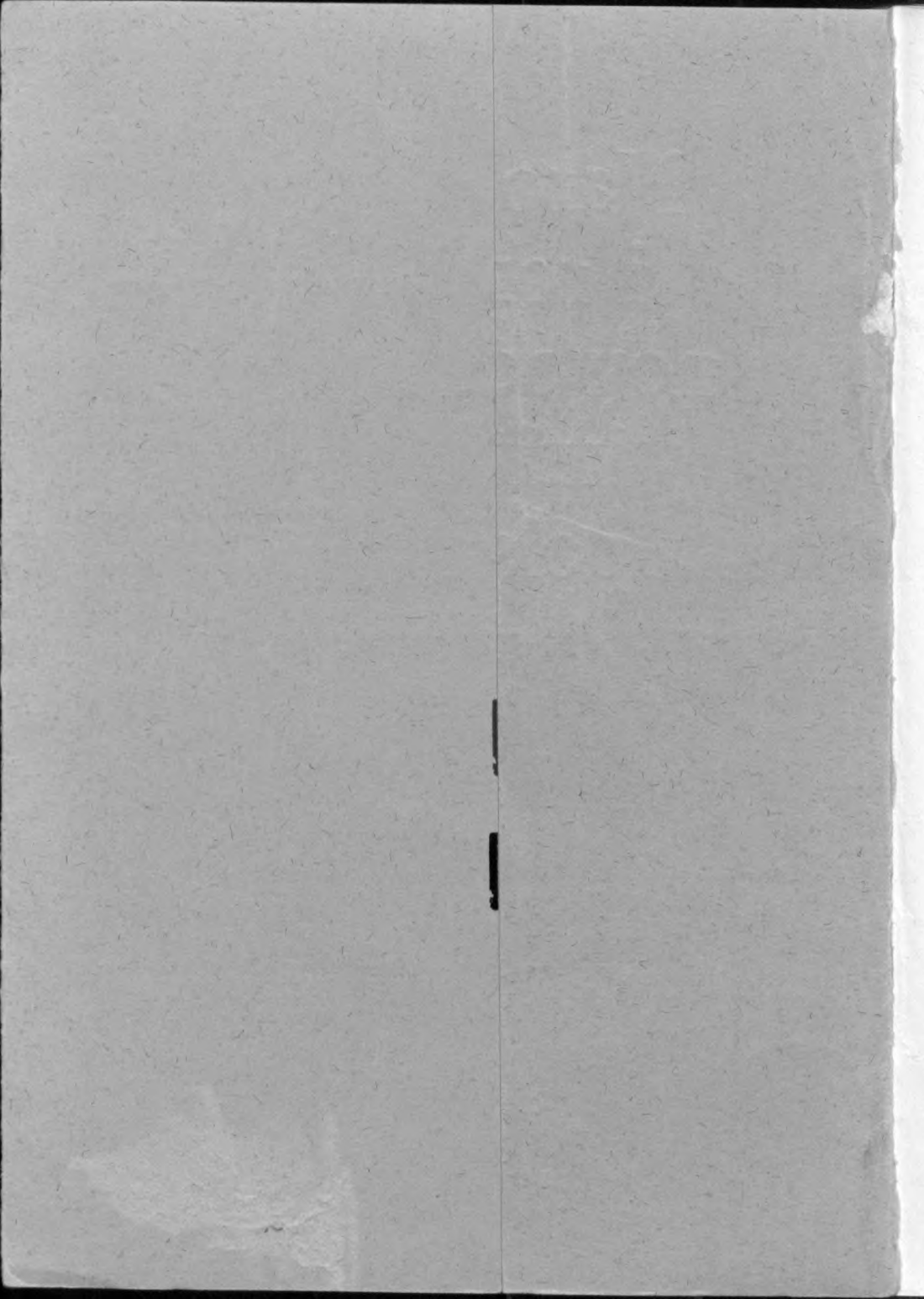


Narodziny
i rozwój
nowoczesnej
kultury
polskiej



Ossolineum



Narodziny

Narodziny i rozwój nowoczesnej kultury polskiej

1. Społeczeństwo polskie
2. Narodziny i rozwój nowożytnej kultury polskiej
3. Dzieje kultury polskiej w XIX w.
4. Rozwój kultury polskiej w XX w.
5. Problemy kultury polskiej w XX w.
6. Problemy kultury polskiej w XX w.
7. Problemy kultury polskiej w XX w.
8. Problemy kultury polskiej w XX w.
9. Problemy kultury polskiej w XX w.
10. Problemy kultury polskiej w XX w.
11. Problemy kultury polskiej w XX w.
12. Problemy kultury polskiej w XX w.

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, Oss.
3. Dzieje kultury politycznej w Polsce, red. Józef Gierowski, PWN
4. Prowincje rzymskie i ich znaczenie w ramach Imperium, red. Maria Jaczynowska i Józef Wolski, Oss.
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. Idea narodu w polskiej myśli społecznej, red. Andrzej Walicki, PWN
8. Dzieje Rosji na przełomie XIX i XX w., red. Ludwik Bazyłow, PWN
9. Problemy dziejów Polonii, red. Marian Marek Drozdowski, PWN
10. Drogi integracji społeczeństwa w Polsce XIX-XX w., red. Henryk Zieliński, Oss.
11. Chłopsztwo w życiu politycznym Trzeciego świata, red. Tadeusz Łepkowski, Oss.
12. Nauki pomocnicze na Zjeździe toruńskim, red. Andrzej Tomczak, NDAP

342737

Narodziny i rozwój nowoczesnej kultury polskiej

pod redakcją

JERZEGO WOJTOWICZA
I JERZEGO SERCZYKA



WROCLAW · WARSZAWA · KRAKÓW · GDAŃSK
ZAKŁAD NARODOWY IMIENIA OSSOLIŃSKICH
WYDAWNICTWO POLSKIEJ AKADEMII NAUK

1976

Okladkę projektował

EDWARD KOSTKA

Redaktor

JAN ST. MIS

Redaktor techniczny

ALEKSANDRA IKONOMU

Printed in Poland



492255

Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo. Wrocław 1976.
Nakład: 1800 egz. Objętość; ark. wyd. 9,80, ark. druk. 12,63. Papier
druk. sat. kl. III, 80 g, 61 × 86. Oddano do składania 9 II 1976 r.
Podpisano do druku 8 VI 1976 r. Druk ukończono w lipcu 1976 r.
Wrocławska Drukarnia Naukowa. Zam. nr 115/76 — L-11. Cena zł 30.—

E.2888/
76

Wstęp

Nie jest kwestią przypadku, że tematem obrad II Sekcji Po-
wszechnego Zjazdu Historyków, toczących się w Toruniu
w dniach 9—12 września 1974 r. była sprawa narodzin i rozwoju
nowożytnej kultury polskiej. Najwyższe forum historyków pol-
skich, gromadzące w swych szeregach badaczy, pedagogów i po-
pularyzatorów wiedzy historycznej obradowało w czasie, kiedy
całe społeczeństwo obchodziło trzydziestolecie powstania PRL.
Rocznica ta, w skali całego kraju stała się okazją do przeglądu
osiągnięć społecznych, gospodarczych i kulturalnych, nastrajała
również do snucia refleksji na różnorodne tematy i sprawy żywo
obchodzące wszystkich Polaków. Wśród nich niemałe miejsce
w dyskusjach publicznych, prasowych, konferencjach specjalis-
tycznych itp. zajmowała sprawa narodzin nowożytnej kultury
polskiej, jej rozwoju w różnych epokach naszego bytu, ciągłości
i dziedziczności różnych wątków kulturowych czy wreszcie ich
obecności oraz miejsca i funkcji w kulturze współczesnej. Wystar-
czy tu przypomnieć choćby ciekawą, a obfitującą w kontrower-
syjne ujęcia dyskusję na temat polskiego romantyzmu na łamach
naszej prasy społeczno-kulturalnej i szeroki oddźwięk, jaki wy-
wołała ona w społeczeństwie.

Sprawy kultury narodowej stanowiły zresztą zawsze ważny
problem w świadomości i życiu codziennym Polaków. Jej świetny
rozwój przypadł na czasy ostatnich dziesięcioleci przed rozbiora-
mi, kiedy to w ogniu walki o reformę i naprawę Rzeczypospoli-

tej rodziła się nowa, narodowa kultura, w której tworzeniu i odbiorze partycypować miała już nie tylko sama szlachta, ale również i warstwy znajdujące się do tej pory na marginesie życia społecznego, a więc miejscy plebeje, a nawet częściowo i chłopci. Rozbiory, likwidacja własnego państwa i wtłoczenie społeczeństwa w obce ramy trzech państw zaborczych nie zdołały zahamować świetnego rozwoju polskiej kultury. Poezja, literatura, muzyka stały się ważnymi czynnikami integracji rozdartego narodu, umożliwiającymi przetrwanie i zachowanie własnej odrębności, skuteczną tamą przeciwko brutalnym i nie pozbawionym pewnych szans próbom germanizacji i rusyfikacji. Jednocześnie żywa i dynamiczna polska kultura spełniała ważną rolę legitymacji odrębności narodowej na zewnątrz, nie pozwalając na zupełne wykreślenie Polski i polskości ze zbiorowej świadomości społecznej Europy XIX i początku XX w.

Zupełnie inne, choć niemniej ważne zadanie ma do spełnienia nauka i kultura narodowa w obecnym etapie naszego rozwoju społecznego. W ciągu minionych trzech dziesięcioleci społeczeństwo nasze potrafiło w znojnym trudzie nie tylko zaleczyć rany zadane przez wojnę, ale również dokonać ogromnych przeobrażeń społecznych, ekonomicznych i kulturalnych. Celem ich było odrobienie wielkich i starych zaniedbań i zmniejszenie dystansu cywilizacyjnego, dzielącego nas od przodujących narodów świata. W tym doniosłym zadaniu narodowym nauka historyczna ma również swój udział. Partycypowała ona aktywnie w upowszechnianiu nowych treści kulturowych, twórczo analizując spuściznę przekazaną nam przez liczne generacje naszych przodków i ciągle na nowo odkrywając naszą przeszłość.

Na liczne, ważne naukowo i społecznie zagadnienia naszej tradycji i spuścizny kulturalnej próbują dać odpowiedź materiały obrad II Sekcji Powszechnego Zjazdu Historyków. Zawierają one referaty wybitnych polskich historyków oraz streszczenie kilkudniowej, bardzo żywej dyskusji. Poruszają one najważniejsze problemy polskiej kultury epoki nowożytnej. Wśród nich zwrócić należy uwagę na problem kultury szlacheckiej, jej elementów składowych i rozwoju w różnych okresach historycznych

Wstęp

dawnej Rzeczypospolitej oraz kultury ludowej, ze szczególnym uwzględnieniem wkładu mas chłopskich. Dużo miejsca w referatach, a także dyskusji zajęła sprawa wzajemnych stosunków, przenikania i oddziaływania kultury szlacheckiej i ludowej. Duże zainteresowanie uczestników obrad II Sekcji wzbudził referat dotyczący romantyzmu polskiego i jego dziejowej funkcji. Osobne miejsce zostało poświęcone problemowi różnych koncepcji kultury, reprezentowanych przez poszczególne nurty i odłamy polskiego ruchu robotniczego, który tworząc nową wizję przyszłości, próbował również wyobrazić sobie ogólny kształt nowej kultury i jej funkcji w społeczeństwie pozbawionym krzywdy i wyzysku społecznego. W pozornie luźnym związku pozostaje natomiast referat ostatni, który prezentuje problem polityki kulturalnej Trzeciej Rzeszy hitlerowskiej na ziemiach przez nią okupowanych w czasie II wojny światowej, m. in. również i polskich. Ale referat ten podejmuje jedno z niesłychanie ważnych zagadnień współczesności, a mianowicie problem instrumentalnego stosunku do kultury ze strony faszyzmu hitlerowskiego, który usiłował zdegradować kulturę do roli jednego z licznych narzędzi polityki kolaboracji, ujarzemia i eksterminacji. Przypomina on ciągle żywą prawdę, że faszyzm nie jest zdolny do stymulowania żywej kultury narodowej, lecz tworzy jedynie jej namiastki, zagrażając jednocześnie wszystkiemu, co żywe, autentyczne i prawdziwe.

Oddając w ręce licznych miłośników historii ojczystej niniejszy tom materiałów obrad II Sekcji, organizatorzy zjazdu i autorzy żywią nadzieję, że przyczyni się on do dalszego pogłębienia zainteresowań dziejami polskiej kultury, jej rozumienia i umiłowania. Spodziewają się oni również, że stanie się on choćby skromnym bodźcem do dalszych badań, które wzbogacą polską naukę i kulturę.

Jerzy Wojtowicz

JANUSZ TAZBIR

Kultura szlachecka

(struktura i wzorce obyczajowe)

1. Do tradycji powojennych zjazdów historyków polskich weszło już niejako umieszczanie w ich programie referatu o kulturze XVII w. (w 1958 r. miał go Stanisław Herbst, w 1969 r. Władysław Czapliński¹). Wynika to chyba nie tylko z nawrotu zainteresowań dla epoki baroku, ale i z przeświadczenia, że pewne elementy kultury staropolskiej — zwłaszcza szlacheckiej — odegrały dość istotną rolę w naszym życiu narodowym XIX i XX w. i w dalszym ciągu stanowią wciąż żywy składnik współczesnej mentalności czy stylu życia.

Zwracał na to swego czasu uwagę Kazimierz Wyka, pisząc m. in., iż „barok i sarmatyzm żyją jeszcze dzisiaj, chociaż pod maską i w szczelnym przebraniu [...] Oczywiście, że nie ówczesne treści ideowe tych prądów [...] Funkcjonują za to pewne struktury zachowań i pewne predyspozycje, których genezę historyczną można wskazać w omawianej epoce, a których działanie na umysłowość społeczeństwa nie mającego nic wspólnego ze szlachcią jest widoczne”². Niewątpliwie trudno zakładać, aby oddziały-

¹ S. Herbst, *Umysłowość i ideologia polska XVII w.*, [w:] *Historia Polski od połowy XV do połowy XVII wieku. VIII Powszechny Zjazd Historyków Polskich, Referaty i dyskusja*, III, Warszawa 1960, s. 121 i nast.; W. Czapliński, *Kultura baroku w Polsce*, [w:] *Pamiętnik X Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Lublinie 17—21 września 1968 r., Referaty I. Sekcja I—VI*, Warszawa 1968, s. 191 i nast.

² K. Wyka, *Aktualne społeczeństwo polskie a jego tradycja kulturalna*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1967, nr 1, s. 28.

wanie pewnych wzorców kultury staropolskiej stanowiło w prostej linii pochodną jej doskonałej znajomości we współczesnym społeczeństwie. Mimo rozchodzenia się w wielotysięcznych nakładach dzieła Łozińskiego (*Życie polskie w dawnych wiekach*), Bystronia (*Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*) czy Brücknera (*Dzieje kultury polskiej*) skłonni jesteśmy raczej przypuszczać, że mamy tu do czynienia z bezwiednym naśladownictwem pewnych wzorców, wynikającym z obyczajów rodzinnych bądź też zwyczajów kulturowych, panujących w tym kręgu społecznym, do którego dana jednostka należy. Szczególnie dużą rolę w przenoszeniu tradycji kultury staropolskiej odgrywała, od XIX w. począwszy, inteligencja polska, niezależnie zresztą od pochodzenia społecznego jej członków. Równocześnie zaś mogły zadziałać pewne mechanizmy społeczne, zbieżne z dawniej istniejącymi, które to mechanizmy wpływają na odradzanie się niektórych — wciąż jeszcze, jak widać, żywotnych — cech kultury staropolskiej.

W pracach dotyczących przyczyn odzyskania przez Polskę niepodległości po I wojnie światowej fakt ten był na ogół traktowany z jednej strony jako następstwo czynników zewnętrznych (klęska trzech mocarstw rozbiorowych, zwycięstwo Rewolucji Październikowej), z drugiej zaś walk o niepodległość toczonych w okresie niewoli narodowej (powstania, wpływ literatury romantycznej etc.). Ten, słuszny skądinąd, punkt widzenia nie wyczerpywał jednak wszystkich przyczyn, dla których mieszkańcy trzech zaborów wykazali w 1918 r. tak zdecydowaną i konsekwentną wolę odbudowy jednolitego państwa polskiego. A przecież uwarunkowanych historycznie skłonności do separatyzmów dzielnicowych nie brakowało, że przypomnimy choćby próby utrzymania Wielkiego Księstwa Poznańskiego czy nieustanne zabiegi o autonomię Śląska.

Nie mówiąc już o represjach ze strony zaborców, warto przypomnieć, że wiek XIX dysponował tak potężnymi, a wcześniej nie istniejącymi środkami wynaradawiania, jak powszechny obowiązek wojskowy, a później i przymus szkolny. Czynniki te zaważyły oczywiście w pewnym stopniu na germanizacji polskiej ludności Śląska czy Mazur, jak również na ukształtowaniu się

w trakcie służby wojskowej „austriackiego patriotyzmu” u wielu chłopów galicyjskich, w skali masowej okazały się jednak, zwłaszcza wobec drobnej szlachty, bezskuteczne. Jeśli mimo wszystko naród polski zachował samoistny byt kulturalny i wykazywał stałą wolę odzyskania niepodległości, nie bez znaczenia był tu chyba fakt, że również i w długą noc niewoli wchodził w pewien sposób przygotowany i uodporniony. Badacze, którzy zwracali dotychczas na to uwagę, całą zasługę przypisywali reformom epoki Oświecenia, z Komisją Edukacji Narodowej i Konstytucją 3 maja na czele. Nie zamierzamy oczywiście negować czy pomniejszać zasług i osiągnięć działaczy epoki stanisławowskiej, choć warto pamiętać, że prowincja szlachecka aż do III rozbioru została dość płytko przeorana pługiem odnowy. A przecież z niej właśnie, zwłaszcza zaś ze szlachty zaściankowej³, rekrutowali się w XIX w. najofiarniejsi uczestnicy walk o niepodległość⁴. Pod względem chronologicznym Oświecenie było bowiem stosunkowo krótkim epizodem w porównaniu z okresami wcześniejszymi i gdyby poprzedzające go epoki zrodziły same tylko ujemne wartości, nie doszłoby mimo wszystko do wytworzenia pewnych stałych postaw obronnych, które odegrały tak istotną rolę w dobie zaborów. W ich powstaniu również i kultura szlachecka magna pars fuit.

Ukształtowała się ona w wyniku symbiozy elementów orientalnych z rodzimymi, dzięki czemu powstał typ kultury ostro różniącej nas od cywilizacji przyszłych państw zaborczych (zwłaszcza Prus i Austrii). Szczególną pod tym względem rolę odegrał wiek XVII; w żadnej chyba epoce naszej historii, od renesansu poczynając, a na pozytywizmie kończąc, Polska nie wytworzyła tak oryginalnych i odrębnych form kulturowych jak właśnie w tej dobie dominacji baroku. I to form uznanych później za arcywłoskie i szczerze narodowe w sposób stosowany przy

³ Warto przypomnieć, iż stanowiła ona około 60% warstwy szlacheckiej — por. A. Wyczański, *Polska w Europie XVI stulecia*, Warszawa 1973, s. 87.

⁴ Por. na ten temat M. Chamerańska, *Drobna szlachta w Królestwie Polskim (1832—1864)*, Warszawa 1974, *passim*.

pewnikach geometrycznych, a więc wykluczający wszelką niemal na ten temat dyskusję. Strój szlachecki z tego okresu, złożony przecież z elementów orientalnych, stał się strojem narodowym, a noszenie go uchodziło za wyzwanie rzucone zaborcom⁵. Sarmatyzm stanowił chyba jedną z nielicznych w dziejach Europy prób pośrednictwa kulturowego. Próby takie występują zresztą dość często u narodów mieszkających bądź to na pograniczu kulturowym, bądź też w diasporze (jak np. Żydzi). Jako typ kulturowy, mający stanowić symbiozę wpływów Azji i Europy, przyszedł on stanowczo nie w porę (za wcześniej? za późno?), bo w momencie, kiedy wkraczająca na drogę walki o hegemonię nad światem Europa zdecydowanie sobie takiego pośrednictwa nie życzyła. Sarmatyzm odgrywał zresztą rolę pośrednika w sposób nieświadomy; jeśli natomiast w XIX i XX w. wielokrotnie wyrażano myśl, że właśnie Polska winna pośredniczyć pomiędzy różnymi systemami cywilizacyjnymi, jakie powstały na dwóch krańcach Europy, zachodnim i wschodnim, to nawiązywano w ten sposób do doświadczeń historycznych XVII w.⁶ Myśl o naszej roli w integracji kulturowej Europy ciągle zresztą powraca; m. in. niedawno zmarły Melchior Wańkowicz wyraził opinię, że ponieważ żyjemy na styku kultur, „bardziej niż inni nadajemy się na katalizatora uniwersalistycznej cywilizacji”, do której świat zdąży⁷.

Tak jak z jednej strony kultura szlachecka stanowiła dzięki swej oryginalności barierę przeciwko podejmowanym przez zaborców próbom wynaradawiania, tak z drugiej strony wносиła ona dość cenne pod względem historycznym doświadczenia. Przy-

⁵ Niekiedy dochodziło na tym tle do maskarady o efektach zgoła komicznych; tak np. książkę Karol Radziwiłł „Panie Kochanku” kazał w swym kościele w Nieświeżu przygrywać podczas nabożeństwa kapeli żydowskiej, przybranej w stroje tureckie — por. H. Feicht, *Dzieje polskiej muzyki religijnej w zarysie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 1965, z. 1, s. 31.

⁶ Por. J. Tazbir, *Synkretyzm a kultura sarmacka*, „Teksty”, 1974, nr 4, s. 55—56.

⁷ „Kultura”, 1973, nr 6. Zaraz po II wojnie światowej zwracał na to uwagę T. Breza, *Notatnik literacki. Szkice. Wrażenia teatralne. Wspomnienia 1939—1954*, Warszawa 1956, s. 238—239.

zwyczajała bowiem do obcowania z odmiennymi systemami kulturowymi; pokazywała też, jak można asymilować elementy kultury materialnej (wpływy Orientu), zachowując przy tym odrębność narodową. W dwieście lat później Wielkopolska zbliżyła się pod względem kultury materialnej do Niemiec, równocześnie zaś z roku na rok coraz większy procent jej mieszkańców czuł się Polakami.

Należy podkreślić, że kultura polska XVI—XVII w. (przede wszystkim szlachecka) sama posiadała w dużym stopniu zdolności asymilacyjne, sięgające od ruskiej, litewskiej czy białoruskiej szlachty po ormiańskie lub niemieckie mieszczaństwo. Tę siłę atrakcyjną kultura polska zachowała również w XIX w. Jest rzeczą godną zastanowienia, że potomkowie austriackich, niemieckich i rosyjskich urzędników, którzy przybywali na nasze ziemie dla realizacji celów rusyfikacyjnych czy germanizacyjnych, jak również dzieci niemieckich kupców i rzemieślników, stawali się w wielu wypadkach Polakami. Spotykamy ich nawet wśród uczestników spisków niepodległościowych, w szeregach powstańców, w więzieniach i na zsyłce. Zdarzało się zresztą i tak, iż dopiero podczas śledztwa czy w celi więziennej uzupełniali oni swą patriotyczną edukację. Gorzej było oczywiście z asymilacją większych i bardziej zwartych skupisk obcych rzemieślników, jak np. tkaczy czy chłopów, choć i one, z pewnymi oczywiście wyjątkami⁸, ulegały stopniowo polonizacji⁹. Skądinąd wiemy dobrze, że każda emigracja po pewnym czasie przynajmniej częściowo asymiluje się z miejscowym społeczeństwem (że wymienimy polską w Westfalii czy Francji, nie mówiąc już o wychodźstwie do USA). Ale przecież tam, w państwach wolnych i zamożnych, asymilacja

⁸ Zwraca na nie m. in. uwagę M. Biernacka, *Wsie drobnoszlacheckie na Mazowszu i Podlasiu. Tradycje historyczne a współczesne przemiany*, Wrocław 1966, s. 51.

⁹ O sile atrakcyjnej kultury polskiej może świadczyć przytaczany przez Chrzanowskiego fakt, iż w pow. świeckim na Pomorzu na 1000 mieszkańców w 1831 r. 348 podało narodowość polską, w r. 1900 zaś (a więc po Hakacie, rugach pruskich i Bismarcku) uczyniło to aż 529 — por. T. Chrzanowski, *Żywe i martwe granice*, Kraków 1974, s. 120—121.

stanowiła *conditio sine qua non* awansu społecznego i otwierała perspektywy kariery, gdy tymczasem opowiedzenie się po stronie polskości spychało przeważnie przybysza na pozycje obywatela drugiej kategorii, nie mówiąc już o tym, że czynne zaangażowanie w sprawę narodową pociągało za sobą najsurowsze represje.

O sile asymilacyjnej polskiej kultury współdecydował niewątpliwie fakt, iż przedstawiciele zaborczej administracji byli przeważnie ludźmi pochodzącymi z warstw plebejskich, którzy w Polsce ze względu na swe funkcje znaleźli się w kręgu imponującej im kultury ziemiańskiej¹⁰. Drugą istotną przyczynę stanowili wspomniany już otwarty charakter kultury polskiej; długie, bo sięgające XIV w. tradycje współistnienia obok siebie różnych narodowości, wyznań i systemów kulturowo-obyczajowych. Trzecią przyczyną, i tu przyjdzie się zgodzić z opinią historyków literatury, była fascynacja romantyczną wizją niepodległości narodowej i orężnej walki o niezawisłość¹¹. Ale przecież w powstaniu wszystkich tych trzech elementów szlachta odegrała doniosłą rolę. Z nią to głównie stykali się urzędnicy austriaccy czy niemieccy, ona stworzyła organizm polityczny, nazywany współcześnie ze względu na pokojowe współistnienie wyznań „azyłem heretyków”, a później „państwem bez stosów”. Dziedzictwo szlacheckie przyczyniło się wreszcie do rozwoju polskiej odmiany kultury romantycznej, a tradycje szlachecko-sarmackie legły u podłoża nowego typu bohatera narodowego¹². Kształtowała je

¹⁰ Fascynacja nią występowała w okolicznościach zgoła nieoczekiwanych — por. ciekawe spostrzeżenie K. Wyki o wyposażaniu przez hitlerowców pałacu w Krzeszowicach (ówczesna rezydencja Franka) w czeczoty, karabele i berdysze. „Przypuszczam — pisze Wyka — że w razie zwycięstwa ci sami panowie byliby malowali galerie przodków, kasztelanów w żupanach i biskupów w krzesłach senatorskich” (K. Wyka, *Życie na niby*, Warszawa 1957, s. 147).

¹¹ Podkreślano to parokrotnie w dyskusji na sesji IBL-u poświęconej kulturze szlacheckiej (23—24 XI 1973 r.).

¹² J. Kamionkova, *Romantyczne dzieje stereotypu sarmaty*, [w:] *Studia romantyczne, Prace... poświęcone VII Międzynarodowemu Kongresowi Sławistów*, Wrocław 1973, s. 211 i nast.

zaś niewątpliwie sięgająca jeszcze XVI w. pamięć o „złotej wolności”, jaką cieszyła się warstwa szlachecka, przy czym przynajmniej w XVI w., a więc w szczytowym okresie rozwoju polskiego parlamentaryzmu, „aurea libertas” nie oznaczała jeszcze, że szlachcie wszystko wolno, ale że władzy zwierzchniej nie wolno wszystkiego (zakazy zostały również ściśle określone). Wolność ta była więc równoznaczna z poszanowaniem praw jednostki należącej do stanu szlacheckiego i tylko do tego stanu. Warto jednak zwrócić uwagę na to, jak olbrzymi procent ludności, w porównaniu z innymi krajami, stanowił on w Polsce (do 10⁰/₀ ogółu mieszkańców Rzeczypospolitej to była szlachta)¹³. Szlachta też posiadała tak zasadnicze przywileje jak *neminem captivabimus*, wolność słowa i druku, równość wobec prawa, niezależnie od stanu majątkowego i szczebla na drabinie społecznej. Już w 1537 r. kanclerz, ks. biskup Jan Chojeński pisał do Albrechta Hohenzollerna: „Jeśli myślisz, że król może szlachtę poskromić, bardzo się mylisz; jest jej niezliczona liczba [...] a wolność i swobody ma tak wielkie, jak w żadnym chrześcijańskim królestwie”¹⁴. Pamiętajmy, że przez cały czas istnienia I Rzeczypospolitej żadna szlachcianka nie została spalona za czary, żaden zaś szlachcic nie poniósł śmierci za wiarę. Wiązało się z tym przekonanie, że istnieje swoboda wyrażania poglądów politycznych i religijnych i że ta wolność jest — przynajmniej w teorii — nieograniczona. Zauważył to podróżujący po Polsce u schyłku XVI w. Anglik (przypuszczalnie Wiliam Bruce), który z pewnym zgorzeniem stwierdzał: „Każdemu szlachcicowi wolno przemawiać bezkarnie, wypowiadać wszystko, co mu przyjdzie do głowy, choć może to wywołać poważne zaburzenia, rozruchy i zawiści”¹⁵. Jeśli w pol-

¹³ Pod tym względem z Polską można porównać tylko Hiszpanię, gdzie szlachta stanowiła w XVI w. również ok. 10⁰/₀ ludności (dla porównania we Francji tylko ok. 1⁰/₀, w Anglii ok. 3⁰/₀) — por. W. H. Zaniewicki, *La noblesse „populaire” en Espagne et en Pologne (Un aspect ignoré de l'histoire des mentalités sociales)*, Lyon 1967, *passim*.

¹⁴ J. Bartoszewicz, *Szlachta polska*, „Encyklopedia Powszechna”, t. 24, Warszawa 1867, s. 683.

¹⁵ H. Zins, *Polska w oczach Anglików XIV—XVI w.*, Warszawa 1974, s. 247. Podobnie anonimowy autor dziełka *Oliva pacifera* (1597) jako

skich pismach politycznych XVI i XVII w. pojawia się słowo strach, to najczęściej w tym kontekście, że król łamiący pakta konwenta i rządzący po tyrańsku winien obawiać się swoich szlacheckich poddanych, niesłuchanie zaś rzadko straszono szlachtę królem¹⁶. Zapewne, doktrynę o legalności oporu wobec tyraństwa głosili również francuscy monarchomachowie czy angielscy purytanie. Były to jednak tylko pewne nurty polityczne, opozycyjne wobec istniejącej rzeczywistości, podczas gdy u nas pochwała takiego postępowania wchodziła w skład oficjalnej ideologii państwa szlacheckiego. Dlatego też Polska „staje się ziemią obiecaną dla społeczeństw poddanych monarchicznej lub oligarchicznej samowoli”¹⁷. W związku z tym nasuwa się zresztą refleksja ogólniejszej natury, a mianowicie, iż kultura szlachecka w Polsce była kulturą ludzi wolnych, którzy w XVI—XVIII w. stanowili u nas znacznie większy procent społeczeństwa feudalnego, niż to miało miejsce w innych krajach Europy.

Wiemy dobrze, jak bardzo pisarze Oświecenia nie cierpieli szlachty zagrodowej¹⁸ za jej anarchizm, niechęć do silnej władzy centralnej, przywiązanie do własnych przywilejów, a więc do tego wszystkiego, co stanowiło rdzeń ideologii politycznej sarmatyzmu. W dobie reform stanisławowskich uważano ją zaś —

główne osiągnięcie Polski szlacheckiej wymieniał „wolność myśli i słowa (których osiągnięcie tyle trudu i kłopotów przysparza niemal wszystkim innym narodom)”.

¹⁶ W okresie zabiegów Henryka Walezego o tron polski, podskarbi koronny, kalwin Hieronim Bużeński, mówił, że gdyby nawet kandydat francuski był okrutnym tyranem i sprawcą rzezi nocy św. Bartłomieja, „to i tak panując w takim państwie jak Polska, będzie musiał raczej on bać się poddanych, a nie — poddani jego” (W. Sobieski, *Polska a hugenoci po nocy św. Bartłomieja*, Kraków 1910, s. 13).

¹⁷ J. Siemieński, *Ustrój Rzeczypospolitej Polskiej. Wykład syntetyczny*, Lwów 1922, s. 15. Zdaniem autora zasadnicza cecha tego ustroju to tolerancja dla wszystkich przejawów odrębności historycznej, terytorialnej etc. (tamże, s. 23).

¹⁸ Podobnie byli ustosunkowani do drobnej szlachty także i przedstawiciele hiszpańskiego Oświecenia; po przeprowadzeniu weryfikacji jej tytułów liczba członków tego stanu spadła (w latach 1786—1797) w Hiszpanii z 722 tys. do 403 tys. (Zaniewicki, *op. cit.*, s. 10—11).

i słusznie — za jedną z zasadniczych przeszkód na drodze do przebudowy ustrojowej państwa, a co za tym idzie, do umocnienia jego suwerenności. Dlatego też Konstytucja 3 maja pozbawiła gołotę szlachecką praw politycznych, co — gdyby nie rozbiory — stałoby się zapewne powodem zasadniczego konfliktu pomiędzy tą warstwą a zreformowanym państwem polskim. Jego upadek sprawił jednak, że szlachta, zwłaszcza zaściankowa, znalazła się na pierwszej linii walk o niezawisłość narodową. Nic więc dziwnego, iż literatura romantyczna gloryfikowała tę warstwę, czyniąc z niej z jednej strony strażnika cnót staropolskich, które miały właśnie przetrwać w zaścianku szlacheckim, z drugiej zaś głównego szermierza sprawy narodowej. O ile na temat cnót moralnych zaścianka można żywić rozmaite poglądy¹⁹, to gromadne uczestnictwo tej szlachty w walkach o niepodległość było niewątpliwe. Mało kto się jednak dotąd zastanawiał, że w gruncie rzeczy szlachta zagrodowa pozostała sobą, z tą tylko różnicą, iż w zmienionych warunkach dziejowych jej przywiązanie do przywilejów szlacheckich i opór wobec władzy zwierzchniej zaczęły obiektywnie służyć sprawie narodowej, tak jak poprzednio szkodziły. Szczęśliwym dla nas zbiegiem okoliczności wszystkie państwa zaborcze były rządzone w sposób absolutny, a ucisk narodowy spletał się tu ściśle z politycznym, nawet społecznym. Zwłaszcza szlachta zaściankowa mogła wystawić długi rachunek krzywd, zważywszy, że jej właśnie władze zaborcze odmawiały najczęściej prawa do herbu, a po klęskach powstańczych całe zaścianki deportowano na Sybir (tylko w latach 1832—1849 przesiedlono z guberni zachodnich w głąb Rosji ponad 50 tys. drobnej szlachty)²⁰. Jak słusznie zauważa Halina Chamerska, „ta warstwa była niezmiernie podatna na antycarską agitację; wychodźcy z niej stanowili poważną część uczestników wszystkich spisków niepodległościowych i powstań”. Drobna szlachta nie widziała dla siebie żadnych perspektyw przy istniejącym status quo, stąd

¹⁹ Bardzo krytycznie ocenia go w połowie XIX w. S. Morawski, *Szlachta — bracia. Wspomnienia, gawędy, dialogi (1802—1850)*, wyd. A. Czartkowski i H. Mościcki, Poznań b.d., s. 29 i nast.

²⁰ Biernacka, *op. cit.*, s. 98—101.



też wszelkie „nadzieje polepszenia bytu wiązała ze zmianami politycznymi”. Mogli więc na nią liczyć przywódcy ruchów niepodległościowych²¹.

Doświadczenia czasów nowożytnych wykazały, że okupacja w państwie o sprawnej administracji dawała się bardziej we znaki mieszkańcom niż w kraju, gdzie już przedtem opór wobec władzy uchodził niejako za cnotę obywatelską. W Polsce schyłku XVIII w. zaborcy nie mogli dla swoich celów przejąć istniejącego już aparatu sprawnie funkcjonującej policji czy wszystko kontrolującej administracji, ponieważ aparat taki przedtem nie istniał. Musieli go sami stworzyć, nadając pewnym instytucjom od początku piętno obcych, wrogich i zasługujących na bojkot. Stąd wypływało źródło owych niezliczonych szykan i dokuczliwych dowcipów, z jakimi spotykali się ze strony szlachty pruscy czy austriaccy urzędnicy (por. liczne na ten temat anegdoty, zanotowane w różnych pamiętnikach). 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. I nie jest chyba rzeczą przypadku, że do pierwszej na szerszą skalę ugody z zaborcą doszło w takim państwie, które z jednej strony nadało Polakom szeroką autonomię narodową, z drugiej zaś przeszło ewolucję od centralizmu absolutystycznego do monarchii konstytucyjnej, która przyznała poddanym duże swobody obywatelskie (mam tu na myśli oczywiście Galicję schyłku XIX w.). Można wprawdzie powiedzieć, że podobny okres ugody i szerokiej autonomii narodowej istniał również w Królestwie Polskim lat 1815—1830, ale tu warto przypomnieć, że jego mieszkańcy ze szlachtą na czele na gwałcenie praw jednostki i swobód konstytucyjnych odpowiedzieli powstaniem narodowym, które stanowiło poniekąd „drugą szlachecką wojnę o konstytucję” (drugą, ponieważ pierwszą stoczono w r. 1792). Trudno też zaprzeczyć, że powstanie

²¹ Chamerańska, *op. cit.*, s. 128—129.

listopadowe nosiło przede wszystkim charakter walki w obronie praw politycznych, a nie ściśle narodowych, bo przecież ucisku narodowego jeszcze w tym okresie, nawet na terenie tzw. ziem zabranych, nie stosowano²².

Insurekcja listopadowa sięgała głęboko korzeniami w przeszłość również i z innych powodów. W ramach tak charakterystycznej dla szlachty ideologii wolnościowej mieściło się bowiem przekonanie, iż wszelkie zatargi i konflikty z władzą zwierzchnią najlepiej regulować na drodze zbrojnego wystąpienia narodu szlacheckiego; poprzez rokosz lub konfederację wojskową, stanowiącą polską odmianę frondy. I nieprzypadkowo pierwsze nasze powstanie narodowe przybrało postać konfederacji (barskiej). Właśnie w epoce powstań narodowych okazały się żywe i potrzebne te cechy kultury szlacheckiej, które mimo wszystkich wad przejawiała ona w XVII w., a mianowicie: patriotyzm, ofiarność i gotowość do poświęceń²³. Notabene tak patriotycznej poezji, jaka powstawała pod piórami Wacława Potockiego, Samuela Twardowskiego czy Zbigniewa Morsztyna, doczeka się polska literatura dopiero w dobie Romantyzmu. W umysłach szlacheckich szanse powstań narodowych budowano zresztą na charakterystycznym dla mentalności sarmackiej providencjonalizmie, przekonaniu, iż Bóg czuwa nad Polską i nie da jej zginąć. Nadzieja na bezpośrednią interwencję sił nadprzyrodzonych została później zamieniona na bardziej świeckie przekonanie o pomocy państw południowych (Turcja) i mocarstw zachodnich, które w najbardziej krytycznym momencie przyjdą z pomocą ojczyźnie Sarmatów. Miało to stanowić niejako spłacenie długu za zasługi „przedmurza chrześcijaństwa”²⁴ wobec reszty Europy, a narodzone w XVIII w.

²² J. Jedlicki, *(Znaki puste i pełne, „Teksty”, 1972, nr 5, s. 160)* słusznie przypomina, iż piętnastolecie lat 1815—1830 było jedynym w całych dziejach Polski XIX i XX w., w którym nie istniała emigracja polityczna z kraju.

²³ Podkreśla to J. Maciszewski, *Szlachta polska i jej państwo*, Warszawa 1969, s. 212.

²⁴ Do projektu nowej tarczy herbowej Polski w 1831 r. chciano dodać nazwę „przedmurze” — por. S. Kuczyński, *Projekt godła państwowego z 1831 r.*, „Przegląd Historyczny”, 1971, z. 1, s. 94.

przepowiednie Wernyhory, że będzie dobrze jak Turek „konie w Horyniu napoi”, krążyły jeszcze w latach II wojny światowej²⁵.

Pisaliśmy już swego czasu obszernie o procesie „sarmatyzacji” katolicyzmu, jakim było łączenie potrydenckich treści doktrynalnych z narodową formą ich wyrazu, miejscową kulturą (przede wszystkim szlachecką), tradycjami i przyzwyczajeniami²⁶. Symbioza katolicyzmu z polskością, która w XVII—XVIII w. odpychała wyznawców luteranizmu i prawosławia od wspólnoty etnicznej, zaczyna teraz służyć sprawie narodowej. Zaborcy w postaci Prus i Rosji reprezentowali równocześnie inną konfesję, której interesy wyraźnie starali się popierać (walka z unią, Kulturkampf). Uderzenie w Kościół katolicki stawało się jednak w tych warunkach uderzeniem w polskość, co pod panowaniem prawosławnej Rosji i luteranickich Prus wzmagало atrakcyjność instytucji życia kościelnego. Dotychczas przyjmowano, że to utożsamienie katolicyzmu z polskością nastąpiło dopiero w dobie rozbiorów, dzięki szczęśliwemu dla narodu zbiegowi okoliczności, iż dostał się pod panowanie „innowierców”. Otóż wydaje się, że ich rządy pogłębiły tylko i przyspieszyły proces zapoczątkowany w XVII w. (po ostatecznej klęsce reformacji), polegający na tym, że zwłaszcza w kulturze szlacheckiej katolicyzm utożsamiał się na długie lata z polskością. Zwolenników protestantyzmu było wśród niej, u schyłku dawnej Rzeczypospolitej, bardzo niewiele, nie mówiąc już o prawosławnych, gdy tymczasem w środowisku mieszczańskim oba te wyznania miały stosunkowo licznych przedstawicieli.

2. Chciałbym teraz z kolei zająć się problemem specyficznych tylko dla kultury szlacheckiej wyróżników, które z jednej strony dzieliły ją w XVII—XVIII stuleciu od kultury innych warstw społecznych, z drugiej zaś wywarły trwałe, przeważnie zresztą ujemny, wpływ na umysłowość i obyczajowość polską następnych

²⁵ T. Szarota, *Okupowanej Warszawy dzień powszedni. Studium historyczne*, Warszawa 1973, s. 449.

²⁶ Por. J. Tazbir, *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*, Wrocław 1971, s. 99 i nast.

stuleci. Składały się na to takie czynniki, jak świadomość narodowa i mentalność, styl życia, wreszcie zamiłowania artystyczno-estetyczne. Zaczniemy od sprawy tak podstawowej jak język. Otóż o ile mieszczaństwo i chłopstwo Rzeczypospolitej mówiło różnymi językami, to większość szlachty używała polskiego, a nawet ci przedstawiciele tego stanu, którzy na co dzień posługiwali się niemiecką lub ruską, znali również polski. To zjawisko bilingwizmu językowego w daleko mniejszym stopniu występowało wśród mieszczan, prawie zaś w ogóle nie pojawiało się na wsi. Wiązał się z tym także ściśle fakt, że stan szlachecki posiadał największy procent ludzi czujących się już w XVII w. Polakami. Przy dużej jego liczebności ścisły związek kultury szlacheckiej z polskością odegrał znaczną rolę w XIX w., kiedy to wobec stosunkowo słabego rozwoju mieszczaństwa oraz nieuświadomienia narodowego chłopów, właśnie szlachta, średnia i drobna, miała (zwłaszcza w początkowym okresie) stanowić główną siłę oporu. Szlachta wytworzyła odrębny typ literatury, opiewającej uroki wiejskiego bytowania oraz pożytki płynące z posiadania niedużego, lecz dobrze zagospodarowanego i leżącego w ładnej okolicy folwarku. Ta literatura ziemiańska była dziełem wyznawców różnych konfesji (od katolików po arian) oraz przedstawicieli rozmaitych regionów Rzeczypospolitej. Łączył ich nie tylko entuzjazm dla pracy na roli (przeważnie *per procuram*), ale i niechęć do wielkich miast i służby dworskiej. W jednym i drugim widziano bowiem przyczynę rozkładu obyczajów i zgnilizny moralnej, coś przeciwnego naturalnemu bytowaniu człowieka na wsi. Była więc to kultura nie tylko zdeglomerowana i zatimizowana, ale i przede wszystkim rustykalna. O ile jednak deglomeracji przeciwdziałała poniekąd nader silna więź stanowa, atomizację zaś równoważył po części szeroki rozgałęziony system sąsiedztwa²⁷, to agrarnemu charakterowi kultury szlacheckiej podupadające ośrodki urbanistyczne nie mogły przeciwstawić nic dostatecznie silnego. Na skutek różnorodnych przyczyn mieszczaństwo polskie nie tylko

²⁷ A. Zajaczkowski, *Główne elementy kultury szlacheckiej w Polsce, Ideologia a struktury społeczne*, Wrocław 1961, s. 59 i nast.

nie wytworzyło własnego, atrakcyjnego programu kulturowego, który byłby w stanie oddziaływać na szlachtę, lecz i samo znalazło się pod jej wpływem, od strojów począwszy, a na obrzędach weselnych czy pogrzebowych kończąc. Na tę sarmatyzację kultury mieszczańskiej w dawnej Polsce zwrócili zresztą uwagę dopiero współcześni badacze²⁸.

O wiele bardziej zrozumiałą jest fakt, że kultura szlachecka wywierała tak silny wpływ na chłopską. Przykład pański zawsze imponował, szczególnie że go widziano na co dzień i w najbliższym sąsiedztwie. Już choćby z badań Bystronia wiadomo, iż dwór stanowił dość często wyrocznie w sprawach mody, którą przносиła na wieś służba pokojowa i folwarczna²⁹. Ucząc dziewczyny wiejskie hafciarstwa, tkactwa czy koronkarstwa powielano w ten sposób pewne wzorce, które napływały nieraz z bardzo szerokiego świata. Do stroju ludowego zawędrował np. w Kujawskie aż z Hiszpanii kabacik z pelerynką (zwany w ojczyźnie coroco), od wędrownych kramarzy miano w okolicach Szamotuł przejąć kraciastą chustę szkocką³⁰ itd. Nie bez znaczenia wreszcie były wpływy uniformu wojskowego, od piechoty wybranieckiej począwszy poprzez mundur armii królestwa, a na mundurach armii zaborczych kończąc³¹. Na czoło jednak wybijały się niewątpliwie wzory dworskie, przy czym dochodziło do tego, iż

²⁸ M. Bogucka, *Sarmatisation de la bourgeoisie polonaise au XVII siècle*, „Acta Poloniae Historica” (w druku). Elementy stroju „sarmackiego” trafiły nawet do odzieży menonitów gdańskich.

²⁹ J. St. Bystron, *Etnografia polska*, Warszawa 1947, s. 13 i nast. Liczne przykłady przytacza w swym referacie (*Kultura ludowa a kultura szlachecka w XVII i XVIII w.*) B. Baranowski.

³⁰ Por. *Atlas polskich strojów ludowych*; A. Glapa, *Strój szamotulski*, Lublin 1951, s. 7; H. Mikułowska, *Strój kujawski*, Poznań 1953, s. 8.

³¹ Zob. J. P. Dekowski, *Strój sieradzki*, Wrocław 1959, s. 11; po demobilu armii austriackiej w 1815 r. miał wejść do uroczystego stroju Krakusów czerwony kabat, na strój sandomierski zaś nie pozostało bez wpływu rozdanie przez rozwiązujące się jednostki polskie w 1831 r. pomiędzy ludność materiałów z magazynów wojskowych — zob. J. Kamocki, *Strój sandomierski*, Wrocław 1957, s. 4, oraz S. Wasylewski, *Życie polskie w XIX wieku*, Kraków 1962, s. 216.

np. łańcucki strój ludowy był wiernym naśladownictwem szlacheckiego. Daremnie się starano temu przeciwdziałać na drodze zakazów i ustawodawstwa sejmikowego³². Oburzenie szlachty łatwo zrozumieć, jeśli sobie przypomnimy, iż w stroju był wówczas zakodowany nie tylko stan cywilny czy zawód, ale i przede wszystkim pozycja społeczna jego posiadacza. Przyzwyczajeni do współczesnej ulicy, na której pojawiają się ludzie powielający modę dyktowaną przez telewizję oraz popularne tygodniki, nie rozróżniamy już nawet księży i wojskowych, którzy poza służbą coraz częściej chadzają po cywilnemu. Wówczas było całkiem inaczej i „noszenie się po pańsku” stanowiło często wstęp do starań o nobilitację, co szczególnie denerwowało szlachtę (jak też noszenie szabel przez mieszczan). Na mniej lub bardziej świadome naśladownictwo nic nie można było jednak poradzić, zważywszy na bliskie sąsiedztwo dworu i wsi oraz fakt, iż — jak to już zauważył Bujak — małe różnice dzieliły nieraz szlachtę zagrodową od chłopstwa, „ponieważ podstawą różnicy w kulturze u ludzi tego samego zawodu jest różnica majątkowa”³³. Na styl życia dziedzica i poddanego — przy wszystkich zasadniczych różnicach — wpływał zresztą ten sam system zakazów i zaleceń kościelnych oraz kalendarz rolniczy, uwarunkowany tokiem zajęć wiejskich. I nie jest rzeczą przypadku, że obie warstwy łączył kult św. Izydora-oracza jako człowieka, który wzorowo wypełniał swe obowiązki wobec Boga (pobożność) i ludzi (przykładowa praca na roli). Spośród różnych rodzajów pracy fizycznej tylko zajęcia we własnym gospodarstwie nie hańbiły

³² Tak np. sejmik woj. krakowskiego z 1774 r. z oburzeniem stwierdza: „zagaściły się także w stanach niższych, tak miejskich, jako i chłopskich, szlacheckiemu stanowi nierównych ambitiosi fastus [...] bez pomiarowania na kosztowne, wymyślne i modne stroje emulative sadzą się, stanowi szlacheckiemu derogacją czynią” — *Atlas polskich strojów ludowych*; T. Seweryn, *Strój krakowiaków wschodnich*, Wrocław 1960, s. 18.

³³ F. Bujak, *Istota kultury ze szczególnym uwzględnieniem kultury wiejskiej w Polsce*, [w:] *Kultura wsi. Biuletyn konferencji oświatowej poświęconej zagadnieniu kultury wiejskiej w Polsce (Łowicz 10, 11, 12 stycznia 1930 r.)*, Warszawa 1930, s. 83.

szlachcica; rzecz zrozumiała, jeśli przypomnimy sobie, jak znaczny procent stanu szlacheckiego (szlachta zagrodowa) z tego się właśnie utrzymywał.

Z bytowaniem wiejskim wiązał się również specyficzny stosunek do czasu, którym w pewnych porach roku dysponowano w nadmiarze, co — obok dostatku produktów — leżało u podłoża polskiej gościnności, tak sławionej przez cudzoziemców. Był czas i miejsce na pielęgnowanie kultury towarzyskiej, polegającej na ucztach i zabawach, które się nieraz ciągnęły całymi godzinami. Towarzysząca im konwersacja dotyczyła ludzi i wydarzeń politycznych, rzadziej przeczytanych książek³⁴. Salony literackie i pierwsze załóżki towarzystw naukowych stanowiły owoc życia wielkowiejskiego; na wsi nie istniało po temu odpowiednie podłoże. Był to więc w sumie typ cywilizacji ekstensywnej, nie nastawionej na gorączkowe pomnażanie bogactw, ale zostawiającej sobie sporo czasu na przyjemną konsumpcję. Nieprzypadkowo z kalwinizmu, który stał się wyznaniem większości szlachty protestanckiej, przejęto obok doktrynalnych przede wszystkim jego treści polityczne. Niewiele natomiast przejmowano się zawartą w tym systemie pochwałą produktywnej i wydajnej pracy. Społeczeństwo konsumpcyjne i konserwatywne, zapatrzone w przeszłość i broniące zawzięcie swego stanu posiadania, nie mogło też znaleźć zrozumienia dla jednostek przebijających się z powodzeniem ku szczytom hierarchii społecznej. Stąd też już wówczas występująca w naszej literaturze nagana kariery i pochwała „nieudacznika”, która będzie się w niej przewijać aż do czasów nam współczesnych.

Cywilizacja szlachecka, wyrosła w warunkach agrarnych, a istniejąca w postaci licznych relikwów aż po dzień dzisiejszy, okazała się nie tylko nieprzydatna, ale i w wielu przypadkach szkodliwa w dobie uprzemysławiania kraju przez swój lekceważący stosunek do czasu, wybujały indywidualizm, pogardę dla

³⁴ Wychowanemu w kręgu tych właśnie tradycji Gombrowiczowi będzie właśnie brakować rozmów intelektualnych, kontaktu z partnerem poprzez żywe słowo — por. J. Błoński, *Gombrowicz a ethos szlachecki*, „Teksty”, 1974, nr 4, s. 122—123.

systematycznego spełniania obowiązków, niechęć do idei oszczędzania i wyrzeczeń. Powstała w swym zasadniczym zrębie w epoce, kiedy Polska bądź to zrezygnowała z doganiania reszty Europy, bądź też zajęta innymi sprawami nie mogła podjąć się z nią współzawodnictwa, kultura ta okazywała się przeszkodą w momencie, kiedy czyniono gorączkowo wszystko, aby możliwie szybko te różnice zlikwidować. Nie jest rzeczą przypadku, że do kultury szlacheckiej, bądź jej reliktyw, szczególnie niechętnie ustosunkowały się te epoki naszej historii, które na swych sztafardach wypisały dorównanie w rozwoju przodującym krajom naszego kontynentu; mamy tu konkretnie na myśli okres Oświecenia, Pozytywizmu oraz lata Polski Ludowej.

Obok konsumpcyjnego stosunku do życia istotną cechą szlacheckiej postawy stanowił nader skomplikowany *savoir vivre* tej warstwy, w który wchodziło właściwie wszystko; od umiejętności odpowiedniego ułożenia pasa słuckiego po zdolność prowadzenia towarzyskiej konwersacji i odpowiedniego witania osób wyżej w hierarchii postawionych. W XIX i XX w. po niegustownie zestawionym stroju poznawano nuworysza lub gościa z dalekiej prowincji, a typowa rozmowa inteligentka bywa po dziś dzień najeżona licznymi aluzjami do książek, filmów czy przedstawień, stanowiących istne pułapki dla niewtajemniczonych. (W XVII—XVIII w. sprawa przedstawiała się nieco prościej, ale przecież i wówczas również strój ulegał nieustannym metamorfozom, a obowiązujący sposób zachowania się przy stole bywał dość skomplikowany, podobnie jak stosowana w rozmowach frazeologia. Zwłaszcza w dobie baroku, kiedy to zwroty łacińskie (podobnie jak zresztą później francuskie) stają się czymś w rodzaju inkrustacji językowej. Stanowią bowiem analogiczne upiększenie mowy jak pas słucki stroju czy — nieudolne najczęściej — imitacje marmuru lub alabastru ołtarzy. Makaronizmy służyły w dużym stopniu do akcentowania odrębności warstwy wykształconej, przede wszystkim szlachty, od reszty mieszkańców. Nic więc dziwnego, iż Nekanda Trepka wielokrotnie podkreśla, że plebejusza podającego się za szlachcica zdradzała niemal z miejsca nieznamość tych właśnie reguł gry towarzyskiej i zachowań.

A przecież kompromitowała go nie tylko mowa czy maniery, lecz również sama wymowa. *Liber Chamorum* nieustannie przypomina o tym, że ktoś został zdemaskowany jako fałszywy szlachcic, ponieważ „mowę chłopską miał, szepluniawą”³⁵. Najbezpieczniej byłoby nie odzywać się w ogóle, ale jak długo można milczeć w towarzystwie?

Choć w stosunku do ludzi z własnego kręgu obowiązywał w zasadzie ten sam kodeks postępowania, to jednak i on nie był pozbawiony wewnątrz całej gamy odcieni, od serwilistycznego nieraz płaszczenia się wobec możnych, po dość lekceważące traktowanie szaraczków i gołoty szlacheckiej. Pewne przestrzeganie pozorów obowiązywało i, jak słusznie (ustami Pana Soplicy) stwierdzał Henryk Rzewuski, wyborny znawca obyczajów tego świata: „Bo choć my, niżsi umieli czuć powagę urzędu i wieku, znaleźmy, że jako szlachta, wszyscy my równi byli między sobą [...] i gdyby mnie inaczej przyjął, czułbym siebie być ukrzywdzonym”³⁶.

Inne postępowanie obowiązywało wobec osób nie należących do tego samego kręgu pod względem społecznym i towarzyskim (od sprawy niepodawania ręki i mówienia per ty lub wy począwszy). Podobnie zresztą i w XX w. kodeks osób z towarzystwa nie był i nie jest stosowany wobec ludzi stojących na niższych szczeblach drabiny społecznej. Na sesji Instytutu Badań Literackich, poświęconej kulturze szlacheckiej, Roman Zimand zwrócił słusznie uwagę na fakt³⁷, że zawarta w przemówieniu Sędziego z *Pana Tadeusza* zasada, iż „Grzeczność wszystkim należy, lecz każdemu inna”, jest do dziś dnia praktykowana w naszym życiu codziennym. Społeczeństwa wysoko uprzemysłowione stosują bowiem raczej grzeczność opartą na chęci zysku i obawie przed utratą klienta, o której tenże Sędzia z pogardą mówił, że polega na tym:

³⁵ W. Nekanda-Trepka, *Liber generationis plebeanorum* („*Liber chamorum*”), cz. I, wyd. W. Dworzaczek, J. Bartys, Z. Kuchowicz, Wrocław 1963, s. XLIV.

³⁶ H. Rzewuski, *Pamiętki Soplicy*, oprac. Z. Lewinówna, Warszawa 1961, 3, 61.

³⁷ R. Zimand, *Trzy pytania w przedmiocie szlachecczyzny* (w druku).

... jak nogą

Zręcznie wierzgnąć, z uśmiechem witać lada kogo;
Bo taka grzeczność modna, zda mi się kupiecka,
Ale nie staropolska, ani też szlachecka

Współczesne ekspedientki wyznają, zdaniem Zimanda, zasady grzeczności „szlacheckiej”, ale nie „kupieckiej”; dodajmy, że podobnie zresztą wielu naszych urzędników zachowuje się wobec petenta niczym dawniejszy szlachcic na własnym folwarku, różnicując zachowanie stosownie do rangi interesanta. Ale czy są to rzeczywiście relikty kultury sarmackiej, pochodzące z tego samego źródła, co niezrozumiała dla współczesnego nam Anglika lub Francuza przesadna wystawność przyjęć lub brak poczucia wartości czasu? Trudno bowiem przypuścić, aby ekspedientki czy urzędnicy naśladowali świadomie wzory sprzed kilkuset lat. Muszą tu działać pewne mechanizmy społeczne, dające w konsekwencji zjawiska, które w oczach publicystów i pisarzy nasuwają analogie z dawno minionymi epokami (Putrament pisze np. o „magnaterii przemysłowej” z wielkich zakładów, zarządzających ekskluzywne i zamknięte domy wczasowe czy wydzielone plaże lub zamknięte tereny turystyczne).

Szlachectwo, i to polskie, było najwyższą wartością w rozumieniu tej warstwy; indygenaty nie posiadały już tej samej ceny, albowiem niemieccy czy francuscy członkowie warstw uprzywilejowanych nie mogli się równać ze szlachtą polską. Jedyne drogi do herbu wiodła w jej pojęciu tylko przez zasługi na polu bitwy, szlachectwo uzyskiwane w inny sposób budziło najwyższy sprzeciw. Nic więc dziwnego, że przez cały okres istnienia dawnej Rzeczypospolitej sejm zatwierdził nie więcej niż 1400 nobilitacji. Surowo również potępiano mezalianse; jeszcze w XIX w. wcale nie konserwatywni pisarze cofają się przed małżeństwem szlacheckich bohaterek swych powieści z plebejuszami.

Kompromitował w oczach opinii szlacheckiej nie tylko sam fakt urodzenia się bez herbu, ale i profesja, jaką się parano. Z tzw. wolnych zawodów tylko fach prawnika znajdował aprobatę w oczach członków stanu szlacheckiego; być może dlatego, że wiązał się z funkcjonowaniem szlacheckiego państwa (podobnie

zresztą jak i zawód urzędnika, choć tu sekretarza kancelarii królewskiej od skryby trybunalskiego dzieliła istna przepaść. Pogardzano zdecydowanie lekarzami (którzy zresztą nie bardzo się w praktyce różnili od cyrulików i balwierzy), lekceważono artystów, obelżywie wreszcie traktowano aktorów. Pewną rolę odgrywać mógł tu również i skład etniczny: palestra składała się niemal wyłącznie z Polaków, cyrulikami bywali przeważnie Żydzi, na scenie występowali Włosi, Francuzi, przybysze z Italii i Niemiec wznosili też dość często pałace i kościoły oraz malowali obrazy³⁸. Obcej narodowości byli również częściowo kupcy i rzemieślnicy. Nie lubiano zwłaszcza tych pierwszych widząc w nich oszustów, bogacących się kosztem łatwowiernych ziemian. Zazdroszcząc kupcom zysków, uczestniczono nieraz po cichu w transakcjach handlowych lub spławiano do Gdańska zboże i drewno, niekoniecznie własne. Przedstawiciel stanu kupieckiego nigdy jednak nie miał w Polsce dobrej renomy: jeszcze bowiem nie przebrzmiały ostatnie echa szlacheckiej niechęci do miarki i łokcia, a już zaczęła się nieufność wobec prywatnej inicjatywy.

Herb, zgodnie z powszechnym mniemaniem, nabywano przez urodzenie, a wraz z nim odpowiednie do tego stanu cnoty. Można go było stracić przez pracę przy warsztacie lub za ladą. Wbrew dzisiejszemu przysłowiu: „żadna praca nie hańbi”, w odczuciu szlacheckim pewne zawody degradowały człowieka społecznie (podobnie jak dziś zresztą istnieją u nas obszary lepszych i gorszych profesji; wśród tych ostatnich możemy wymienić olbrzymi dział tzw. usług dla ludności). Praca fizyczna hańbiła niemal na równi z niehonorowym postępowaniem, ale tu sprawa przedstawiała się w sposób o wiele bardziej skomplikowany. Przyjmowano powszechnie w społeczeństwie szlacheckim, że każdy szlachcic miał być *eo ipso* człowiekiem honorowym³⁹. Pojęcie

³⁸ Chrzanowski zwraca jednak słusznie uwagę, iż nawet ci obcy artyści tworzyli w gruncie rzeczy sztukę rodzimą, opartą na miejscowych wzorach i tradycji (Chrzanowski, *op. cit.*, s. 220).

³⁹ Przetrwowało ono jeszcze do XX w., że przypomnimy kodes honorowy Bożewicza z 1932 r.

honoru, związanego nierozzerwalnie z posiadaniem herbu, pociągało za sobą nadmierną wrażliwość na tym punkcie, która podlana alkoholem — dawała powód do licznych awantur. Na agresywność szlacheckich opojów, ciągle podejrzewających innych o obraźliwe intencje i zamiary, skarżą się często podróżujący po Rzeczypospolitej cudzoziemcy⁴⁰. Sporo z tego pozostało u dzisiejszych polskich pijaków, stanowiących chyba najbardziej agresywną w całej środkowo-wschodniej Europie odmianę ludzi tego gatunku. Bójki były poprzedzane przez zaczepki słowne, zasadzające się właśnie na obrazie honoru. Sposobności bywało zresztą po temu sporo, ponieważ samo pojęcie honoru miało nader rozległe i słabo sprecyzowane granice. W zasadzie jednak zgadzano się na to, że szlachcica obowiązuje męstwo i rycerskość (jako symbol wyższości grupy), odwaga (kompromituje tchórzostwo, a nie np. grabież czy okrucieństwo), zasada nienapadania na bezbronnego przeciwnika. A więc, jak byśmy dziś powiedzieli, pewne reguły gry sportowej, która — przynajmniej w teorii — musiała być prowadzona na zasadach fair play. Wiązało się z tym rozwinięte w wysokim stopniu poczucie własnej godności, silniejsze chyba niż w innych krajach. Osobne miejsce zajmowała tu galanteria i szacunek dla kobiet. Posiadanie honoru w szerszym znaczeniu tego słowa, jakie nadaje mu m. in. ostatnio Maria Ossowska („styl życia jakiejś społeczności, ogólna [...] orientacja jakiejś kultury, przyjęta przez nią hierarchia wartości”⁴¹), charakteryzowało także inne warstwy społeczne, chłopów nie wyłączając (sporo pisano zwłaszcza o honorze góralskim, recte zbójnickim). Tylko jednak u szlachty ów honor miał stanowić pewien system zobowiązań etycznych, wynikających z posiadania tarczy herbowej. Szlachta też oddziaływała najmocniej na kształtowanie się tego pojęcia oraz jego zakorzenienie w społeczeństwie staropolskim; nie znaczy to jednak, aby sama realizowała w praktyce i na co dzień szczytne

⁴⁰ Por. m. in. barwny obrazek spisany przez niejakiego pana Payena, przebywającego w Polsce ok. r. 1660, który ciągle miał perypetie z podpitą szlachtą — *Cudzoziemcy o Polsce. Relacje i opinie*, t. I: *wiek X—XVII*, wyb. i oprac. J. Gintel, Kraków 1971, s. 274 i nast.

⁴¹ M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1973, s. 7.

ideały ethosu rycerskiego. Wreszcie obowiązywał dualizm etyczny: inne były wymagania i kryteria moralne stawiane szlachcie, inne zaś plebejuszom; zwraca na to słusznie uwagę Włodzimierz Dworzaczek⁴². Poczucie honoru bywało więc splecione z bardzo nieraz niesympatycznymi cechami ówczesnego ziemiaństwa. Trudno jednak nie dostrzec, iż wpływało ono na kształtowanie pewnych imponderabiliów „bez których współzycie ludzi może się stać nie do zniesienia: wartość honoru, godności osobistej, dyskrecji, wielkoduszności wobec pokonanych, odrazy do mściwości”⁴³.

Poważną rolę w samookreśleniu szlachty jako twórcy odrębnego nurtu kultury odegrały także niewątpliwie sztuki plastyczne oraz architektura. Zaczynając od tych pierwszych należy zwrócić przede wszystkim uwagę na portret staropolski. Na czoło wysuwa się tu portret reprezentacyjny, „związany prawie wyłącznie ze stanem szlacheckim”⁴⁴. Realistycznie potraktowaną postać cechuje dość często wyraz pewności siebie i buty, tak charakterystycznej dla przedstawicieli stanu szlacheckiego. Swoistą odmianę portretu staropolskiego stanowił portret trumienny, także malowany w sposób niesłychanie realistyczny, który tylko w sporadycznych wypadkach zamawiali mieszczanie, nigdy zaś chłopci. Dopiero dziś, w miarę postępu techniki, zdemokratyzował się on tak bardzo, iż każdy właściwie mógł dla swoich bliskich zamówić fotografię nagrobkową na porcelanie, tego współczesnego prawnuka portretu trumiennego⁴⁵. Starannie wypracowane i kosztowne uroczystości pogrzebowe były znane w różnych krajach, w Polsce jednak szlachta, pragnąc dorównać możliwym, urządziła je szczególnie hucznie. Bywały więc one często „trawestacją królewsko-magnackiego” pogrzebu, opierały się zaś na liturgii

⁴² W przedmowie do *Liber chamorum*, t. I, s. XLI—XLII.

⁴³ „Kultura”, 1974, nr 10.

⁴⁴ T. Dobrowolski, [w:] *Historia sztuki polskiej*, t. II; *Sztuka nowożytna*, Kraków 1962, s. 386. Por. tenże, *Polskie malarstwo portretowe. Ze studiów nad sztuką epoki sarmatyzmu*, Kraków 1948, *passim*.

⁴⁵ Sarmacki konterfekt wywarł niewątpliwie pewien wpływ na ruskie „parsuny” (jak nazywano tam podobizny znakomitych osób), sam zaś pozostał pod wyraźnym wpływem sztuki wschodu — por. Chrzanowski, *op. cit.*, s. 53.

zespólonej „z bogatą obrzędowością, wywodzącą się jeszcze z pogańskiej: antycznej i słowiańskiej”⁴⁶.

Kultura szlachecka znalazła swe odbicie także i w wyposażeniu wnętrz kościelnych. Moda świecka wchodziła szeroką falą do świątyń. Szaty dworskie i mszalne (np. komże i alby) zdobiono w te same koronki; tak ulubione przez szlachtę pasy słuckie przerabiano na ornaty. Z kolei wzory hafciarskie, występujące na ornatach i antepediach, trafiały niekiedy na wieś, jak to ma miejsce np. na Warmii⁴⁷. Na obrazach przedstawiających Matkę Boską (które wieszano w kościołach) często był ukazywany (na dole) fundator lub kolator w otoczeniu najbliższej rodziny. Herby kolatorskie zdobiły stalle kościelne i konfesjonały; wznoszone zaś przy kościołach plebanie do dziś dnia zachowały typ dworku, a księża dość długo traktowali chłopów po szlachecku. Notabene warto zaznaczyć, iż szlachta wykształciła nie tylko odrębny ubiór czy etykietę, ale i własny typ architektury mieszkalnej, jakim były właśnie owe dworki. Inna sprawa, że w XVI—XVII w. w różnych regionach Rzeczypospolitej występowały lokalne odmiany tego typu zabudowy. Dworek zaś znany z licznych, oleodrukowych reprodukcji („biały prostokąt wśród kwiatnych rabat, ganek na kolumnkach i wielki grzyb łamanego gontowego dachu”) pojawia się dopiero w czasach stanisławowskich⁴⁸.

3. Na długi okres trwania w Polsce kultury szlacheckiej złożyło się niewątpliwie wiele czynników, z których spróbujemy wymienić tylko najważniejsze. Po pierwsze, pewne więc znaczenie miała tu rozległość wpływów kulturowych tej warstwy, sięgających, jak wynika z naszego przeglądu, od ideologii politycznej i świadomości narodowej po kwestie ethosu rycerskiego i odrębnego stylu życia, od literatury po sztuki plastyczne. Koncepcja

⁴⁶ J. A. Chróścicki, *Pompa funebris. Z dziejów kultury staropolskiej*, Warszawa 1973, s. 87.

⁴⁷ *Atlas polskich strojów ludowych*; A. F. Klonowski, *Strój warmiński*, Wrocław 1960, s. 12.

⁴⁸ Chrzanowski, *op. cit.*, s. 16.

narodu sarmackiego, dworek jako siedziba, portret jako ulubiony typ malowidła, literatura ziemiańska jako piśmiennictwo, że wymienimy nieskładne i pochodzące z różnych dziedzin produkty kultury szlacheckiej, wszystko to wskazuje na odrębność tej kultury.

Po drugie, w okresie niewoli narodowej nabrała ona dodatkowego blasku stając się w oczach większości społeczeństwa pierwszym bastionem polskości, wiele jej cech broniono często *contre coeur*, w imię interesów narodowych. Kultura szlachecka jest po prostu w większości wypadków traktowana jako kultura staropolska, szlachcic zaś staje się symbolem dawnego Polaka, hulaki i często warchoła, ale kogoś wolnego, kto wracał zwycięsko z bitew z przyszłymi zaborcami. Nawet lewicowy nurt Wielkiej Emigracji będzie nawiązywać do tradycji szlacheckiego parlamentaryzmu i tolerancji (zagwarantowanej w konfederacji warszawskiej⁴⁹), a przedstawiciele ruchu ludowego będą się powoływać na czyny szlacheckich rycerzy i hetmanów. W warunkach zaborów te elementy historii narodowej staną się bowiem ważnym składnikiem tradycji, współdecydującym o naszym prawie do niepodległości. Jak zaś wykazał piękny referat Stefana Kieniewicza, wygłoszony na toruńskim zjeździe historyków, polska kultura polityczna XIX w. była w dużym stopniu (do czasu oczywiście) pochodną wpływów ziemianstwa, grą ludzi dobrze wychowanych, do udziału w której niechętnie i z oporami dopuszczano przedstawicieli innych warstw. Na temat wpływów kultury szlacheckiej na życie polskie XIX w. można by napisać całe tomy, zwłaszcza że zachowały się przebogate materiały źródłowe. „Świat bohaterów literatury XIX-wiecznej to świat w przytłaczającej większości szlachecki. Prezentuje on różnorodną problematykę, związaną między innymi z dziedzictwem szlacheckim w kulturze romantycznej” — stwierdza słusznie Janina Kamionkova⁵⁰. Od literatury pięknej począwszy, poprzez pamiętnikar-

⁴⁹ Por. na ten temat J. Tazbir, *Polskie i obce opinie o konfederacji warszawskiej*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. 19, 1974, s. 158.

⁵⁰ Kamionkova, *op. cit.*, s. 211.

stwo⁵¹ i sztuki plastyczne — wszystko nam mówi o żywotności tych wpływów, oddziaływających zarówno w dobrym, jak i złym kierunku.

Dają się one odczuć silnie również i w okresie międzywojennym, nieraz sztucznie galwanizowane w określonych politycznie celach, jak poczucie odrębności szlachty zagrodowej (powołanie specjalnego komitetu, tworzenie oddzielnych pułków, uprawianie propagandy apelującej do herbowych tradycji tej warstwy⁵²). Zwracali na nie uwagę bystrzy obserwatorzy spraw obyczajowych, że wymienimy choćby kapitalne uwagi Boya-Żeleńskiego na temat „burżuazyjnego szlachectwa”, jakim według niego była (już zresztą w XIX w.) matura⁵³. Dworowano sobie po trosze z kodeksu honorowego Boziewicza, nadal jednak był on wyrocznią, zwłaszcza w sprawach pojedynkowych⁵⁴, stosunkowo częstych w czasach drugiej niepodległości (wystarczy przypomnieć, iż w wojsku odbywało się ich rocznie przeciętnie po pięćset)⁵⁵. Odrębna kwestia, zasługująca na dalsze badania, to zagadnienie wpływu kultury szlacheckiej na kształtowanie się polskiego charakteru narodowego. Niektórzy badacze dostrzegali te wpływy wyraźnie nawet w charakterze polskiego chłopca. W początkach

⁵¹ Szczególnie bystrym obserwatorem okazał się tu w swoich *Dziennikach* Stefan Żeromski. Por. także przykładowo: J. Sitowski, *Dwory i dworki w Limanowszczyźnie oraz ich właściciele w ostatnich dziesiętkach XIX w.*, Piotrków Trybunalski 1918, czy A. Wybranowski, *Ongi w dworach i dworkach szlacheckich*, Kraków 1898.

⁵² *Memorandum w sprawie szlachty zagrodowej na wschodzie Polski* (Warszawa 1938), wyd. jako druk poufny, na prawach rękopisu, przez Komitet do spraw szlachty zagrodowej na Wschodzie Polski. Szlachty tej miało być na kresach rzekomo około miliona (tamże, s. 14).

⁵³ T. Żeleński (Boy), *Burżuazyjne szlachectwo*, [w:] *Pisma*, t. 18, Warszawa 1959, s. 37 i nast.

⁵⁴ Por. tenże, *Boziewicz*, [w:] *Pisma*, t. 16, Warszawa 1958, s. 340 i nast. Boy określał kodeks Boziewicza jako mieszaninę „przeżytków szlacheckich z galicyjskim, a przestarzałym kultem »matury« jako linii demarkacyjnej między ludźmi” (tamże, s. 345). Obok Boziewicza funkcjonowały równoległe i inne kodeksy honorowe.

⁵⁵ Najciekawsze z nich przypomniał ostatnio J. Rawicz, *Do pierwszej krwi*, Warszawa 1974.

naszego stulecia pisano: „W społeczeństwie, w którym ton życia nadaje pierwiastek szlachecki — a tak u nas jest i dziś nawet — wszelkie żywioly, wypływające do góry, mimowoli upadabniają się szlachcie”⁵⁶, w okresie międzywojennym stwierdzano, że chłop polski „pod względem politycznym przypomina szlachtę z dawniejszych czasów”⁵⁷, w niedawnej zaś dyskusji na temat przyczyn hamujących rozwój spółdzielczości produkcyjnej na wsi zwracano uwagę na przeniesienie tradycji szlacheckiej do całej warstwy chłopskiej, co „stworzyło w znacznym stopniu tę sobiepańskość naszego rolnika”⁵⁸.

Wpływy szlacheckie w pełni zrozumiałe w społeczno-politycznej strukturze Polski międzywojennej, jako zjawiska dnia dzisiejszego wydają się trudne do pojęcia, jeśli zważymy choćby, że reforma rolna położyła kres istnieniu ziemiaństwa jako klasy. Tu jednak historyk Polski przedrozbiorowej musi ustąpić miejsca socjologowi, który powinien ustalić przyczyny popularności herbarzy, wybujałego indywidualizmu chłopstwa czy zbadać, w jakim stopniu „szlacheckie” traktowanie nas po sklepach i urzędach może wieść swój rodowód z przeszłości. A czy nagminna dziś tytułomania, przy której jedna osoba podpisuje się nieraz kilkoma tytułami naukowymi i zawodowymi⁵⁹, nie stanowi pogłosu dawnej Polski, gdzie szlachcic bez urzędu (i związanego z tym tytułu) właściwie się nie liczył. Współczesnym herbarzem byłby tu *Informator nauki polskiej*, zawierający nazwiska wszystkich samodzielnych pracowników nauki. Z tą oczywiście m. in. różnicą, iż kiedyś synów i wnuków dostojników — do-

⁵⁶ R. Dmowski, *Myśli nowoczesnego Polaka*, Lwów 1907, s. 42 i 55.

⁵⁷ Bujak, *op. cit.*, s. 78.

⁵⁸ Wypowiedź R. Manteuffla w dyskusji nt. *Perspektywy polskiego rolnictwa*, „Miesięcznik Literacki”, 1974, nr 2, s. 80.

⁵⁹ Zwraca na to uwagę J. Maziarski w artykule *Dwie litery: Ob.* („Polityka”, 1975, nr 5), który pisze, iż na jednej z wizytówek widział tytuł: „Nacz. dyr. doc. dr hab. inż. Razem 18 liter — a nie jest to z pewnością wynik rekordowy. Widywałem dłuższe tytuły, dla których trzeba zarezerwować przynajmniej dwie linijki na zaproszenie”.

dając odpowiednie końcówki — chrzczono mianem wojewodzców (czy w następnym pokoleniu wojewodzcowiczów), obecnie zaś tytułatura nie jest dziedziczna. Osobne zagadnienie to przetrwanie we wsiach drobnoszlacheckich na Podlasiu i Mazowszu pewnych uprzedzeń stanowych, wyrażających się — jak pisze współczesna badaczka — w manifestowaniu anachronicznego poczucia własnej wyższości. Szlacheckie tradycje historyczne pełnią tam do dziś dnia niemal „rolę czynników przyspieszających lub opóźniających gospodarczą i kulturalną przebudowę wsi polskiej 2 połowy XX w.”⁶⁰ Są to więc, zdaniem penetrujących te regiony dziennikarzy i socjologów, swoiste rezerwy kulturowe⁶¹, które będą zresztą stopniowo zanikać w miarę postępów uprzemysłowienia czy wzrastających wpływów telewizji.

Jak się wydaje, dopiero obecnie istnieją ze wszech miar sprzyjające warunki do bezstronnego przedyskutowania miejsca kultury szlacheckiej w całokształcie dziejów dawnej Polski. Nie ma już bowiem uzasadnienia obrona szlachetczyzny jako bastionu tradycji narodowych, ale też brak podstaw do jej gwałtownego atakowania jako kultury warstwy wciąż jeszcze groźnej dla radykalnych przemian ustrojowych. Zdjęto naukową „kłatwę” z badań nad dziejami dawnych elit — społecznych, intelektualnych czy wyznaniowych, jak również nad mentalnością i kulturą warstw rządzących w poprzednich epokach naszej historii. Kiedy Bystrzeń czy Bujak snuli swe interesujące rozważania na temat wpływów kultury ziemiańskiej (recte szlacheckiej) na chłopską, stanowiły one w pewnym stopniu zagrożenie dla politycznych aspiracji ruchu ludowego. Obecnie, gdy stosunki społeczno-polityczne uległy radykalnej zmianie, dojrzało pierwsze chyba poko-

⁶⁰ Biernacka, *op. cit.*, s. 7 i 230.

⁶¹ Podobnie zresztą jak region białostocki, traktowany w sposób baśniowy i konwencjonalnie udziwniony, stanowi — jak niegdyś Ukraina — źródło natchnienia dla swoistej szkoły literackiej (z Redlińskim na czele), epatującej czytelnika egzotykiem tej części kraju oraz rzekomym skrajnym prymitywizmem jego chłopskich mieszkańców.

lenie zdolne do obiektywnej oceny zalet i wad kultury szlacheckiej. Z tej historycznej szansy warto i należy skorzystać⁶².

I jeszcze jedno: w cytowanym już artykule Kazimierz Wyka zwrócił słusznie uwagę, iż „odległość w czasie nie zawsze oznacza odległość w możliwości zrozumienia”⁶³. A więc, że mogą być dziś bliższe i lepiej odczuwalne np. epoki początków państwa polskiego czy w. XVII niż okresy rozbiorów lub nawet czasu międzywojenne. Do przytaczanych przez Wykę dowodów żywotności tradycji barokowo-sarmackich w naszym społeczeństwie można dorzucić po paru latach dalsze przykłady, jak niezwykła popularność filmu *Potop* (osnutego na równie nadal żywej sienkiewiczowskiej wizji tamtych czasów), wzrost zainteresowań dla kultury i literatury polskiej XVII w. lub wreszcie powodzenie utworów nawiązujących do form gawędy szlacheckiej (klasycznym wprost przykładem są tu dzieła Wańkowicza)⁶⁴.

⁶² Nie od rzeczy będzie przypomnieć, iż pomnik do dziś dnia niepopularnego wśród większości historyków Zygmunta III Wazy stał się jedną z najcenniejszych i z pietyzmem odrestaurowanych pamiątek w stolicy socjalistycznego państwa. Znakomicie ujął to Antoni Słonimski w poetyckim skrócie:

I cóż, że był kiedyś król
Niewielkich zasług i sławy?
A przecież, дума i ból,
I święte miejsce Warszawy.

(A. Słonimski, *Kolumna Zygmunta*, w tegoż: *Wiersze*, Warszawa 1974, s. 78).

⁶³ Wyka, *op. cit.*, s. 31.

⁶⁴ Na ten renesans zainteresowań staropolszczyzną zwrócił uwagę sam M. Wańkowicz w przedmowie do *Szczenięcych lat*, Warszawa 1957, s. 12.

BOHDAN BARANOWSKI

Kultura ludowa a kultura szlachecka w XVII i XVIII w.

W XVII i XVIII w., podobnie jak i w poprzednich stuleciach, na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej występowały rozmaite modele kultury. Wyodrębnienie ich nie jest sprawą prostą ani łatwą. Stosowane tu mogą być różne kryteria, które pozwalają na przeprowadzenie różnych podziałów¹. W naszym mniemaniu w odniesieniu do XVII i XVIII w. można mówić z grubsza o 3 podstawowych modelach: kultury ludowej, obejmującej szerokie rzesze chłopskie, mieszkańców małych miasteczek, biedotę w dużych miastach, a nawet część szlachty zagrodowej. Dalej kultura zwanej pospolicie szlachecką, w której zasięgu znalazły się szerokie rzesze szlachty, częściowo mieszczaństwa, służby dworskiej itp.; i wreszcie ukształtowanej na kosmopolitycznych wzorach kultury dworów magnackich, patrycjatu dużych miast. Naturalnie wyodrębnienie tylko 3 zasadniczych modeli wzbudzić może dużo zastrzeżeń. Z pewnością wyodrębnić by można szereg mniejszych modeli pośrednich.

A wreszcie zagadnieniem dość kontrowersyjnym może być to, czy w XVII i XVIII w. można mówić o odrębnej kulturze mieszczańskiej. W moim mniemaniu na pewno nie. Różnice między kulturą najwyższych kręgów patrycjatu Warszawy, Krakowa, Poznania, Lwowa a kulturą biedoty z tych miast, różnego ro-

¹ Por. teoretyczne rozważania odnośnie do tego rodzaju problematyki: R. Linton, *The Cultural Background of Personality*, New York 1945, s. 31 i nast.; M. Herskovits, *Man and His Works*, New York 1949, s. 27 i nast.

dzaju środowiskami praproletariatu czy nawet marginesu społecznego były olbrzymie. Tak samo bardzo duże były różnice między kulturą tych najwyższych warstw patrycjatu dużych miast a kulturą mieszczan małego miasteczka².

Z naszych rozważań eliminujemy również zagadnienie specyficznej kultury licznych mniejszości narodowych zamieszkujących ziemie dawnej Rzeczypospolitej, a więc np. zupełnie odrębnej kultury żydowskiej, ludowej kultury ukraińskiej, białoruskiej i litewskiej, polsko-niemieckiej kultury patrycjatu miast pomorskich, kultury drobnych grup etnicznych, jak Ormian, Tatarów litewskich, Karaimów, Cyganów i innych.

Zagadnieniem, którym dotychczas bardzo mało się zajmowano, była kultura ludowa³ dawnych stuleci, a więc również okresu XVII i XVIII w. Przez długi okres w małym stopniu interesowano się chłopem, jego życiem, kulturą. W kręgach feudalnych rozpowszechniony był pogląd, że po to Bóg stworzył chłopą, aby pracował na pańskim folwarku. Prawie więc nikt nie zajmował się pozornie szarym i nieciekawym jego życiem. A w literaturze szlacheckiej, jeśli nawet przedstawiana była postać chłopą, to przeważnie jedynie tylko w tym celu, aby wykpić brak jego obycia towarzyskiego, śmieszny język gwarowy lub niezaradność życiową.

Tymczasem w końcu XVIII i w pierwszych latach XIX w. dość nieoczekiwana moda interesowania się życiem wsi ogarnęła całą niemal Europę. Również i u nas to, co poprzednio uważano za ordynarne, poczęło nagle interesować ówczesne sfery intelektualne. W dość naiwny sposób wyobrażano sobie, że w ludowych pieśniach, legendach i zwyczajach bez żadnych zmian

² Zagadnienie to zostało szerzej omówione: B. Baranowski, *Życie codzienne małego miasteczka w XVII i XVIII w.*, Warszawa 1975, s. 14—252.

³ Terminu „kultura ludowa” używać tu będziemy w zakresie, jaki przyjmuje go etnografia, stąd też mogą wynikać pewne nieporozumienia terminologiczne, gdyż do dziś dnia sam nawet termin „kultura” używany jest w bardzo różnym znaczeniu. Por. np. próbę uporządkowania tej terminologii: A. Kłoskowska, *Kultura masowa, Krytyka i obrona*, Warszawa 1964, s. 9—93.

przetrwały relikty dawnych przedchrześcijańskich czasów, że badając kulturę ludu będzie można poznać życie dawnych stuleci⁴. W pierwszej połowie XIX w. rozpoczęły się u nas żywe badania etnograficzne, zainicjowane przez Chodakowskiego⁵, a kontynuowane przez wielu innych badaczy⁶.

Dość szybko okazało się jednak, że naiwne poglądy pierwszych badaczy kultury ludowej nie dadzą się utrzymać. Stało się widoczne, że problemy te są o wiele bardziej skomplikowane, niż się to wydawało. Oto w ciągu długich stuleci kultura ludowa ulegała olbrzymim przeobrażeniom. Nie można więc było stawiać znaku równości między zapisywaną w pierwszej połowie XIX w. kulturą ludową a kulturą przedchrześcijańskiej Polski. W latach pięćdziesiątych XIX w. znaczny wyłom w utartym dawniej schemacie wywołała praca poznańskiego literata i uczonego Ryszarda Berwińskiego⁷, który dość śmiało wystąpił przeciw utrzymującym się poglądom, wskazując na to, że kultura ludowa w ciągu wielu stuleci ulegała olbrzymim zmianom. W znacznym stopniu wpłynęło to na zmniejszenie się popularności badań ludoznawczych, mimo to badania etnograficzne rozwijały się nadal. W ciągu drugiej połowy XIX i w pierwszej połowie XX w. zebrany został olbrzymi materiał etnograficzny.

Właśnie dlatego, że przeważająca część materiałów dotyczących kultury ludowej zebrana została w drugiej połowie XIX i w początkach XX stulecia, większość prac badawczych dotyczy tego okresu. Stosunkowo tylko nieliczne z dawniejszych badań

⁴ W. Bieńkowski, *Poprzednicy Oskara Kolberga na polu badań ludoznawczych w Polsce. Podłoże społeczne początków etnografii polskiej*, Wrocław 1956, s. 10—18.

⁵ J. Maślanka, *Zorian Dołęga Chodakowski. Jego miejsce w literaturze polskiej i wpływ na polskie piśmiennictwo romantyczne*, Wrocław 1965, s. 21—142.

⁶ *Dzieje folklorystyki polskiej 1800—1863. Epoka przedkolbergowska*, pod red. H. Kapelusz i J. Krzyżanowskiego, Wrocław 1970, s. 9—491; W. Armon, W. Dynowski, A. Posern-Zieliński, Z. Sokolewicz, *Historia etnografii polskiej*, Wrocław 1973, s. 50—67.

⁷ R. Berwiński, *Studia o literaturze ludowej ze stanowiska historycznej i naukowej krytyki*, t. I—II, Poznań 1854.

nad kulturą ludową poświęcone zostały zjawiskom, które miały miejsce w pierwszej połowie XIX w., a nigdy nie zajmowały się okresem jeszcze wcześniejszym.

W ostatnich latach w badaniach etnograficznych nastąpiły bardzo poważne zmiany metodologiczne⁸. Również badania z zakresu tzw. etnografii historycznej wyraźnie pozwalają stwierdzić, że w ciągu XIX w. w kulturze ludowej zachodziły olbrzymie zmiany, a różnice między kulturą ludową z przełomu XVIII i XIX oraz z przełomu XIX i XX w. były olbrzymie⁹.

I tu nasuwa się skomplikowana sprawa periodyzacji polskiej kultury ludowej. Jest to zagadnienie do dziś dnia należycie nie przebadane. Nie wchodząc w złożone problemy archeologii można przyjąć, że w kulturze ludowej Polski od XIII w. wyróżnić można następujące okresy: okres panowania na wsi polskiej gospodarki czynszowej (od połowy XIII do połowy lub może nawet do końca XV w.); okres znacznego rozwoju gospodarczego i kulturalnego wsi (od połowy czy też od końca XV w. do początków XVII w.); okres regresu gospodarczego i kulturalnego wsi, związanego z wielkimi zniszczeniami wojennymi oraz pełnym zwycięstwem systemu pańszczyźnianego oraz kontrreformacji (od początków XVII do końca XVIII w.); okres przeobrażania się gospodarczego i kulturalnego wsi pańszczyźnianej (od końca XVIII w. do lat sześćdziesiątych XIX w.); okres wsi powłaszczeniowej, bardzo poważnie rozwijającej się gospodarczo i kulturalnie (mniej

⁸ Wyrazem zupełnie nowych tendencji, panujących obecnie w etnografii polskiej mogą być pionierskie prace K. Dobrowolskiego, *Chłopska tradycja*, [w:] *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław 1966, s. 76—110; K. Zawistowicz-Adamska, *Konkret i kontekst w badaniach etnograficznych (z uwzględnieniem problematyki zmiany kulturowej)*, [w:] *Zmiany kultury chłopskiej. Problematyka i metody prac etnograficznych*, Wrocław 1973, s. 9—25; B. Kopczyńska-Jaworska, *Tendencje badań nad przemianami kulturowymi*, tamże, s. 29—50; Z. Szyfelbejn-Sokolewicz, *Analiza funkcjonalno-strukturalna zmian społeczności chłopskiej*, tamże, s. 51—72; A. Kutrzeba-Pojnarowa, *Problematyka zmian kultury chłopskiej w historycznych i współczesnych kierunkach etnografii polskiej*, tamże, s. 93—107.

⁹ B. Baranowski, *Zagadnienie tradycji, periodyzacji i chronologii w kulturze ludowej*, [w:] *Zmiany kultury chłopskiej...*, s. 270—271.

więcej od lat sześćdziesiątych XIX w. do końca II wojny światowej); a wreszcie okres wielkich przeobrażeń w życiu gospodarczym, społecznym i kulturalnym wsi w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej i związane z nim zjawisko zamierania tradycyjnej kultury ludowej.

O ile odnośnie do okresu XVII i XVIII w. bardzo poważnie rozwinęły się prace naukowe dotyczące stosunków gospodarczych i społecznych wsi, to do dziś dnia względnie słabo prowadzone są badania dotyczące kultury ludowej tego okresu. Z tego zakresu należy wspomnieć o pionierskich badaniach wybitnego polskiego historyka kultury, etnografa i socjologa Jana Stanisława Bystronia prowadzonych jeszcze przed I wojną światową oraz w okresie międzywojennym¹⁰; a także o szeregu prac innych polskich autorów. Trochę większy rozmach przyjęły te badania w Polsce Ludowej. Opracowanych zostało wiele bardzo ważnych zagadnień, a więc np. rola karczmy w życiu wsi polskiej XVII i XVIII w.¹¹, technika różnych działów rzemiosła wiejskiego¹², kultura rolna i hodowla¹³, konsumpcja spożywcza¹⁴, medycyna

¹⁰ Por. np. J. S. Bystron, *Zwyczaje żniwiarskie w Polsce*, Kraków 1916; tenże, *Stowiańskie obrzędy rodzinne*, Kraków 1916; tenże, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*, t. I—II, Warszawa 1932—1934; tenże, *Kultura ludowa*, Warszawa 1936.

¹¹ Por. np. J. Burszta, *Wieś i karczma. Rola karczmy w życiu wsi pańszczyźnianej*, Warszawa 1950; tenże, *Szkice z dziejów wsi*, Warszawa 1955.

¹² Por. np. C. Łuczak, *Młynarstwo wiejskie na Kujawach zachodnich od XVI w. do chwili obecnej*, „Lud”, t. 41, 1954; M. Frančić, *Technika młynów wodnych w Polsce w XVI i XVIII wieku*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, 1954, nr 1—2; H. Samsonowicz, *Rzemiosło wiejskie w Polsce XIV—XVII w.*, Warszawa 1954; Z. Libiszowska, *Wiejski przemysł spożywczy w województwie łęczyckim w XVI—XVIII w.*, „Studia z Dziejów Gospodarstwa Wiejskiego”, t. 2, 1959; A. Lech, *Ubočna produkcja młynarska w XVII—XIX w.*, „Studia z Dziejów Gospodarstwa Wiejskiego”, t. 12, z. 1, 1971.

¹³ J. Topolski, *Gospodarstwo wiejskie w dobrach arcybiskupstwa gnieźnieńskiego od XVI do XVIII wieku*, Poznań 1958; B. Baranowski, *Gospodarstwo chłopskie i folwarczne we Wschodniej Wielkopolsce w XVIII wieku*, Warszawa 1958.

¹⁴ Z. Kuchowicz, *Wpływ odżywiania na stan zdrowotny społeczeństwa polskiego w XVIII wieku*, Łódź 1966.

ludowa¹⁵, pewne działy folkloru¹⁶, wierzenia demonologiczne¹⁷, obyczajowość seksualna¹⁸. Do dziś dnia jednak badania te przedstawiają się jeszcze niedostatecznie, istnieje wiele ważnych działów kultury ludowej XVII i XVIII w. prawie zupełnie nieopracowanych. W chwili obecnej trudno jeszcze byłoby się pokusić o syntezę polskiej kultury ludowej tego okresu.

Dość często głoszony jest pogląd, że należyte przedstawienie kultury ludowej Polski przedrozbiorowej jest niemożliwe ze względu na brak materiałów źródłowych. Bezspornie ilość materiału, jakim dysponujemy dla okresu sprzed końca XVIII w., jest niewspółmiernie mała w porównaniu z olbrzymim materiałem z XIX i XX stulecia. Mimo to i dla okresów poprzednich, a szczególnie dla XVII i XVIII w., dysponować można dość istotnymi materiałami źródłowymi, które zresztą w stosunkowo niewielkim stopniu wykorzystane zostały przez dotychczasowych badaczy.

Bardzo istotnym źródłem mogą być np. akta dawnych władz sądowych, a szczególnie tzw. księgi miejskie, które zawierają nadzwyczaj ciekawy materiał do różnych działów kultury ludowej zarówno środowiska mieszczańskiego, jak i chłopskiego. Dość duże znaczenie mają np. protokoły procesów o czary. Zeznania świadków czy nawet samych oskarżonych wprowadzają nas w mało dotychczas zbadany świat demonologii i wierzeń ludowych¹⁹.

¹⁵ Z. Kuchowicz, *Leki i gusta dawnej wsi. Stan zdrowotny polskiej wsi pańszczyźnianej w XVII—XVIII w.*, Warszawa 1954; tenże, *Warunki zdrowotne wsi i miasteczek województw łęczyckiego i sieradzkiego w XVIII wieku*, Łódź 1961; tenże, *Z badań nad stanem biologicznym społeczeństwa polskiego od schyłku XVI do końca XVIII wieku*, Łódź 1972.

¹⁶ C. Hernas, *W kalinowym lesie*, t. I, Warszawa 1965 i in.

¹⁷ B. Baranowski, *Z badań nad dawną demonologią ludową*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego”, seria I, 1965, z. 40.

¹⁸ B. Baranowski, *Sprawy obyczajowe w sądownictwie wiejskim w Polsce wieku XVII i XVIII*, Łódź 1955 i in.

¹⁹ Por. np. F. Ol[szewski], *Prześladowanie czarów w dawnej Polsce*, [w:] *Album uczącej się młodzieży poświęcone J. I. Kraszewskiemu*, Lwów 1879, s. 485—509; J. Rosenblatt, *Czarownica powołana*, Warszawa

Dla badań nad ludową kulturą materialną dość istotne znaczenie mają inwentarze dóbr ziemskich czy nawet małych miasteczek.

Dla tematyki tej w bardzo małym stopniu wykorzystane zostało nadzwyczaj ciekawe źródło, jakim jest literatura dewocyjna XVIII stulecia²⁰. Np. dość istotne znaczenie mogą mieć informatory o miejscach słynących z cudów, jak np. Łagiewniki, Stuzianny czy Gidel²¹. Opowiadając w dość naiwny sposób o cudownych wydarzeniach, jakie zdarzyły się w danej miejscowości, wprowadzają nas one w bardzo mało zbadaną dziedzinę wierzeń i zabobonów ludzi tamtych czasów. A wreszcie nie bez znaczenia może być literatura fachowa z tego okresu. Do dziś dnia w niewielkim stopniu uwzględnione zostało znaczenie, jakie dla badań nad kulturą ludową mogą mieć traktaty rolnicze (np. nie oszacowane dzieła J. K. Haura)²², prace botaniczne (np. „zielnik” Syreniusza)²³, medyczne i wiele innych. Nie zapominajmy rów-

1883, s. 7—64; J. Karłowicz, *Czary i czarownice w Polsce*, „Wisła” t. 1, 1887, s. 14—20, 56—62, 93—99, 136—143, 172—178, 213—222; K. Sochaniewicz, *O potrzebie systematycznego wydawania materiałów do historii procesów o czary*, „Lud”, t. 24, 1925, s. 165—169; K. Koranyi, *Czary i gusła przed sądami kościelnymi w Polsce w XVI i w pierwszej połowie XVII w.*, „Lud”, t. 26, 1927, s. 1—24; tenże, *Łysa Góra*, „Lud”, t. 27, 1928, s. 57—72; M. Dąbrowska-Zakrzewska, *Procesy o czary w Lublinie w XVII i XVIII w.*, „Prace i Materiały Etnograficzne”, t. 6, 1947, s. 217—227; B. Baranowski, *Najdawniejsze procesy o czary w Kaliszu, Lublinie—Łódź 1951*, s. 5—12; tenże, *Procesy czarownic w Polsce w XVII i XVIII w.*, Łódź 1952, s. 114—168; G. Adamczewska, *Magiczna broń i jej rola w walce między wsią a dworem w Sieradzkim w XVII i XVIII w.*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 5, 1963, s. 5—16 i in.

²⁰ Opieram się tu na wynikach nie drukowanej jeszcze pracy A. Zakrzewskiego o społecznych aspektach literatury dewocyjnej XVIII w.

²¹ Por. np. M. Kałowski, *Informacja o początkach i dalszym progresie cudownego miejsca łagiewnickiego*, Kalisz 1723; A. Zagajowski, *Skarb wielki województwa sieradzkiego*, Kraków 1724; *Źródło cudów i łask*, Warszawa 1729 i in.

²² J. K. Haur, *Ziemiańska generalna oekonomica*, Kraków 1679, s. 233; tenże, *Skład albo skarbiec znakomitych sekretów oekonomiej ziemiańskiej*, Kraków 1689, s. 523 i inne wydania.

²³ S. Syrenius, *Zielnik herbarzem z języka łacińskiego zowią*, Kraków 1613, s. 1540.

niez i o pamiętnikach polskich, jak chociażby skarbnicy do badań nad dziejami kultury ludowej, jaką jest *Opis obyczajów za panowania Augusta III* Jędrzeja Kitowicza²⁴, relacjach cudzoziemców²⁵ itp.

Dość skomplikowanym zagadnieniem może być sprawa przydatności folklorystycznych tekstów zapisanych przez ludoznawców z XIX stulecia. Często jednak dokładna analiza zawartych w nich różnych wzmianek dotyczących typowych realiów pozwala stwierdzić, że teksty te zapisane w XIX w. musiały powstać znacznie wcześniej. I one więc mogą wzbogacić nasze wiadomości o kulturze ludowej XVII i XVIII w.

Również można wspomnieć o źródłach ikonograficznych, a więc o malarstwie dewocyjnym, grafice staropolskiej, realistycznych obrazach z końca XVIII w. przedstawiających życie ludu. W pewnych wypadkach posługiwać się można również materiałami ikonograficznymi z początków XIX stulecia. Wówczas bowiem, gdy przedstawiały one stare chałupy wiejskie czy domostwa mieszczkańskie, dotyczyły architektury ludowej co najmniej drugiej połowy XVIII w.

Pewne znaczenie do badań nad kulturą ludową mogą mieć zabytki kultury materialnej zachowane do naszych czasów, a więc będą to stosunkowo nieliczne chałupy chłopskie, domy mieszczkańskie w małych rolniczych miasteczkach, młyny wodne, wiatraki itp. Z pewnością w ciągu XIX oraz pierwszej połowy XX w. uległy one pewnym przeróbkom, zasadniczo jednak zachowały swój typ dawnej osiemnastowiecznej czy niekiedy nawet i siedemnastowiecznej architektury ludowej. Niekiedy do badań nad niektórymi dziedzinami kultury ludowej XVII i XVIII w. pewną wartość mogą mieć wykopaliska archeologiczne. Dzięki nim bardzo poważnie wzbogacić się może nasza wiedza o ludowym garn-

²⁴ J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, Wrocław 1970, s. 608.

²⁵ *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, wyd. W. Zawadzki, t. I—II, Warszawa 1963; *Cudzoziemcy o Polsce. Relacje i opinie*, wyd. J. Gintel, t. I—II, Kraków 1971.

carstwie²⁶, wapiennictwie, kowalstwie czy nawet o pewnych zwyczajach pogrzebowych²⁷. Wyniki tych badań przeważnie nie są jeszcze opublikowane. Zakres wspomnianych prac jest zresztą do dziś dnia zbyt wąski, aby na podstawie zgromadzonego w nich materiału można się było kusić o pewne uogólnienia. Trzeba jednak przypuszczać, że w miarę rozwoju tego rodzaju badań wyniki ich wyjaśnią niejedno zagadnienie sporne z zakresu kultury ludowej XVII i XVIII w.

W niektórych wypadkach przy badaniach nad kulturą XVII i XVIII w. korzystać trzeba z tzw. metody retrospektywnej. Bezspornie może ona być dość niebezpieczna i zaprowadzić na błędne drogi. Stosowana jednak w sposób ostrożny i krytyczny dać może niekiedy nieocenione usługi.

Na wytworzenie się kultury ludowej XVII i XVIII w. wpływały różnego rodzaju czynniki. W znacznej części była ona dziełką dawnych form zwyczajowych, osiągnięć technicznych itp., które formowały się w ciągu poprzednich stuleci. Znaleźć w niej można elementy bardzo różnego pochodzenia, a więc przede wszystkim prasłowiańskie, jak również wytworzone w późniejszym okresie na skutek zmian zachodzących w stosunkach gospodarskich i społecznych lub też przyniesione z zewnątrz. Znaczny wpływ przyniosło przyjęcie, a później ugruntowanie się na ziemiach polskich chrześcijaństwa. Nie można też nie dostrzegać w polskiej kulturze ludowej wpływów renesansu. Poprzez katolicyzm czy też protestantyzm, szkołę, dwór szlachecki czy środowisko mieszczańskie większych ośrodków miejskich oddziaływał on na kulturę ludową.

W okresie XVII i XVIII w. kultura ludowa nie pozostawała stabilna. Niektóre jej formy zanikały, inne ulegały dość poważ-

²⁶ Tego rodzaju badania metodami archeologicznymi nad garncarstwem XVII i XVIII w., których wyniki nie zostały jeszcze opublikowane drukiem, przeprowadzał W. Nowosz z Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi.

²⁷ Por. np. bardzo ciekawe materiały znalezione na cmentarzach z XVIII w. znajdujące się w Muzeum Archeologicznym i Etnograficznym w Łodzi.

nym przeobrażeniom, wytwarzały się też zupełnie nowe. Mówiąc jednak o tych zmianach pamiętać trzeba, że nie zachodziły one tak szybko i tak gwałtownie jak w późniejszym okresie.

W XVII i XVIII w. wiele było czynników wpływających na przeobrażenia zachodzące w kulturze ludowej. Duże znaczenie miał panujący wówczas system gospodarki folwarczno-pańszczyźnianej. Spowodował on nie tylko olbrzymie zmiany w strukturze wsi czy nawet małych miasteczek, ale wpłynął także na mentalność i kulturę mas ludowych. System gospodarki pańszczyźnianej rozpowszechnił się w wielu krajach Europy środkowej i wschodniej. Nigdzie jednak nie przybrał on tak olbrzymich rozmiarów, jak w Polsce. W żadnym też może kraju nie doprowadził on do tak dużej pauperyzacji ludności chłopskiej. W wyjątkowo również negatywny sposób zaciążył on nad całym życiem gospodarczym wsi polskiej, jej kulturą materialną, społeczną i duchową. Jednocześnie też w połowie XVII i w początkach XVIII w. dwukrotnie zniszczona została Polska przez długotrwałe wojny rozgrywane na jej terenie. Ze zrozumiałych więc przyczyn kwitnąca jeszcze w XVI w. wieś polska w drugiej połowie XVII i w pierwszej połowie XVIII w. przedstawiała obraz ruiny. Znaczna poprawa nastąpiła w drugiej połowie XVIII w. Jeszcze jednak w końcu tego stulecia daleko było do osiągnięcia poziomu w zakresie kultury materialnej i kultury duchowej, jaki istniał na przełomie XVI i XVII w.

Polska przyjęła chrześcijaństwo w X w. W ciągu jednak kilku stuleci ludność chłopska, formalnie tylko chrześcijańska, w bardzo poważnym stopniu pozostawała poza zasięgiem wpływów Kościoła. Relikty dawnych zwyczajów pogańskich długo utrzymywały się tam w bardzo silnej formie. W XVI w. na terenie Polski toczyła się zacięta walka między katolicyzmem a protestantyzmem. Obydwie strony starały się pozyskać wyznawców wśród ludu, obydwie też starały się przeprowadzać odpowiednią akcję wśród chłopów. W dużym stopniu zaciążyła ona na kulturze ludowej tego okresu. W XVII i XVIII w. zwycięska reakcja katolicka starała się narzucić wsi polskiej dość specyficzny model kultury umysłowej i społecznej. Starano się usunąć wszelkiego

rodzaju relikty wierzeń i obyczajów pogańskich, zlikwidować wszelkie wpływy protestantyzmu. Relikty wierzeń i zwyczajów pogańskich utrzymały się jedynie tylko wówczas, jeśli w wierzeniach ludu ściśle zespoliły się z katolicyzmem. Należy również wspomnieć o wpływach szkoły, co prawda nie objęła ona wszystkich dzieci, a nauczanie w niej stało na niskim poziomie, mimo to w dość istotny sposób instytucja ta wpływała na zmiany zachodzące w kulturze ludowej. Dość znaczna rola przypada też ówczesnemu środowisku nauczycielskiemu. Reprezentowali je często ludzie o nieprzeciętnych indywidualnościach, zepchnięci przez panujące stosunki społeczne w zaulek bez wyjścia, którzy sami pochodząc z ludu i stale z nim związani, wpajali w środowisku wiejskim nowe poglądy czy też nową treść kulturową.

Na przemieszanie się pewnych elementów typowych poprzednio dla kultury ludowej poszczególnych regionów dość istotne znaczenie mogły mieć masowe ruchy ludności, jakie nastąpiły w okresie wojennych zniszczeń z połowy XVII i początków XVIII stulecia. Dość często mieszkańcy całych wsi, zniszczonych na skutek działań wojennych, przenosili się do zupełnie innych okolic, a jednocześnie trochę później do tej samej wsi sprowadzano nowych przybyszów z bliższych i dalszych terenów. Przynosili oni ze sobą zwyczaje panujące w innych okolicach, niekiedy nowy repertuar pieśni, bajek, opowiadań. Niekiedy wystarczyło przybycie na wieś jednego lub dwóch nowych osadników, aby wywarli oni wpływ na ustalone od wieków formy lokalnej kultury ludowej.

Nie można wreszcie pomijać sprawy wpływów na kulturę ludową mniejszości narodowych zamieszkujących tereny polskie dawnej Rzeczypospolitej. Na kulturę materialną polskich mas ludowych pewien dość istotny wpływ wywarli niemieccy osadnicy. Dzięki nim zapoznano się z różnymi zdobyczami technicznymi. Oni też rozpowszechnili na naszych ziemiach w drugiej połowie XVIII w. umiejętność uprawy, a także i konsumpcji ziemniaków. Nie pozostało bez śladów wielowiekowe sąsiedztwo z dość liczną na ziemiach polskich ludnością żydowską. Wpływy jego zaznaczyły się między innymi na sztuce ludowej (nie wyjaśniona

do dziś dnia sprawa pochodzenia wycinanek ludowych), a być może również i w niektórych wierzeniach demonologicznych. Nie można zapominać wreszcie o wpływach ukraińskich i białoruskich²⁸. Najsilniej z pewnością występowały one na wschodnich rubieżach polskiego zasięgu etnicznego. Z pewnymi jednak spotkać się można także i na innych ziemiach Polski. Np. właściciele wielkich latyfundiów, posiadający swe dobra zarówno na Ukrainie, Białorusi, jak i na ziemiach etnicznie polskich, dość chętnie ściągali do swych dóbr mazowieckich lub wielkopolskich różnego rodzaju oficjalistów, hajduków, służbę dworską z terenów wschodnich. Tymi też drogami do kultury ludowej nawet odległych okolic Polski zawędrować mogły pewne elementy typowe dla kultury wschodniosłowiańskiej, np. niektóre wierzenia demonologiczne, typowe dla terenów wschodniosłowiańskich²⁹, a więc rusałki, a być może i wilkołaki.

Na kulturę ludową XVII i XVIII w. pewien wpływ miały również wojny, jakie toczyła dawna Rzeczpospolita. Plebejskiego pochodzenia żołnierze niejednokrotnie szli na wojenną tułaczkę. Przelewali krew hen, daleko, w Inflantach, na ziemi rosyjskiej, Ukrainie czy Mołdawii. Lisowczycy wyprowadzili niejednego z plebejów aż na teren Niderlandów lub Niemiec zachodnich. Pod sztandarami Czarnieckiego żołnierze plebejskiego pochodzenia przez pewien okres przebywali na terenie Danii. W XVIII w. tysiące polskich żołnierzy plebejskiego pochodzenia znajdowało się na terenie Saksonii. A wracając później do rodzinnych wsi lub miasteczek szeroko opowiadali o tym, co widzieli w obcych krajach, lub też, co słyszeli od ich mieszkańców.

Nie można wreszcie zapominać i o obcych wojskach, które czy to jako najeźdźcy, jak np. Szwedzi, czy to wątpliwej wartości sojusznicy, jak np. posiłki habsburskie w okresie wojen szwedzkich, przebywały na ziemiach polskich. W XVIII w. na przemian gospodarował tu szwedzki lub też saski żołnierz, później wielokrotnie przebywało na tym obszarze wojsko rosyjskie

²⁸ Opieram się tu na nie drukowanych jeszcze pracach A. Maciejek.

²⁹ S. A. Tokariew, *Religioznye wierowanija wostocznostowiańskich narodow XIX — naczata XX w.*, Moskwa—Leningrad 1947, s. 89.

i pruskie. Ludność przypatrywała się ich zwyczajom, sposobowi życia. Wielu z obcych żołnierzy, jako jeńcy, ranni lub dezertery, pozostawało na terenie Polski. Jak widać dość różnymi drogami mogły oddziaływać obce wpływy na miejscową kulturę ludową.

Największy jednak z pewnością wpływ na kulturę ludową tego okresu wywarła kultura szlachecka. Pamiętać zresztą musimy, że wpływy te były obustronne. Również i kultura szlachecka tego okresu w dużym stopniu kształtowała się pod wpływami kultury ludowej. Przeprowadzenie jednak ścisłego rozgraniczenia między zasięgami wpływów tych dwóch różnych kręgów, kultury ludowej i kultury szlacheckiej, byłoby w tym okresie niemożliwe. Wzajemne stosunki między dworem a wsią, mimo zdecydowania wyraźnego dystansu społecznego, były bowiem bezpośrednie i żywe. Zbyt często dzieci szlacheckie bawiły się wspólnie z dziećmi chłopskimi. Kobiety wiejskie często przychodziły po poradę do szlachcianki, razem z nią przędły itp. Hajduk lub strzelec szlachecki nieraz w czasie wielodniowej podróży prowadził ze swym panem długie rozmowy. W życiu średniozamożnego dworu szlacheckiego wzajemne stosunki ze służbą plebejskiego pochodzenia czy nawet z samą wsią były zbyt bliskie, aby mogła nastąpić wzajemna izolacja tych dwóch pozornie różnych kręgów kultury.

I oto nasuwa się pytanie, w jakich dziedzinach następował wpływ kultury ludowej na szlachecką, a w jakich odwrotnie — kultury szlacheckiej na ludową. Wreszcie dość skomplikowane i trudne do wyjaśnienia jest zagadnienie, czym zasadniczo różniły się od siebie te dwa różne kręgi kultury.

Zacznijmy tu od kultury materialnej. Z pewnością pewne jej elementy były inne w kręgu szlacheckiego dworu, a inne w kręgu chłopskiej chałupy lub domku mieszczanina z małego miasteczka rolniczego. Wyraźnej jednak linii podziału nie można tu przeprowadzić. Np. technika gospodarstwa wiejskiego była niemal identyczna. Teoretycy gospodarstwa wiejskiego z XVI—XVII w. (A. Gostomski, J. Herman, W. Tylkowski) radzili przecież ziemianom naśladować chłopską praktykę, a znany wydawca kalendarzy S. Duńczewski pisał do szlacheckich czytelników:

Pono masz za złe, iże chłopską sztukę
Za powszechną ci kładę tu naukę³⁰.

Może jedynie tylko w pewnych dziedzinach gospodarstwa wiejskiego tamtych czasów, a więc w ogrodnictwie, hodowli owiec i koni, gospodarce stawowej widać było dość duże różnice pomiędzy gospodarstwem folwarcznym a gospodarstwem chłopskim lub mieszczańskim. Różnice te jednak wpływały nie z przynależności do różnych kręgów kultury, a z rozmiarów i specyfiki gospodarstwa danego typu.

Różnego rodzaju czynności rolnicze czy też hodowlane związane zostały z kultami poszczególnych świąt. Dawna, pochodząca jeszcze z czasów przedchrześcijańskich magia rolniczo-hodowlana przemieszała się z elementami ówczesnej kultury religijnej. Rozpowszechnienie się przyjętego w Polsce już w końcu XVI w. kalendarza gregoriańskiego spowodowało zanik starego i wytworzenie się nowego ludowego terminarza prac z zakresu gospodarstwa wiejskiego, opartego na dniach poszczególnych świąt, który obowiązywał zarówno w kręgu kultury ludowej, jak i kultury szlacheckiej.

Pozornie zupełnie inaczej wyglądała budowa szlacheckiego dworu niż chłopskiej chałupy. Ale zastanović się trzeba, czy były to różnice zasadnicze, czy tylko typu funkcjonalnego. Bardzo często ten sam wiejski cieśla stawiał tak szlachecki dwór, jak i chłopskie chałupy. A różnice między folwarcznym a chłopskim budownictwem gospodarczym były prawie nieistotne, przeważnie też dotyczyły tylko rozmiarów obory lub stodoły. I w tej więc dziedzinie przeprowadzenie podziału na budownictwo szlacheckie czy też ludowe napotkać może zasadnicze trudności. Z pewnością jednak byłoby uproszczeniem zbyt dużym, gdybyśmy chcieli postawić znak równości między budownictwem szlacheckim a ludowym. Niekiedy wyróżnić tu można specyficzne cechy typowe dla jednego lub drugiego.

Szczytem osiągnięć architektury ludowej tego okresu było budownictwo sakralne, stawianie niewielkich drewnianych kościoł-

³⁰ *Kalendarz polski i ruski na rok 1751*, wyd. S. Dunczewski, Zamość 1750.

ków lub kaplic. Budowali je przeważnie utalentowani wiejscy rzemieślnicy, którzy w znacznym stopniu korzystali jednak z wzorów wywodzącej się z zachodu Europy architektury kościelnej. Nastąpiło tu więc pomieszanie elementów typowych dla budownictwa ludowego z elementami typowymi dla ówczesnej katolickiej architektury i sztuki kościelnej. Wytworzył się dość specyficzny typ ludowego budownictwa sakralnego, jeszcze dziś urzekającego swym naiwnym pięknem, a będącego połączeniem elementów katolickiego baroku z typowymi cechami dawnego budownictwa i sztuki ludowej. Do dziś dnia zresztą zachowała się na terenie Polski spora liczba drewnianych kościołów i kaplic z XVII i XVIII w., reprezentujących ten typ budownictwa sakralnego. Jednocześnie nasuwa się tu jednak pytanie, czy te drewniane wiejskie kościoły z XVII i XVIII w. zaliczyć należy do zabytków kultury ludowej, czy też do zabytków kultury szlacheckiej? W moim mniemaniu i do jednej, i do drugiej. W wiejskiej architekturze sakralnej tego okresu występują bowiem zarówno elementy typowe dla architektury ludowej, jak i dla budownictwa szlacheckiego dworku. I z pewnością byłoby uproszczeniem zbyt dużym, gdybyśmy zaliczyli ją tylko do tzw. sztuki ludowej.

Dość istotne będą różnice w zakresie wyposażenia wnętrz. Urządzenie typowego dworu szlacheckiego w XVII i XVIII w. wykazuje zupełnie odrębną specyfikę. Inna rzecz, że w miarę możliwości naśladowali go w pewnych szczegółach zarówno mieszczanie z niewielkich miasteczek, jak i zamożniejsi przedstawiciele stanu chłopskiego. Tak np. owe skrzynie malowane, które w XIX i w początkach XX w. uważane były za jeden z najbardziej typowych przedmiotów ludowego wyposażenia wnętrz, w XVII, a nawet częściowo również i w XVIII w. były typowymi przedmiotami stanowiącymi część wyposażenia wnętrza szlacheckiego dworu. Zasadnicze jednak różnice w tym zakresie między kulturą szlachecką a kulturą ludową będą dość istotne.

Większe i bardziej istotne były różnice w ubiorze. Strój szlachecki w dość zasadniczy sposób różnił się od stroju ludowego. Naturalnie istniały pewne grupy przejściowe, jak np. szlachta

zagrodowa czy mieszczanie z małych miasteczek rolniczych, których odzież posiadała zarówno elementy typowo ludowe, jak również typowo szlacheckie. Mimo to zasadniczy typ odzieży szlacheckiej zarówno ze względów funkcjonalnych, jak i ze względu na krój dość odmienny był od odzieży ludowej. I w tym jednak zakresie widać wzajemne oddziaływanie na siebie obydwóch kultur. Przykładem może być to, że typowo tatarskie czterościenne nakrycie głowy, tzw. czapka krymska lub „krymka”, owa sławna później rogatywka, rozpowszechnia się jako powszechne polskie nakrycie głowy żołnierzy, następnie szlachty, a z kolei i chłopów wielu okolic. A jednocześnie szlachcic w podróży, na polowaniu czy też przebywając w swym dworze chętnie korzystał z wygodnej i funkcjonalnej odzieży typu chłopskiego, a więc zimą z długiej sukmany i baraniej zakrywającej uszy czapki, latem z lekkiej świtki i słomianego kapelusza.

Również dość odmiennie przedstawiały się sposoby odżywiania oraz obyczaje związane ze spożywaniem posiłków. Różnice tu były bardzo istotne. Naturalnie i w tym zakresie istniały pewne zbieżności spowodowane chociażby tym, że zarówno ludzie pozostający w jednym czy drugim kręgu kultury spożywali bardzo często te same potrawy, a niekiedy nawet w tych samych warunkach.

Dość poważne zmiany zaszły zarówno w medycynie ludowej, jak i w medycynie szlacheckiego dworu. Pod wpływem nadzwyczaj rozpowszechnionej wśród ludzi wykształconych popularnej literatury z zakresu medycyny czy też ziołolecznictwa, różnymi drogami dostawały się na wieś i tam nadzwyczaj szybko rozpowszechniały się wszelkiego rodzaju przepisy, zalecenia czy nawet i zabobony pochodzenia zachodnioeuropejskiego, które przemieszały się z obowiązującymi zasadami tradycyjnej medycyny i higieny. Dość szeroko rozpowszechnione w poprzednim okresie słowiańskie łaźnie uległy likwidacji. Wpływ na to miały zalecenia władz kościelnych, które uważały je za instytucje sprzeczne z obowiązującymi wówczas zasadami moralnymi, a także obawy, że kąpiele w łaźniach przyczynić się mogą do rozprzestrzenienia tak groźnych wówczas chorób wenerycznych. Zmiany te objęły

jednak nie tylko krąg kultury ludowej, ale również i krąg kultury szlacheckiej. Średniozamożny bowiem szlachcic rzadko korzystał z wykwalifikowanego lekarza, a podobnie jak i jego poddany chłop czy też mieszczanin z małego miasteczka był przeważnie pacjentem niezbyt wykształconego cyrulika. Dworska zaś apteczka korzystała zarówno ze wskazań tradycyjnej medycyny ludowej, jak i drukowanych poradników medycznych, których zalecenia następnie różnymi drogami przechodziły do środowisk niepiśmiennych chłopów i mieszczan.

Kultura społeczna zarówno jednego, jak i drugiego środowiska miała również wiele wspólnych cech. W znacznym stopniu wywodziły się one z tych samych źródeł prapolskich zwyczajów rodzinnych itp. Jednocześnie jednak dostrzec można było dość istotne różnice. W dużym stopniu wywołane one były odmiennymi przepisami prawnymi, jakie obowiązywały od wielu stuleci w środowisku szlacheckim, mieszczańskim i chłopskim. Szlachta sądziła się przecież prawem ziemskim, mieszczanie, a częściowo i chłopcy podlegali prawu miejskiemu, wywodzącemu się ze wzorów niemieckich. Odpowiednie przepisy odnośnie do wielu kwestii prawnych, rodzinnych czy nawet moralnych były dość odmienne. Inaczej kształtowały się więc poglądy szlachty, mieszczan i chłopów na stosunki rodzinne i spadkowe, a także na sprawy moralności seksualnej. Np. surowe przepisy dotyczące moralności seksualnej głoszone przez prawo miejskie, wysuwające zasadę, że „cudzołóżnik mieczem karany będzie”, dość odbiegały od pewnej jurnej swobody, z której korzystała znaczna część środowiska ziemiańskiego. W tym więc zakresie wytworzył się dość dziwaczny i pozornie nieuzasadniony pogląd o podwójnej moralności, jednej obowiązującej mieszczan i chłopów, drugiej przeznaczonej dla przedstawicieli stanu szlacheckiego.

Jeśli chodzi o tzw. ludową kulturę duchową XVII i XVIII w., to również przesycona ona była w bardzo dużym stopniu różnymi elementami kultury szlacheckiej. Drukowane teksty literackie nadzwyczaj często zapładniały folklor. Np. *Żywoty świętych Staroego i Nowego Testamentu* Piotra Skargi, dzieło, które mimo plebejskiego pochodzenia jego autora można chyba zaliczyć do

typowych produktów szlacheckiej kultury, w bardzo silnym stopniu wpłynęło na powstanie nadzwyczaj licznych wątków narracyjnych folkloru. Znakomity utwór Jana Kochanowskiego, oparty na zbeletryzowanej legendzie o Zuzannie i starcach, z niewielkimi zaledwie zmianami wszedł do literatury ludowej³¹. A tego rodzaju przykładów tworzyć można by więcej. Bezspornie wpływ literatury szlacheckiej na literaturę ludową był bardzo duży.

Jednocześnie jednak następowało i zjawisko odwrotne — wpływ folkloru na literaturę szlachecką. Przykładem tego mogą być gospodarcze traktaty J. K. Haura z drugiej połowy XVII w., teologiczne rozprawy ks. M. Nowakowskiego³² z połowy XVIII w. czy nawet przyrodnicze rozważania G. Rzączyńskiego³³ z pierwszej połowy XVIII w., a wreszcie przytoczyć by można cały szereg utworów twórczości literackiej z XVII i XVIII w. Typowym przykładem wpływu folkloru na kulturę szlachecką może być sławna *Sylwa rodomszczańska* z przełomu XVII i XVIII w., śpiewnik, który powstał prawdopodobnie w środowisku szlacheckim, a w którym niemal połowę miejsca zajmują pieśni pochodzenia ludowego³⁴.

Podobne zjawisko wzajemnego przenikania elementów kultury szlacheckiej do kultury ludowej i odwrotnie (kultury ludowej do kultury szlacheckiej) spotykamy również w zakresie muzyki, tańca, rzeźby, malarstwa czy zdobnictwa. Naturalnie stopień natężenia tych wzajemnych wpływów był bardzo różny. Zagadnienia

³¹ *Słownik folkloru polskiego*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1965, s. 479—480; W. Baranowski, *Ze źródeł pierwiastków hagiograficznych w życiu religijnym wsi w drugiej połowie XIX i w początkach XX w.*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego”, seria I, z. 76, s. 105—127; tenże, *Kult świętych nie uznawanych przez władze kościelne w tradycyjnym katolicyzmie ludowym*, „Euhemer”, 1971, nr 1(79), s. 41—51 i in.

³² M. Nowakowski, *Koleśda duchowna*, Kraków 1753, s. 143 n.

³³ G. Rzączyński, *Historia naturalis curiosa Regni Poloniae, Magni Ducatus Lituaniae, annexarumque provinciarum in tractatus XX divisa*, Sandomierz 1721.

³⁴ Hernas, *op. cit.*, t. II, s. 145—150.

te w małym zaledwie stopniu są zbadane i one też wymagają osobnych monograficznych prac.

A wreszcie do przebadania pozostaje sprawa wzajemnego oddziaływania kultury szlacheckiej i kultury ludowej w zakresie zwyczajów dorocznych i rodzinnych. Czy np. dożynki XVII i XVIII w. traktować można li tylko jako ludowe święto plonów³⁵, czy ów zwyczaj nie stanowił jednocześnie części składowej kultury szlacheckiej? A dalej, wzajemne oddziaływanie na siebie ludowych i szlacheckich zwyczajów rodzinnych, jak np. chrzcin, zrękowin, ślubów, pogrzebów i in. Np. z pewnością owe „toasty” i „oracyje” na weselach chłopskich lub drobnomieszczańskich były odbiciem zwyczajów, które z zagranicznych wzorów poprzez kulturę magnacką przeszły do kultury szlacheckiej, a następnie do kultury ludowej. Jednocześnie jednak na weselach średniozamożnej czy nawet bogatej szlachty spotykamy się z „kołaczami” i „jabłoneczkami”, które były produktami typowej kultury ludowej. Wysunąć można jednak inną interpretację tych zjawisk. Oto pewne zwyczaje doroczne lub rodzinne, zarówno w kulturze ludowej jak i w kulturze szlacheckiej XVII i XVIII w., wywodziły się z tego samego źródła prapolskiej kultury sprzed wielu stuleci. Bez odpowiednich więc badań monograficznych nie można stawiać tezy, że pozornie ludowe elementy kultury szlacheckiej były wynikiem li tylko oddziaływania na nią kultury ludowej.

Nadzwyczaj silny wpływ kościoła spowodował w tym okresie bardzo duże zmiany w utrzymujących się od dawna zwyczajach dorocznych, gospodarczych i rodzinnych. Likwidowano dość rygorystycznie relikty dawnych zwyczajów pochodzenia przedchrześcijańskiego, bardzo szeroko rozpowszechnione jeszcze w XVI w. Utrzymać się mogły one jedynie tylko wtedy, jeśli dość ściśle zespoliły się z oficjalnymi wierzeniami katolicyzmu. Stąd np. dawne przedchrześcijańskie święta czerwcowego przesilenia dnia z nocą, gdy dzień był najdłuższy, a noc najkrótsza, zostały przez władze kościelne adaptowane i powiązane z dniem św. Jana

³⁵ Zagadnienie to pomija nadzwyczaj ciekawa zresztą praca Z. Szyfelbejn-Sokolewicz, *Plon, obrządek i widowisko. Próba etnologicznej ujęcia obrzędów i zwyczajów rolniczych*, Wrocław 1967, s. 12—126.

Chrzciciela, przedchrześcijańskie uroczystości związane z przesileniem, gdy dzień był najkrótszy, a noc najdłuższa, powiązane zostały z chrześcijańskim Bożym Narodzeniem, dawne uroczystości związane z budzeniem się wiosny z chrześcijańską Wielkanocą. Szereg dawnych zwyczajów ludowych został wówczas zlikwidowany i poszedł w zapomnienie, jak np. zapisany przez Marcina Bielskiego zwyczaj topienia Marzanny³⁶. Jednocześnie w polskiej kulturze ludowej przyjęło się wiele zwyczajów dorocznych wywodzących się z katolickiej liturgii, np. związanych z uroczystymi procesjami w święto Bożego Ciała.

Na skutek silnej akcji Kościoła bardzo poważne zmiany zaszły w wierzeniach ludowych. Kościół katolicki nie był w stanie zwalczyć głęboko zakorzenionych jeszcze w tym czasie wierzeń w różne dawne bóstwa pogańskie czy też w istoty demonologiczne. Zostały więc one uznane za istoty piekielne, a więc — o ile były rodzaju męskiego — za diabły (np. dawny demon leśny Boruta czy też demon łąkowo-bagienny Rokita awansowały do rangi typowych przedstawicieli piekieł), o ile zaś żeńskiego za diabelskie współpracownice — czarownice. W związku z dość silnym rozpowszechnieniem się w Polsce w XVII i w pierwszej połowie XVIII w. procesów o czary, głęboko przyjął się w wierzeniach ludu chrześcijański schemat wiary w diabły i czarownice. Szereg wierzeń wywodzących się z zachodu Europy silnie zakorzenił się w kulturze ludowej. Np. przetłumaczone na język polski w początkach XVII w. głośne dzieło zachodniemieckie z XV w. *Młot na czarownice* (*Malleus maleficarum*) wprowadziło do polskiego folkloru liczne opowiadania o działalności diabłów i czarownic. Przypuszczać jednak można, że te same wierzenia z zakresu demonologii utrzymywały się w kręgu szlacheckiego dworu, wsi pańszczyźnianej czy też małego miasteczka. I w tym zakresie wzajemne przemieszanie kultury ludowej i szlacheckiej było olbrzymie.

Nadzwyczaj złożonym zagadnieniem wymagającym również monograficznych badań może być sprawa tzw. religijności ludowej. Z pewnością katolicyzm ludowy tamtych czasów, znacznie uproszczony i spłycony, a jednocześnie przesiąknięty licznymi

³⁶ M. Bielski, *Kronika*, t. I, Sanok 1856, s. 70.

elementami magii i demonologii, daleko odbiegał od tego, co głosiła oficjalna nauka Kościoła. Zarazem nasuwać może się pytanie, czy ów katolicyzm ludowy traktować można jako część składową kultury ludowej tamtych czasów?

No i wreszcie pozostaje skomplikowana sprawa mentalności szlachty, mieszczan i chłopów. Dotychczasowe badania monograficzne w minimalnym tylko stopniu zajmowały się tą problematyką³⁷. Można się jednak zorientować, że mimo wielu zbieżności, wywołanych np. wspólnym tzw. charakterem narodowym, różnice były dość istotne. Inaczej kształtowała się bowiem mentalność przedstawicieli uprzywilejowanego stanu szlacheckiego niż mentalność uzależnionych od nich mas plebejskich. Inna była przecież psychika szlachcica, który nawet „na zagrodzie równy był wojewodzie”, a inna upokarzanego stale plebeja. I te zagadnienia czekają na poważniejsze monograficzne badania.

W ramach krótkiego artykułu nie można zmieścić bogatej problematyki wzajemnego oddziaływania na siebie kultury ludowej i kultury szlacheckiej, a także dokładnie wykazać różnic, jakie istniały między nimi w wielu dziedzinach. Z całą pewnością można jednak stwierdzić, że w XVII i XVIII w. we wszystkich niemal dziedzinach bardzo silnie nawzajem oddziaływały na siebie kultura ludowa i kultura szlachecka. Przypuszczalnie silniejsze było oddziaływanie kultury szlacheckiej na ludową niż oddziaływanie odwrotne. Niekiedy jednak pewne zbieżne formy kultury ludowej i szlacheckiej wypływać mogły z tych samych wspólnych źródeł. Konieczne więc są specjalne badania monograficzne, które dopiero będą mogły wyjaśnić wiele niejasnych i spornych zagadnień.

Olbrzymie zmiany, jakie zaszły w XVII i XVIII w. w polskiej kulturze ludowej, spowodowały, że w tym właśnie okresie dość

³⁷ Por. np. W. Czaplinski, *O Polsce siedemnastowiecznej. Problemy i sprawy*, Warszawa 1961, s. 1—62; tenże, *Kultura baroku w Polsce*, [w:] *Pamiętnik Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Lublinie*, t. 1, Warszawa 1968, s. 191—211; B. Baranowski, *Problematyka badań nad mentalnością chłopu pańszczyźnianego na obszarze woj. sieradzkiego i łęczyckiego w XVII i XVIII w.*, „Rocznik Łódzki”, t. 14(17), 1970, s. 261—276.

poważnie odeszła ona od dawnych prasłowiańskich wzorów typowych i dla innych narodów słowiańskich. A jeśli dziś jeszcze w badaniach etnograficznych wychodzą tak bardzo istotne różnice między tradycyjną kulturą ludową Polski a innych krajów słowiańskich, to z pewnością w dużym stopniu są one wywołane olbrzymimi zmianami, jakie zaszły w życiu ludu w ciągu XVII i XVIII stulecia, a także bardzo istotnym oddziaływaniem na kulturę ludową dość specyficznej kultury szlacheckiej tego okresu.

Romantyzm a początek świata nowożytnego

1. Uniwersalizm kultury romantycznej

Dość powszechna i potoczna intuicja każe początek kultury nowożytnej w Polsce upatrywać w romantyzmie. Dlaczego tak się dzieje — mimo równie popularnego, bo szerzonego przez szkołę przekonania, że Oświecenie położyło podwaliny pod nowoczesne myślenie obywatelskie, pedagogiczne i polityczne Polaków? Powód podobnych przeświadczeń, mocno — jak się wydaje — zakorzenionych w świadomości społecznej, tkwi w fakcie, że uświadamiana przez ogół i traktowana jako coś względnie nieodległego polska nowożytność zaczyna się wraz z upadkiem niepodległości i że to romantyzm właśnie — stając wobec tej całkowicie i nieskończenie nowej, a nawet przerażającej sytuacji — podjął wyzwanie niewoli, nie tylko umiał na nie po prostu odpowiedzieć, ale także w swoisty sposób przekształcić rzeczywistość, nie podporządkując się jej „empirycznym” kanonom i narzucając jej własny porządek duchowy. Dokonawszy tego, romantyzm stał się w kulturze polskiej zjawiskiem wyjątkowym i nie dającym się właściwie z niczym porównać. Gdzież bowiem w naszych dziejach można odnaleźć tak skończone i doskonałe „państwo duchowe”, stworzone przez artystów, sprawujących „rząd dusz”?

Narodowi, który utracił swój byt państwowy, romantyzm ofiarował rozległą, niepodległą i niezależną krainę ducha, lecz

nie poprzestał na tym. Zbudował bowiem również wizję przyszłości: człowieka, Polski, ludzkości i wskazał drogi, które do niej prowadzą. W ten sposób romantyzm — każdym swym wysiłkiem intelektualnym i emocjonalnym — przekraczał codzienną rzeczywistość niewoli i ocalał istnienie Polaków jako poszczególnych jednostek oraz Polski jako całości i wspólnoty duchowej. Na pytanie, które stało się fundamentalnym pytaniem pokoleń dziewiętnastowiecznych: „Czy Polacy mogą wybić się na niepodległość?”, romantyzm udzielał bezustannie — na wszystkich możliwych frontach „tej nadpowietrznej walki, która się o narodowość naszą toczy” (Słowacki) — odpowiedzi jednoznacznie twierdzącej.

Ale — gdy Polacy już wybili się na niepodległość — czy romantyzm nie mógł stracić wiele ze swojej energii, swojej siły, swojego znaczenia? Czyż nie mógł się stać dostojnym zabytkiem w muzeum narodowych pamiątek, zabytkiem owszem otaczanym szczególną czcią i nabożną aż wdzięcznością, ale zabytkiem właśnie? Pojawiające się od czasu do czasu w polskiej świadomości „kryzysy romantyzmu” sprzyjały takim przeświadczeniom, odsyłającym romantyzm do wieku XIX, a nieraz traktującym go jako upiora — takiego, który przebity osinowym kołem, już nigdy z zaświatów umarłych nie powróci. A jednak kulturalna rzeczywistość polska i po odzyskaniu niepodległości niemal każdym dniem — tak czy inaczej — poświadczała i poświadcza życie romantyzmu, i to prowadzącego wcale nie żywot pozorny czy odświętny, lecz żywot Naszego Wielkiego Współczesnego. Jeśli tak się sprawy mają, to prawdopodobnie dlatego, że romantyzm stworzył wcale nie przejściową i partykularną, lecz uniwersalną formułę kultury, która — mimo zmienionych kolei losów narodowych — nie traci na znaczeniu, a nawet przeciwnie: wydaje się, że właśnie obecnie na randze jeszcze zyskuje.

Podstawowy wymiar uniwersalności romantyzmu tkwi bowiem w fakcie, że mówił on o różnych niewolach i ujawniał rozmaite postacie niepodległości. Wysiłek „wybicia się na niepodległość”, pojmowany prawdziwie romantycznie, mieni się ciągle niewyczerpanym — i może niewyczerpywalnym — bogactwem znaczeń.

2. Paradygmat badawczy a system literacki

Postawmy tezę: paradygmat romantyzmu to podstawowy paradygmat czasów nowożytnych. Wymaga ona pewnych dodatkowych, ale z konieczności bardzo pośpiesznych wyjaśnień metodologicznych. Poruszając się po terenach historii nauki i socjologii wiedzy, kategorię „paradygmatu” zastosował niezmiernie pomysłowo i twórczo do dziejów nauk ścisłych T. S. Kuhn w słynnej *Strukturze rewolucji naukowych*¹. Książka wywołała ogromną dyskusję, podległa poważnym zarzutom, m. in. i takiemu, że używa pojęcia „paradygmatu” w wielu, i to niedostatecznie sprecyzowanych znaczeniach². Wybierając jedno z nich przypomnijmy, że paradygmatami badacz nazwał „powszechnie uznawane osiągnięcia naukowe, które w pewnym czasie dostarczają społeczności uczonych modeli problemów i rozwiązań”, „przyjęte modele czy wzorce” przekonań teoretycznych oraz metod badawczych w określonej epoce. Z punktu widzenia problematyki, która stanowi przedmiot niniejszych rozważań, mniej istotne są poglądy Kuhna na temat stosunków między „paradygmatami”, „nauką normalną” i „rewolucjami naukowymi”, bardziej zaś te jego ujęcia, które ujawniają fakt, że paradygmaty konstytuując naukę, „w pewnym sensie konstytuują również sposób widzenia świata”, a „każdej zmianie paradygmatu towarzyszą zmiany sposobu widzenia”. Wskazano już na wyraźne pokrewieństwo między Kuhnowską teorią „paradygmatów” a Mannheimowską teorią „perspektyw poznawczych”³. Historycznie i socjologicznie uwarunkowane „punkty widzenia” wyznaczają możliwości poznawcze grup, społeczności, epok. Zmiana jednego paradygmatu na inny przynosi

¹ Por. T. S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*. Tłum. H. Ostromecka. Tłumaczenie przejrzał, redagował i posłowiem opatrzył S. Amsterdamski, Warszawa 1968.

² Z tych dyskusji i zarzutów, dorzucając własne, zdaje sprawę S. Amsterdamski w książce pt. *Między doświadczeniem a metafizyką. Z filozoficznych zagadnień rozwoju nauki*, Warszawa 1973.

³ S. Amsterdamski, *Posłowie do tłumaczenia polskiego książki T. S. Kuhna, op. cit.*, s. 197—198.

przekształcenie horyzontu poznawczego, dokonuje „przeobrażenia świata”; „każda rewolucja naukowa zmienia historyczną perspektywę społeczności, która ją przeżywa”.

Kuhnowskie pojęcie paradygmatu badawczego można zbliżyć do kategorii systemu literackiego, oczywiście zdając sobie sprawę z wszystkich „różnic między charakterem procesu literackiego a rozwojem nauki”, między „rewolucją naukową” w rozumieniu Kuhna a przełomem literackim⁴. Pozostaje wszakże pewna istotna analogia, która wydaje się bardzo pomocna w historyczno-socjologicznym badaniu prądów i epok literackich: oto Kuhn atakuje w historii nauki nadawanie jej rozwojowi „pozorów procesu liniowego i kumulatywnego”, „pozorów ciągłości i jednokierunkowości” i kładzie nacisk nie na kumulatywność ewolucji nauki jako przyrostu technik i faktów, lecz na „historycznej integralności nauki w poszczególnych okresach”, na „maksymalnej spistości wewnętrznej” poglądów poszczególnych historycznych grup naukowych. Osiąga w ten sposób kilka ważnych celów: pozwala uchwycić historycznie zmienne, spójne „całości poznawcze” wraz z właściwym im punktem oglądu świata; stwarza możliwość płynnej interpretacji zauważanych w obrębie starego paradygmatu „anomalii” i wprowadzanych doń „innovacji” jako procesu kształtowania się nowego paradygmatu; formułuje teorię „rewolucji naukowych” — rewolucyjnej zmiany paradygmatów jako „zmiany sposobu widzenia świata”, a w pewnym sensie nawet „przeobrażenia świata”.

Taka perspektywa historyczno-socjologiczna, zastosowana do historii literatury, ujawniałaby właściwy danemu systemowi literackiemu obraz świata i reguły jego budowania, zawarte przede wszystkim w odpowiedniej teorii gatunków literackich. Umożli-

⁴ Por. M. Żmigrodzka, *Problemy romantycznego przełomu*, [w:] *Studia romantyczne*. Prace pod red. M. Żmigrodzkiej poświęcone VII Międzynarodowemu Kongresowi Słowistów, Wrocław 1973, s. 69. Autorka zastosowała podstawowe pojęcia Kuhna do procesu przemian literackich, a zwłaszcza do sytuacji przełomu romantycznego w Polsce, czyniąc jednocześnie szereg koniecznych zastrzeżeń metodologicznych, związanych z transpozycją pojęć z historii nauki w dziedzinie historii literatury.

wialaby ona również rekonstrukcję walki paradygmatów-systemów jako konfliktu odmiennych punktów widzenia i obrazów świata. Pozwalałaby także — co może najistotniejsze — na sformułowanie teorii kryzysów i przełomów literackich, które innowacje wcześniej pojawiające się na marginesach starego paradygmatu ujmują w nowy system, nadający całościową, spójną interpretację zjawiskom przedtem pomijanym lub traktowanym jako „anomalie”.

3. Skandal poznawczy

Zastosujmy pobieżnie do dziejów romantyzmu twierdzenie T. S. Kuhna, że „odkrycie nowego rodzaju zjawiska jest procesem złożonym. Składa się nań zarówno wykrycie, że coś istnieje, jak i zbadanie, czym to coś jest”. Tak właśnie preromantyzm ograniczał się do stwierdzenia, że „coś istnieje” (np. duchy, straszące na zamkach; upiory, błakające się wśród ludu; krwawe namiętności szalonych zbrodniarzy), ale to dopiero romantyzm powiedział, „czym to coś jest” — to znaczy wprowadził zjawiska, niepokojące pisarzy preromantycznych, do spójnego systemu literackiego, wyznaczył im właściwe miejsce w nowym obrazie świata. Przestały być „anomaliami”. „Jeśli uświadomienie sobie anomalii — dowodzi Kuhn — jest istotnym czynnikiem warunkującym odkrywanie nowego rodzaju zjawisk, nie powinniśmy się dziwić temu, że niezbędnym warunkiem akceptacji wszelkich zmian teorii jest analogiczna, lecz pogłębiona świadomość anomalii”. I na dowód cytuje twierdzenie, że już przed ogłoszeniem prac Kopernika „stan astronomii Ptolemeuszowej był skandalem”, a jego słynna *Przedmowa do De revolutionibus* „stanowi po dzień przykład klasycznego opisu kryzysu teoretycznego”.

Słowo „skandal” jest jak najbardziej na miejscu. Poczucie skandalu poznawczego nie opuszczało także polskich romantyków na początku ich przełomowego ruchu. Wystarczy przeczytać uważnie wczesne utwory Mickiewicza czy artykuły Mochnackiego. Uderza boleśnie przeżywane przekonanie, że pozostawiony w dzielectwie przez poprzedników — oświeceniowych racjonalistów

i empirystów — obraz świata nie jest na miarę ani już zgromadzonej, „innej” wiedzy o świecie, ani świata samego, z jakim romantycy musieli mieć do czynienia po Wielkiej Rewolucji Francuskiej, po upadku niepodległości Polski i po wojnach napoleońskich. Mickiewicz czynił wymowne wyrzuty tym, którzy nie chcieli dostrzegać „anomalii” w panującym obrazie rzeczywistości, kiedy kładł przed II częścią *Dziadów* motto z *Hamleta*: „Są dziwy w niebie i na ziemi, o których ani śniło się waszym filozofom”⁵.

„Waszym”? O kogo chodziło w tym wypadku? Hamlet mówił to przeciw komu innemu, a Mickiewicz — tylko niby powtarzając — przeciw komuś innemu. Sam poeta umożliwił rozszyfrowanie ukrytych sensów, umieszczając równie wyraziste, wyzywające nawet motto, i to dotyczące tej samej sprawy z I aktu *Hamleta*, przed *Romantycznością*: „Zdaje mi się, że widzę... gdzie? Przed oczyma duszy mojej”. Duch zmarłego ojca Hamleta został przez romantycznego poetę użyty w charakterystycznej sekwencji mottocytatów do rozprawienia się z całkiem współczesnymi i jak najbardziej żywymi filozofami jego czasów. „Starzec” z *Romantyczności* to przecież Jan Śniadecki⁶. Ostatnie słowa jego przemowy do ludu brzmią: „A gmin rozumowi bluźni”. A przeciw czemu i przeciw komu bluźnił stary mędrzec? czego nie chciał i nie mógł zobaczyć?

Programowy wiersz Mickiewicza zyskał rezonans, na jaki zasługiwał i z takim zamysłem — prowokacyjnym poniekąd — był od początku napisany. Manifest polskiego romantyzmu, uznany za jeden z zasadniczych utworów programowych romantyzmu

⁵ W dosłownym przekładzie z angielskiego: „Więcej jest rzeczy w niebie i na ziemi, aniżeli się marzy w waszej filozofii” (por. A. Mickiewicz, *Dziela*. Wydanie Jubileuszowe, t. III, Warszawa 1955, s. 478. *Objaśnienia Wydawcy*). Mickiewicz dokonał zatem wymownych przesunięć znaczeniowych: zamiast „rzeczy” napisał „dziwy”, zamiast „w waszej filozofii” — „waszym filozofom”.

⁶ Przy końcu przemowy „starca” do tłumu w autografie Mickiewicz zaznaczył: „ob. Dzień. Wil. o Roma”. (por. A. Mickiewicz, *Dziela wszystkie*. Tom I: *Wiersze 1817—1824*. Opr. Cz. Zgorzelski, Wrocław 1971, s. 192). Była to aluzja do słynnego artykułu Jana Śniadeckiego *O pismach klasycznych i romantycznych*.

słowiańskiego, zderzając polemicznie „czucie” i „wiarę” z oschłym, bezdusznym rozumem, dając wyraz „kryzysowi teoretycznemu”, dzielił się z czytelnikami przecuciem odkrycia nowego świata. Dawniej dostrzeganym „anomaliami”-„dziwom”, wykluczonym z kultury oficjalnej jako ludowe zabobony, zrodzone z ciemnoty gminnej lub zaćmienia umysłu, nadawał całościową interpretację, mówiąc nie tylko o tym, że one istnieją, ale też i o tym, czym są dla struktury tego świata niewidzialnego, do którego chciał dotrzeć romantyzm.

Tu zarysowuje się najostrzej konflikt między tymi, co widzą, i tymi, co nie widzą, między „spirytualistami” a „empirykami”. Ci ostatni zaopatrzeni w przyrządy do oglądania nie mogą zobaczyć tego, co bez trudu staje się widzialne dla czującej dziewczyny, prostej i nieuczzonej gawiedzi. Stary mędrzec — tak jak i wielu innych, wcześniej i później — podkreśla z naciskiem: „Nic tu nie widzę dokoła”. Świat niewidzialny stawał się bowiem widzialnym tylko dla tych, którzy posiadli doń klucz. Zawsze był wśród nich lud, potem dołączyli poeci romantyczni. Świat niewidzialny to podstawowy wymiar rzeczywistości romantycznej. Skandalem poznawczym dla romantyków było to, że oficjalna kultura nie znała i nie chciała znać tego wymiaru.

4. „Litewskie brednie”

Wizja świata — jednego, widzialnego i niewidzialnego, w którym przez to, co widzialne, prześwieca to, co niewidzialne, a między jednym a drugim przebiega impuls wiecznego porozumienia — stanowiąca podstawę paradygmatu romantycznego była absolutnie nie do przyjęcia dla wyznawców innego paradygmatu, opartego na klasycyzmie, empiryzmie, racjonalizmie. Dlatego tak często klasycy skłaniali się do nazywania utworów Mickiewicza „litewskimi bredniami”. W obelżywym tym określeniu zawarte są dwie cechy konstytuujące romantyków tak, jak się oni przedstawiali klasycykom: prowincjonalizm, brak ogłady intelektualnej i towarzyskiej, a także prymitywizm, barbarzyństwo, powtarzanie ludowych zabobonów, ciemnych wymysłów gminu („Dziewczyna duby sma-

lone bredzi", mówi wszak „starzec” w *Romantyczności*). F. Morawski ubolewał nad litewską izolacją Mickiewicza: „Szkoda, że nie żyje w stolicy: gdyby sztukę dołączył do talentu, byłby powszechniej i bez różnicy ceniony. Uważać go trzeba za dziecę natury, zrodzone z darem poezji, gdzieś tam w borach litewskich wyhodowane, bez form ogłady i zupełnie obce wszelkiej sztuce”⁷. Kryło się tu oczywiście klasycystyczne rozumienie „sztuki” jako uprawy, rzemiosła, ogłady. K. Koźmian był znacznie bardziej bezwzględny i bezkompromisowy: Mickiewicz zapisywał po prostu to, co mu „brudne litewskie pomywaczki” do ucha nakładły. W pełnym tekście *Pamiętników* Kajetana Koźmiana znaleźć można bogaty zestaw znamienych oskarżeń i inwektyw kierowanych pod adresem romantyzmu.

Są to skutki rozpowszechnionych i oplakanych praktyk „kuryzowania” literatury polskiej, że *Pamiętniki* tak znakomitego konserwatysty i klasyka teraz dopiero mogły być udostępnione w swej integralnej całości — kiedyś A. E. Koźmianowi, wydawcy *Pamiętników*, poglądy ojca wydawały się zbyt ekstremistyczne. W r. 1972 odzyskałszy więc dynamikę naszego życia umysłowego sprzed lat 120 i 150. Ale niezależnie od ponownego potwierdzenia przez dzieje *Pamiętników* K. Koźmiana faktu, że w Polsce trudno jest reprezentować poglądy skrajne — czy to skrajnie konserwatywne, czy to skrajnie rewolucyjne — założmy, że interesuje nas tutaj stan świadomości, nie bacząc na to, kiedy został on ujawniony publicznie w całej rozciągłości (przy czym oczywiście trudno nie wspomnieć, że rozmaite poglądy Koźmiana były znane wcześniej, i to całkiem dobrze, i romantikom, i potomnym, a to z krążących opinii i opowieści oraz zapisów korespondencyjnych, krytycznoliterackich, pamiętnikarskich). W *Pamiętnikach* takich,

⁷ F. Morawski do A. E. Koźmiana (marzec 1827), [w:] W. Billip, *Mickiewicz w oczach współczesnych. Dzieje recepcji na ziemiach polskich w latach 1818—1830. Antologia*, Wrocław 1962, s. 334. K. Wyka zwięźle podsumował powszechne przekonanie historycznoliterackie o charakterze polskiego romantyzmu: „Romantyzm jest prądem ściśle związanym z duchowością kresów polskich” (*Pogranicze powieści*. Wydanie drugie poszerzone, Warszawa 1974, s. 351).

jakimi je pozostawił Koźmian, uległy one tylko znamiennej, a częstokroć nadzwyczaj drastycznej kodyfikacji.

Rekonstrukcja „obrazu romantyków”, a zwłaszcza „obrazu Mickiewicza” w świadomości Koźmiana posłużyć ma w tym tekście do, pobieżnie zresztą potraktowanego, ujawnienia kolizji dwóch paradygmatów ówczesnej kultury polskiej — „starego” i „nowego”. W pierwszych trzech dekadach XIX w. sytuacja społeczna Polski — ze względu na rozmaite postawy wobec utraty niepodległości i możliwości jej odzyskania, ze względu na całkiem odmienne wizje społeczeństwa i jednostki — tak się ukształtowała, że musiały wystąpić dwa paradygmaty kulturalne i że musiały one znaleźć się w konflikcie; nie mogło tu być mowy o takim np. nieantagonistycznym rozwoju literatury klasyczo-romantycznej, jak to miało miejsce w Niemczech. Przy czym nie chcę tać intencji towarzyszącej temu zestawieniu: paradygmat romantyczny wydaje mi się w pełni „nowoczesny”, paradygmat klasycyzmu zaś — „anachroniczny”. Terminy „nowoczesny” i „anachroniczny” umieszczam w cudzysłowach, uwydatniając tym samym swoistą względność tych określeń; względność w stosunku do ówczesnej historycznej sytuacji, w stosunku do tych właśnie konkretnych antagonistów, nie byłoby bowiem słuszne odmawianie à la longue klasycyzmowi możliwości formułowania nowożytnych i nowoczesnych propozycji kulturowych.

Klasycy mieli poczucie gwałtowności i bezkompromisowości zmian, proponowanych przez romantyzm, który — trzeba przyznać — bardzo energicznie potrząsał „nowości kwiatem”, popadając zarazem w dziwactwa i skrajności, towarzyszące wszak tak często działalności nowożytnych awangard. F. Morawski obrazowo wyraził obawę przed „nowością, która się publicznie w pomiętym i niewypranym ukaże negliżu”⁸. Tutaj też od razu pojawił się z nie znaną dotąd siłą i w nie spotykanym dotychczas wymiarze w kulturze polskiej problem nieodłączny od kultury nowożytnej, a mianowicie problem „niezrozumiałstwa”. Klasycy z uporem mówili o dzikości, ciemności, niesłychanych niedorzecznościach poezji Mickiewicza. Nawet klasyk przychylny w końcu romanty-

⁸ F. Morawski do K. Świdzińskiego (1828), [w:] Billip, *op. cit.*, s. 343.

kom, jak F. Morawski, pisał o *Dziadach* kowieńsko-wileńskich: „tak w swoich wyobrażeniach subtelne, niedociekłe, iż ciągle doro-
zumiewając się, niczego na koniec nie rozumiałem. Czyż to tak
bardzo trudno pisać naturalnie i jasno?”⁹ I życzył sobie, by Mic-
kiewicz, którego jednak — w przeciwieństwie do sądu Koźmiana
— uważał za poetę, „coś zrozumialszego nad *Dziady*” napisał¹⁰.
Ale po lekturze *Sonetów* ubolewał: „Ten sam brak gustu, niezno-
sność prawideł języka, ciemność, dzikość, przesada”; udało mu się
jednak zupełnym trafem zrozumieć, co Mickiewicz chce mówić¹¹.
Koźmian wydał werdykt dużo bardziej stanowczy: „Mickiewicz
z pychą i dumą przekonany, że szaleństwo jest poezją, brudy
farbami, ciemność światłem, niezrozumiałość doskonałością”¹².
I tak już pozostało. Koźmian bowiem zwięźle wyliczył składniki
repertuaru „awangardowego” i „antyawangardowego”.

5. Spisek romantyczny

Koźmianowy negatyw romantyzmu skupia kilka zaledwie cech,
ale za to bardzo znamienitych. Na czele chyba umieścić należy
przekonanie, że romantyzm stanowi program niebezpiecznej dzia-
łalności wywrotowej, zdobywający popularność nawet nie zwłasz-
cza wśród młodzieży, lecz wyłącznie wśród młodzieży. Stąd ciąg
zajadłych peryfraz, charakteryzujących Mickiewicza: „ten geniusz
złego, ten — że tak powiem — szatan literatury i moralności,
ten antychryst naszej oświaty, ten duch piekielny”¹³. Często

⁹ F. Morawski do K. Koźmiana, 13 VIII 1824, [w:] Billip, *op. cit.*, s. 332.

¹⁰ F. Morawski do K. Świdzińskiego (1827), [w:] Billip, *op. cit.*, s. 332.

¹¹ F. Morawski do A. E. Koźmiana (marzec 1827), [w:] Billip, *op. cit.*, s. 333.

¹² K. Koźmian do F. Morawskiego (marzec 1827), [w:] Billip, *op. cit.*, s. 335.

¹³ K. Koźmian, *Pamiętniki*. Przedmowa: A. Kopacz. Wstęp oraz komentarz: J. Willaume. Wstęp edytorski, ustalenie tekstu w oparciu o autograf oraz komentarz filologiczny: M. Kaczmarek i K. Pecold, t. I—III, Wrocław 1972 (t. I — ss. 148; t. II — ss. 261; t. III — ss. 423).

w pamfletowym pandemonium Koźmiana uczniowi towarzyszy podły profesor, dopiero razem mogą oni skutecznie rozlewać szatańskie trucizny: „Gdy jakaś gwiazda nieprzychylna Polsce sprrowadziła do niej [do Warszawy] szatana w osobie Lelewela, który zatruwszy mózgi młodzieży litewskiej z pomocą i udziałem Adama Mickiewicza, z Wilna usunięty przez Nowosilcowa, tu dotruć młodzież polską przybył”. Ta wizja podstępnego i zdradliwego oddziaływania romantyzmu, a raczej spisku romantycznego, w swej warstwie stylistyczno-metaforycznej od razu zdradza bliskie pokrewieństwo: nie może zaskakiwać fakt, że jest to pokrewieństwo z europejską publicystyką i literaturą kontrrewolucyjną. Pamflety na Wielką Rewolucję Francuską i jej plon w umysłach nowego pokolenia — pokolenia romantycznego właśnie — zapoczątkowały obyczaj językowo-symboliczny ukazywania jej bądź jako spisku szatanów, roboty diabelskiej, kuźni piekielnej, bądź jako posiewu zatrutych ziarn, skrycie przygotowywanej i rozlewanej trucizny. Koźmian połączył „szatana” z „trucizną”. Powtarzam — nie może to dziwić, gdyż uważał on, że romantyzm przekroczył dozwolone granice, przybrał charakter działalności politycznej, i to w duchu rewolucyjnym, wobec czego wszystkim nieświadomym rzeczy bądź perfidnie oszukiwanym należy jasno przedstawić przed oczy ową tożsamość „romantyzmu” i „rewolucji”. Teoria wrogiego spisku stanowiła zaś, jak wiadomo, ważną część kontrrewolucyjnego wyjaśniania powodów rewolty francuskiej, drażącej potem całą Europę¹⁴.

Kierując się podobnym przekonaniem, Koźmian konsekwentnie tropił zbrodnie romantyzmu; można śmiało mówić o zbrodniach, gdyż pamiętnikarz wprost wołał do nieba o pomstę „na tego politycznego i literackiego zbrodniarza”, tj. Mickiewicza. Przestępstwa polityczne i literackie są tu na równi postawione — i działa się tak we wszystkich wywodach Koźmiana o romantykach. Żywił on bowiem przeświadczenie o spójnym związku między ładem świata a ładem literatury, uważał, że naruszenie hie-

¹⁴ O języku, symbolice i rytuale kontrrewolucji por. zwłaszcza: A. Decouflé, *Sociologie des révolutions*, Paris 1970 oraz P. Lidsky, *Les écrivains contre la Commune*, Paris 1970.

rarchii literackiej, hierarchii gatunków i autorytetów stanowi bądź symptom, bądź wyraz, bądź też zapowiedź naruszenia hierarchii społecznej. Zakwestionowanie przez romantyków klasycystycznego systemu klasyfikacji zjawisk rzeczywistości — ujętego w ścisłe ramy teorii gatunków literackich — oznaczało w jego oczach destrukcję zarówno klasycystycznego obrazu świata, jak i świata samego. Koźmian był o tym głęboko przekonany, a powstanie listopadowe umocniło go na zawsze w tych wyobrażeniach.

Dla antagonistów Wielkiej Rewolucji Francuskiej w rodzaju de Maistre'a oczywisty był jej związek z Reformacją; stanowiła ona tylko drugi akt tego samego procesu burzenia. Podobnie Koźmianowi przedstawiał się romantyzm: „Zjawiła się więc jak niegdyś w religii, tak tu w literaturze, reformacja z reformatorami podobnymi do Lutra”. Mickiewicz, będąc twórcą i przywódcą romantyzmu, występuje u Koźmiana jako szatan totalnej destrukcji, i to w narracji o zacięciu legendotwórczym: „Po jego [Napoleona] dopiero upadku, wśród pokoju i rosnących nadziei zjawił się w Litwie zwodziciel, co pod pozorem patriotyzmu i narodowości cały moralny porządek w uczuciach, wyobrażeniach, w smaku, nowym rodzajem literatury w zмовie z piekielnymi wichrzycielami, w głowach i sercach młodzieży przewrócił, zburzył i w odmetę wprawił”. Tylko Bóg teraz może uratować kraj, przez który przeszedł Antychryst z Litwy. Pod jego wpływem młodzież „zaczęła pogardzać sztuką, zasadami, prawidłami”; wszystko dalej rozwijało się jak należy wedle logiki szatańskiej, toteż na katedrze literatury słowiańskiej w Paryżu Mickiewicz „skaził, zdeptał prawdę, moralność, cnotę, religię”, za co rozsądni Francuzi poslali go „do szpitala szalonych”. Kilkakrotnie w *Pamiętnikach* natykamy się na podobnie sformułowany życiorys Mickiewicza, ukształtowany na wzorach literatury kontrreformacyjnej.

Nawet, gdy uniezależniony się od pamfletowej, nacechowanej patologiczną nienawiścią stylistyki Koźmiana, to i tak pozostanie nadzwyczaj wyraziste jego przekonanie, dla wywodu obecnego najistotniejsze, a mianowicie — utożsamienie klasycyzmu z ładem i harmonią, romantyzmu zaś z nieładem i chaosem. Było to zresztą

przeświadczenie jak najśluszniesze, bo w istocie tak się rzeczy miały, że romantyzm systematycznie i w każdym istotnym punkcie obalał stary paradygmat jako kłamliwą rzeczywistość.

6. Czy Mickiewicz jest „naszym poetą”?

Koźmian oddał Mickiewiczowi wszystkie w jego rozumieniu nader wątpliwe zasługi romantycznego burzenia klasycznego ładu. Mickiewicz więc „targnął się na władzę i reputację literacką Śniadeckich, na przeszłość, na Warszawę i z Wallenrodem w rękę...”. Otóż jest to bardzo ważne wyliczenie. Jego składniki pojawiają się jeszcze nieraz w rozmaitych miejscach *Pamiętników* Koźmiana. Targnięcie się na Śniadeckich (gdzie indziej: „podniósł bunt przeciw rozsądkowi i zasługom Śniadeckich...”) miało wymowę jednoznaczną: to świętokradzkie bluźnierstwo przeciw autorytetom Rozumu, Nauki, Uniwersytetu. Tego było Mickiewiczowi mało. Po zatruciu młodzieży litewskiej, po wywróceniu „całej literatury klasycznej w Litwie”, ośmielił się zbeczczyć Warszawę, a w niej zwłaszcza „wszelką przeszłość, dawność, zasługę, talenta, a zaprzeczył Warszawie dobrego sądu, smaku w literaturze”. Jest zupełnie oczywiste, że w klasycystyczno-dworskiej, swoiście „centralistycznej” koncepcji literatury, jaką żywił Koźmian, tylko z Warszawy mogło promieniować szlachetne światło prawdy. Z prowincji, i to jeszcze z nieoświeconej prowincji litewskiej, „smorgońskiej”, jak z lubością mówili klasycy, przedostawały się jedynie opary barbarzyństwa i złego gustu, ciemnoty i nieokrzesania.

To, co warszawskie stało się synonimem polskości, pozawarszawskie — wrogiem inności. Mickiewicz był obcy nie tylko jako „poeta smorgoński”, ale również jakby „turecki” i „tatarski”. Koźmian miał pretensje do Morawskiego, że ten odnalazł jakieś wartości w *Sonetach krymskich*: „Nie wiem, co tam mogłeś wynaleźć dobrego, wszystko bezecne, podłe, brudne, ciemne; wszystko może krymskie, tureckie, tatarskie, ale nie polskie”¹⁵. I za jakiś

¹⁵ K. Koźmian do F. Morawskiego (marzec 1827), [w:] Billip, *op. cit.*, s. 334.

czas kontynuował zaciekle dyskusję: „Chciej mi teraz odpowiedzieć, co mają spólnego z narodową poezją *Czatyrdahy* i *Renegaty* tureckie. Niemcy w swoich balladach przynajmniej swoich baronów śpiewają, a my Turków, Tatarów i Kozaków, i to jeszcze ich nawet własnym językiem”¹⁶. Ballada od biedy byłaby dopuszczalna, gdyby za temat brała rodzimą przeszłość feudalną; jest w tym zresztą już zapowiedź przyszłego porozumienia między K. Koźmianem a Z. Krasińskim, którego twórczości można przypisać cechy swoistego „romantyzmu feudalnego”. Kultura ludowa i orientalna — w takim charakterze, w jakim była przyswajana przez romantyków — stanowiła coś z gruntu obcego paradygmatowi polskiego klasycyzmu.

Ale — zwróćmy uwagę — Mickiewicz jest również oskarżany o zhańbienie przeszłości polskiej. Niewątpliwie Koźmian miał na myśli *Konrada Wallenroda*. Ten poemat litewski Mickiewicza pojawiał się nieraz w korespondencji klasyków, a zwłaszcza w sposób niezmiernie charakterystyczny pod piórem Koźmiana, który nie mógł się nadziwić wyborowi tematu i bohatera: „Nikomu jeszcze nie przyszło do głowy wystawiać rymem wariata i pijaka, a dla tym lepszego uświetnienia nadawszy mu, wbrew historii, postać bezecnego zdrajcy, zrobić go Litwinem dla dania wyobrażenia, w jak szlachetnym sposobie Litwini kochają ojczyznę. Co się w tych pińskich głowach roi, wszelkie pojęcie przechodzi”¹⁷. Oczywiście chodziło tutaj nie tylko o niedopuszczalny sposób mówienia o przeszłości historycznej, ale także — i w związku z tym — o samo rozumienie patriotyzmu polskiego.

Podobny motyw oceny, lecz nacjonalistycznie wyostrzony, odnaleźć można w korespondencji, podpisanej znamienym pseudonimem „Szczeropolski”, a zamieszczonej w „Gazecie Polskiej” w r. 1830. Tutaj po raz pierwszy w druku tak drastycznie (a podobne zarzuty zostaną wkrótce podniesione w Galicji przez Ziewończyków z Goszczyńskim na czele) zadano pytanie, czy Mic-

¹⁶ K. Koźmian do F. Morawskiego 22 XII 1827, [w:] Billip, *op. cit.*, s. 342.

¹⁷ K. Koźmian do F. Morawskiego (ok. 30 III 1828), [w:] Billip, *op. cit.*, s. 353.

kiewicz w istocie może się ubiegać o miano „naszego poety” i „jak dalece możemy nazwać go naszym”. O poecie świadczą jego utwory: „Czy Mickiewicz jest naszym poetą w litewskich balladach lub *Dziadach*, czy w tureckich sonetach? Czy może w *Wallenrodzie*? — »To wyrzec się *Wallenroda*, zaprzecić się tego genialnego utworu?« — *Wallenrod* może być najpiękniejszym, na ten raz na to pozwalam, jednej mu tylko brakuje piękności: brakuje mu, żeby był naszym”¹⁸. Obecność *Wallenroda* sprowadzała się dla — stojącego na gruncie „naszej narodowej czystości” — „Szczeropolskiego” przede wszystkim do tego, że nie reprezentował on i nie mógł reprezentować typu bohatera polskiego. „Żebyśmy mogli osądzić, co jest naszym, trzeba w nim szukać myśli i uczuć polskich. Sąż te w *Wallenrodzie* uczucia? Nie. *Wallenrod* jest dziełem zupełnie nam obcym. Jeżeli w powszechnej sztuk pięknych teorii ta cecha narodowości konieczną nie jest, w teorii polskiej niezbędną. *Wallenrod* może być dziełem europejskim, zgoda, ale polskim — nigdy”¹⁹. W wypowiedzi „Szczeropolskiego” wyjątkowo wyraziście zarysował się dylemat, który do dziś nurtuje naszą kulturę: podziału na to, co „polskie” i to, co „europejskie”, i przeświadczenia, że trzeba między nimi wybierać.

„Zdrajca, szaleniec i pijak”²⁰, a do tego jeszcze samobójca, przedstawiony przez Mickiewicza jako wcielenie „nowego” patriotyzmu, przez reprezentantów „starego” mógł być uznany tylko za obelgę wymierzoną czystości i godności narodowej. Tragiczna postać *Wallenroda*, stanowiąca wyzwanie rzucone przyjętym kanonom etycznym, zrodziła się w cieniu spisków europejskiej młodzieży, w atmosferze ostrych konfliktów moralnych, jakie zazwyczaj niesie ze sobą działalność nielegalna. Koźmianowie nic o nich wiedzieć nie chcieli. Ci, którzy burzyli ustalony ład społeczny i moralny, byli po prostu zbrodniarzami. Nic więcej.

Koźmian przyjął formułę uniwersalizmu europejskiego, właś-

¹⁸ S. Szczeropolski, *Nadestane*, [w:] Billip, *op. cit.*, s. 271.

¹⁹ Tamże, s. 272.

²⁰ A. E. Koźmian do F. Morawskiego 5 IV 1828, [w:] Billip, *op. cit.*, s. 358.

ciwą klasycyzmowi. Europejski uniwersalizm romantyzmu wydawał mu się tylko skażeniem smaku i moralności (a idą one zawsze w parze). Dlatego też karcił Brodzińskiego jako profesora literatury na Uniwersytecie Warszawskim za pobłażliwość wobec patronów romantyków: „Jak mógł, choćby w najpiękniejszych wyrazach, tworach i obrazach, przebaczać Szyllerowi *Zbójców*, [a] Bajronowi tyle z ogniem śpiewanych zbrodniarzy”. Naśladowanie Homera, Wergiliusza, Horacego, Tassa było zgodne ze smakiem europejskim i warszawskim, przyznawanie się zaś do Schillera i Byrona świadczyło niewątpliwie o złej woli, złym guście i złych zamiarach. Koźmian wiedział, że pod ciosami romantyzmu chwieje się kultywowany przez klasycyzm ideał śródziemnomorski, a z zakamarków i podziemi Europy, zwłaszcza północnej, wypełzają ohydne poczwary, które co prędzej wygubić należy.

7. Dzieci i ojcowie rodziny

Znamy już Koźmianowe oceny kanonu dzieł romantycznego paradygmatu: *Ballady* — gminne brednie, *Konrad Wallenrod* — pińska apologia bezecnego zdrajcy. Ale obraz i kanonu romantycznego i systemu ocen Koźmiana byłby niepełny bez utworu, który stał się obsesją i bête noire autora *Pamiętników* — czyli bez *Ody do młodości*. W niej właśnie skupiło się to, co może najbardziej niepokoiło Koźmiana — jakaś energia poetycka i polityczna, oddziaływająca magicznie wprost na młodzież i wprawiająca ją w bezrozumną, szaloną adorację wieszczka *Ody do młodości*. Koźmian podejrzewał — i słusznie — że skupiały się tu zupełnie nowe i dotąd w Polsce nie występujące cechy życia politycznego i literackiego. „Ale niestety, już bezbożna nauka, wszczepiona w młodzież przez Mickiewicza *Odą* jego *do młodości*, chwyciła się niedojrzałych żaków serca i umysłu. Już dzieci uprzedziły się, że one są jedynie narodem, one są zdolne przewrotem towarzystwa kraj zbawić, a ojcowie — niczym lub przeszkodą”. A w innym miejscu — z okazji powstania listopadowego, tworu „młodzi niebaczej”. Ona to wydała „hasło o rozruchu napadem na Belweder i mordami. Otóż pierwszy wybuch rewolu-

cji — jest-że narodowym? Wtenczas byłby nim, gdybyśmy przypuścili z Mickiewiczem, że sama młodzież i żaki szkolne są narodem, a reszta ludu złożona z ojców rodziny — niczym”.

Oda do młodości, a zwłaszcza jej recepcja, pomagała więc ujawnić się zupełnie zasadniczym problemom politycznym, takim mianowicie, jak: „kto jest narodem”, „kto może kraj zbawić” i „jak go zbawić”. Drastycznie ujmowany i przeżywany konflikt „ojców” i „dzieci” każe Koźmianowi z rzadko spotykaną siłą podkreślać, że to „ojcowie rodziny” stanowią o narodzie i o jego losach i że jego ocalenie nie może się dokonać na drodze „przewrotu towarzystwa”. Wejście „dzieci” do życia politycznego wydawało się Koźmianowi czymś przerażającym, czymś, co zapowiadało najgorsze klęski narodu, społeczności, Europy, co przygotowywało zmierzch i zgubę najlepszego i najpiękniejszego ze światów — śródziemnomorskiego świata harmonijnego klasycyzmu. I Koźmian miał rację, zastygając w przerażeniu wobec uruchomionej energii politycznej „dzieciuchów” i „żaków szkolnych”. Młodzież bowiem tworzyła wówczas nową rzeczywistość polityczną, a więc i społeczną i psychiczną Europy, tworzyła historię XIX w.²¹ Wiało od niej tak wrogą Koźmianowi nowoczesnością.

Wtedy właśnie dokonano się nowożytne przekształcenie Polski. Koźmian skwitował je bardzo trafnymi zdaniem: „Młodzież uczuła się wszystkim w ojczyźnie, w patriotyzmie, w literaturze. Społła się dążność rewolucyjna w literaturze z dążnością do rewolucji patriotycznej; patriotyzm i rewolucja we wszystkim stały się synonimem”. Powstała więc nowa idea narodu, zrodziło się nowe pojęcie patriotyzmu, przybrało ostateczny kształt nowe myślenie — „myślenie ideologiczne”, zdające ostro sprawę z podziałów społecznych; wprowadzające wyraziste dystynkcje polityczne; demokratycznie zaszczepiane „wszystkim”, biorącym teraz znacznie powszechniej niż kiedykolwiek udział w życiu publicz-

²¹ Na ten temat por. dwa istotne opracowania: H. H. Muchow, *Jugend und Zeitgeist. Morphologie der Kulturpubertät*, Reinbek bei Hamburg 1962 oraz H. Brunshwig, *Société et romantisme en Prusse au XVIII-e siècle. La crise de l'Etat prussien à la fin du XVIII-e siècle et la genèse de la mentalité romantique*, Paris 1973.

nym; produkowane przez odrębną warstwę powołaną do celów ideotwórczych — inteligencję²². Patriotyzm romantyczny, skrajnie „ideologiczny” i egzaltowany, natchniony nieraz ideałami jakobińskimi, domagający się czynów gwałtownych i ostatecznych wyborów, odrzucający kompromisy, mędrkowanie i połowiczność, często tragicznie splełany etycznie, bo ukrywający się w podziemiach spisków, wymagający codziennego najwyższego wysiłku moralnego odkupywania duchem i czynem Polski zgubionej przez „starych”, ten patriotyzm kładł podwaliny pod — tak, tu Koźmian się nie mylił — polską nowożytność.

8. „U nas poci zastępują polityków, filozofów, nauczycieli, nawet ekonomistów...”

Potęzną przemianą świadomości społecznej kierował poeta. Wielu o tym wiedziało, dał świadectwo również i Koźmian: „Poruszał tym buntem młodych, zagorzałych umysłów na całą przestrzeni ziemi polskiej Mickiewicz”. Był to symptom nowych czasów — taka władza literata nad „całą przestrzenią ziemi polskiej”. Zatarły się ostatecznie dawniej strzeżone podziały między polityką a literaturą, między politykiem a poetą. Już od czasów Oświecenia tworzyło się jedno continuum polityczno-literackie, które jest tak charakterystyczne dla formy egzystencji literatury w czasach nowożytnych. Obecnie pocie były przypisywane, a nawet wmuszane takie funkcje i role, które zaprzeczały jego wyspecjalizowanemu autorytetowi — jako poety i tylko poety właśnie. Teraz jako wieszcz, prorok, przywódca młodzieży, a tym samym narodu, budzący histeryczne zbiorowe emocje, jakich przedtem nigdy pisarze nie wywoływali, stawał się potęgą społeczną i siłą polityczną o niespotykanych rozmiarach. I to bynajmniej nie tylko w Polsce, gdzie proces ów daje się wytłumaczyć szczególnymi okolicznościami formowania się autorytetów

²² Por. przegląd problematyki w pracy zbiorowej: *Romantisme et politique. 1815—1851. Colloque de l'Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud* (1966), Paris 1969.

w dobie niewoli, autorytetów poetów jako rządców „państwa duchowego”. Ale w Polsce niewątpliwie proces ten nabrał osobliwego charakteru, niepowtarzalnym odcieniem odznaczają się u nas takie terminy i pojęcia jak „wieszcz” i „poezja wieszczą”, a trójca wieszczów jak oko Opatrzności spogląda na nas ciągle spod kopuły narodowej wzniosłości. Toteż na początku XX w. Bolesław Prus mógł odnotować z ubolewaniem: „U nas poeci zastępują polityków, filozofów, nauczycieli, nawet ekonomistów²³, wybierając dla powieściopisarza (nie poety!) jedną tylko godną i pożyteczną funkcję: socjologa.

Przekraczanie kompetencji przez poetów romantycznych było również efektem ukształtowania się nowoczesnego zapotrzebowania społecznego na „myślenie ideologiczne”, na koncepcje polityczne, na zróżnicowane serie światopoglądów, które miały prawo i obowiązek demokratycznie docierać do każdego obywatela. Kazimierz Wyka określił Mochnackiego jako „pierwszego pisarza, który ma odwagę uczynić areną sporów literackich nie salon, ale gazetę codzienną”²⁴. I na dodatek te spory literackie mają rzeczywiste znaczenie ogólnospołeczne. Romantyzm bowiem, będąc literaturą epoki porewolucyjnej, a w istocie efektem Wielkiej Rewolucji Francuskiej, wykazał szczególne dyspozycje do przenikania struktury nowożytnego społeczeństwa. Jego integralną częścią stała się zwłaszcza zrodzona z rewolucyjnego i napoleońskiego poruszenia *mas myśl i praktyka polityczna* — romantyzm był jej tworem i sam ją tworzył. Romantyzm w Polsce (a ściślej poezja romantyczna — oto polski paradoks), podobnie jak gdzie indziej, podjął wysiłek modernizacji świadomości społecznej, dostarczenia jej takich reguł budowania takiego obrazu świata, które umożliwiłyby jednostce nie tylko odnalezienie się w nowej rzeczywistości, ale nawet i przekroczenie jej. To była główna siła uderzenia poetów romantycznych; reszta — w sferze obyczaju, praktyki społecznej, posunięć politycznych —

²³ Cyt. za: S. Fita, *Bolesław Prus o Wyspiańskim i Mickiewiczu*, „Roczniki Humanistyczne Towarzystwa Naukowego KUL”, 1970, z. 1, s. 157. Zapis Prusa w niepublikowanym notesie z 1903 r.

²⁴ Wyka, *op. cit.*, s. 351.

stała się już tylko konsekwencją tego zasadniczego literackiego i filozoficznego przedsięwzięcia.

Toteż podstawowym zadaniem romantyzmu było stworzenie nowego paradygmatu kultury, zapewniającego wchłonięcie wszystkich uprzednio zanotowanych „nieprawidłowości” i „anomalii” poznawczych, które nabrały teraz pierwszorzędного znaczenia. Pozwalały bowiem na rekonstrukcję struktury rzeczywistości historycznej na poziomie świata porewolucyjnego i ponapoleońskiego, a więc świata przemian demokratycznych oraz ruchów niepodległościowych, sytuującego człowieka w nowym społeczeństwie, w nowym otoczeniu, a zarazem otwierającego przed nim perspektywę o tyle całościową, że nieraz określaną jako „kosmiczna”. Trzy zwłaszcza cechy kultury romantycznej konstytuują, jak się wydaje, jej nowy i nowożytny paradygmat.

9. „Powrót do natury”

Po pierwsze, jest to szczególna reinterpretacja „powrotu do natury”. Nowożytna kultura europejska powstawała w opozycji do kultury dworsko-feudalnej, traktowanej przez jej antagonistów jako anachroniczny system skostniałych dogmatów i uprzedzeń. Zarazem wyłoniona przez Wielką Rewolucję Francuską nowożytna kultura mieszczańska zawierała już w sobie te dylematy, które współokreślały rozwój romantyzmu. Podstawę myślenia romantycznego stanowi przeciwstawienie „natury” i „kultury” czyli „uczucia” i „rozumu”; „życia” i „cywilizacji”; „prawd żywych” i „prawd martwych”; irracjonalnego i racjonalnego; autentyczności i fałszu; spontanicznej, konkretnej, bezpośredniej pierwotności życia i ogładzonej, abstrakcyjnej wtórności rozumu. W swym „powrocie do natury” romantyzm obrał się zarówno przeciw dworskiej sztuczności, jak i cywilizacji wykoncypowanej przez mieszczański rozum. Wilhelm von Humboldt trafnie podsumował podobne tendencje, ujmując poezję romantyczną jako protest „tego, co poetyckie, genialne i fantastyczne” przeciw „temu, co prozaiczne, mechaniczne i wyłącznie

dyskursywnie”²⁵. Zwłaszcza IV część *Dziadów* stanowi u nas wymowną realizację podobnego programu romantyzmu. Poezja miała w nim do odegrania decydującą rolę, poezja pojmcowana przez romantyków jako nieskończona siła tworząca, przekraczająca ciasne szranki zakreślone przez rozum, domagający się „naśladowania natury” i przestrzegania czystości gatunków. Imaginacja romantyczna nie chciała znać żadnych granic, pragnęła do końca wypowiedzieć geniusz i fantazję nowożytnego człowieka, w nowym języku poetyckim i w nowych gatunkach literackich oddać tajemniczy symbolizm natury, rzeczywistości, kosmosu.

Myślenie symboliczne było dla romantyzmu myśleniem konkretnym, myśleniem o życiu takim, jakim jest ono w swej istocie. Należy to jak najwyraźniej podkreślić, gdyż pragnienie konkretności znajduje się u podstaw romantycznej „filozofii życia”, którą można też nazwać „filozofią konkretności” i „filozofią substancji”. Tryb myślenia romantycznego określała słynna definicja natury z pism Fryderyka Schillera: „W takim rozumieniu natura nie oznacza dla nas nic innego, jak istnienie spontaniczne, trwanie rzeczy dzięki nim samym, egzystencję na mocy praw własnych i niezmiennych. Takie wyobrażenie jest absolutnie konieczne, jeśli mamy znajdować upodobanie w tego rodzaju zjawiskach”²⁶. Oznacza więc natura istnienie substancjalne, utracone przez rozdartego, tragicznego człowieka nowożytnego i stanowiące niezmienny cel jego dążeń, jego ideał umieszczony w przyszłości.

Racjoniści wyobrażali sobie naturę w postaci regularnego mechanizmu, romantycy dojrżeli w niej żywy organizm, źródło życia — życia organiczno-dynamicznego, irracjonalnego i kon-

²⁵ W. von Humboldt, *Die Bedeutung der romantischen Bewegung für die deutsche Literatur*. W jego zbiorze: *Studienausgabe in 3 Bänden*. Herausgegeben von K. Müller-Vollmer, t. I: *Ästhetik und Literatur*, Frankfurt am Main 1970, s. 176. Tytuł pochodzi od wydawcy; jest to wyjątek listu W. von Humboldta do K. G. von Brinckmanna z 4 II 1804.

²⁶ F. Schiller, *O poezji naiwnej i sentymentalnej* w jego zbiorze: *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. I. Krońska, Warszawa 1972, s. 306.

kretnego zarazem, bezpośredniego, które nie mogło być uchwycone przez suchy i abstrakcyjny Rozum, zawsze pośredni, nigdy bezpośredni. „Wszelka ludzka doskonałość jest narodowa, historyczna i indywidualna”²⁷, mówił Herder, formułując romantyczne kryterium doskonałości estetycznej i etycznej. Z tego punktu widzenia nie było przedziału między „naturą” a „historią”, gdyż w obydwu przejawiało się to samo konkretne „życie”, które najwyższą kumulację wartości osiągało w człowieku. W ten sposób romantyczne pragnienie konkretności znajdowało ujście w indywidualizmie i historyzmie; niepowtarzalna substancjalność jednostki i historii tkwiła u podstaw romantycznej filozofii egzystencji i romantycznej filozofii dziejów. W historii zaś najbardziej substancjalnym tworem okazywał się naród, traktowany przez romantyków jako przejaw życia organicznego, jako wcielenie najwyższych w skali romantycznej wartości: tego, co konkretne i tego, co indywidualne. Stąd też szczególne znaczenie narodu w romantycznej teorii rzeczywistości historyczno-duchowej, a wreszcie częstość występowania w romantyzmie właśnie lub pod jego patronatem rozmaitych mesjanizmów narodowych.

10. Nobilitacja kontrkultury

Po drugie, jest to nobilitacja kontrkultury. Uprawiając swój „powrót do natury”, poszukując przeżycia konkretności — przeciw oschłym abstrakcjom rozumu rządzącego kulturą zdogmatyzowaną — romantyzm musiał dokonać zabiegu, nieznanego na taką skalę dziejom Europy. To również znamieny rys nowożytności romantycznej, która do dziś nam towarzyszy. Chodziło niejako o zmianę struktury gleby kulturotwórczej Europy, o narzucenie nowego układu znaczeń, które, owszem, istniały gdzieś w głębokich warstwach rzeczywistości, ale — od czasów średniowiecza — ani nie były dopuszczane na powierzchnię kul-

²⁷ Cyt. za: Z. Lempicki, *Herder w jego książce: Wybór pism*. Opr. H. Markiewicz, tłum. H. Migąła, t. II, Warszawa 1966, s. 389.

tury oficjalnej, ani też — jeśli się wyłaniały od czasu do czasu — nie uzyskiwały żadnej nowej całościowej wykładni, lecz jawiły się tylko jako chaotyczny zbiór zabobonów, dziwactw czy obja-wów szaleństwa. Romantyzm, przeprowadzając konieczny dla jego istnienia zabieg rewindykacji tego, co ukryte, zapomniane, stłumione, nieuznawane, „zstępując do głębi”, dokonał nobilitacji kultury nieoficjalnej, niejako kontrkultury swojej epoki. Składały się na nią czynniki różnorodne, lecz przez romantyzm zinterpretowane jednolicie i spojone w całość. Była to kultura ludowa, przede wszystkim, a następnie pogańska, antylatyńska, słowiańska, północna. Wchodziły więc w nowe życie te wszystkie odłamy kultury, które odtąd — od czasów renesansu — znajdowały się na peryferiach europejskiego procesu kulturotwórczego. Romantyzm dźwignął je i wprowadził do samego centrum kultury, odnajdując w nich właśnie zasoby i reguły autentycznej twórczości kulturalnej. Oczywiście, do tego celu romantyzm musiał stworzyć nowe metody lektury przekazów kulturowych i uczynił to, dokonując reinterpretacji tradycji hermeneutycznej. W ten sposób jawi się przed nami zarówno „materiał” romantyzmu, jak i metoda jego „odczytania”.

To, co kierowało romantyzmem w jego poszukiwaniach nowych źródeł prawdy, winno być określone jako szczególne rozumienie Tradycji, całkowicie odmienne od jej pojmowania klasycystycznego. Tradycja bowiem uświadamia się romantyzmowi jako zasób „wiedzy tajemnej”, którą ludzkość żywi się od wieków, a oderwana od niej — umiera w okowach rozumu. Głównym nosicielem i strażnikiem tak rozumianej Tradycji był dla romantyków lud, podstawą zaś jego „wiedzy tajemnej” stała się odczuwana przezeń żywo łączność człowieka z kosmosem, z siłami nadprzyrodzonymi, z którymi każda dusza ludzka pozostaje w nieustannym kontakcie. Nocna strona natury i człowieka, znana ludowi i zaprzepaszczona przez „mędrków”; odkrycie podświadomości i cudownych światów snu; demonologia ludowa, obcująca ze stale towarzyszącym ludziom światem istot nadprzyrodzonych: wiedza ludu o ziołach, o roślinach, o zwierzętach, wiedza praw-

dziwa, przeciwstawiona fałszywym „naukom” racjonalistów, wiedza wykorzystywana przez alchemików — tych „filozofów natury” w dawnych wiekach oraz przez czarownice, prawdziwe bohaterki romantycznego demonizmu — wszystko to stwarzało nowy wymiar kultury romantycznej, całkowicie odmieniający wygląd świata i koncepcję człowieka.

Dążąc do doznania wysokich stanów świadomości, zwanych nieraz iluminacją „świadomości kosmicznej”, romantyzm tworzył własną antropologię filozoficzną, która stanowi jedną z najbardziej wyrazistych cech jego światopoglądu. W tej antropologii, której celem było odkrycie istoty prawdziwej egzystencji i doznania jaźni, odnalezienie tożsamości w duszy własnej i w duszy kosmosu, szczególną rolę odegrały takie doświadczenia, jak: „człowiek wewnętrzny” mistyków chrześcijańskich; hinduska filozofia jaźni; gnostyczne idee poznania i świadomości; osobliwa wiedza „psychotroniczna”, zawarta w tradycji ezoterycznej, którą romantyzm ożywia i rozwija; wreszcie nobilitacja stanów szaleństwa, obłądu, upojen narkotycznych jako doznań wyższej świadomości. Podstawowa dla poezji romantycznej doktryna correspondances, doktryna kosmicznej analogii i sympatii, wywodziła się z idei „odpowiedniości” natury i człowieka, połączonych sięcią wzajemnych impulsów biotycznych i metafizycznych.

Synkretystyczna „religia romantyków” zmierzała przede wszystkim do odkrycia, uświadomienia i kultywowania stanu podstawowego człowieka, tj. zakorzenienia poprzez warstwę nieświadomości w kosmosie, w naturze, w bycie. Przy tym wolność ludzka mogła być przez romantyzm tylko w takim porządku określana. Dziś, gdy tak jawne i niebezpieczne okazało się technologiczne zagrożenie ludzkości przez skażenie otoczenia naturalnego i deformację psychiki w trybach mechanizmów cywilizacyjnych, coraz częściej obserwujemy nawroty do romantycznych propozycji antropologicznych. Są to nawroty do początków nowożytności. Romantyzm bowiem już uchwycił dylemat „natury” i „kultury”, „życia” i „cywilizacji”, „człowieka” i „maszyny”, i usiłował odkryć tajemnicę równowagi między nimi.

11. Rewolucja młodości

Po trzecie, jest to rewolucja młodości. Młodość uświadomiona jako młodość stała się zasadniczym wyznacznikiem zupełnie nowej sytuacji społecznej i literackiej zarówno w Polsce, jak i w Europie. Biologia przerastała w kulturę. Młodość romantyczna, traktowana nie tyle jako kategoria biologiczna bądź też socjologiczna, lecz jako konstrukcja ideologiczna, jako rękojmia autentyczności, „prawdy życia”, niosła w sobie możliwość intensywnej rewaloryzacji wszystkich wartości przez romantyzm najwyższej cenionych. Młodość zatem utożsamiała się z uczuciem, wiarą i sercem, z kosmiczną miłością i uniwersalnym braterstwem, ale także z ludem i jego prostotą, ze światem jego wierzeń i „prawd żywych”.

W procesie samouświadomienia się młodości jako wyodrębnionego stanu i skupienia egzystencji — stanu wzniosłości i zapału oraz skupienia najwyższych wartości moralnych — poważną rolę odegrało rozpadanie się tradycyjnej rodziny i kształtowanie się nowych więzi — przyjaźni, koleżeństwa, braterstwa — i to często w nowym otoczeniu, tj. w otoczeniu miejskim, bardziej sprzyjającym swobodzie myślenia i działania. Wychodząc spod kontroli i kurateli rodziny, a nawet czasem wypowiadając jej otwartą walkę jako synonimowi uwięzienia, niewolnictwa, przykucia, a co najmniej już ograniczenia i filisterstwa, romantycy mogli kultywować pokrewieństwa z wyboru, a nie z przymusu. Ten fakt w zasadniczy sposób określał ich biografie. Miłość, przyjaźń, „związek bratni”, pokrewieństwo dusz, magnetyzm serca, wreszcie „komuna”, wszystko to łamało ustalone podziały społeczno-towarzyskie i służyło utwierdzeniu charyzmatu młodości.

„Wyjście z domu”, „opuszczenie rodziny”, „pożegnanie ukochanej” to podstawowe sytuacje symboliczne w polskim romantyzmie. Rodziną miała się stać nowa wspólnota, najczęściej sprzyżenie młodzieńców, połączone więzami bezinteresownego, spontanicznego braterstwa, czułością i miłością bez przymusów, mające na celu prawdziwe „wyjarzmienie Polski” i reorganizację

społeczeństwa. Wedle romantycznych wyobrażeń tylko sprzysiężenie młodzieńców mogło pchnąć świat „nowymi tory”, jak o tym mowa w *Odzie do młodości*. Gotowość do nieskończonego, bezgranicznego poświęcenia wyróżniała młodzież od reszty społeczeństwa, a zwłaszcza odgradzała ją od samolubnych i małodusznych „starców”, którzy takie widzą świata koło, jakie tępymi zakreślają oczy. Bohaterowie romantycznych pokoleń: Konrad Wallenrod, Kordian, Konrad ujawniają podobną postawę w całej rozciągłości. Język literatury romantycznej stał się językiem spisku — i to w wielu znaczeniach — bo nie tylko językiem spisku, gotującego insurekcję, ale także i przede wszystkim językiem spisku młodzieńców przeciw obumarłemu, zimnemu światu, przeciw mędrkom, starcom i filistrom.

Jak wynika z tego, co dotychczas zostało powiedziane, młodość romantyczna była młodością z buntowaną. Bunt i niepojednanie traktowała jako zasadniczy sposób istnienia nie tylko „młodzieńca”, lecz w ogóle — człowieka nowożytnego. Nie dzielając bowiem oświeceniowej wiary w możliwość harmonijnego pogodzenia interesów jednostki i interesów społeczeństwa, romantyzm w obrębie swej antropologii tragicznej najczęściej żywił przeświadczenie o rozdarciu człowieka i nieuchronności konfliktu między jednostką a światem. Bunt romantyczny, nacechowany poczuciem głębokiego, organicznego, tragicznego niepogodzenia, stanowi zasadniczą postawę poznawczą romantyzmu. Cała wielka literatura romantyczna jest na niej zbudowana.

Oczywiście, można w zasadniczy sposób kwestionować wartości kulturotwórcze tej postawy. Lakonicznie uczynił to np. P. Claudel, zwracając się z poczucia przepaści, dzielącej go od Wiktora Hugo i tłumacząc, dlaczego tak się dzieje: „Bo w gruncie rzeczy V. H. jest zrewoltowany, a wielkie dzieła nie budują się nigdy na rewolcie”²⁸. Podobny ton wyczuwamy w wywodach T. S. Eliota o W. Blake’u: uwielbia go, ale zarazem doznaje w obcowaniu z nim jakiejś skazy. Jest to skaza buntu przeciw „tradycji łańcuch-

²⁸ „Victor Hugo ne prendra jamais place parmi les grands génies de la poésie”. *Lettre inédite de Paul Claudel*, „Le Figaro Littéraire”, nr 1438, 8 XII 1973.

skiej”, oderwania od „formy śródziemnomorskiej”²⁹. Ale właśnie do cech europejskiej kultury nowożytnej — tak, jak ją ukształtował romantyzm — należy jedność postawy buntu, poznania i twórczości, interpretowana niejednokrotnie jako podstawowa cecha tragicznej z istoty swej kondycji ludzkiej. W tej jedności właśnie spełniała się romantyczna wolność człowieka, wolność ciągle rozdarta i stale zagrożona, wolność tragiczna.

12. Nowożytna „hipoteza życia duchowego”

Omówione cechy konstytutywne kultury romantycznej rodziły też jej zasadnicze antynomie. Ich kanwa jest od razu widoczna, jeżeli zetkniemy ze sobą dwie fundamentalne doktryny romantyczne: „doktrynę kosmosu” i „doktrynę buntu”. Ta pierwsza wychodzi bowiem od tego, co ponadindywidualne i pojednawcze; ta druga zaś od tego, co indywidualne i tragiczne. Ta pierwsza może zdążać do roztopienia jednostki ludzkiej w potężnym prądzie życia kosmicznego, do rozproszenia jej w błogosławionej, nirwanicznej jedności ponadindywidualnej, do rozpoznania bytu i jego sensu tylko w kosmosie. Ta druga domaga się wyodrębnienia jednostki, zachowania jej ścisłej autonomii, nadania jej jak najbardziej aktywistycznego statusu („Człowieku! Gdybyś wiedział jaka twoja władza!” — czytamy w III części *Dziadów*), rozpoznania bytu i jego sensu tylko w niezależnym istnieniu jednostkowym. Umieszczając człowieka w historii, traktowanej jako ludzka forma twórczości i podstawowa, a nawet niekiedy jedyna forma samowiedzy, romantyzm dostrzegał jednocześnie obiektywność procesu dziejowego. Człowiek tworzył historię, ale zarazem podlegał działaniu sił od siebie niezależnych, okoliczności narzuconych, presji Opatrzności albo „chytrości rozumy”, dążących nieubłaganie do swych ponadjednostkowych, a często ponadludzkich celów. W tym stanie „wolność” i „ko-

²⁹ Por. T. S. Eliot, *William Blake*, w jego zbiorze: *Szkice krytyczne*. Wybrała, przełożyła i wstępem opatrzyła M. Niemojowska, Warszawa 1972.

nieczność” musiały się stać podstawowymi kategoriami myśli romantycznej, a kwestia stosunku tego, co boskie do tego, co ludzkie, transcendencji do immanencji, podmiotu do przedmiotu, historii do Boga, indywidualności do bezosobowego ducha dziejów — bezustannie nurtowała romantyków. Byli oni jednak najgłębiej przekonani o sensie historii i odczytywali go w nieskończonym spełnianiu się wolności w dziejach. Sens ten podlegał zagrożeniom ze strony chaosu i przypadku, a wolność gubiła się w paroksyzmach tyranii. Zwłaszcza europejski dramat romantyczny obracał się ciągle w kręgu takiej problematyki.

Oczywiście potencjalne antynomie tkwiące w romantyzmie nie zawsze musiały dochodzić do głosu, a gdy już to się działo — mogły uzyskiwać i nieraz uzyskiwały spójną wykładnię. Idzie jednak o to, że w odczuwanych przez romantyzm zagrożeniach samoistności i wolności jednostki — zagrożeniach przez Kosmos, przez Ideę, przez Podświadomość Zbiorową, a zatem przez to, co może wynieść się ponad jednostkę i uczynić z niej powolne narzędzie — zarysowały się wszystkie niebezpieczeństwa położenia moralnego człowieka w erze nowożytnej.

Romantyczne dążenie do zakorzenienia w Kosmosie, do utożsamienia się z jakąś Całością, znalezienia w Bycie Kosmicznym ukojenia dla rozdartej świadomości nieraz kończyło się całkowitym zniwelowaniem jednostki, pochłoniętej przez Absolut. Idea była jeszcze innym Absolutem romantyków, Idea potraktowana jako siła autonomiczna i nadrzędna, wyposażona w nadludzką pełnię bytu, podporządkująca sobie bezwzględnie wszystko, co jednostkowe, osobowe, podmiotowe, ludzkie. Naród mógł stawać się taką nadrzędną, absolutną Ideą, wtedy ojczyzna upodabniała się do sekty. Wiedział o tym Norwid, kiedy wyrzucał Mickiewiczowi: „Cała Polska uważała Mickiewicza i uważa go dotąd za narodowego pisarza — jego, który był wyłącznym tylko, ale nie narodowym! Narodowość nie jest wyłączność, ale jest to siła przywłaszczania sobie tego wszystkiego, co do postępowego rozwinięcia żywiołów własnych potrzebne i konieczne jest [...] Kto patriotyzm zamieni na wyłączność [...] ten musi

koniecznie z ojczyzny zrobić sektę i skończyć fanatyzmem!!” Żądając narodu, a nie sekty, traktując narodowość jako „siłę apropiacji”, nie zaś jako „siłę wyłączności purytańskiej”, Norwid widział w patriotyzmie „siłę twórczą, a nie siłę wypędzenia się i zeschnięcia”³⁰. Romantyzm miał jednak w sobie taką energię uniwersalizmu, że produkując mesjanizmy narodowe — produkował jednocześnie ich krytyków. Norwidowa krytyka Mickiewicza ujawnia dwa bieguny romantycznego stosunku do idei — idei ludzkiej czy Idei ponadludzkiej. Trzecie wreszcie zagrożenie romantycznej jednostki pochodzić mogło od Podświadomości Zbiorowej. Wielkie odkrycie romantyzmu — moglibyśmy powiedzieć: prefreudowskie (podświadomości indywidualnej) i prejungowskie (podświadomości zbiorowej) — odkrycie sfery mitu, przekształcało się czasem w magię i adorację Mitu, w ukończenie się przed jego irracjonalną, tajemniczą, nieczłowieczą siłą.

Romantyzm, stawiając swoją „hipotezę życia duchowego” (Przyboś), odsłaniając nowy horyzont poznawczy, wznosząc nowożytny paradygmat kultury — tzn. nowożytny obraz świata — uświadomił człowiekowi naszych czasów jego kondycję jako dwuznaczną i rozdwojoną, wymagającą ciągle od nowa wysiłku moralnego i poznawczego, by nieskończona wolność nie przemieniła się w nieskończoną niewolę.

³⁰ C. K. Norwid do W. Zamoyskiego, luty 1864, [w:] C. K. Norwid, *Pisma wszystkie*. Zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki, t. 9, *Listy*, Warszawa 1971, s. 131—132.

FELIKS TYCH

Wizje socjalistycznej kultury w myśli
teoretycznej polskiego ruchu robotniczego
(1875-1918)

Prolegomena

Referat niniejszy jest w istocie próbą spojrzenia na to, jakie treści kulturowe — w najszerszym rozumieniu tego słowa — wkładali w pojęcie socjalizm prekursorzy tej idei na ziemiach polskich w czterdziestoleciu mieszczącym się od chwili powstania tu zorganizowanego ruchu robotniczego po pierwsze socjalistyczne realizacje ustrojowe zapoczątkowane Rewolucją Październikową.

Polskie piśmiennictwo naukowe jest dość ubogie w prace historyczne na ten temat i bodaj jedyny znaczniejszy wyjątek stanowi tu pionierska praca Aliny Molskiej, dotycząca lat 1878—1886¹. A jest to przecież problem wyjściowy, kapitalny dla zrozumienia tego, jakie treści kulturowe niósł ze sobą ruch socjalistyczny na ziemiach polskich, o ile przekształcał on czy próbował przekształcić polską aurę kulturową i o ile stał się on prekursorem współczesnego antropologicznego pojmowania kultury w ogóle.

Organicznie z tym wszystkim związany jest problem, o ile słowo „socjalizm” było we własnych rozważaniach i poszukiwaniach pierwszych pokoleń socjalistów polskich oraz ich wysiłkach

¹ A. Molska, *Model ustroju socjalistycznego w polskiej myśli marksistowskiej lat 1878—1886*, Warszawa 1965.

pozyskania dla sprawy socjalizmu szerokich mas roboczych tylko pewnym skrótem pojęciowym, abstrakcją, którą oznaczano koniec wyzysku człowieka przez człowieka, a więc zmianę stosunków własnościowych, a o ile próbowano wkładać w to pojęcie konkretną, rozbudowaną treść kulturową i jaka ona była.

Jest to więc problem dziejów określonej utopii społecznej, „utopii” niekoniecznie w jej rozumieniu jako antynomii wobec pojęcia „nauka” czy jako rodzaju fantastycznego wizerunku idealnego społeczeństwa przyszłości. Interesują nas tu określone aspekty losów pewnej idei powiązanej z konkretnym ruchem politycznym, społecznym i moralnym, reprezentowanym przez partie i organizacje socjalistyczne w Polsce, idei będącej płodem twórców ściślej czy luźniej z tym ruchem powiązanych.

Z tego, co powiedziano wyżej, wynikają dwie uwagi wstępne, dotyczące całości artykułu. Po pierwsze więc tekst niniejszy traktuje pojęcie „kultura” w jego szerokim rozumieniu, takim, jakie za Czarnowskim przyjęło się w nauce polskiej, a więc jako całokształt zbiektywizowanych elementów dorobku społecznego, wspólnych szeregowi grup, i to elementów zarówno materialnych, jak i niematerialnych. Po drugie, artykuł ten nie jest próbą systematycznego wykładu, lecz sięga jedynie do wybranych problemów. Posługuje się warsztatem i językiem historyka dziejów politycznych, mimo że sprawy, o których tu mowa, obchodzić mogą szerszy krąg ludzi parających się naukami społecznymi, są jednak produktem myślowym określonego prądu politycznego naszej epoki i pod takim kątem będą tutaj rozpatrywane.

Najbardziej reprezentatywnymi — bo oddającymi już w samym swoim założeniu myśl mniejszych czy większych kolektywów — źródłami naszego tematu są — rzecz oczywista — oficjalne programy polskich partii robotniczych i te właśnie teksty chcielibyśmy wziąć tu za punkt wyjścia, choć nie sposób się do nich ograniczyć. Same bowiem programy sensu stricto dostarczają zbyt skromnego materiału do rozważań na interesujący nas temat. Ich zasadniczą treścią jest przecież krytyka tego co jest i wskazania na zespół najważniejszych środków, które klasa robotnicza musi podjąć, aby ten stan zmienić. Także i w ten

sposób — przez odwrócenie tego, co się krytykuje — można dojść wprawdzie do rekonstrukcji wizji pozytywnej, ale nie wyszlibyśmy tu poza ogólne pojęcia społeczeństwa egalitarnego, wolnościowego, nie znającego wyzysku ekonomicznego. Jedyne w najbardziej ogólnych kategoriach mówi się w tych dokumentach bezpośrednio o wizji kultury przyszłości w tym jej kształcie, jaki miał zaistnieć po przekroczeniu progu zmiany stosunków własnościowych, która była warunkiem wstępnym narodzin tej nowej kultury. Jest rzeczą oczywistą, że w ruchu, który w swym nurcie zasadniczym powoływał się na marksizm, podstawowe elementy jego wizji kulturowej przyszłości oparte zostały na konstrukcji myślowej zawartej w pracach twórców socjalizmu naukowego — Karola Marksa i Fryderyka Engelsa.

Była to przede wszystkim sama idea przewyciężenia ustroju kapitalistycznego na podstawie immanentnie tkwiących w nim sprzeczności i zbudowania na jego gruzach cywilizacji bez ucisku i wyzysku, opartej na uspołecznieniu wytwarzania i jego narzędzi, cywilizacji, w której centrum uwagi znajdzie się człowiek i jego twórcze aspiracje wolnościowe.

Wskazywano już jednak wielokrotnie w literaturze przedmiotu, że w postawie Marksa i Engelsa wobec wizji ustroju socjalistycznego można dostrzec dwoistą tendencję: z jednej strony wyraźną i zasadniczą niemożność rezygnacji z wypowiedzi określających konkretnie cel dążeń ruchu, a więc z posiadania jakiegoś modelu ustroju socjalistycznego, z drugiej zaś niechęć do zbyt daleko idącego precyzowania i rozbudowania tego właśnie elementu ich ideologii. Geneza tego stanowiska jest zresztą oczywista: stała za nim niechęć do zapuszczania się w sferę fantastyki społecznej, obawa przed opuszczeniem twardego gruntu nauki, którą sami stworzyli².

Polska myśl socjalistyczna w swoich poszukiwaniach i wizjach wychodziła jednak często poza te ogólne ramy kulturowe społeczeństwa przyszłości, zarysowane przez marksizm w jego posta-

² Tamże, s. 16 i n.

ci klasycznej, i to zarówno w próbach interpretacji uniwersalistycznego dorobku marksizmu, jak i swych własnych twórczych niepokojach.

Coraz lepiej ostatnio poznawany, często kontrowersyjny dorobek takich wielkich polskich pisarzy socjalistycznych, jak Edward Abramowski, Stanisław Brzozowski, Kazimierz Kelles-Krauz, Ludwik Krzywicki, Róża Luksemburg, Julian Marchlewski czy nawet Waclaw Machajski, w całej swej bogatej gamie różnorodności i sprzeczności pokazuje jak twórcza była tu polska myśl społeczna i jak bardzo wybiegała niekiedy naprzód, antycypując sytuacje, o których niewiele jeszcze wówczas myślało, i szukając na nie zaradczych środków po to, by zabezpieczyć funkcjonowanie naczelnej kategorii kultury socjalistycznej — kategorii wolności, oddanej solidarnemu tworzeniu. Ta tendencja jest zresztą wspólna wszystkim tu wyliczonym polskim myślicielom socjalistycznym — niezależnie od zasadniczych nieraz różnic, jakie ich dzieliły.

W wizjach kultury przyszłości, rysujących się wszystkim generacjom polskich socjalistów, miejsce centralne zajmowała oczywiście, bo zajmować musiała, sprawa prog u przejścia do nowej kondycji człowieczej — sprawa rewolucji. Nad problemem rewolucji — o którym autorka wcześniej wygłoszonego tu referatu niedawno pięknie napisała, że jest to przede wszystkim problem całkowitej przemiany życia, „przekroczenia losu”³ — nie mogli przejść do porządku dziennego również ci socjaliści, którzy rewolucję odrzucali i którzy drogą ewolucyjną chcieli osiągnąć to, co innym rysowało się jako nieunikniony akt przemocy wobec przemocy, warunkujący odrzucenie jej we wszelkiej postaci.

Nie chcielibyśmy się tu jednak zatrzymywać nad problemem tego, co dla jednych było rewolucyjnym progiem, a dla innych ewolucyjnym p a s m e m przekształceń, gdyż zaprowadzić by to nas musiało do spraw opcji taktycznych polskiego ruchu robotniczego, które — zastrzec się trzeba — nie są tu przecież

³ Zob. M. Janion, *Romantyzm i rewolucja*, [w:] *Romantyka rewolucyjna w sztuce*, Wrocław 1973, s. 7.

przedmiotem rozważań. Tym, co nas tu interesuje, są sprawy będące już poza granicą tego prognozy, a więc po dokonaniu się zmiany stosunków własnościowych uważanych za *conditio sine qua non* nowego społeczeństwa. Inaczej mówiąc, interesują nas tu polskie losy wizerunku określonej utopii społecznej, antycypacji modelu określonej kultury, określonego społeczeństwa i jego funkcjonowania.

Granica przewidywań

Stwierdźmy od razu: w ślad za wspomnianym już stanowiskiem samych twórców socjalizmu naukowego zdecydowana większość dokumentów programowych polskich partii socjalistycznych unikała zapuszczania się na wąty lód prognozowania tych zmian kulturowych, które nastąpią po akcie wywłaszczenia wywłaszczycieli — w przekonaniu, że tym, co różni socjalizm naukowy od socjalizmu utopijnego, jest właśnie oparcie programu działania na realnie istniejących układach i sprzecznościach społecznych, z gruntu przeciwne „wymyślaniu” modelu idealnego społeczeństwa.

Nieco inaczej jednak wyglądała ta sprawa u pierwocin programowych polskiego ruchu robotniczego, a inaczej w okresie, gdy wyłoniły się już nowożytnie partie socjalistyczne, a więc od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku.

W tym drugim okresie wyraźniej wystrzegano się tego, by — jak to sformułuje program PPS z 1892 r. — partia robotnicza występowała „jako sentymentalny architekt społeczny” i zaznaczano, że cele swoje formułuje ona jedynie „opierając się na rzeczywistości społecznej”⁴.

Również Róża Luksemburg powie, że nauka Marksa pozwala jedynie na „poznanie drogi historycznej, która z ostatecznej antagonistycznej formy społeczeństwa, opartej na przeciwieństwach klasowych, prowadzi do społeczeństwa komunistycz-

⁴ „Przedświt”, 1893, nr 5.

nego zbudowanego na solidarności interesów wszystkich jego członków”⁵.

Organ SDKPiL, „Przegląd Robotniczy”, w artykule redakcyjnym z września 1900 r. stwierdzi wyraźnie, że zasady programowe marksistów nie pozwalają im „kierować się żadną dowolnością, żadnym widzimisię najdowcipniej wymyślonych planów o urządzeniu społeczeństwa wymarzonego”, gdyż punktem ich wyjścia jest zawsze dany zespół warunków, a więc społeczeństwo kapitalistyczne i jego sprzeczności, które nieuchronnie doprowadzić muszą do zamiany go przez ustrój oparty na socjalizacji narzędzi produkcji. Cała reszta będzie wynikiem zasad funkcjonowania tego nowego układu stosunków własnościowych⁶.

SDKPiL uważała, że najszersza wizja społeczeństwa przyszłości, na jaką może sobie pozwolić bez naruszania naukowych zasad swojej ideologii, znalazła się w napisanej w latach rewolucji 1905 r. programowo-agitacyjnej broszurze Róży Luksemburg *Czego chcemy*, spełniającej zresztą faktycznie rolę programu SDKPiL (oficjalnie przyjętego programu partia ta nigdy nie posiadała).

„Ustrój socjalistyczny — głosiła broszura — będzie prawdziwym wyzwoleniem ludzkiego społeczeństwa od nierówności między ludźmi, od wyzysku jednych ludzi przez drugich, od panowania jednych nad drugimi, od ucisku podbitych narodów przez narody zaborcze, od upośledzenia kobiet przez panowanie płci męskiej, wyzwoleniem od prześladowań za wiarę, wyznanie, przekonania”.

Stwierdzała dalej autorka, że nie sposób przewidzieć szczegółowo, jak będzie funkcjonowało to nowe społeczeństwo. „Ale zupełnie wyraźnie i z całą pewnością można już dziś poznać główne podstawy przyszłego ustroju. Wystarczy, iż wiemy, że będzie on polegał na należeniu wszystkich środków produkcji do społeczeństwa i że nie każdy pojedynczy producent na własną rękę, tylko społeczeństwa całe i jego wybrane organy będą kie-

⁵ R. Luksemburg, *Karol Marks*, „Przegląd Socjaldemokratyczny”, 1903, nr 3, s. 94.

⁶ „Przegląd Robotniczy”, 1900, nr 1.

rowały produkcją, żebyśmy wywnioskować mogli, że przyszły ustrój nie będzie znał ani niedostatku, ani próżniaczego zbytku, ani kryzysów i niepewności jutra. Z usunięciem sprzedaży siły roboczej prywatnym wyzyskiwaczom zniknie źródło wszelkiej dzisiejszej nierówności społecznej”.

Ponieważ odebranie kapitalistom narzędzi pracy jest niemożliwe bez uprzedniego odebrania im władzy politycznej, której nie oddadzą oni przecież dobrowolnie, autorka dodaje, że klasa robotnicza dąży do władzy politycznej, ale „nie po to, aby zrodzić nową formę panowania i ucisku, tylko żeby znieść raz na zawsze wszelki ucisk i panowanie”. Niemal dosłownie powtarzając sformułowania Marksa i Engelsa stwierdza, że ta wykonywana w okresie przejściowym „dyktatura proletariatu będzie ostatnim wypadkiem użycia przemocy w dziejach ludzkich w ogóle i pierwszym wypadkiem użycia jej na korzyść szerokiej masy wydziedziczonych”⁷.

Koresponduje z tym wizja nakreślona przez Juliana Marchlewskiego w wydanej w tym samym mniej więcej czasie broszurze SDKPiL-owskiej *Jak i o co walczyć?* Mówi ona o ustroju, w którym „wszyscy ludzie będą pracowali i dzielili się plonem tej pracy, nikt nikogo wyzyskiwać nie będzie mógł, każdy da społeczeństwu swoją siłę roboczą, będzie pracował według sił i zdolności, a w zamian otrzyma w sprawiedliwym podziale tyle produktów potrzebnych do życia, ile tylko społeczeństwo dać może”. A będzie to społeczeństwo, w którym „ilość bogactw wzrośnie ogromnie, ponieważ nie będzie się trwoniło pracy ludzkiej nadaremno, jak to się dzieje dziś, ponieważ będzie można w każdej chwili zgromadzić nieprzebrane siły ludzkie tam, gdzie one są najwydajniejsze”⁸.

Pochodzący zaś z 1908 r. program PPS-Lewicy — najpóźniejszy z polskich rewolucyjnych programów przyjętych przed 1918 r. — scharakteryzuje ustrój przyszłości w ten jedynie sposób: „Spotęgowanie przez postępy techniki sił wytwórczych stwa-

⁷ R. Luksemburg, *Czego chcemy?*, [w:] *Wybór pism*, t. I, Warszawa 1959, s. 319, 325.

⁸ J. Marchlewski, *Pisma wybrane*, t. II, Warszawa 1956, s. 189.

rza możliwość zapewnienia powszechnego dobrobytu. Wielkie przedsiębiorstwa, w których pracują wspólnie wielotysięczne rzesze pod planowym kierownictwem, stwarzają wzór do przyszłej socjalistycznej organizacji pracy.

W ten sposób to, co dotąd jest narzędziem wyzysku i źródłem nędzy — wielki przemysł i nowoczesna technika — obrócona zostanie na narzędzie powszechnego dobrobytu, a przez to i najwyższego rozwoju kulturalnego. Solidarność i planowość zastąpią dzisiejszą konkurencję i anarchię”⁹.

Polskie partie marksistowskie w swoich oficjalnych enuncjacjach nie szły dalej przed 1918 r.

Pierwsze polskie programy socjalistyczne i ich wizje kultury przeszłości

Jak już wspomniano, w odróżnieniu od programów, które zrodziły się w ostatnim dziesięcioleciu XIX w., wcześniejsze polskie programy socjalistyczne chętniej zapuszczały się w obszary społeczeństwa przyszłości. Jest to wytłumaczalne: w pierwszych krokach propagandy socjalistycznej czynnikiem etycznym jest zazwyczaj jednym z głównych elementów ogłoszonego programu n a p r a w y. Organiczną zaś jego częścią jest wizja społeczeństwa l e p s z e g o, które przeciwstawia się temu, co j e s t. Musiała to być wizja, która przemawia do wyobraźni, a więc w miarę konkretnie rysująca wizerunek społeczeństwa, o które się walczy.

Najwcześniejszy polski program socjalistyczny, oparty na zorganizowanym ruchu robotniczym, *Zasady Socjalno-Rewolucyjnego Związku Polaków* z 1878 r., będący ustalonym w kraju wariantem o kilka miesięcy późniejszego tzw. programu brukselskiego, jako cel walki robotniczej stawia „zużytkowanie urządzeń społecznych na korzyść wszystkich bez wyjątku członków społeczeństwa” i tak definiuje zasady funkcjonowania tego nowego społeczeństwa:

⁹ PPS-Lewica 1906—1918. *Materiały i dokumenty*, t. I, Warszawa 1962, s. 391.

„1. Społeczeństwo zapewnia każdej jednostce możliwy dla niej rozwój sił przyrodzonych.

2. Najem powinna zastąpić praca stowarzyszona w związkach przemysłowych i gminach rolniczych.

3. Środki i narzędzia produkcji powinny przejść z rąk jednostek na wspólną własność pracujących.

4. Każda jednostka ma prawo do korzyści z rezultatów pracy stowarzyszonej, prawo, jak je w przyszłości niezależnie określi każdy związek pracujących [program „brukselski” uściśli zakończenie tego sformułowania: „które w przyszłości określą sami pracujący na podstawie nauki”].

5. Zupełna równość społeczna wszystkich obywateli bez różnicy płci i rasy.

6. Wolność polityczna i narodowościowa”.

Dokument dodaje także: „Moralną zasadą naszej działalności jest moralna zgodność środków działania z założonym celem”¹⁰. Program wyraźnie opowiada się także przeciw wszelkim formom substytucji i orzeka, że wcielanie w życie postulatów ludowych musi być dokonywane przez sam lud. „Program brukselski” uzupełni swój pierwotny, krajowy wariant o uchwaloną przez genewski kongres I Międzynarodówki zasadę, że „walka robotników o ich wyzwolenie nie powinna dążyć do wytworzenia nowych klas uprzywilejowanych, ale do ustanowienia równych praw i równych obowiązków dla wszystkich”, jak również, że „uznaje za zasadę swego postępowania względem wszystkich ludzi bez różnicy rasy, wyznania i narodowości PRAWDĘ, SPRAWIEDLIWOŚĆ I MORALNOŚĆ”.

Również program Partii Proletariat z września 1882 r. stwierdza, że przyszłe społeczeństwo prócz elementarnego zagwarantowania każdej jednostce „prawa do korzystania z owoców stowarzyszonej pracy” zapewnić musi jego członkom „udział wszystkich w prawodawstwie, wybieralność wszystkich urzędników, całkowite równouprawnienie kobiet, całkowite równouprawnienie

¹⁰ Tu i dalej teksty programów socjalistycznych cytowane są na podstawie książki *Polskie programy socjalistyczne 1878—1918*. Zebrał i skomentował F. Tych, Warszawa 1975.

wyznań i narodowości". Postuluje też w imię „rozwoju świadomości robotniczej” „swobodę sumienia, języka, zgromadzeń, stowarzyszeń, słowa i druku”. Program wychodzi z założenia, że obraz przyszłego społeczeństwa będzie niepełny, jeśli obok zasad jego kultury politycznej nie spróbuje sformułować związanych z nimi zasad kultury moralnej. Organiczne potraktowanie obu tych elementów wizji przyszłości — politycznego i moralnego — jest uderzającą cechą tego dokumentu. Warto zresztą spojrzeć, jak ów program definiuje kulturę moralną społeczeństwa, o którą będzie walczył.

„Moralne stosunki powinny się opierać na swobodzie sumienia, uczuć, myśli i nauki, a przy tym:

1. Nauczanie powinno być obowiązujące, bezpłatne i bezwynikowe.
2. Sprawy religijne mają być niezależne od państwa.
3. Stosunek płci powinien się opierać jedynie na uczuciu.
4. Praca ma być uważana jako obowiązek i zaszczyt.
5. Jedynym przymusem w stosunkach moralno-społecznych ma być moralne współzawodnictwo”.

Zatrzymaliśmy się nad tymi pierwszymi dokumentami programowymi naszego ruchu robotniczego, noszącymi zresztą na sobie w niektórych fragmentach tak wyraźną pieczęć *Manifestu Komunistycznego*, gdyż stanowią one ideologiczny punkt wyjścia polskiego socjalizmu w jego wizji kulturowej i ideałach moralnych.

Program socjalistów galicyjskich z 1881 r. powie, że chcą oni walczyć o beznarodowe społeczeństwo, w którym „administracja wytworów społecznych” dokonywana będzie nie przez stojący nad nimi aparat władzy, lecz przez ludzi powołanych z powszechnego wyboru. „Aby zaś zapobiec tworzeniu się sztucznej nierówności między ludźmi i dać każdemu możliwość wszechstronnego rozwoju swoich sił przyrodzonych — na korzyść społeczeństwa — doda program — wychowanie powinno być tak urządzone, aby ile możliwości każdy zostawał robotnikiem zarazem fizycznym i umysłowym”. Dewizą naczelną tego społeczeństwa będzie „Solidarność w wolności”.

Nieco zaś późniejszy wariant tego dokumentu, znany pod nazwą *Programu Galicyjskiej Partii Robotniczej*, tak zechce zobaczyć sytuację człowieka w tym społeczeństwie, w którym środki wytwarzania znajdują się w ręku samych wytwarzających: „Człowiek pracujący nie tylko będzie miał zapewnione środki dostatniego, szczęśliwego życia bez troski o jutro i los swojej rodziny, lecz nadto stanie się rzeczywiście wolnym obywatelem społeczeństwa, biorącym bezpośredni udział w jego kierownictwie i losach i stanie dla niego otworem wszystko, co życie czyni przyjemniejszym, lepszym, swobodniejszym. Pod naciskiem bratnich, solidarnych usiłowań zniknie nędza, która nas tłoczy, a miejsce sromotnej niewoli zajmie uszlachetniona praca wszystkich ludzi, bez jakichkolwiek wyzyskiwań, swoboda, ruch i światło wielkiej idei postępu w każdym kierunku”.

Są to bodaj jedyne polskie programy robotnicze, które tak szczegółowo wchodziły w sprawy funkcjonowania społeczeństwa przyszłości.

To samo zresztą czyni najwcześniejsza wersja cytowanych programów galicyjskich, ogłoszony w 1880 r. dokument *Czego żądamy*. Wspominamy o nim jednak z innego powodu. Jest to pierwszy polski program, który bliżej mówi o funkcji kulturowej czasu wolnego w społeczeństwie przyszłości:

„W dobrze urządzonym społeczeństwie powinien by każdy oddawać się na przemian pracy fizycznej i umysłowej i mieć dość czasu do odpoczynku, tak iżby np. robił [ręką] ze 6 godzin dziennie, następnie popracował kilka godzin w naukach, które by sobie upodobał, aby wreszcie móc odpocząć bądź na łonie rodziny, bądź w rozumnej pogadance z przyjaciółmi, albo też napawać się widokiem dzieł sztuki lub cudów przyrody; tylko w ten sposób można bowiem wszechstronnie się rozwijać i kształcić, i stać się prawdziwie godnym nazwy człowieka”.

Zobaczymy jednak niebawem, że ów tak naiwnie, ale przecie znacząco zasygnalizowany problem czasu wolnego stanie się w rozważaniach polskich myślicieli socjalistycznych (przede wszystkim Edwarda Abramowskiego) jednym z decydujących elementów budowy oblicza kulturowego społeczeństwa przyszłości

i że w przetworzonej i wzbogaconej formie Abramowski wyjdzie z podobnych, co dokument galicyjski premis.

Nie mniej interesujący jest inny moment programów galicyjskich: przenikająca je troska o to, by w tym nowym społeczeństwie z podziału na pracowników fizycznych i umysłowych nie narodziły się nowe nierówności i nowe podporządkowania.

Ta sama obawa stanie się przecież w niespełna ćwierć wieku później siłą motoryczną niepokojów i skrajnych remediów Wacława Machajskiego.

Sprawa automatyzmów przemian kulturowych

Cytowany wyżej dokument galicyjski z jego troską o to, by w ramach socjalizmu nie zrodziły się nowe podziały, jest jednak dość wyjątkowy pod tym względem. Przez większość bowiem polskich programów socjalistycznych tamtej epoki przewija się w istocie przekonanie o swoistym *automatyzmie przemian* i mechanizmów społeczno-kulturowych wywołanych samym faktem zmiany stosunków własnościowych, stosunków produkcyjnych. Tak właśnie odczytać można np. program Partii Proletariat z września 1882 r. Niewiele też odbiegają od niego pod tym względem dokumenty programowe SDKPiL i niektórych innych ugrupowań rewolucyjnych.

Jest to w jakimś sensie wytłumaczalne: w sytuacji, gdy przed ruchem socjalistycznym stało zadanie, które warunkowało wszelkie dalsze wizje, a mianowicie obalenie kapitalizmu — uważano, że nie byłoby uzasadnione odwracać uwagę partii zagadnieniami, które staną przed ruchem w czasie i sytuacji trudnej do przewidzenia.

Nawet program PPS-Lewicy wychodzi tu z założenia, że uspołecznienie narzędzi produkcji i zniesienie przez to „samego źródła podziału na klasy” spowoduje, że „znikną wszelkie formy ucisku, albowiem na dnie wszystkich tai się jako ich treść sprężyna lub warunek wyzysku pracy przez kapitał”¹¹.

¹¹ Program PPS (Lewicy), [w:] PPS-Lewica 1906—1918..., s. 391—392.

Przekonanie o automatyzmie przemian kulturowych, idących w ślad za zmianą stosunków własnościowych, było tak silne, iż nie pozostawiało miejsca dla założenia, że proces detronizacji kulturowej starych wzorców wyrosłych na innych strukturach społecznych może być długi i skomplikowany i że wzorce kulturowe umarłych już struktur społecznych będą w stanie je przeżyć, a nawet rzutować na kulturę nowego społeczeństwa.

Spośród ideologów działających w polskim ruchu socjalistycznym bodaj tylko twórczość Kazimierza Kelles-Krauza i Edwarda Abramowskiego zwracała tak dobitnie uwagę na fakt, że kultura socjalistyczna nie zrodzi się automatycznie i nie zapanuje niepodzielnie nazajutrz po obaleniu kapitalizmu i uspołecznieniu narzędzi produkcji. Kazimierz Kelles-Krauz zdawał sobie wyraźnie sprawę nie tylko z tego, że w nowej kulturze istnieć będą jeszcze przez długi czas enklawy przeżytkowych kultur, ale i z tego, że nie będą to odizolowane zjawiska, lecz takie, które rodzić będą rozmaite hybrydy kulturowe. „Pochodzi to stąd—pisał—że proces przystosowywania się nadbudowy do przekształcającej się podstawy nie jest podobny do równomiernego, planowego, systematycznego zajmowania przez wojska zdobywanego kraju. Każda zmiana w sposobie produkcji nie odbija się w nadbudowie społecznej podług prawidłowej linii wstępującej: droga, po której przebiega ten prąd warunkujących się kolejno następstw, bywa bardzo powikłana, pełna zboczeń i wolt po piętrach i warstwach. Linia ta może doskonale ominąć tę lub ową część gmachu. Powróci do niej czasem może po upływie całych stuleci”¹².

Rewolucja kulturalna a ciągłość

Jednakże problemy, które za przedwczesne niekiedy uważał zorganizowany ruch robotniczy, zaprzątnięty dramatycznymi zmaganiem ze współczesnym mu otoczeniem, zaabsorbowany pytaniami, na które trzeba było dziś odpowiedzieć, na które trzeba było dziś zareagować — stawiali sobie niekiedy polscy myśli-

¹² K. Kelles-Krauz, *Pisma wybrane*, t. I, Warszawa 1962, s. 22.

ciele, zaliczający się wprawdzie do nurtu myśli socjalistycznej, ale którzy byli tylko luźno lub też tylko w pewnym okresie swego życia związani z istniejącymi na ziemiach polskich organizacjami socjalistycznymi. Byli to niejako outsiderzy zorganizowanego ruchu socjalistycznego na ziemiach polskich, choć równocześnie ludzie poczuwający się do związków z ideą socjalizmu w swoim kraju i na świecie. Wymienić tu można chociażby Ludwika Krzywickiego, Edwarda Abramowskiego, Stanisława Brzozowskiego czy Wacława Machajskiego.

Pytania te rodziły się niekiedy na gruncie zjawisk związanych z samym funkcjonowaniem ruchu robotniczego, a ściślej funkcjonowania subkultury moralnej i politycznej, jaką ruch ten wytworzył w miarę rozszerzających się wpływów wśród klasy robotniczej (w literaturze spotkać się można niekiedy nawet z określeniem, np. w stosunku do największej partii socjaldemokratycznej tamtych czasów — niemieckiej socjaldemokracji, że wytworzyła ona, czy też wytworzyć chciała, rodzaj alternatywnej kultury — funkcjonującej i w ramach, i o b o k dominującej kultury burżuazyjnej wilhelmińskich Niemiec).

Może jednak ważniejszą rolę odgrywały obserwacje i wnioski z szybko postępujących zmian kulturowych, dokonujących się jeszcze w ramach społeczeństwa kapitalistycznego.

Jeszcze w końcu lat osiemdziesiątych Ludwik Krzywicki pisał, że „każda przyszłość społeczna rozwija się z pierwiastków tkwiących już w teraźniejszości” i za dwa zasadnicze elementy kultury przyszłości uznał wielki nowoczesny przemysł z jego scentralizowaną pracą zbiorową oraz samookreślenie umysłowe jednostki, uwolnienie się jej od mistycyzmu, od przekonania, że zasadnicze sprawy jej losu rozstrzygają się poza możliwością interwencji ludzkiej. Wyrazem przezwyciężenia tego przekonania jest — jak pisał Krzywicki — m. in. organizowanie się ludzi w związki polityczne mające na celu przebudowę istniejących stosunków.

Na podstawie tych dwóch elementów — nowoczesny przemysł i „stowarzyszenie wolne” — dokonać się może „zniesienie wzajemnych antagonizmów i wyzysków wśród społeczności, panowanie nad produkcją społeczną”. Jeżeli ta zmiana nastąpi —

Krzywicki chce ją widzieć „na historycznej podstawie naszej cywilizacji, tj. samozdobyciu umysłowym jednostki oraz uszanowaniu indywidualizmu psychicznego”¹³. Pierwszym pytaniem, jakie w tym kontekście wynikało, był problem: jak ma się więc mieć kultura przeszłości do otoczenia kulturowego ludzi przyszłej epoki? Znajdziemy rzecz jasna w tradycji intelektualnej polskiego socjalizmu poglądy, które warunek funkcjonowania kultury socjalistycznej widziały w całkowitym przekreśleniu dotychczasowego dziedzictwa kulturowego przynajmniej w relacjach „człowiek—człowiek”, „człowiek—praca” i „człowiek—społeczeństwo” (choćby Edward Abramowski). Jeszcze dalej szedł — jak wiadomo — Wacław Machajski, który nie widział możliwości żadnej ciągłości kulturowej między tym, co jest a tym, co nastąpi w wyniku rewolucji robotniczej. Wynikało to już z jego poglądu o konieczności detronizacji inteligencji, która jest głównym nosicielem ciągłości kultury współczesnej.

Na ogół jednak nie wyobrażano sobie, że nowa jakościowo kultura wyrośnie na gruzach tego, co było. Ale pamiętać trzeba, że poglądy na ten temat nie tylko są mocno niejednolite, ale niekiedy u tych samych myślicieli wewnętrznie sprzeczne (jak chociażby u tego samego Abramowskiego).

Pomostem kulturowym od tego, co jest do tego, co będzie był tu dla niektórych już sam dialektyczny, wewnętrznie sprzeczny charakter kultury kapitalistycznej. Przykładem jest tu Róża Luksemburg, która mylnie — w 1908 r. — sądząc, że proces rozwoju kapitalizmu unicestwia perspektywę odzyskania niepodległości przez Polskę jeszcze w ramach społeczeństwa burżuazyjnego, doszła jednak do wniosku, że tenże kapitalizm „stworzył jednocześnie nowoczesną polską kulturę narodową”¹⁴. Nowoczesny kapitalizm nie może bowiem funkcjonować bez szerokiego rozwoju oświaty oraz wielu instytucji demokratycznych sprzyjających rozwojowi kultury. Tam, gdzie takich instytucji nie ma, wynika to

¹³ L. Krzywicki, *Zarys ewolucji społecznej*, [w:] *Dzieła*, t. III, Warszawa 1959, s. 315—316.

¹⁴ R. Luksemburg, *Kwestia narodowościowa i autonomia*, „Przeгляд Socjaldemokratyczny”, 1908, nr 6, s. 798.

z niedorozwoju kapitalizmu, a nie jest jego skutkiem. „Cała ta nowoczesna kultura duchowa jest przede wszystkim kulturą klasową, burżuazyjną i drobnomieszczańską. Nauka i sztuka, szkoła i teatr, inteligencja zawodowa, prasa — wszystko to w pierwszej linii stoi dziś na usługi społeczeństwa burżuazyjnego, przesiąknięte jest jego zasadami, jego duchem, jego tendencją”¹⁵.

Jednakże instytucje i system kultury kapitalistycznej, tak jak i sam rozwój kapitalistyczny, „są w duchu dialektyki historycznej zjawiskami dwoistymi, obosiecznymi: środki rozwoju i panowania klasowego burżuazji są zarazem tyłomaż środkami klasowego podźwignięcia się proletariatu do walki o emancypację, o zniesienie panowania burżuazyjnego”¹⁶. Ten właśnie dialektyczny charakter kultury epoki kapitalizmu jest czynnikiem ciągłości historycznej między tym co jest a tym co będzie w społeczeństwie przyszłości.

Natomiast Edward Abramowski był zdania, że kultura kapitalizmu w ogóle, przede wszystkim zaś jego kultura etyczna, opierająca się na określonym stosunku jednostki do społeczeństwa, a wynikającym ze stosunków własnościowych, przekreśla w istocie możliwość jakiegokolwiek ciągłości sięgającej do przyszłego społeczeństwa. Rzecz jasna, nowe formy etyczne kultury przyszłości można wykształcić jeszcze przed zniknięciem kapitalizmu w alternatywnych tworcach społecznych — kooperatywach. Jest to jednak, według Abramowskiego, wykształcanie się tych stosunków etyczno-kulturowych niejako od zera, na pustym miejscu, w oparciu jedynie na pewnych właściwościach natury ludzkiej.

Okazuje się więc, jak bardzo zawodne są nasze stereotypy myślowe. Uważana przez niektórych za ultrarewolucjonistkę Róża Luksemburg dostrzega dialektyczny charakter kultury kapitalistycznej — pomost dla ciągłości, podczas gdy bezsprzeczny reformista Abramowski, będący zwolennikiem stopniowego wrastania elementów struktur przyszłościowych w społeczeństwo kapitalistyczne aż do jego pełnego zaprzeczenia, odciąć się chce w istocie,

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 799.

jeśli nie od wszelkiej ciągłości kulturowej, to przynajmniej od jakiegokolwiek ciągłości w dziedzinie kultury etycznej, z wyjątkiem nowych komórek stwarzanych jak wyspy w morzu starego jeszcze społeczeństwa i w istocie już do niego nie należących.

Wydaje się, że Róża Luksemburg, generalnie rzecz biorąc, poza sferą kultury politycznej, zasadniczą treść rewolucji kulturalnej widziała raczej w sferze repartycji dóbr kulturowych, w upowszechnieniu dostępu do nich masom ludowym i w aktywizacji ich własnej twórczości kulturowej we wszystkich dziedzinach, z kulturą polityczną na czele jako decydującą o wszystkich pozostałych sprawach. Nie miała jednak żadnych obrazoburczych zamiarów w stosunku do dotychczasowego dorobku kulturalnego ludzkości **poza tym, co w dorobku tym służyło sprawie ucisku, wyzysku i nierówności.** Sama dość tradycyjna w swych gustach literackich czy plastycznych — nie sądziła, jak współczesny jej Abramowski, że cała dotychczasowa kultura nosi na sobie piętno stosunków międzyludzkich, które odrzucone zostaną w socjalizmie. Przeciwnie, była tu zwolennikiem czegoś, co można by nazwać selektywną ciągłością, choć oczywiście zdawała sobie sprawę, że z czasem socjalizm zrodzi swą własną nową nadbudowę kulturową.

„Socjalizm — pisała w 1908 r. — łączący interes robotników jako klasy z rozwojem i przyszłością wszechludzkości, jako wielkiego bractwa kulturalnego, rodzi szczególne spokrewnienie walki proletariackiej z interesami kultury duchowej w ogóle i sprawia to pozornie sprzeczne i paradoksalne zjawisko, że świadomy proletariatus jest dziś we wszystkich krajach najgorętszym i najbardziej idealistycznym obrońcą interesów nauki, sztuki, kultury duchowej, tej samej burżuazyjnej kultury, której sam dziś jest wydziedziczonym pasierbem”¹⁷.

Podobne poglądy niejednokrotnie wyrażał także Julian Marchlewski. Spotykany niekiedy w szeregach własnej partii opiniom, że ruch robotniczy, proletariatus powinien stworzyć swą własną alternatywną kulturę proletariacką jeszcze zanim klasa

¹⁷ Tamże, s. 799.

robotnicza sięgnie po władzę — inny przywódca SDKPiL, Leon Jogiches-Tyszka, odpowie, że będzie to możliwe dopiero w nowym ustroju ¹⁸.

Wielu jednak pisarzy socjalistycznych zwracało uwagę na kulturotwórczą rolę samego ruchu robotniczego i jego ideologii, jako załączka, przedproża kultury przyszłości, co również stanowiło pewien aspekt ciągłości kulturowej między okresem przed i porewolucyjnym.

Wyrażono przekonanie, że już samo działanie na rzecz postępowej zmiany istniejących stosunków społecznych w imię antycypacji tego, co nastąpi, owo działanie wyprzedzające swój czas, dostarcza jednostkom i zbiorowości określonych emocji kulturalno-etycznych, mało tego — samo stanowi przedsiónek i część składową tej kultury przyszłości. A więc, że udział w awangardzie społecznej, przygotowanie do życia w nowym społeczeństwie, jakie niesie on w pewnej mierze ze sobą, elementy nowej obyczajowości, które się w tym ruchu rodzą, są niejako same w sobie czynnikiem kulturotwórczym. W swoim zaś działaniu podważającym uformowany system społeczno-kulturowy spełnia także o b i e k t y w n i e określoną funkcję kulturalną. Myśl tę odnajdziemy m. in. w *Legendzie Młodej Polski* Stanisława Brzozowskiego.

Historykom polskim znane jest dobrze zjawisko, że każdy większy skok w kierunku emancypacji ideologicznej klasy robotniczej, każdy skok w rozwoju jej świadomości — jak to miało miejsce w rezultacie rewolucji 1905 r. czy 1917 r. — wnosił nowe zjawiska do procesów kulturowych i niejednokrotnie zwracali na to zjawisko uwagę historycy i teoretycy literatury (ostatnio prof. Stefan Żółkiewski w referacie *Ruchy społeczne a kultura literacka w Polsce* ¹⁹, a z konkretnym zaś omówieniem tych zależności na przykładzie 1905 r. Tomasz Burek ²⁰).

¹⁸ J. Tyszka do St. Bobińskiego 21 V 1910. Zob. A. Kochański, *SDKPiL w latach 1907—1910*, Warszawa 1971, s. 261.

¹⁹ W zbiorze: *Romantyka rewolucyjna w sztuce*, Wrocław 1973.

²⁰ *Lekcja rewolucji*, [w:] *Literatura polska wobec rewolucji*, Warszawa 1971.

Już samo żądanie najdalej idących przekształceń demokratycznych, obejmujące szerokie spectrum zjawisk kulturowych, wysuwane przez ruch robotniczy jeszcze wobec społeczeństwa burżuazyjnego, stanowiło chyba jeden z głównych aspektów kulturotwórczych funkcji ruchu socjalistycznego. Dotyczyło tu zresztą spraw (najdalej posunięty demokratyzm), które miały być jednym z fundamentów także przyszłej kultury. To Julian Marchlewski tak pięknie napisał, że nie tylko wtedy, kiedy klasa robotnicza walczy o socjalizm, jest ona rzecznikiem całej ludzkości, ale już wtedy, kiedy jeszcze w ustroju kapitalistycznym „ona jedyna domaga się najszerszych praw dla wszystkich ludzi, ona jedyna staje się obrońcą praw ludowych, ona jedyna występuje w interesach kultury i postępu”²¹.

Najogólniej stwierdzić można, że z wyjątkiem pisarzy polskich, którzy w różnym stopniu pozostawali pod wpływem sorelowskiego anarchosyndykalizmu (Abramowski, Brzozowski, Machajski), mało znajdziemy w polskiej literaturze wypowiedzi, które kulturę przyszłego społeczeństwa socjalistycznego widziały jako pełne z e r w a n i e, całkowitą negację wszystkiego, co było.

Na ogół zdawano sobie sprawę z tego, że nie jest obojętne, z jakimi cechami społeczno-kulturowymi wkroczy klasa, która jest hegemonem nowoczesnych przekształceń świata, na próg społeczeństwa socjalistycznego i że sprawa ta w dużym stopniu będzie określała możliwości i szanse rozwojowe nowego ustroju. I to w dwojakim aspekcie: zarówno w tym, do jakiego stopnia ruch robotniczy zdoła wykształcić w swych adherentach jeszcze przed rewolucją załączki świadomości socjalistycznej, jak i w tym, jakimi obciążeniami kulturowymi — wykształconymi przez dawne stosunki własnościowe i ich nadbudowę obyczajowo-moralną — masy ludowe wejdą w przyszły ustrój.

W pochodzącym najpewniej spod pióra Róży Luksemburg artykule redakcyjnym „Przeglądu Socjaldemokratycznego” mówi się o tym, że „socjalizm pojmowany nie jako doktryna abstrakcyjna [...] nie jako wiązanka tez o koncentracji kapitału, o nad-

²¹ Marchlewski, *Pisma wybrane*, t. II, s. 226.

wartości i o powstawaniu idei z warunków gospodarczych — socjalizm pojmowany raczej jako żywy i harmonijny światopogląd, zdolny przejść w krew i ciało pewnych warstw społecznych, musi rozpocząć walkę o duchy i umysły. Musi on [...] poddać analizie krytycznej wszystkie pozostałości i przeżytki panującej kultury, lub — jeśli mówić specjalnie o naszym społeczeństwie — panującej nie kultury burżuazyjno-szlacheckiej”.

Autorka zaznacza jednak, że ta nowa świadomość może być pojmowana tylko jako zjawisko znajdujące się w nieustannym procesie przekształceń. Socjalizm jest bowiem przeciwnością „rzczy skrzepłej i nieruchomej”, przeciwnością „sumy idei gotowych i niezmiennych”.

„Nię martwota, lecz ruch jest i tu jedyną formą bytu. Socjalizm jako światopogląd i socjalizm jako ruch robotniczy jest sam przez się procesem dialektycznym, rodzącym, się i ciągnącym przez łańcuch starć między przeciwieństwami”²².

Sporo podobnych wątków odnajdziemy i w innych fragmentach pisarstwa Róży Luksemburg. Zwracają one uwagę na to, że działalność socjaldemokracji w kierunku uświadomienia socjalistycznego szerokich mas jeszcze przed obaleniem kapitalizmu pomoże później skrócić trudny okres początków socjalizmu, kiedy to z amorficznych, znajdujących się w nieustannym procesie ruchów tektonicznych, starych struktur kulturowych oddziałujących wciąż jeszcze na masy ludowe, wyłaniać się zacznie stopniowo nowa samowiedza, w pełni odpowiadająca nowym stosunkom własnościowym i nowemu charakterowi pracy. Propagowanie akcji uświadomienia socjalistycznego mas ludowych w okresie przedrewolucyjnym miało więc w tej koncepcji na celu nie tylko przyspieszenie momentu nadejścia rewolucji, ale i maksymalne skrócenie tego okresu przejściowego, w którym świat starych wartości wciąż jeszcze towarzyszyć będzie z gruntu nowej strukturze społeczno-ekonomicznej.

Dla Abramowskiego z kolei rewolucja w świadomości, „rewolucja moralna”, musi wręcz wprzecz ać zmiany ustrojowe.

²² Od Redakcji, „Przegląd Socjaldemokratyczny”, 1904, nr 1, s. 1—2.

Inaczej — jak pisał — „komunizm byłby nie tylko czymś ogromnie powierzchownym i słabym, lecz co więcej, przeistoczyłby się w państwowość gnębiącą swobodę jednostki, a zamiast dawnych klas wytworzyłby dwie nowe — obywateli i urzędników, których antagonizm wzajemny przejawić by się musiał we wszystkich dziedzinach życia społecznego”²³.

Na jeszcze inne aspekty ciągłości kulturowej starego i nowego ustroju zwrócić może uwagę prawo retrospekcji przewrotowej Kazimierza Kelles-Krauza. Kiedy pisze on, że „ustrój nadchodzący zawsze pod pewnym względem podobny jest do porzuconego i że sympatie tych, co go pragną i przeczuwają, mają coś z przeszłości. Różnią się oni od wsteczników tym, że ci pragną cofnięcia, gdy owi — odrodzenia w wyższej formie”²⁴ — zwrócić chce uwagę na nic innego, jak na niektóre strony międzyustrojowej ciągłości kulturowej.

Masy a elity w nowym społeczeństwie

Wydaje się, że jednym z najistotniejszych i najciekawszych problemów wizji kulturowej przyszłości, podnoszonych przez polskich myślicieli socjalistycznych, jest sprawa zabezpieczenia się **przed powstawaniem jakichkolwiek elit**, a nawet samego **w k r a c z a n i a** w socjalizm z jakąkolwiek elitą. Sygnalizowaliśmy już wyżej ten problem przy okazji omawiania programów galicyjskich z lat 1880—1881. Były to jednak dopiero załączki problemu. Najszerszej i w formie par excellence politycznej postawiła go w polskiej myśli marksistowskiej Róża Luksemburg w swym znanym i kontrowersyjnym szkicu z 1918 r. pt. *Rewolucja rosyjska*. Ale już wcześniej bardzo silnie akcentowała ona w swym piśmarstwie, że istota kultury politycznej socjalizmu zarówno **przed** zwycięstwem, jak i **po** zwycięstwie rewolucji zasadza się na z gruntu nowym ustawieniu stosunku masy—przywódcy, na jak najbliższym dosłowności interpretowaniu słynnych słów *Manifestu Ko-*

²³ E. Abramowski, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1965, s. 179.

²⁴ Kelles-Krauz, *Pisma wybrane*, t. I, s. 253.

munistycznego, że wyzwolenie klasy robotniczej może być tylko dziełem samej klasy robotniczej, a więc, że treścią socjalizmu jest zasadnicza wrogość powstawaniu jakichkolwiek elit politycznych i jakimkolwiek manipulowaniu masami. Jak pisała w 1911 r., *Manifest Komunistyczny* „przez klasę robotniczą rozumie nie siedmio- czy dwunastoosobowe kierownictwo partyjne, lecz uświadomione masy proletariackie we własnej osobie”²⁵.

Kultura polityczna socjalizmu wyrasta na „rosnącym duchowym usamodzielnieniu mas robotniczych, ich rosnącej samoaktywności, samookreśleniu i inicjatywie”, opiera się o „krytyczną myśl i inicjatywę własną mas”²⁶. Korzystać zaś z władzy masy mogą się nauczyć tylko „w toku jej sprawowania”. „Masy szkolą się wtedy, gdy przechodzą do czynu” — pisze w innym miejscu²⁷.

Gdy odrzucimy określoną, zaprzeczoną przez rozwój historii, warstwę z pisarstwa i frazeologii Wacława Machajskiego, to zobaczymy, że ta sama troska o to, by zapobiec tworzeniu się nowych elit czy utrzymania niektórych dawnych elit w społeczeństwie przyszłości, by nie dopuścić w nim do manipulowania masami, niewątpliwie kierowała również Wacławem Machajskim, gdy w przeddzień i w czasie rewolucji 1905 r. pisał swe znane książeczki *Robotnik umysłowy* i *Bankructwo socjalizmu XIX wieku*. Gdy jednak środki zabezpieczenia nowego ustroju przed powstaniem nowych elit proponowane przez Różę Luksemburg wychodziły z przesłanek marksistowskich i wysuwały tu jako pierwszy warunek nieskrępowaną wolność krytyki swoich przywódców przez wyposażone w oręż marksizmu masy, posiadające instytucjonalne środki stojące na straży nieskrępowanego demokratyzmu i efektywności tej krytyki, zabezpieczające pełny egalitaryzm nowego społeczeństwa — wrogi marksizmowi i uważający go za teorię oportunistyczną Machajski widzieć chciał barierę przed powstawaniem elit w całkowitym odsunięciu inteligencji od jakiegokolwiek wpływu na ruch robotniczy i kulturę przyszłości.

²⁵ R. Luksemburg, *Wybór pism*, t. II, s. 221.

²⁶ Tamże, s. 222—223.

²⁷ Tamże, s. 503.

Marksizm jest dla Machajskiego produktem inteligentów, oportunistyczną teorią, która zmierza jedynie do ewolucji, do naprawy społeczeństwa burżuazyjnego, chce bowiem znieść tylko prywatną własność środków produkcji i zdemokratyzować stosunki polityczne i w tym widzi główne czy niemal wyłączne zadanie rewolucji socjalistycznej. On natomiast jest zdania, że zniewolenie robotnika nie ustanie, dopóki nie zostanie zdezonizowana inteligencja, „władca wsiej cywilizacji”, dopóki nie wyrwie jej się monopol na wiedzę, która jest decydującym źródłem władzy.

Prawdziwe przesunięcia mogą być wywalczone tylko o wolę samych robotników, którzy drogą „wszechświatowych robotniczych spisków dyktować będą za pomocą wszechświatowych strajków robotniczych prawa władzy państwowej”.

Walka ta winna być prowadzona wyłącznie o żądania robotników fizycznych (czysto ekonomiczne żądania) i robotnicy, wraz z rozszerzeniem swego spisku i walk powstańczych, „dokonają wywłaszczenia nie tylko kapitalistów, ale i całego wykształconego społeczeństwa, wszystkich korzystających z dochodów wyższych od dochodów robotnika”. Nie wystarczy wywłaszczyć kapitalistów. Wywłaszczyć trzeba wszystkich posiadających więcej niż robotnik fizyczny, gdyż panują nad robotnikiem nie tylko sami kapitaliści. Wiedza bowiem jest też określonym kapitałem.

„W miejsce obecnej własności rodzinnej wywalczą oni [robotnicy] możliwość dla każdej istoty ludzkiej tego, by rodził się równym z innym właścicielem bogactw ziemi i cywilizacji, by zdobywał przez sam fakt swojego urodzenia prawo i środki materialne na jednakowe dla wszystkich spędzenie dzieciństwa i młodości, na równe wychowanie i wykształcenie. Jedynie z wywłaszczeniem współczesnych wykształconych warstw upadną podwaliny wiekowej grabieży i niewoli mas robotniczych”²⁸.

Tak więc monopol inteligencji na wiedzę uniemożliwi de facto sprawowanie władzy przez proletariat i stąd — jego zdaniem — niezależnie od przesunięć w stosunkach własnościowych

²⁸ A. Wolskij [J. W. Machajski], *Umstwiennyj raboczij*, Genewa 1905, s. VIII.

w sferze środków produkcji — sytuacja społeczna i moralna proletariatu pozostanie bez zmian ²⁹.

Machajski wyklucza możliwość zespolenia się czy utożsamienia pracowników umysłowych z robotnikiem fizycznym w walce o socjalizm, gdyż inteligencja stanowi „armię uprzywilejowanych najemników” kapitału i dobrowolnie nie zrezygnuje ze swych przywilejów.

Walka o panowanie robotników — według niego — rozgrywa się w istocie nie na płaszczyźnie politycznej, lecz na płaszczyźnie ekonomicznej. Zmiana sytuacji politycznej robotnika może być bowiem tylko konsekwencją jego ekonomicznych posunięć — wywłaszczenia wszystkich, którzy posiadają więcej niż on sam, a więc nie tylko kapitalistów i nie tylko z narzędzi produkcji ³⁰.

Pogląd Wacława Machajskiego, że uspołecznienie środków produkcji nie będzie progim nowej kultury — gdyż oznacza tylko przeniesienie władzy nad narzędziami pracy z rąk kapitalistów w ręce inteligencji, któremu to nowemu panu robotnik nadal będzie zmuszony sprzedawać swą pracę — dyktował mu jako jedyne antidotum na tę sytuację całkowite i natychmiastowe zrównanie ekonomiczne wszystkich członków nowego społeczeństwa. Wszyscy pracujący, niezależnie czy pracują umysłowo, czy fizycznie, otrzymywać muszą jednakową płacę. Tylko to zapewni wszystkim jednakowy dostęp do kultury i wiedzy, a co za tym idzie zlikwiduje jakiegokolwiek monopol władzy, gdyż pozwoli robotnikom kierować życiem gospodarczym.

Wszystkie dalsze konsekwencje kulturowe tego nowego społeczeństwa Machajski wyprowadzał wyłącznie z całkowicie egalitarnego wyposażenia ekonomicznego jego członków i nie chciał tych konsekwencji przewidywać, uważając, że społeczeństwo bez elit — jedyne autentyczne spełnienie dążeń robotników — będzie jak najmniej zinstytucjonalizowane.

Wacław Machajski ze swym niezróżnicowanym, globalnym stosunkiem do inteligencji „w ogóle”, jako do swego rodzaju nosicielki ponadustrojowej dominacji klasowej czy kastowej nad ro-

²⁹ Tamże, s. 18—19.

³⁰ Tamże, s. 42.

botnikiem fizycznym, był jednak (dodajmy tu — jako teoretyk — bo w praktyce takie postawy zdarzały się wśród klasy robotniczej) zjawiskiem dość wyjątkowym nie tylko na polskim, ale i międzynarodowym firmamencie socjalistycznym. Dominował bowiem w polskim socjalizmie zróżnicowany stosunek do inteligencji, pogląd, że bez niej i poza nią nie ma socjalizmu, ale tylko wtedy, gdy stanie się ona służebną wobec mas ludowych, czynnikiem podnoszenia ich statusu kulturowego i ich samowładności. Ludwik Krzywicki, który najwcześniej z polskich socjalistów dostrzegł ten problem, jeszcze w 1886 r. w eseju *Arystokracja ducha* wskazywał na rolę kulturową tej części inteligencji, która „targa sieci sofizmatów, jakimi jedna część ludzkości chce usprawiedliwić lub sankcjonować swój stosunek do drugiej, większej”, i mówił o „stworzeniu kadrów inteligencji, która będzie widziała swe zadanie nie w ustaleniu swego kastowego zwierzchnictwa, lecz w wywalczeniu godności ludzkiej dla tłumów całych”³¹.

Oczywiście niemal całe polskie piarstwo socjalistyczne było już ex definitione nastawione antyelitarnie. Mówimy „niemal całe”, gdyż wszelkie blankistowskie wątki, które od początku dziejów socjalizmu polskiego pojawiały się w nim od czasu do czasu, zawierały w sobie organiczne założenie o istnieniu szlachetnej mniejszości, która decyduje z a m a s y o wzięciu w ich imieniu władzy. To, co nas tu interesuje — to przede wszystkim problem, czy i o ile zastanawiano się wtedy nad możliwością powstania n o w y c h elit w społeczeństwie przyszłości. Edward Abramowski (a w innej formie i na innych przykładach Róża Luksemburg) zwrócił jednak uwagę, że pierwszym historycznie źródłem ich powstania w ustroju przyszłości może być właśnie uzurpowanie sobie przez szlachetną mniejszość prawa do decydowania o wykształceniu nowego typu życia zbiorowego poza świadomą decyzją samej tej zbiorowości ludzkiej. Abramowskiego niepokoiła np. możliwość powstania w socjalizmie zjawisk patologicznych, które zrodzić by musiała „teoria uszlachetniających, zbawczych wpływów knuta policyjnego”, nawet „jeżeli ten knut znajduje się

³¹ Krzywicki, *Dziela*, t. III, s. 92.

w rękach ożywionych ideą wolności i dobra ludzi”³². Jednakże sądzi, że sama możliwość takiego stanu rzeczy zostanie przekreślona w społeczeństwie bezpaństwowym, gdyż ta „szlachetna mniejszość” — z braku aparatu przemocy — po prostu nie będzie wtedy miała instrumentalnych środków do narzucenia swej myśli.

Człowiek przyszłości

Zgodnie z całą tradycją marksistowską — w centrum uwagi polskich socjalistów i ich wizji kultury przyszłości znajdowały się wolnościowe aspiracje człowieka. Mówiły o tym dobitnie już te pierwsze polskie programy socjalistyczne, które analizowaliśmy w pierwszej części referatu.

Już one dostrzegały w swych wizjach zasadnicze skutki antropologiczne, jakie przyniesie ze sobą rewolucja socjalistyczna. „Siły każdej jednostki w wolnej pracy zbiorowej mnożą się stokrotnie — pisała genewska „Równość” w 1880 r. — rozbudza je świadomość społecznej potrzeby, poczucie potrzeby własnej, ożywia je współzawodnictwo i obecność towarzyszy dzielących pracę, równie przejętych jej koniecznością i ogólnym pożytkiem”³³. Sytuacja ta wyzwoli olbrzymie rezerwy produkcyjne, co spowoduje, że dobra kulturalne — nauka, muzea, literatura, sztuka — których elitarność wyznacza obecny stan produkcji, staną się dostępne dla wszystkich³⁴.

Nawet zarysowane w ich wizjach znane nam projekty zorganizowania przyszłego społeczeństwa na zasadzie federacyjnej podporządkowane były naczelnej sprawie wolności. Właśnie z tego powodu nie chcieli przesądzać, czy ta federacyjna struktura „wyrazi się i w jakim stopniu we wspólnych urządzeniach i instytucjach, w jakim zaś ograniczy się tylko do wzajemnej wymiany myśli, uczuć i wyrobów”³⁵. Jeden natomiast warunek tego zrze-

³² Abramowski, *Filozofia społeczna...*, s. 149.

³³ *Nasz program*, „Równość”, 1880, nr 5.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

szenia był dla pierwszych polskich socjalistów niepodważalny — nie mogły one naruszać samej wolnościowej zasady społeczeństwa przyszłości. Stwierdzali, że wszystko pokaże przyszłość, natomiast dziś można i należy stwierdzić tylko, „że wszelka przyszła federacja społeczna zabijać nie może zarówno samodzielności pojedynczych jednostek, jak i mniejszych lub większych całości społecznych. Swobodny, szeroki rozwój, zarówno jednostek, jak i grup społecznych, przy również swobodnej łączności w rzeczach potrzeb ogólnych — oto zasadnicza podstawa przyszłych ludzkich połączeń”³⁶.

Takie były ramy kulturowe przyszłej społeczności socjalistycznej, rysowane przez pierwszych polskich socjalistów.

Jak widziano w tych ramach miejsce jednostki? Czy miała to być anonimowa i zunifikowana zbiorowość? Wydaje się, że byli oni jak najdalej od takich obrazów kulturowych. Nie miała to być ani zunifikowana masa, ani zbiór wyalienowanych jednostek.

Adam Sądziński w broszurze *Sprawy żywotne* gorąco polemizował z tymi, którzy wyobrażali sobie, że „w przysłym ustroju, gdyby był urzeczywistniony, odrębność osobnikowa zatarłaby się z czasem zupełnie i ludzkość stałaby się jednym wielkim mrowiskiem, zbiorem automatów”³⁷. Uważa, że „prawdziwa teoria społeczna wymaga niezależności potrzeb społecznych od jednostkowych i nieuwzględniania korzyści odrębnych osobników przez ogół — a zlania społecznych i jednostkowych korzyści [...] Zespołecznienie staje się urzeczywistnieniem celów osobistych w życiu społecznym”³⁸.

„Z wolnością na zasadach socjalistycznych opartą — napisze tenże autor — rozwinie się prawdziwy, słusznie rozumiany indywidualizm. Wtedy niejeden umysł trzeźwy i badawczy, obecnie uśpiony — zaświeci; niejeden talent, dziś zaniedbany — zabłyś-

³⁶ Tamże.

³⁷ *Pierwsze pokolenie marksistów polskich. Wybór pism i materiałów źródłowych z lat 1878—1886*. Wyboru dokonała, wstępem i przypisami opatrzyła A. Molska, t. I, Warszawa 1962, s. 427.

³⁸ Tamże, s. 428.

nie, niejeden charakter potężny, który mógłby zelektryzować umysły — popchnie społeczeństwo do czynów szlachetnych; niejedna myśl nowa i wielka, nie wypowiedziana, oddana na usługi całej ludzkości rozjaśni wiele tajemnic świata! Wtedy nie będziemy się rozczulać nad smutną, a niestety zbyt często obecnie zdarzającą się historią »Janka muzykanta«³⁹. Podstawą spójni społecznej będzie „solidarność wszystkich pracujących jednostek”. Ona to właśnie tylko „łączyć może ludzi i w stowarzyszenia dla zaspokajania różnorodnych potrzeb, w gminy, federacje, narody i ludzkość samą”⁴⁰.

Podstawą jej funkcjonowania jest równy obowiązek pracy dla tych, którzy ją wykonywać mogą, oraz „równość korzystania z jej owoców”. Pierwsi polscy socjaliści byli przekonani, że egalitaryzm ekonomiczny jest właśnie tym, co sprzyja rozwojowi indywidualności, a nie zabija jej. „Nie obznajomieni z zasadami socjalizmu — stwierdzi komentarz „Równości” do *Programu brukselskiego* — przedstawiają sobie ustrój socjalistyczny w formie despotycznego państwa, które przesuwa swymi poddanymi jak pionkami po szachownicy, odejmuje im wolę, świadomość i osobiste upodobania, a obdarzając w zamian za posłuszeństwo kawałkiem czarnego chleba”⁴¹. Przeciwnie, ideałem zaś socjalistów jest właśnie społeczeństwo, w którym „każdy będzie mógł swobodnie i wszechstronnie rozwijać swe siły przyrodzone”⁴².

Szczególnie godny uwagi jest pogląd pierwszych polskich socjalistów na zadania wychowawcze tego nowego społeczeństwa.

„Wychowanie nie będzie się zasadało na wdrażaniu [...] pewnej liczby dogmatów, nie będzie się starało wyrobić w wychowawcu przede wszystkim poszanowania dla pewnych formuł, powag i instytucji, nie podlegających krytyce, nie będzie krępowało swobodnego rozwoju myśli. Przeciwnie, postara się ono wyrobić w przyszłym pracowniku i obywatelu niepodległą myśl

³⁹ Tamże, s. 434—435.

⁴⁰ *Nasz program...*

⁴¹ Tamże.

⁴² *Dziś i jutro*, „Równość”, 1880, nr 10—11.

krytyczną, która to jedynie przyjmie za pewnik, co sama uzna za takowy”⁴³.

Wydaje się, że zarysowane tu poglądy w znacznej mierze były podzielane i przez następne pokolenia polskich socjalistów. Dotyczy to częściowo i tych socjalistów polskich, którzy nie mieścili się w marksizmie bądź też świadomie go negowali. Od Róży Luksemburg po Edwarda Abramowskiego polscy pisarze socjalistyczni jako centralne zagadnienie kultury społeczeństwa bez wyzysku widzieli rozwijanie w człowieku uzdolnienia do inicjatywy, „do organizowania swoich spraw ekonomicznych i kulturalnych” w warunkach pełnej wolności twórczej⁴⁴.

„Wspólna własność, czyli negacja dzisiejszego ustroju, zlanie jednostki ze społeczeństwem w całej sferze życia zewnętrznego, będąca ekonomicznym celem socjalizmu, jest zarazem rewolucyjnym środkiem do zupełnego wyzwolenia człowieka”. Wszelkie bowiem zewnętrzne przeobrażenie życia społecznego, przeobrażenia się jego form ustrojowych, odnajdywać się musi w realnym elemencie społeczeństwa — w jednostce ludzkiej⁴⁵.

Dla Bolesława Limanowskiego zasadniczą treścią socjalizmu i sytuacji w nim człowieka jest oparty na idei „gminowładztwa” „powrót do naturalnej podstawy życia społecznego, do powszechnej równości i wolności”, w której „nie ma podziału na część czynną i bierną, gdyż wszystkim przysługuje prawo i możliwość brania udziału w zarządzie spraw ogólnych. Naród sam wybiera i usuwa tych, którym czasowo przeznaczają pewne czynności życia publicznego. Zasadą takiego ustroju jest wzajemne porozumienie i wynikający stąd dobrowolny układ”⁴⁶. Pozostaje on tu jednak właściwie w kręgu obiegowych wówczas w środowisku radykalno-demokratycznym poglądów i jedynie w niewielkim stopniu próbuje się wgłębić w mechanizmy funkcyjono-

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Abramowski, *Filozofia społeczna...*, s. 417—418.

⁴⁵ Tamże, s. 135.

⁴⁶ B. Limanowski, *Stanisław Worcell*, Kraków 1910, s. 157, 355—356.

wania nowego społeczeństwa, antycypować jego dialektykę rozwojową. Natomiast dla rewolucyjnego skrzydła polskiego ruchu robotniczego budowa społeczeństwa przyszłości jest procesem, na który nie ma gotowych recept, ale punktem wyjścia jego realizacji jest stworzenie optymalnych warunków do twórczych poszukiwań dokonywanych nie przez elity w imieniu mas, lecz przez same masy, poszukiwań możliwych tylko w warunkach całkowitej swobody krytyki i w procesie samokrytyki.

„Istota społeczeństwa socjalistycznego — pisała Róża Luksemburg — polega na tym, że wielkie masy ludu pracującego przestają być masami przez kogoś rządzonymi, lecz żyją samodzielnym politycznym i gospodarczym życiem i życiem tym świadomie kierują”⁴⁷. „Z bezdusznych maszyn, z biernych narzędzi kapitalisty — napisze ta sama autorka — masy proletariackie muszą się stać myślącymi, wolnymi i samodzielnymi kierownikami procesu wytwarzania. Muszą wyrobić w sobie poczucie odpowiedzialności jako czynni członkowie społeczności, wyłącznej właścicielki bogactw społecznych. Muszą one rozwinąć pilność bez poganiaczy kapitalistycznych, najwydatniejszą pracę bez przymusu, dyscyplinę bez jarzma, ład bez knuta. Najwyższy idealizm w służbie ogółu, najsurowsza karność i prawdziwe poczucie obywatelskie mas — oto moralne fundamenty społeczności socjalistycznej”⁴⁸.

Główną cechą nowego ustroju widzi ona w możliwości świadomego tworzenia przez ludzi swojej historii, swojej kultury w najszerszym znaczeniu. Jak pisze, „socjalizm był od dawna szukaniem po omacku środków i dróg w celu zharmonizowania bytu i myślenia”. Marksistowska teoria pozwoliła człowiekowi po raz pierwszy przejść „do okresu historii świadomej, celowej, prawdziwie ludzkiej, kiedy wola społeczeństwa i jego czyny po raz pierwszy zostają zharmonizowane, kiedy człowiek socjalny po raz pierwszy od tysiącleci to czynić będzie, co chce, gdyż zna swoje możliwości i ich granice”⁴⁹.

⁴⁷ R. Luksemburg, *Czego chce Związek Spartakusa*, Warszawa 1919, s. 2.

⁴⁸ Tamże, s. 3.

⁴⁹ Luksemburg, *Karol Marks*, s. 2.

W każdym razie jest to u Róży Luksemburg „zawsze człowiek społeczny”, któremu przyświeca wspólna ideologia: „W zasadzie przewrotu społecznego, sformułowanego w teorii Marksa, tkwi założenie, że teoria Marksa stanie się formą świadomości klasy robotniczej i jako taka stanie się elementem samej historii”. Rzecz jasna, marksizm jest dla niej nie zbiorem dogmatów, lecz rozwijającą się wciąż metodą poznawania praw rozwoju społecznego. Ale w każdym razie widzi w nim ideologię wiodącą w nowym społeczeństwie.

Dla Brzozowskiego zaś czy Abramowskiego odwrotnie, celem socjalizmu jest stworzenie takiej sytuacji, w której człowiek uwolniony od „niewoli rzeczy”, uwolniony od trosk materialnych przez maksymalną racjonalizację produkcji, będzie mógł być indywidualistą i z przywileju tego po raz pierwszy korzystać będą mogli nie wybrani, lecz wszyscy. Oczywiście granicą będzie tu zawsze interes ogółu.

Ekonomiczna strona przekształceń społecznych — powiada Brzozowski — jest wprawdzie najbardziej zasadnicza, gdyż warunkuje wszystko inne i jest zarazem najłatwiej obliczalna, ale dalece nie wyczerpuje treści tych przekształceń. Na plan pierwszy bowiem wysuwają one sprawę ludzi „o odmiennej niż dotychczas formacji duchowej”, a więc nową moralność.

Jak pisał — myśl o wyzwoleniu człowieka była zasadniczym tematem pracy myślowej i duchowej, którą podjął Marks. Ale materializm historyczny „nie dowierza bezinteresowności idei i ideałów”. Ludzkość dojrzeje do tej bezinteresowności dopiero po swym wyzwoleniu od trosk ekonomicznych. Dopiero wtedy też rozpocznie się „właściwa, swobodna, samowładna twórczość ludzkości”⁵⁰.

Podobnie jak Abramowski, Brzozowski stwierdzi, że immanentną cechą człowieczeństwa jest twórczość i walcząc o swe wyzwolenie ekonomiczne, człowiek „walczy właściwie o możliwość stania się bezinteresownym, a więc życia miłością, sztuką, sobą, przyrodą”. Ale warunkiem rozkwitu tej nowej kultury jest peł-

⁵⁰ S. Brzozowski, *Kultura i życie*, Warszawa 1974, s. 48—49.

ne wyzwolenie człowieka, kultura bowiem „oparta na wyzwoleniu cząstkowym ma w sobie samej warunki i czynniki swej nie trwałości, rozkładu i upadku”⁵¹. „Swoboda niezupełna staje się brakiem wszelkiej swobody”. Podobnie też jak Abramowski powie, że dopiero człowiek wyzwolony od trosk materialnych „może wejść w stosunek z sobą, przyrodą”. „Dopiero w swobodzie, w bezinteresownym tworzeniu poznaje człowiek siebie, przyrodę, sztukę, myśl”. Socjalizm to dla niego „pora kultury całkowitej, opartej na całkowitym wyzwoleniu”⁵².

Na wizerunek społeczeństwa przyszłości nakreślony w znanej książeczce Bellamy’ego *Wiek XXI*, która — dodajmy tu — tak znaczną rolę odegrała w początkach agitacji socjalistycznej na ziemiach polskich, książeczce rysującej je jako społeczeństwo produkcji i używania, Brzozowski odpowiada: „Przyszłość [...] będzie walcząca i tworząca lub nie będzie jej wcale”.

W tym społeczeństwie przyszłości „człowiek zacznie dopiero naprawdę tworzyć i rozwijać swe siły: namiętności spotężnieją. Powstanie szczerłość niedostępna dla nas. Zniknie niwelująca moc troski o byt. Siła bezinteresownych entuzjastów przekroczy miarę, nam znaną”. Ale nie będzie to społeczeństwo bukoliczne, „Ludzie będą przeżywali przekraczające wszelkie wyobrażenia nasze swą głębią tragedie czysto metafizyczne. Wstrząsać nimi będą groźne konflikty i antagonizmy ideowe. Wszystko to będzie wspaniałe, potężne i tragiczne”. „Kwestie kultury, kwestie ducha będą najważniejszymi”⁵³.

Zasadnicze miejsce w tych wszystkich rozważaniach o sytuacji człowieka w nowym społeczeństwie, w całości rozporządzającym narzędziami produkcji, zajmować musiały problemy pracy i organizacji produkcji oraz uzależnione od nich sprawy sposobu życia.

Kazimierz Kelles-Krauz widzi funkcjonowanie tych spraw na zasadzie centralnego planowania i zarządzania produkcją

⁵¹ Tamże, s. 50.

⁵² Tamże, s. 52, 57.

⁵³ Tamże, s. 57.

(gdyż stworzy to możliwości najbardziej racjonalnego gospodarowania rezerwami produkcyjnymi i surowcami ludzkości, najlepszej i najwydatniejszej organizacji produkcji), de centralizacji zaś działalności kulturalnej. Będzie to zespół warunków najbardziej sprzyjający zadaniom nowego ustroju skierowanym na wzbogacenie świadomości każdego człowieka, „umożliwienie mu optymalnego rozwoju intelektualnego”. Będzie to ustrój maksymalnej humanizacji zarówno życia produkcyjnego człowieka, jak i jego życia kulturalno-duchowego. Już poprzez zasadę sprawiedliwego podziału dóbr materialnych i jednego prawa dla wszystkich stworzy inną glebę społeczną i moralną dla korzystania z kultury. Traktuje to zresztą jako rodzaj sprzężenia zwrotnego, gdyż „społeczność jest tym lepsza, im bardziej rozwinięta jest jednostka”⁵⁴.

Jest przy tym rzeczą uderzającą, jak bardzo rozpowszechniona była wśród ówczesnych socjalistów wiara, że postęp techniczny w tym społeczeństwie wspólnej własności automatycznie uwolni człowieka od „niewoli rzeczy” i pociągać będzie za sobą to, co Ludwik Krzywicki nazwał „postępem antropologicznym”. W istocie rzeczy chyba tylko Krzywicki właśnie zwracał uwagę, że postęp techniczny to nie tylko zwiększenie stopnia władania człowiekiem nad przyrodą, powiększanie jego czasu wolnego od pracy produkcyjnej, ale że zależy on od tworzenia urządzeń natury instrumentalnej, które z kolei uzależniają od siebie człowieka. Zlikwidowanie tej antynomii zależne jest od czynników ludzkich, duchowych, funkcjonujących w socjalistycznym ustroju. Interwencja tego czynnika tylko może spowodować, że — jak pisał — „maszyna w swoim dalszym rozwoju powróci nam czasy barbarzyńskie na podłożu zdobyczy cywilizacji, wskrzesi pobyt na łonie przyrody wśród gwarne go obcowania z całym dorobkiem kultury”⁵⁵.

⁵⁴ Luźnia [K. Kelles-Krauz], *Rozmowy towarzyszy o socjalizmie, patriotyzmie, Konstytucji i niepodległości*, Londyn 1904; art. Rachunek, „Przedświt”, 1895, nr 10/11; tenże, *Niepodległość Polski w programie socjalistycznym*, [w:] *Pisma wybrane*, t. II.

⁵⁵ L. Krzywicki, *Rozwój stosunków gospodarczych. Świat i człowiek*, t. III [1912], s. 297.

Sprawa miejsca pracy w stosunkach kulturowych nowego społeczeństwa stała się jednak w poglądach polskich socjalistów czynnikiem istotnych różnic stanowisk. Podczas gdy np. zarówno prace teoretyków SDKPiL, jak i PPS akcentują tu przede wszystkim sprawę estetyki pracy, która będzie jedną z podstaw kulturowych nowego społeczeństwa i mówią o społeczności „wolnych towarzyszy pracy”, o społeczności, w której „praca nie będzie niczyją męką, ale obowiązkiem każdego”, o człowieku jako odpowiedzialnym kierowniku procesu wytwarzania, kierującym się zasadą „najwydajniejszej pracy bez przymusu” — Abramowski, nie negując tych wszystkich czynników akcentuje, mówiąc o pracy w przyszłym społeczeństwie, przede wszystkim rolę tego, co stanie się dzięki niej możliwe, a mianowicie funkcję czasu wolnego od pracy. Najistotniejszą zdobyczą społeczności socjalistycznej będzie dlań słynne Lafargue’owskie „droit à la paresse” (prawo do lenistwa), które dopiero uczyni człowieka prawdziwie wolnym. Wprawdzie i on powie: „Jeżeli praca ma się stać źródłem prawa, musi się stać źródłem dumy, musi nieodróżnialnie wrastać w sferę twórczości, piękna i sztuki”⁵⁶. Jednakże w centrum jego uwagi znajdzie się cel produkcji: uwolnienie człowieka, a więc pozostawienie mu całkowitej swobody korzystania z czasu, który nie jest społecznie niezbędny.

Abramowski próbuje wyciągnąć ostateczne konsekwencje z faktu, że „socjalizm występuje jako obrońca człowieka, jako szermierz wyzwolenia jednostki ludzkiej”⁵⁷ i zwraca uwagę na to, że nie można absolutyzować sprawy produkcji i rozpatrywać jej w oderwaniu od interesu producentów, od sprawy wyzwolenia człowieka, od sprawy oswobodzenia go od trosk materialnych. Socjalizm jest dlań przede wszystkim „spełnieniem ideału etycznego”⁵⁸, w którym praca zajmuje podporządkowaną rolę.

Znane zasady „nowej etyki” Edwarda Abramowskiego, opierające się na „zwalczaniu egoizmu osobistego i rodzinnego”;

⁵⁶ Abramowski, *Filozofia społeczna...*, s. 221.

⁵⁷ Tamże, s. 172.

⁵⁸ Tamże.

„zwalczeniu w ludziach instynktu własności i wyzysku”; na „międzynarodowej solidarności robotników”, która „jedna tylko może świat zbawić”; na „wyrugowaniu tych wszystkich pojęć i czynników moralnych, potrzeb, które sprawiają, że państwo jest dla ludzi czymś potrzebnym i użytecznym [...] rozbudzenie rewolucyjne potrzeby bezpieczeństwa we wszystkich dziedzinach życia”, zasady opierające się na braterstwie i solidarności ludzi, wykorzenieniu instynktów nienawiści religijnej, narodowej i rasowej, stawiają jako warunek tych wszystkich przemian maksymalne powiększanie czasu wolnego od pracy.

Właśnie margines czasu wolnego od pracy był w jego rozważaniach warunkiem rewolucji kulturalnej, którą przyniesie ze sobą społeczeństwo przyszłości, gdyż tylko czas wolny rozwija w nim cechy „istoty myślącej”, wyzwala w nim jego indywidualne zdolności twórcze. Nowa kultura społeczna i nowa etyka — którą większość polskiego piśmiennictwa socjalistycznego budowała na nowym stosunku do pracy — zostaje u Abramowskiego wzniesiona na podstawie czasu wolnego od pracy, wygospodarowanego przez postęp techniczny wytwórczości.

Według Abramowskiego tylko w ten sposób dokonać się może „poród nowego świata, królestwo człowieka wyzwolonego spod jarzma rzeczy”⁵⁹.

Kiedy Abramowski — niewątpliwy prekursor tej problematyki w polskiej myśli społecznej — powiada, że dopiero socjalizm stworzy sytuację, w której człowiek pracy przestanie być odgradzony od całej sfery doznań estetycznych, ma on także na myśli przede wszystkim to, że nowe społeczeństwo, dając człowiekowi znacznie większy margines czasu wolnego, obdarzy go zarazem „nowym ogniskiem życia zbiorowego, ogniskiem sztuki, z którego dotychczas był wydziedziczony”⁶⁰. Nie chodzi tu jednak o demokratyzację czegoś, co już istnieje, lecz o nową jakość społeczną, o przeistoczenie się sztuki „w nowe niebywałe dotychczas środowisko życiowe człowieka, tj. podniesienie sztuki do takiej potęgi, która ujęłaby główny ster dalszych losów ludzkości

⁵⁹ Tamże, s. 133.

⁶⁰ E. Abramowski, *Pisma*, t. III, Warszawa 1927, s. 3.

i popchnęła jej rozwój ku nieznanym dzisiaj wytycznym”⁶¹. Zamiast dotychczasowego charakteru sztuki — „przygodnych uciech życia” — przekształci się ona w „nowe środowisko życiowe, dostępne dla wszystkich, wciskające się we wszystkie sprawy powszechnego życia, obejmujące zewsząd duszę człowieka i naciskające nań żywiołowością piękną, jak gdyby jakaś druga natura, bardziej idealna i pozbawiona wszelkiej łączności z celami praktycznymi”.

Obcowanie z kulturą i sztuką zajmie miejsce opróżnione przez walkę o byt pozbawioną wszelkich marginesów czasowych, połączy zbiorowiska ludzkie, dając im źródła radości „nie splecione żadnymi względami racjonalizmu lub użyteczności”⁶².

Kluczem do wszystkich tych rozważań jest przekonanie, że „świadomość człowieka wyzwolona z interesów życiowych przenosi się do wyższych rozwojowo sfer działania”⁶³. W sztuce więc, o której Kelles-Krauz pięknie powiedział kiedyś, że jest ona „pewnego rodzaju etyką instynktów, czyli systemem czynności lub myśli i uczuć sprzyjających wykonywaniu przez ludzi nakazów etyki społecznej”⁶⁴, Abramowski chciał dojrzeć coś znacznie więcej, bo nie tylko czynnik sprzyjający nakazom etyki społecznej, lecz wręcz nowe spoidło społeczne, które zastąpi dzisiejsze, jakim jest walka o byt.

Charakterystyczne, że człowiek z zupełnie innego skrzydła socjalizmu polskiego, Julian Marchlewski, acz nie rozwija koncepcji wyznaczających sztuce w socjalistycznym świecie przyszłości tak fundamentalnych funkcji społecznych, stwierdzi jednak również, że „człowiek przyszłości, zwycięzca w walce o byt, w walce nie ze swoim bliźnim, lecz z naturą, wszędzie otoczy się pięknem, a piękno to najważniejszy czynnik moralny, ono udoskonala, uszlachetnia, podnosi”⁶⁵. To „zadanie tworzenia rze-

⁶¹ Tamże, s. 4.

⁶² Tamże, s. 3—4.

⁶³ Abramowski, *Filozofia społeczna...*, s. 152.

⁶⁴ Kelles-Krauz, *Pisma wybrane*, t. I, s. 18.

⁶⁵ J. Marchlewski, *Z wystawy powszechnej*, „Ateneum”, 1900, t. 4.

czy pięknych” i uzdolnienia ludzi w tym kierunku, które „wytrysną z ogromną siłą”, zwiąże jednak Marchlewski — co nie mniej charakterystyczne — z produkcją, z pracą. „Technicy, chemicy, mechanicy dostarczają nam nowych materiałów niebywalej piękności i nowych sposobów urabiania tych materiałów. Czynią bowiem oni to już dziś, wśród warunków tak wrogich pięknu, a czynić będą z niezrównanie większą gorliwością, skoro będą mogli bez przeszkód stanąć do usług w służbie kultu piękna”⁶⁶.

Dla Marchlewskiego jedną z głównych cech człowieka, które wykształci nowe społeczeństwo, będzie także spontaniczny stosunek do oświaty. W kapitalizmie — pisał on — nawet „wyzyskiwani na oświatę patrzą głównie i przede wszystkim z punktu widzenia korzyści materialnej”, przez co „wrodzony popęd do światła, do doskonalenia się, zostaje u podstawy samej spaczony”. „Jeśli robotnik czy włościanin — pisze dalej Marchlewski — sili się na to, by dzieciom swoim dać wykształcenie, to czyni to — niestety — nie dlatego, że przekonał się, że oświata czyni człowieka szczęśliwym i szlachetnym, lecz dlatego, że widzi, jak wykształcony łatwiej zdobywa grosz, łatwiej staje na karkach cudzych, skuteczniej łupi innych”. Rozwija to w ludziach od dzieciństwa „najpodlejsze instynkty samolubstwa”. Przeciwnostwem tego będzie szkoła socjalistyczna, która da nie tylko wiedzę, ale i wychowa dzieci „na ludzi prawych, sumiennych, pracowitych, ma wpajać w nie miłość bez granic dla społeczeństwa, ma tępić sobkostwo i budzić zapał dla wszystkiego, co szlachetne. Ma przy tym dawać wiedzę w s z y s t k i m dzieciom”⁶⁷.

W jakich okolicznościach wykształca się nowy stosunek do społeczeństwa u człowieka socjalizmu, jego nowa etyka? W przekonaniu marksistów polskich socjalizmu i jego kultury etycznej ani nie można zadekretować, ani nie może się ona zrodzić poza samym procesem socjalistycznym („Wszystkie te

⁶⁶ J. Marchlewski, *Sztuka stosowana*, „Prawda”, 1901, nr 27, s. 333.

⁶⁷ J. Marchlewski, *Rewolucja a oświata*, „Oświata Socjalistyczna”, Moskwa 1918, nr 1.

cnoty socjalistyczne — napisze Róża Luksemburg — wraz z umiejętnością i uzdolnieniem do kierowania produkcją socjalistyczną, masa robotnicza zdobyć może jedynie przez własną wytrwałą działalność, przez własne doświadczenie”⁶⁸).

Dla Brzozowskiego życie w ustroju opartym na ucisku społecznym i skazanym na zagładę stwarza określone układy kulturowo-etyczne, które ciążyą nad ludźmi działającymi w jego ramach. Działalność zaś w ramach ustroju dającego poczucie dynamizmu społecznego stwarza atmosferę kulturową nacechowaną zgodnością postawy moralnej i akcji społecznej⁶⁹.

Jak pamiętamy — inaczej u Abramowskiego: proces przebudowy moralnej człowieka musi się, jego zdaniem, dokonać przed aktem przebudowy społecznej. Mało tego, uprzednia rewolucja moralna — jak to w innym kontekście przypomnieliśmy wyżej — jest warunkiem tej przebudowy społecznej, wyprawdanej u niego nie z obiektywnych tendencji historycznych, lecz z imperatywów etycznych. Nie ustrój wykształca typ człowieka, lecz człowiek wykształca ustrój opierając się na rewolucji moralnej, która nie jest aktem żywiołowym, lecz może być tylko wynikiem zorganizowanych wysiłków zbiorowości. Powoła ten ustrój do życia i d e a, a nie obiektywny proces społeczno-ekonomiczny⁷⁰. Tak samo bowiem jak instytucje społeczne w państwie burżuazyjnym trwają nie tylko na mocy sztucznego przymusu aparatu władzy, nie tylko siłą fizyczną, lecz „żyją także w duszach ludzkich, umocowane rozlicznymi wiązaniami religii, moralności, rozumowania, interesów i przyzwyczajzeń i dlatego zniszczenie ich nie jest ani tak łatwe, ani też możliwe na drodze przewrotu biurokratycznego”, gdyż „zwalczane nawet powierzchownie w politycznej aferze, odżyłyby samorodną siłą, dopóki pozostały nietknięte i zachowane w swym ognisku moralnym” — tak i ustrój komunistyczny utrwalić się może tylko poprzez „rewolucję w duszy człowieka” i na tym „spoczywa całe zadanie

⁶⁸ Luksemburg, *Czego chce związek Spartakusa...*, s. 3.

⁶⁹ Zob. L. Turek, *Kultura i rewolucja*, Wrocław 1973, s. 25 i n.

⁷⁰ Abramowski, *Filozofia społeczna...*, s. 217.

rewolucji w ogóle". Rewolucjoniści — w jego przekonaniu — mogą w ogóle nie zajmować się „szczegółowym opracowaniem planu przyszłości społecznej” pod warunkiem, iż „wytworzy się komunizm moralny, żyjący w potrzebach i pojęciach ludzkich”. Organizacje bowiem społeczeństwa przyszłości „będą takie tylko, jaka będzie rewolucja moralna, która je poprzedzi, a której przeprowadzenie stanowi całkowite i jedyne zadanie partii”.

Jeżeli świadomość człowieka, jego etyka pozostanie taką, jaką była w ustroju kapitalistycznym, to samo wywłaszczenie kapitalistów nic nie zmieni w aurze etycznej społeczeństwa przyszłości. Jak długo bowiem jego mentalność pozostanie taką, jaką jest w ustroju kapitalistycznym, tj. „indywidualistyczną, własnościową i policyjną”, tak długo i komunizm „przybiera w jego mózgu te same cechy, a staje się to tak żywiłowo i bezwiednie, że człowiek nie spostrzega nawet tego, gdy zaczyna z samym sobą odgrywać komedię, ukrywając stare rzeczy pod zasłoną nowej nazwy rewolucyjnej [...] Słowem, zmieniają się tylko role i nazwy, stosunki zaś między ludźmi i ludzie sami pozostają ci sami”⁷¹.

Abramowski, tak jak i inni współcześni mu socjaliści polscy, jest zdania, że nie sposób obecnie określić bliżej zasad funkcjonowania własności komunistycznej, „w jakim zakresie przyjmie decentralizację lub ześrodkowanie produkcji” ani „na jakich podstawach administracji ułożą się stosunki zapotrzebowania do wytwórczości”, ale w odróżnieniu od innych myślicieli, którzy prawo do korzystania z wytworzonych bogactw uzależniają w ustroju przyszłości od wkładu pracy — jeśli człowiek zdolny jest ją wykonywać — Abramowski uważa, że poprzez wprowadzenie jakiegokolwiek uwarunkowania pomiędzy wkładem produkcyjnym a „spożywaniem osobnika”, a więc faktycznej nierówności ekonomicznej między ludźmi — komunizm „zdegenerowałby się w system produkcji państwowej”⁷².

Komunizm to przede wszystkim „rozwijanie pomocy wzajemnej. solidarności we wszystkich możliwych postaciach”.

⁷¹ Tamże, s. 182—184.

⁷² Tamże, s. 198.

Rozwój technik wytwórczych połączony ze społeczną organizacją produkcji pozwoli na maksymalne „wyzwalanie człowieka z jarzma pracy przymusowej i utylitarnej”, co będzie „jednym z głównych zadań” komunizmu, „od którego spełnienia zależy się stanie cały dalszy rozwój ludzkości i potęga cywilizacyjna komunizmu”. W tym właśnie dążeniu zawiera się „nie tylko zmiana fizycznych warunków istnienia człowieka, lecz i nowe pojmowanie życia”.

Ponieważ troska o byt zanikałaby sama przez się, a praca produkcyjna zredukowana by została przez postęp techniczny i organizację wytwarzania do minimum, „przeto przyjemności natury bezcelowej wystąpiłyby na plan pierwszy jako wyłączna niemal treść istnienia, a odpowiednio do tego i pojmowanie życia jako obowiązku pracy musiałoby ustąpić miejsca nowemu pojmowaniu — jako zagadnieniu przyjemności swobodnie określanych przez indywidualizm każdego człowieka”.

Obecny styl życia człowieka i mały margines czasu wolnego, jakim dysponuje, powodują, że zakres spraw, wokół których rozwijają się jego nadzieje, zabiegi i myśli, jest niezmiernie szczupły i ubogi. Nowy ustrój niebywale rozwinie zakres tych zainteresowań poprzez uwolnienie duszy człowieka „z deptaka utylitarizmu”. Warunkiem tego wszystkiego jest jednak odrzucenie etyki utylitarnej — rewolucja moralna, która wyzwalając człowieka z więzów obecnie panującej etyki wpoi weni przekonanie, „że wszelkie dążenie ludzi do wspólnej przyjemności, choćby zupełnie bezcelowe, jest samo przez się cnotą i że nigdzie nie ma grzechu, gdzie nie ma krzywdy ludzkiej”⁷³.

„Socjalizm budujący nowy świat społeczny w stowarzyszeniach ludowych wnosiłby wszędzie ze sobą i rozwijał nowe pierwiastki duszy ludzkiej. Działalność jego wymagałaby szerokiej tolerancji poszanowania wolności każdego człowieka, z uwzględnieniem różnych potrzeb, uczuć i pojęć, gdyż w takiej tylko atmosferze wolności mogą rozwijać się stowarzyszenia, jako naturalny wytwór życia. Wymagałaby także kształcenia uczuć b r a

⁷³ Tamże, s. 199—202.

terstwa i wyrabiania samodzielności jednostki, tych dwóch kardynalnych cnót, mocą których stowarzyszenia ludowe mogą istotnie świat przeobrazić”⁷⁴.

„Wytworzyć kulturę, to jest system wartości myśli, pojęć tego rodzaju, aby za jej pomocą mogło kierować samym sobą, całym swym życiem społeczeństwo świadomych robotników, nie ulegających żadnej reglamentacji ani w procesie wytwórczości materialnej, ani w swym życiu rodzinno-płciowym. Wytworzenie takiej kultury jest jedyną ideą centralną, pozwalającą znaleźć sens, kierunek w obecnym umysłowym życiu”.

Naród w wizjach kulturowych

Jest rzeczą wiadomą, że socjaliści tamtej epoki wyobrażali sobie kulturę przyszłości jako zjawisko uniwersalistyczne, ogarniające ludzkość w solidarnym akcie tworzenia. Internacjonalizm był przecież w poglądach rewolucjonistów nie tylko integralną częścią wizji przyszłości, ale też określoną metodą działania politycznego robotników, określoną strategią walki proletariackiej. Nikt nie wyobrażał sobie zresztą wtedy, by rewolucja socjalistyczna mogła się spełnić i utrwalić w jednym z osobna wziętym kraju.

O ile jednak kultura socjalizmu w swym zasięgu miała być uniwersalistyczna, to jednak mało kto sądził, by w swych formach mogła być inna niż narodowa, przynajmniej w pierwszym okresie istnienia socjalistycznego universum.

„Tak tedy socjalizm nowoczesny jest zarazem kosmopolityczny i narodowy — powie program galicyjski z 1881 r. — Im większy obszar uda mu się zdobyć naraz, tym większą będzie jego siła; im ściślej zaś w każdej miejscowości będzie się liczyć z warunkami odrębnymi, tym pewniej dojdzie do założonego celu w tej właśnie miejscowości”.

Teoretycznie przynajmniej stanowisko to reprezentowały i wszystkie późniejsze programy socjalistyczne, choć w praktyce

⁷⁴ Tamże, s. 326.

uniwersalne cechy kapitalizmu bardzo często przesłaniały socjalistom jego specyficzne oblicze i jego specyficzne konteksty społeczno-polityczne na ziemiach polskich.

Ten sam, cytowany już program galicyjski z 1881 r. wyrazi przekonanie, że „każdy naród tylko na podstawie bytu odrębnego i zupełnej swobody rozwijać się może pomyślnie. Równoległe z tym rozwojem pójdzie znikanie zawiści narodowych, wzrastać będzie solidarność narodów wolnych i poczucie ogólnoludzkie. Ludzkość w rozwoju swoim przyrodzonym okazuje stałe dążność do wyrabiania odrębnych indywidualności narodowych oraz do potęgowania cech wspólnych wszystkim tym indywidualnościom. Im więcej się wyrobią owe indywidualności, tym bardziej zarazem ludzkość cała zacznie czuć swoją jedność wobec reszty przyrody: walka między ludźmi ustanie, a miejsce jej zajmie walka z resztą przyrody — zjednoczonymi siłami całego rodu ludzkiego”.

Rzecz znamienna, że również w późniejszym okresie, niezależnie od tego, jak widział on od strony państwowej drogi rozwiązania kwestii narodowej, polski ruch socjalistyczny nawet w swym negatywnym poglądzie na ewentualność przejścia społeczeństwa polskiego — zanim dojdzie ono do socjalizmu — przez etap samodzielnego państwa burżuazyjnego (a więc jak w doktrynie politycznej Wielkiego Proletariatu czy SDKPiL) nigdy nie wyobrażał sobie, by droga do kultury społeczeństwa przyszłości mogła prowadzić przez kaleczenie fenomenu narodowego. Przeciwnie, Róża Luksemburg np. wyraźnie zaakcentuje sprawę „odrębności bytu kulturalno-narodowego” Polaków, stwarzającą „całą sferę odrębnych wspólnych interesów, poza czysto gospodarczymi i społecznymi”, i powie o instytucjonalnej konieczności zabezpieczenia tych „potrzeb ekonomiczno-społecznych oraz kulturalno-narodowych”⁷⁵.

Program zaś PPS-Lewicy z 1908 r. — według słów oficjalnego doń komentarza — dojrzy rozstrzygającą rolę klasy robotniczej w rozwiązaniu kwestii narodowej („proletariat, jako najlepszy

⁷⁵ Luksemburg, *Kwestia narodowościowa i autonomia...*, s. 798.

szermierz o prawa narodowe") już w samym tym fakcie, że „jako chorąży socjalizmu” niesie on „ludom wyzwolenie od wszelkiego ucisku”⁷⁶.

Rewolucyjna lewica polska opowiadała się przeciwko wysuwaniu przez partię robotniczą żądania niepodległej polskiej republiki burżuazyjnej nie dlatego, by nie dostawało jej patriotyzmu, lecz dlatego, że uważała realizację tego hasła za mało prawdopodobną, a w jego funkcjonowaniu politycznym „na dziś” służącą idei solidaryzmu klasowego, odwracającego uwagę proletariatu od jego zadań klasowych, które są znacznie bardziej dalekosiężne niż niepodległe państwo burżuazyjne. Zmierzają bowiem do uwolnienia świata od wszelkiej nierówności czy podporządkowania narodowego.

Właśnie w uniwersalistycznej idei socjalizmu widziano także jedyne rozwiązanie dla kwestii polskiej, która w innych wariantach, przy rozdarciu kraju między trzech dominujących Europę zaborców, wydawała się w ogóle nierozwiązalna bez kataklizmu europejskiego, za który ludzkość musiałaby zapłacić — i rzeczywiście zapłaciła — straszliwą cenę. Ideolodzy SDKPiL uważali zresztą, że tylko socjalizm może w pełni zrealizować prawo narodów do stanowienia o sobie, gdyż dopiero socjalizm zlikwiduje nie tylko tendencje zaborcze, zagrażające narodom z zewnątrz, ale i wewnętrzne rozdarcie narodów sprzecznościami klasowymi⁷⁷.

„Ustrój socjalistyczny — pisała Róża Luksemburg — urze-

⁷⁶ *Kwestia narodowościowa a nasz program*, „Robotnik”, 15 V 1908, nr 213, s. 3 (podkr. moje — F. T.). Podobnie Adolf Warski: „Mówiąc o braku patriotyzmu, nie mamy na myśli partii naszej, bo nasz program sam przez się prowadzi z konieczności do walki z rządem na całej linii, a więc i do zasadniczej i jedynie skutecznej walki przeciwko uciskowi narodowemu” (*Patriotyzm polski w siłach kapitalizmu*, „Przegląd Socjaldemokratyczny”, 1902, nr 1, s. 13).

⁷⁷ Stanowisko to najpełniej zostało sformułowane w książce R. Luksemburg z 1916 r. *Kryzys socjaldemokracji* (tzw. Broszurze Juniusa) oraz wcześniej w cyklu artykułów *Kwestia narodowościowa i autonomia* ogłoszonym przez tę samą autorkę na łamach „Przeglądu Socjaldemokratycznego” 1908—1909.

czywistnia dopiero i »naród« jako jednolitą wolę — w tej mierze, w jakiej narody w ustroju tym w ogóle będą stanowiły odrębne organizmy społeczne [...] i warunki materialne jego wolnego stanowienia o sobie. Słowem, społeczeństwo zdobędzie wtedy dopiero faktyczną możliwość stanowienia o swym bycie narodowym, kiedy będzie miało możliwość stanowienia świadomego o swym bycie gospodarczym, o warunkach swego wytwarzania. »Narody« zapanują nad swym bytem historycznym wtedy, kiedy społeczeństwo ludzkie zapanuje nad swym procesem społecznym”⁷⁸.

Odrzucano oczywiście w rewolucyjnych programach ideę państwa narodowego w kulturze przyszłości, gdyż zgodnie z klasycznymi sformułowaniami marksizmu zwycięski proletariat odrzuca w ogóle instytucję państwa jako aparatu ucisku w społeczeństwie, które chce całkowicie wyeliminować przemoc zarówno w funkcjach wewnętrznych (tj. w określonej narodowej wspólnotocie socjalistycznej), jak i zewnętrznych (w stosunku do innej wspólnoty socjalistycznej, jeśli dla tej „inności” w ogóle będzie miejsce). Misją historyczną proletariatu nie jest bowiem zdobycie socjalizmu na takim czy innym skrawku, lecz „rewolucja wszechświatowa”.

Nurt pepesowski na ogół mniej akcentował to uniwersalistyczne oblicze socjalizmu. W istocie rzeczy widział spełnienie swoich wizji w dziedzinie narodowej w postaci niepodległej demokratycznej republiki narodowej, która z czasem przekształci się w państwo socjalistyczne.

Bolesławowi Limanowskiemu przyszła społeczność socjalistyczna wyraźnie rysowała się w formie narodowego państwa i wyłożył to m. in. w swojej teorii „państwa unarodowionego” („Bezklasowa rzeczpospolita, w której w dosłownym znaczeniu tego wyrazu cały naród stanie się gospodarzem wspólnej własności”⁷⁹).

Z kolei Stanisław Brzozowski — nie przesądzając w zasadzie formy bytu narodowego w społeczeństwie przyszłości — nie ma jednak wątpliwości, że naród nie tylko nie stanie się w tym społeczeństwie kategorią zanikającą, lecz będzie wprost przeciwnie.

⁷⁸ Luksemburg, *Kwestia narodowościowa i autonomia...*, s. 506.

⁷⁹ Limanowski, *Stanisław Worcell*, s. 157.

„Uczyniono z narodu — pisał Brzozowski — kategorię przeszłości — jest on kategorią przyszłości, gdyż jest najwyższą i najbardziej natężoną formą życia, którego równoznacznikiem jest stwarzanie [...] Bo życie narodowi dać mogą tylko żywe, historyczne, a więc w przyszłości rwące się siły i żywioły”⁸⁰.

Co się tyczy rewolucyjnych polskich programów socjalistycznych, to najogólniej stwierdzić można, że problem narodu w ich wizjach kulturowych jawi się w dwojakim aspekcie.

Po pierwsze — w przekonaniu, że socjalizm likwidując wszelki ucisk i wszelkie nierówności polityczne, stanowi jedyną skuteczną możliwość rozwiązania kwestii narodowej w ogóle, w tym także szczególnie złożonej kwestii polskiej, tym bardziej że po raz pierwszy w dziejach powoła do życia naród, który nie jest rozdarty sprzecznościami klasowymi.

Po drugie — przez większość tych programów czy wypowiedzi programowych przebija przekonanie, że niezależnie od uniwersalistycznych ideałów socjalistycznej kultury przyszłości jej rozwój odbywać się będzie jednak w formie kultury narodowej i że wymagać to będzie szerokiej autonomii poszczególnych terytoriów narodowych.

Wydaje się w związku z tym, że hasła autonomii narodowej w programie SDKPiL — jak wynika z wielu kontekstów — nie należy rozumieć tylko jako doraźnego domagania się określonego statusu dla Królestwa Polskiego w ramach konstytucyjnego demokratycznego państwa rosyjskiego, kiedy dojdzie do obalenia caratu. Autonomia terenów narodowych była bowiem częścią postulatu decentralizacji, zawartego we wszystkich polskich i nie tylko polskich programach budowy społeczeństwa socjalistycznego.

Na pytanie więc, czy widziano tę kulturę przyszłości jako kulturę uniwersalną czy narodową, odpowiedzieć by trzeba było, że w samym ruchu socjalistycznym nikt nie wyobrażał sobie tych dwóch wizji jako antynomii. Wydaje się jednak, że można by tu odróżnić trzy typy odpowiedzi.

Pierwszy, reprezentowany przez twórczość Bolesława Lima-

⁸⁰ Brzozowski, *Kultura i życie...*, s. 195, 199.

nowskiego, który wszystkie procesy kulturowe przyszłości jednoznacznie lokuje w ramach państwa narodowego i tym też od razu udziela odpowiedzi na pytanie „narodowa czy uniwersalistyczna”, nie próbując zresztą określić typu więzi między narodową jednostką kulturową a socjalistycznym universum.

Drugi typ odpowiedzi, dla którego reprezentatywna mogłaby być Róża Luksemburg, a w znacznej mierze także i Stanisław Brzozowski (mimo wszystkich różnic między tymi myślicielami w innych zagadnieniach) — to przebijające z ich piśmiennictwa przekonanie, że socjalizm realizuje się w formach kultury narodowej, ale w swej treści, w typie swej więzi społecznej jest zjawiskiem uniwersalistycznym, na którego gruncie — dialektycznie, poprzez rozwój kultur narodowych — stopniowo rodzić się będzie uniwersalistyczna kultura socjalizmu oparta na nowym typie stosunków między ludźmi. Wydaje się, że ten typ odpowiedzi dominował w klasowym nurcie dziewiętnasto- i dwudziestowiecznego socjalizmu polskiego.

Wreszcie w trzeciej grupie umieścić by należało tych wszystkich, którzy bądź kładli (jak Abramowski) nacisk na treść kultury socjalistycznej, nie próbując określić, w jakich formach będzie ona realizowana, bądź jednoznacznie widzieli ją jako kulturę uniwersalistyczną.

To ostatnie stanowisko reprezentowały dość liczne w ciągu całych dziejów socjalizmu polskiego — od Ludwika Waryńskiego i Kazimierza Dłuskiego po dokumenty burzliwych lat 1917—1918 — wypowiedzi programowe, choć, podkreślmy to wyraźnie, żaden przedstawiciel polskiej myśli socjalistycznej drogi do tej kultury uniwersalistycznej nie wyobrażał sobie jako gwałtu na tym, co narodowe, lecz jako żywiołowy akt twórczości kulturowej ludzkości uwolnionej od wszelkich barier, przegród i przeciwności.

Czynnik czasu (rola I wojny światowej)

Na jeszcze jeden moment warto tu zwrócić uwagę — mianowicie na czynnik przyspieszenia w tych wizjach i na rolę, jaką odegrała tu I wojna światowa.

Otóż z wyjątkiem młodzieńczego okresu rozwoju polskiego socjalizmu — kiedy hołdowano w nim jeszcze poglądom blankistowskim o możliwości zdobycia władzy przez zorganizowaną wąską elitę socjalistyczną w imieniu mas i kiedy rewolucyjna niecierpliwość kazała wysuwać to hasło w bliskiej perspektywie — w okresach późniejszych, w fazie, którą nazywa się niekiedy socjaldemokratyczną (bynajmniej nie w pejoratywnym znaczeniu tego terminu), a która charakteryzowała się przekonaniem, że socjalizm nie może być zdobyty i zbudowany w imieniu mas, lecz musi być aktem czy procesem dokonanym przez same masy, w ich własnym, świadomym akcie twórczym, na ogół nie wysuwano jakiegś bardziej czy mniej sprecyzowanej perspektywy czasowej, w której ów przewrót socjalistyczny mógłby czy miałby się dokonać.

Kiedys zresztą wprowadzono w naszej literaturze dotyczącej dziejów polskiej myśli społecznej, a konkretnie pierwszego pokolenia marksistów polskich, ów podział na „socjalrewolucjonistów” i „socjaldemokratów” (Alina Molska), z których pierwsi uważali, że dla przygotowania proletariackiej „rewolucji socjalnej” wystarcza, aby „świadomość naukowa” była skoncentrowana wyłącznie w awangardowej grupie, znajdującej dla swego programu działania wytyczonego na podstawach socjalizmu naukowego oparcie w masach proletariatu miejskiego i wiejskiego. Spontanicznie ukształtowana i wyrażana świadomość mas sprowadza się jedynie do poczucia niezadowolenia z istniejącego porządku rzeczy, ale to wystarczy do dokonania przewrotu. Dalszy awans ich świadomości dokona się już w znacznie bardziej temu sprzyjających warunkach socjalistycznych. Drudzy natomiast, tj. „socjaldemokraci”, uważali za jeden z koniecznych warunków rewolucji podniesienie świadomości całego czy ogromnej większości proletariatu do poziomu „zorganizowanej mniejszości”, a więc takiego, który zakłada w pełni świadome dokonanie rewolucji, oraz byli zdania, że w celu wykonania tego zadania trzeba wykorzystać poważną część energii w okresie, który dzieli chwilę bieżącą od momentu kryzysu rewolucyjnego ⁸¹.

⁸¹ *Pierwsze pokolenie marksistów polskich...*, t. I, s. LXXV.

Te dwie tendencje również i w dziesięcioleciach późniejszych przewijają się przez polską myśl socjalistyczną, z tym że nie są one statyczne. Nie zawsze bowiem da się tu wydzielić ich stałych reprezentantów. Jedni i ci sami myśliciele czy partie, do których należeli (np. PPS-Lewica czy SDKPiL) w okresach „pokojowego” rozwoju kapitalizmu, a więc braku sytuacji rewolucyjnej, byli zwolennikami wytężonej pracy nad pozyskaniem większości mas ludowych dla idei rewolucji, wypowiadali pogląd, że autentyczna rewolucja socjalistyczna może się dokonać tylko jako w pełni świadomy akt uczestniczących w niej mas. W okresach zaś burz socjalnych i politycznych praktycznie realizowali czy próbowali realizować rewolucyjne zadania, licząc na pozyskanie większości w toku samego twórczego aktu procesu rewolucyjnego.

Wybuch I wojny światowej, z jej straszliwą, na nieznaną wcześniej skalę, hekatombą ludzką, stał się tu jednak dla rewolucjonistów tamtej epoki momentem zwrotnym w ich poglądach. O ile przed I wojną światową nawet rewolucyjna lewica z jej przekonaniem, że obalenie kapitalizmu przemocą jest nieuniknione — nie wysuwała jednak — jak wspomniano — żadnych prognoz czasowych tego obalenia i uważała, że kapitalizm ma przed sobą jeszcze długą drogę i rezerwy rozwojowe, a ruch socjalistyczny jeszcze wiele pracy organizującej i uświadamiającej do wykonania, zanim pozyska dla idei socjalizmu większość mas ludowych po to, by móc w następstwie sięgnąć po władzę, o tyle I wojna światowa zmieniła tu gruntownie postawy lewicy rewolucyjnej. Uważała ona tę światową rzeź milionów, dokonywaną rękami samych mas ludowych wciągniętych w tryby wojny, za wykwit kultury politycznej kapitalizmu. Dlatego też doszła do wniosku, że nie można dłużej czekać z wezwaniem do jego obalenia, że teraz, gdy kapitalizm kwintesencją swej kultury politycznej, jaką jest rzeź światowa, pokazał swe rzeczywiste oblicze, istnieje już tylko alternatywa: pogrążenie ludzkości w barbarzyństwo albo socjalizm.

Chciano, by wojna, która się wtedy toczyła, wojna, której nikt czy prawie nikt nie chciał, a która mimo to wybuchła i która co roku pochłaniała miliony istnień ludzkich — była wojną

ostatnią. Uważano, że tylko socjalizm „zapobiegnie panowaniu hańbienia ludzkości mordem masowym”.

Nawet dla wielu historyków niezrozumiałym bywał często ten zwrot w postawie lewicy socjalistycznej dokonany w latach wojny światowej, odrzucenie wszelkich haseł pośrednich czy etapów pośrednich. Za postawę „nic oprócz rewolucji”, tak charakterystyczną dla polskiej lewicy rewolucyjnej lat 1917—1918 czy nawet 1914—1918, stało właśnie najgłębiej i najszerzej pojęte spojrzenie na perspektywy kulturowe ludzkości w świetle doświadczeń toczącej się wojny. „Socjalizm lub barbarzyństwo” — tak brzmiało najbardziej syntetyczne ujęcie tych postaw w hasłach tamtej epoki. Dodajmy tu, że produktem politycznym olbrzymiego natężenia tych postaw była też w dużym stopniu Rewolucja Październikowa w Rosji.

Marchlewski retrospektywnie powie we wrześniu 1914 r. o owych dziesięcioleciach względnie pokojowego rozwoju kapitalizmu, które poprzedziły wybuch I wojny światowej, że „usypiały one naszą czujność ludząc pozorami pokoju”, gdy w istocie było to, „jak się obecnie okazuje — tylko nieustannym wrzeniem podziemnym, które musiało doprowadzić do niebywale gwałtownego wybuchu wulkanu wojny światowej”⁸².

Nie jest też przypadkiem, że właśnie w związku z tym zwrotem lat I wojny światowej, z przekonaniem, że sprawa alternatywy kulturowej dla kapitalizmu nie może już dłużej czekać na swą realizację — wizje ustroju przyszłości rysowane w piśmiennictwie socjalistycznym tamtych lat konkretyzują się, nabierają szerszych aspektów i wychodzą poza wstępny i elementarny postulat zmiany stosunków własnościowych.

Nie jest przecież przypadkiem, że ta sama Róża Luksemburg, która w latach I wojny światowej podniosła wspomniane już hasło „Sozialismus oder Barbarei”, rysuje właśnie wtedy nieco bardziej skonkretyzowany obraz kulturowy społeczeństwa przyszłości. Już nie mówi wtedy tylko o uspołecznieniu środków produkcji, o społeczeństwie bez wyzyskiwanych i wyzyskujących.

⁸² J. Marchlewski, *Ostatnia wojna*, [w:] *Pisma wybrane*, t. II, s. 592.

bez uciskanych i uciskających, o społeczeństwie wyzwolonej pracy, lecz o samych aktach urzeczywistnienia ustroju socjalistycznego. Temu przecież jest poświęcony w istocie jej kontrowersyjny i niezakończony szkic z 1918 r. *Rewolucja rosyjska* i temu poświęca swe ostatnie artykuły przed śmiercią. W swym szkicu programowym dla powstającej wtedy niemieckiej partii komunistycznej pisała:

„Rewolucja proletariacka dla dopięcia swego celu — nie wymaga terroru, nienawidzi i gardzi mordem masowym. Te środki walki są jej niepotrzebne, gdyż walczy nie z jednostkami, lecz z instytucjami, gdyż wstępuje na arenę walki bez naiwnych iluzji, której rozwiązanie musiałyby się na niej krwawo zemścić. Rewolucja proletariatu nie jest to rozpaczliwy wysiłek mniejszości w celu przerobienia świata przemocą na własną modłę. Jest ona akcją wielomilionowych mas, powołanych do spełnienia swej misji dziejowej, do wcielenia w życie ustroju społecznego wysuwanego z żelazną koniecznością przez rozwój historyczny”⁸³.

Te właśnie wielkie humanistyczne treści rewolucji dominują cały dorobek polskiej myśli socjalistycznej, takiej, jakiej została ślad w piśmiennictwie i w swym dziedzictwie ideowym.

⁸³ Luksemburg, *Czego chce Związek Spartakusa*, s. 3—4.

Nowoczesna wojna totalna a kultura*

Stan badań nie ułatwia przedstawienia obrazu życia kulturalnego w krajach okupowanych przez faszyzm niemiecki. Badano dotąd przede wszystkim to, co działo się w Rzeszy pod rządami Hitlera, rozpatrywano poszczególne dziedziny kultury niemieckiej, charakteryzowano środowisko intelektualistów niemieckich, natomiast próby odtworzenia życia kulturalnego krajów okupowanych były jedynie sporadyczne. Próby te nie uwzględniały jednak tego, jak kształtowała się strategia okupanta w dziedzinie kultury na całości terytoriów podbitych i jakie jej założenia przyjęto dla różnych regionów. Zaciążyły też na badaniach trudności w zakresie wyjaśnienia okoliczności współpracy niektórych wybitnych twórców kultury z przedstawicielami władz okupanta czy narzuconej przezeń aktywności.

Zagadnienia, które pragnę tu rozważyć, to przede wszystkim kierunek i stopień ingerencji okupanta w życie kulturalne krajów okupowanych oraz zależności między stanem określonych dziedzin kultury w III Rzeszy¹ a poczynaniami na terytoriach zawiądnętych. Natomiast aktualny stan badań nie pozwala jeszcze na próbę typologii.

* Publikowany tekst stanowi rozszerzoną wersję referatu wygłoszonego na Zjeździe Historyków w Toruniu, opublikowanego na łamach „Miesięcznika Literackiego”, 1975, nr 1.

¹ Ogólną charakterystykę przejawów upadku kultury III Rzeszy zawarłem w artykule *Upadek kultury III Rzeszy a kultura krajów okupowanych*, [w:] *Polska w świecie*, Warszawa 1973.

Narzucanie przemocą ludom podbitym obcego dziedzictwa kulturowego to zjawisko stare, jeżeli nie odwieczne. Stąd m. in. brały się zmiany języka, religii, podstawowych urządzeń kulturalnych ujarzmionej ludności, a także utraty pamięci pochodzenia pod wpływem presji zdobywcy. Postęp cywilizacyjny zdawał się jednak zapowiadać stopniowe łagodzenie tych praktyk. Negatywną weryfikacją owych tendencji miał stać się okres wojny lat 1939—1945, kiedy doszło do starcia wpływów kultury germańskiej, wspartej orężem, z jednej strony, a słowiańskiej i romańskiej oraz wpływów anglosaskiej w krajach okupowanych z drugiej. Była to jednak specyficzna kultura germańska, przesycona faszyzmem, zrywająca z humanistyczną tradycją europejską. Natomiast kultury stawiające opór były silnie nasycone treściami antyfaszystowskimi.

Podczas okupacji społeczna organizacja kultur narodowych w jednych krajach ulegała destrukcji, gdzie indziej zaś przystosowaniu do modelu nazistowskiego. W niektórych krajach zorganizowane grupy, działające w celu rozwijania i upowszechniania kultury, zostały na całości lub na części ich terytorium państwowego rozbite; stało się tak z grupami politycznymi, z grupami ideologów narodowych i sferami rządzącymi, popierającymi rozwój kultury narodowej. Niekiedy w całości wyeliminowano je z życia. Na okupowanych terytoriach wschodnich (Polska, obszary radzieckie) i na obszarach anektowanych stowarzyszenia uczonych, pisarzy i artystów zostały rozwiązane, a na pozostałych starano się je poddać kontroli nazistowskiej, z reguły za pośrednictwem grup kolaborantów. Próby takie podejmowali w Norwegii quislingowcy, w Holandii ludzie Musserta czy van Tonnigena, w Protektoracie Czech i Moraw — Moravec.

Inny, zorganizowany ośrodek twórczości kulturalnej stanowiły uniwersytety i niektóre inne wyższe uczelnie. Na terytoriach anektowanych po prostu zastąpiono je niemieckimi. Wiosną 1941 r. otwarto uniwersytet niemiecki w Poznaniu, jesienią w Strasburgu. W jednym i drugim wypadku kadre profesorską rekrutowano w Rzeszy, w Alzacji zwróciło jednakże uwagę całko-

wite pominięcie Alzaczyków². Obydwie uczelnie miały stanowić bastiony niemieckiego ducha, sztrasburski pretendował do tego, by w przyszłości zdetronizować Sorbonę. Dawny uniwersytet sztrasburski, zlokalizowany w Clermont-Ferrand, w listopadzie 1943 r. został rozbity przez SS-Einsatzkommando, większość studentów i docentów deportowano do obozu koncentracyjnego, niewielką część uznano za nadającą się do zniemczenia. Zmiany wprowadzone na uczelniach holenderskich objęły eliminację wykładowców i studentów Żydów (od końca 1940 r.), wprowadzenie służby pracy w Rzeszy (maj 1943), likwidację niepożądanych organizacji studenckich. Opór przy wysyłaniu do Rzeszy przełamano, deportowano ponad 3 tys. osób. Podobne zmiany można odnotować w Belgii i Norwegii. Szczególnie Uniwersytet Brukselski zwracał uwagę władz okupacyjnych; stanowił on bowiem silne centrum sił liberalnych i antyfaszystowskich, podlegał wpływom francuskim. Przy próbie mianowania bez uzgodnienia profesorów flamandzkich kierownikami kilku katedr, w tym byłego aktywisty Jacoba, profesora w Hamburgu, władze uczelni ustąpiły, ogłoszono strajk, na co okupant zareagował zamknięciem uczelni. Na obszarze przyszłej niemieckiej przestrzeni życiowej nie miała to być tolerancja długotrwała, np. dla krajów bałtyckich zaplanowano całkowicie nową strukturę szkół wyższych na okres powojenny, już niemieckich.

Rozwijaniem kultury jest zarówno jej tworzenie, jak i stałe upowszechnianie wartości kulturalnych. Twórczości — z wyjątkiem pewnych form kultury ludowej — nie sprzyjały na obszarach okupowanych warunki i atmosfera tam wytworzona, co nie dotyczyło grupy kolaboranckiej, wobec której spektakularnym gestem było przyjęcie przez Hitlera Knuta Hamsuna.

Wszędzie rozciągnięto kontrolę nad twórczością kulturalną,

² Po 1918 r. uniwersytet niemiecki w Strasburgu (Kaiser Wilhelm Universität) został przeniesiony do Frankfurtu. Tu powstał Wissenschaftliche Institut der Elsass-Lothringer im Reich, którego w 1940 r. nie dopuszczono do kontaktów z Alzacją. M. J. Bopp, *L'Alsace sous l'occupation allemande*, Le Puy 1945, s. 174.

zwłaszcza w dziedzinie filmu i teatru³. W Polsce, gdzie instytucje kulturalne, twórczość filmowa, sieć wydawnicza, muzealna itd. zostały zniszczone, część twórców pozostawiono ich własnemu losowi, pozbawiono oparcia o mecenat, części dano szansę udziału w twórczości inspirowanej (występy w tandetnych teatrzykach czy pisarstwo antyżydowskie i antyradzieckie). Niemało ich zginęło z ręki okupanta.

Istotne było też przerzedzanie się szeregów twórców w Rzeszy oraz w krajach przez nią opanowanych, m. in. na skutek emigracji intelektualistów o przekonaniach lewicowych czy antyfaszystowskich. Odływ ich z Rzeszy w latach trzydziestych oznaczał usunięcie z niej tych sił, które mogły stać się wsparciem dla przeciwników narodowego socjalizmu i jego kultury w krajach okupowanych. Emigracja kilkudziesięciu tysięcy intelektualistów niemieckich, głównie do Stanów Zjednoczonych, nie wywołała jednak przed wojną większego niepokoju. A przecież ta emigracja to rzadki w historii wypadek, aby naród na taką skalę wyzbywał się elity intelektualnej. Istotne było i to, że tylko nieliczni z emigrantów podjęli lub kontynuowali walkę z hitleryzmem w nowym środowisku.

Na znacznie mniejszą skalę nastąpiła emigracja intelektualistów po Anschlussie Austrii i zajęciu Czechosłowacji, przy tym część emigrujących stanowili ci, którzy napłynęli tu tymczasem z Rzeszy. Podobnie działo się we Francji. W ogólnym odplywie intelektualistów najliczniejsi byli ludzie pióra, znaleźli się wśród nich m. in. Tomasz Mann, Bertold Brecht i Sigrid Undset. Obok nich wymienimy austriackich reżyserów filmowych G. W. Pabsta i F. Longa.

Sporadycznie zdarzały się powroty. Jeden z nich był dość nieoczekiwany. Po wybuchu wojny powrócił ze Stanów Zjednoczonych G. W. Pabst, jeden z najwybitniejszych i najbardziej postępowych twórców filmowych okresu międzywojennego. B. Drew-

³ Nie jest przypadkiem, że G. Hoffman (*NS Propaganda in den Niederlanden*, München 1972), omawiając posunięcia niemieckich i holenderskich instancji propagandowych, wyodrębnia trzy rodzaje polityki: prasową, radiową i filmową.

niak ocenia, że w dalszej twórczości poczynił on w swoich zapamiętaniach pewne koncesje na rzecz zleceniodawców.

Nie wywołały też niepokoju samobójstwa popełnione przez twórców niemieckich na emigracji oraz nieniemieckich w krajach zajmowanych przez armie niemieckie lub już okupowanych. Byli wśród nich malarz Kirschner, pisarz pacyfista Stefan Zweig, polski pisarz Stanisław Ignacy Witkiewicz (Witkacy), holenderski Braak Mennoter i austriacki Ernest Weiss. Trzej ostatni targnęli się na życie w tym samym momencie, w chwili wkroczenia wojsk wroga.

Kolejna eliminacja objęła Żydów, którym — zanim stanęli w obliczu zagłady — dozwolono przejściowo na działalność artystyczną, kulturalną tylko w ramach gett czy innych skupisk. Dalsza redukcja szeregów twórców była wynikiem poczynań skierowanych przeciw inteligencji na okupowanych terytoriach wschodnich.

Śledząc politykę kulturalną okupanta, odnosi się wrażenie, że szczególną uwagę zwracał on na upowszechnienie kultury; znacznie mniej natomiast interesowała go sama twórczość, ta bowiem w warunkach wojny rzadko rozkwita na terytoriach podbitych, a podczas II wojny światowej została sparaliżowana w mniejszym lub większym stopniu przez jego posunięcia. Okres międzywojenny wraz z rozwojem kina i radia przyniósł możliwości umasowienia kultury. Kino i radio uzupełniały poważnie działalność dawnych instytucji, służących upowszechnianiu kultury, jak prasa, wydawnictwa, instytucje teatralne, muzyczne i naukowe, a właściwie nawet zdystansowały je. To właśnie radio przyzwyczaiało ludzi do traktowania problemów w skali światowej, bronią dalekiego zasięgu stało się radio BBC czy radio Moskwa. Filmy niemieckie obejrzało w 1942 r. ponad miliard widzów. Film okazywał się — jak powiedział o nim J. Goebbels — „geistige Macht” w porównaniu z teatrami, w których liczba widzów sięgała 25 mln, a więc tyłu, co przeciętnie na 1 filmie⁴. Radio i kino

⁴ Deutsche Zentralarchiv Potsdam, Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda, sygn. 67, nr 10.

dostarczały informacji o sytuacji w duchu pożądanym przez okupanta, służyły propagandzie i oddziaływaniu ideologicznemu a równocześnie zabezpieczały wpływ na tradycyjne dziedziny sztuki w krajach okupowanych, jak teatr, muzyka, literatura.

Nic przeto dziwnego, że szczególnie ostrą kontrolą objęto kina, rozgłośnie radiowe, wydawnictwa i księgarnie oraz uniwersytety. Prawie wszędzie zabiegano o przejęcie lub poddanie wpływowi niemieckiemu wytwórni i atelier filmowych, wykupywano kino-teatry, narzucano wzmożony import filmów niemieckich. Teatry niemieckie powstały w Hadze, Warszawie, Pradze, Kijowie, Lille, Oslo, Zagrzebiu, Mariborze, Strasburgu i w innych miejscowościach. Niekiedy prawo wstępu do nich mieli wyłącznie Niemcy (wschód), czasami dopuszczano do udziału ludność miejscową. Dużą wagę przykładano do repertuaru teatralnego i muzycznego, do wydawnictw literackich i do treści nauczania, szczególnie historii oraz geografii. Rozgłośnie albo zostały przejęte, albo kontrolowano je za pomocą systemu cenzury⁵.

Na uwagę zasługuje los filmu holenderskiego podczas okupacji. Bezpośrednio po zajęciu kraju władze niemieckie powołały holenderską komisję do spraw selekcji filmów, dopuszczono na ekrany tylko filmy wybrane. Z czasem wzrósł wpływ NSB na jej działalność, wśród 400 kontrolerów przeważali członkowie tej organizacji. Dalszym posunięciem, mającym na celu wzmożenie kontroli wyświetlanych filmów, było zredukowanie liczby wypożyczalni filmów z 50 do 4. Poczynaniom władz okupacyjnych i NSB próbowała stawić opór Katolicka Akcja Filmowa, wobec tego w 1942 r. rozwiązano ją.

Największym wzięciem cieszyły się filmy niemieckie H. Rühmana *Onax der Bruchpilot* — który obejrzało 860 tys. widzów — i *Ein Leben lang* z P. Wessely. Silnie lansowane przez propagandę filmy antyżydowskie nie miały powodzenia. Eliminacja

⁵ Speer pisze we wspomnieniach, że za pomocą radia i głośnika Niemcom odebrano niezależną myśl (*Erinnerungen*, 1970, s. 522). Por. też H. Dohle, *Der Rundfunk als Instrument der Politik (Zur Geschichte des deutschen Rundfunks von 1923 bis 1939)*, Hamburg 1955.

Filmy wyświetlane w Holandii w latach 1939-1943

Producent	1939	1940	1941	1942	1943
Stany Zjednoczone	1117	422	—	—	—
Niemcy	304	347	362	397	435
Anglia	85	55	—	—	—
Francja	271	96	—	—	—
Holandia	460	368	586	441	264
Włochy	—	—	16	42	42
inne	43	39	21	29	33
Razem	2280	1327	985	909	774

filmów amerykańskich nastąpiła w latach 1940—1941, wyprzedziła więc przystąpienie do wojny Stanów Zjednoczonych. W miarę wprowadzania ograniczeń w zużyciu prądu wiele kin zamknięto. Widzów w latach 1940—1941 było mniej niż przed wojną, w r. 1942 — więcej. Holenderską kronikę filmową bojkotowano, podczas gdy niemiecką przyjmowano z zainteresowaniem. Od marca 1943 r. wprowadzono obowiązek obejrzenia kroniki wraz z filmem.

Również we Francji sale kinowe były mimo okupacji wypełnione, co tłumaczy się brakiem wielu innych rozrywek. Po fali filmów niemieckich, które zastąpiły modne filmy amerykańskie, przyszły francuskie, produkowane pod kontrolą Vichy⁶ i niemiecką. Życzeniem Goebbelsa było, by produkowano we Francji jak najwięcej filmów lekkich, płytkich, rozrywkowych i nie dopuszczano w nich do głosu nacjonalizmu. Tak też się stało. Ale obok nich pojawiły się filmy w duchu pétainowskim, propagowane przez Association du cinéma familiale, filmy o tendencji wyraźnie faszystowskiej, kręcone przez zdecydowanych kolaborantów, jak R. Muzard czy J. Margues Riviére oraz 2 filmy antyreżimowe⁷. Od 1943 r. nurt pétainowski słabnie, coraz mocniejsze stały się akcenty propagujące Nowy Ład.

⁶ Na południu cenzurę sprawował dyrektor gabinetu Pétaina.

⁷ Był to historyczny film aluzyjny *Pontcarral* i film *Les visiteurs du soir*. J. Daniel, *Guerre et cinema*, Paris 1972, s. 197.

W Wenecji, mimo wojny, Międzynarodowa Izba Filmowa organizowała w dalszym ciągu Biennale⁸. O nagrodach decydowały względy polityczne, z reguły przyznawano je dziełom niemieckim i włoskim.

Kontrola przez okupanta upowszechniania kultury dotyczyła twórczości dawnej (biblioteki, muzea), tej jednak w mniejszym stopniu niż współczesnej. Preferencje przyznawano dziełom o treściach germańskich, rodzimych bądź wywodzących się z Rzeszy Niemieckiej, ograniczano natomiast wpływy kultury francuskiej czy anglosaskiej, a po wrześniu 1943 r. na Bałkanach także włoskiej. W Polsce i na okupowanych terytoriach radzieckich początkowo nie zamierzano zapewnić choćby minimum uczestnictwa w życiu kulturalnym, dopiero bieg wojny narzucił ustępstwa, niewielkich zresztą rozmiarów.

Poprzez kontrolę upowszechniania starano się też wpływać na stosunek do wartości kulturowych jako takich oraz na ludzi, którym wartości te były bliskie. Obok oddziaływania z pogranicza propagandy należy uwzględnić również wpływanie klasycznymi treściami kultury, co wystąpiło zwłaszcza w dziedzinie teatru i muzyki.

W zakresie kultury materialnej, kultury życia codziennego, sprawy kształtowały się w sposób skomplikowany. W samej Rzeszy rozwinęła się ona w szczególności w dziedzinie kultury technicznej, wykształciły się wzorce techniczno-cywilizacyjne. Większość społeczeństwa ulegała fascynacji volkswagenem, którego produkcję podjęto w 1938 r., rozmachem budowy autostrad. Imponował rozwój lotnictwa, mającego w rozwoju cywilizacyjnym wartość symbolu, eksperymentalne uruchomienie programu telewizyjnego. Rozkwitła kultura fizyczna i sport, choć rozwijane z niedwuznaczną intencją przygotowania — zwłaszcza młodszej generacji społeczeństwa, do przyszłego wysiłku wojennego. Swoistym alibi dla hitleryzmu stała się olimpiada w Berlinie w 1936 r. Rozbudowano też organizację wypoczynku masowego (Kraft durch Freude), rozwinięto budownictwo domków rodzinnych. Przykłady

⁸ Brało w niej udział 16 państw, w tym kilka okupowanych, jak Belgia, Protektorat Czech i Moraw, Chorwacja, Dania, Norwegia, Holandia.

innowacji i postępu technicznego można by mnożyć. Istotne było to, że przesłoniły one społeczeństwu charakter faszystowskiej dyktatury oraz przygotowania do wojny, zaciążyły też na stosunku niektórych części społeczeństwa krajów podbitych do okupanta.

O ile dla całości obszarów okupowanych można przyjąć jako prawidłowość obniżenie kultury materialnej (standard mieszkań, jakość odżywiania się, możliwości awansu zawodowego), o tyle w odniesieniu do Polski i podbitej części ZSRR nie wynikało to z sytuacji wojennej, lecz było działaniem programowym; dążono do tego, by w życiu codziennym uzewnętrzniła się z całą ostrością przepaść między podludźmi a nadludźmi-zdobywcami. Tu najjaskrawiej wystąpił upadek kultury pracy. Miało to doprowadzić do regresu, zarówno w zakresie technicznych środków wytwarzania, jak i zasad postępowania w procesie pracy. Natomiast w okupowanych krajach zachodnich i północnych wzorce niemieckie w zakresie kultury pracy były początkowo atrakcyjne, wywołując wśród części tamtejszych socjaldemokratów z Henri de Manem na czele postawy chwiejne. Wreszcie w Czechach i Morawach, stanowiących ważny ośrodek przemysłu zbrojeniowego, heydrichowska polityka „pejczy i cukierka” oznaczała posłużenie się tymi wzorcami, bez rezygnacji z brutalnego stosowania terroru.

Istotne znaczenie mogłby też mieć dla kultury proces odwrotu od uprzemysłowienia, jaki Rzesza zamierzała narzucić ludom podbitym na obszarze swej „wielkiej przestrzeni”; już w czasie okupacji funkcjonowały wzorce wiejskiego stylu życia, lansowane zarówno przez propagandę Rzeszy, jak i przez niektóre kręgi kolaborantów.

Po napaści na ZSRR charakterystyczne były perypetie propagandy niemieckiej wynikłe z lansowania stereotypu ludzi radzieckich. Wzorzec „bolszewika” jako podczłowieka załamywał się wśród okupantów na kilku płaszczyznach: w kontaktach z deportowanymi do Rzeszy robotnikami radzieckimi, na polu walki, gdzie przyszło doświadczać, jak żarliwie te rzekomo bezduszne istoty bronią swej ojczyzny, wreszcie w kontakcie z wysoką radziecką techniką wojenną.

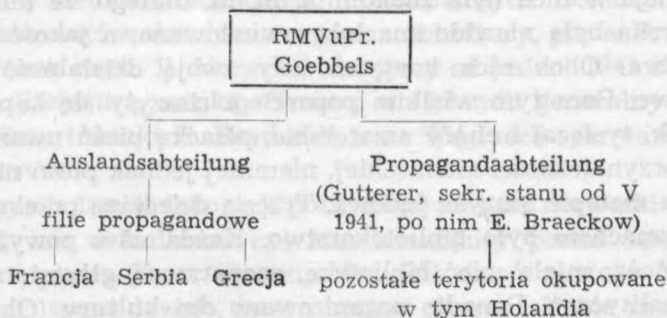
W zakresie kultury życia codziennego wywiązała się na pewnych obszarach okupowanych walka o prawo do ojczystego języka, walka „z religią”, nawet o wpływ na modę. Wirus lingwistyczny uzyskał nową pożywkę w Belgii, gdzie spór o zasięg języka francuskiego (Wallonów) i holenderskiego (Flamandów) wzmógł się. Walka w obronie języka ojczystego najostrzej wystąpiła w tej części Polski, gdzie został zakazany (pisze na ten temat K. Popiołek w pracy *Śląsk w oczach okupanta*). Nie tylko język jako czynnik utrwalający określoną świadomość narodową ulegał prześladowaniu, dotyczyło to także religii w Polsce. Podczas gdy kler polski, belgijski, holenderski, a po pewnym czasie także norweski były nastawione antynazistowsko i w tym duchu oddziaływały na społeczeństwo, to kler austriacki i w znacznej części francuski były skłonne do kolaboracji. W Austrii kardynał Innitzer, pochodzący z Sudetów, nie miał zrozumienia dla austriackiej tradycji państwowej niezależności. Wyrósł w światopoglądzie nacjonalistycznym i wszechniemieckim, hasła Hitlera trafiały do jego przekonań. Można zrozumieć tę postawę przed zajęciem Austrii, ale kardynał pozostał jej wierny i później, gdy fakty zadały kłam jego złudzeniom. Hitler po rozmowie z nim w Wiedniu żałował, że takich biskupów nie ma w Niemczech. Odezwę o poparcie plebiscytu kardynał zakończył słowami: „Heil Hitler”, co wzburzyło Piusa XI, ale z wyrozumiałością ocenił kard. Pacelli⁹. W Norwegii religia prześladowana była z innych względów niż w Polsce, mianowicie jako przeszkoda w utrwaleniu wpływów tamtejszej organizacji faszystowskiej, Nasjonal Samling, kierowanej przez Quislinga. Z kolei na zajętych obszarach radzieckich Himmler oceniał negatywnie politykę poparcia udzielanego przez niektóre organy okupacyjne Kościołowi prawosławnemu jako czynnikowi rozbudzającemu nacjonalizm. Natomiast jako misjonarzy pragnął skierować tam badaczy Pisma świętego, by ci jako pacyfiści odpowiednio indoktrynowali „podludzi”. Rywalizację w zakresie mody podjęto na osobiste polecenie Hitlera, celem było bowiem pozbawienie Paryża dotychczasowej supremacji.

⁹ J. Gawroński, *Wzdłuż mojej drogi*, Warszawa 1968, s. 233–242.

*

Kultura na ziemiach okupowanych obejmowała wnoszone tam elementy kultury niemieckiej, rodzimą twórczość kulturalną powstającą z inspiracji urzędów nadzorujących czy grup kolaborujących oraz dawne wartości kulturalne rozpowszechniane przez nie, poza tym gdzieś tam ma historyk do czynienia z wytworami kultury podziemnej, pochodzącymi od ludzi oporu. Nie wszędzie występowały one razem, różny był ich wpływ i miejsce w życiu duchowym okupowanych krajów.

1. Schemat organizacyjny oddziaływania Ministerstwa Propagandy Rzeszy (RMVuPr.) na terytoria okupowane.



Kulturę niemiecką propagowano w większości krajów okupowanych, zapewniono jej wyłączność na terenach formalnie lub faktycznie zaanektowanych, jak również dokładano wysiłków w odnajdywaniu śladów dawnej kultury niemieckiej, po to, by dowodzić następnie germańskiego rodowodu tych ziem. Dotyczyło to nie tylko terytoriów zaanektowanych, lecz także Krakowa, Lublina, Zamościa, Belgradu, Winnicy, Rygi, a także Pragi. Najczęściej tym śladem kultury była architektura.

Jeżeli o unicestwieniu dominującej dotąd kultury przeciwnika na ziemiach polskich włączonych do Rzeszy była już mowa, to na uwagę zasługują próby przekształcenia kultury rodzimej w niemiecko-nazistowską w Alzacji, określane przez L. Kettenackera jako „kulturalne przeszkolenie”. Alzatzyków zaliczano do nie-

mieckiego Kulturnation, uważano, że tak jak największy pisarz niemiecki W. von Goethe wychowany w duchu francuskich wpływów na uniwersytecie w Lipsku powrócił do niemieckości w Strasburgu spotkawszy się z Herderem, tak powrócą do niej Alzatzycy. Do drogi życiowej autora *Fausta* często się odwoływano. Niemniej, aby wyrugować naleciałości francuskie, władze okupacyjne zabiegały o spektakularny program kultury, by zmanifestować różnicę z francuskim smakiem kulturalnym. W niektórych dziedzinach sztuki rzeczywiście stał się on spektakularny. Dotyczy to zwłaszcza teatru. Przed okupacją w Alzacji nie było ani jednego teatru stałego, teraz — opierając się na subwencjach państwowych — utworzono aż trzy: w Strasburgu, Miluzie i Colmarze. Frekwencja w nich była znakomita, m. in. dlatego, że tendencja nazistowska była niewidoczna lub zawualowana, a jakość występów dobra. Obok nich kontynuowały swoją działalność trupy objazdowe. Poza tym wielkim poparciem cieszyły się kapele ludowe (ok. tysiąca) i chóry amatorskie, alzacką pieśń uważano za dowód przynależności niemieckiej, niemniej jednak pieśń niemiecka miała zastąpić muzykę ludową. Trzecią dziedziną przekształcaną z rozmachem było bibliotekarstwo. Każda wieś powyżej 300 mieszkańców miała mieć bibliotekę, zaopatrzoną głównie w literaturę polityczną. Ponadto organizowano dni kultury (Oberreih-nische Kulturtage), tygodnie muzyczne, wystawy, naukę języka niemieckiego, by wyeliminować dialekt alzacki, wyparto literaturę niepożądaną, utworzono sztrasburski dom sztuki. Prawne uregulowanie ram organizacyjnych życia kulturalnego w Alzacji nastąpiło później niż w Holandii, bo w styczniu 1943 r. W rok później utworzono izby kultury, dopasowane całkowicie do istniejących w Rzeszy.

Wielki rozmach nadano obchodom r. 1942 jako historycznego, na ten czas przypadło w przybliżeniu dwa tysiące lat od walki Germanów pod wodzą Ariovista z Rzymianami pod Miluzą (Mulhouse). Podkreślano, że aczkolwiek przegrana, stworzyła ona tamę dalszemu przenikaniu potęgi rzymskiej.

Badania genealogii rodzin miały sprzyjać udowodnieniu rodowodu niemieckiego, a upiększanie osiedli i kraju nadać Alzacji

niemieckie oblicze. Próbowano też ożywić starą kulturę wiejską organizując tzw. Dorfmitage.

Inną troską władz III Rzeszy była „obsługa” kulturalna środowisk Volksdeutschów w krajach okupowanych (odpowiednie Kulturverbände der Deutschen). Z kolei inspiracja kół kolaborujących w dziedzinie kultury daleka jest jeszcze od ustalenia. Nie raz trudno stwierdzić, kiedy pochodziła od nich, a kiedy została narzucona przez organy okupacyjne. Istotną rolę w dziedzinie kultury odegrała kolaboracja we Francji, Norwegii, Belgii, gdzie dawała szansę odwetu elementom flamandzkim nad wallońskimi, Czechosłowacji, gdzie propagowanie folkloru i kultury niemieckiej miało prowadzić do przesłonięcia świadomości narodowej Czechów. Szczególną nienawiść środowisk intelektualnych zaskarbili sobie tacy kolaboranci w dziedzinie organizacji kultury, jak w Protektoracie członek rządu R. Moravec, kierujący od jesieni 1941 r. prasą, teatrem, literaturą, sztuką, filmem; w Holandii generalny sekretarz oświaty i sztuki H. Reydon¹⁰, a na Węgrzech sekretarz stanu B. Kolozsvári.

Jak symbolem kolaboracji politycznej stał się norweski nazista Quisling, tak w kulturze był nim znakomity ponad osiemdziesięcioletni pisarz Knut Hamsun. Po dziś dzień nurtuje badaczy pytanie, co spowodowało, że ten laureat nagrody Nobla rzucił swe imię na rzecz poparcia narodowego socjalizmu. Droga Hamsuna wiodła poprzez anarchizm, konserwatyzm do narodowego socjalizmu, doszedł do niego powodowany chęcią walki z Anglią¹¹. Zarówno on, jak i pisarz duński Kaj Munk byli antydemokratami i podziwiali dyktatury. Rozdzielili się, gdy wojna dotarła na północ. Hamsun chciał zwycięstwa Rzeszy, oddziaływał proniemiecko, Munk znalazł się po drugiej stronie barykady. Ta sympatia była najgłębszym wewnętrznym przekonaniem Norwega, Hitlera podziwiał on do swej śmierci w 1952 r. Była to równocześnie zdrada kraju — okupowanej Norwegii.

W Austrii forma Anschlussu sprzyjała integrowaniu środowisk artystycznych tego kraju z niemieckimi, jakby w zamian tolero-

¹⁰ Dokonano na niego zamachu 9 II 1943. Umarł 24 VIII.

¹¹ S. S. Nilson, *Knut Hamsun und die Politik*, Villingen 1964.

wane były w znacznym rozmiarze klasyczne wartości kultury austriackiej. Także twórczość flamandzka cieszyła się względami Goebbelsa¹², tolerowano też pewne przejawy twórczości alzackiej. Zwraca uwagę szeroki udział pisarzy francuskich we współpracy politycznej i ideologicznej z III Rzeszą, A. Bonnard, Ch. Maurras, R. Brasillach, L. F. Céline, Drieu la Rochelle to liczące się pióra Francji zaangażowane w tę współpracę. A wahających się było początkowo znacznie więcej. Ich to postawa oraz postawa Hamsuna bardzo ułatwiła powołanie w październiku 1941 r. europejskiego związku pisarzy pozostającego pod kontrolą nazistowską¹³, a mającego stanowić przeciwagę PEN Clubu. W Belgii właściciela wydawnictwa Les Editions Toison d'Or L. Didier oskarżono po wojnie o utworzenie go w celu wspierania polityki kulturalnej Rzeszy.

Nie zbadano dotychczas, jak kształtowała się konsumpcja określonych wytworów kultury, pochodzących od okupanta, jakich była rozmiarów. Niemniej można dostrzec, że tylko w części stanowiła ona wyraz aprobaty modelu kultury lansowanego przez okupanta i jego pomocników. Częściej sięgano do niego z braku innych możliwości i pod naciskiem okoliczności, jak np. brak rozrywki, sławnych nazwisk artystów występujących, a zapewne też znajdują się jeszcze inne tego przyczyny.

Kultura walcząca to przede wszystkim kultura polska i grec-

¹² Blisko współpracował ze środowiskami twórczymi III Rzeszy pisarz belgijski, separatysta flamandzki Felix Timmermans (1886—1947), nagrodzony w 1942 r. przez uniwersytet w Hamburgu nagrodą Rembrandta, popularyzowano również dorobek Streuvelsa Stijna, podobnie nagrodzonego i doktora h.c. uniwersytetu w Münster, przedstawiciela Flandrii w nowo utworzonym związku pisarzy. W 1942 r. F. Timmermans odmówił zmiany wstępu do II wydania książki J. Simona o Flandrii, mimo że RMVuPr. odmówiło zgody na edycję bez poprawek. Obiekcje wzbudzało stwierdzenie w nim zawarte, że Polacy i Czesi mogą dla Flamandów być przykładem, jak małe narody mogą zdobyć wolność i niezależność na potężnych mocarstwach. *Kronicek van Felix Timmermans*, Brugge 1972.

¹³ Prezesem Europäische Schriftstellerverband został dr H. Carossa (1878—1956), niemiecki nowelista i poeta, znakomity autobiografista, ale i praktykujący lekarz. Wiele jego utworów przełożono na język angielski.

ka¹⁴. Dokumentem w literaturze II wojny światowej jedynym i niepowtarzalnym jest wydawnictwo *Walka o dobra kultury*, świadectwo samych ratowników tych dóbr w Polsce okupowanej. A był to przecież tylko jeden odcinek frontu walki, obejmującego ukrywanie niektórych polskich zbiorów, chronienie polskich dzieł sztuki przed zniszczeniem czy wywiezieniem, rejestrację strat, zabezpieczenie niektórych zniszczonych obiektów, a także interwencje u czynników okupacyjnych. Dalsze odcinki to konspiracyjne życie teatralne, muzyczne, literatura walcząca, w której szeregach znalazł się wielki talent K. Baczyńskiego, tajne nauczanie, obrona języka polskiego na Śląsku i Pomorzu, tajna prasa kulturalna¹⁵. Czołową rolę w walce z okupantem odgrywali plastycy. Organizatorem frontu kultury konspiracyjnej był dyrektor Muzeum Narodowego Stanisław Lorentz, z działaczy Komunistycznych pierwszorzędą rolę w tej konspiracji odegrał Stefan Żółkiewski. Na emigracji zwracała uwagę duża aktywność środowiska aktorów i reżyserów teatralnych, a indywidualnie twórczość poetyka Władysława Broniewskiego. W Grecji skupiła się w lewicowym nurcie podziemia prawie cała elita intelektualna i brała udział w walce. Symbolem niezwykniętej Grecji był liczący ponad osiemdziesiąt lat poeta K. Palamas.

W przedwojennej Francji najwybitniejsi pisarze przeciwstawiali się faszyzmowi, postępową opinię Francji współtworzyli najwybitniejsi uczeni, wśród nich fizycy P. Langevin i F. J. Curie. Przegrana wojna i polityka Vichy stworzyły klimat kolaboracji, sprzyjało temu pozostawienie tu dużego marginesu kulturalnej swobody. Okazało się jednak, że pomimo to rozkwitła podziemna prasa literacka. We froncie antyfaszystowskim znaleźli się przede wszystkim pisarze wywodzący się z surrealizmu i pisarze średniej

¹⁴ W Protektoracie opór dążeniom władz okupacyjnych stawiały takie organizacje, jak klub artystyczny Maneš, koło przyjaciół mowy czeskiej, nielegalny Wydział Czeskiej Inteligencji. O obronie francuskich zbiorów sztuki pisze R. Walland, *Defense des collections françaises 1939—1945*.

¹⁵ Tajna prasa ukazywała się także we Francji, Holandii, Belgii, Danii, Czechosłowacji, lecz warunki jej wydawania były tam bez porównania łatwiejsze niż w Polsce.

generacji. Obok Mauriaca był w nim Aragon, poeta Eluard znalazł się obok debiutującego J. Brullera (Vercors). Walczyli oni z okupantem podobnie jak pisarz i polityk Malraux czy poeta Desnos, zmarły w obozie w Teresinie.

W Holandii i Norwegii doszło do konfliktów między środowiskami twórczymi i studenckimi a polityką kulturalno-oświatową okupanta i władz quislingowskich. W Holandii był to opór przeciw utworzeniu Izby Kultury na wzór nazistowski, przeciw polityce wobec kościołów oraz przeciw polityce oświatowej¹⁶. Na skutek demonstracji studenckich doszło do przejściowego zamknięcia uniwersytetu w Oslo. Próby nazyfikacji nie dały tu rezultatu i w 1943 r. uniwersytet zamknięto¹⁷.

Ruch oporu zalecał także bojkotowanie teatrów (Holandia, Belgia) i kin (Generalne Gubernatorstwo, Protektorat). Bojkot filmów okazał się mniej skuteczny.

* * *

*

„Inter arma silent musae” — nie potwierdza tej maksymy sytuacja okupowanych terytoriów wschodnich podczas II wojny światowej; muzom nie tylko nie było dane przetrwać w milczeniu, gdy zagrożony został ich los. W Rzeszy walka o nazistowski model kultury odbywała się pod hasłami: Żydzi odpowiedzialni są za dekadencję kulturalną, twórcami wartościowej kultury mogą być tylko Aryjczycy. Tę płaszczyznę starcia rozciągnięto, choć nie ograniczono się do niej, na terytoria okupowane. Na niektórych z nich uderzenie w rodzime życie kulturalne miało być druzgocące. W Polsce i na okupowanych terenach radzieckich pozbawienie własnej kultury i stworzenie intelektualnej pustyni czy — jak ostrożniej określi A. Dallin — „kulturalnej kastracji” było częścią składową programu wyniszczenia narodów, zmierzało tymczasem ku pogrążeniu ich w kompleks niższości. Dokonywało się ono m. in. przez fizyczną likwidację określonych kół inteligencji oraz przez świadome i systematyczne niszczenie i grabienie dóbr kultury. Do rangi symbolu urasta aresztowanie w dniu 1 listopada

¹⁶ *Netherlands Basic Handbook, Part II: Postinvazion* [London X 1943].

¹⁷ *The Norwegian University Struggle*, London [1944].

1939 r. zgromadzonych profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, z których wielu o sławie międzynarodowej zginęło w obozach koncentracyjnych oraz zamordowanie profesorów lwowskich w dniach 3 — 4 lipca 1941 r. Obok ludzi ofiarą zniszczenia padały książki, na ziemiach zaanektowanych przez Rzeszę w ogóle książki polskie, w części Polski zwanej Generalnym Gubernatorstwem te, które były na indeksie, w okupowanej części ZSRR — różne (łącznie ok. 100 mln tomów)¹⁸, poza tym pomniki, dzieła sztuki świeckiej i sakralnej, obiekty architektury jak Zamek Warszawski czy Ławra Pieczerska w Kijowie¹⁹. Zarówno w Polsce, jak i na okupowanych terenach radzieckich zamykano muzea, biblioteki. Grabież kulturalna miała tam być prawie całkowita, mniejsze rozmiary przybrała w krajach bałtyckich, gdzie celem niemieckiej polityki kulturalnej było przygotowanie tego obszaru do zniemczenia po zwycięskiej wojnie. W Generalnym Gubernatorstwie zahamowano wszystkie istotne funkcje życia kulturalnego, pozwalano tylko na te jego przejawy, które pozbawione były wartości artystycznej, głębszej myśli i treści narodowej; preferowano prymitywną rozrywkę w nadziei, iż oddziała ona destrukcyjnie na rozwój ruchu oporu. Nieco inaczej kształtowało się to ograniczenie na okupowanym terytorium ZSRR, gdzie pod nadzorem czynników niemieckich próbowali działać kolaboranci, rekrutujący się spośród dawnych wrogów rewolucji, powracających teraz z emigracji.

Likwidacja kultury narodowej na wschodzie miała następować także przez pozbawienie możliwości twórczości naukowej i jak najdalej idące ograniczenie oświaty oraz na skutek pozbawienia własnych środków masowego przekazu wytworów kultury (prasa, radio, wydawnictwa). Miało temu sprzyjać zaplanowane obniżenie do minimum warunków egzystencji i destrukcyjne oddziaływanie tego na kulturę życia codziennego. Ta ostatnia dążność miała

¹⁸ Zniszczenia w anektowanych przez Rzeszę — choć nieformalnie — Dolnej Styrii i Górnej Karyntii objęły 2,2 mln książek.

¹⁹ *Sbornik soobszczenij czriezwyčajnoj gosudarstwiennoj Komissji o złodiejanijach niemiecko-faszystyckich zachwateczikow*, Moskwa 1946, s. 157—158.

na celu zaostrenie kontrastów w wyglądzie i zachowaniu się „nadludzi” i „podludzi”. Z sytuacji kulturalnej zaistniałej w Generalnym Gubernatorstwie po dwu i pół latach okupacji wielce niezadowolona była Sicherheitsdienst. Okazało się, że Polacy znaleźli nowe formy szczątkowej legalnej działalności, organizując kabarety w kawiarniach, a dopuszczone przez nadzór okupacyjny występy muzyczne stały na znacznie wyższym poziomie niż występy artystów niemieckich, co zaprzeczało twierdzeniu propagandy niemieckiej, iż Polacy nie mieli własnej kultury o wysokiej wartości. Niezadowolenie wywoływało także granie utworów Chopina, wybitnego polskiego muzyka i patrioty, oraz przeznaczone dla Niemców występy stojącej na wysokim poziomie filharmonii, w której 90% składu stanowili muzycy polscy. Ocena przez SD sytuacji kultury w Generalnym Gubernatorstwie kończyła się poważnym ostrzeżeniem przed niebezpieczeństwem zacierania się przedziałów rasowych między Niemcami a Polakami oraz równouprawnienia na polu twórczości artystycznej²⁰.

W Protektoracie Czech i Moraw okupant nie od razu wprowadził restrykcje w życiu kulturalnym. Początkowo istniała tam pewna swoboda, pole twórczości było dość znaczne, skoro np. kinematografia czeska wyprodukowała ponad 100 filmów fabularnych, w tym kilka wybitniejszych²¹.

Tamtejszy niemiecki nadzór życia teatralnego postulował po kapitulacji Francji, by pogłębić współpracę z czeskimi aktorami. Napotkał jednak opór Goebbelsa i Sicherheitsdienst, która uznała to za próbę porozumienia w duchu dawnych „aktywistów”, czyli stronników Niemiec i Austrii.

Na sprecyzowanie programu restrykcji czeskiego życia kulturalnego w Protektoracie wpłynęły zarówno dyrektywy p.o. protektora Czech i Moraw, szefa Głównego Urzędu Bezpieczeństwa Rzeszy R. Heydricha, jak i wcześniejsze, bo majowe demonstracje

²⁰ *Meldungen aus dem Reich*, nr 157 z 5 II 1942, BA Koblenz, R. 58 Band 257.

²¹ J. Broż, M. Fryda, *Historie ceskoslovenskeho filma v obrazach 1939—1945*, Praha 1966; Drewniak ocenia, iż była o 1/5 wyższa od przedwojennej (*Kultura w cieniu swastyki*, Poznań 1969, s. 44).

narodowe z okazji stulecia urodzin znanego muzyka Antonina Dvořaka, które wpłynęły na umocnienie się w związku z tym świadomości narodowej.

Wśród poufnych informacji Ministerstwa Oświaty i Propagandy zanotowano pod datą 1 listopada 1941 r. następujące określenie stosunku do czeskich zagadnień kulturalnych: 1. nie uwydatniać czeskiej odrębności kulturalnej; 2. unikać podkreślania wspólnoty Czechów z Rosjanami, Polakami i innymi narodami słowiańskimi; 3. pomijać te wydarzenia historyczne, w których Czesi występowali przeciw Niemcom, jak ruch husycki, panslawizm, legionści; 4. akcentować przynależność Czechów do niemiecko-europejskiego kręgu kulturowego, zależność od niemieckiej kultury, niemiecki wkład kulturowy w rozwój Czech i Moraw; 5. podnosić, że jakkolwiek Czesi używają mowy słowiańskiej, to jednak na skutek długotrwałych kontaktów z niemieczyzną weszli oni w krąg niemieckiej kultury i z kulturą słowiańską nie mają nic wspólnego; 6. wydobywać postacie bliskie Niemcom²². Dodajmy do tych zaleceń jeszcze jedno, wcześniejsze, zwalczać to wszystko, co łączyło Czechów i Słowaków.

Kilka miesięcy później dr W. Stang z sektora NSDAP, kierowanego przez Rosenberga, sprowadzi zadania pracy kulturalnej w Protektoracie do trzech: 1. podkreślać niemiecką genezę i przeszłość Pragi, po to, by osłabić czeską świadomość narodową; 2. rozbudować niemieckie życie duchowe, kulturalne, niemiecką sztukę w celu zepchnięcia czeskiej kultury w cień, a następnie zlikwidowania jej; 3. rozbudzić świadomość Niemców, że mają do spełnienia misję nosicieli kultury (kulturtragende Schicht). Stang ostro krytykował dotychczasowe „prowincjonalne” nastawienie niemieckiej ekspansji kulturalnej, wyrażające się w ograniczeniu do obsługi potrzeb tamtejszych Niemców i braku ambicji prześcignięcia czeskiej sztuki, muzyki, reprezentujących wysoki poziom. Domagał się też długofalowego programu w zakresie filmu. Wśród konkretnych postulatów znalazł się postulat utworzenia urzędu kultury, muzeum Czech i Moraw oraz opery i operetki²³.

²² BA Koblenz, ZSg 109/27.

²³ BA Koblenz NS 8/242, s. 124—143.

Rosenberg zaakceptował ten program z jednym istotnym zastrzeżeniem; nie należy zbytnio podkreślać kulturalnej odrębności obszaru Czech i Moraw, lecz nastawiać się raczej na przeszczenie tam ogólnoniemieckiej kultury Rzeszy. Okazją do zaakcentowania niemieckiego oblicza kultury tego obszaru miał się stać, planowany na maj 1943 r., „Praski Tydzień Muzyczny”. W końcu 1942 r. dają się zaobserwować przygotowania niemieckie do wcielenia w życie programu Stanga.

W tak kształtującej się sytuacji ujawniły się wśród Czechów trzy tendencje: jedni byli przekonani, że w danej sytuacji rzeczą najważniejszą jest zachowanie czeskiej kultury, języka, a nie jest to pora na podejmowanie walki. Zaliczyć tu należy prochachowską grupę „Rada kultury”, pragnącą opóźnić nacisk nazi i wspierać czeską twórczość kulturalną²⁴. Dla innych ta sytuacja kulturalna stawała się inspiracją do oporu²⁵, do przeciwstawienia się kolaboracji (Fucik, J. V. Cerny, dramaturg Burian). Była wreszcie grupka pronazistowska, akceptująca narzuconą platformę.

Protektorat był polem eksperymentowania. W sierpniu 1943 r. główny wydział sztuki sektora Rosenberga w NSDAP stwierdził, iż podobne zadania, jak tam, występują w Lotaryngii i Alzacji, Luksemburgu i Holandii²⁶.

Holandia — w przeciwieństwie do Protektoratu, gdzie okupant najdalej posunął się w określeniu asymilowanych treści — charakteryzowała się w 1942 r. wśród obszarów nieanektowanych najbardziej przystosowaną czy upodobnioną do III Rzeszy organizacją życia kulturalnego²⁷. Stąd zasługuje ona na szczególną uwagę. Reorganizację ram życia kulturalnego w Holandii wzięła na swe barki wydział główny oświaty ludowej i propagandy w ge-

²⁴ Červinkova, *Problematik der Tschechischen Kultur in der nazistischen Okupation*, [w:] *Faschismus in Europa*, t. II, Praha 1969. Ta grupa organizowała „Czeski maj” (muzyczny), „Filmowe żniwo” czy „Święto książki”.

²⁵ Porównaj *Střední a jihovýchodní Evropa ve valce a v revoluci 1939—1945*, Praha 1969, s. 37.

²⁶ Tamże, s. 240—241.

²⁷ Sytuację kultury w Holandii oparto głównie na pracach G. Hoffman i L. de Jonga oraz na *Meldungen aus den Niederlanden*.

neralnym komisariacie administracji okupacyjnej²⁸, dysponujący odpowiednim aparatem holenderskim jako organem wykonawczym. Wydział ten składał się z pracowników byłego poselstwa niemieckiego w Hadze, z oddelegowanych z ministerstwa Goebbelsa i urzędów propagandy Rzeszy. Poza Seyss-Inquartem wpływ na jego działalność wywierali Goebbels, Dietrich i Ribbentrop.

Posunięcia władz okupacyjnych najwcześniej dotknęły prasę (wymiana redaktorów, aryżacja, restrykcje w dopływie prasy obcej) i radio, gdyż te działy potraktowano jako najważniejsze instrumenty propagandy, a przed wojną były nastawione wyraźnie antyniemiecko. W odniesieniu do prasy represje nie odegrały początkowo roli najważniejszej. „Najostrzejsza cenzura nie dałaby podobnie dobrego rezultatu. Niemieckie władze spotykają się z przyjaznymi komentarzami pism, które do niedawna traktowały Seyss-Inquarta jako zdrajcę” — stwierdzano latem 1940 r. A w rok później wspomni się, że prasa holenderska okazała się wówczas najlepszym propagandystą na korzyść Rzeszy, pozwalając kierować sobą za pomocą konferencji prasowych²⁹. W tym stanie rzeczy nie wprowadzono cenzury prewencyjnej. Zasadnicza reorganizacja prasy nastąpiła w drugiej połowie 1941 r. Holenderscy kolaboranci nie bez inspiracji wspomnianego wydziału głównego nakazali wtedy zamknięcie 56 dzienników (na 111), 470 pism informacyjno-reklamowych (na 599), 2800 czasopism (na 4000) i 1800 pism kościelnych (na 2000)³⁰, a ponad 4 tys. zatrudnionych w nich pracowników zwolniono. Dzięki temu pisma faszystowskie zwiększyły swe nakłady.

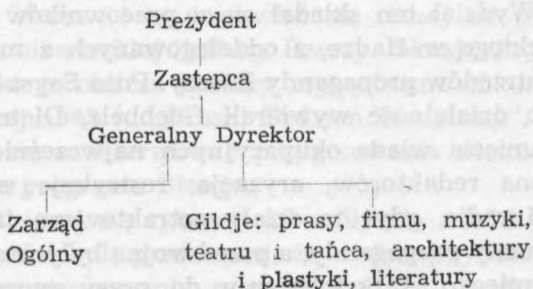
Radiofonia holenderska obsługiwana była przed wojną przez spółki, największe z nich to „niezależna”, katolicka, protestancka

²⁸ Początkowo ważną rolę w zakresie propagandy odgrywał Fink, czynny wcześniej w Polsce przy organizowaniu okupacyjnego aparatu kultury, skąd po krótkim pobycie skierowany został do RMVuP.

²⁹ L. de Jong, *Het koninkrijk der Nederlanden in de tweede wereldoorlog*, t. IV, cz. 2, S-Gravenhage 1972, s. 616.

³⁰ Dane G. Hoffman, *op. cit.*, s. 226 i dalsze. L. de Jong podaje nieco odmienne dane, zostało wg niego 2000 czasopism, a informacyjno-reklamowych 500 (*op. cit.*, t. V, cz. 1, s. 296).

2. Struktura organizacyjna Holenderskiej Izby Kultury.



i robotnicza. W marcu 1941 r. upodobniono ją do radiofonii Rzeszy, Seyss-Inquart zarządził upaństwowienie jej, przejęcie majątku. Określano ją jako Rijksradio Omroep. Nadzór przejął sekretarz generalny resortu oświaty ludowej, i sztuki³¹. Dyrektor, związany z NSB, dokonał aryżacji, wkrótce do organizacji tej należała $\frac{1}{5}$ personelu. Wprowadzeniu nowych ludzi towarzyszyło obniżenie poziomu programu, za to rozgłoszenie holenderskie stały się skutecznym narzędziem propagandy. Przeszkodę w ucieczce do programów alianckich czy państw neutralnych stanowił początkowo zakaz słuchania radiostacji spoza obszaru Rzeszy i jej satelitów, a w maju 1943 r. — po wielkim strajku — nakazano oddanie aparatów radiowych (1186 tys. w 1942 r.), wolno było odbierać tylko programy nadawane przez radiowęzły. Liczba aparatów temu służących wzrosła z 269 tys. w 1942 r. do 439 tys. w 1944 r.

Władze okupacyjne stworzyły bądź dostosowały do ich potrzeb różne instytucje nadzorcze w ramach holenderskiego aparatu propagandowego i kulturalnego. Na uwagę zasługuje utworzona we wrześniu 1940 r. Nederlandse Cultuurkring i wyrosła z niego w lutym 1941 r. Nederlands-Duitse Kultuurgemeenschap, w których obok ludzi NSB znalazła się część znanych Holendrów, wśród nich jako spiritus movens tych instytucji prof. G. A. S. Snijder, oraz Nederlandse Organisatie van Kunstennars. Poprzez

³¹ Reorganizację radiofonii holenderskiej realizował A. Dubois, ur. 1887, oficer marynarki, elektrotechnik, dyrektor fabryk radiowych.

te organizacje i poza nimi starano się wejść w kontakty z czołowymi osobistościami holenderskiej kultury, uzyskać ich współudział w tworzeniu specjalnych organizacji, grup twórców oraz jednej nadrzędnej. Kolejnym krokiem było rozbięcie w listopadzie 1940 r. dotychczasowego ministerstwa nauki, sztuki i oświaty na dwa resorty — oświaty ludowej i sztuki, kierowane przez dr. T. Goedewaagena, członka NSB, oraz wychowania, nauki i kultury, na którego czele stanął prof. J. van Dam, autor *Geschichte der deutschen Literatur*, członek Deutsche Akademie, naukowiec o słabym charakterze, serwilista³². Zawiódł on jednak oczekiwania NSB, mimo że umożliwił przeniknięcie jego członków na wysokie stanowiska w resorcie, i władz okupacyjnych, w rezultacie czego został usunięty, a zastąpił go wspomniany już Reydon.

Ukoronowaniem poczynań reorganizacyjnych było powołanie w listopadzie 1941 r. — a więc po rocznym przygotowaniu — Holenderskiej Izby Kultury (Nederlandse Kultuurkamer) pod przewodnictwem sekretarza generalnego Goedewaagena, a w lutym 1942 r. Holenderskiej Rady Kultury (Nederlandse Kultuurraad). W Radzie Kultury znalazł się drugi garnitur działaczy na polu kultury, mimo wysiłków samego Seyss-Inquarta nie udało się przyciągnąć czołowych osobistości poza dyrygentem W. Mengelbergiem, proniemiecko nastawionym przyjacielem G. Mahlera, znanego muzyka niemieckiego. Utworzono też w 1942 r. Deutsche Theater in den Niederlanden.

Przy tworzeniu Izby Kultury, mającej objąć 42 tys. ludzi, starły się dwie koncepcje — imitacji i asymilacji. Seyss-Inquart pragnął, aby wyrosła ona od dołu, angażując holenderską opinię publiczną i uwzględniając odrębność holenderskiego liberalizmu, podczas gdy Goebbels chciał adaptować niemiecki model tej Izby jako narzędzie budowy nazistowskiej Holandii oraz przywrócenia Holendrów kulturze niemieckiej. Zwyciężyła koncepcja Goebbelsa, choć w całokształcie życia kulturalnego obydwie dochodziły do głosu. Nie uzyskała jednak Izba Holenderska nawet formalnie tej pozycji, co niemiecka, której dużą rangę zapewniła wysoka po-

³² W końcu 1941 r. został członkiem wspomagającym SS. Wobec NSB był z rezerwą.

zycja Goebbelsa w hierarchii nazistowskiej. Czołowy propagandysta Rzeszy nie podzielał wiary Seyss-Inquarta w skuteczność oddziaływania poprzez kulturę³³, mimo to popierał go nawet wtedy, gdy wątpił w słuszność jego kroków. Goebbels miał rację. Reorganizacja stworzyła fasadę, nie udało się natomiast inspirować na szerszą skalę twórców holenderskich³⁴. Byłoby jednak błędem niedoceniienie jej, zwłaszcza wtedy, gdyby wojna potoczyła się innym torem; stworzyła ona warunki kontroli środowisk twórczych, zapewniła dystrybucję wartości kulturalnych pożądanych przez okupanta czy NSB.

Udział w gildiach Izby Kultury spotkał się w niektórych środowiskach z oporem, bojkotem, do czego wzywało pismo nielegalne „De Vrije Kunstenaar”³⁵. Tak było z aktorami i architektami³⁶, trudności wystąpiły wśród pisarzy³⁷, łatwo zaakceptowali je inżynierowie³⁸, muzycy i plastycy, korzystający z gwałtownego wzrostu cen na ich wytwórczość, wywołanego popytem ze strony Niemców oraz zabezpieczaniem się przed inflacją. W gildii teatru i tańca z 3 tys. amatorskich zespołów zarejestrowało się tylko 400. Protesty przeciw ujęciu w gildie wysyłano indywidualnie i zbiorowo³⁹, nie godzono się z usuwaniem Żydów.

³³ „Mit kulturellen Einrichtungen kann man deshalb in Holland nicht sehr viel machen, weil der Holländer an solche Dinge garnicht gewöhnt ist und sie kaum kennt”. *Goebbels Tagebücher*, zapis 15 II 1942.

³⁴ Jednym z nich był G. J. Tennissen, który uczestniczył w filmach o kapitulacji Holandii i o nastawieniu antyżydowskim.

³⁵ Faksimile pisma za lata 1941—1945 wydano w 1970 r. w Amsterdamie ze wstępem L. P. J. Braata.

³⁶ Holenderski związek architektów opanowała NSB. Stary zarząd zalecił zaakceptowanie tej zmiany, lecz większość członków nie posłuchała tego zalecenia, utrzymała nadal kontakt z 3 członkami dawnego kierownictwa.

³⁷ Wg „De Vrije Kunstenaar” (V 1942) z ponad 400 ludzi pióra do gildii przystąpiło 25.

³⁸ W związku inżynierów przewodniczący jego zgodził się podporządkować żądaniom NSB, a reszta kierownictwa ustąpiła. 2000 członków zareagowało na to protestem.

³⁹ Pisarz R. Holst za protest przeciw użyciu niemieckiej pisowni Izby (Kultuur zamiast Cuultur) został aresztowany. L. A. Denkers ogłosił list

Niemniej pod koniec 1942 r. prawie wszyscy artyści zameldowali się w Izbie Kultury, nie brakowało wśród nich osób o nastawieniu antyniemieckim. Nie bez wpływu pozostawało polepszenie sytuacji materialnej środowisk kultury, wystąpiła przy tym większa zależność artystów teatru i filmu, potrzebujących wyposażenia, by kontynuować swą działalność, mniejsza — rzeźbiarzy i muzyków, a najmniejsza pisarzy i malarzy. W 1944 r. wspomniane pismo konspiracyjne wyróżniało cztery grupy artystów: niewielu oddanych narodowemu socjalizmowi, członków Izby Kultury odmawiających podpisania aryjskiej deklaracji, członków pasywnych i tych, którzy otwarcie przeciwstawiali się NSB. G. Hoffman twierdzi, że faktyczne kierownictwo kulturą przejęła Holenderska Rada Kultury, złożona z 20 osób, pozostająca pod bezpośrednim wpływem Seyss-Inquarta, gdy wpływy Holenderskiej Izby Kultury były jedynie pozorne. Nie brak również i opinii przeciwnych. Niemniej to Rada miała stać się „ein Lautsprecher für das holländische Publikum”, do niej należała krytyka i inicjatywa, wytyczanie zadań dla twórców. W istocie stanowiła ona narzędzie polityki aneksyjnej, była — posłużmy się określeniem G. Hoffman — „duchową grupą uderzeniową”, mającą przełamać odrębność kultury holenderskiej, dopasować ją do „jądra germańskiego narodu”.

W zakresie kultury ludowej zakazano maskarad w południowej Brabancji, zwalczano produkcję kalendarzy z informacjami o dynastii, od 1943 r. nastąpił wzrost podaży szmiry. Zabiegano też — ale bez powodzenia — o rozbudowę kontaktów sportowych niemiecko-holenderskich.

Rola NSB w zakresie kultury była istotna, gdy chodzi o zmiany organizacyjne. Tej faszystowskiej organizacji brakowało natomiast ludzi przygotowanych do oddziaływania na środowiska twórcze, prócz prof. Snijdera, U. Blokzijla, Goedewagena.

protestacyjny przeciw utworzeniu Izby Kultury, skierowany do komisarza Rzeszy. *Meldungen aus den Niederlandem — Sonderbericht 1942 wspomina* o proteście artystów z ponad 1900 podpisami o wolność i niezależność, przeciw wyłączeniu Żydów z życia kulturalnego. Akcją kierowało 8 osobistości, 4 z nich ujęto. Przeciw Izbie wystąpił też biskup Bredy P. Hopmans, który zakazał przystępowania do niej.

Wśród zespołów artystycznych i artystów przyjeżdżających na gościnne występy do Holandii nie brakowało austriackich. Szybko — bo w końcu 1940 r. — doszło tutaj do bojkotu, i to dość skutecznego, niemieckich przedstawień, nie udał się on w stosunku do filmów niemieckich.

Wspomniany Stang, stwierdzając w piśmie do komisarza Rzeszy w Holandii Seyss-Inquarta z października 1941 r. negatywny stosunek Holendrów do niemieckiego oddziaływania kulturalnego⁴⁰, podkreślał konieczność stałego podnoszenia poziomu niemieckich występów artystycznych i sugerował większe wykorzystanie niemieckich sztuk teatralnych przez holenderskie zespoły oraz propagowanie przede wszystkim filmów niemieckich. Zamierzał nawet powołać w urzędzie Komisarza Rzeszy placówkę, która pod kątem szerzenia światopoglądu nazistowskiego dobierałaby twórczość artystyczną Rzeszy dla okupowanej Holandii, co mogłoby być inspiracją także dla innych okupowanych „krajów germańskich”.

Sytuacja nie uległa jednak poprawie, niedługo bojkot objął także teatry kierowane przez kolaborujących członków tamtejszej organizacji faszystowskiej NSB. Wzięciem w społeczeństwie cieszyły się natomiast amatorskie grupy aktorskie⁴¹, związane z Kościołem katolickim, orkiestry młodzieżowe, propagujące utwory anglosaskie oraz literatura francuska⁴². Podobne objawy bojkotu przedstawień i teatrów niemieckich wystąpiły w Belgii i we Francji.

Polityka kulturalna okupanta we Francji utrzymana była w stylu tradycyjnym. Zmierzała ona przede wszystkim do sparaliżowania tych przejawów życia w dziedzinie kultury i nauki, które mogłyby rozbudzić świadomość narodową, wolę odwetu, i inspirowały umocnienie tych kierunków, które były bliskie narodowemu socjalizmowi. Lecz w porównaniu z innymi okupowa-

⁴⁰ *Středni a jihovýchodni Evropa...*, s. 97.

⁴¹ Przed wojną było ich 5 tys. Niektóre z nich członkowie NSB we władzach okupacyjnych rozwiązały.

⁴² *Meldungen aus dem Reich*, nr 259.

nymi krajami zachodnimi pozostawiono tu względnie szeroki zakres swobody w życiu kulturalnym. Tolerowano tutaj nacjonalizm skierowany przeciw aliantom oraz estetykę, w której upatrywano dogodny środek wykształcenia postaw apolitycznych. Na długą metę celem było złamanie dominacji kulturalnej Francji w Europie⁴³. Jednocześnie jako wyraz wielkości Niemiec rozpowszechniano zarówno klasyczny dorobek kultury niemieckiej i austriackiej, jak i osiągnięcia kulturalne w nazistowskim duchu. W granicach dyktowanych sytuacją wojenną i polityką zagraniczną, propagowano we Francji sztukę niemiecką⁴⁴, szczególnie teatry, prowadzono z nią wymianę intelektualistów, artystów, filmów, literatury⁴⁵. Eliminowano filmy anglosaskie, a lansowano niemieckie, zresztą bez powodzenia. Zakazano wykonywania dzieł kompozytorów żydowskich, angielskich, polskich, podobnie jak w innych krajach okupowanych ustalono zestaw niepożądanych książek, zakazano wystaw malarzy-impresjonistów. Stworzenie korporacji artystów ułatwiło kontrolę tego środowiska⁴⁶.

W Belgii dążono do osłabienia tradycyjnych więzów łączących kulturę belgijską i holenderską oraz stworzenia nowych, więzi, zwłaszcza między nastawionymi pronazistowsko środowiskami flamandzkimi a niemieckimi. Początkowo wydawało się, iż uda się powoli zniszczyć kulturalne pomosty z Paryżem, czemu sprzyjała apatia polityczna i kulturalna Wallonów. Jednakże już w połowie 1942 r. ujawniły się opory; w dziedzinie teatru grano prawie tylko sztuki francuskie. Proniemiecko zaś nastawiony teatr

⁴³ W poufnych informacjach urzędu Goebbelsa z 27 VI 1940 stwierdza się, krytykując artykuł o Paryżu: „Die Stellung, die Paris in dem letzten zwei Jahrhunderten als Metropole der Kultur in den Augen der Welt hatte, muss zerbrochen werden”. BA Koblenz, ZSg 100/7.

⁴⁴ Francuzi nie chcieli wystawiać utworów niemieckich, gdyż wzbrażano wystawiać w Rzeszy autorów francuskich.

⁴⁵ Do Francji okupowanej m. in. skierowali Fr. Lehara, H. von Karajana. W 1942 r. zaczęto się wycofywać z wymiany teatralnej, gdyż niemieckie możliwości były niewielkie, francuskie zaś bardzo szerokie.

⁴⁶ F. D u n a n, *La Propaganda — Abteilung de France*, „Revue d'histoire de la deuxième guerre mondiale”, X, 1951, nr 4.

flamandzki reprezentował zbyt niski poziom, aby mógł się pokusić o skuteczną rywalizację⁴⁷.

W sztabie Rosenberga oceniano, że od 1579 r., czyli od podboju Flandrii przez Hiszpanię, trwała w niej kulturalna anemia. Najlepsi twórcy uszli do Holandii, późniejsze zubożenie gospodarcze nie sprzyjało odrodzeniu kulturalnemu. Dopiero w ostatnim czasie powstała własna literatura, dość prowincjonalna („Heimatliteratur”), malarstwo nie wykraczało poza przeciętność, tematycznie było skupione na pejzażu krajowym. Na przyszłość przewidywano usunięcie śladów mentalności zachodniej Flamandów, chciano ich pozyskać nie tylko przez polityczny zarząd, ale i przez naukę i sztukę; liczone na organizację propagującą współpracę niemiecko-holenderską — Devlag. Najważniejszym elementem odnowy miało stać się wychowanie przez upaństwowione szkoły i uczelnie, ruch młodzieżowy i służbę pracy, przy wyłączeniu wpływu Kościoła⁴⁸.

Intencje określone najmniej wyraźnie wykazywała polityka kulturalna okupanta na obszarze okupowanej Grecji i Jugosławii. W Grecji była to kontynuacja dawnej współpracy, z uwzględnieniem dominującej pozycji Włochów, w Serbii zaś były to próby pozyskiwania ludzi kultury poprzez generała Nedicia, stojącego na czele rządu kolaboracyjnego, i bezwzględne represje wobec ośrodków opornych, szczególnie wobec uniwersytetu belgradzkiego czy intelektualistów pochodzenia żydowskiego. Latem 1943 r., po kapitulacji Włoch, nastąpiło eliminowanie włoskiej propagandy kulturalnej. Sprzyjało to poszerzeniu kontaktów okupowanych obszarów bałkańskich z Niemcami, jak również i związkom ich z Francją Pétaina. W Dalmacji przywrócono usunięte przez Włochów pomniki, otwarto teatry chorwackie.

Kłęski wojenne przynoszą ustępstwa okupanta niemieckiego w dziedzinie kultury. Grecy rozbudowali szkoły wyższe jako prze-

⁴⁷ *Meldungen aus dem Reich*, nr 191 z 5 VI 1941. Band 160. Cenzura była tu słaba, dzięki czemu m. in. udało się wydać w języku polskim broszurę zapowiadającą powojenne poszerzenie granic Polski na zachodzie.

⁴⁸ NA T-501, rolka 108, Politischer Lagebericht z 1943 r. pióra Muchowa z Einsatzstab Rosenberg.

ciwwagę dla wpływów bułgarskich. W Serbii ogłoszono plan rozwoju kultury, obejmujący m. in. odbudowę zbombardowanej w 1941 r. Biblioteki Narodowej, budowę operetki itd., pozwolono na otwarcie uniwersytetu belgradzkiego oraz uniwersytetu I. Kolaraca, a w Kragujewacz Akademii Handlowej, organizowano różne wystawy sztuki, muzeum teatru, obchody rocznic pisarzy i uczonych. W okupowanej Francji nastąpił rozkwit życia literackiego i teatralnego, sezony teatralne w latach 1943—1944 należały w Paryżu do najbogatszych⁴⁹.

W tzw. republice Salo obejmującej okupowane Włochy władze niemieckie demonstracyjnie udzielały pomocy w dziedzinie kultury. Szczególną okazję po temu dało zbombardowanie przez lotnictwo anglosaskie słynnej mediolańskiej opery La Scala, dla której bardzo szybko przygotowano gmach zastępczy.

Odnosi się wrażenie jakby poczynania w dziedzinie kultury i oświaty miały stwarzać wtedy aurę stabilizacji, odwracać uwagę od pogarszającej się sytuacji militarnej Rzeszy. Podobne tendencje wystąpiły również w jednym z okręgów Generalnego Gubernatorstwa — dystrykcie krakowskim, gdzie opierając się na drobnych ustępstwach w dziedzinie kultury (teatr polski, wystawa malarstwa, koncerty publiczne) próbowano lansować „nową politykę wobec Polaków”.

Natomiast zupełnie odmiennie ukształtowała się sytuacja na Węgrzech, gdzie po wkroczeniu w marcu 1944 r. wojsk niemieckich narzucono Węgrom rasistowskie stanowisko wobec Żydów, którzy wywierali tam bardzo silny wpływ na życie kulturalne. Najpierw wyeliminowano ich z tego życia, później deportowano wraz z resztą ludności żydowskiej. Na makulaturę oddano pół mln książek pisarzy żydowskich. Największe opory przeciw tej dyskryminacji wystąpiły w związku kompozytorów, dopiero narzucona zmiana władz związku pozwoliła na czystkę. Wtedy też zaaplikowano Węgrom tydzień wagnerowski.

Szczególna łatwość oddziaływania niemieckiej muzyki na obszary okupowane tłumaczy się jej właściwością, podnoszoną przed

⁴⁹ R. Aron, *Histoire de Vichy 1940—1944*, Paris 1954.

wojną w dyskusji Stefana Zweiga z Bruno Walterem⁵⁰. Choć, zdaniem Zweiga, muzyka i literatura spełniały to samo zadanie udostępniania piękna ludzkości, to jednak muzyka czyni to bezpośrednio i bez opozycji, podczas gdy pisarz — w wiecznej walce. Muzyka była ponad partiami, ideologiami, dzielącymi ludzkość. Natomiast słowo pisane zahaczało o konflikty, pisarz musiał opowiedzieć się po jednej ze stron. Nie pasowała do tej oceny twórczość Wagnera. Hitlerizm znalazł pożywkę dla własnej niechlubnej legendy w koszarze wagnerowskich nadludzi, podnosił jego muzykę do rangi symbolu. Natrętne propagowanie jego utworów rodziło opory; nawet wśród najbliższych wyraźne było rozdarcie między przywiązaniem do wagnerowskiej tradycji a wstrętem, który wzbudzał użytek z niej w wykonaniu hitleryzmu⁵¹. Bliski był natomiast Wagnerowi W. Furtwängler, dyrygent Berlińskiej Opery, eksponujący heroizm i siłę w wykonywanych utworach. Hitler powierzył mu zorganizowanie życia muzycznego Austrii i usunięcie z niego Żydów.

Ingerencje III Rzeszy w życie kulturalne krajów okupowanych szły dwoma torami: organizacyjnym i oddziaływania wybitnych osobistości ze środowisk twórczych. Ingerencje organizacyjne są lepiej znane, była już o nich mowa. Znacznie trudniej ustalić zasięg inspiracji intelektualnych na świat kulturalny krajów okupowanych. Składały się na nie oddziaływania dawne, oparte na znajomości środowisk, ale i nowe, jak wyjazdy profesorów na wykłady, gościnne występy zespołów artystycznych czy wystawy dzieł sztuki, książek lub występy literackie. Niewiele na ten temat napisano. Najwyraźniej rysuje się wpływ na środowiska francuskie (ale i belgijskie) dyplomaty niemieckiego O. Abetz'a oraz A. Brekera, czołowego rzeźbiarza w III Rzeszy. Abetz nawiązał szerokie kontakty z intelektualistami francuskimi podczas czterech spotkań młodzieży francuskiej (środowisko poli-

⁵⁰ Gawroński, *op. cit.*, s. 62.

⁵¹ Żoną Ryszarda Wagnera była Cosima, córka Lista, wcześniej żona Bülowa. To jej córka wykazywała to rozdarcie. Odciał się od twórczości Wagnera Toscanini, od 1931 r. zdecydowany antyfaszysta włoski, zaprzestał dyrygowania na festiwalu w Bawarii. Gawroński, *op. cit.*, s. 36—37.

tyczne i literackie) i niemieckiej (studenci) w latach 1930—1934, odbytych przy poparciu A. Brianda, poszerzył je przez małżeństwo z Francuzką, sekretarką pisma „Notre Temps” J. Luchaire’a. W organizacji „Hitler Jugend” objął sprawy kontaktu z Francją. Powiązany był z „Jeune Europe” (Liga za Stanami Zjednoczonymi Europy)⁵², w której władzach znaleźli się Paul Valery, Stefan Zweig, Henryk de Man i inni. W orbicie jego kontaktów znaleźli się różni intelektualiści francuscy a z Belgii H. de Man i małżeństwo Didier (wydawcy Les Editions Toison d’Or). Podczas wojny zeszedli oni prawie wszyscy na drogę kolaboracji. Z kolei A. Breker spędził lata 1927—1934 w Paryżu, gdzie studiował i tworzył⁵³. Do przyjaciół swych zaliczał poetę J. Cocteau, malarza i grafika M. Vlamincka, rzeźbiarzy Ch. Despiau i A. Maillo, pianistę A. Gortot i malarza A. Derain. Z okresem po 1933 r. wiąże on ukształtowanie się pozytywnego nastawienia części intelektualistów francuskich do kultury niemieckiej. Podobnie jak Abetz znalazł się on przez pewien czas w okupowanej Francji, gdzie m. in. z dużym rozgłosem organizował wystawę odlewów z brązu. Dziś twierdzi, że francuska elita duchowa gotowa była w każdej chwili podjąć inicjatywę rozmów pomimo sytuacji konfliktowych⁵⁴.

We Francji okupowanej przebywał też E. Jünger (okresowo w latach 1940—1941 i 1943), pisarz niemiecki, jako oficer zatrudniony w Majestic w administracji wojskowej. Ten piewca wojny jako pierwotnego i niezbędnego elementu życia i kategorii moralnej, jako okazji sprawdzenia się człowieka, ale i nacjonalista, nie znoszący Hitlera, wydającego mu się zbyt plebejskim i ordynarnym, nie szukał kontaktów ze środowiskiem francuskim. Złośliwi krytycy napiszą o nim, że „cierpiąc, bo nie znosił Hitlera, obmacywał piersi Francuzek”.

⁵² Utworzone w 1932 r. pismo „Jeune Europe” (1933—1936) miało edycję brukselską.

⁵³ W marcu 1938 r. Breker zorganizował wystawę plastyki niemieckiej w Warszawie otwartą z udziałem prezydenta I. Mościckiego.

⁵⁴ Charakterystyczne było, że ekipa francuska na defiladzie podczas Olimpiady berlińskiej pozdrowiała widzów wyciągniętą ręką, po hitlerowsku, wywołując szalony aplauz.

Poprzez artystów niemieckich, którzy repatriowali się w latach 1939—1940 do Rzeszy, a później przyjeżdżali na gościnne występy oddziałymano w okupowanych krajach bałtyckich. Niemiecką muzykę rozrywkową upowszechniały orkiestry wojskowe. Ich wpływ na kształtowanie się nastrojów nie zwrócił dotąd uwagi badaczy. Z kolei wpływ ludzi nauki dostrzegalny jest zwłaszcza w Belgii i Holandii poprzez instytucje profesorów zaproszonych⁵⁵. Funkcjonowały też powiązania w świecie fizyków, co dostrzec łatwo na przykładzie Heisenberga⁵⁶.

Czy relacja okupanci — okupowani była jednostronna? Czy jak w dawnym Rzymie zwycięzcom mogła zagrozić kultura podbitych narodów? Okres wojny i podboju był zbyt krótki, by taka ewentualność mogła się ujawnić. W 1940 r., kiedy u zwyciężonych beznadziejność sięgnęła najgłębiej, cień nadziei na długofalowe oddziaływanie na kulturę najeźdźców zdawano się mieć tu i ówdzie we Francji. Hitler pozostawał pod urokiem architektury Paryża, „cudu zachodniej kultury”, marzył o przewyższeniu jej w zakresie rozwiązań architektonicznych planowanych w Berlinie⁵⁷. Po zajęciu Paryża zwiedził go w towarzystwie Speera i Brekera, nie tail wielkiego wrażenia, jakie wywarł na nim Paryż. Po powrocie do kwatery głównej miał się nawet zwierzyć Brekerowi, jeżeli ten prawdziwie wspomina: „Ich liebe Paris — diesen Ort der künstlerischen Entscheidungen seit dem 19. Jahrhundert — wie Sie hätte ich dort studiert, wenn mich das Schicksal nicht in die Politik gedeängt hätte, denn meine Ambitionen vor dem Ersten Weltkrieg galten nur der Kunst”⁵⁸.

Pod wpływem kultury romańskiej pozostawali także i nie ukrywali tego gen. Falkenhausen, dowódca wojskowy Belgii i północnej Francji, oraz płk Harbou, najbliższy jego współpracownik. To nie przeszkadzało tym szefom zarządu wojskowego aprobować posunięć podległego im personelu w duchu ograniczenia wpływu kultury francuskiej.

⁵⁵ Np. z zakresu wiedzy o koloniach.

⁵⁶ Por. jego wspomnienia.

⁵⁷ A. Breker, *Im Strahlungsfeld der Ereignisse. Leben und Wirken eines Künstlers*, Ohlendorf 1972.

⁵⁸ Tamże, s. 166.

Ze względu na pochodzenie szczególnie bliska była Hitlerowi kultura austriacka. Zadanie należytego zatroszczenia się o nią otrzymał Schirach. Doszło do sytuacji przez Goebbelsa nieprzewidzianej, że Wiedeń w pewnym okresie wojny próbował współdecydować o sprawach kultury w Rzeszy.

* * *

Wśród poczynań okupanta na polu kultury największego rozgłosu nabral rabunek dóbr kultury. Obejmował biblioteki, archiwa, różnego rodzaju dzieła sztuki. Dyrektywy w tym zakresie wydali sam Hitler, pozujący na człowieka Renesansu Göring, Keitel, Frank, Rosenberg. Najszerze rozmiary przybrała grabież obrazów i książek, największy udział miał w tym Einsatzstab Rosenberga (dalej ERR). Cel tej akcji na wschodzie można określić słowami wyrytymi na tablicy domu niemieckiej kultury w Monachium, zbudowanego w 1932 r.: „Kein Volk lebt länger als die Dokumente seiner Kultur”. W Polsce i na okupowanej części ZSRR grabież dokonywała się równoległe z ich niszczeniem, po uprzedniej dyskwalifikacji jako dzieł obcych duchowi niemieckiemu, niegodnych umieszczenia w muzeach Rzeszy. Natomiast na zachodzie te zdyskwalifikowane obiekty sztuki pozostawiano lub przeznaczano na wymianę. W Paryżu zdarzył się jednak przypadek zniszczenia dzieł sztuki na tarasach w Tuilleries przez ekipę ERR, żywo przypominający palenie ich w Berlinie na pół roku przed wojną.

Zajęcie Austrii rozpatrywane na ogół jako zjawisko polityczne miało wywrzeć istotny wpływ w dziedzinie kultury; w ramach Rzeszy znalazła się $\frac{1}{6}$ europejskich dzieł sztuki. Dopiero jednak kapitulacja Francji stworzyła realną szansę koncentracji kontyentalnych zasobów skarbów sztuki w Niemczech.

W plądrowaniu Francji — tu na największą skalę i trwającym do chwili wyzwolenia — brały udział: ministerstwo Goebbelsa, ministerstwo Ribbentropa, Göring, a przede wszystkim sam Führer oraz Rosenberg, którego sztab (ERR) skonfiskował

ponad 20 tys. przedmiotów sztuki. Opory wystąpiły tutaj jedynie w Oberkommando des Heeres, którego wydział ochrony dzieł sztuki, kierowany przez prof. dr. Wolffa Metternicha, próbował przeciwstawić się rabunkowi, nie znajdując jednak poparcia w Oberkommando der Wehrmacht. Niemniej w końcu 1941 r. spowodował odłożenie do końca wojny powrotu skonfiskowanych w okupowanej Francji dzieł sztuki niemieckiego pochodzenia czy o germańskim charakterze (zbiory państwowe). W 1942 r. Metternich został usunięty, a wydział rozwiązany.

W splądrowaniu kulturalnym Francji odgrywały rolę rywalizacja na kontynencie, momenty światopoglądowe i zbieractwo prywatne (Göring zapelniający Karinhall). Natomiast na wschodzie do zniszczeń prowadziła nienawiść do twórczości obcej, do dzieł kultury narodów uważanych za „podludzi” czy o wymowie antyniemieckiej lub antyfaszystowskiej. W końcu wojny miały ulec zniszczeniu przez wysadzenie w powietrze także mistrzowskie dzieła sztuki pochodzące z krajów zachodnich, o wartości 650 mln marek⁵⁹, zmagazynowane w Alt-Aussee. Austriaccy robotnicy polecenia tego nie wykonali.

Dzieła uznane po selekcjach za wartościowe po rewindykacji ewentualnie konfiskacie lub wykupieniu miały powędrować do nowego centrum muzealnego, którym w miejsce Louvru miał stać się Linz, miejsce urodzenia Hitlera. Dyrektywy o rozwoju tego ośrodka Hitler wydawał osobiście, a kierowanie nim pozostawiono w gestii historyka sztuki, dr. H. Posse. Linz miał stać się największym muzeum wszystkich czasów, metropolią sztuki europejskiej.

Szacuje się, że we Francji, Holandii i Belgii niemieccy okupanci skonfiskowali 23 tys. przedmiotów sztuki, w Polsce i Związku Radzieckim znacznie więcej, poza tym grabież uprawiano w Austrii, Czechosłowacji, na Węgrzech i w krajach bałkańskich. Łącznie padło łupem ok. 200 tys. przedmiotów sztuki⁶⁰.

⁵⁹ D. Roxan, K. Wanstall, *Der Kunstraub*, München 1968.

⁶⁰ R. I. M. Seydewitzowic, *Dama z gronostajem*, Kraków 1966, s. 207. Do tej liczby dzieł dodać należy jeszcze „zakupy” dla muzeum w Linzu, dla Hitlera, Göringa i innych hitlerowskich przywódców.

Tej akcji plądrowania towarzyszył cel głębszy; Hitler chciał zmienić kierunek rozwoju sztuki i smak artystyczny. Podczas wojny, która niewiele pozostawiała na to wolnego czasu — podjął dopiero pierwsze kroki.

Rabunek obejmował także biblioteki, archiwa, kancelarie kościelne, loże masonskie, skąd zbiory wędrowały z kolei do wyższej szkoły NSDAP.

* * *

*

Określenie stanu kultury niemieckiej i niektórych jej dziedzin ma istotne znaczenie dla wyjaśnienia polityki okupacyjnej, jej założeń na niektórych obszarach okupowanych. Głęboki upadek kultury III Rzeszy polegał na pojmowaniu twórczości kulturalnej i naukowej jako manifestacji właściwości rasowych i narodowych oraz zaangażowaniu w walkę o przestrzeń życiową dla narodu; w nauce równało się to utraceniu pierwiastka twórczego, wyrażało się w eliminowaniu z niego tego, co było obce „duchowi niemieckiemu”, w zrównywaniu propagandy z funkcją kultury czy nawet z samą kulturą w pojęciu nazistowskim, w kulcie munduru, mnożeniu mitów, w pseudostylu w architekturze, prymitywnym realizmie w malarstwie itd. Niemniej z dotychczasowych badań niektórych historyków wynika, że teatr i film wyszły z okresu hitleryzmu dość obronną ręką, po części zachowały wysoki poziom twórczości, rozbudowały i unowocześniły warsztaty twórcze⁶¹, świadcząc w zamian — w określonym zakresie — na rzecz propagandy, propagując militarystkę, wojnę, nienawiść rasową, idee wodzostwa czy Wielkiej Rzeszy⁶². Symbolem rasizmu stał się film *Jude Süß*, a indoktrynację w duchu traktowania Polaków jako „Untermenschen” przyniósł film *Heimkehr*. Przeciętna jakość produkcji prawie dorównywała Hollywood, pojawiały się filmy kolorowe. Film i teatr pozwalały odnajdować określone, pozytywne — w rozumieniu hitlerowskim —

⁶¹ Rzucono hasło: artyści do władzy.

⁶² B. Drewniak, *Teatr i film III Rzeszy*, Warszawa 1973.

treści przeszłości, przedstawiać wybitnych twórców w przeszłości jako nosiciele germańskiej kultury (Rembrandt, Wit Stwosz, Kopernik itd.), Niemców jako zwalczających imperializm brytyjski. Tworzono teatry-stadiony, na których wystawiano specyficzne nazistowskie widowiska, tzw. Thingspiele⁶³. To był pakt ze złem, który naruszał fundamenty kultury. Niemniej nie mało było wybitnych adaptacji utworów literatury niemieckiej i światowej. Dotyczyło to zwłaszcza teatru klasycznego, do którego garnęli się najlepsi, a który cieszył się uznaniem nazistów. Panowało przekonanie, że klasyczna produkcja służy celom reżymu, chociaż niekiedy wywoływała niepożądane skojarzenia (Schiller, Szekspir itd.).

O kulturze Rzeszy nie da się powiedzieć jak ongiś w Chinach: Mongołowie byli jedynie policjantami. Jeżeli panowanie mongolskie, i to dziewięćdziesięcioletnie, nie zostawiło tam prawie żadnego śladu, to kilkuletnie panowanie hitlerowskie podobnie owocujące na wschodzie, na pozostałym obszarze było połączone z ekspansją kulturalną i przy dłuższym trwaniu zagrozić mogło kulturom narodowym.

Nie tu miejsce, by wyjaśniać całokształt motywów, które przesądziły o utrzymaniu się dość wysokiego poziomu artystycznego teatru i filmu czy muzyki w Rzeszy. Zapewne Goebbels umiał dostrzec korzyści płynące z pozostawienia pewnej swobody twórczości i ze znakomitego polepszenia warunków jej uprawiania w zamian za korzyści, jakie się za to uzyska. Umiał wykorzystać dwuznaczne postawy moralne świata artystycznego, pozyskiwać go określonymi, wcale nie małymi świadczeniami, by móc w zamian uzyskać dogodne narzędzie oddziaływania na świadomość. Instrumentalny charakter sztuki w III Rzeszy i „sztabowe” umiejętności kierowania takimi dziedzinami sztuki, jak teatr i muzyka, film nie mogą nie zwrócić uwagi. Stąd wynikło, że po ogłoszeniu wojny totalnej działalność teatrów, filmowa i koncertowa uznane zostały za ważne w wojnie „kriegswichtig”.

Do tego względu dorzucić należy jeszcze jeden, przez badaczy nie wspomniany. Istotne znaczenie miał również zamiar wyka-

⁶³ Tamże, s. 76.

zania wyższości kultury niemieckiej na obszarach uważanych przez hitlerowski faszyzm za germańskie, o czym była już mowa, czy też mających być zgermanizowanymi⁶⁴. Tego nie można było osiągnąć bez określonej dbałości o rozwój pewnych dziedzin kultury⁶⁵. Stąd stan skrajnego przesilenia nie oznaczał zupełnego wyjałowienia kulturalnego, lecz była to twórczość ignorująca czy przesłaniająca morze rozlanej krwi narodów ujarzmionych.

Rozpatrując upadek kultury w Rzeszy na tle dziejów tego kraju, na tle jego wielowiekowych osiągnięć, okaże się, że był to epizod co prawda krótkotrwały, lecz epizod o konsekwencjach poważnych zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz kraju.

Nastąpiło co najmniej częściowe rozerwanie ciągłości kultury duchowej, było to nieuniknione po odplywie co wartościowszego elementu na emigrację oraz w rezultacie deprawacji, jaka się tam rozwinęła w środowiskach intelektualnych. Natomiast w krajach okupowanych nastąpiło na ogół zahamowanie lub wyniszczenie życia kulturalnego⁶⁶, osłabienie jego roli jako składnika więzi moralnej i więzi narodowej; niekiedy próbowano narzucania obcej drogi rozwoju.

Okupantowi hitlerowskiemu zabrakło czasu i możliwości zrealizowania w pełni swych niszczycielskich planów. Doszło jednak do czasowego ogólnego cofnięcia kulturalnego w Polsce, gdzie kultura poniosła najcięższe straty. Tylko częściowo skutki posunięć okupanta zostały tu zredukowane samoobroną społeczeństwa. Z kolei w ZSRR okupacja objęła tylko część kraju i przyniosła skutki podobne jak w Polsce, lecz na pozostałych częściach kraju kultura zachowała swe możliwości rozwoju, mimo ograniczeń narzuconych przez wojnę. Wreszcie na obszarach o ludności mie-

⁶⁴ Jest możliwe, iż podczas wojny większość twórców mogła się w tej misji nie orientować.

⁶⁵ Jeden z pracowników Ostministerium przypomniał, na przełomie 1942—1943 r., że w Estonii, Łotwie, w których to krajach $\frac{2}{3}$ ludności miało ulec zniszczeniu, potrzebna będzie aktywna niemiecka polityka kulturalna dla zrealizowania tego celu (prasa, literatura, teatr, kino).

⁶⁶ Z wyjątkiem Danii.

szanej z germańską ekspansja kulturalna trwała na tyle krótko, by nie pozostawić głębszych śladów po wojnie.

Upadek kultury w Rzeszy, a szczególnie skorumpowanie środowisk intelektualnych pod względem moralno-politycznym, przesądziły o braku ich reakcji i oporu wobec destrukcyjnego oddziaływania III Rzeszy na życie kulturalne krajów okupowanych i o udziale części tych środowisk w dziele destrukcji. Nawet masowe osadzenie profesorów krakowskich w obozie koncentracyjnym nie obudziło sumień, interwencje zdarzały się sporadycznie i dochodziło do nich nie bez wahań. Nie bez winy była w tym wypadku literatura niemiecka. W III Rzeszy spełniała ona istotną rolę w przygotowaniu opinii do podbojów i okupacji. Wyzyskana została do stworzenia obrazu totalnej afirmacji wojny. Motto zjazdu pisarzy w Weimarze w 1940 r. brzmiało: „Die Dichtung im Kampf des Reiches”. W odniesieniu do Polski nie tylko wielu pisarzy niemieckich solidaryzowało się z faktem zagarnięcia Polski⁶⁷, lecz niektórzy z nich, i to skutecznie rozpalali nastroje odwetowe, prezentując odpowiednio obraz kampanii wojennej we wrześniu 1939 r., a Polaków jako naród morderców⁶⁸.

Uderza fakt zastosowania w krajach okupowanych niektórych metod prześladowania kultury w Rzeszy czy nawet powtórzenie ich. Tu i tam, jakkolwiek na różną skalę, dokonano „czystek” książek, selekcji dzieł sztuki, usunięcia Żydów i innych przeciwników, tu i tam obowiązywały podobne zakazy. Tu i tam wyrazem utożsamiania propagandy z funkcją kultury czy nawet samą kulturą w pojęciu nazistowskim było skupienie w ręku tych samych organów spraw kultury i propagandy⁶⁹.

⁶⁷ W 1940 r. wydano antologię *Deutsche Dichter Grüßen Thorn*, w której osiemdziesięciu pisarzy, w tym wielu z kręgu zwolenników rewolucji konserwatywnej, solidaryzowało się z faktem zagarnięcia Polski.

⁶⁸ H. Orłowski, *Wrzesień 1939 r. a pisarze III Rzeszy*, „Przegląd Zachodni”, 1969, nr 3, s. 97.

⁶⁹ B. Drewniak podaje wykaz wydziałów propagandy, funkcjonujących przy naczelnej administracji okupacyjnej (*Kultura...*, s. 22).

KAZIMIERZ MALISZEWSKI

Narodziny i rozwój nowoczesnej kultury polskiej

Dyskusja w ramach II Sekcji XI Powszechnego Zjazdu
Historyków Polskich w Toruniu

Obrady II Sekcji Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich toczyły się w dniach 9, 11 i 12 września 1974 r. Jako miejsce posiedzeń tej sekcji wybrano Salę Mieszczańską toruńskiego Ratusza. Obradom przewodniczył prof. dr Jerzy Wojtowicz (Toruń), a funkcje gospodarza spełniał doc. dr Jerzy Serczyk, również przedstawiciel historyków toruńskich. Każdego dnia, po wygłoszeniu referatów, odbywała się dyskusja, w której ogółem wzięło udział 25 osób — historyków, historyków kultury i literatury, socjologów i historyków nauki. Warto zwrócić uwagę na te zagadnienia, wokół których koncentrowała się dyskusja w ciągu tych trzech dni.

Głównym przedmiotem dyskusji w ciągu pierwszego dnia był problem oceny kultury szlacheckiej — analizy jej elementów składowych, styku z innymi kulturami, zwłaszcza z kulturą ludową, jej żywotności w czasie i funkcji spełnianych w zmieniających się kontekstach społeczno-historycznych. Inspiracją do dyskusji był referat prof. dra Janusza Tazbira (Warszawa).

Już samo pojęcie „kultura szlachecka” i próba określenia jej modelu wywołało wiele kontrowersji.

Dr Jacek A. Ojrzyński (Łódź) postawił kwestię, o ile użyteczne jest posługiwanie się jednym modelem kultury szlacheckiej, skoro w jego ramach należałoby wyodrębnić dwa wzorce kulturalne: z jednej strony — szlachty średniej, a z drugiej — plebsu

szlacheckiego, ponieważ są to jednak odrębne typy, o różnych składnikach, a jeżeli występują te same elementy, to w rozmaitych porporcjach.

Na zróżnicowanie kultury w łonie stanu szlacheckiego zwrócił także uwagę doc. dr Stefan Gruszecki (Warszawa). Jego zdaniem inna była kultura szlachcica zagrodowego, który przez całe życie nosa nie wychylał poza swą ziemię czy folwark, a inna szlachcica bogatego czy magnata, który często posiadał zagraniczne wykształcenie, pędził bogate życie towarzyskie i bujne życie publiczne. Brakuje przesłanek, które warunkowały tę kulturę, bo od tych warunków zmieniał się styl życia kulturalnego poszczególnych grup stanu szlacheckiego. Pełnią praw obywatelskich cieszyła się przede wszystkim szlachta bogata. Chociaż można było urodzić się szlachcicem, ale z pełni praw mógł korzystać tylko ten, kto był „*possessionatus*”. Tu tkwi sedno zagadnienia — stwierdził mówca — gdyż stany niższe starały się jak najszybciej dojść do pełni praw obywatelskich. Stąd wynika pęd stanów niższych do stanu szlacheckiego. Nawet *Liber Chamorum* nie mogła w pełni wyjaśnić, ile faktycznie osób przeszło do tego stanu. Granica kulturalna między stanami była tak samo płynna, jak majątkowa. Kto tylko był jako tako usytuowany i potrafił naśladować obyczaje szlacheckie, starał się wejść do stanu szlacheckiego. Podobnie i w samym łonie stanu szlacheckiego kultura nie tylko była zróżnicowana, ale i płynna. Np. szlachcic zagonowy mógł z biegiem czasu stać się bogatym magnatem.

Prof. Tazbir podkreślił jednak, że mimo zróżnicowania kultury w obrębie stanu szlacheckiego, da się wyróżnić szereg zasadniczych cech wspólnych dla całego stanu w postaci ideologii, przywiązania do honoru, poczucia, że jest się wolnym obywatelem w wolnym państwie.

Problemem styku między kulturą szlachecką a ludową zajął się prof. dr Bohdan Baranowski (Łódź), który stwierdził, że raczej nie powinno się mówić o modelach kultury stanowej. Można jedynie wyróżnić pewne typy, wychodzące poza granice stanów. Np. kultura ludowa nie jest tylko kulturą chłopską, ale w jej zakres wchodzi także kultura rolniczego miasteczka i biedoty

dużego miasta, a może nawet kultura szlachty zaściankowej. Podobnie jest z nieściśłym pojęciem „kultura szlachecka”, za którego pomocą określa się nie tylko kulturę samej szlachty, ale również i części mieszczaństwa. Jak z tego wynika, trudno jest wyodrębnić kulturę ludową od kultury szlacheckiej.

W związku z tym dr Ojrzyński zaproponował, aby wprowadzić wspólny teoretyczny model, obejmujący zarówno kulturę chłopską, jak i szlachecką, nie negujący ich różnic, ale mówiący o wspólnych ich cechach. Tę kulturę można by nazwać „kulturą rustykalną”.

Prof. dr Henryk Samsonowicz (Warszawa) zwrócił uwagę, że nie można kultury szlacheckiej przedstawić w sposób zbyt statyczny. Dopiero ujęcie dynamiczne pozwoli uchwycić zmiany zachodzące w tej kulturze. W XVI w. kultura szlachecka miała charakter kosmopolityczny, wyróżniała się otwartą postawą wobec nowinek, form działania zawodowego i kulturalnego. Powstaje problem — kiedy i dlaczego ten stan uległ zmianie. Jeszcze w XVI stuleciu istniały pewne zjawiska w kulturze polskiej, które można porównywać do procesów zachodzących w skali całej Europy. W tym okresie współistnieją w Polsce *verbum nobile* i *verbum mercantile*. Później *verbum mercantile* zanika. Dyskutant wyraził wątpliwość, czy można zatem cały okres dominacji kultury szlacheckiej traktować dosyć jednolicie, czy przypadkiem te wady i zalety, o których mówił referat, nie są związane już z drugim etapem rozwoju tej kultury. Jest to sprawa dosyć istotna, gdyż w dalszym ciągu patrzymy na kulturę szlachecką poprzez pryzmat Oświecenia, niewoli, a nie tak, jak wyglądała ona w rzeczywistości.

Sprawą ściśle związaną z dynamiką i przemianami zachodzącymi w kulturze szlacheckiej jest kwestia rozbieżności pomiędzy głoszoną i wyznawaną przez środowisko szlacheckie ideologią a jej odbiciem w rzeczywistości, którą zasygnalizował doc. dr Henryk Wisner (Warszawa). Można to ukazać na przykładzie stosunku szlachty do tradycji rycerskich i rzemiosła wojskowego. W XVII w. pojęcie stan szlachecki było synonimem stanu rycerskiego. Podobnie dla określenia izby poselskiej powszechnie przyj-

mowano termin „Ordo equestris”. Jednocześnie występowała jednak, szczególnie wśród wyższych warstw społeczeństwa szlacheckiego, niechęć do służby wojskowej i wojska w ogóle. Wydaje się to paradoksalne, jeżeli będziemy pamiętać o owym „przedmurzu chrześcijaństwa”, o narastającej konieczności walki w obronie granic. Natomiast pod koniec XVIII i w XIX w. następuje ponowne przewartościowanie pojęć, w wyniku czego znowu żołnierz zdobywa wysoki prestiż w społeczeństwie polskim. Ten przykład pokazuje, jak zmieniały się wartości kultury szlacheckiej w zależności od zmieniającej się sytuacji społecznej i politycznej.

Problemem świadomości narodowej i promieniowania kultury szlacheckiej zajął się prof. dr Roman Heck (Wrocław). Nie ulega wątpliwości — stwierdził mówca — że kultura polska miała dużą siłę przyciągania, skoro ludzie pochodzenia niemieckiego czy ruskiego szybko się polonizowali. Ale czy tylko przyciągała ich atrakcyjność kultury polskiej, czy za samą kulturą nie kryją się konkrety. Np. szlachta polska na Śląsku uległa germanizacji. Dlaczego ta silna kultura nie oddziaływała na Opole czy wrocławskie? Jak to się stało? Czy działało tu tylko promieniowanie kultury, czy także realne interesy — dostępu do stanowisk państwowych, uzyskanie pełni praw obywatelskich, w obcym państwie itd. Z tym wiąże się inne zagadnienie: czy kwestia języka decyduje o narodowości, co i kiedy prowadzi do opcji narodowej. Niewątpliwie — może oddziaływanie kulturalne, ale czy tylko? A może należy tu szukać pewnych konkretnych interesów. Na pewno do oparcia w państwie polskim skłaniały szlachtę i magnatów ukraińskich wydarzenia XVII i XVIII w., kiedy te grupy poczuły się zagrożone od dołu. Zatem były inne, dodatkowe czynniki prowadzące do opcji narodowej.

Popierając ujęcie dynamiczne kultury szlacheckiej, prof. Heck wskazał także na rolę jej rejonizacji, twierdząc że np. nie można identyfikować kultury szlachty ukraińskiej z kulturą i stylem życia szlachty pomorskiej.

Kolejną sprawą, szeroko podjętą w dyskusji, była kwestia żywotności kultury szlacheckiej w czasie i funkcji przez nią

spełnianych w zmieniających się kontekstach społeczno-historycznych. Wiele sporów wywołała teza, postawiona przez prof. Tazbira, że pewne cechy sarmatyzmu, negatywne w epoce istnienia państwa polskiego, spełniały później pozytywne funkcje w okresie zaborów, rolę nosiciela polskości po utracie własnego państwa.

Prof. Samsonowicz zwrócił uwagę, że w tyglu przemian zaborowych zaginął szereg cech pozytywnych kultury szlacheckiej. W XIX w. zniknęła słynna polska tolerancja, poczucie własnej wartości — w sensie wartości społeczeństwa i dorobku państwa polskiego. Społeczeństwo dziewiętnastowieczne cierpiało na bardzo wyraźny kompleks niższości, który widoczny jest jeszcze do dzisiaj. W tym okresie kultura polska, ukształtowana pod wpływem wytrawienia cech polskich przez rozbiory, ma charakter kultury zamkniętej.

Zdaniem prof. Tazbira, to zamknięcie się kultury polskiej w XIX stuleciu wynikało z zasadniczego powodu — prześladowany naród nie miał tej świadomości, że w warunkach wolnej konkurencji wygra z każdym, podczas gdy społeczeństwo w XVI w. miało świadomość, że Rzeczpospolita była potężnym mocarstwem. Jednak kultura szlachecka magna pars fuit w wytworzeniu stałych postaw obronnych w okresie rozbiorów.

Dr Jerzy Kowecki (Warszawa) wyraził pogląd, że w ostatnim czasie wyraźnie próbuje się przewyciężyć oświeceniową ocenę baroku i sarmatyzmu, ale w związku z tym grozi kolejne, nadmierne odchylenie wahadła, teraz z kolei w drugą stronę. Stąd m. in. wynikało w referacie prof. Tazbira pomniejszenie roli Oświecenia. Okazuje się też, że nie tylko same treści kultury szlacheckiej odegrały tak pozytywną rolę w XIX w. Dla postaw obronnych, jakie wytworzyły się w dziewiętnastowiecznym społeczeństwie polskim, miał także duże znaczenie oświeceniowy patriotyzm, przy całym jego kosmopolityzmie. Podobnie dla walk niepodległościowych XIX w. były bardzo istotne tradycje poprzednich walk z okresu oświeceniowego — konfederacji barskiej i wojny 1792 r. w obronie Konstytucji 3 maja oraz powstania kościuszkowskiego 1794 r. Nie można zdecydowanie stwierdzić, że szlachecki zaścianek był najofiarniejszy w walkach niepodległościowych.

wych — wymagałoby to szczegółowych badań. Masowe uczestnictwo szlachty w powstaniach dziewiętnastowiecznych jest jednak w znacznej mierze legendą.

W związku z tym prof. dr Alina Witkowska (Warszawa) stwierdziła, że nie można traktować powstania listopadowego jako „drugiej szlacheckiej wojny o konstytucję i prawa”. Insurekcja listopadowa została wywołana przede wszystkim przez młodzież owianą duchem romantyzmu, która walczyła głównie o sprawę narodową, a nie o takie czy inne prawa. Romantycy pojmowali obowiązki wobec ojczyzny w sposób spirytualistyczny, nie traktując ich utylitarnie.

Prof. Tazbir nie zgodził się z tym poglądem. Oto np. Finlandia miała analogiczne prawa przyznane przez carat w XIX w. — autonomię, prawo zwoływania sejmu, własnych urzędników. Jednocześnie nasyłano urzędników Rosjan, nie zwoływano sejmu i naruszano autonomię, a mimo to żadne zbrojne ruchy na tym tle nie powstały. Natomiast Królestwo Polskie jest paradoksem, przecież było ono oazą największych swobód narodowych na wszystkich zabranych ziemiach, a mimo to tam wybuchło powstanie — powstanie przede wszystkim w obronie swobód i gwałconej konstytucji.

Mimo pewnych rozbieżności, większość dyskutantów zgodziła się z zasadniczym faktem, że te same treści kultury szlacheckiej mogą spełniać różne funkcje w zależności od zmieniających się kontekstów społeczno-politycznych.

Najwięcej kontrowersji w dyskusji wywołał problem reliktyw kultury szlacheckiej i ich funkcji w epoce współczesnej.

Dr Kowecki stwierdził, że nie należy szukać reliktyw kultury szlacheckiej w nowych zjawiskach kulturowych, tylko formalnie podobnych. Np. „szlacheckopodobny” stosunek ekspedientek i urzędników do petenta jest nie tyle reliktem kultury sarmackiej, ile rezultatem zjawisk jak najbardziej współczesnych. Przyczyna tkwi w warunkach naszej rzeczywistości, a nie jest bezpośrednią kontynuacją kultury szlacheckiej.

Podobnie i dr Ojrzyński wyraził zaniepokojenie, że w ostatnim czasie, przy omawianiu rozmaitych współczesnych wad narodo-

wych, poniekąd jako wytrycha uniwersalnego stosuje się relikty kultury sarmackiej jako przyczynę tych wad.

Natomiast inni dyskutanci podkreślali żywotność szlacheckich tradycji kulturowych. Dr Janusz Goćkowski (Wrocław) stwierdził, że właśnie referat prof. Tazbira ukazał mit kultury szlacheckiej, dzięki uwypukleniu trwałych i żywych cech tej kultury. Żywotność kultury szlacheckiej wynika z tego, że dominowała ona w społeczeństwie feudalnym, które trwało dosyć długo, pełniła wiodącą rolę także i w społeczeństwie dziewiętnastowiecznym. W związku z tym warto byłoby podjąć badania, w których mogłoby uczestniczyć socjologowie wespół z historykami literatury, na temat znaczenia dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej literatury polskiej dla zrozumienia pewnych właściwości kulturotwórczych, tego, co można byłoby nazwać wyobrażeniem o kulturze szlacheckiej w świadomości społecznej. Literatura ta mogłaby spełniać dwojaką funkcję. Z jednej strony byłaby zapisem świadomości społecznej, jak sobie ludzie wyobrażali kulturę szlachecką poprzez stereotypy, modele i mity. Z drugiej strony — literatura mogłaby stanowić realną wiedzę o tej kulturze. Przykładem trwałości szlacheckich tradycji kulturowych jest pokazanie przez W. Gombrowicza w *Transatlantyku* Związku Kawalerów Ostrogi, który stanowi świadectwo trwałości pewnego stylu myślenia i działania szlachty w sferze polityki, przy czym widać kulturę szlachecką staropolską i zarazem szlacheckie związki tajne XIX w. Mamy tutaj połączenie jak gdyby konfederacji szlacheckiej z dziewiętnastowiecznym tajnym związkiem — przykład żywotności szlacheckich tradycji kulturowych.

Kończąc dyskusję o kulturze szlacheckiej prof. Tazbir przestrzegł, aby nie operować takim fetyszem, że jeśli ktoś jest niegrzeczny czy ma maniery sobiepańskie, to dlatego, że przejął je od szlachty. Oczywiście, pewne konkretne stosunki społeczne warunkują określony, odpowiadający im typ zachowań. Jednak często sposób zachowania nawiązuje, niekoniecznie świadomie, być może nawet bezwiednie do dawnej tradycji.

Te cechy, przekazywane przez kolejne pokolenia, przetrwały aż do dzisiaj. To jest przykład odosobniony, stwierdził w kon-

kluzji prof. Tazbir, ale trzeba zrozumieć, że pewne relikty zachowań, postaw, stosunków międzyludzkich, pozostałości feudalne mogą przetrwać i nadal mogą oddziaływać ujemnie.

W znacznie mniejszym stopniu w dyskusji zwrócono uwagę na kulturę ludową.

Doc. dr Aniela Kiełbicka (Kraków) poruszyła kwestię żywotności niektórych cech kultury ludowej. Na ogół w literaturze szlacheckiej przedstawiano postać wieśniaka, aby wykpić brak jego obycia towarzyskiego, śmieszny język lub niezaradność życiową. Chłop jednak nie zawsze wykazywał czołobitność i uległość wobec szlachcica, przypisywane pańszczyźnianym jako typowe. Cechuje go często pewność siebie, poczucie własnej godności, krytycyzm i rozwaga oraz realizm życiowy. Posiadanie honoru zawsze charakteryzowało chłopów polskich. W dzisiejszej kulturze polskiej mamy sposobność do obserwowania żywotności wielu reliktyw podobnych zachowań chłopskich, popularności wybujałego indywidualizmu chłopstwa, sprzecznego z kultywowaną niegdyś kulturą sarmacką. Doc. Kiełbicka zwróciła uwagę na szczególnie przydatność źródeł ikonograficznych w badaniach mentalności chłopów.

Prof. Heck wyraził opinię, że w obu wygłoszonych referatach zabrakło problematyki związanej z kulturą mieszczańską, przy czym nie chodziło o osobny referat poświęcony kulturze mieszczańskiej, ale o pokazanie oddziaływania elementów tej kultury na kulturę szlachecką i vice versa. Przecież miasto było jednym z głównych ośrodków kultury — tutaj pobierano naukę nie tylko na obcych uniwersytetach, ale i w szkołach polskich. Np. w szkołach miejskich w Brzegu, Złotoryi studiowała duża liczba polskiej szlachty. Miasto stanowiło także centrum mody, stąd szlachta kupowała meble, przedmioty czy ozdoby. Te wzajemne wpływy kulturowe należałoby uwidocznic.

Prof. dr Walentyna Najdus (Warszawa) zwróciła uwagę, że na przełomie XVIII i XIX w. wykształciła się kultura rzemieślnicza, początkowo związana ze Śląskiem, wkrótce ujednoczyła się na terenie całej Polski.

Ostatecznie wysunięto postulat zbadania poszczególnych ele-

mentów składowych różnych kultur — ludowej, rzemieślniczej i plebejskiej, wzajemnego ich przenikania i mechanizmów ich funkcjonowania.

Osobnym problemem, który przewijał się przez wszystkie dni dyskusji, przede wszystkim dzięki aktywnemu udziałowi socjologów, była kwestia rozwoju nauki w Polsce, jej kulturotwórczych oraz innych funkcji.

Dr Goćkowski zwrócił uwagę na konieczność sformułowania pewnego kwestionariusza pytań do badań nad funkcją kulturotwórczą nauki polskiej, przyjmując podział, który swego czasu zaproponował Stanisław Ossowski. Należałoby wziąć pod uwagę trzy funkcje spełniane przez naukę — humanistyczną (dotyczyłaby ona także nauk ścisłych), mającą wpływ na umysł człowieka, jego charakter i sposób myślenia, następnie — funkcję techniczną i wreszcie, rosnącą coraz bardziej wraz z unaukowianiem polityki, z zastępowaniem religii nauką — funkcję propagandową. Mówiąc ogólnie o funkcji kulturotwórczej nauki powinno się osobno wyodrębnić rolę struktur wiedzy od działalności instytucji naukowych. W jednym z esejów stwierdzono, że „1000 lat historii Polski to nie tylko chrzest, ale też i 300 lat Szekspira w Polsce”. W tym znaczeniu — obecność innych struktur myślenia, niekoniecznie wytworzonych przez uczonych polskich, ale przez nich adaptowanych i kultywowanych byłaby również funkcją kulturową. Należałoby też zbadać bliżej te okresy w historii Polski, kiedy nauka stała się pewną formą życia duchowego.

W dalszym ciągu dyskusji wyszła sprawa bardzo ważna dla historyków — zakresu i możliwości stosowania pewnego aparatu pojęciowego, teoretycznego, przenoszenia go na grunt nauki historycznej.

Prof. dr Bugusław Leśnodorski (Warszawa) wyraził niepokój, że coraz częściej historycy profesjonaliści zabierają głos na tematy, które wyraźnie wychodzą poza zakres ich kompetencji. Wielu humanistów lubi sięgać do innych nauk społecznych czy nawet do nauk ścisłych lub technicznych, przejmując ich pewne terminy i niezmiernie się cieszą, jeżeli odpowiadają ich określönemu zapotrzebowaniu. Podobnie wyszło z zastosowaniem tzw. paradyg-

matów Kuhna do zagadnień literackich przez prof. dr Marię Janion (Warszawa). Jednakże rozważania Kuhna o strukturze rewolucji naukowych absolutnie nie mają żadnego związku z romantyzmem literackim czy artystycznym i, zdaniem prof. Leśnodorskiego, zachodzi tu jawne nieporozumienie, zresztą widoczne w treści referatu, bo oto paradygmatami nazywa ten badacz „powszechnie uznawane osiągnięcia naukowe, które w pewnym czasie dostarczają społeczności licznych modeli problemów i rozwiązań”. Natomiast prof. Janion połączyła to ze sprawą pojawienia się duchów straszących na zamkach, upiórów błakających się wśród ludu, krwawych namiętności itd. Tzw. skandal poznawczy został połączony z dwiema poważniejszymi już sprawami — rewolucją młodości i hipotezą życia duchowego, obejmującego „męczarnie kosmologiczne” romantyków i doktrynę buntu. Po pierwsze — nie ma to związku z Kuhnem i z owymi pojęciami naukowymi, po drugie — w tak pojętej rewolucji młodości zawsze w każdej epoce synowie buntowali się przeciwko ojcom, jest to historyczna prawidłowość, bez której nie mogłoby nastąpić rozwój ludzkości.

W odpowiedzi prof. Janion stwierdziła, że już od dłuższego czasu pracuje nad pewną koncepcją humanistyki, którą zarysowała w swej książce *Humanistyka — poznanie i terapia*. W myśl tej koncepcji humanistyka pełni zarówno funkcje poznawcze, jak i terapeutyczne i nie można, pod grozą narażenia na bardzo niebezpieczne deformacje, zrezygnować z żadnej z tych funkcji. Właśnie romantyzm prezentuje tego rodzaju całość duchową, gdyż w jego postępowaniu humanistycznym jest stale obecna jedność owej dwoistej poznawczej i terapeutycznej funkcji humanistyki. Gdy chodzi o teorie paradygmatów Kuhna, to istnieje w nich inspiracja tzw. humanistyki rozumiejącej, która występuje także u Heisenberga w jego pracy *Fizyka i filozofia*, gdzie autor ujawnia znaczenie czynnika antropologicznego w odkryciach i eksperymentach fizycznych. Dlatego prof. Janion uważała za możliwe wykorzystanie tego styku badań historii nauk ścisłych i historii humanistyki, który daje się ująć w kategoriach paralelnych do kuhnowskich, tzn. przede wszystkim w mannheimow-

skiej teorii perspektyw poznawczych, jednej z bardziej istotnych koncepcji humanistyki rozumiejącej. Paradygmat zawiera nie tylko twierdzenia naukowe, ale i pewien sposób widzenia rzeczywistości. Dlatego, przy modyfikacji, teorię paradygmatu można zastosować do zagadnień literackich.

W związku z tym prof. dr J. Wojtowicz zauważył, że sami historycy nie są w stanie wypracować własnego aparatu pojęciowego, lecz muszą korzystać z pomocy prawników, socjologów, ekonomistów, logików itd. Natomiast powstaje otwarty problem, jakie są możliwości przenoszenia z innych nauk do historii aparatu pojęciowego i teoretycznego. Sprawa ta wymaga dalszych badań metodologicznych i interdyscyplinarnych.

Wiele kontrowersji wywołał problem genezy nowożytnej kultury polskiej i roli romantyzmu w tej kulturze.

Prof. Leśnodorski uznał za oczywistą pomyłkę datowanie początku czasów nowożytnych na lata dwudzieste XIX w. Na ogół genezę czasów nowożytnych w nauce, związaną z tak czy inaczej pojmowaną rewolucją, widzi się w XVII stuleciu. Potem przychodzi wiek XVIII, który przyniósł w szczególności bujny rozkwit nauk społecznych, posługując się teorią natury i różnymi stąd płynącymi wnioskami, i w rezultacie dał podstawy do dalszego rozwoju nauk w XIX w. Jednak, stwierdził B. Leśnodorski, Oświecenie znajduje się pomiędzy dwoma epokami, których badacze są niezmiernie aktywni. Badania nad wiekiem XVII z jednej strony, z drugiej zaś nad wiekiem XIX z romantyzmem, pozytywizmem itp. zmieniły nieco perspektywę, pomniejszając jakby znaczenie Oświecenia. Ten stan może się zmienić, kiedy współczesność narzuci kwestionariusz nowych pytań i kiedy trzeba będzie znowu sięgnąć do tradycji oświeceniowych.

Dr Goćkowski wyraził pogląd, że romantyzm jako prąd kulturowy nigdy nie panował wszechwładnie w kulturze polskiej. Następnie wysunął zarzut pod adresem prof. Janion, że mówi o romantyzmie w różnych znaczeniach. W pierwszym znaczeniu — pod pojęciem romantyzmu autorka rozumie formację kulturową, w której dominuje pewien styl ducha, odczuwania, przeżywania i myślenia, innym razem — terminem tym oznacza jedynie okreś-

loną postawę światopoglądową, a w jeszcze innym wypadku pod tym pojęciem kryje się pewien system literacki. Mimo że te wszystkie znaczenia są ze sobą związane, ale wiadomo, że struktury kulturowe mogą być mniej lub bardziej pojemne, np. system literacki jest pojęciem węższym niż postawa światopoglądowa. Poza tym, zauważył mówca, w referacie nie została w pełni pokazana funkcja romantyzmu w tworzeniu nowożytnej kultury polskiej, a autorka zbyt dużo miejsca poświęciła „fobiom” Koźmiana; może to stanowić interesujący przyczynek do sporów ideologicznych tamtych lat, ale nie wskazuje, na czym faktycznie polegała funkcja kulturowa rodzącego się nowego prądu. Należało zaprezentować pewną typologię funkcji, wskazać zasięgi czasowe oraz pokazać żywotność tradycji romantycznych. Dalej dr Goćkowski podkreślił, że romantyzm nie stanowił przełomu w tworzeniu się postawy patriotycznej. Wzorzec „służmy ojczyźnie, zapomnijmy o prywacie” narodził się już w XVIII w. Podobnie opozycja romantyzm—racjonalizm nie powstała dopiero w XIX stuleciu, ale można ją w naszej ekumenie śródziemnomorskiej wywieść z antycznej Hellady.

Odpowiadając dyskutantom, prof. Janion doszła do wniosku, że zasadniczy punkt sporu o początek czasów nowożytnych wynikał głównie z tego powodu, że interlokutorzy różnie rozumieją samo pojęcie nowożytności. Nie można zaprzeczyć, że romantyzm w zasadniczy sposób odwołuje się do barokowego widzenia świata, w którym jest i konwulsyjne piękno i cudowność, także nie do pomyślenia jest literatura rewolucyjnego romantyzmu bez jakobinizmu i bez nałożenia jak gdyby tego jakobinizmu na adaptację Szekspira, co daje tę nowożytną tragikę dziejów, jaka jest efektem literatury romantycznej. Wydaje się jednak, stwierdziła prof. Janion, że przy uwzględnieniu wszystkich antecedencji romantyzmu pojawia się zupełnie nowa zasada — łączenia wszystkich elementów, wziętych z przeszłości i tych, z którymi ma romantyzm do czynienia jako ze swoją konkretną i namacalną rzeczywistością, jest to zasada, którą można określić jako nowe rozumienie tradycji. Romantyzm inaczej jednak rozumie tradycję niż epoki wcześniejsze, włączając do niej wiedzę ludową, ezote-

ryczną, alchemiczną, okultystyczną itd. Ponadto, zdaniem prof. Janion, romantyzm jest początkiem nowożytności, gdyż stanowi pierwszą awangardę i kontrkulturę w historii Europy, a historyk literatury ma do tego prawo, żeby w taki sposób tę nowożytność rozumieć. Podobnie i „bunt młodości” w XIX w. wygląda inaczej niż w poprzednich stuleciach. Młode pokolenia buntują się zawsze, ale formy ich buntów przybierają inny charakter w zależności od epoki. Przykładowo, występuje ciekawa zbieżność między buntem i kontestacją młodzieży francuskiej w 1968 r. a wszystkimi zapleciami romantycznymi, dlatego nawet mówi się o 200 latach generacji romantycznych, które buntują się w podobnym kontekście kultury nowożytnej. W toku dalszej wypowiedzi prof. Janion stwierdziła, że wspomniane przez dra Goćkowskiego „fobie” Koźmiana były przytoczone w celu ujawnienia różnicy funkcji kulturowych dwóch rozumień tradycji — tradycji śródziemnomorskiej, tak jak pojmował Koźmian, oraz tradycji północnej, ludowej i słowiańskiej, tak jak rozumieli ją romantycy. To dychotomiczne cięcie kultury na apollińską i dionizyjską, skończoną i nieskończoną, południową i północną, romantyczną i klasyczną jest właśnie tworem romantyzmu. I takie widzenie starożytnej Hellady narzuca nam romantyzm. Nie można oczywiście twierdzić, dodała na zakończenie dyskutantka, że hasło „dla ojczyzny trzeba poświęcić wszystko” pojawia się dopiero w romantyzmie. Jest to stara tradycja kultury szlacheckiej, jednak dopiero romantyzm nadaje jej szczególną wykładnię — tyrtejską albo mesjanistyczną i martyrologiczną.

Prof. Leśnodorski poruszył kompleksowy i ważny problem, dotyczący próby ustaleń, z jakich składników dziedzictwa, tradycji, współczesności i dążeń ku przyszłości powinna się składać kultura dnia współczesnego. Otóż — stwierdził mówca — istnieje nieprzewyciężone do dzisiaj, błędnie dokonane przez Mickiewicza przeciwstawienie „czucia i wiary” „mędrca szkiełka i oku”. W jego czasach i w jego rozumieniu sprawa była dość zrozumiała, ale jako przeżytek ta antynomia istnieje do dzisiaj. W dalszym ciągu żyjemy głównie pod urokiem kultury literackiej i artystycznej, natomiast kultura naukowa pozostaje ciągle na marginesie na-

szego życia współczesnego. Prof. Leśnodorski zaznaczył, że nie występuje przeciwko kulturze literackiej i artystycznej, ale jej przewadze, której m. in. dała wyraz prof. Janion. Jest ona niedopuszczalna w drugiej połowie XX w. Idzie natomiast o to, by w kulturze współczesnego człowieka zapewnić współistnienie różnych pierwiastków, a wśród nich rozwijających się nauk nie tylko społecznych, ale ścisłych i technicznych. Chociaż coraz powszechniej mówi się o pewnym kryzysie zaufania do nauki, ale te niebezpieczeństwa, strachy i przerażenia są źle adresowane. Nie należy ich kierować pod adresem uczonych, ale decydentów i polityków. Nie uczeni przerażają świat, tylko politycy, którzy mogą dysponować różnorodną bronią, wytworzoną przez „big science” naszego wieku.

Zachodzą przewartościowania w ocenie różnych form twórczości kulturalnej. Np. literatura, którą stworzył Balzac w XIX stuleciu, może zastąpić w dużej mierze badania naukowe socjologiczno-historyczne, bez których trudno byłoby dziś wiedzieć cokolwiek o burżuazyjnej Francji. Natomiast współczesnych „Balzaków” nikt już nie potrzebuje, gdyż na ich miejsce wchodzi poważnie rozwijająca się nauka historyczna czy socjologiczna, traktująca o tych sprawach. W konkluzji prof. Leśnodorski wyraził optymizm stwierdzając, że w przyszłości prawdziwa nauka stanie się sensem życia człowieka, nie niszcząc innych wartości ludzkiej twórczości.

Problemem wizji socjalistycznej kultury polskiej w myśli teoretycznej polskiego ruchu robotniczego w latach 1875—1918 zajął się jedynie prof. dr Marian Marek Drozdowski (Warszawa). Wyszunął on kilka wątpliwości i pytań pod adresem prof. dra Feliksa Tycha (Warszawa):

1. Jak socjaliści polscy w historycznym rozwoju rozumeli pojęcie kultury, wiadomo tylko, że dziedziczyli oni dorobek kultury romantycznej i pozytywistycznej, i zarówno ten nurt romantyczno-prometejski, jak i pozytywistyczny silnie oddziałuje na polską myśl socjalistyczną. Jeśli chodzi o pojęcie kultury, to wchodzi tu takie elementy, jak problem kultury pracy, życia codziennego, kultury walki politycznej, sposobu

spędzania wolnego czasu, twórczości naukowej, artystycznej itp.

2. Nie można wizji socjalistycznej kultury odrywać od całości kształtu koncepcji społeczno-gospodarczych, bo te teorie rzucają także na sposób interpretacji jednego z elementów całościowej struktury, jakim jest wizja socjalistycznej kultury w poglądach polskich socjalistów.
3. Należy szerzej zbadać tzw. nurt romantyczno-prometejski polskiej myśli socjalistycznej. Nie można zgodzić się ze zbyt krytyczną interpretacją poglądów Limanowskiego, zawartą w referacie prof. Tycha. Nie należy też pomijać publicystyki PPS i zliżonych do niej orientacji intelektualnych. Powstaje też kwestia — jaki wpływ na modernizację wizji socjalistycznej kultury odegrała rewolucja 1905—1907 r. Warto także podkreślić dorobek teoretyków Bundu i ich wizji socjalistycznej kultury.

Następnie prof. Drozdowski dodał, że istotnym elementem w przedstawieniu perspektywy socjalistycznej kultury jest precyzyjne ujęcie antynomii elita—masy oraz uniwersalny—narodowy, które występują w programach różnych partii polskiego ruchu robotniczego. Np. zarówno w twórczości Krzywickiego, Kelles-Krauza czy Machajskiego nie występuje krytyka inteligencji jako takiej, lecz krytyka określonej formacji historycznej inteligencji. Autorzy ci krytykowali postawy tej konkretnej warstwy inteligencji, która istniała w ramach ówczesnego społeczeństwa polskiego, a więc jej koniunkturalność, snobizm, powierzchowność i elitaryzm, jeśli chodzi o stosunek do mas. Jednak nie była to krytyka inteligencji w ogóle. Podobnie należy podjąć próbę systematyzacji ujęć antynomii narodowy—uniwersalny. Np. w poglądach twórców PPS, teoretyków Bundu mamy wizję socjalizmu, opartego na wspólnocie narodowej, przy autonomiczno-kulturalnych wspólnotach i ich braterskim współzyciu. Istnieje także wizja, która akcentuje automatyczne rozwiązanie problemów narodowych drogą ogólnoeuropejskiej rewolucji socjalistycznej. Wreszcie, występuje wizja socjalizmu jako bukietu kultur narodowych, która nie eliminuje tego, co specyficzne i nie-

powtarzalne w każdej z kultur narodowych. Cała ta problematyka wymaga dalszych precyzyjnych badań.

W odpowiedzi prof. Tych stwierdził, że w środowisku proletariackim nie próbowano definiować pojęcia kultura. Także w publicystyce PPS nie została ujęta wizja kultury socjalistycznej. Natomiast w innych programach konstruowano tę wizję dla okresu po rewolucji i nie stawiano antynomii uniwersalny—narodowy, zakładając, że przyszła kultura będzie miała charakter uniwersalistyczny. Chcąc właśnie odtworzyć wizję kultury polskiej, stworzone przez polskich socjalistów, trzeba widzieć w ich programach dwustopniowość, tzn. okres przed i po rewolucji.

Tematem ostatniego dnia dyskusji był wielki i złożony problem — kultura a totalitaryzm. W związku z tym szerokim problemem postawiono szereg ciekawych zagadnień, m. in. kwestię wykorzystania tradycji przez faszyzm.

Prof. Janion, powołując się na rozprawę Tadeusza Krońskiego *Faszyzm a tradycja europejska*, pisaną podczas okupacji, konstatowała, że faszyzm w gruncie rzeczy nie przyjął tradycji europejskiej. Chociaż totalitaryzm szeroko operował frazesem tej tradycji, w istocie jednak wszystkie jego poczynania nie były dokonywane w imię człowieka. W swojej frazeologii i treściach faszyzm stawiał idee ponad człowieka, traktując go zawsze instrumentalnie wobec idei, które stanowiły ponadindywidualną i ponadludzką potęgę. Była to podstawowa zdrada tradycji europejskiej jako tradycji humanistycznej, której samą istotą i rdzeniem jest doktryna humanizmu. Zdaniem dyskutantki, rozprawa Krońskiego odsłoniła prawdę o faszyzmie niemieckim oraz to, w jaki sposób zabijając i eliminując pojęcie człowieka, unicestwiając humanizm musiał dojść do doktryny fizycznej śmierci człowieka i ostatecznie zdradził i podeptał tradycję. Powstaje natomiast zagadnienie, jaką tradycję totalitaryzm sobie przywłaszczał oraz jakie formy i metody przy tym stosował.

Według opinii prof. Janion, faszyzm nie dziedziczył tradycji w sposób pełny, a jedynie dokonywał preparatu odpowiednio określonych treści ideologicznych, posługując się przy tym szczególnym językiem. Język ten był swoistym żargonem, ostatnio

stał się tematem rozpraw naukowych, m. in. niedawno ukazała się praca Klemperera *Język III Rzeszy*. Próbką tego żargonu jest np. język gazet, wychodzących po polsku podczas okupacji, który miał na celu indoktrynację polskich „niewolników”. Na zakończenie prof. Janion dodała, że faszyzm chciał przywłaszczyć sobie elementy tradycji romantycznej, przy czym sam romantyzm nie jest bez winy.

Prof. dr Czesław Madajczyk (Warszawa) zauważył jednak, że poglądy Krońskiego są bardziej złożone niż w interpretacji prof. Janion. Nie należy jednoznacznie utożsamiać kultury europejskiej z humanizmem. Przykładem może być kultura kolonizatorów europejskich. Nawet kultura niemiecka przed i w czasie I wojny światowej nie miała respektu dla obcych, humanistycznych wpływów. Faszyzm sięgał przede wszystkim do tradycji politycznej, w mniejszym zaś stopniu do dziedzictwa kultury. Doktryna faszystowska opierała się na dwóch zasadniczych argumentach. Po pierwsze — jesteśmy obrońcami kontynentu europejskiego, nie będziemy sięgali, jak Anglia, za morza i rozpraszali się. Anglia wraz z całą swoją tradycją i działalnością jest krajem pozaeuropejskim, natomiast Europa jest nasza. Po drugie — musimy uniezależnić kontynent europejski, gdyż występuje tutaj chęć przeniesienia doktryny Monroe na teren europejski i wyrzucenia niepożądanych kontrahentów z Europy. Idea tak pojętej europejskości znalazła jednak wzięcie wśród konserwatystów europejskich w latach 1940—1941. Trudno precyzyjnie przedstawić te problemy, stwierdził prof. Madajczyk, jednak tradycję należy ujmować szerzej. Jeśli weźmiemy pod uwagę tylko tradycję kulturalną, wtedy bezspornie faszyzm należy uznać za doktrynę antyhumanistyczną, jeśli pojmiemy ją szerzej, pozostaje problem do dalszych badań.

Prof. Wojtowicz zwrócił uwagę na fakt, że faszyzm niemiecki próbował wykorzystywać różne tradycje i wątki kulturowe dla swoich celów. Np. pieczołowicie kultywowano w hitleryzmie tradycje średniowiecza, szczególnie wzorzec zakonu rycerskiego, który miał być czymś w rodzaju prototypu oddziałów SS. Faszyzm próbował w swoisty sposób na swój użytek „zaadaptować” i epc-

kę „światłego absolutyzmu”, czego przykładem może być choćby interpretacja polityki administracyjnej, narodowościowej i kulturalnej Józefa II. Prace, które pojawiły się w okresie hitlerowskim, oceniały jego działalność jako dobrego Niemca, reprezentującego ten właśnie nurt germański, do którego należy nawiązać. Takich prób wykorzystywania dziedzictwa tradycji przez faszyzm było wiele. Nawiązując do problemu antynomii faszyzm—tradycja humanistyczna, prof. Wojtowicz przyjął tezę, że faszyzm jest najwyższym, zdegenerowanym nurtem, który nawiązywał jednakże do pewnych bardzo wczesnych zjawisk w kulturze i w życiu Europy. Można wymienić tu m. in. tradycje pogromów w gettach, nietolerancji religijnej, tworzenia zbiorowych psychoz, mordów i całej masy zjawisk z zakresu kultury czy polityki, do których faszyzm nawiązywał.

Problemem założeń doktrynalnych polityki i działań hitlerowców wobec kultury krajów okupowanych zajął się prof. Drozdowski, stwierdzając, że na temat: faszyzm, reżimy totalitarno-autorytarne a kultura istnieje znaczna literatura. Interesującą inspirację stanowią prace licznych filozofów, np. *Ucieczka od wolności* E. Fromma, w której autor omówił m. in. proces kształtowania się modelu osobowości typu paternalistycznego, respektującą system hierarchicznych zależności w systemie wodzowskim. W reżimie totalitarnym wytworzył się też model etnocentryzmu, rasizmu, szowinizmu, model likwidujący humanistyczne wartości religii i wreszcie wzorzec technokratyzmu, na który zwrócił uwagę prof. Madajczyk, jak przez perspektywę volkswagena, domku rodzinnego, wczasów itd. starano się indoktrynować społeczność niemiecką i pozyskać ją dla ideologii hitlerowskiej, zubożając i ograniczając w ten sposób życie duchowe Niemców.

Dalsze głosy w dyskusji koncentrowały się głównie wokół polityki kulturalnej okupanta na ziemiach polskich. Doc. dr Jerzy Serczyk (Toruń) stwierdził, że polityka kulturalna hitlerowców w Generalnym Gubernatorstwie nie była jednolita w ciągu całego okresu wojny. Co prawda były w tej polityce pewne elementy trwałe, niezależnie od koniunktur wojennych czy politycznych, obowiązujące przez cały okres wojny, ale występowały też

posunięcia zmieniające się w zależności od koniunktury politycznej. Dlatego należałoby wyodrębnić fazy polityki kulturalnej okupanta w GG. Ciekawym przykładem jednego z trwałych elementów polityki kulturalnej hitlerowców było nieudostępnianie ludności polskiej tego wszystkiego, co stanowiło wykład ideologiczny socjalizmu narodowego. Ten fakt wydaje się paradoksalny, ale np. w większych miastach, przeważnie w stolicach dystryktów utworzono niemieckie księgarnie, które były dostępne dla Polaków, jednak te działy, w których znajdowała się literatura narodowosocjalistyczna z *Mein Kampf* na czele, były wyłącznie zarezerwowane „nur für Deutsche”. Podobnie traktowano te filmy hitlerowskie, które zawierały propagandę narodowosocjalistyczną. Zatem, podkreślił mówca, dla Polaków w GG było niedostępne to, co sami hitlerowcy uważali za wyższe dobra ideologiczne kultury niemieckiej, natomiast szeroko udostępniono peryferyjne, przeważnie rozrywkowe utwory tej kultury. Następnie doc. Serczyk wskazał na metody i środki oddziaływania kulturalnego, które stosowali hitlerowcy wobec Polaków. Np. Niemcy wykorzystywali plastykę użytkową, głównie plakat w celu propagandowo-użytkowym, kierując go do polskiej ludności rolniczej. Oferowali także wydawnictwa rolnicze, m. in. w Warszawie został założony Agrar Verlag na całkiem wysokim poziomie. Działalność plakatowo-propagandowa i wydawnicza silnie oddziaływała na chłopów w GG, skoro, jak napisał K. Wyka w *Życiu na niby*, ich stanowisko wobec okupanta w latach 1939—1941 było wyczekująco-przyjazne.

Prof. Madajczyk zwrócił uwagę, że w pierwszym okresie okupacji do 1942 r. kultura polska nie była autentyczna, nie była wytworem narodu, lecz zlepkiem elementów przyjętych z obcych kultur i że stosunkowo szybko da się tę jak gdyby politurę kulturalną zetrzeć. Dopiero w 1942 r. pojawiły się pierwsze ekspertyzy z kręgu kół policji bezpieczeństwa, które stwierdzały, że ze względu na zręczność i stanowczość polskiego ruchu oporu trudno jest realizować program kulturalny. Jednak, zaznaczył mówca, było dużo przypadkowości i potknięć programowych w kwestii, co dawać jako strawę duchową dla poszczególnych narodów.

W 1942 r. pojawiła się propozycja, by stworzyć w Berlinie ośrodek, który by ustalił, co i dla jakich krajów, ze względu na ich tradycje, kryteria ocen wartości, należy posyłać w zakresie twórczości teatralnej, filmowej itd. Projekt ten nie został zrealizowany, w dalszym ciągu bowiem było sporo posunięć w tym zakresie centralnie niesynchronizowanych. Natomiast dla ludności polskiej i radzieckiej w zasadzie nie propagowano wartości kulturowych systemu nazistowskiego.

Prof. dr Krzysztof Dunin-Wąsowicz (Warszawa) wskazał na próby popierania kultur lokalnych i subkultur przez III Rzeszę. M. in. na terenie GG hitlerowcy popierali kulturę góralską i ukraińską, pozwalając na zakładanie własnych szkół, teatru, wydawnictw i druk książek. Natomiast, zdaniem dyskutanta, stosunek Niemców do inteligencji twórczej wynikał m. in. i ze snobizmu niemieckiego, mniemania, że pewne działy kultury niemieckiej, szczególnie muzyka i plastyka, mają międzynarodowy charakter. Np. przejawem snobizmu był fakt, że oficerowie niemieccy sami grywali utwory klasyczne. Ta postawa jeszcze jaskrawiej wystąpiła w obozach koncentracyjnych, gdzie zakładano orkiestry obozowe, popierano twórczość plastyczną, zamawiano też portrety rodzin esesmańskich. Następnie prof. Dunin-Wąsowicz poruszył kilka zagadnień szczegółowych, stwierdzając m. in., że w GG nie udał się bojkot filmów hitlerowskich, gdyż ruch oporu i jego zasięg kulturalny nie docierał do wszystkich kręgów społecznych. Dlatego tak wielką popularnością wśród części Polaków cieszyły się kina hitlerowskie. Podobnie nie powiódł się bojkot „Nowego Kuriera Warszawskiego”, gdyż społeczeństwo tęskniło za informacją, za pewną, chociaż prymitywną rozrywką. W konkluzji mówca podkreślił, że nadal otwarty jest problem zasięgu kultury podziemnej, potrzebne są konkretne dane liczbowe co do uczestnictwa społeczeństwa polskiego w różnych formach kultury — w czytelnictwie, uczęszczaniu do teatru, na koncerty oraz jak szeroki był zasięg wydawnictw, w jakim nakładzie wydawano książki itd. Ilościowe zbadanie tych zagadnień pomoże ustalić szerokość oddziaływania podziemnej kultury polskiej.

Według opinii dra Goćkowskiego nie można ograniczać polskiej

kultury w okresie okupacji jedynie do zinstytucjonalizowanego życia podziemnego, gdyż w jej zakres wchodzi suma wielkich dokonań, którą można rozpatrywać na trzech płaszczyznach. Pierwsza płaszczyzna, najtrudniejsza do uchwycenia dla historyka i socjologa, z której nie można jednak zrezygnować, to codzienne życie kulturalne. Niemcy próbowali stworzyć kulturę oktrojowaną, narzuconą i dekretowaną. Polacy odpowiadali na tej najmniejszej płaszczyźnie kulturą życia codziennego. Tu trzeba byłoby zbadać, co Polacy czytali, w jakim zakresie korzystali z prywatnych czytelni, bibliotek, jakie pozycje kupowali w księgarni itd. Na drugiej płaszczyźnie należy umieścić działalność zachowującą pewien elementarny poziom kultury artystycznej i oświatowej — tajne koncerty, prasę i oświatę. Wreszcie, trzecia, najważniejsza płaszczyzna, to twórcze dokonania w zakresie nauki, planów badawczych, dotyczących nie tylko odbudowy, ale i rozbudowy Rzeczypospolitej oraz dokonania w zakresie sztuki literackiej, utworów teatralnych itd. Na zakończenie dr Goćkowski skonstatował, że takie ujęcie życia kulturalnego Polaków podczas okupacji pozwoli przeprowadzić konfrontację między legalnymi ramami, które narzucał okupant, a tym, co Polacy potrafili dokonać w zakresie kultury w tych warunkach.

W związku z tym prof. Wojtowicz zauważył, że obok gazetek, działalności pisanej w ruchu oporu, szczególnie na wsi był bardzo żywy, mało zbadany i trudny do uchwycenia liczbowego nurt, który można nazwać działalnością mówioną. W ramach tej działalności zasadniczą rolę spełniła informacja, która płynęła określonymi kanałami, byli więc czynni stali informatorzy, dokonywana była także selekcja napływających wiadomości. Tego typu informacja była szeroka i szybka, nie zawsze może ścisła, gdyż często stanowiła zniekształcone, odpowiednio adaptowane echo informacji radiowych. Chociaż radia słuchali tylko niektórzy, ale z zasłyszanych informacji robiono szeroki użytek.

Jedną ze spornych kwestii poruszonych w dyskusji była sprawa emigracji niemieckiej. Prof. Drozdowski sądził, że emigracja niemiecka zapoznała społeczeństwo amerykańskie z kulturą niemiecką, plastyczną, techniczną itd. Przyjazd około 35 tys. emi-

grantów z Niemiec, głównie intelektualistów żydowskiego pochodzenia, był istotnym wzbogaceniem kultury amerykańskiej. Ci emigranci, często profesorowie, zakładali nowe uniwersytety i wprowadzili nowy duch na uczelniach amerykańskich. Mieli oni także wpływ na funkcjonowanie środków masowego przekazu i na politykę amerykańską wobec tych grup niemieckiego pochodzenia, które ulegały wpływom hitlerowskim. Zdaniem prof. Drozdowskiego, ta antyfaszystowska emigracja niemiecka odegrała istotną rolę w mobilizowaniu amerykańskiej opinii publicznej przeciwko izolacjonizmowi i neutralizmowi w kierunku zaangażowania ideowego do walki USA z faszyzmem. Poza tym przedstawiciele tej emigracji organizowali audycje radiowe kierowane do Niemców w duchu antyfaszystowskim i antyhitlerowskim. Pod ich wpływem humanistyka podjęła problematykę totalitaryzm a kultura, zdając sobie sprawę z zagrożenia kultury i współczesnego humanizmu przez faszyzm niemiecki. Jednocześnie trzeba zrozumieć dramat Niemców opuszczających kraj, którym trudno było porozumieć się z narodem obłąkanym ideologią faszystowską i ponownie nawiązać kontakt z własnym społeczeństwem. Dyskutant wskazał też na rolę działań centrów emigracyjnych i ich wpływ na życie kulturalne krajów okupowanych. Szczególnie widoczna jest w tym zakresie rola ośrodka londyńskiego, w którym rezydowało kilka rządów emigracyjnych. W ramach innych narodowości funkcjonowała tam namiastka polskiego życia kulturalnego — organizacje artystyczno-kulturalne, czasopisma, audycje radiowe, działalność filmowa, dokumentacyjna, naukowa, pomoc materialna dla ludzi kultury i nauki, aby porównać działalność kulturalną całych, zintegrowanych struktur w postaci różnych środowisk, np. warszawskiego, krakowskiego czy paryskiego, jak te środowiska kulturalne funkcjonują w czasie wojny.

Według poglądu prof. Madajczyka emigracja niemiecka w USA nie była tak antyfaszystowska, jakby się to pozornie wydawało, takich postaci, jak T. Mann było tylko kilka. Natomiast propozycja całościowego porównania różnorodnych środowisk kulturalnych w okresie okupacji jest trudna do spełnienia ze względu na ich specyfikę.

W ostatnich wypowiedziach w dyskusji wyszła sprawa braków w problematyce całej sesji. Dr Emilia Borecka (Warszawa) stwierdziła, że w tematyce obrad zabrakło omówienia rozwoju kultury polskiej w okresie II Rzeczypospolitej. A przecież właśnie w okresie międzywojennym pojawiły się twórcze osiągnięcia ze wszystkimi znamionami nowoczesności, nastąpił rozwój literatury, sztuk plastycznych, muzyki oraz wzrost liczbowy kultury masowej. W tym okresie powstały oryginalne kierunki w sztuce jak futurizm, modernizm i kierunki abstrakcyjne. Lata II Rzeczypospolitej to także rozkwit badań naukowych. Dla przykładu wystarczy wspomnieć o powstaniu warszawskiej szkoły matematycznej oraz bujnym rozwoju szeroko rozumianych nauk humanistycznych. W konkluzji dr Borecka podkreśliła, że wymiany życia kulturalnego podczas wojny były zasługą okresu II Rzeczypospolitej, natomiast zadaniem kultury polskiej w okresie okupacji była przede wszystkim obrona wytworzonych w poprzednim okresie wartości kulturowych.

O funkcji kulturotwórczej nauki w okresie międzywojennym wspomniał również dr Goćkowski, konstatując, że ciągle nie docenia się tych 20 lat, a przecież jest to czas o wielkiej doniosłości dla dalszego rozwoju nauki polskiej. Jako przykład mówca wskazał na rolę autorytetów intelektualno-moralnych, do których często współcześnie nawiązujemy. Tacy uczeni, którzy działali w okresie międzywojennym, jak Znaniecki, Ingarden, Ossowski i wielu innych wytworzyli wzór uczonego—mistrza wokół którego gromadziła się cała rzesza uczniów. Właśnie model nauki służącej społeczeństwu i ojczyźnie, nauki, która jest nieugięta w swej postawie, która nie jest sprzedajna, chciwa na pieniądze jest dobrym dziedzictwem II Rzeczypospolitej. Warto także dziś sięgnąć do pewnych obyczajów akademickich, form działania i myślenia, pracy i kultury okresu międzywojennego.

* *
*

Podsumowania wyników trzydniowych obrad o narodzinach i rozwoju nowożytnej kultury polskiej dokonał przewodniczący

sekcji II prof. dr J. Wojtowicz stwierdzając, że dyskusja miała żywy, polemiczny i kontrowersyjny charakter. Cechowała ją dążność do szukania związków między różnymi zjawiskami występującymi w kulturze polskiej na przestrzeni dziejów. Wypowiedzi dyskusyjne koncentrowały się wokół czterech zasadniczych problemów — oceny kultury szlacheckiej, miejsca i roli romantyzmu w kulturze polskiej, kulturotwórczej funkcji nauki oraz relacji: kultura a totalitaryzm. W związku z tymi głównymi sprawami wyszedł szereg innych, nie mniej ważnych zagadnień. M. in. pojawiła się sporna kwestia źródeł i początków nowożytnej kultury polskiej.



Spis treści

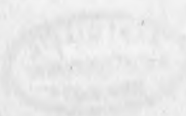
Wstęp (Jerzy Wojtowicz)	5
Janusz Tazbir: Kultura szlachecka (struktura i wzorce obyczajowe)	9
Bohdan Baranowski: Kultura ludowa a kultura szlachecka w XVII i XVIII w.	37
Maria Janion: Romantyzm a początek świata nowożytnego	59
Feliks Tych: Wizje socjalistycznej kultury w myśli teoretycznej. . polskiego ruchu robotniczego (1875—1918)	89
Czesław Madajczyk: Nowoczesna wojna totalna a kultura	139
Kazimierz Maliszewski: Narodziny i rozwój nowoczesnej kultury polskiej — dyskusja w ramach II Sekcji XI Powszechnego Zjaz- du Historyków Polskich w Toruniu	177

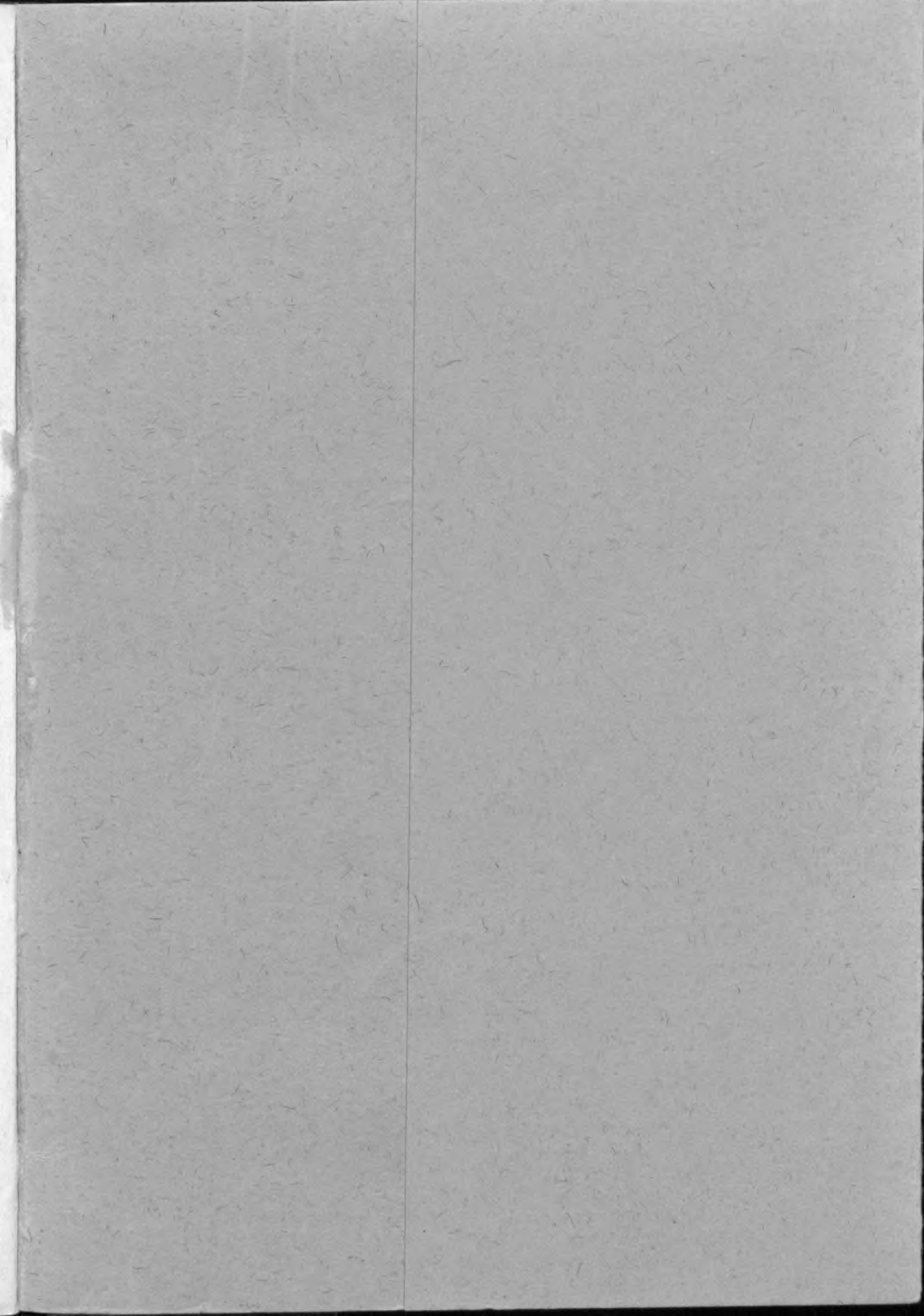
Wydawnictwo Uniwersyteckiego Centrum Bibliotecznego
ul. Uniwersytecki Park 1, 20-032 Lublin
tel. 81 425 31 00, 81 425 31 01, 81 425 31 02
e-mail: ucbb@uni.lublin.pl

1	Wstęp (Jury Wollfowicz)
2	Janina Jankowska: Kultura artystyczna i życie społeczne
3	Janina Jankowska: Kultura ludowa i sztuka ludowa w XVII
4	1818 r.
5	Janina Jankowska: Kultura i sztuka ludowa w XIX
6	1818 r. Wzrost i rozwój kultury w XIX w.
7	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
8	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
9	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
10	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
11	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
12	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
13	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
14	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
15	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
16	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
17	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
18	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
19	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
20	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
21	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
22	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
23	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
24	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
25	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
26	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
27	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
28	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
29	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
30	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
31	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
32	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
33	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
34	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
35	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
36	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
37	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
38	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
39	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
40	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
41	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
42	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
43	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
44	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
45	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
46	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
47	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
48	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
49	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
50	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
51	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
52	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
53	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
54	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
55	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
56	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
57	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
58	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
59	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
60	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
61	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
62	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
63	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
64	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
65	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
66	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
67	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
68	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
69	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
70	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
71	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
72	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
73	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
74	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
75	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
76	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
77	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
78	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
79	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
80	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
81	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
82	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
83	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
84	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
85	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
86	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
87	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
88	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
89	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
90	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
91	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
92	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
93	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
94	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
95	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
96	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
97	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
98	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
99	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.
100	1818 r. Kultura i sztuka ludowa w XIX w.

Biblioteka Główna UMK

 300045382402





Bibliote
Główna
UMK Toruń

492255

Cena zł 30.—

Biblioteka Główna UMK



300045382402

OpCARD 101 v2

