

# Górski, Karol

---

## Z metodyki badań historii kultury duchowej

---

Przegląd Historyczny 61/3, 388-402

---

1970

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych, tworzonej przez Muzeum Historii Polski w Warszawie w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

KAROL GÓRSKI

## Z metodyki badań historii kultury duchowej

W artykule przedstawię zagadnienia, dokoła których, zdaniem moim, obraca się cała problematyka historii kultury. Obrabem drogę analizy dla pokazania warsztatu i dopiero na jej podstawie wysnuję wnioski dotyczące metody.

I. Historia kultury nie posiada dotąd metody wypracowanej tak dokładnie, jak np. historia gospodarcza. Przyczyn tego należy szukać, jak sądzę, w niezmiernym bogactwie i skomplikowaniu zjawisk objętych pojęciem historii kultury. Trzeba tu bowiem sprowadzać do wspólnego mianownika historię filozofii, teologii, sztuki, mistyki, literatury, nauki, muzyki, umysłowości, uczuciowości, obyczajów, a nawet techniki. Obok tego pojęcie „klimatu kulturalnego” przyczynia się do pomnożenia trudności. Niewątpliwie istnieje coś, co słusznie lub niesłusznie zwane jest klimatem kulturalnym, a co jest jakąś wspólną atmosferą, postawą zajmowaną wobec wszystkich zagadnień przez ludzi danej epoki. Będzie to zainteresowanie jednymi zjawiskami, pomijanie i lekceważenie innych, jakieś postawy uczuciowe. Będzie to zjawisko, nie zdefiniowane dotąd zupełnie ściśle, niemniej istniejące gdzieś na pograniczu umysłowości, uczuciowości i obyczajów. Jednak nie samym „klimatem” zajmę się w tym artykule.

Próbowano w ubiegłych wiekach zbudować historię kultury (cywilizacji, jak ją czasem zwano) w oparciu o tę czy inną filozofię dziejów. Przygniatająca większość tych prób okazała się zawodna. Nie tylko dlatego, że jak pisze Stefan Świeżawski, filozofia dziejów dotyczy przyszłości. Dlatego także, że filozofowie idealiści nie zdołali stworzyć metody badań dziejów kultury. Jedynie teorie Hume'a i Turgota, które sformułowały pojęcie ewolucji ciągłej, ewolucji skokowej i zastoju, dostarczyły mogły pewnych skromnych założeń metodycznych dla nauki.

To samo powiedzieć można o próbach zbudowania historii kultury w oparciu o interpretację dzieł sztuki w duchu idealistycznego subiektywizmu. Ten subiektywizm, podobny do tego, jaki przebija w idealistycznych teoriach i historiach kultury, nie liczy się zupełnie z faktami lub je przeinacza, tworząc błyskotliwe syntezy, które nie są nauką.

Pozostaje socjologia, która może dostarczyć bardzo cennych narzędzi badawczych dla badań szczegółowych, ale może równocześnie prowadzić do budowy przedwczesnych syntez, przechodzących do porządku nad faktami historycznymi. Można tedy postawić pytanie, w jakiej mierze historyk kultury może i powinien czerpać z socjologii i z którego z jej zakresów. Wiąże się to również z zagadnieniem metody antropologii kulturalnej, stworzonej w Ameryce przez szkołę Franza B o a s a, która dała pozytywne wyniki przy badaniu małych zamkniętych społeczności, lu-

dów stojących na niskim poziomie kultury, ale zawiodła tam, gdzie chodziło o społeczności wysoko rozwinięte<sup>1</sup>.

W artykule niniejszym postanowiłem pokazać tę problematykę na przykładzie społeczności zamkniętych bardzo drobnych, liczących po kilkudziesięciu członków, mianowicie na przykładzie dwóch zgromadzeń zakonnych epoki potrydenckiej.

Dlaczego małe zamknięte społeczności zostały tu podane jako typowe? W społecznościach takich można, jak sądzę, odkryć zjawiska w postaci czystej, zjawiska, które w społecznościach otwartych zatracają jasność konturów. To jest właśnie uzasadnienie obranej metody. Nie stosowano w niej żadnych wyłączeń zjawisk społecznych, czy innych.

Postawiłem sobie za zadanie przeanalizować trzy zagadnienia w tych społecznościach:

1) zagadnienie systemu wartości; 2) zagadnienie struktury kulturalnej tych małych społeczności; 3) zagadnienie klimatu kulturalnego.

System wartości pozornie tylko jest w omawianej epoce rzeczą jednolitą i niezmienną. Na szczeblu drobnych społeczności można obserwować różnice w jego stosowaniu i odmienne rozmieszczenie akcentów.

Pod pojęciem struktury kulturalnej nie rozumiem struktury społecznej i gospodarczej społeczeństwa jako takiego, ale strukturę drobnych społeczności pod kątem działalności kulturalnej. Osborn Taylor analizował strukturę kulturalną średniowiecza, przedstawiając spadek starożytny, autorów, którzy go przekazywali, aparat przekazujący (papierstwo i benedyktyni), sposób przyswajania w poszczególnych etapach, wreszcie powstanie środowiska twórczego nowej średniowiecznej kultury<sup>2</sup>. Obraz pracy Taylora przyświecał mi w tych rozważaniach, choć operowałem materiałem zupełnie odmiennym i studiowałem problematykę innego rodzaju. Ale myślałem o strukturze kulturalnej społeczności.

Klimat kulturalny nie da się sprowadzić ani do systemu wartości, ani do struktury, choć jest od nich jakoś uzależniony. Klimat kulturalny to zjawisko złożone, którego cechą jest ciągła zmienność. Może to być zmienność typu ewolucji, albo zmiany zachodzącej mogą skokami, nagle. Zachodzi pytanie, czy można wychować świadomie uczuciowość, i zdaje się, że to da się uzasadnić (Polska w czasie rozbiorów). Występuje też zjawisko nagłego odnowienia się pewnej uczuciowości a wraz z nią klimatu po okresie pozornego zaniku czy uśpienia. Z drugiej strony może występować proces zanikania czy też zniekształcenia się pewnych postaw uczuciowych, które zatracają swój pierwotny charakter. Innym aspektem dziejów klimatu jest sprawa pojawienia się wielkich twórców w zakresie uczuciowości. Ma to miejsce zarówno w ruchach religijnych mas, jak i pojawianiu się twórców poezji, np. romantyzmu. Byłoby rzeczą doniosłą przeanalizować typ społeczny, do którego należą owi twórcy uczuciowości. Raczej przydzielić ich należy do bohemy twórczej niż do grupy ludzi o ustalonym autorytecie społecznym. Wreszcie badania nad klimatem kulturalnym wiążą się z problematyką mody, która wyraża pewne aspiracje lub postawy opozycyjne wobec konformizmu. Na klimat kulturalny składają się struktury odziedziczone po przeszłości i postawy nowe, w pełnym rozkwicie, a obok tego zawiązki nowych postaw uczucio-

<sup>1</sup> R. Benedict, *Wzory kultury*, Warszawa 1966 (wstęp prof. A. Kłoskowskiej):

<sup>2</sup> H. Osborn Taylor, *The Mediaeval Mind*, Cambridge Mass. 1959.

wych. Pitirim N. Sorokin analizował te zjawiska pod kątem socjologii, pisząc o systemach i supersystemach<sup>3</sup>. Struktury te mają otoczkę uczuć, nawyków umysłowych, obyczajów i mody. Analiza samych struktur nie może jednak wystarczyć, by wyczerpać pojęcie klimatu kulturalnego, tak samo jak nie może wystarczyć do jego zrozumienia sama tylko analiza systemu wartości lub systemów wartości, uznawanych w danej społeczności. Tu właśnie dotykamy pewnej luki w metodach badawczych. Jeżeli system wartości należy badać metodą stosowaną w filozofii a struktury — metodą socjologiczną, przy klimacie stajemy wobec problematyki otwartej. Czy będzie to psychologia historyczna — trudno przesądzić.

Czy „klimat kulturalny” da się sprowadzić do samej uczuciowości? Chyba nie, gdyż wchodzi tu w grę także analiza sztuki, obyczajów i mody, które nie dadzą się włączyć ani do systemu wartości ani do organizacji (struktury). „Klimat kulturalny” to coś więcej niż sama uczuciowość. Dokładną definicję należałoby odłożyć do dalszych badań. Nie sądzę, by w podanej przeze mnie „triadzie” organizacja (struktura) była zawsze najważniejsza. Wszystkie trzy elementy są ze sobą ściśle powiązane i wzajemnie od siebie uzależnione. Pojęcie wartości obejmuje tu cały świat wartości, nie tylko wartości nadrzędnych. Otóż sposób ich przyjmowania wytwarza specyficzny ów „klimat kulturalny” z symboliką, która jest wyrazem pewnych uczuć, ze zjawiskiem mody, która zwykle coś wyraża. Nie chodzi tu o pewne przekazane przez przeszłość tradycje, ale o nowe dodatki.

Przy analizie zastosowałem metodę porównawczą. Wybrałem dwie społeczności bardzo drobne, dwa klasztory benedyktynek, położone od siebie w odległości 60 km, w Chełmnie i w Toruniu, więc w tej samej prowincji, o składzie narodowościowym takim samym, polsko-niemieckim ze zdecydowaną przewagą polską, z panującym językiem polskim. Społeczny ich skład jest taki sam, szlachecko-mieszczański, przy czym przewagi jednego elementu nad drugim nie ma. Obie ksienie były ze sobą spokrewnione, były mniej więcej w tym samym wieku, zmarły w tym samym roku 1631. Okres badany obejmuje przeszło pół wieku, od schyłku 1578 do początków 1631 r., kiedy zmarła ksieni toruńska Zofia Dul-ska 15 stycznia, a ksieni chełmińska Magdalena Mortęska 19 lutego. Mimo braku szeregu elementów, będę się starał naświetlić kwestie systemu wartości, struktury i klimatu kulturalnego. Zaznaczyć pragnę, że metoda porównawcza nie jest tym samym, co stosowanie analogii i zajmuje się w pierwszym rzędzie porównaniem podobnych i współczesnych sobie struktur. Dotyczy to także systemów wartości i klimatu kulturalnego.

II. Artykuł mój składać się będzie z dwóch zasadniczych części: krótkiego przedstawienia tła historycznego zjawisk oraz z właściwej analizy, po której zestawię końcowe wnioski.

Jako materiał i zarazem tło historyczne analizy obrałem dwa klasztory benedyktynek na Pomorzu, których dzieje przedstawiałem kilkakrotnie, tu więc ograniczę się do podania najważniejszych punktów<sup>4</sup>. Oba

<sup>3</sup> P. N. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics* t. I—IV, New York 1937—1941; tenże, *The Crisis of our Age*, New York 1945; tenże, *Society, Culture and Personality, their Structure and Dynamics. System of General Sociology*, New York 1947; tenże, *Philosophies of an Age of Crisis*, Boston 1950.

<sup>4</sup> K. Górski, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów religijności w Polsce*, Lublin 1962; tenże, *Zofia Dul-ska ksieni toruńska i jej spór z Magdaleną Mortęską ksienią chełmińską o reformę Zakonu*, „*Nasza Przeszłość*” t. XXV, 1967.

klasztery opustoszały niemal zupełnie podczas Reformacji. W Chełmnie ostatnia profeska umarła w jesieni 1578 r., w Toruniu konwerska Halszka Krowicka (zwana w aktach miejskich *Herminkinne*) opierała się magistratowi, który zagarnął dobra klasztoru i chciał zabrać budynki na szpital. W Chełmnie miasto również zagarnęło dobra, a klasztoru strzegły klaryski i bernardynki, umyślnie tam przysłane. W tym momencie wstąpiła do klasztoru w Chełmnie Magdalena Mortęska, córka miecznika ziem pruskich, potem podkomorzego malborskiego Melchiora i Elżbiety Kostczanki. Magdalena miała wtedy około 23 lat, a mimo starań ojca nie chciała wyjść za mąż. Wbrew woli Melchiora, który ją zamknął z żeńskim dworem w Mortęgach i wywoził tylko na zabawy, nauczyła się pokryjzomu czytać i chłoneła w tajemnicy książki religijne. Wykorzystując pozwolenie na krótki pobyt w klasztorze chełmińskim wstąpiła doń z dwiema pannami służebnymi, szlachciankami (i z jedną zapewne służącą). Przełamawszy opór ojca obróciła swój majątek ruchomy na potrzeby klasztoru, odbyła nowicjat i została konsekrowana po profesji w dniu 4 czerwca 1579 r. Wraz z nią Piotr Kostka, biskup chełmiński konsekrował 12 panien. W tydzień później Magdalena została obrona księżnią, a biskup ją konsekrował. Piotr Kostka, który był rodzonym wujem Magdaleny, powierzył jej opiekę i zwierzchność nad klaszturem w Toruniu, który został obsadzony przez zakonnice z Chełmna. Nowicjat w Chełmnie był wspólny dla obu klasztorów.

Z różnych przyczyn tarcia między obu klasztorami przybierały na sile, Magdalena zgodziła się najpierw na wybór panny starszej w Toruniu, którą została jej krewna Zofia Dulaska, podskarbianka koronna, a później (mimo zastrzeżeń) na konsekrację jej na księżnię (1599). Ale stosunki nadal były złe i doprowadziły do otwartego konfliktu z chwilą wprowadzenia nowej zreformowanej reguły w Chełmnie.

Magdalena przy pomocy teologów, głównie jezuitów, opracowała „Deklaracje” czyli wyjaśnienia do reguły św. Benedykta, które usuwały niektóre przepisy a zmieniała treść innych. Przede wszystkim chodziło o złagodzenie przepisów zbyt trudnych do zachowania w krajach północy i przy ogólnym postępie kultury (np. zakaz używania bielizny). Używając dyspensy, szeroko dotąd stosowanej jako zło, Magdalena postanowiła zmienić przepisy i z poparciem biskupów udała się do Rzymu. Starania zostały uwieńczone skutkiem i w r. 1605 papież zatwierdził tzw. „Deklaracje”, wyznaczając komisarzy do ostatecznej aprobaty. Zofia Dulaska z konwentem toruńskim odmówiła przyjęcia reformowanej reguły i wolała stosować regułę cysterską z dyspensami. Po 15 latach walki ustąpiła i w r. 1620 pod naciskiem biskupów i nuncjusza doszło do zgody w postaci luźnej unii klasztorów chełmińskiego i toruńskiego, przy czym ten ostatni uporczywie odmawiał przyjęcia reformy. Dopiero po śmierci obu księni biskup Jakub Zadzik zmusił w r. 1634 konwent toruński do przyjęcia zreformowanej reguły, wprowadzając do niej nieznaczne zmiany formalne. Mimo to jeszcze w r. 1651 pojawiły się próby zerwania jedności potępione przez ówczesnego biskupa chełmińskiego Andrzeja Leszczyńskiego. Oto tło historyczne analizy.

III. Podstawą analizy są obfite i różnorodne źródła jakie dało się zebrać. Są one rozproszone na różnych bibliotekach i archiwach. Należą tu następujące: a) dwie kroniki, chełmińska do 1619 i toruńska do 1624 r., ta ostatnia z szczyplą i dorywczą kontynuacją; b) korespondencja klasztoru toruńskiego zachowana niemal w komplecie, jak na to wskazuje obfitość aktów; c) akta biskupie przechowywane w archiwum diecezjalnym

w Pelplinie, jak można sądzić, w komplecie, obejmujące również wizytację w Toruniu z r. 1634; d) biografia Magdaleny pióra St. Brzechwy, TJ, pisana na podstawie wspomnień spisanych przez siostry oraz aktów, wydana w r. 1634 (odpowiednika dla Zofii Dulskiej nie mamy); e) liczne przekłady ksiązek ascetycznych, dokonywane przez spowiednika klasztoru w Chełmnie, ks. Wojciecha Półgaskowica z Pakości; f) liczne medytacje, przeważnie osnute na tle Męki Pańskiej, które spisywano w klasztorach benedyktyńskich reformy chełmińskiej. Są one rozproszone po zbiorach publicznych i w bibliotekach klasztorów (jeden z tych rękopisów, zawierających rozmyślenia, opublikowałem i przypisałem M. Mortęskiej. Dziś przybyły nowe argumenty za jej autorstwem; g) „Nauki duchowne i rozmowy” ksieni, spisane przez zakonnice w latach 1607—1630. Mimo, że autorka i ksieni są nieznane, drogą eliminacji udało się ustalić, że dotyczyć mogą tylko klasztoru cysterski lub benedyktynek, gdyż tylko tam były ksienie. Cysterski odpadają, gdy ksieni grozi rządami biskupa lub proboszcza w razie zaniedbywania reguły. Wyklucza to klasztor cysterski, gdyż zakon ten był egzymowany. Wzmianki o renowacji każą odrzucić klasztory w Staniątkach i Toruniu, które nie przyjęły reformy. Zostają tylko Chełmno i Lwów, gdzie były ksienie. We Lwowie w r. 1608 nastąpiła zmiana ksieni, co nie znajduje odbicia w zapiskach, autorka zaś pochodziła z północnej Wielkopolski. Przemawia to za Chełmniem. Zapiski zakonnicy (zapewne Barbary Orzelskiej, a potem kontynuaterek) pozwalają ustalić na gorąco treść nauk Magdaleny Mortęskiej; h) rękopisy muzyczne i dane o rozwoju polifonii w obu klasztorach; i) liczne dzieła sztuki, obrazy i rzeźby tematycznie związane głównie z Męką Pańską i ascezą, które występują w kościołach poklasztornych reformy chełmińskiej i wiążą się w pokaźnej części z mecenatem Magdaleny Mortęskiej; j) resztki korespondencji, kroniki, akta w bibliotekach klasztorów reformy poza Chełmniem i Toruniem i w zbiorach publicznych. To jest podstawa źródłowa, na której można podjąć analizę: 1) systemu wartości uznawanego w obu klasztorach; 2) ich struktury wewnętrznej; 3) akcji wychowawczej prowadzonej wobec nowicjuszek i członkin zgromadzeń oraz wyników jakie osiągnęto, i klimatu historycznego obydwu klasztorów. Analiza obejmie każdy klasztor z osobna, po czym nastąpi próba porównania.

## A. Klasztor w Chełmnie

1. System wartości pozornie określony jest przez naukę kościoła i regułę św. Benedykta. Mówię pozornie, gdyż w gruncie rzeczy na praktyczne rozumienie i stosowanie zasad ascezy wywarła wpływ decydujący duchowość ignacjańska i w ogóle hiszpańska. Jest to reguła benedyktyńska w ujęciu potrydenckim i hiszpańskim, w szczególności ignacjańskim. W ciągu roku po ukończeniu nowicjatu zakonnice miały obowiązek czytać dzieła ascetyczne jezuitów Rossignolo i Pinellego, potem pisma jezuitów Piata, Fatio, Aryasa, Alvareza, Skargi, poza jezuitami Ludwika z Granady („Przewodnik grzesznych ludzi”), („Życie Jezusa”), Kaspra Wilkowskiego (lekarza księcia Mikołaja Radziwiłła Sierotki) „Desiderosus”. Ponadto czytały zakonnice Tomasa à Kempis „Naśladowanie”, Kasjana „Kolacje ojców”, Turrecrematy komentarz reguły św. Benedykta i żywot N. Panny Marii dominikanina Ludwika z Granady. Pisma szkoły ignacjańskiej nosiły wszystkie cechy wcześniejszego jej stadium, przed

generalatem Klaudiusza Akwawiwy. Magdalena miała poparcie starszej generacji jezuitów, których młodość upływała w XVI w., podczas gdy spotykała przeciwników wśród generacji młodszej ok. r. 1614, której przewodził Mikołaj Łęczycki. Byli to rygorysty i prawnicy kazuiści, ale też nieobce im były metody O. Surina, który zwalczał opętanie zakonnice. Magdalena nie uznawała tego kierunku. W Chełmnie silnie podkreślano ascezę i rozważania Męki Pańskiej. Pod tym względem byłoby rzeczą ciekawą zanalizować związki między doloryzmem XV w., jaki się rysuje w „Rozmyślaniach Dominikańskich” z r. 1532, a postawą religijności potrydenckiej; związki te starałem się udowodnić w innej pracy<sup>5</sup>. Żadnych wpływów szkoły włoskiej, jak i niderlandzkiej nie znaleziono w Chełmnie. Pod tym względem nie ma żadnych odchyień w Polsce do połowy XVII w.; panuje niepodzielnie duchowość hiszpańska. W Chełmnie Męka Pańska była głównym tematem rozmyślań. Kontemplację przyjmowano milcząco. Dowodem tego są niedomówienia w żywocie Brzechwy, gdy pisze o modlitwie Magdaleny. „Nauki Duchowne”, o których była wyżej mowa, świadczą, że Magdalena starała się rozbudzić w zakonnicach pobożność żarliwą i pełną uczucia. Podstawą były dla niej Biblia i pisma Ojców Kościoła, które znała może w wyjątkach lub z drugiej ręki. Pod tym względem wiąże się duchowość Magdaleny z okresem Renesansu. Strach przed śmiercią i sceny makabryczne, tak typowe dla XV w., nie znajdują miejsca w naukach ksieni chełmińskiej. Jest to rzecz zrozumiała z chwilą, gdy w pismach Ballarmina triumfowała zasada przygotowania do śmierci przez dobre życie. Tak samo szatan i jego sprawki znajdują niewiele miejsca w żywocie Brzechwy. Inaczej było w Sandomierzu, gdzie w klasztorze benedyktynek, osadzonych zresztą przez Chełmno, przewodzili zwolennicy ks. Mikołaja (Łęczyckiego). Tam szatan znajduje dużo miejsca w życiu konwentu. Można tedy powiedzieć, że system wartości, taki, jaki się przebija w źródłach, wykazuje w Chełmnie cechy umiaru i jest świadomie i celowo wypracowywany.

2. Struktura wewnętrzna znajduje swe odbicie w „deklaracjach” do reguły z r. 1605. Ksieni według deklaracji była zwolniona od wszelkich bezpośrednich funkcji administracyjnych, które przeniesiono na urzędniczki. Zarząd wewnętrzny zgromadzenia spoczywał w rękach przeoryszy, podprzeorysza zarządzała majątkami, kustoszka — i tu była nowość — miała pilnować siostr, pełniąc funkcje jakby policji. Podobne funkcje miała portulanka czyli furtianka. Widać tu, jak sędzę, wpływ rad jezuitów, którzy taki system wywiadu stosowali w swych szkołach. Kantorka miała wystrzegać się wysokiego mniemania o swych talentach i okazywać siostróm wiele łagodności. W ogóle przepisy deklaracji, zawierające uwagi o cechach charakteru odpowiadających funkcjom lub stojących na przeszkodzie dobrego ich pełnienia, dowodzą doskonałej znajomości psychiki ludzkiej u Magdaleny. Aby zapobiec osłabieniu gorliwości, siostry mogły się udawać już po profesji na ponowny nowicjat czyli renowację, albo też przełożone mogły je tam kierować. Istniała przy klasztorze szkoła dla dziewcząt wraz z internatem. Uczennice sypiały w jednej izbie, kierowała nimi mistrzyni panien świeckich. Uczono je czytać i pisać, śpiewać i haftować, ćwiczenia religijne były nieliczne, nie

<sup>5</sup> K. Górski, *Uwagi o „Rozmyślaniach Dominikańskich” na tle prądów religijnych XV i początków XVI w.*, „Sredniowiecze, Studia o kulturze” t. II, Wrocław 1965.

uczono medytacji. Mimo to klasztory benedyktynek wywarły wielki wpływ na postawę religijną kobiet ze szlachty i mieszczaństwa.

Również przepisy dotyczące nowicjatu i renowacji były bardzo drobiazgowo.

Ponieważ jezuici nie mogli dostarczyć klasztorom reformy stałych spowiedników, Magdalena postanowiła założyć osobne seminarium dla kapelanów. Kandydaci mieli obowiązek odsłużyć w klasztorach sumy wyłożone na ich utrzymanie i wykształcenie. Mieli uczęszczać do kolegium jezuickiego w Poznaniu, a potem po przeniesieniu seminarium do Torunia — do kolegium tamtejszego. W internacie mieli żyć według reguły benedyktyńskiej bez składania ślubów. W ten sposób zaznajamiali się z regułą i jej wymaganiami. Celowość tej organizacji wykształcenia kapelanów wyrażała się także w ufundowaniu domu dla kapelanów wysłużonych i uposażenia go w renty. Dom ten znajdował się w Chełmnie.

Klasztory miały stanowić jednolitą kongregację, przy wyborach nowej ksieni miały uczestniczyć ksienie innych klasztorów, nowicjaty miały być wspólne. Życie okazało się jednak silniejsze i te postanowienia upadły.

3. Struktura kulturalna klasztoru chełmińskiego znajdowała swe niejako przedłużenie w oddziaływaniu na zakonnice. Stosowano przy tym środki różnorodne, wśród których na plan pierwszy wysuwa się wykształcenie w zakresie ascetyki.

Postulantki miały nauczyć się w ciągu 6 miesięcy języka łacińskiego, można było ten okres przedłużyć do 9 miesięcy. Te, które nie miały zdolności, nie mogły być przyjęte do klasztoru. Magdalena obawiała się przemęczenia lekturą ascetyczną i rozmyślaniami, których skutkiem były, jak pisze w „Deklaracjach” „choroby głowy”, a więc cierpienia nerwowe i psychiczne. Obok lektury zbiorowej była lektura prywatna. Kapelan klasztoru, ks. Wojciech Półgęskowic w ciągu długich lat swej służby przetłumaczył 8 książek ascetycznych, które zostały opublikowane kosztem Magdaleny i jej krewnych. Inne pozostały w rękopisach, które przepisywano i posyłało do nowych klasztorów. Sam ks. Półgęskowic napisał rozmyślenia dla siostr, które ogłosił pod tytułem „Medycyna Duchowna” (1618). Oprócz lektury drugim środkiem wyrobienia siostr było pisanie medytacji, co stanowiło obowiązek podczas roku, jaki następował po nowicjacie i profesji. Te medytacje były czytane na formalnym seminarium pod kierunkiem mistrzyni nowicjatu i dyskutowane oraz poprawiane. To samo miało miejsce podczas renowacji. W ten sposób powstały liczne medytacje, które są dotąd przechowywane w różnych bibliotekach. Trzecim środkiem wychowania były muzyka i śpiew. W Chełmnie wprowadzono polifonię do mszy i oficjów Męki Pańskiej oraz Matki Bożej, ale zachowano melodie gregoriańskie dla godzin kanonicznych. Uzdolnienie do śpiewu było ważne, ale ustępowało pierwszeństwa zdolnościom umysłowym: postulantka pozbawiona głosu i słuchu mogła być mimo to przyjęta do zgromadzenia. Czwarty środek wychowania stanowiły obrazy, malowane przez malarzy na zamówienie Magdaleny, która je czasem posyłała do innych klasztorów. Tematyka obracała się głównie dokoła Męki Pańskiej. Wreszcie był wpływ osobisty ksieni, która poświęcała swój czas na lekturę książek ascetycznych, na rozmowy z zakonnicami podczas rekreacji i na nauki podczas kapituł. Odbывała też rozmowy prywatne. Z tekstów zapisanych w „Naukach duchownych” widać, że przemawiała z wielką żarliwością i talentem krasomówczym.



Można śledzić skutki tego celowego wychowania w zakresie uczuciowości. Można je odnaleźć w zapiskach w „Naukach duchownych” i w słowach kroniki klasztornej. Po śmierci Magdaleny zakonnice spisywały swe wspomnienia, by dostarczyć materiału do biografii. Uczuciowość wyrażająca się w nich odbiła się niewątpliwie na samym żywocie Brzechwy, który jednak nie odpowiadał w całości zakonnicom, gdyż zdaniem ich może zaledwie jedna dziesiąta ich wspomnień została w nim uwzględniona. Można powiedzieć bez zastrzeżeń, że uczuciowość konwentu w Chełmnie była wytworzona przez wykształcenie i wychowanie celowo zorganizowane. Mamy tu do czynienia z celowo wytworzonym klimatem.

## B. Klasztor w Toruniu

1. System wartości był w teorii ten sam. Zofia Dulcka powiedziała o regule reformowanej: „Nie masz tam nic złego, ale jej ja przecie nie chcę”. W Toruniu bowiem inaczej rozkładano akcenty i inaczej regułę stosowano. Starano się zachować starą regułę cysterską, znalezionej w klasztorze, ale chciano z niej usunąć przepisy przestarzałe i zbyt trudne do zachowania. Nie chciano też nosić habitu cysterskiego i przygotowano suplikę do Rzymu z prośbą o dyspensy. I tu również zaznaczał się niewątpliwie wpływ szkoły ignacjańskiej, ale nie utrzymywano bliskich stosunków z jezuitami, którzy byli pod bokiem. Kronika toruńska zawiera kwaśne uwagi pod ich adresem i jest świadectwem tarć i obraz. Wydaje się, że system wartości nie był tak logicznie zbudowany ani tak twardo utrzymywany, do czego się przyczyniała niewątpliwie niejasna sytuacja w stosunku do reguły.

2. Struktura wewnętrzna w Toruniu była inna niż w Chełmnie. Nie przyjęto więc w Toruniu nowego podziału funkcji administracyjnych i sprzeciwiano się szczególnie postanowieniom „deklaracji” o urzędniczkach. Konwent grał rolę decydującą w życiu klasztoru, przeciwstawiając się czasami ksieni i narzucając jej swą wolę. Nie ma śladów, by ksieni kierowała życiem wewnętrznym wszystkich zakonnice bez wyjątku, jak to miało miejsce w Chełmnie. Jest rzeczą pewną, że konwent sprzeciwiał się gwałtownie renowacji czyli ponownemu nowicjatowi. Spowiedników angażowano dość przypadkowo. Po ufundowaniu seminarium przez Magdaleny Mortęską ksieni Dulcka zaczęła dawać stypendia klerikom w różnych kolegiach, ale z seminarium nie korzystała. I w Toruniu wychowanie dziewcząt zostało zorganizowane, a szkoła — jak i w Chełmnie — była poza klauzurą. Zdaje się, że struktura wewnętrzna dawała w Toruniu więcej swobody zakonnicom. Równocześnie mniej dbano o odseparowanie się od świata. W szpitalu dla ubogich zamieszkiwały może damy z niewygodą dla „ubóstwa”.

3. Znajdujemy mało śladów metodycznego kształtowania uczuciowości przez ksienię Dulcką. Wiemy, że pisała medytacje, ale nie wiemy, czy pod jej rządami czyniły to systematycznie także siostry. Nie interesowano się w Toruniu przekładami książek ascetycznych i nie ma śladu mecenatu w zakresie ich publikacji. Nic nie wiemy o mecenacie w zakresie malarstwa religijnego. Natomiast muzyka była na pewno uprawiana w Toruniu, skąd pochodzą bogato iluminowane antyfonarze i gradualy, wysyłane do innych klasztorów. Uprawiano też sztukę hafciarską i biskup Zadzik w r. 1634 zakazał przyjmowania zamówień z zewnątrz.

aby zachować wzrok zakonnice. Były więc na tym polu nadużycia. Dla analizy uczuciowości i umysłowości siostr dysponujemy tylko kroniką i aktami. Przebija w nich silnie mentalność korporacyjna, przywiązanie do zwyczajów i tradycji lokalnych i uporczywość w ich obronie, takie same jak w korporacjach świeckich. Przebija też pewne pieniaństwo i skłonność do przeceniania znaczenia prawniczych posunięć. Kronika przypisuje duże znaczenie odwiedzinom wielkich panów; heretycy nie umierają, ale „zdychają”, podczas gdy w Chełmnie zachowywano w tej materii milczenie. Wyraźnie przebija w Toruniu niechęć do Magdaleny Mortęskiej. Klimat korporacyjny z formułą „nie pozwalamy” przebija w oświadczeniach konwentu, mimo że mieszczańki były w nim licznie reprezentowane, a sekretarką (i autorką kroniki) była panna Angelika Hoffmanówna *alias* Świerczówna z Torunia. Przypisywano duże znaczenie rewindykacjom dóbr, domagano się ostro zapłaty posagów, łatwo decydowano się na procesy, nie zawsze mając podstawy prawne. Wizytacja z r. 1634 potępia spory między mieszcżankami a szlachciankami, plotki i sądy pochopne, korespondencje ze „światem” bez wiedzy ksieni i uporczywe dyskusje niektórych siostr na temat reguły.

Nie wydając sądu o wartości moralnej obu społeczności zakonnych można stwierdzić, że w Chełmnie umysłowość i uczuciowość były celowo kształtowane przez ksienię, podczas gdy w Toruniu konwent niechętny Magdalenie Mortęskiej odrzucał zreformowaną regułę. „Klimat kulturalny” w Toruniu był nie do pogodzenia ze strukturą wpływającą ze zreformowanej reguły: był on zapewne czymś, co przyniesiono do klasztoru ze „świata” czyli ze społeczeństwa. Były to więc dwa odmienne rozwiązania: w Chełmnie struktura wytworzyła pewien klimat, w Toruniu klimat spowodował odrzucenie struktury, wynikającej ze zreformowanej reguły.

Ocena biskupów była dla Torunia ujemna. Wychodzili oni na pewno z założenia, że ślub posłuszeństwa zakonnego złożony dobrowolnie był sprzeczny z sejmikowaniem i zasadą „nie pozwalamy”, aczkolwiek w życiu politycznym Rzplitej było inaczej. Cała reforma trydencka była przeprowadzona z pozycji autorytetu i tylko naciskowi władców absolutnych na Zachodzie zawdzięczała swój sukces wobec oporów korporacji duchownych. Dlatego Magdalena Mortęska była postacią typową dla reformy trydenckiej. Pojęcia takie, jak „wychowanie dusz w poczuciu odpowiedzialności” jest w stosunku do zakonu epoki potrydenckiej anachronizmem. Dodajmy, że i w Polsce byli też zwolennicy wzmocnienia władzy królewskiej, a biskupi byli regalistami.

Konflikt Torunia i Chełmna nie da się tu sprowadzić tylko do konfliktu dwóch indywidualności. Zofia Dulska, jak starałem się wykazać w innej analitycznej rozprawie, była indywidualnością słabą, natomiast konwentem jej kierowały silne indywidualności (Halszka Déciusówna, Angelika Hoffmanówna). W konflikcie obu klasztorów chodziło o coś więcej niż o spór dwóch indywidualności, czy o różnice techniczne. Chodziło przede wszystkim o kierownictwo duchowe sprawowane w Chełmnie przez ksienię, czego w Toruniu nie było. Chodziło też o dyscyplinę, o renowację czyli o ponowny nowicjat, na który mogła posyłać ksieni, o organizację władz. Postawię tezę, że w Toruniu nie było w ogóle wychowania, które w Chełmnie stworzyło specyficzny „klimat”. Dodajmy, że w Toruniu rachowano bardzo dokładnie i że godzono się na udzielanie pomocy innym klasztorom tylko pod zastaw ich dóbr, co nie było znów dobrodziejstwem.

Niewątpliwie na konflikt obu konwentów wpłynęła polaryzacja sprzecznych tendencji, która w latach osiemdziesiątych XVI w. znalazła wyraz w przenoszeniu się zakonnicy, na co wówczas pozwalano. W ten sposób odeszły z Chełmna przeciwniczki silnych autorytatywnych rządów, a z Torunia zwolenniczki metod chełmińskich. Wpłynęło też na ukształtowanie profilu Torunia środowisko społeczne Rzplitej, ale i tradycje okresu sprzed reformy, które przekazała otoczona czcią przez grupę opozycyjną Krowicka, jedyna zakonnica-konwerska, która doczekała odnowienia życia zakonnego w r. 1579. Nie ma śladów konfliktów między siostrami chórowymi a konwerskami, chyba, że Krowicka, konwerska konsekrowana dopiero po reformie, przeniosła jakieś stare uprzedzenia. Ale wiemy, że Dulska miała pretensje do Mortęskiej, że bierze do siebie bogatsze kandydatki.

Małgorzata Mortęska i Zofia Dulska pochodziły z tego samego środowiska, ale Mortęscy byli bogatsi i lepiej spokrewnieni, Jan Dulski zaś, protestant do końca niemal życia, był wielkim panem na dorobku. Czy tyrania ojca wpłynęła na autorytatywną postawę Magdaleny Mortęskiej? Chyba tak, ale nie wyłącznie. Źródłem jej autorytetu nie było ani samo pochodzenie, ani protekcja wuja biskupa, ale także niepospolita indywidualność. Ta właśnie niepospolita indywidualność stanowiła atrakcyjność konwentu chełmińskiego. Ta indywidualność urzekać musiała współczesnych. Skończyły się protekcje biskupie, gdy przeciwnik Mortęskich a krewny Zofii Dulskiej zasiadł na stolicy chełmińskiej, ale autorytet pozostał, i to nie tylko wśród szlachcianek-panien służących, z których dwie wstąpiły do Chełmna i pełniły funkcje zaufane, organizując z ramienia ksieni nowe konwenty. Konwent chełmiński nie składał się z samych takich „klientek”, były w nim córki magnackie, a mimo to autorytet Mortęskiej pozostawał nieuszczuplony.

Stopień izolacji konwentów od życia społecznego był w Polsce na pewno mniejszy niż w krajach śródziemnomorskich. Uskarżali się na to nuncjusze, prerażeni swobodą, jaka panowała w Polsce<sup>6</sup>. Dlatego też ponawiały się ataki na reformę chełmińską, do której wprowadzono pod autorytetem papieskim pewne złagodzenia kłauzury. Oto bowiem prawo polskie wymagało od ksieni stawiennictwa osobistego w sądzie. Wolno było tedy ksieni klasztoru reformowanego wyjeżdżać za specjalnym pozwoleniem biskupa, co gorszyło rygorystów.

Element dynamiczny jest w badanym materiale trudno uchwytny, a po r. 1631 brak niemal zupełnie źródeł. Jest tylko list następczyni Mortęskiej, ksieni Firlejówny do ksieni wileńskiej M. Kuczkowskiej, pełen kultu dla zmarłej poprzedniczki. Brak danych, ile odpada postulantek i nowicjuszek. Nie brak jest danych co do stanu majątkowego wstępujących, a jedynie pośrednio można wnioskować o istnieniu opozycji w obu konwentach pod koniec rządów obu ksieni.

Czy obraz obu konwentów wypadł stronnictwo na korzyść Chełmna? Na pewno zetknięcie się z bogatą osobowością Mortęskiej, która odbija się w kronice, „Naukach” i całym „klimacie kulturalnym” Chełmna, pozostawia inne wrażenie, niż zetknięcie się z kroniką toruńską. Słyszymy o zarzutach, stawianych w Radomiu (filii Torunia) co do gospodarowa-

<sup>6</sup> Np. *Litterae Nuntiorum Apostolicorum Historiam Ucrainae illustrantes vol. IV 1621—1628*, „Analecta OSBM” s. 85—86 (list nuncjusza Lancelotto z 8 czerwca 1623 r. udzielony mi uprzejmie przez prof. Ambroise Jobert z Grenoble).

nia przez Zofię Dulską mieniem siostrzenicy, ale milczenie źródeł toruńskich nie pozwala na ostateczny sąd o tej sprawie.

Jak długo utrzymała się reforma chełmińska, której bogactwo intelektualne opierało się na żywym kontakcie z Pismem św. i pismami Ojców Kościoła oraz na studiowaniu przekładów ze współczesnej literatury ascetycznej? Nie możemy nic o tym powiedzieć. Upadek intelektualny niekoniecznie musiał oznaczać przejście do sejmikowania, ani zająć się przez ksienię odbudową zniszczonych majątności nie musiało doprowadzić do zaniku kierownictwa duchowego, tak charakterystycznego dla Chełmna. Fuzja obu gałęzi zakonu zreformowanego, jaka nastąpiła po śmierci Magdaleny Mortęskiej i Zofii Dulskiej, niekoniecznie oznaczała pełny triumf nowych metod organizacji i wychowania wewnątrz zakonu we wszystkich klasztorach. Ale i tu brak źródeł. Czy analiza wszystkich materiałów całej reformy chełmińskiej dałaby jakiś wynik? Na podstawie wszystkich dostępnych materiałów mogę powiedzieć, że takiej analizy, jaką dałem dla półwiecza istnienia obu klasztorów, chełmińskiego i toruńskiego, przeprowadzić się nie da dla innych okresów.

Można by jeszcze wprowadzić jako narzędzie badawcze dwa inne pojęcia zaczerpnięte z analizy zjawisk społecznych: szkołę i pokolenie. Pierwsze z nich nie występuje z całą ostrością przy badaniu systemu wartości, gdyż oba klasztory należały w zasadzie do tej samej szkoły życia religijnego, zachodzi tylko pewna różnica w systemie wartości. Pojęcie pokolenia<sup>7</sup> ma znaczenie dla dynamicznego ujęcia zjawiska. W badanym materiale konflikt pokoleń nie ujawnił się z całą siłą za życia obu ksieni, choć są dane świadczące, że konflikt taki narastał w obu klasztorach. Dla jasności przedstawiania analizowanych zagadnień zostały one potraktowane jako statyczne, co jest możliwe ze względu na specyficzne cechy materiału źródłowego, który powstał za życia dwóch ksieni długowiecznych i trwałego systemu, wprowadzonego w obu klasztorach przez okres półwiecza.

Czy wnioski, jakie tu wysuwamy, dadzą się uogólnić czy też odnoszą się tylko do społeczności kobiecych? Zapewne, społeczności złożone z mężczyzn wykazują w Polsce większą skłonność do buntów i tworzenia wewnętrznej opozycji, ale chyba to element drugorzędny przy analizie podstawowych kategorii badania małych społeczności. Czy można uogólniać dane, zdobyte na podstawie źródeł z przełomu XVI i XVII w., czy też dotyczą one tylko jednego okresu? Wydaje się, że jednak odnoszą się one do wszystkich okresów dziejowych, a choć pochodzą ze społeczności zamkniętych, pozwalają na tworzenie bardzo szerokich uogólnień.

W studium powyższym starano się rozpatrzyć trzy zagadnienia: system wartości, strukturę kulturalną i klimat. Wydaje się, że te trzy punkty widzenia wystarczają do objęcia i sklasyfikowania całego fenomenu kulturalnego i byłoby rzeczą zbyteczną mnożyć je. Nawet modę można sklasyfikować jako symptom uczuciowości. Po wojnach Potopu benedyktyнки litewskie przyjęły np. zwyczaj umieszczania krzyżyka z czerwonego sukna na welum na znak, że miały w swym gronie męczenniczki. Również benedyktyнки toruńskie, które były wypędzone z klasztoru, ale gdzie nikt nie poniósł męczeństwa, przyjęły ów zwyczaj. Była to więc moda, wypływająca z pewnej określonej postawy.

Wydaje się więc rzeczą możliwą do przyjęcia, że w skali bardzo małych społeczności wystarczy zanalizować system wartości, strukturę kul-

<sup>7</sup> J. Petersen, *Die literarischen Generationen*, Berlin 1930.

turalną i klimat kulturalny dla wyczerpania problematyki historyczno-kulturalnej. Analizowano tu klasztory. Wydaje się, że można w ten sposób analizować inne małe społeczności: szkoły, uniwersytety, cechy, grupy społeczne zamknięte, jak np. rady miejskie, struktury mające też oblicze kulturalne, jak np. dwory panujących i magnatów. W jakiej mierze studium w skali bardzo małej może zastąpić studia rozległe i obejmujące całe społeczeństwo? Otóż zastąpić ich nie może. Natomiast pozwala w skali małych społeczeństw zamkniętych odkrywać pewne tendencje zasadnicze, które w wielkich społeczeństwach wysoko zorganizowanych są mało uchwytne. Jest to więc jedna z metod historii kultury, która przyczynić się może do zbudowania metod właściwych także dla społeczności bardziej skomplikowanych i wysoko zorganizowanych.

Wreszcie wydaje się, że można by wysunąć twierdzenie bardziej ogólne. Historia kultury obejmuje w swej dziedzinie częściowo, ale tylko częściowo, historię sztuki, filozofię, teologię, mistykę etc., o tyle, o ile związane są one ze strukturami kulturalnymi. A więc historia kultury zadowolić się musi obejmowaniem aspektów społecznych i kulturalnych zjawisk w zakresie sztuki, filozofii etc., podczas gdy inne aspekty tych zjawisk (piękno, psychologia indywidualna, studium poglądów etc.) pozostać muszą nadal dziedziną, w której panują dyscypliny autonomiczne. Należałoby więc widzieć w historii kultury nie dyscyplinę historyczną obejmującą wszystkie wyniki osiągnięte przez wyspecjalizowane dyscypliny naukowe, które wymieniliśmy, ale naukę obejmującą tylko część tych wyników, mianowicie te z nich, które można ująć ze stanowiska procesów społecznych.

Кароль Гурски

## К МЕТОДИКЕ ИССЛЕДОВАНИЙ ИСТОРИИ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

История культуры не располагает доселе вполне разработанным методом. Кажется, что причиной этому является большая сложность проблематики, которой она занимается. Легче выработать хороший метод для исследований в области экономической истории, нежели для изучения истории культуры, когда следует свести к общему знаменателю историю философии, богословия, искусства, литературы, наук, музыки, интеллекта, восприятия, обычаев. К этому можно добавить историю религиозности и с другой стороны — историю техники. Нельзя обойти также понятия „культурной обстановки” (климата), понятия сложного, но не особенно ясного, которое повидимому охватывает проявления интеллекта, восприятия и обычаев.

Всекие попытки построения истории культуры на основании той или другой философии истории обречены на неудачу подобно обобщающим построениям возводимым историками искусства на основании психологии, т. к. эти психологические толкования обычно субъективны.

В нашем распоряжении остается социология предоставляющая ценный инструментарий для специальных изысканий, но и она может вести к подгонке фактов. Можно поставить вопрос каким образом разработать метод истории культуры основанный на понятиях перенятых из социологии. Вопрос этот связан с методом антропологии культуры разработанной Францом Боасом и его учениками. Этот метод дал ценные результаты при исследованиях над первобытными обществами, но не оправдал себя когда исследования касались обществ находящихся на более высоком уровне развития.

Для постановки проблеммы, автор решил исследовать три вопроса в масштабе неболь-

ших общественных коллективов: 1) система ценностей, 2) культурные структуры (без учета вопроса структуры всего общества как данного предмета), 3) культурная обстановка (климат) в этих малых общностях. Автором применен сравнительный метод.

Опыт проведен на примере двух малых замкнутых коллективов — двух монастырей бенедиктинок применяющих тот самый устав. Оба монастыря принадлежали одной провинции, монашенки говорили на одном и том же языке, социальное происхождение было то же: дворянки и горожанки. Исследованный период охватил около 50 лет (1578—1631). В этот период правили две настоятельницы находившиеся в родственных отношениях, и умершие в том же самом году. Поэтому то сравнительный метод может пролить свет на основной вопрос. Образ мышления и восприятия в монастыре в Хэлмне был целенаправленно сформирован игуменией, Магдаленой Мортенской, которая руководилась принятым отреформированным уставом. В Торуне монашенки не приняли порядков введенных новой редакцией монашеского устава. „Культурный климат“ той среды оказался быть чуждым новой структуре. Этот „климат“ был повидимому насаждаем в монастыре монашенками перенесшими его из своей семейной среды. Следовательно мы имеем дело с двумя разными решениями: в Хэлмне структура привела к образованию соответствующего климата, в Торуне — „климат“ помешал проведению реформы.

Итоги исследования проведенного в очень малом масштабе следующие: 1) можно установить понятие „школы“ состоящей в том, что существовала система понятий (тут система ценностей) структуры охватывавшей учителя и учеников, а также „климата“ как результата восприятия преподаваемых принципов, 2) можно определить понятие поколения без учета долговечности обеих настоятельниц. В размышлениях от 1628 г. преклонных лет игумения ищет способа поведения по отношению к оппозиции, в Торуне в 1634 г. большинство монахинь поддалось воли епископа и приняло реформу, которую отбрасывали их предшественницы. Это симптомы смены поколений. 3) Следует предполагать, что три исходных пункта воспринятых при этом разборе достаточны для охвата и классификации целостности культурного явления и было бы лишним умножать их. Даже мода может быть классифицирована как проявление определяющее некий образ восприятия. Поэтому можно думать, что для проведения анализа малых культурных структур хватит исследовать: 1) систему ценностей принятую данной средой, 2) структуру, 3) „культурный климат“ (образ мышления и восприятия, моду итд.). 4) Можно также выдвинуть более общее утверждение: история культуры охватывает в своей области только частично историю искусства, философии итд. и то в такой степени, в какой она остается связанными с культурными структурами. Следовательно история культуры охватывает нпр. общественные и культурные аспекты искусства, философии итд., тогда как другие аспекты как нпр. красота, индивидуальная психология, исследования истории воззрений остаются в области автономных отраслей науки. Итак не следует усматривать в истории культуры исторической науки охватывающей все результаты достигнутые специальными науками в отдельных областях культуры, но единственно часть этих результатов, связанную с культурными структурами.

Karol Górski

#### PROBLÈMES DE MÉTHODE DANS LES RECHERCHES D'HISTOIRE DE LA CULTURE

L'histoire de la culture n'a pas encore de méthode définitivement élaborée. Il semble que la cause de cet état de choses doit être recherchée dans l'extrême complexité des problèmes qu'elle englobe. Il est bien plus facile de trouver une bonne méthode pour étudier l'histoire économique que pour étudier l'histoire de la culture, où il faut réduire à un dénominateur commun l'histoire de la philo-

sophie, de la théologie, de l'art, de la mystique, des lettres, des sciences, de la musique, de la mentalité, de la sensibilité, des mœurs. On peut y ajouter l'histoire de la spiritualité et celle de la technique. On ne peut passer sous silence que la notion de „climat culturel”, qui est peu claire et qui semble englober l'histoire de la mentalité, de la sensibilité et des mœurs, peut constituer une difficulté de plus.

Il semble que les essais visant à construire une histoire de la culture à partir de telle ou telle autre philosophie de l'histoire seront toujours voués à l'échec: la philosophie de l'histoire concerne surtout l'avenir, comme l'a dit Stefan Świeżawski. Il en est de même des synthèses construites à base de psychologie par les historiens de l'art: ces interprétations psychologiques sont généralement très subjectives.

Reste la sociologie, qui fournit des outils précieux pour des études spéciales, mais qui peut aussi aboutir à des systèmes sollicitant les faits. On pourrait poser la question si l'on peut élaborer une méthode pour l'histoire de la culture à base de notions puisées dans la sociologie. Cette question se rattache à la méthode de l'anthropologie culturelle, élaborée par Franz Boas et ses disciples, qui a enregistré des succès valables dans l'étude des sociétés primitives et des échecs dans le domaine des sociétés évoluées.

Pour poser le problème — peut-être d'ailleurs un problème superflu—l'auteur s'est proposé d'étudier à une échelle minuscule trois questions: 1) les systèmes de valeurs, 2) les structures culturelles, 3) le climat culturel de ces structures culturelles. Il a adopté la méthode comparative.

On voudrait donc présenter ces problèmes de méthode dans le cas de deux sociétés de dimensions minuscules, deux communautés religieuses de femmes de l'ordre de St. Benoît, usant en principe de la même règle. Ces deux monastères (de Toruń et de Chełmno) se trouvent dans le même pays, les nonnes parlent la même langue, il n'y a pas de différences notables dans le recrutement des membres de la communauté: filles de nobles et bourgeoises. L'époque étudiée englobe les années 1578—1631, donc cinquante et quelques années, l'espace de deux générations, mais deux générations qui vivent sous la croise de deux abbesses contemporaines et cousines, mourant la même année — il semble donc que la méthode comparative peut contribuer ici à jeter de la lumière sur les problèmes cruciaux.

En somme, sans prononcer un jugement sur la valeur morale des deux communautés, on peut constater que la sensibilité et la mentalité de celle de Chełmno était judicieusement formée par l'abbesse, Madeleine Mortęska, tandis que la communauté de Toruń, hostile à Madeleine, refusait la structure proposée par la règle réformée. Le „climat culturel” se trouva incompatible avec cette structure. Ce climat était probablement quelque chose qu'on avait apporté du monde. Donc deux solutions différentes: à Chełmno, structure aboutissant à la formation d'un „climat”; à Toruń, le „climat” causant l'échec d'une réforme.

Il faudrait procéder au bilan de cette étude entreprise sur une échelle minuscule. Il semble que les trois points de vue adoptés dans cette étude suffisent à englober et à classer tout le phénomène culturel et qu'il serait superflu de les multiplier. Même la mode peut être classée comme un des phénomènes décelant la sensibilité. Il semble donc qu'on pourrait généraliser les résultats obtenus: pour l'étude à l'échelle minuscule des structures culturelles il suffit d'analyser: 1) le système de valeurs adopté par le milieu, 2) la structure elle-même, 3) le „climat culturel” (sensibilité, mentalité, mode etc.).

Il semble qu'on pourrait faire une constatation plus générale: l'histoire de la

culture englobe dans son domaine partiellement, mais seulement partiellement, l'histoire de l'art, de la philosophie, de la théologie, de la mystique etc. en tant qu'elles sont rattachées aux structures culturelles. Ainsi elle doit se contenter d'englober les aspects sociaux et culturels des phénomènes de l'art, de la mystique etc., tandis que les autres aspects de ces phénomènes (le beau, la psychologie individuelle, l'étude des idées) restent le domaine de disciplines autonomes. Il faudrait donc voir dans l'histoire de la culture une discipline historique englobant non pas tous les résultats obtenus par des disciplines spécialisées, comme celles que nous avons énumérées, mais seulement une partie de ces résultats.