pozycję w kulturze literackiej jako klasycy polskiego dramatu.

4. Obu ich można zaliczyć do tej swoistej kategorii pisarzy wspólnot ojczyźnianych, przed którymi stoi zadanie odrodzenia kulturowego bądź wybicia się na niepodległość, których nazywa się „wieszczami", a których funkcja społeczna jest zupełnie wyjątkowa, jeśli porównywać ją z funkcją normalnych ideologów i polityków, filozofów i publicystów.

5. Nie wypowiadając w swych dziełach dramatycznych idei i koncepcji właściwych konkretnym orientacjom doktrynalnym są obaj oryginalnymi myślicielami, gdy chodzi o zagadnienie polskiej wspólnoty ojczyźnianej, a ich utwory są też cennym przyczynkiem do wiedzy o socjokulturowej fenomenologii tej wspólnoty.

6. Jako dramatopisarze, obydwaj, wywarli istotny wpływ na teatr polski czasu przybliżania się wspólnoty ojczyźnianej do niepodległości, jak też w czasach, gdy niepodległość stała się udziałem wspólnoty.

7. Twórczość dramatopisarska obu tych poetów nie tylko należy wciąż do kanonu polskiego pisarstwa patriotycznego, lecz spełnia, tak w okresie II Rzeczypospolitej, jak i Nowej Polsce, funkcję inspirowania i stymulowania rozważań dotyczących przeszłości, teraźniejszości i przyszłości polskiej wspólnoty ojczyźnianej.

Do tego, co powiedzieliśmy, wypada jeszcze dodać, iż obaj dramatopisarze tworzyli w warunkach swobody wypowiadania się na temat zagadnienia ojczyzny jako zagadnienia wspólnoty stojącej w obliczu dwu nakazów: odzyskania niepodległości i samonaprawy wiodącej do zasadniczych przeobrażeń socjokulturowych. Słowacki tworzył w warunkach emigracyjnych, zaś Wyspiański w klimacie krakowskiego liberalizmu okresu galicyjskiej autonomii. Sądzimy, iż te właśnie, sprzyjające warunki twórczości, pozwoliły im pisać tak, jak nie mogliby pisać w warunkach surowej cenzury i silnej presji aparatu państwowego zaborców dążących do wykorzenienia z kultury Polaków ducha patriotyzmu i do wynarodowienia nas.

Twórczość dramatopisarska Słowackiego i Wyspiańskiego jako twórczość dotycząca zagadnienia ojczyzny ujawnia wiele istotnych wspólnych rysów. Myślimy tu o podobieństwach w zakresie tematyki i problematyki utworów, charakteru roli społecznej autora, typu podejścia do zagadnienia ojczyzny jako sprawy wspólnoty ojczyźnianej, gatunku uprawianej sztuki dramaturgicznej.

Dla obu autorów najważniejsza była niewątpliwie teraźniej-

szość i przyszłość polskiej wspólnoty ojczyźnianej. Pisali wszakże o przeszłości dobrze rozumiejąc, iż stan dzisiejszy jest w znacznej mierze ukształtowany przez tradycję. Stąd właśnie mamy w dramatopisarstwie obu poetów prowadzenie walki na trzech planach równocześnie. Dominującym rysem ich twórczości patriotycznej jest krytyka polskiej wspólnoty ojczyźnianej. I w tej właśnie krytyce wypowiadają się na temat przeszłości, której sprawcza obecność daje się stwierdzić w teraźniejszości. Poświęcają tę krytykę, co jest zrozumiałe, stanowi teraźniejszemu. Krytykują wszakże i to, co zapowiada się jako przyszłość, a co ich zdaniem nie będzie wyzwoleniem się od wad, błędów i schorzeń przeszłości i teraźniejszości. Zresztą ich własne wizje i koncepcje przyszłej polskiej wspólnoty ojczyźnianej mają charakter zdecydowanie polemiczny.

Podstawowymi problemami, które dowodzą podobieństwa dramatopisarstwa obu pisarzy jako twórczości poświęconej zagadnieniu ojczyzny, są:

— dojrzałość Polaków do ukształtowania się w taką wspólnotę ojczyźnianą, która jest w stanie nie tylko dokonać samonaprawy, lecz również wybić się na niepodległość i osiągnąć poziom odpowiadający właściwemu dla niej modelowi normatywnemu formacji socjokulturowej;

— wady, błędy i schorzenia trawiące wspólnotę i stojące na przeszkodzie nie tylko jej samonaprawy, lecz przede wszystkim stania się formacją socjokulturową na miarę wymogów i zadań współczesności i przyszłości;

— dysfunkcjonalność tradycyjnego modelu wspólnoty ojczyźnianej wobec wymogów i zadań stojących dziś i jutro przed Polakami jako wspólnotą ojczyźnianą nowych czasów i nowych warunków;

— adekwatność kwalifikacji moralnych i politycznych tych ludzi, którzy są elitą wspólnoty ojczyźnianej bądź też sami uważają się za powołanych do grania roli „przodowników kultury" i kadry kierowniczej różnych odłamów wspólnoty, do wymogów, jakie stawia teraźniejszość i jakie najprawdopodobniej postawi przyszłość.

Tak Słowacki, jak też Wyspiański występują wobec wspólnoty ojczyźnianej w roli nonkonformistycznych moralistów. Mówią wspólnocie o jej wadach i schorzeniach, wskazują na źródła i rozmiary oraz stopień niebezpieczeństwa tych wad i schorzeń, ukazują odległość dzielącą wspólnotę, taką jaka jest, od stanu pożądanego, podkreślając zasadność zajmowania się raczej tym, co sprzyja samouspokojeniu i samozadowoleniu. Granie takiej roli wyraża się w pisarstwie, które dla współczesnych pod wieloma względami nie jest przyjemne, a wręcz drażni i oburza sporą część tych, którzy są z siebie zadowoleni i nie uważają za możliwie być wewnątrz wspólnoty nauczanymi i napominanymi. Rola ta wszakże jest bezcenna dla procesu edukacji patriotycznej ogółu wspólnoty. Surowi sędziowie i gorzcy moraliści są z pewnością lepszymi nauczycielami, wychowawcami i przewodnikami wpólnoty ojczyźnianej niż ci, co wspólnocie mówią to, co jej miłe, a co ją pogrąża i utwierdza w stanie „niemożności".

Zagadnienie ojczyzny rysuje się w dramatopisarstwie Słowackiego i Wyspiańskiego jasno i wyraźnie jako zagadnienie świadomości i postawy Polaków wobec zbiorowych obowiązków wynikających z patriotycznej aksjologii, a również wobec powinności automodelowania swej osobowości patriotycznej. Ethos patriotyczny Polaków jest dla obu dramaturgów kwestią kluczową zagadnienia ojczyzny. Ich podejście do tego zagadnienia ujawnia zdecydowanie preferencję momentów pedagogiki i moralistyki w stosunku do momentów polityki i socjotechniki.

W swym dramatopisarstwie poruszają sprawy dróg i sposobów wiodących do niepodległości. Piszą też o tym, jak przywrócić wspólnocie ojczyźnianej to, czego jej nie dostaje, a czego potrzebuje ich zdaniem. Poruszają więc takie sprawy, jak: zwalczanie tego, co we wspólnocie dysfunkcjonalne i patologiczne. Wypada jednak pamiętać, iż w obu dramaturgiach mamy do czynienia z dominacją rozważań natury socjologicznej nad rozważaniami natury prakseologicznej.

W znacznej mierze jest tak właśnie dlatego, że dramatopisarstwo Słowackiego i Wyspiańskiego wypada zaliczyć do gatunku, który określić można jako dramaturgię filozofującą. Jest to zu-

pełnie inny typ dramaturgii niż ta, którą określić można jako dramaturgię publicystyczną. Jako forma literatury patriotycznej dramatopisarstwo obu poetów jest dialektycznym połączeniem refleksji z zakresu filozofii narodu i filozofii człowieka.

Godzi się jeszcze zauważyć, iż wspólnym rysem dramatopisarstwa Słowackiego i Wyspiańskiego jest to, iż nie będąc rewolucjonistami są zdecydowanie zdania, iż polska wspólnota ojczyźniana jako zbiorowy podmiot modelowania socjokulturowej formacji ojczyzny daleko wykracza poza szlachtę, a zwłaszcza arystokrację. Sądzimy, iż można również o nich obu mówić zasadnie jako o pisarzach patriotycznych formacji lewicowej. Pojęcie lewicy utożsamiamy tu z takimi komponentami, jak: mentalność i postawa krytyki i demaskacji mitologii, ethosu i praxis grup i kręgów chcących jak najdłużej zachować status quo wbrew rzeczywistym potrzebom całej wspólnoty ojczyźnianej, a także rewizja tradycji ojczyźnianej w związku z postulowaniem utopii legitymującej się wizją zdecydowanie wyższej racjonalności ładu wewnętrznego wspólnoty w ścisłym związku z wizją zdecydowanie większej sprawiedliwości w stosunkach między ludźmi należącymi do wspólnoty.

Słowacki jest klasycznym reprezentantem dramatopisarstwa formacji, którą nazywamy romantyzmem. Wyspiański starał się przezwyciężyć to podejście do zagadnienia ojczyzny, które jego zdaniem właściwe było światopoglądowi romantyzmu, a oceniał jako przynoszące poważne szkody interesom polskiej wspólnoty ojczyźnianej. Niemniej jednak, jeśli porównamy dramatopisarstwo patriotyczne obu poetów, okaże się, iż Wyspiański jest swoistym kontynuatorem Słowackiego, zaś Słowacki może być traktowany jako pisarz w wielu istotnych punktch wypowiadający wcześniej myśli bardzo bliskie pojmowaniu spraw ojczyźnianych przez Wyspiańskiego.

Słowacki i Wyspiański byli, mimo wielu istotnych różnic, pisarzami patriotycznymi tego samego typu. Odmienności ich mentalności i orientacji wypada widzieć i wyjaśniać właśnie na gruncie przynależności obu do formacji filozofujących wizjonerów i moralistów. Pamiętajmy też, że formacja, której klasycz-

nym reprezentantem jest Wyspiański, nosi miano neoromantyzmu. Literatura polska miała rozmaitych „wieszczów". Jeśli trzej „wieszczowie" Wielkiej Emigracji poważnie się różnią, to nic dziwnego, że Słowacki różni się bardzo od Wyspiańskiego. Nasz ostatni z „wieszczów" — Gombrowicz — także różni się bardzo od wszystkich swych poprzedników.

3

Tak autor *Agezylausza*, jak i autor *Warszawianki* nie są zadowoleni ze współczesnej im polskiej wspólnoty ojczyźnianej. Stan ethosu, a także również kultury politycznej tej wspólnoty jest ich zdaniem, wyrażonym w utworach dramatycznych, taki, że co najmniej uzasadnione byłyby słowa we are not amused. Swemu brakowi aprobaty dla charakteru egzystującej wspólnoty dają wyraz pisząc zarówno o teraźniejszości, jak i o przyszłości, której sprawczy i ujemny wpływ stwierdzają w teraźniejszości.

Aczkolwiek to, o czym piszą, a także jak to ujmują i naświetlają różni ich poważnie między sobą, wypada zauważyć i podkreślić, że obaj w swym dramatopisarstwie patriotycznym konstatują fakty społeczne, składające się na pewien całościowy obraz wspólnoty ojczyźnianej, która zasadnie zasługuje na dezaprobatę. Sądzimy, iż składnikami istotnymi zawartej w ich dramatach diagnozy są:

1. Niedostateczne kwalifikacje elity wspólnoty ojczyźnianej, a co się z tym wiąże również niedostateczne kwalifikacje „przewodników kultury" i leaderów życia politycznego tej wspólnoty;

2. Żywa obecność wad i błędów z dawnych czasów w życiu codziennym wspólnoty ojczyźnianej, jak też kontynuowanie tradycji szkodliwych dla interesów wspólnoty mniemań i obyczajów;

3. Niedostateczna świadomość patriotyczna Polaków, co wyraża się nie tylko w brakach w zakresie odpowiedniego poziomu

rozumu politycznego, lecz bodaj przede wszystkim w tym, że niedostatecznie silny jest patriotyczny duch obywatelski wśród szerokich rzesz członków wspólnoty, a też niedostateczne jest uspołecznienie na rzecz potrzeb wspólnoty wśród ludzi te rzesze tworzących;

4. Brak dostatecznej więzi różnych odłamów wspólnoty, czego wyrazem jest skłócenie grup społecznych stojące na zawadzie potrzebnej wspólnocie integracji socjokulturowej, a także, co znajduje wyraz w wiodących donikąd sporach i swarach, gdzie o model ojczyzny kłócą się głosiciele i rzecznicy rozmaitych racji cząstkowych i koncepcji manifestujących jeno „kąty widzenia" stronnictw bądź fakcji;

5. Brak u ludzi tworzących wspólnotę, w stopniu dostatecznym, realizmu i dyscypliny, gdy chodzi o pojmowanie i traktowanie spraw życia społecznego, jak też brak u tych ludzi myślenia i działania świadczącego, iż w dostatecznym stopniu potrafią potrzeby wspólnoty urzeczywistniać dzięki odpowiedniej strategii, taktyce i konsekwencji w grze na różnych szachownicach.

Do tego, co powiedzieliśmy, godzi się jeszcze dodać, iż obaj dramatopisarze konstatują także, iż:

6. Starzy, a więc ojcowie czyli miarodajni strażnicy i rzecznicy ojczyzny, nie umieją sprostać wymogom teraźniejszości i nie są zupełnie przygotowani do zadań związanych z przyszłością, zaś młodzi, a więc synowie czyli następcy ojców, przyszli współgospodarze ojczyzny, są jeszcze niedojrzali do prowadzenia spraw, choć uważają się już za dojrzałych i sami biorą się do urządzania spraw ojczyzny oraz rozwiązywania problemów wspólnoty;

7. Polaków obciąża równocześnie: brak wielkości duchowej całej wspólnoty, która wymaga naprawy i odrodzenia, jak też zastępowanie w życiu codziennym, a także — co jest szczególnie ważne — w momentach próby, dzieła przez gest i diagnozy przez deklamację i mitologizację;

8. Polacy są nazbyt przywiązani do swych interesów prywatnych, zaś w podejściu do spraw wspólnoty ujawniają par-

tykularyzm i fakcjonizm w stopniu niedopuszczalnym przez rację stanu wspólnoty;

9. Polacy łatwo i na długo ulegają zgubnym dla powodzenia ich sprawy ojczyźnianej złudzeniom, wybierając nazbyt często wątpliwej wartości autorytety, powodują się też w chwilach znaczących dla wspólnoty chimerycznymi ideami i dysfunkcjonalnymi mitami politycznymi;

10. Idole tworzą całą strukturę „fałszywej świadomości" w umysłach Polaków jako patriotów, a nadto nazbyt często zaskakują Polaków, oni zaś nie potrafią wówczas tych sytuacji odpowiednio kształtować i spożytkować dla swych potrzeb jako potrzeb wspólnoty ojczyźnianej.

Widzimy więc, iż obraz wspólnoty ojczyźnianej Polaków, który wyłania się z dramatopisarstwa patriotycznego Słowackiego i Wyspiańskiego, pozwala zasadnie mówić, iż ich socjologia owej wspólnoty legitymuje się funkcją diagnostyczną i demaskatorską zarazem. Tu wszakże wypada nam powiedzieć nieco o fenomenologii owej diagnozy demaskatorskiej.

W piśmiennictwie, które nazwać można moralistyką patriotyczną, dadzą się wyróżnić cztery rodzaje mówienia moralisty do wspólnoty ojczyźnianej:

1. Moralista chwali wspólnotę, iż jest taką właśnie, jaką jest, a jedynie przestrzega przed odejściem od norm i reguł, których respektowanie daje taki właśnie stan rzeczy;

2. Moralista wytyka wspólnocie pewne wady i błędy, które oddalają ją od stanu pożądanej doskonałości, lecz pojmuje i traktuje te anomalie i dewiacje jako coś, co bez większego trudu wspólnota usunie czy odrzuci i wówczas będzie taką, iż zasłuży tylko na pochwały moralisty;

3. Moralista uważa, iż wspólnota jest bardzo poważnie chora, a terapia naprawy i odrodzenia wymaga wielkiego wysiłku i długiego czasu, a więc wytyka wspólnocie istotne odejście od zasad, jakie powinny ją konstytuować;

4. Moralista uważa, iż wspólnota jest beznadziejnie chora, nic jej już nie uratuje, a więc prędzej czy później czeka ją upa-

dek i odejście ze sceny theatrum mundi wspólnot ojczyźnianych.

Wypadki pojawiania się pisarzy, którzy własnej wspólnocie ojczyźnianej wróżą nieodwołalną śmierć i osądzają ją jako śmiertelnie chorą na swe nieprawości i swą głupotę, są bardzo rzadkie. Prawdziwie znaczący wydaje się nam podział na moralistów, których zaliczyć można do kategorii posługujących się drugim rodzajem mówienia i na moralistów, których zaliczyć wypada do kategorii posługujących się trzecim rodzajem mówienia do swej wspólnoty ojczyźnianej o tej właśnie wspólnocie.

Słowacki i Wyspiański jako moraliści patriotyczni należą niewątpliwie do kategorii posługujących się trzecim rodzajem mówienia do wspólnoty o jej schorzeniach. Obraz, jaki wyłania się z dramatów obu poetów, jest obrazem wspólnoty ciężko chorej, wspólnoty z licznymi i poważnymi wadami, niedostatkami i błędami ludzi, którzy ją tworzą, a zwłaszcza ludzi, którzy są czy chcą być jej elitą czyli kręgiem przywódców, przewodników i kierowników. Zwierciadło, jakie stawiają swej wspólnocie ojczyźnianej przed oczyma, ukazuje obraz bardzo smutny, choć nie pozbawiony wielu rysów komicznych. Tu warto dodać, iż obydwaj dramatopisarze nie są bynajmniej moralistami hieratycznymi, ostro sądzącymi swą wspólnotę ojczyźnianą na ponuro. Jesteśmy zdania, iż jednym z największych walorów moralistyki patriotycznej dramatopisarstwa obu poetów jest to właśnie, iż wielkość i doniosłość problemów łączy się z widzeniem zarówno tragicznych, jak i komicznych aspektów i rysów życia analizowanej, diagnozowanej i demaskowanej wspólnoty Polaków.

Tak Słowacki, jak i Wyspiański ukazują w swym dramatopisarstwie patriotycznym, iż zagadnienie polskie jest zagadnieniem poważnym, a to ze względu na charakter schorzeń polskiej wspólnoty ojczyźnianej. Ale nie przeszkadza to, iż Polacy, i to będący elitą wspólnoty, są wielokroć nie tylko grzeszni, ale i śmieszni, zasługują nie tylko na potępienie, ale i na wyszydzenie. Wielu z tych, których surowo osądzają dramaty obu poetów, łączy w sobie cechy szkodników czy nikczemników z cechami kabotynów czy pajaców. W tym momencie wypada dodać, iż demaskacja jest gruntowniejsza. To przecież bardziej nieko-

rzystnie wypada obraz wspólnoty wówczas, gdy moralista dowodzi, że ci, którzy są jej przywódcami, łączą wyrządzanie wielkich szkód z osobistą małością moralną i intelektualną.

4

Z całokształtu rozważań o zagadnieniu ojczyzny, zawartych w dramatopisarstwie Słowackiego i Wyspiańskiego, wybieramy dwie tylko sprawy, które naszym zdaniem nie tylko godne są uwagi historyka i socjologa polskiej literatury patriotycznej, lecz przede wszystkim jasno i wyraźnie ukazują twórczość obu poetów jako nacechowaną pryncypialną krytyką stanu wspólnoty ojczyźnianej. Są to sprawy: a) kwalifikacji elity i leaderów wspólnoty do kierowania wspólnotą; b) funkcjonalności tradycji wspólnoty wobec istotnych potrzeb i zadań wspólnoty.

Stanowisko obu pisarzy w tych sprawach streścić można, najogólniej, w takich oto konstatacjach:

1. Polska wspólnota ojczyźniana nie ma właściwej elity ani też odpowiednich leaderów i wyrządza to poważne szkody interesom tej wspólnoty;

2. Obserwowana i praktykowana tradycja tej wspólnoty jest, w znacznej mierze, dysfunkcjonalna wobec jej istotnych potrzeb i zadań.

Zajmijmy się najpierw sprawą kwalifikacji elity i leaderów. Wypada zgodzić się z wywodami Vilfredo Pareto, autora *Trattato di sociologia generale*, iż losy wszelkiej grupy zależą w bardzo poważnym stopniu od kwalifikacji moralnych, intelektualnych i technicznych elity tej grupy. Na znaczenie kręgu przywódczego zwraca też uwagę, rozważając sprawy struktury i funkcji partii politycznych, inny wybitny socjolog włoski Antonio Gramsci — autor *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno.*

Tak więc: sytuacja i perspektywy wspólnoty ojczyźnianej zależą w bardzo poważnym stopniu od kwalifikacji ludzi będących elitą tej wspólnoty i osób grających role jej leaderów politycz-

nych. A jak te sprawy przedstawiają się w dramatopisarstwie patriotycznym obu naszych poetów? Ograniczmy się do niektórych tylko utworów.

Juliusz Słowacki poddaje krytyce kwalifikacje elity i leaderów w takich dramatach, jak *Mazepa, Sen srebrny Salomei, Ksiądz Marek, Horsztyński, Kordian* i *Fantazy*. Każda z tych sztuk zawiera przyczynek do raportu o stanie wspólnoty ojczyźnianej, w którym jedną z istotnych konstatacji jest konstatacja braku kwalifikacji elity i leaderów do kierowania tą wspólnotą. Pomińmy już Mazepę i Rotmistrza. Wystarczy przecież obraz Króla i obraz Wojewody: są to typowi przedstawiciele elity społeczeństwa, które znajduje się w szponach poważnej choroby. A następne przyczynki? Regimentarz jest to, po prostu, inne wcielenie Wojewody. Sawa zaś przypomina bardziej Kmicica, który ma szansę ożenić się z Radziwiłłówną niźli człowieka, który potrafi pojąć sens sytuacji, a pojąwszy poprowadzić wspólnotę ku właściwym rozwiązaniom. Nie mówię już o Leonie, który rośnie na nowe, gorsze wydanie Regimentarza. W świetle tego, co mówi Wernyhora i co czyni Semenko, obraz przedstawicieli elity ukazany w *Śnie srebrnym Salomei* jest jeszcze bardziej niepokojący. Nic bardziej nie dyskwalifikuje bowiem elity i leaderów grupy niż brak kwalifikacji do tego, aby w naprawdę trudnej sytuacji tak pokierować korabiem, iżby nie zatonął czy nie wszedł na mieliznę. W *Księdzy Marku* mamy, jak gdyby, dalszy postęp choroby. Część elity sama się wyłącza ze wspólnoty ojczyźnianej i staje się sługami wroga. Przedstawicielem takich ludzi jest parrycyda Branecki — jawny pachoł Kreczetnikowa, który to generał wydaje się być jedynym w tym dramacie człowiekiem na stanowisku, poważnie traktującym swą rolę społeczną. A inni? Kosakowski jest awanturnikiem i kryminalistą. Regimentarz i Marszałek ujawniają, jak bardzo wiele znaczą dla nich osobiste ambicje. Ich spór na początku dramatu jest jakby zapowiedzią sporów elity powstania listopadowego, które poddał krytyce Wyspiański. Są też obaj ludźmi o niskich kwalifikacjach: jako politycy i jako stratedzy. Co zaś do Księdza Marka to powiedzmy, iż ten barski kaznodzieja potrafi wprawdzie mó-

wić o schorzeniach wspólnoty wcale rozsądnie, ale sam przysparza jej kłopotów, gdyż bez dostatecznej wiedzy i odpowiednich umiejętności samozwańczo kreuje się duchowym przywódcą, a swą demagogią wyrządza szkody interesom wspólnoty, która i tak jest poważnie zagrożona. Pozostaje jeszcze Kazimierz Puławski. Trudno mienić go politykiem, ale potrafi przynajmniej prowadzić w małej skali grę wojenną z regularną armią carycy. A teraz dramat o Insurekcji Kościuszkowskiej w Wilnie. Hetman jest osobnikiem pokroju Braneckiego z *Księdza Marka*. Jego syn Szczęsny jest natomiast dekadentem, o którym można zasadnie powiedzieć: brakuje mu ducha publicznego i sumienia obywatelskiego, a także nie ma w nim świadomości i żarliwości patriotycznej. Tacy są ludzie elity tamtej Rzeczypospolitej, którą po bitwie pod Maciejowicami i zajęciu Warszawy rozdarły do końca trzy absolutystyczne potencje. Nie wróży to zbyt wiele dobrego na czasy porozbiorowe. I rzeczywiście, elita i leaderzy czasów porozbiorowych również godni są surowego osądu. W *Kordianie* wystarczy tylko wskazać na scenę w lochu podziemnym w kościele St. Jana. Prezes znakomicie uosabia to, co można nazwać brakiem właściwych leaderów wynikającym z braku właściwego ethosu i rozumu elity wspólnoty ojczyźnianej. Zresztą już podczas kreatorskich krotochwili Szatana i Mefistofelesa możemy zorientować się w charakterze elity, na którą była skazana polska wspólnota ojczyźniana czasów autora *Mindowe*. Sztuka o spisku koronacyjnym przedstawia nam wszakże jeszcze jedną postać — tytułową. Kordian jest również kimś, kto swą biografią dowodzi braku kwalifikacji ludzi ówczesnej elity do prowadzenia spraw wspólnoty. Przemawia przeciw niemu nie to, iż sam jest egzaltowanym niezgułą, lecz to, iż zamierza ze wspólnoty swej uczynić Winkelrieda narodów. Wreszcie *Nowa Dejanira*. Elita jest tu krytycznie osądzona przede wszystkim w osobie Fantazego Dafnickiego. O innych już mniejsza. Skoro zainteresowania sprawami wspólnoty ojczyźnianej trudno dopatrzyć się w kimś tak wybitnym, jak Fantazy, nie możemy być zbyt surowi w ocenie kwalifikacji Respekta czy Rzecznickiego. Fantazego obciąża swoiste połączenie egzotyzmu

i ousiderstwa. Jest to właściwie wytworny gość w rzeczywistości polskiej wspólnoty ojczyźnianej. Myśl o tym, iż mógłby kierować sprawami tej wspólnoty, napawa przerażeniem. Fantazy wyemigrował duchowo z owej rzeczywistości, zaś Respekt oportunistycznie pogodził się z nią. Raz jeszcze Słowacki ukazał braki w kwalifikacjach elity społeczeństwa do grania roli przywódców i kierowników wspólnoty, która wymaga naprawy, odrodzenia i wybicia się na niepodległość. Tu pewna uwaga. Mówiąc, że Słowacki ukazał braki kwalifikacji, myślimy o wymowie jego dramatów, a nie tylko o subiektywnych intencjach jako autora. Jeśli zadamy sobie pytanie, czy cała, wspomniana tu, galeria postaci jest celowo demaskowana przez Słowackiego jako dramatopisarza patriotycznego, okaże się, iż niektóre z nich nie są bodaj tak właśnie (tzn. z taką intencją) komponowane. Jeśli natomiast zapytamy, czy owe postaci są to ludzie, którzy legitymują się kwalifikacjami potrzebnymi do kierowania wspólnotą ojczyźnianą, zwłaszcza w momentach wysokiej próby, wówczas wypadnie nam powiedzieć, iż tekst dramatów demaskuje ich jako osobników nie mających takich kwalifikacji, a demaskując ich również demaskuje sferę socjalną, do której należą.

Stanisław Wyspiański poddaje krytyce kwalifikacje elity i leaderów w takich dramatach, jak *Noc Listopadowa, Warszawianka, Lelewel, Legion, Wyzwolenie, Wesele.* Sztuki te można potraktować jako serię utworów wymierzonych przeciw tym, którzy w niedalekiej przeszłości, jak i w teraźniejszości stoją na mostku kapitańskim korabia wspólnoty ojczyźnianej i z jak najgorszymi rezultatami kierują żeglugą Polaków po oceanie, na którym panują twarde reguły gry, przypominające nauki Machiavellego i Hobbesa. Ci, z którymi walczy Konrad w *Wyzwoleniu,* jak też ci, którzy prezentują się jako elita wspólnoty ojczyźnianej w *Weselu,* są dla Wyspiańskiego kontynuatorami tego rodzaju przywództwa i kierownictwa, które autor *Akropolis* ukazuje nam w sztukach z powstania listopadowego i w *Legionie.* Nie mieliśmy podczas powstania listopadowego elity i leaderów z odpowiednimi kwalifikacjami. Nie mamy takich ludzi również dziś, gdy potencjał kulturowy wspólnoty niepomier-

nie wzrósł w trakcie przemian cywilizacyjnych. Tak można odczytać główną konstatację Wyspiańskiego, zawartą w jej dramatach, a dotyczącą sprawy kwalifikacji elity i leaderów wspólnoty do grania ról, które grają i zajmowania pozycji, które zajmują. Dla Słowackiego upiory szlacheckiego modelu rządzenia i kierowania sprawami wspólnoty były wciąż żywe i obecne w teraźniejszości. Wyspiańskiego natomiast straszyły wciąż fantomy złych wodzów i złych przywódców czasów, gdy romantyzm zastąpił wspólnocie doktrynę polityczną, a fakcjonizm i osobiste ambicje były konstytutywnymi składnikami kultury politycznej.

Zacznijmy od serii dramatów dotyczących powstania listopadowego. Jest to, w gruncie rzeczy, tryptyk przedstawiający wielość rodzajów braku kwalifikacji elity i leaderów do kierowania sprawami wspólnoty i przewodzenia jej w tak doniosłej sytuacji, jak powstanie narodowe mające szansę zwycięstwa. Ludziom, którzy są elitą wspólnoty, a których część została leaderami tej wspólnoty w czasie powstania, brak trzech podstawowych walorów dających kwalifikacje do zajmowania pozycji elity i grania roli leaderów: rozumu politycznego, wiary w sprawę wybicia się na niepodległość i woli prowadzenia walki bezwzględnej, aż się osiągnie zwycięstwo, pojmowania i traktowania siebie jako wykwalifikowanych członków wspólnoty, którzy powinni służyć sprawie ojczyzny dobrze grając role kadry kierowniczej powstania. *Noc listopadowa* demaskuje wszystkich bodaj ludzi elity, jacy się w tym dramacie pojawiają. Potocki i Krasiński są wysokimi funkcjonariuszami „państwa petersburskiego" i miewają tylko momenty świadomości związku z Polakami. Chłopicki jest ambitnym megalomanem, któremu na dodatek brak woli i energii oraz wiary w sprawę powstańczą. Lelewel rysuje się jako mały rezoner i politykier, którego powstała sytuacja przerasta swą wagą i wymiarami. Nadto ten dziejopis-doktryner próbuje się w momencie powszechnego powołania patriotów wykręcić od służby publicznej, a Bronikowski musi mu przypominać o złożonych przysięgach i przynależności organizacyjnej. Nic dziwnego, że już na samym początku powstania spośród trzech Nike ta spod Cheronei wydaje się, jak Kassandra,

najwięcej rozumieć z tego, co się dzieje. Mówiąc o ludziach elity trzeba jeszcze wspomnieć Czartoryskiego, który marzy o koronie, a zarazem boi się, aby nie rozszyfrowano jego gry. Także i ten, który uruchomił detonator, Wysocki, przypomina bardziej Kordiana niż kapitana okrętu wyruszającego na wojnę. Powstanie w toku ukazują dwa dramaty. *Warszawianka* przedstawia grono ludzi z elity nie mających kwalifikacji moralnych i politycznych do kierowania wspólnotą ojczyźnianą podczas powstania. Brak im wiary w zwycięstwo, chęci do kierowania walką o niepodległość, hołdują prywacie, kierują się chorobliwymi ambicjami, brak im umiejętności myślenia politycznego, a nadto intrygują przeciw sobie i popełniają nawet podłości i łajdactwa. Przykładem najbardziej demaskującym jest casus Żymirskiego, którego tragiczny los jest skutkiem decyzji dyletanta i sabotażu intryganta. Nadto owi ludzie elity łączą brak potrzebnych im kwalifikacji moralnych i politycznych z rezonerstwem i deklamatorstwem. W *Lelewelu* powstanie znajduje się już w fazie zapowiadającej spełnienie się przepowiedni Nike spod Cheronei. Głównym wątkiem dramatu jest gra między Lelewelem a Czartoryskim, która swą fenomenologią przypomina grę między Raptusiewiczem a Milczkiem, a tragikomizm polega tu na tym, iż obaj przeciwnicy, doktryner-dziejopis i kombinator-arystokrata mają, niestety, istotny wpływ na losy wspólnoty ojczyźnianej. Deklamują i intrygują, hołdują prywacie i fakcjonizmowi, kierują się ambicjami osobistymi i zamiast rozumu politycznego ujawniają doktrynerstwo i brak realizmu. Elita, którą ukazuje Wyspiański w swym tryptyku o powstaniu listopadowym, przypomina Jenialkiewiczów i Twardoszów, Raptusiewiczów i Milczków, ale też Kosiubidzkiego i Popackiego oraz Barona, Pyckala i Ciumkałę z *Trans-Atlantyku* W. Gombrowicza. Wreszcie *Legion*. Tu Wyspiański demaskuje brak kwalifikacji do kierowania sprawami wspólnoty ojczyźnianej u tych, którzy mają „rząd dusz", a po amatorsku zabierają się do grania roli polityków i strategów. Sztuka demaskuje w osobie Mickiewicza jako promotora i organizatora chimerycznego legionu tych wszystkich, którzy narzucają się wspólnocie jako kierowni-

cy i przywódcy, mając do zaofiarowania bałamutne idee i kiepską socjotechnikę. Klimat, w którym dochodzą do głosu pomysły w rodzaju Legionu Zmartwychwstania, tworzą takie postaci, jak Mieczysławska i Jełowicki, a także sekundujący Mickiewiczowi Krasiński. Mickiewicz również należy do ludzi elity tworzących poczet nie mających kwalifikacji do stania na mostku kapitańskim korabia wspólnoty ojczyźnianej. W *Legionie* widzimy, iż wielki poeta, który zabiera się do wielkiej polityki, jest skrzyżowaniem megalomana i fantasty, ulegającego mistycznym uniesieniom i myślowo obecnego w sferze fantasmagorii.

A to, co dla Wyspiańskiego jest współczesnością? To, iż *Wesele* jest wielką demaskację elity ówczesnej wspólnoty ojczyźnianej, jak też to, iż demaskacja ta obejmuje również intelektualistów oraz tworzącą się czołówkę emancypującego się kulturowo (a w tej mierze i politycznie) chłopstwa, wymaga tylko przypomnienia, gdyż ten właśnie sens sztuki o weselu Lucjana Rydla był wielokrotnie akceptowany i eksponowany w pracach dotyczących ideologii dramatów Wyspiańskiego. W *Weselu* Wyspiański zdecydowanie odmawia całej elicie kwalifikacji do takiego prowadzenia spraw ojczyzny, które da w rezultacie rozwiązanie jej podstawowych problemów. Dramat przedstawia, iż elita zbiorowo nie zdaje egzaminu testowego, który to egzamin jest kontrolą jej kwalifikacji jako elity wspólnoty ojczyźnianej. *Wyzwolenie* natomiast jest sztuką o braku kwalifikacji do prowadzenia spraw wspólnoty ojczyźnianej przez tych ludzi elity, którzy zajmują się reżyserią w zakresie socjotechniki edukacji patriotycznej. Edukacja ta usypia i ogłupia. Pod sztandarem romantyzmu krzewi w świadomości Polaków tandetę intelektualną i artystyczną, nicość filozoficzną i polityczną. Jest więc z gruntu dysfunkcjonalna wobec potrzeb i zadań wspólnoty. Nadto Wyspiański przedstawia w *Wyzwoleniu* galerię postaci z elity, o których rzec można, iż mają wszelkie kwalifikacje do tego, aby jako kierownicy wspólnoty wiedli ją na manowce i mielizny, odwlekali czas naprawy i odrodzenia, jak też moment wybicia się na niepodległość. Karmazyn, Prezes, Przodownik, Kaznodzieja, Prymas, Mówca to właśnie ci ludzie nie ma-

jący kwalifikacji do wychowywania Polaków i do kierowania Polakami jako wspólnotą ojczyźnianą mającą konkretne interesy, potrzeby i zadania.

Jeśli chodzi o sprawę krytyki tradycji, które żyją i szkodzą wspólnocie, to czytając *Kordiana* i *Fantazego* po uprzedniej lekturze *Mazepy*, *Snu srebrnego Salomei*, *Księdza Marka* i *Horsztyńskiego* widzimy, co zdaniem Słowackiego jest nie tylko w tradycji złe dla wspólnoty, ale też, co jest w kulturze wspólnoty z tradycji obecne i szkodzące. Jest to zaś przede wszystkim prywata i fakcjonizm, małość ducha obywatelskiego i niedostatek uspołecznienia patriotycznego, jak też brak myślenia politycznego w kategoriach prawdziwej racji stanu wspólnoty oraz zastępowania deklamacją i egzaltacją wartościowej prakseologicznie inwencji i aktywności, wreszcie oportunizm i kapitulanctwo.

Podobnie przedstawia się sprawa krytyki tradycji w dramatach Wyspiańskiego. Autor *Sędziów* ukazuje tę tradycję złą i szkodliwą, gdy jest ona aktualnością. Jest to, niejako, demaskacja tej tradycji przez to, że się ukazuje szkodliwość pewnych treści kulturowych, gdy żyły w czasie, który był ich właściwą współczesnością. Na tym właśnie polega demaskacja tradycji w sztukach o powstaniu listopadowym i w *Legionach*. Wypada wszakże sztuki te odczytywać w aspekcie tej krytyki tradycji, jaką Wyspiański prezentuje w *Weselu*, przede wszystkim zaś w *Wyzwoleniu*, które jest wielką rozprawą filozoficzną o szkodliwości „upupienia" wspólnoty ojczyźnianej przez tradycję myślenia i działania, która za swego życia była już dysfunkcjonalna, a jako obecny w innych czasach fantom jest w kulturze wspólnoty ojczyźnianej istotnym czynnikiem patogennym. *Wesele* i *Wyzwolenie* są ostrą krytyką złej i szkodliwej tradycji wspólnoty, gdyż zdaniem Wyspiańskiego to, co demaskował w dramatach o powstaniu listopadowym i o Legionie Zmartwychwstania, wciąż jest obecne i przeszkadza wspólnocie stać się normalną, racjonalnie pojmującą i funkcjonalnie prowadzącą swe sprawy wspólnotą narodową, którą czekają bardzo poważne zadania do wykonania. Dla Słowackiego, jak wiemy, sprawą

istotną było to, iż krytykowana tradycja małości i gnuśności szlacheckiej stała na drodze ukształtowania się polskiej wspólnoty ojczyźnianej we wspólnotę wyjątkową, wielką duchem i będącą najpierwszą z gwiazd w ekumenie braterstwa takich wspólnot. Mamy tu, niewątpliwie, do czynienia z najważniejszą różnicą między wizją wspólnoty ojczyźnianej Słowackiego i takąż wizją Wyspiańskiego. Rzec można, iż wizja Słowackiego bliska jest ideologicznie Mazziniemu, zaś wizja Wyspiańskiego bliska jest ideologicznie Cavourowi. Dodamy jeszcze, iż obaj dramaturdzy są zgodni, iż „ojczyznę" należy zastąpić „synczyzną", lecz młodzi nie są jeszcze w stanie „synczyznę" stworzyć, gdyż są „upupieni" bądź „hamletyzują". Tym samym zadaniem sił odradzających wspólnotę jest nie tylko rewizja tradycji, lecz też reconquista w młodym pokoleniu Polaków, jako że „takie będą Rzeczypospolite..."

Spis treści

Państwowe Wydawnictwo Naukowe

Wydanie pierwsze. Nakład 700+120 egz.
Arkuszy wydawniczych 20,25. Arkuszy drukarskich 21,25
Papier druk. sat. kl. IV, 61×86, 70 g
Oddano do składania w maju 1976 r. Podpisano do druku w marcu 1977 r.
Druk ukończono w marcu 1977 r.
Zamówienie nr 1927/76. P-6-1170. Cena zł 60.—

Drukarnia Narodowa w Krakowie, Zakład nr 6

Cena zł 60.—