

Suchodolski, Bogdan

O nową koncepcję historii kultury polskiej

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 20/3-4, 425-449

1975

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Bogdan Suchodolski

O NOWĄ KONCEPCJĘ HISTORII KULTURY POLSKIEJ

1

Zacznijmy te rozważania od przypomnienia słów Maurycego Mochnackiego. W przeddzień listopadowego powstania, które — być może — miało odmienić losy narodu, pisał on „z drżeniem serca i drżącą ręką” te słowa: „Nie dosyć na tym, że jesteśmy, potrzeba to jeszcze wiedzieć. Im lepiej to wiemy, tym bardziej rozszerzamy się, umacniamy w jestestwie naszym.” Tę wiedzę dawać miała historia. „Historia polska — pisał Mochnacki — nie co innego być może, tylko nauką służącą narodowej pamięci [...] Społeczna historia każdego wieku świadczy jako się naród w obecnym swoim jestestwie rozumiał, jak uważał, jak pojmował to jestestwo.” A precyzując dokładniej zadania tak pojmowanej historii stwierdzał: „Przez cywilizację rozumieć należy: moc, dzielność i stateczność, bezprzerastanne objawianie się i wyrażanie ducha narodu we wszystkich nawzajem umiejętnościach, we wszystkich naukach, we wszystkich twórcach ludzkiego umysłu — krótko mówiąc — w powszechnym systemie działań i poruszeń myśli całego narodu [...] Co zwiemy oświatą, cywilizacją, kulturą naukową i estetyczną — zwierchna jest szata ducha narodu.”¹

Tym refleksjom i postulatom teoretyka literatury odpowiadały zamiary i prace najwybitniejszego historyka tego samego pokolenia — Joachima Lelewela. W wykładach wileńskich z lat 1822—1824 określał on rodzaje historiografii i jej społeczne zadania, realizował wielki program powszechnej historii kultury. W wydaniu tych wykładów w roku 1850 Lelewel pisał: „Historia kultury wykłada postęp i odmiany rodu ludzkiego w jego religijnym, moralnym i obyczajowym ukształceniu, w jego społecznym urządzeniu się, w jego działalności i zdolnościach, jakie się objawiają w jego pracy ręcznej i umysłowej, estetycznie w sztukach ożywionych, a filozofią ród ludzki wsparty zostaje w swych rozumowych, piśmiennych i naukowych płodach”.²

Historia potwierdziła słuszność i wartość myśli Mochnackiego i Lelewela. W okresach przełomowych w życiu narodu zwracano się zawsze do przeszłości, aby znaleźć w niej możliwość głębszego zrozumienia narodowego losu i społecznej odpowiedzialności i jeśli wówczas historia nie mogła być „nauczycielką życia”, to jednak i w tych sytuacjach, pełnych sprzeczności, pozwalała ona sięgnąć głębiej w „jestestwo narodu” niż jakakolwiek inna metoda. To właśnie historiografia polska stawiała się w dobie klęsk wielką narodową spowiedzią, rachunkiem sumienia z grzechów społecznych i politycznych, ale zarazem i źródłem nadziei na przyszłość, racjonalnym sposobem „pokrzepienia serc”, które dokonywało się równocześnie w inny sposób przez literaturę i sztukę.

Nie inaczej się stało po wyzwoleniu kraju w roku 1944 i 1945. Wśród

¹ O literaturze polskiej. Warszawa 1830, s. 55—69.

² J. Lelewel: *Dzieła* t. III. Warszawa 1959, s. 110.

wielu dziedzin i spraw, podlegających wówczas zasadniczej odnowie, rozpoczął się także konieczny na progu budowy nowego ustroju proces przekształcania polskiej świadomości historycznej oraz jej roli społecznej. Przypomnijmy niektóre elementy tego procesu.

Od samego początku i aż po dni dzisiejsze rewolucja socjalistyczna w Polsce szukała swego rodowodu dziejowego, gromadziła, przewartościowywała i syntetyzowała fakty z długiej historii rewolucyjnego ruchu robotniczego w Polsce. Przywoływano więc do pamięci rewolucję 1905 roku. Idąc wstecz rekonstruowano tradycje Ludwika Waryńskiego i Wielkiego Proletariatu, a z przeszłości jeszcze dalszej przywracano narodowej pamięci ideologię i działalność Edwarda Dembowskiego i radykalnych przywódców chłopskich. Wydobywano z zapomnienia „polskich jakobinów” z przełomu XVIII i XIX wieku. Z niepewnością próbowano wejrzeć w przeszłość jeszcze bardziej odległą. Czy można było odnaleźć w niej nurt rewolucyjny i na jego szlaku umieścić różnorakie i rozproszone akcje chłopskiego protestu i buntu jako pierwsze ogniwa wielkiego łańcucha prowadzącego aż do naszych dni? W sumie ważnym i nowym ujęciem polskiej historii stawało się umiejętne określenie roli dziejowej mas ludowych.

Zastanawiano się w badaniach nad tym, czy nie byłaby słuszną teza, iż to właśnie masy ludowe od najdawniejszych wieków polskiej historii — od czasów piastowskich — były istotnym podmiotem naszych dziejów, chociaż polityczna i kulturalna artykulacja tych dziejów dokonywała się za sprawą klasy panującej, która dysponowała władzą, bogactwem i wykształceniem.

Taka perspektywa naszej przeszłości — jakże niezwykła na tle dotychczasowej naszej historiografii — pozwalała niejednokrotnie wniknąć głębiej w mechanizm zdarzeń politycznych, a zwłaszcza w sens skomplikowanych przeciwieństw ideologicznych w kulturze szlacheckiej. Pozwalała też na rewizję tradycyjnego pojmowania narodu jako grupy ludzi wykształconych i określających dzięki wykształceniu swą narodową przynależność, a równocześnie i na krytykę teorii elitarnych, eliminujących masy ludowe z narodowej wspólnoty, która miała mieć — rzekomo — wyłącznie szlachecki charakter. Historia mas ludowych w Polsce wskazywała, iż była ona wypełniona nie tylko obroną klasowych interesów, ale — równocześnie — obroną ziemi ojczystej, języka rodzinnego, własnego obyczaju — po prostu obroną ojczyzny bez względu na to, iż istniała ona w formach szlacheckiego państwa.

Konstruowanie tej nowej wizji przeszłości wiązało się z wprowadzeniem i użytkowaniem zasadniczego i zdecydowanego rozróżnienia między postępowymi i zachowawczymi nurtami w kulturze. Określenie tego, co postępowe i tego, co zachowawcze, podlegało różnorakim przekształceniom. W wersji związanej najbliższej z poszukiwaniami rewolucyjnych tradycji i ze studiami nad rolą mas ludowych w dziejach nurtu postępowy miał być wyrazem uświadomienia klasowej struktury szlacheckiego państwa i próbą jej przebudowy, a — może nawet w krańcowych przypadkach — jej obalenia. Nurt konserwatywny był uwarunkowaną klasowo mistyfikacją tej antagonistycznej rzeczywistości społecznej i służył zachowaniu klasowych przywilejów. Ale określenia te wymagały krytycznego ujęcia całego procesu historycznego, w którym warstwa nadbudowy zyskiwała względną autonomię. Pojęcia postępowości i zachowawczości zyskiwały nowe znaczenie w odniesieniu do tych stref rze-

czywistości społecznej, powiązanych ściśle z rozwojem kultury i cywilizacji, nauki i sztuki. Polska ujmowana była w łączności z tym procesem ogólnoeuropejskiej ewolucji, dzięki czemu można było ukazać i nasz udział, i nasz wkład w poszczególnych epokach kultury.

Kryterium postępowości i zachowawczości bywało niekiedy atakowane z tego powodu, iż prowadziło do ocen schematycznych i dogmatycznych; jednak de facto stwarzało ono możliwości nawiązywania do tradycji w rozmiarach znacznie szerszych niż te, jakie wyznaczała historyczna perspektywa walki rewolucyjnej. Rozległe obszary polskiej historii stawały się dla współczesnej świadomości ważne i wartościowe. Z tego punktu widzenia nowy walor otrzymała myśl polityczna pisarzy takich, jak Ostroróg i Modrzewski, Kołłątaj i Staszic. Umiejętne operowanie kategoriami postępu i reakcji pozwalało wnikać głębiej w strukturę i walki wewnętrzne minionych epok, odsłaniać w dążeniach i zainteresowaniach różnych grup społecznych, niekiedy już bardzo od nas odległych, ważne i bliskie nam wartości. Dzięki takiej metodzie np. wydobywano z zapomnienia ariańską tradycję myśli wolnej i śmiałej, chociaż uwikłanej w niezrozumiałe już dziś teologiczne spory.

Im głębiej analizowano postępowy nurt w naszej przeszłości, tym jaśniej dostrzegano jego wielorakość w różnych epokach różną, a także w obrębie jednej epoki wcale nie jednorodną. Zachowując wciąż należytą surowość ocen wobec prądów i stanowisk rzeczywiście reakcyjnych, rozszerzano zasięg historycznej pamięci, która miała obejmować całość postępowych procesów. Niektóre epoki — niekiedy zbyt lekko-myślnie potępiane globalnie — jak np. średniowiecze czy barok — uzyskiwały bardziej sprawiedliwą ocenę. I one, w jakichś wymiarach, włączały się w żywą tradycję narodową.

W tym obrazie przeszłości uzyskiwało znaczenie wszystko, co było ważnym osiągnięciem narodu na drodze jego dziejowego rozwoju. Stawało się oczywiste, iż masy pracujące Polski Ludowej są nie tylko dziedzicem tradycji rewolucyjnej, ale także dziedzicem ogólnonarodowych tradycji. I to zarówno osiągnięć kulturalnych we wszystkich zakresach twórczości i we wszystkich epokach, jak i niektórych tradycji społeczno-politycznych, ukształtowanych w losach państwa, wówczas gdy było ono średniowiecznym królestwem, a później Rzeczpospolitą szlachecką.

W procesie rozszerzania horyzontów, wyznaczających zasięg historycznych tradycji narodu, wielkie pobudzające znaczenie miały nowe granice państwa. To one przecież uczyniły z Polski Piastów rzeczywistość współczesną. Gdy w granicach naszego państwa znalazły się znowu przastare ziemie zachodnie i północne — Śląsk, Pomorze, Warmia — zaczęła powracać do społecznej świadomości ich pradawna historia. W ten sposób te nowe polityczno-geograficzne warunki polskiego życia akcentowały ze szczególną siłą wartość ogólnonarodowych tradycji, sięgających samych początków państwa.

Przemiany historycznej świadomości i nowa wizja polskich tradycji nie były ograniczone do wąskiego kręgu specjalistów. Wręcz przeciwnie, stawały się wielką sprawą powszechniej edukacji. Znaczna część zasług w tym zakresie przypada szkole, w której uczono systematycznie tego nowego obrazu naszych dziejów. Ale działało równocześnie i innymi metodami, dzięki którym można było uzyskiwać zamierzone efekty nie tylko w stosunku do młodzieży, ale i do całego społeczeństwa. Trudno przecenić zasięg i intensywność oddziaływania takich czynników, jak

odbudowa zabytków, muzea i wystawy, rocznicowe obchody, a zwłaszcza wielka akcja Tysiąclecia, literatura i film, wydawnictwa i odczyty popularne.

Odbudowa Starówki warszawskiej i gdańskiej, odbudowa starych miast i miasteczek Śląska i Pomorza były żywą lekcją historii nie tylko dla ich mieszkańców, ale — równocześnie — i dla milionów obywateli, przybywających z innych okolic kraju, aby „zobaczyć” jego historyczną wielkość. Równocześnie w tych pracach nad ochroną i rekonstrukcją zabytków utrwałał się w społecznej świadomości ów szeroki horyzont akceptacji polskich tradycji, który obejmował zarówno pamiętki rewolucyjnych i patriotycznych walk, otaczane troskliwą opieką, jak i feudalne zamki i możnowładcze pałace, a także kościoły i klasztory, ratusze i mieszczańskie kamieniczki, pieczołowicie restaurowane.

Powszechna „lektura” tego podręcznika historii, jakim stawały się dla społeczeństwa materialne kształty jego dziejów, ocalone od zniszczenia, uzupełniana była przez lekturę w sensie bardziej tradycyjnym książek popularnonaukowych i powieści. Faktem charakterystycznym jest w tej dziedzinie nie tylko ogromna popularność Kraszewskiego, największego polskiego pisarza historycznego, ale również i wielka poczytność tych autorów współczesnych, którzy w swych powieściach przedstawiali dzieje ojczyste, nawet bardzo odległe. Tę edukację literacką dopełniał film, przemawiając do wyobraźni bezpośrednio.

Wreszcie zupełnie nowym, nie znanym poprzednim okresem historii wychowania społecznego w Polsce, były różnorodne akcje popularnonaukowe, angażujące szerokie kręgi publiczności, niestety, przeważnie tylko miejskiej.

Zasięg oddziaływania tych wielorakich środków wymagałby, oczywiście, badań szczegółowych. I można wyrazić żal, że nie zostały one podjęte w odpowiednim do swego znaczenia zakresie.

2

Ten proces kształtowania się społecznej świadomości historycznej nie jest jeszcze zakończony. Być może, znajdujemy się dziś w fazie, w której uczyniony być powinien krok dalszy, bardzo trudny, ale i niezmiernie ważny.

Spróbujemy zdać sobie sprawę z potrzeb narastających w tej dziedzinie w warunkach pogłębiania socjalistycznych treści narodu i jego integracji ideowej oraz stosunkowo szybkiego podnoszenia poziomu wykształcenia i kultury mas, w perspektywach znacznego przyspieszenia tego procesu przez upowszechnienie wykształcenia średniego, wzrost dobrobytu, zwiększony wymiar czasu wolnego, rozwój instytucji upowszechniających naukę. Spróbujemy — równocześnie — określić zadania, które powinniśmy traktować jako ważne elementy programu powszechnej — szkolnej i pozaszkolnej — edukacji historycznej.

Zacznijmy od zadań stosunkowo prostych. Chodzi o to, aby obszar polskiej historii stawał się przedmiotem historycznej edukacji w rozmiarach odpowiadających ważności poszczególnych epok i poszczególnych wątków w rozwoju narodu. Ważne względy polityczne i wychowawcze każą kierować uwagę przede wszystkim na historię najnowszą. Jest ona okresem burzliwych przemian, z których wywodzi się dzień dzisiejszy. Jesteśmy społeczeństwem, którego doświadczenia wiążą się z drama-

tycznym procesem utraty niepodległości, jej krótkotrwałego odzyskania i następnie utraty ponownej; społeczeństwem heroicznym, tak otwartej, jak i podziemnej walki z wrogiem i okupantem; społeczeństwem, które było uwikłane w bezrozumne polityczne hasła, a powoływane przed dziejowy trybunał dla wykazania racjonalnej i skutecznej orientacji. Historia najnowsza, a zwłaszcza rewolucyjna droga wiodąca ku odzyskaniu niepodległości, ku wyzwoleniu z hitlerowskiej okupacji, ku przebudowie społecznej, jest szczególnie bogata w fakty i dylematy kształtujące politycznie i moralnie. Zawdzięczamy to lewicy społecznej, myśli programowej PPR, KRN, PKWN. Musi trwać zawsze pamięć o tych dramatycznych wyborach ideowych, o latach trudnych i heroicznym, a czujność wobec błędów, które próbowano nam narzucać, powinna towarzyszyć znajomości słusznych dróg wiodących do zwycięstwa. Przyszłe pokolenia będą wszakże chciały mieć — i słusznie — świadomość, iż są obywatelami kraju, który miał na kartach swej odleglejszej historii nie tylko klęskę niewoli, ale i wielkość osiągnięć politycznych i kulturalnych w dobie istnienia państwa. Ta historia państwowa — obok bezpaństwowo-wej historii okresu niewoli — zapewniła Polsce imię i znaczenie w świecie, stworzyła warunki i podstawy dla rozwoju narodu i jego kultury, ważnej także i dla całego świata.

Postulat objęcia świadomością historyczną całego obszaru polskich dziejów oznacza też konieczność uwzględnienia wszystkich dziedzin życia narodu. Uczyniliśmy w badaniach naukowych dość znaczne postępy w zakresie pogłębienia ich znajomości, ale do świadomości społeczeństwa nie dotarła ta wiedza jeszcze w stopniu wystarczającym. Dzieje polskiej nauki, polskiej architektury, polskiego malarstwa i rzeźby, polskiej muzyki znane są i dostępne niemal wyłącznie w kręgu specjalistów. Proces powstawania i formowania się polskiego narodu, jego życie „wewnętrzne” w różnych epokach, jego kultura społeczna i moralna, jego idee filozoficzne i hasła orientujące życie — dość rzadko docierają do powszechnej świadomości. Ale, gdy dzięki takim lub innym okolicznościom — najczęściej rocznicowym — dokonywa się transmisja treści historycznych, przekonywamy się, jak chłonne jest polskie społeczeństwo na wiedzę tego rodzaju. Aby sprostać owym zapotrzebowaniom, konieczne będą systematyczne wysiłki szkoły i pozaszkolnych instytucji. Na II Kongresie Nauki Polskiej stwierdzono tu niepokojące zaniedbania.

Trzeba więc postulować, aby w programie przyszelej dziesięcioletniej szkoły powszechnej usunąć te opóźnienia. Trzeba także postulować intensyfikację opieki nad społecznym ruchem naukowym, zwłaszcza nad tymi jego ogniwami, które służą upowszechnieniu kultury historycznej przez powiązanie znajomości dziejów ogólnych z dziejami i żywymi tradycjami różnych regionów naszego kraju. Powiązanie takie uprzywilejowuje szczególnie historię kultury, której pamiętki, bardziej niż wydarzenia polityczne, ostają się w terenie i później wchodzą w powszednie życie dzisiejszych ludzi.

Ta chronologiczna i dziedzinowa integralność obrazu polskiej historii nie tylko nie zamyka problemu socjalistycznej edukacji historycznej, ale staje się punktem wyjścia do przemyślenia ważnych i trudnych problemów. Nowoczesna świadomość historyczna szuka faktów nie tylko dlatego, aby o nich wiedzieć, ale także i dlatego, aby je rozumieć. Historia „opowiadająca” jest — oczywiście — społecznie potrzebna; niekiedy wręcz niezastąpiona. To przecież na takiej opowiadającej historii kształ-

ciły się całe pokolenia Polaków, pamiętających z dzieciństwa, iż dzieje Polski układały się w barwny „serial” 24 obrazków, opracowanych przez Anczyca w roku 1863.

Ale potrzebą naszych czasów jest historia „rozumiejąca”. Człowiek współczesny, kształcony w kulturze naukowej, pragnie rozumieć świat — przynajmniej w granicach, które są dziś dostępne dla naukowego poznania. Nie trzeba przekonywać, iż nie byłoby słuszne, gdyby upowszechniało się opinie, że tylko świat przyrody jest „uporządkowany” i „posłuszny prawom”, podczas gdy świat historii stanowi chaotyczny zbiór poszczególnych przypadków. Nie tylko marksiści nie mogą opowiadać się dziś za koncepcją chaosu niepowiązanych zdarzeń.

Rozumienie historii jako ciągu zdarzeń powiązanych zawiera w sobie wiele różnych elementów. Występują one w innym zestawie w pracowniach specjalistów, w innym niekiedy w zainteresowaniach laików. Oczywiście, do historyków należy wyjaśnianie przyczyn i skutków — jakkolwiek rozumielibyśmy te tradycyjne, a jednak wciąż ważne kategorie poznania; do historyków należy też konstruowanie i charakteryzowanie określonych całości — epok, instytucji, prądów; do historyków w końcu należy odsłanianie wewnętrznych sprzeczności dynamizujących historyczny rozwój i rozróżnianie między tym, co w świadomości społecznej było poprawnym odzwierciedleniem rzeczywistości, a co tylko jej mistyfikacją.

Jednakże społeczeństwo ma swe własne zainteresowania w tej dziedzinie, które powinny zyskać zaspokojenie. Są one — mówiąc najogólniej — dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, kierują się ku rozumieniu człowieka i jego działalności. Z tego punktu widzenia historiografia — wcale nie tylko ojczystego kraju, ale powszechna — jest wielką księgą wiedzy o tym, jakimi byli — a więc i jakimi są — ludzie. Można, oczywiście, powiedzieć, iż te humanistyczne zainteresowania wypaczają zrozumienie istotnych mechanizmów dziejowego rozwoju, ponieważ koncentrują uwagę na czynnikach psychologicznych i jednostkowych. Ale zarzut byłby o tyle niesłuszny, iż w zainteresowaniach tych chodzi nie tyle o rozumienie dziejów, ile właśnie o zrozumienie człowieka. I to w rozległej skali jego życia: od owocnej twórczości i wielkich czynów, od politycznego działania jako wyniku osobistych ambicji, aż do konkretnych postaci powszedniego życia — wszystko to jest ważne. Lektura wielkich dzieł historycznych, a także i pamiętników, staje się z tego punktu widzenia pasjonująca.

Drugi krąg zainteresowań dotyczy już bardziej bezpośrednio procesu historycznego. Chodzi o odpowiedź na pytanie: dlaczego było właśnie tak i czy nie mogło być inaczej? Historycy nie bardzo lubią tego rodzaju pytania, chociaż ich praca badawcza zmierza zawsze także i do wyświetlania przyczyn. Pytania te są w naszym społeczeństwie stawiane ze szczególną natarczywością, ponieważ nasza historia obfitowała w liczne klęski. I powinny uzyskiwać odpowiedzi, nawet jeśli miałyby być one cząstkowe i skomplikowane. I nawet jeśli na miejsce tradycyjnych wyjaśnień przyczynowych, wprowadzałyby bardziej nowoczesne wyjaśnienia typologiczne i strukturalne.

Obok przeciwnieństw i dopełnień, charakteryzujących historiografię opowiadającą i historiografię rozumiejącą, występują już dziś — będą zapewne wzrastać w znaczeniu — podobne dialektyczne powiązania między historiozofią, która uczy pamiętać i tą, która uczy żyć. Rozróżnienie

to zakorzenione jest w tej dwoistości, w jakiej zachowuje się przeszłość: jako tradycja rekonstruowana i zapamiętywana oraz jako element rzeczywistości współczesnej, materialnej i duchowej.

Dzięki dialektyce tej historii zapamiętanej i żywej tradycji współczesnej przeszłość może być tym, co minęło, ale i tym, co trwa. I może ona być wartościowa, chociaż minęła, a czasami dlatego, że minęła; może być wartościowa także dlatego, że trwa, ponieważ jest wciąż dla nowych ludzi wartościowa. Może być od nas daleka, ale ważna. I może być nam bliska, może stanowić naszą współczesność, chociaż nie jest współczesna. Te rozróżnienia nie są trwałe. Bieg teraźniejszości — podobnie jak i w życiu indywidualnym — zbliża lub oddala to, co minęło i zmienia granice między tym, o czym się już tylko pamięta, i tym, czym się wciąż jeszcze żyje.

Rozróżnienie to jest punktem wyjścia ważnej i trudnej problematyki wychowania historycznego. Chodzi o strategię działania w kształtowaniu społecznej świadomości w stosunku do tradycji żywej i pamiętanej. Historycy wprowadzicie niechętnie aprobuja dyrektywę traktowania przeszłości jako elementu współczesnego życia. Sądzą oni często, iż dyrektywa taka prowadzi do tzw. prezentyzmu czy aktualizowania, które niszczy niepowrotny i niepowtarzalny koloryt czasów, które minęły; powinny one w naszej świadomości pozostać zamknięte na zawsze w ich odrębności. Historia to przeszłość; i pozostaje przeszłością, cokolwiek mówiloby się o jej wychowawczych wartościach.

Nie sądzę, aby stanowisko takie było słuszne. Powinniśmy starać się o to, aby przeszłość stawiała się „żywa”; bo przeszłość martwa, ocalana tylko w pamięci, znika wreszcie także i z tego świata pamiętanego. Ale i to jest ważne, że przeszłość żywa jest potrzebą ludzi współczesnych, wynikającą z bogactwa i konfliktów ich życia, a nie dowolnym postulatem pedagogów.

W tych warunkach powstaje pytanie: jak należy prowadzić historyczną edukację społeczeństwa, aby łączność z tradycją była zapewniana i umacniana w narodowej pamięci i aby — równocześnie — rozszerzał się w miarę możliwości krąg tej tradycji, która dzięki takiej edukacji stawać się będzie tradycją „żywą”? Co i jak w tej polskiej historii, o której będzie się wiedzieć i pamiętać, może być przekształcane w historię, którą się żyje, ponieważ prowadzi się z nią ważny dialog? Czy i jak potrafimy z królestwa szacownych cieni dziejowej przeszłości przywołać ku nam, ludziom dzisiejszym, ludzi dawnych, ich problemy i idee, zdarzenia, w których byli odpowiedzialnie uwikłani, i zobaczyć w tym wszystkim jakąś część naszej własnej problematyki, usłyszeć pokrewny ton uczuciowy.

Stawia to ważne problemy strategii edukacyjnej, jaką powinniśmy obrać, aby wychodzić naprzeciw historycznym potrzebom społeczeństwa, rozwijać je i pogłębiać, wiązać z teraźniejszością i perspektywami dalszych przemian ludzi i ich świata.

Jednakże to wszystko, o czym mówiliśmy dotychczas — integralna i sensowna wizja przeszłości, jej powiązanie ze współczesnością — nie zaspokaja jeszcze tych wszystkich potrzeb, jakie w dziedzinie świadomości narodowej, powiązanej z historią, manifestują się już dziś bardzo

wyraźnie. Chodzi o wielki i trudny kompleks spraw obejmujący pytania o swoistą wartość polskiej kultury, jej pozycję w świecie, o problematykę narodowego charakteru, a więc o „polskiego człowieka” i polski styl życia, o jakąś orientację w nieustającym rachunku sumienia, bilansującego wartości naszego heroizmu z dziejami — jak to określono — naszej głupoty.

Problematyka oceny kultury polskiej i jej wkładu w kulturę świata stanowiła od dawna ważny temat i jeden z nurtów narodowej edukacji. Gdy antypolska polityka zaborców w wieku XIX posługiwała się niejednokrotnie argumentami o „kulturalnej niższości” Polaków, odpowiedź na te zarzuty stawała się polityczną koniecznością, a zarazem żywą potrzebą szerokiej opinii publicznej. Znamienne było wystąpienie w roku 1897 Oswalda Balzera z listem otwartym do niemieckiego historyka Teodora Mommsena, który ostrzegał Austriaków przed „apostołami barbarzyństwa”, jakimi rzekomo mieli być Polacy. Równie znamieny był fakt, iż po pierwszej wojnie światowej, na progu odzyskanej wówczas niepodległości, wydano wielkie dwutomowe dzieło pt. *Polska w kulturze powszechnej*, opracowane przez duży zespół historyków pod redakcją F. Konecznego. O tym, że nie była to książka wyrastająca z erudycyjnych potrzeb gabinetowych, świadczy fakt, iż jej inicjatorem i wydawcą był Franciszek Stefczyk, prezes Polskich Spółek Oszczędności i Póżyczek.

Wprawdzie tematyka tego rodzaju wydawała się przez długi czas w środowiskach specjalistów nieco podejrzana i niebezpieczna — istotnie, podejmowano ją niekiedy z pozycji nacjonalistycznego szowinizmu — zapotrzebowanie na nią w szerokich kołach społeczeństwa było jednak zawsze duże. Próbom zaspokojenia tych potrzeb zawdzięczamy kilka monumentalnych wydawnictw okresu międzywojennego, niesłusznie niekiedy traktowanych jako wydawnictwa „salonowe” i „poczekalniane”.

I w tej dziedzinie pod koniec okresu trzydziestolecia PRL dokonują się charakterystyczne przemiany. W wielkim programie odbudowywania więzi z Polonią zagraniczną szczególnie ważne miejsce zajmuje właśnie problematyka swoistych cech polskiej kultury i jej roli w świecie. To właśnie interesuje najbardziej naszych rodaków poza granicami kraju i to właśnie jest ważne, aby mogli mieć oni poczucie, iż, legitymując się przynależnością do narodu polskiego, legitymują się wartościami, które się liczą w świecie.

Z tego punktu widzenia ważny jest wieloraki dorobek polskiej kultury. A więc, oczywiście, jej twórcze osiągnięcia w literaturze i sztuce, w nauce i technice. Wielki katalog wybitnych twórców, działających przez wieki w kraju, zyskujących uznanie w świecie, wieńczonych laurem sławy, a także i tych, których los zmusił do życia na obczyźnie, do akceptowania „drugiej ojczyzny”, a których wkład w rozwój światowej cywilizacji bywał niejednokrotnie doniosły, ten wielki spis, stanowiący swoistą kronikę osiągnięć, byłby z pewnością czynnikiem słusznej dumy narodowej i narodowej wspólnoty.

Po drugie, kultura polska i jej udział w kulturze świata to także wielkie idee, które były formułowane w teorii i potwierdzane — lepiej lub gorzej — w społecznej praktyce. „Narody — pisał Mickiewicz — wtenczas tylko wzrastają i o tyle mają prawo do życia, o ile wysługują się całemu rodzajowi ludzkiemu popieraniem lub bronieniem jakiejś wielkiej myśli lub wielkiego uczucia”. To właśnie pragnęliby wiedzieć

Polacy w kraju i na obczyźnie: co daliśmy światu nie w sensie wielkich dzieł indywidualnych, lecz w sensie wielkich idei politycznych, społecznych, moralnych, filozoficznych, artystycznych?

Wreszcie kultura polska to także — po prostu — nasze istnienie, nasz powszedni i odświętny sposób bycia, nasz styl działania i nasza wspólnota. W końcu — przecież — nasze znaczenie dla kultury świata polegało i polega także i na tym, jakimi byliśmy i jesteśmy jako ludzie i obywatele, polega na tych prostych stwierdzeniach: oto jakimi są Polacy! I o tym właśnie chcielibyśmy mieć sąd ostrożny i sprawiedliwy, wolny od płytkich zachwyków, ale i od nierozważnego samobiczowania się i samooskarżania.

Wszystkie te problemy są bardzo trudne i niebezpieczne. Mają one już długą historię. Gdy jedni sprowadzali kulturę Polski do naśladownictwa obcych wzorów, rozwijając w licznych studiach pełne goryczy oskarżenie wielkiego poety — „pawiem narodów byłaś i papuga”, gdy inni, bardziej umiarkowani, mówili o „cywilizacyjnej młodszości” naszego kraju, to jeszcze inni, przeciwstawiając się surowości tych samooskarżeń wielbili Polskę jako wzór narodów. Nawiązując do tej tradycji, na progu odzyskanej w roku 1918 niepodległości, pojawiły się liczne dzieła tłumaczące, jaki był „polski logos i etos”, jaką była „psychika polska”, a także „ku czemu Polska szła”.

Niebezpieczna okazywała się ta problematyka. Schodzano łatwo na manowce szowinistycznych zachwyków i przekornych samoudręczeń, wiązano ją z polityką nacjonalistyczną lub konserwatywną, stańczykowską niechęcią do patriotycznego heroizmu i społecznego radykalizmu. Czy jednak — pamiętając o tych bezdrożach — powinniśmy porzucić tę problematykę? Czy może raczej właśnie dlatego podjąć ją z całą rozważką, na jaką możemy się zdobyć w nowych warunkach społecznych i na nowej drodze dziejowej naszego narodu?

Oczywiście przemilczenie tej problematyki jest najłatwiejsze i najbezpieczniejsze. Ale nie jest społecznie najbardziej wartościowe. Czyż nie dostrzegamy dostatecznie wielu znaków świadczących o tym, jak nieustająco żywa jest właśnie ta problematyka? To ona właśnie interesuje współczesnych Polaków, to ona staje się przedmiotem pasjonujących dyskusji i rozmów. To przecież dlatego powracają tylokrotnie i wciąż w nowych wersjach na nasze sceny „Wesele” i „Wyzwolenie” — utwory, które są wielkim pytaniem: czym jest Polska i jakimi są Polacy? To dlatego taką namiętą reakcją wzbudzają filmy, które nie próbują tylko opowiadać polskiej historii, ale ją demaskują i sądzą. Dlatego tak żywo przyjmowane są książki o polskich grzechach i polskich cnótach publicznych.

Ten krótki przegląd potrzeb i zadań pozwala na pewną ogólniejszą refleksję. Kultura historyczna w Polsce jest ważnym i żywym problemem, nurtującym wciąż świadomość społeczną. Współczesna kultura historyczna jest czynnikiem wzbogacania ludzi, a więc intensyfikacją ich stosunku do świata; jest kształceniem refleksji i wyobraźni, szkołą samodzielności i odwagi, a przede wszystkim szkołą wartościowania, pozwalającego na świadome włączanie się w proces rozwoju narodu.

Dokonany przegląd pozwala także określić zadania, jakie w zakresie potrzeb świadomości narodowej stają przed pracownikami naukowymi w różnych dziedzinach historii. Nie powinno być tak, jak właściwie było dotychczas, że historycy, ludzie najbardziej powołani do podejmo-

wania tej problematyki, dawali się dystansować przez poetów i publicystów, przez pisarzy i reżyserów filmowych i teatralnych, których dzieła — pasjonujące i dyskusyjne — stawały się ważnym czynnikiem kształcenia nowoczesnej świadomości narodowej i jej stosunku do tradycji.

Trzeba stwierdzić, że świadomość tych odpowiedzialnych zadań dojrzeła dziś w środowisku naukowym. W referacie obrazującym osiągnięcia i perspektywy rozwoju nauk historycznych, przedstawionym na II Kongresie Nauki Polskiej, akcentowano bardzo silnie właśnie tę problematykę. „Szczególne znaczenie — stwierdzano — mieć będą badania nad kulturą polską w kontekście europejskim, które wywołują zainteresowanie całego naszego środowiska”.

A precyzując dokładniej ten program wskazywano, iż historycy zamierzają spojrzeć na kulturę „nie jako na kulturę elitarną, historię dzieł czy biografie ich twórców, lecz jako na historię mentalności szerokich kręgów społeczeństwa, wykształcenia, historię tak twórców kultury, jak i jej odbiorców. Badania te miałyby objąć również rolę kulturotwórczą państwa polskiego oraz udział kultury polskiej w rozwoju kultury ogólnoludzkiej. „Zgodnie z tymi zamierzeniami rozważano problemy planowania i organizacji badań. Potwierdzono propozycje Wydziału I PAN, aby koncentrować badania nad problemami kompleksowymi, które mają dotyczyć kultury narodowej oraz świadomości i kultury historycznej. Równocześnie jednak podkreślano w tym referacie wielkie trudności, jakie powinny być pokonane na tej nowej drodze badań zintegrowanych. „Doświadczenie praktyczne — stwierdzano w referacie — co integrować i jak zespałać w jedną całość elementy badań różnych dyscyplin, jest niewielkie, propozycje różnią się w zależności od tego, czy przeważa orientacja historyczna, czy też myślenie teoretyczne [...] Podobnie różnie widzi się formy organizacji badań kompleksowych. Jedni badacze opowiadają się za utrzymaniem instytutów wedle dotychczasowego modelu [...], inni postulują powrót do doświadczeń badań nad Odrodzeniem i Oświeceniem, a więc powiązanie badaczy różnych specjalności udziałem w wielkich konferencjach, zaprogramowanie tych badań kompleksowych tak, aby stanowiły uczestnictwo w aktualnych procesach tworzenia nowej kultury, nowej świadomości, nowego stosunku do tradycji”.

Te merytoryczne i organizacyjne problemy koncentrują się w programie badań historii kultury. Historia kultury — jak w koncepcji Lelewela, od której zaczęliśmy te rozważania — jest najogólniejszym określeniem tego programu. I określeniem słusznym, ponieważ obejmuje ono rzeczywiście te wszystkie sprawy historycznej edukacji, które są potrzebne współczesnym ludziom w Polsce. Ale, równocześnie, określeniem tak niejasnym, iż nie może ono wyznaczać bezpośrednio i bezspornie strategii naukowego działania.

Czymże bowiem jest i ma być historia kultury? Bez gruntownej odpowiedzi na to pytanie nie będzie możliwe osiągnięcie merytorycznej integracji badań, prowadzonych przez specjalistów w różnych dziedzinach historycznej rzeczywistości, ani też podjęcie zasadniczych, międzydyscyplinarnych problemów dotyczących charakteru i wartości polskiej kultury. Bez takiej odpowiedzi ostawać się będzie dotychczasowy stan rzeczy, charakteryzujący się rozwojem badań specjalistycznych — niekiedy bardzo dużym — których wyniki będą jednak układać się tylko „obok siebie”, nie tworząc syntezy, o którą chodzi, ani nie pozwalając

sięgać głębiej — jak to określili Mochnacki — „przez zwierzchnią szatę ducha narodu” do rzeczywistości bardziej podstawowej niż fakty i wydarzenia zachodzące w poszczególnych dziedzinach życia.

A właśnie teoretyczna problematyka historii kultury jest stosunkowo najbardziej zaniedbana. Być może, stało się tak dlatego, że podejmowana była ona w świecie najczęściej w powiązaniu z idealistyczną filozofią. Ale działały także i inne przyczyny. Przecież i w Polsce międzywojennej losy historii kultury w uniwersyteckiej organizacji nie były wcale zabezpieczone należycie. Istniała i istnieje w środowisku naukowym pewna niechęć do historii kultury, związana z niejasnością jej przedmiotu, obawa, że wyodrębnienie tej dyscypliny mogłoby prowadzić do uprzywilejowania naukowych dyletantów i prac esseistycznych. Gdy jednak wprowadza się dziś do tematów węzłowych tę nomenklaturę, nie można uchylić się od dyskusji zasadniczej nad tym — czym jest i czym być powinna historia kultury. Byłaby to z pewnością dyskusja bardzo pożyteczna nie tylko dla integracji badań prowadzonych w różnych dyscyplinach, ale równocześnie i dla całej humanistyki, a zwłaszcza jej związków z naukami społecznymi i filozofią. Ten związek jest dziś — chociaż nie zawsze się to zauważa — bardzo powierzchowny i luźny. Socjologia zajmuje się chętnie kulturą współczesną, zwłaszcza problematyką środków masowego przekazu, filozofia ogranicza się do formułowania bardzo ogólnych praw materializmu historycznego. Ujawniające się dopiero ostatnio zainteresowania antropologiczne kierują się niemal wyłącznie ku współczesności. Ale we wszystkich tych zakresach ważne są także i perspektywy historyczne. Gdyby były one uwzględniane przynosiłoby to pożytek naukom socjologicznym i filozofii, a historia kultury uzyskiwałaby dzięki temu wsparcie teoretyczne, którego potrzebuje. Społeczeństwo zaś, kształtujące swą świadomość, uzyskiwałoby wiedzę i materiał do refleksji nad zasadniczymi elementami jego życia, jakimi są historyczna droga narodu, kultura jako zespół wartości i forma współżycia, człowiek jako istota tworząca swój świat.

4

Można rozumieć historię kultury jako wszechstronną historię wielorakiego dziejowego procesu. Obejmuje ona wówczas dzieje polityczne i społeczno-gospodarcze, dzieje nauki i techniki, dzieje literatury i sztuki, dzieje kościoła i religii, dzieje wychowania i oświaty itd. Taka koncepcja realizowana jest zwykle w wielkich, zbiorowych dziełach. Są one najczęściej sumą opracowań szczegółowych, dokonanych przez odpowiednich specjalistów, zestawieniem „obok siebie” informacji i interpretacji dotyczących poszczególnych dziedzin historycznego rozwoju. Tylko niekiedy opracowania takie zawierają coś więcej, a mianowicie próbę ukazania pewnych zależności, zachodzących między procesami i wydarzeniami w tych różnych dziedzinach. Wynika to stąd, że nietatwo jest osiągnąć takie współdziałanie specjalistów, które by pozwoliło na zintegrowany wykład o przemianach i współzależności wielodziejowej rzeczywistości. Toteż paralelizm taki łatwiej i częściej bywa przedstawiany w synchronistycznych tablicach niż w systematycznej analizie i interpretacji.

Można — powtórzę — rozumieć historię kultury jako historię tzw. kultury duchowej. Nie obejmuje ona wówczas wielu dziedzin społecz-

nego życia, którymi zajmują się inne nauki historyczne. Taki sposób rozumienia historii kultury jest życzliwie akceptowany przez specjalistów w zakresie tych innych nauk historycznych, a więc historii politycznej, historii społecznej, historii gospodarczej, które ukonstytuowały się od dawna jako samodzielne dyscypliny i niechętnie widziałyby swą przyszłość jako „działy” historii kultury. Jednak koncepcja historii kultury duchowej zawiera wiele niepokojących trudności. Nie jest łatwo wydzielić tzw. kulturę duchową spośród wszystkich innych dziedzin społecznej rzeczywistości. Czy rzeczywistość materialna nie jest — w ostatecznej instancji — źródłem i wyrazem kultury duchowej? Przecież właśnie dlatego historia kultury materialnej staje się także historią kultury duchowej, gdy z materialnych źródeł próbuje wyciągać wnioski o wierzeniach i poglądach ludzi epok wczesnodziejowych, o ich sposobie życia, moralności, obyczajach. Przedmiotem historii politycznej i społecznej są nie tylko wydarzenia, ale także idee, które były motorem lub wyrazem analizowanych przez historyków tych dziedzin procesów i walk, zdarzeń i przewrotów. A czyż idee takie nie powinny należeć do historii kultury duchowej? Jeśli oddzielimy historię kultury duchowej od tej materialno-społecznej rzeczywistości, pozostałaby ona historią zubożoną i niezrozumiałą, jeśli zaś włączymy do niej te sfery materialnego i społecznego życia, powrócimy na pozycję, z której historię kultury ujmuje się jako sumę historii jej poszczególnych dziedzin.

Ale nawet i ten węższy zakres zjawisk, który bywa zaliczany zgodnie z potocznym rozumieniem do historii kultury — a więc religia, filozofia, nauka, sztuka — nie daje się traktować autonomicznie. Historia religii nie może być oderwana od historii kościołów, a historia kościołów stanowi teren, którym słusznie zajmują się specjaliści w dziedzinie historii politycznej, społecznej i gospodarczej. Historia sztuki łączy się w wielu zakresach z historią kultury materialnej i nie jest wcale wyłącznie „duchowa”. Któż potrafiłby odróżnić to, co w architekturze jest „materią”, a co „duchem”? Podobnie historia nauki — a zwłaszcza historia techniki — łączy się bardzo ściśle z procesami społeczno-politycznymi, jak również i z rozwojem sił produkcyjnych.

Wreszcie, historia kultury rozumiana jako historia kultury duchowej nie ułatwia wcale przewyciężenia tej trudności, jaka manifestuje się na gruncie pierwszej koncepcji, a mianowicie trudności integracyjnej. Ogranicza jedynie jej zasięg. Nie chodzi już wprawdzie o integrację wszystkich dziedzin życia, ale integracja historii filozofii, historii nauki, historii sztuki, historii muzyki, historii literatury, historii wychowania itd. okazuje się zadaniem równie trudnym.

Historia kultury duchowej pozostaje najczęściej i na tym zawężonym terenie — podobnie jak i poprzednio — tylko sumą szczegółowych studiów specjalistycznych. Występuje często jako tytuł dzieł zbiorowych, których poszczególne części poświęcone dziejom filozofii, nauki, sztuki, oświaty, opracowane zostały przez odpowiednich specjalistów.

Ani jedna, ani druga z przedstawionych tu koncepcji nie zawiera więc programu przewyciężenia trudności integracyjnych i nie zapewnia historii kultury charakteru dyscypliny samoistnej.

W świetle tych negatywnych doświadczeń uzasadniona wydaje się wątpliwość, czy historia kultury ma w ogóle rację bytu jako swoista dyscyplina naukowa, czy też, być może, jest tylko nazwą jubileuszową

wych i reprezentacyjnych, zbiorowych dzieł monumentalnych? Czymże bowiem może być historia kultury, jeśli nie może być ani historią wszystkich dziedzin życia, ani historią niektórych?

5

Istnieją co najmniej trzy próby ocalenia historii kultury.

Pierwsza z nich — najstarsza — przydziela historii kultury tereny rzadziej eksplorowane przez historyków. Historia kultury, podejmując swe badania, miałaby uwzględniać przede wszystkim właśnie te tereny zaniedbane. W szczególności dotyczy to tzw. dziejów wewnętrznych, którymi tylko fragmentarycznie i z pewnego punktu widzenia zajmowała się najbardziej rozbudowana dyscyplina nauk historycznych, tj. historia polityczna, a które stanowią dla historii kultury teren interesujący.

Charakterystyka kultury ma być wówczas opowieścią o przeszłości, zamkniętej w ramach tzw. „wewnętrznych dziejów” narodów lub epok. Eliminuje się więc z tej historii dzieje polityczne, dzieje dworów królewskich, stosunków dyplomatycznych, wojen, koncentrując uwagę na stosunkach społecznych i gospodarczych, na prądach religijnych, umysłowych i artystycznych, instytucjach publicznych różnego rodzaju, na wychowaniu.

Ta próba obrony samoistności kultury ma charakter empiryczny i kompromisowy. Nie podejmuje się w niej zasadniczych rozważań metodologicznych, nie konstruuje teoretycznych schematów. Nie przywiązuje się tu większej wagi do tego, że poszczególne elementy rzeczywistości historycznej należą do terenów badań specjalistycznych i że tak uprawiana historia kultury stanowi pewien wielospecjalistyczny konglomerat. Wręcz przeciwnie, widzi się w tym nawet pewną zaletę, której wartości może nie dałoby się obronić teoretycznie, ale która jest praktycznie bardzo pożyteczna. Badania historyczne są — jak wiadomo — bardzo nierównomiernie zaawansowane; niektóre specjalności rozwijają się bardzo słabo, innych po prostu brak. W tych warunkach znaczne obszary procesów dziejowych pozostają odłogiem i chociaż teoretycznie można by twierdzić, że całość dziejowego rozwoju jest podzielona bez reszty między różne specjalistyczne dyscypliny historyczne, to jednak w praktyce nie zawsze tak jest.

Nie można zaprzeczyć, że ta koncepcja historii kultury realizowana była w wielu doskonałych studiach. Można było wobec nich zaniechać pryncypialnych zastrzeżeń, dotyczących specjalistycznych kompetencji; ostatecznie najważniejsze są dobre wyniki a nie to, w obrębie jakiej dyscypliny były one osiągnęte.

Jednak trudno na takich podstawach budować przyszłość historii kultury. Przyjęcie przedstawionej tu koncepcji oznaczałoby bowiem, że racją bytu historii kultury są pewne luki na polu badań historycznych i że w miarę ich wypełniania przez specjalistyczne dyscypliny wykruśzałaby się podstawa historii kultury. Przyszłość historii kultury wymaga rozstrzygnięć bardziej zasadniczych i trwałych niż okolicznościowa i zmienna sytuacja w zakresie stanu badań historycznych. Wymaga rozstrzygnięć teoretycznych i metodologicznych, które otwierałyby przed tą dyscypliną, wciąż jeszcze nie ukształtowaną, realne możliwości rozwoju.

Druga próba obrony samoistności historii kultury opiera się na zainteresowaniach powszednim życiem ludzi. Chodzi tu o szeroki i różnorodny wachlarz spraw: o materialny poziom życia, mieszkania i ubiory, codzienne zajęcia i rozrywki, zwyczaje i obrzędy, modę i podróże, życie rodzinne i stosunki towarzyskie, wierzenia, przesady i wykształcenie, obyczaje i moralność itd.

Wielu historyków sądzi, że ta rzeczywistość nie jest godna „historii”, która powinna się zajmować tym, co wielkie i ważne, a nie codziennym życiem przeciętnych ludzi. Z tej racji można by sądzić, że tereny takich badań nie będą zaanektowane przez inne dyscypliny historyczne i że pozostaną zawsze „na marginesie” zainteresowań „wielkiej” historii.

Historia kultury rozumiana jako opowieść o powszednim życiu ludzi w przeszłości ma także i tę zaletę, że pozwala rozwiązać w pewien sposób problem integracji. W „życiu codziennym” bowiem integrują się bezpośrednio i w praktyce te różne procesy i zdarzenia, które wydzielane są przez odpowiednich specjalistów jako odrębne dziedziny różnych dyscyplin historycznych. W ten sposób osiągnąć mogła swoista integracja historii gospodarczej i społecznej, politycznej i artystycznej, nieosiągalna między tymi dyscyplinami tak długo, jak długo zajmowały się one „wielką historią”, to znaczy rozwojem wyodrębnionych dziedzin cywilizacji. W tych makrohistorycznych procesach rozwoju wszystko było rozdzielone, w tych mikrohistorycznych sytuacjach wszystko się splatało i przenikało.

Taka historia kultury zyskuje zazwyczaj duże uznanie w szerokich kołach społeczeństwa. Taka historia kultury, ukazując powszednie życie ludzi, zbliża przeszłość do teraźniejszości znacznie bardziej niż mogą to uczynić historie przedstawiające przeszłość bardziej atrakcyjnie, w perspektywach wielkich przemian, oderwanych od konkretnego życia; nawet monumentalna historia heroiczna, przedstawiająca bohaterów, nie potrafi zapewnić tego zbliżenia, które daje ta historia życia przeciętnych, szarych, bezimiennych ludzi, podobnych do nas, a może nawet po prostu takich samych — choć tak dalekich w czasie i przestrzeni.

Jednak chociaż tak pojmowana historia kultury ukazuje rzeczywiście pewne aspekty przeszłości, pomijane przez inne nauki historyczne, czyni to jak gdyby w pomniejszającym zwierciadle. Większość studiów tego typu ogranicza się bowiem raczej do przedstawiania zewnętrznego wyglądu życia i nawet, gdy informuje o kulturze umysłowej i uczuciowej, akcentuje chętniej jej powierzchowne składniki niż treści głębsze. Jest to zrozumiałe, gdyż próba uwzględnienia tej głębszej problematyki wymagałaby wyjścia poza granice konkretnego „życia codziennego” i powiązania go z makrohistorycznymi ujęciami wielkich procesów dziejowych. Tego jednak tak rozumiana historia kultury czynić nie zamierza.

Trzecia próba obrony samoistności historii kultury nawiązuje do pewnych wartości próby poprzedniej. Chodzi o podobnie konkretne spojrzenie na problematykę kultury, ale tym razem raczej o spojrzenie kształcone przez socjologa. Żywi on pewną nieufność do traktowania wielkich idei, którymi zajmują się historycy różnych specjalności — historycy filozofii, nauki, doktryn politycznych, sztuki — jako idei powszechnie znanych i akceptowanych. Skłonny jest sądzić, że idee te krążyły wśród pewnej elity, podczas gdy szerokie masy wcale nimi nie „żyły”. Stąd uzasadnione pytanie o zakres społecznego rezonansu, jaki w różnych epokach osiągnąć był przez różne hasła i zasady, różne dzieła

literatury i sztuki, różne teorie naukowe i filozoficzne. I stąd wreszcie koncepcja, iż „prawdziwa”, a nie zmistyfikowana historia kultury powinna zajmować się tym, co rzeczywiście zachodziło w życiu całych społeczeństw, a nie tym, co działo się na szczytach.

Tak pojmowana historia kultury staje się historią recepcji idei i wartości, a więc historią szerzenia się prądów umysłowych i artystycznych, historią przemian opinii publicznej, historią czytelnictwa dzieł naukowych i literackich, historią zasięgu oddziaływania sztuk plastycznych i muzyki.

Otwarcie tych horyzontów badawczych jest płodne i ważne. Charakterystyka dziejowego rozwoju kultury zyskuje nowy wymiar. Historia kultury staje się rzeczywiście samoistną dyscypliną — dopełniając w bardzo istotny sposób te historyczne badania, które dotyczą rozwoju kultury, pojmowanego wyłącznie jako rozwój przedmiotowy, rozwój idei, wartości, instytucji, bez uwzględnienia ich społecznego zasięgu.

Jednak tak pojmowana historia kultury nie jest historią pełną. Trudno zgodzić się z tym, aby historia kultury miała być tylko historią recepcji kultury. Spodziewamy się zawsze, i słusznie, że historia kultury — jakiegokolwiek narodu czy jakiegokolwiek epoki — przedstawi nam nie tylko społeczną realizację określonych faktów i wartości, ale również i same te fakty i wartości. A więc nie tylko kulturę literacką, ale i samą literaturę; nie tylko kulturę muzyczną społeczeństwa, ale i wielkie dzieła muzyczne, stanowiące treść tej kultury; nie tylko kulturę społeczno-polityczną, ale również prądy ideowe kształtujące tę kulturę.

Spełnienie jednak tych postulatów sprowadziłoby historię kultury z powrotem na drogę tych trudności, które towarzyszyły koncepcjom traktującym ją jako sumę wiedzy o poszczególnych dziedzinach.

6

Przedstawione dotychczas koncepcje historii kultury, aczkolwiek niewystarczające i wewnętrznie sprzeczne, zawierają jednak wiele ważnych i wartościowych elementów. Szczególne znaczenie ma problem integracji badań poszczególnych dziedzin kultury oraz program badań w zakresie społecznego zasięgu kultury. Jednak wykorzystanie tego dorobku wymaga bardziej zasadniczych rozstrzygnięć filozoficznych i metodologicznych dotyczących kultury.

Odpowiedź na pytanie, czy historia kultury może być rozwijana jako dyscyplina samoistna, zależy przede wszystkim od tego, czy kultura oznacza pewną rzeczywistość swoistą, czy też jest tylko nazwą oznaczającą cały obszar różnych przejawów społecznego życia ludzi lub jakąś jego część? Widzieliśmy, że tylko z trudem, niekonsekwentnie i na okres przemijający można by na tym obszarze wydzielić teren, który miałby być przedmiotem badań historii kultury. To negatywne doświadczenie skłania do szukania zupełnie innych sposobów rozwiązania problemu.

Te inne możliwości wiążą się z traktowaniem rzeczywistości historycznej hermeneutycznie, a więc jako rzeczywistości, która nie tylko „jest taka i taka” oraz rozwija się w taki a nie inny sposób, „lecz także coś wyraża i coś oznacza”.

Interpretacja tej tezy może być bardzo różna. Jeden z interpretacyjnych wariantów nawiązywał do neohegelińskiej koncepcji „ducha” jako

swoistej i jednorodnej rzeczywistości, która przejawia się w różnorodnych faktach historii. Mimo metafizycznych obciążeń koncepcja ta miała wiele pozytywnych cech. Kierowała uwagę badaczy na procesy głębsze niż fakty, które można było rejestrować w poszczególnych dziedzinach kultury; zachęcała do rozszyfrowania ich sensu, wyrażanego różnorodnym językiem, właściwym dla różnych dziedzin. Otwierało to drogi do stwierdzania interesujących analogii między różnymi dziedzinami, a nawet i pewnych identyczności, potocznie niedostrzeganych.

Z tego punktu widzenia historia kultury stawała się pewnego rodzaju metahistorią odsłaniającą jednorodną treść podstawową rozwoju kultury w określonych epokach czy narodach, treść ukrytą w wielorakości faktów i zdarzeń rejestrowanych w specjalistycznych badaniach jako przynależne do zasadniczo różnych dziedzin kultury. Jeśli nawet niekiedy tego rodzaju hermeneutyczne interpretacje bywały dowolne i sztuczne, nie można zaprzeczyć że w wielu studiach osiągnęto bardzo piękne wyniki, odsłaniające nam istotnie właściwy sens zjawisk, które dotychczas były obserwowane powierzchownie, to znaczy według dyrektywy: poznać czym są, a nie zrozumieć — co znaczą.

Koncepcję tę sformułować zresztą można w sposób wolny od metafizycznych założeń tak, jak to czyni współczesna semiotyka. Jej rozróżnienie dwóch kategorii: oznaczanego i oznaczającego wskazuje na zasadniczą dwoistość rzeczywistości humanistycznej i staje się podstawą dla badań, które mogą być różnicowane bądź w jednym, bądź w drugim kierunku. Oczywiście, samo pojęcie znaku wskazuje, że istnieje przedmiot przez znak oznaczony i że oparte na tej koncepcji badania powinny podejmować problem relacji między znaczącym i oznaczanym, ale jednak są także uprawnione badania rzeczywistości humanistycznej jako rzeczywistości „znaków” i są uprawnione badania jej jako rzeczywistości zaszyfrowanej w znakach.

Z tego punktu widzenia wyspecjalizowane w zakresie poszczególnych dziedzin badania historyczne dotyczą raczej rzeczywistości oznaczającej, podczas gdy historia kultury zajmuje się rzeczywistością oznaczaną. I chociaż badania rzeczywistości oznaczającej muszą otwierać perspektywy na tę rzeczywistość, która jest oznaczana, a badania tej rzeczywistości muszą jako punkt wyjścia przyjmować znajomość rzeczywistości oznaczającej, to jednak różnica między jedną i drugą jest dostatecznie wyraźna, aby usprawiedliwiać rozróżnienia w zakresie klasyfikacji nauk historycznych i stwarzać dla historii kultury odrębne podstawy.

Ten kierunek rozważań znajdował jeszcze inny wyraz metodologiczny w koncepcjach francuskiej szkoły historycznej L. Febvre'a i jego uczniów. Jej naczelną ambicją było wyjście ponad opowieść o zdarzeniach, nawet ponad poziom wyjaśniania zdarzeń, ku historii odsłaniającej procesy bardziej trwałe, bardziej zasadnicze. W ten sposób w przeciwieństwie do „historii wydarzeniowej” miała powstawać — jak to określał Braudel — „historia o głębszym oddechu, operująca miarą stuleci: historia długiego, bardzo długiego trwania”. W ramach takiej koncepcji zwracano się niekiedy w ten sposób do źródeł historycznych, będących bezpośrednio dostępną informacją o rzeczywistości dziejowej, aby dotrzeć do psychospołecznej treści w niej zawartej, aby rekonstruować świadomość ówczesnych ludzi, ich postawy wobec życia, ich styl istnienia. Tak pojmowana historia miała się zasadniczo odróżniać i od historii zdarzeń,

a nawet i od historii struktur, jako historia wyobrażeń kolektywnych, historia mentalności.

W tych różnych wariantach interpretowanie dyrektywy, aby rzeczywistość historyczną badać nie tylko opisowo, ale także i hermeneutycznie, stwarzane są odmienne — ale w gruncie rzeczy podobne — podstawy do wyodrębnienia historii kultury jako samoistnej dyscypliny nauk historycznych. Jej swoistym zadaniem staje się rekonstrukcja tego „wewnętrznego świata”, który był powiązany „ze światem zewnętrznym”. Jest oczywiste, że ludzie żyją w zobiektywizowanym świecie społecznym, zorganizowanym w określony sposób, wypełnionym przez materialne i duchowe wytwory ich działalności, podległym procesom rozwoju, obfitującym w zdarzenia różnego rodzaju. I jest oczywiste, że nauki historyczne w swej wielorakości mówią o tym wszystkim. Ale jest także oczywiste, że w ludziach żyjących w tych warunkach kształtuje się w określony sposób ich świadomość, narasta pewna wiedza o rzeczywistości, formują się wyobrażenia i poglądy, postawa wobec życia i innych ludzi, wobec ojczyzny i państwa, rodzą się cele i motywy działania, kierunki aspiracji, poczucie przynależności do wspólnoty i zrozumienie kierunku społecznego rozwoju, sensu walki o postęp, dojrzewają nowe formy ekspresji i nowe sposoby odczuwania życia, siebie samego, przyrody, sztuki. Historia kultury poszukuje tych właśnie wewnętrznych odpowiedników zewnętrznego świata, dokonywa przekładu na inny język tej rzeczywistości materialno-społecznej i duchowej, w której ludzie żyli i działali i o której opowiadają różnorodnie nauki historyczne.

Historia kultury tak rozumiana uzyskuje pozycję bardzo różną od tej, jaką wyznaczały jej koncepcje tradycyjne. Przede wszystkim dlatego, że porzucona zostaje próba określania przedmiotu historii kultury na podstawie tak lub inaczej wybieranych dziedzin życia, które miałyby ten przedmiot stanowić. Wszystkie te dziedziny są i pozostają domeną badań różnych gałęzi nauk historycznych, odpowiednio wyspecjalizowanych. Historia kultury nie jest jedną z takich gałęzi. Nie poszukuje swego miejsca obok historii politycznej i społecznej, obok historii sił produkcyjnych i rozwoju gospodarczego, obok historii religii, nauki, sztuki, obok historii filozofii, teorii wychowania, teorii państwa i prawa, obok historii ustroju, instytucji administracyjnych, skarbowych, oświatowych, a nawet obok dziejów obyczajów, zwyczajów, obrzędów itd. Historia kultury nie poszukuje na tej mapie podziału pracy historycznej miejsca „pustego”, które mogłaby zająć. Gdyby miejsce takie dało się jeszcze odnaleźć, powinno by być przydzielone dodatkowej, nowej specjalizacji historycznej. I tak się rzeczywiście dzieje.

Historia kultury określa swój przedmiot i swe zadania według innego punktu widzenia niż ten, dzięki któremu klasyfikuje się wieloraki teren dziejowego procesu na różne dziedziny, aby je przydzielać odpowiednim specjalnościom. Ten punkt widzenia wymaga spojrzenia w głąb, aby przechodząc przez wszystkie dziedziny życia dotrzeć do świadomości społecznej, grupowej i indywidualnej, a więc aż do tej „wewnętrznej” rzeczywistości, która się ukrywa i ujawnia w rzeczywistości „zewnętrznej”.

Wszystkie specjalistyczne badania różnych dziedzin życia są właśnie dlatego dla historii kultury niezbędne, że informują one o tych procesach, zdarzeniach i wytworach, które w ludzkiej świadomości były „przełożone” na język wewnętrznego przeżycia i działania. Z tej racji histo-

ria kultury interesuje się wprawdzie wynikami badań nad całością dziejowego procesu, ale wyników tych nie powtarza ani próbuje układać z nich jakiejś syntezy; czyni je materiałem do rekonstrukcji tej świadomości społecznej i indywidualnej, jaka się w nich manifestowała.

Toteż gdy wyspecjalizowane nauki historyczne analizują poszczególne dziedziny i ich rozwój z punktu widzenia treści samych tych dziedzin, historia kultury zmierza do określenia ich roli dla zintegrowanej świadomości społecznej. Nie chodzi więc o pytanie, jak rozwijało się państwo, nauka, literatura, muzyka, sztuka, lecz o pytanie, jak rozwój ten pobudzał i kształtował świadomość społeczną, co znaczył dla jej rozwoju. Tradycyjne koncepcje historii kultury podkreślały słusznie, że dyscyplina ta nie może z pola swego widzenia usuwać ani ważnych faktów politycznych, ani instytucji społecznych, ani wielkich dzieł filozofii, nauki, sztuki. Nie dostrzegano tylko, że zainteresowanie tym światem obiektywnym, materialno-społecznym i duchowym prowadzić powinno do rekonstrukcji jego znaczenia dla świadomości społecznej, a nie do uprawiania historii tych dziedzin, gdyż tym zajmują się inne nauki historyczne.

Taka koncepcja historii kultury pozwala też na swoiste rozwiązanie programu integracji. Badania historyczne napotykały zawsze na wielkie przeszkody w swych integracyjnych dążeniach. Z synchronistycznych tablic wynikało współistnienie pewnych faktów w różnych dziedzinach życia, ale nie było wcale łatwo zrozumieć to współistnienie, ponieważ język tych różnych dziedzin był wzajemnie nieprzekładalny. Próba przechodzenia z analizy obiektywnego świata na teren jego wewnętrznych równoważników oznacza równocześnie redukcję wielorakości języków dziedzinowych i sprowadzenie ich do tego samego języka „wewnętrznego”. Nie próbuje się tu wiązać bezpośrednio wydarzeń społecznych i politycznych z artystycznymi czy naukowymi ani malarstwa z muzyką czy literaturą czasowo współistniejącymi, ale czyni się to pośrednio, a mianowicie przekładając te różne fakty obiektywne na język wewnętrznych doświadczeń ludzi, na język świadomości społecznej, na język jakości życia, stylu myślenia i działania.

7

Czym jest jednak — ostatecznie — dla tej hermeneutycznej historii kultury ów „świat wewnętrzny”, który ma być rekonstruowany jako własny teren badań historii kultury?

Jest to świat różnorodny i bogaty. Składa się na tę rzeczywistość wewnętrzną przede wszystkim to, co zwykło się określać tradycyjnie jako „umysłowość i moralność” społeczeństwa, a bardziej nowoczesnie jako mentalność i styl życia. Chodzi więc o te założenia intelektualne, które stanowią warunek i podstawę — zarazem konsekwencję — rozważań filozoficznych i badań naukowych, a więc chodzi o charakter i zakres krytycyzmu, o rolę intelektu w życiu indywidualnym i zbiorowym, o stopień gotowości w przyjmowaniu niezmienników tradycji lub przekazanych dogmatów; chodzi o te założenia, które wyrażają się w przyjmowanych i praktykowanych regułach postępowania, o określony wybór zasadniczych wartości, sterujących życiem ludzi. Chodzi równocześnie o sposób odczuwania i doświadczania istnienia, o nawiązywanie kontaktów międzyludzkich i ich ograniczanie, o formy ekspresji, o napięcie między

emocjami i dążeniami a dyscypliną i rygorami różnego rodzaju. Chodzi o charakter i styl działania, wyznaczany różnorodnie przez stawiane mu cele oraz przez motywy pobudzające do wysiłku i wytrwałości lub ograniczające podejmowane zamierzenia. Chodzi o ustaloną hierarchię wartości różnorodnych działań, a zwłaszcza pracy jako szczególnej formy ludzkiej aktywności. W związku z tym chodzi także o te zasadnicze wizje życia, w których ustalają się proporcje między działaniami użytecznymi w gospodarce i polityce a służbą wielkim celom społecznym, wymagającym poświęcenia i heroizmu, a także i proporcje między przekonaniem o wystarczalności rzeczywistości aktualnej a potrzebą jej „przekraczania” dzięki religii, mitom, filozofii, sztuce lub utopii.

Ten świat „wewnętrzny” daleki jest od stabilizacji i harmonii. Jest światem sprzeczności, napięć, walki. Trwa w nim nieustający spór tego, co nowe, z tym, co stare. Różnie więc rozkładają się akcenty wierności i nowatorstwa, dorównywania wzorom i inicjatywy pełnej ryzyka. Zmieniający się charakter sił produkcyjnych, przekształcające się stosunki społeczne, zwycięstwo rewolucji i opór reakcji, wiodący do wielorakich „restauracji” dawnego porządku — kształtują różnorako społeczną świadomość. Chodzi więc o te przeciwieństwa, o proces tworzenia się niebezpiecznych mitów, a stopień, w jaki urojone obrazy świata blokują trafne widzenia przyszłości. Równocześnie jednak i o pokazanie, jak świadomość „uwiązana” w lokalnych warunkach geograficznych i społecznych bywa przewycięzana przez otwarcie horyzontów na cały świat, przez możliwość nowych solidarności i doświadczeń. Chodzi o to, jak historia, która się tworzy, kształtuje historię, która minęła, jak i co w niej niszczy, a zarazem — jak i co w niej uwydatnia.

8

Ale spytajmy z kolei o charakter istnienia tego „wewnętrznego” świata, którego istota jest tak bogata. Należą do niego, oczywiście, procesy świadomości zachodzące w poszczególnych jednostkach. W charakteryzowanej poprzednio koncepcji historii kultury jako historii recepcji kultury podkreślono trafnie doniosłość poznawania takich procesów. I chociaż dotarcie do nich nie jest łatwe, to jednak — zwłaszcza dla czasów nowszych — zgromadzić można dość wiele źródeł, nieprzydatnych dla innych celów historycznego badania, które pozwalają rekonstruować przynajmniej w ogólnych zarysach tę świadomość jednostkową w określonym czasie i miejscu.

Informacje w ten sposób zdobywane służą także do rekonstrukcji świadomości grupowej. Procesy świadomości nie zachodzą nigdy w jednostkach izolowanych od społeczeństwa. I nawet, jeśli noszą na sobie pewne piętno indywidualne, zyskując charakter swoisty i niepowtarzalny, ich treść zasadnicza staje się własnością wielu jednostek. Można poszukiwać czynników, które rządzą taką powtarzalnością i można na podstawie jednakowości reakcji rekonstruować różnorodne grupy społeczne, jako podmioty właśnie takiego a nie innego przebiegu procesów świadomości. Wielkość tych grup może być różna, zależnie od różnych treści świadomości. W niektórych przypadkach, gdy pewne treści są powszechnie uznawane, podmiotem grupowym staje się całe społeczeństwo; w innych przypadkach formują się grupy różnych wielkości i niekiedy ostro się sobie przeciwstawiają.

Rekonstrukcja świadomości jednostkowej i grupowej dokonywać się musi w ścisłym związku ze światem obiektywnym, który stanowi teren życia i działania ludzi, i który wyznacza im teoretyczne i praktyczne problemy i zadania. Jak rozumiemy te powiązania?

Kształtują się one w różnych strefach rzeczywistości różnie i przede wszystkim w zależności od tego, w jakim stopniu ów świat obiektywny, w którym ludzie żyją, jest rzeczywistością obcą wymagającą interpretacji, a w jakim jest już gotową interpretacją, pozwalającą jednak na reinterpretację. Warunki naturalne — ziemia, krajobraz, klimat — są rzeczywistością wolną od składników świadomości; siły produkcyjne — narzędzia, technika, praca — zawierają już pewne elementy świadomości, w wydarzeniach i procesach społecznych i politycznych występuje ona z jeszcze większą siłą. Ale cała ta rzeczywistość materialno-społeczna nie jest w swej naturze rzeczywistością „duchową”; jest rzeczywistością „zewnątrzną”, która odzwierciedla się w świadomości społecznej i indywidualnej, stanowiąc przedmiot wielorakiej interpretacji.

Natomiast rzeczywistość ideowo-artystyczna jest rzeczywistością „duchową”, jest już pewną interpretacją życia i jego warunków; ale i ta rzeczywistość duchowa jest światem „zewnątrznym”, który może być przyswojony lub odrzucony i który na równi z rzeczywistością materialno-społeczną jest przedmiotem intelektualnej i emocjonalnej reinterpretacji.

Ta wieloraka rzeczywistość obiektywna — zarówno geograficzno-przyrodnicza, jak i materialno-społeczna, a także i duchowa, konstytuowana przez religię, filozofię, naukę i sztukę, stanowi „sytuację” ludzi, interpretowaną przez nich teoretycznie i praktycznie. Historia kultury bada tę interpretację, i właśnie dlatego interesuje się całą rzeczywistością obiektywną, ale tylko jako źródłem i wyrazem przemian świadomości.

Te określenia: źródło i wyraz wymagają dalszego wyjaśnienia.

Społeczny świat obiektywny stwarza ludziom określone sytuacje, których świadomość kształtuje się w sposób mniej lub bardziej adekwatny. Czasami te sytuacje są nieodwracalnymi zdarzeniami, których komentowanie trwać może bardzo długo, niekiedy nawet utrzymywać się może w świadomości narodowej jako kompleks winy lub triumfu — przez wieki. Czasami są one — jako zdarzenia lub procesy — źródłem zadań stojących przed ludźmi, są wyzwaniem, które trzeba podjąć i próbować lepiej lub gorzej realizować, reorganizując świadomość i strategię działań. Społeczny świat obiektywny, zwłaszcza w jego instytucjach i wytworach, jest wyrazem osiągniętego stanu świadomości, ustalonych zasad wartościowania, określonego kierunku aspiracji, pewnego stylu doświadczeń i przeżyć. Ale procesy rozwoju, przekształcające ten świat sprawiają, że staje się on czynnikiem niepokoju, a nawet sprzeczności w tej ustabilizowanej rzeczywistości psychicznej. Równocześnie swoista ruchliwość tej rzeczywistości, zgromadzone w niej siły twórcze i energia konfrontująca „świat gotowy” stają się czynnikiem konfliktów między rodzącą się nową świadomością społeczną a jej kształtem tradycyjnym.

Znaczy to, że historia kultury — rekonstruując „wewnętrzne” odpowiedniki obiektywnego świata społecznego — nie traktuje ich wyłącznie jako rezonansu, lecz dostrzega w nich — respektując wszelkie powiązania z tym światem obiektywnym — elementy względnie samoistne,

aktywne, twórcze. W świecie przedmiotowym ludzie odnajdują swe własne potwierdzenie; ale bywa on równocześnie ich zaprzeczeniem. Wprawdzie ten świat obiektywny kształtuje ludzi, ale ludzie swą wizerunkową siłą i odwagą działania przekraczają jego granice.

Z tego punktu widzenia historia kultury nie jest jedynie obrazem tych procesów interioryzacyjnych, jakie pod wpływem społecznego świata przedmiotowego powstają w ludziach; jest także obrazem tej dynamiki, dzięki której dokonywa się eksterioryzacja treści wewnętrznych w rzeczywistość zewnętrzną.

Ale ta problematyka „wewnętrznego świata” jest jeszcze bogatsza. Świadomość społeczna nie jest identyczna ze świadomością jednostkową i grupową. Świadomość społeczna jest także świadomością obiektywną. K. Marks wskazał bardzo słusznie na różnicę między świadomością proletariuszy i świadomością proletariatu jako klasy społecznej. Nie wszystkie konkretne jednostki, należące do klasy robotniczej, osiągają tę świadomość, jaka jest obiektywnie wyznaczana przez istnienie klas społecznych i przez historyczną rolę klasy robotniczej. Podobnie, jednostki należące do narodu nie zawsze osiągają tę świadomość, którą historia i warunki aktualne kształtują jako obiektywną świadomość narodu.

Świadomość społeczna tak pojmowana należy także do „świata wewnętrznego”, będącego przedmiotem historii kultury, ale nie ma charakteru subiektywnego, nie jest sumą świadomości poszczególnych jednostek lub grup; jest w stosunku do poszczególnych jednostek i grup czymś obiektywnym, chociaż w nich właśnie znajdującym swe urzeczywistnienie. Ten fakt pozwala na dokonywanie w obrębie świadomości jednostkowej i grupowej rozróżnień między świadomością „słuszną” i świadomością „zbląkaną”. W pierwszym przypadku chodzi o taką świadomość, w której zawiera się główna treść świadomości obiektywnej, w drugim o taką, która żyje urojeniami i majakami, uroszczeniami i resentymentem. Ten dialog między obiektywną świadomością społeczną i świadomością jednostek i grup stanowi szczególnie pasjonujące rozdziały historii kultury. Pokazuje on zarówno wielkość tych, którzy odślaniają trafnie konieczności rozwojowe, jak i małość zaślepionych, pokazuje drogi postępu i jego mechanizm.

Możliwość takiego dialogu powstaje dzięki temu, że gdy świadomość jednostkowa i grupowa rodzi się jako podmiotowa reakcja na rzeczywistość obiektywną, zarówno materialno-społeczną, jak i duchową, to obiektywna świadomość społeczna tkwi w samej tej rzeczywistości, w jej przemianach i rozwoju. Jest wyrazem problemów, które powstają, zadań, które są do rozwiązania, kierunku, w jakim zmierza bieg rzeczy. Jest jej głosem mówiącym do ludzi, chociaż nie zawsze słyszonym i nie zawsze rozumianym.

Historia kultury stara się rekonstruować tę obiektywną świadomość społeczną, wydobywając z dziejowych procesów, zachodzących na różnych terenach życia, ich ówczesny sens. Ta świadomość obiektywna kształtuje się bowiem pod wpływem procesów zachodzących w tym zróżnicowanym świecie, a szczególnie pod wpływem zgodności i przeciwności, które zachodzą między jego różnymi elementami. Konflikt sił produkcyjnych i stosunków społecznych, procesy integracji państwowej i walki stanowe, rozwój narodu i konflikty klasowe, wymaga-

nia sytuacji politycznej i różnorodne kierunki ideologiczne, nauka, literatura i sztuka wobec historycznych zadań — wszystko to składa się na te zmienne sytuacje, w których kształtuje się świadomość społeczna.

9

Rozważania te wskazują, że cały „świat wewnętrzny”, którym zajmuje się historia kultury — zarówno świadomość obiektywna, jak i świadomość grupowa i indywidualna — przylega ściśle do „świata zewnętrznego”. Towarzyszy mu nieustannie jako jego skutek i jego przyczyna, jako jego odzwierciedlenie i jego rekonstrukcja.

Z tego punktu widzenia szczególnie ważny staje się problem kategorii pozwalających na wszechstronną analizę hermeneutyczną tej rzeczywistości historycznej — zdarzeń, struktur, wartości — w której rodzi się i rozwija „świat wewnętrzny”, to jest obiektywna świadomość społeczna i podmiotowa świadomość jednostek i grup.

Proces narodzin i rozwoju tak rozumianej kultury zakorzeniony jest w określonych warunkach miejsca i czasu, które kształtują świadomość gospodarczą i świadomość historyczną. Kultura formuje się w tych układach, które wyznaczają jej ziemia, rzeki lub morza i dziejowy rozwój wyrażający się w akceptacji tradycji i wizji przyszłości. Jest zawsze określoną reakcją ludzi — plemienia, społeczeństwa, narodu — na nieuchronne warunki istnienia w przestrzeni i w historii.

W tych warunkach rozwija się i przekształca walka o byt, rozszerza się ludzka umiejętność skutecznego działania; kultura kształtuje się jako świadomość ciała ludzkiego i świadomość pracy, jako system organizacji wysiłku i przymusu oraz zamierzeń korzystnych. Gdy podział pracy staje się podziałem społecznym i źródłem walki klasowej w świadomości społecznej manifestuje się wewnętrzna sprzeczność między urojonymi wyobrażeniami, maskującymi rzeczywistość i ostrym widzeniem rozwojowych konieczności, z którymi świadoma akcja może współdziałać. W tych warunkach kształtuje się kultura polityczna jako świadomość państwa i władzy, jako program obrony istniejącego porządku lub program reform, jako odbudowa narodowej integracji.

Dalsze elementy kultury kształtują się na drodze „przekroczenia” rzeczywistości materialno-społecznego życia, na drodze wiodącej ku światu idei i wartości, tworzonych w dziedzinie religii i mitu, filozofii i nauki, sztuki i techniki. Świadomość uczestnictwa w tym świecie „idealnym” staje się czynnikiem formującym pogląd na świat i kształt istnienia, a więc postawę wobec siebie samego i innych ludzi, orientację w życiu i sposób doświadczania jego różnorodnych treści, a także i styl przeżyć i ekspresji, zależny od artystycznej metody widzenia rzeczywistości i kształtowania jej przez twórczość.

Ta świadomość nowa jest w różnym stopniu świadomością powszechną. Ale dysponując określoną siłą działania szuka skutecznej transmisji do mas za pośrednictwem różnych instytucji i różnych środków działania. Ta akcja bywa atrakcyjna dla jednych, zwalczana przez innych. Nie zawsze i nie na wszystkich terenach przełamywane bywają konserwatywne stereotypy, nie wszędzie osiągnięty zostaje ten sam „przełom” czy „przewrót”, który był dziełem nowatorskiej twórczości.

Życie kulturalne powszechne okazuje w ten sposób swój opór wobec ducha nowości, któremu ulega powoli i powierzchownie. Różnorodność epok kultury jest wyrazista na szczytach; zacierza się w życiu mas.

Ale w tych napięciach, w których rozstrzyga się sprawa zmienności i trwałości kultury, ustala się także i jej charakter narodowy. W procesie dziejowym kultura się zmienia, ale zarazem i potwierdza swój charakter, znamienny dla określonego kręgu geograficzno-historycznego, dla określonego narodu. W tym „długim trwaniu” ostaje się ona jako zawsze ta sama w podstawowych orientacjach ludzi i ich charakterze, a zarazem wciąż nowa w reinterpretacji tradycji według nowego kierunku rozwoju.

Tak rozumiana kultura obejmuje więc bardzo różne, chociaż ściśle powiązane strefy „świata wewnętrznego”. Jest — po pierwsze — interpretacją rzeczywistości materialno-społecznej, orientującą w działaniu; jest — po drugie — przyswojeniem rzeczywistości „duchowej” wznoszonej przez twórczość umysłową i artystyczną; jest — wreszcie — wdrażaniem tych treści w szerokie kręgi społeczeństwa.

Gdy tak rozumiana kultura staje się przedmiotem badań historycznych, oznacza to, że ich zadania można także określić trojako. Historia kultury zajmuje się interpretacją rzeczywistości materialno-społecznej w świadomości zbiorowej i indywidualnej, a równocześnie orientacją działania w rzeczywistości; zajmuje się znaczeniem, jakie filozofia i nauka, kształtujące pogląd na świat, oraz artystyczna wizja rzeczywistości posiadają dla jakości i stylu życia oraz środków ekspresji i form wspólnoty; zajmuje się wreszcie metodami i rodzajami oddziaływania na społeczeństwo i jego orientację edukacyjną.

Tak rozumiana historia kultury szuka więc odpowiedzi na trzy rodzaje pytań, a mianowicie: jakie są siły napędowe kultury i jak wyrażają się one w świadomości; jak tworzą się wartości kultury, jej wizje życia, jej formy wyrazu; i wreszcie — jak krzewi się ona w społeczeństwie, w jakim je ogarnia zasięgu.

Z tych rozważań ogólnych wynika, że książka poświęcona dziejom polskiej kultury nie powinna przedstawiać ani historii państwa i narodu, ani historii twórczości naukowej i artystycznej, ani procesów i wydarzeń społeczno-politycznych i gospodarczych, ani wytworów materialnych i duchowych, ani powszedniego życia ludzi. Przyjmując znajomość tych podstawowych faktów z naszych dziejów trzeba je traktować jako rzeczywistość, której odpowiednikiem jest „rzeczywistość wewnętrzna”, będąca jedynym i właściwym przedmiotem historii kultury. Tę rzeczywistość trzeba ukazać w jej całej różnorodności i dynamice, w ciągłości i zmienności, w regresie, któremu niekiedy podlegała, i w postępach, jakie czyniła.

Aby wypełnić te zadania trzeba porzucić użytkowane dotychczas schematy przedstawiania kultury w ramach poszczególnych epok. Schematy te, przeważnie dość przypadkowe, niekiedy niekonsekwentne, służyły zazwyczaj uporządkowaniu literackiej narracji; nie spełniały funkcji poznawczej, nie ułatwiały wejrzenia w mechanizmy przemian i rozwoju. Zgodnie z wyłożoną tu koncepcją historii kultury przyjmujemy nowe, odpowiadające jej schematy. Są one jednakowe dla wszystkich okresów, dzięki czemu wystąpią jasno różnice i podobieństwa między poszczególnymi epokami. Uwydatni się równocześnie proces rozwoju i wzrostu.

Proponujemy rozpocząć od wyznaczników miejsca i czasu. Polska istniała zawsze w określonej przestrzeni i w określonym czasie. Miejsce

Polski na ziemi i jego granice stawały się dla narodowej świadomości źródłem wielorakich przeżyć, zmiennej orientacji życia, dramatycznych rachunków sumienia. Równie ważne dla narodowej świadomości było miejsce Polski w łańcuchu historycznego procesu, a więc związek z tradycją i jej znajomość oraz wizje przyszłości.

Następne trzy kategorie opisu wiążą się z materialno-społecznymi warunkami i zadaniami. A więc przede wszystkim problem człowieka w stosunku do przyrody, jego zdrowia i sił, jego sprawności w pracy i działaniu, jego narzędzi i techniki. Tak szeroko rozumiany problem sił produkcyjnych był dla świadomości narodowej szczególnie ważnym problemem, bardzo różnie rozwiązywanym. Analogicznie potraktujemy stosunki społeczne, określając znaczenie, jakie procesy społecznych walk i społecznej integracji miały dla kształtującej się w świadomości ludzi orientacji ich życia i charakteru wspólnoty. Podobnie, przemiany państwa, jego organizacji i jego instytucji będą punktem wyjścia dla analizy postawy obywatelskiej, jej treści i społecznego zasięgu, dla analizy patriotyzmu i jego różnych form.

Dalsze dwie kategorie obierają jako punkt wyjścia rzeczywistość intelektualno-artystyczną, a więc to wszystko, co potocznie przywykło się nazywać kulturą duchową. Chodzi tu — po pierwsze — o to, jaki pogląd na świat i jaką postawę wobec życia wyprowadzała świadomość narodowa z dzieł nauki i sztuki, jakie zachodziły w tej dziedzinie kontrowersje, jak rodziły się orientacje nowe. Dla historii kultury ważne jest stwierdzenie, w jakiej mierze nauka i filozofia, sztuka i literatura były świadectwem dojrzewających w społeczeństwie praktycznie wyznawanych koncepcji światopoglądowych i w jakiej mierze były one czynnikiem utrwalania lub reorientacji tych procesów. Podobnie potraktujemy kategorię następną, która pozwoli ująć tę naukowo-artystyczną rzeczywistość jako określony styl ekspresji, jako sposób wyrażania przeżyć, jako narzędzie porozumiewania się emocjonalnego, jako organizację wyobraźni narodowej.

Następna kategoria dotyczy powiązania Polski i świata. Chodzi tu o wpływ kultury obcej w Polsce i o znaczenie kultury polskiej w świecie, i to zarówno w zakresie tzw. kultury duchowej, jak i o te kontrowersje społeczno-polityczne, w obrębie których wpływy obce i tradycje rodzime były szczególnie ważne.

Kolejne dwie kategorie dotyczą kultury w społeczeństwie. Chodzi o to, w jaki sposób i w jakim społecznym zasięgu krzewiła się ta kultura, której treść i formę przedstawiono poprzednio. Przewidujemy tu — po pierwsze — informację o instytucjach krzewienia kultury społeczno-politycznej i naukowo-artystycznej, i — po drugie — ocenę skuteczności tej akcji w stosunku do różnych grup ludności, zróżnicowanej stanowo i klasowo, a także i ze względu na zamieszkiwanie w wielkich skupiskach miejskich lub rozproszonej po wsiach.

Ostatnia kategoria rozważań dotyczy historycznej zmienności i ciągłości polskiej kultury. Każda z omawianych epok była inna, ale w każdej zachowywało się coś z poprzedniej, a w ciągu wieków gromadził się pewien wspólny dorobek, który w narodowej świadomości zyskiwał trwałe znaczenie. W ten sposób Polska historycznych epok składała się na „Polskę wieczną”, na zespół przeświadczeń, że „to jest właśnie Polska”.

Б. Суходольски

К ВОПРОСУ О НОВОЙ КОНЦЕПЦИИ ИСТОРИИ ПОЛЬСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Автор статьи представляет новую концепцию истории культуры — отличную от принятых до сих пор традиционных форм. К истории культуры подходили чаще всего как к истории всестороннего исторического процесса охватывающего политическую, общественно-экономическую историю, историю науки и техники, историю литературы и искусства, историю дидактики и образования — был подведен итог подробным разработкам соответствующими специалистами. Другая концепция базировалась на понимании истории культуры исключительно как истории духовной культуры, не затрагивая тем самым большинства других областей жизни, которыми должны были заниматься исторические науки.

По мнению автора статьи историю культуры интересуют результаты исследований всего исторического процесса, но не повторяет и не пытается произвести какой-либо синтез, а делает его материалом для реконструкции такого общественного сознания, которое проявляется в них. Задачей истории культуры является реконструкция объективного общественного сознания, извлеченного из исторического процесса. Процесс зарождения и развития культуры укоренился в определенных условиях места и времени, что формирует экономическое и историческое сознание. История культуры всегда является определенной реакцией людей (племени, общества, национальности) на неотразимые условия существования в пространстве и во времени. История культуры не является отражением межюрисдикционных процессов, которые под влиянием общественного мира предмета создаются в людях; отражает также динамику, благодаря которой происходит экзотриаризация внутреннего содержания в окружающую среду и действительность.

B. Suchodolski

FOR A NEW CONCEPTION OF THE HISTORY OF POLISH CULTURE

The author of the article presents a new conception of the history of culture — different from the earlier, traditional approach. The history of culture has been regarded as a many-sided description of the historical process, which included politics, both social and economic developments, science and technology, literature and art, as well as education. So it represented the sum total of detailed work carried out by respective specialists. Another conception, on the other hand, considered the history of culture as being exclusively a history of spiritual culture and thus it used to leave out many spheres of life which it regarded as an object of historical sciences.

In the author's opinion, though the history of culture is concerned with the results of studies of the historical process as a whole, still it does not try to arrive at a synthesis; it uses these results as a material for the reconstruction of social and individual awareness. So the purpose of the history of culture is a reconstruction of the objective social awareness — derived from historical processes. The origin and development of culture has its roots in some circumstances of place and time, which shape the economic and historical awareness. The history of culture is therefore a reaction of people (tribe, society, nation) to some ineluctable circumstances of existence in a given space and time. It is not only an image of internal processes which society breeds in people; it is also a picture of the dynamic forces owing to which people exteriorize their deeply-felt experiences into outer reality.