

Prace Kulturoznawcze 25
2021, nr 4

Acta Universitatis Wratislaviensis No 4096

Prace Kulturoznawcze 25
2021, nr 4

Archeologie kulturoznawstwa

Pod redakcją
Krzysztofa Łukasiewicza
Tomasza Majewskiego

Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego

Rada Redakcyjna

Dipesh Chakrabarty (University of Chicago, U.S.A.),
Ewa Domańska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska),
Alan Liu (University of California, Santa Barbara, U.S.A.),
Sławomir Magala (Uniwersytet Warszawski, Polska),
Richard Shusterman (Florida Atlantic University, U.S.A.),
Harald Wydra (University of Cambridge, Wielka Brytania),
Joanna Żylińska (Goldsmiths University of London, Wielka Brytania)

Kolegium Redakcyjne

Krzysztof Łukasiewicz, Jacek Małczyński (sekretarz redakcji), Magdalena Matysek-Imielińska,
Renata Tańczuk (redaktor naczelna)

© Copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego sp. z o.o.
Wrocław 2022

ISSN 0239-6661 (AUWr)
ISSN 0860-6668 (PK)

Wersją pierwotną czasopisma jest wersja drukowana

Publikacja przygotowana w Wydawnictwie Uniwersytetu Wrocławskiego sp. z o.o.
50-137 Wrocław, pl. Uniwersytecki 15
tel. 71 3752885, e-mail: marketing@uwur.com.pl

Spis treści

O archeologiach kulturoznawstwa (Krzysztof Łukasiewicz, Tomasz Majewski)	9
Rozprawy	
Ewa Kosowska, Ks. Benedykt Chmielowski — pionier polskiego kulturoznawstwa	15
Tomasz Majewski, Stanisława Brzozowskiego „ogrom pracy kulturoznawczej” jako inspiracja dla badań programów kulturowych	27
Marta Rakoczy, Korczak, gatunki empatyczne i głos „ludu małego”. Inspiracje kulturoznawcze	43
Anna Gomóła, „Kulturoznawstwo” w refleksji pedagogicznej lat trzydziestych XX wieku. Szkic historycznoleksykalny	63
Maciej Kijko, Rola i miejsce refleksji nad sztuką w kształtowaniu się społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury Jerzego Kmity	79
Dyskusja	
Ewa Kosowska, Andrzej Mencwel, Tomasz Majewski, <i>Korespondencja a parte</i>	99
Archiwum	
Bolesław Kielski, <i>Z zagadnień kulturoznawczych</i>	115
Esej autobiograficzny	
Andrzej Mencwel, <i>Pierwszy malarz Gór Olbrzymich</i>	133
Szkice krytyczne	
Adam Pisarek, <i>Laboratoria i krajobrazy. W kierunku „kulturoznawstwa metafizycznego”</i>	143
Rudolf Dettlaff, <i>Jakie myśli myślą (inne) myśli?</i>	149
Recenzja	
Sławomir Sztobryn, <i>Czytając Epikura</i>	159

Contents

On archeologies of culturology (Krzysztof Łukasiewicz, Tomasz Majewski)	9
---	---

Articles

Ewa Kosowska, Fr. Benedykt Chmielowski: A pioneer of Polish culturology	15
Tomasz Majewski, Stanisław Brzozowski's "enormity of culturological work" as the beginning for the study of cultural transformation programs	27
Marta Rakoczy, Korczak, emphatic genres and the voices of "petit people". Cultural studies inspirations	43
Anna Gomóła, <i>Kulturoznawstwo</i> in pedagogic reflection of the 1930s: Historical and lexical study	63
Maciej Kijko, The role and place of reflection on art in the formation of Jerzy Kmita's socio-regulative concept of culture	79

Discussion

Ewa Kosowska , Andrzej Mencwel, Tomasz Majewski, Correspondence <i>a parte</i>	99
--	----

Archive	115
-------------------	-----

Autobiographical essay

Andrzej Mencwel, The first painter of Giant Mountains	133
---	-----

Review essays

Adam Pisarek, Laboratories and landscapes. Towards "metaphysical cultural studies"	143
Rudolf Dettlaff, What thoughts think (other) thoughts	149

Review	159
------------------	-----

Krzysztof Łukasiewicz

ORCID: 0000-0002-9657-3385

Uniwersytet Wrocławski

Tomasz Majewski

ORCID: 0000-0003-0048-022X

Uniwersytet Jagielloński

O archeologiach kulturoznawstwa

Jednym z bohaterów zapomnianej powieści *Ananke. Kartki chorej miłości* (pierwsze wydanie w roku 1898) Wilhelma Feldmana jest Henryk Trocki. Po uzyskaniu stopnia doktora filozofii w Heidelbergu planuje on stworzenie wielkiej „monografii psychologiczno-kulturowej”, która miała zostać oparta „na podstawie olbrzymiej sumy wiedzy przyrodniczej i historyczno-filozoficznej”. Dlatego Trocki,

sięgając najdalej wstecz do najstarszych świadectw dziejowych, brał człowieka pierwotnego jako komórkę, mało złożoną, o duszy nieznacznie różnicującej się od zwierzęcej i badał, jak przez cały szereg ewolucji dochodzi do tego stanu bogactwa wewnętrznego i komplikacji, co u człowieka kończy naszego wieku¹,

¹ W. Feldman, *Ananke. Kartki miłości*, Kraków 1904, s. 29. Trudno nie dostrzec tu odwołania do Aleksandra Świętochowskiego, który — co prawda w Lipsku — w 1876 roku uzyskał doktorat na podstawie pracy *Ein Versuch die Entstehung der Moralgesetze zu erklären*. Rok później, w poszerzonej formie, ukazała się ona w drukarni warszawskiego „Przeglądu Tygodniowego” pod tytułem *O powstawaniu praw moralnych*. W roku 1912 Świętochowski u Gebethnera i Wolfa wydał książkę *Źródła moralności* (Warszawa-Kraków), która była ponownym opracowaniem zagadnień rozważanych w książce z 1877 roku. Co bardzo wymowne, dla „Przeglądu Filozoficznego” (1912) tę nową publikację zrecenzował Florian Znaniecki, zarzucając autorowi publicystyczny ton, nadmierną wierność ewolucjonizmowi, niezrozumienie nowej socjologii francuskiej oraz niewiedzę o tym, co do ujęcia etyki wniosły toczone na przełomie XIX i XX wieku w Niemczech dyskusje o swoistości nauk o człowieku i jego świecie. Przypomnieć przy tym trzeba, że trzy lata wcześniej na łamach wspomnianego pisma Znaniecki opublikował artykuł *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*, który w paru co najmniej punktach zapowiadał to, co niebawem stanie się podstawą jego kulturalizmu (zob. F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1987). Na marginesie warto przypomnieć, że Feldman — jako redaktor „Krytyki” — w wielu swych wstępnych artykułach do poszczególnych tomów, jak i w przyjmowanych do druku tekstach zagadnieniom kultury i myśli o niej poświęcał bardzo dużo miejsca i uwagi. To od innej jeszcze strony wzmacnia sugestię Andrzeja Mencwela, że największe szanse — niestety niespełnione — na intelektualną przyjaźń Stanisław Brzozowski miał właśnie z Feldmanem.

to jest XIX stulecia. Rozpoznajemy w tym opisie założeń „monografii psychologiczno-kulturowej” ewolucjonizm Lewisa Henry’ego Morgana i Edwarda Burnetta Tylora jako horyzont myślenia „heidelberskiego doktora”. Zapewne adresaci powieści galicyjskiego historyka literatury nie musieli być bardzo pilnymi czytelnikami założycielskich dzieł antropologicznych, aby zrozumieć tę aluzję.

Jak ujęte zostało w *Wielkiej encyklopedii powszechnej ilustrowanej* (1908), kulturnicy to inteligenci, którzy „dali początek instytucjom podejmującym zadanie w różnych zakresach oświaty”². Określenia „praca kulturalna” i „walka kulturalna”, o czym można się przekonać podejmując sumienne badania archiwalno-źródłowe, miały już określoną semantykę, zanim pojawiły się terminy „kulturotwórczy” i w latach dwudziestych minionego wieku „kulturoznawczy”. A przecież pojawienie się słowa w formie przydawkowej nie oznacza jeszcze, że wyłoniło się wraz nim pojęcie. Wskazuje na to między innymi Anna Gomółka w zamieszczonym w niniejszym tomie artykule o oświatowym kontekście kształtowania się leksyki kulturoznawczej w okresie międzywojennym.

Być może nie byłoby już tak prosto, gdybyśmy chcieli usytuować w podobny sposób pozytywistyczny światopogląd profesora Geista i Juliana Ochockiego, bohaterów *Lalki* Bolesława Prusa. Trudno przesądzać, czy bez znajomości pism polskich pierwowzorów tych postaci — pozytywistów, których za sprawą wyłaniających się oto modernistycznych idei poczynają trapić coraz większe wątpliwości — znaleźliby się oni na kartach wspomnianej słynnej powieści. Jak jednak należałoby sklasyfikować inny jeszcze sposób definiowania kultury, zawarty w artykule Stanisława Brzozowskiego zamieszczonym w „Głosie”, pamiętnym organie formacji radykalnej inteligencji, opisanej tak wnikliwie przez Andrzeja Mencwela w *Etosie lewicy*?³

Brzozowski w 1902 roku, odwołując się do marburskiego filozofa prawa Rudolfa Stammlera, antycypował linie podziałów pojawiające się w dyskusjach nam czasowo najbliższych, dotyczące na przykład kwestii istnienia odrębnych kultur narodowych w epoce globalizacji:

Co nazywamy kulturą? Wszystko, co zostało wytworzone przez społeczeństwo ludzkie, a więc wszystko to, co jest nieuchronnym wynikiem, a zarazem warunkiem coraz to wzrastających w znaczenie i komplikujących się stosunków zbiorowego życia ludzkiego na łonie i kosztem przyrody.

Kultura — a więc język, wiedza, urządzenia społeczne, prawne, ekonomiczne, polityczne, technika, sztuka, wierzenia religijne, wartości moralne itd., itd., wszystko są to fakty pochodne, wynikłe z jednego zasadniczego i podstawowego faktu — stosunków zachodzących pomiędzy ludźmi⁴

² *Wielka encyklopedia powszechna ilustrowana*, Warszawa 1908, t. 41–42, s. 466, hasło podpisane inicjałami „L.K.”. Kryje się za nimi Ludwik Krzywicki, który dla tego wydawnictwa opracował też hasło „kultura”.

³ Zob. A. Mencwel, *Etos lewicy*, Warszawa 1990.

⁴ S. Brzozowski, *Kultura narodowa i chińszczyzna*, [w:] *idem, Wczesne prace krytyczne*, Warszawa 1988, s. 90–91. Pierwodruk: „Głos” 1902, nr 52.

Nie stawiając więc żadnych horoskopów co do mającej czy też nie mającej nastąpić jedynej i powszechnej kultury wszechludzkiej, nie wysyłając pod jej adresem żadnych przekleństw, ani też błagalnych i pełnych utęsknienia modłów, poprzestaję na skonstatowaniu, że w zakresie zjawisk oznaczanych mianem kultury — kultury narodowe odgrywają dotychczas jeszcze najważniejszą, przeważającą, niemal wyłączną rolę⁵.

Stefan Czarnowski dowodził w latach trzydziestych ubiegłego wieku, że „poznanie kultury jest także kulturą”⁶, co dziś czytać winno się tak, iż dyskurs kulturoznawczy o kulturze nie może pretendować do statusu metakulturowego. Sprawa jest bardziej zawiła, bo pamiętamy o tym, że równocześnie wiedza kulturowa i kulturoznawcza mogą tematyzować się wzajemnie i tworzyć swoje reprezentacje — jak to widać na przykładzie literackiego obrazu naukowej refleksji o kulturze w powieści Feldmana.

Silne argumenty przemawiają za tym, że leksykalnie „praca kulturoznawcza”, której modelem staje się aktywność Brzozowskiego, mogła się wykrystalizować jako semantyczny korelat dopiero w Polsce jako państwie niepodległym. Wyłonienie się tej semantyki u Baczyńskiego, odwołującego się na początku drugiej dekady XX wieku do autora *Legendy Młodej Polski*, sygnalizuje narastanie złożoności samowiedzy inteligencji; grupy, która z racji swojego usytuowania projektowała „dla innych” kulturę ogólnonarodowa jako „kulturę wspólną” i przekazywała w określonym przez siebie kształcie — najpierw w ramach konspiracyjnej lub półlegalnej oświaty w zaborze rosyjskim, a później w kształtowanym przez siebie systemie powszechnego szkolnictwa państwowego po roku 1918.

Wyeksponowany powyżej fragment dziejów myśli o kulturze miał swoją prehistorię i mniej lub bardziej jawne kontynuacje. Zadaniem archeologicznego badania jest nie tylko ukazanie tego, co zakryte zostało przez burzliwy bieg dalszych wydarzeń i pojawianie się nowszych koncepcji, ale także wskazanie, jakie — i z jaką mocą — kształtowały się tutaj związki genetyczne, strukturalne i funkcjonalne. Odkrywanie tego typu dynamicznej architektoniki myśli jest zadaniem tyleż poznawczo i praktycznie ważnym, co fascynującym.

Bibliografia

- Brzozowski S., *Wczesne prace krytyczne*, Warszawa 1988.
 Czarnowski S., *Dziela*, t. 1, Warszawa 1956.
 Feldman W., *Ananke. Kartki miłości*, Kraków 1904.
 Mencwel A., *Etos lewicy*, Warszawa 1990.
Wielka encyklopedia powszechna ilustrowana, t. 41–42, Warszawa 1908.
 Znaniecki F., *Pisma filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1987.

⁵ *Ibidem*, s. 90.

⁶ S. Czarnowski, *Dziela*, Warszawa 1956, t. 1, s. 23. Jest to ostatnie zdanie z pierwszego, tytułowego, rozdziału jego książki *Kultura* (1938), na którą złożyły się szkice publikowane w latach 1932–1937 na łamach „Wiedzy i Życia”.

Rozprawy

Ewa Kosowska

ORCID: 0000-0003-4994-1517

Uniwersytet Śląski

Ks. Benedykt Chmielowski — pionier polskiego kulturoznawstwa

Abstrakt: Kulturoznawstwo polskie ma swoją kilkudziesięcioletnią tradycję jako kierunek studiów oraz kilkunastoletnią — jako dyscyplina naukowa. W wyniku zmian formalnych przestało być przed kilkoma laty odrębną dyscypliną i weszło w skład dyscypliny o nazwie nauki o kulturze i religii. Jednakże tradycje myśli kulturoznawczej w Polsce są znacznie starsze i sięgają przynajmniej przełomu XIX i XX wieku. Pojawia się przy tym pytanie, czy i tej granicy nie można przesunąć jeszcze dalej wstecz. Autorka artykułu stawia tezę, że holistyczne podejście do poznawania świata i człowieka, bliskie części kulturoznawców, można odnaleźć w myśli polihistorów siedemnastowiecznych i osiemnastowiecznych encyklopedystów. Jako przykład podaje *Nowe Ateny*, kompendium autorstwa ks. Benedykta Chmielowskiego (1700–1763), który w połowie XVIII wieku postanowił opisać „świat cały w słów krótkości”. Autorka zwraca uwagę na kilka aspektów tego dzieła, pozwalających łączyć myśl ks. Chmielowskiego ze współczesną myślą kulturoznawczą. Przywołuje też nieodnotowany dotąd fakt, że w *Nowych Atenach* prawdopodobnie po raz pierwszy w piśmiennictwie polskim zostało użyte słowo „kultura” w jednym ze znaczeń stosowanych współcześnie.

Autorka proponuje spojrzenie na *Nowe Ateny* z perspektywy kulturoznawczej, a ich autora uznaje za jednego z pionierów polskiego kulturoznawstwa. Na pewno ks. Chmielowski posługiwał się słowem *cultura* i odnosił je przede wszystkim do kultury języka. Swobodne posługiwanie się językiem, a praktycznie dwoma językami jednocześnie (efekt polszczyzny makaronicznej), było w jego ocenie przejawem wysokiej kultury osobistej. Niemniej zakres opisywanych przez niego zjawisk antycypuje późniejsze szerokie rozumienie kultury jako dorobku człowieka. Zasługi autora *Nowych Aten* są jednak tylko pretekstem do przedstawienia ogólnego stanu refleksji kulturoznawczej nad sposobami rozumienia słowa „kultura” i przyczynami rezygnacji z dookreślenia pola badawczego dyscypliny.

Słowa-klucze: kultura, *Nowe Ateny*, ks. Benedykt Chmielowski, polskie kulturoznawstwo

1. Kultura, kulturoznawstwo, nauki o kulturze

Spór o rozumienie pojęcia kultury trwa w Europie przynajmniej od końca XVIII wieku i do dzisiaj nie jest ostatecznie rozstrzygnięty. Wielu współczesnych badaczy polskich, zorientowanych kulturoznawczo, związanych z różnymi ośrodkami akademickimi i wywodzących się z różnych dyscyplin, zdających

sobie sprawę z tego, że ludzki dorobek badać można przede wszystkim aspekto-wo, skłania się do określania swojego podejścia mianem studiów kulturowych (*cultural studies*). Niekiedy towarzyszy temu chęć wpisywania własnych badań w tradycję anglosaską. Ale w takich ośrodkach jak wrocławski i katowicki, a po części warszawski, konsekwentnie prowadzone są też prace oparte na założeniu, że kultura jako całość może (a nawet powinna) być autonomicznym przedmiotem badań. W największym skrócie można powiedzieć, że podstawą tych rozbieżności jest sposób rozumienia kultury. Jednak liczni badacze konsekwentnie unikają opowiadania się za którąś z definicji. Lansują tezę, że wobec wielości już istniejących, tworzenie nowej nie ma sensu, a wybór którejkolwiek jest bezzasadny. Niekiedy przywołują inwentarz sporządzony w połowie XX wieku przez A.L. Kroebera i C. Kluckhohna¹. Skoro zatem definicje tam zgromadzone w większości można uznać za słuszne i dobrze uargumentowane (choć nie zawsze wystarczające), to należy zawiesić spór o definicję właściwą, a przedmiotem badań kulturowych (*cultural studies*) uczynić wybrane zjawiska i procesy, zwłaszcza współczesne. W praktyce wybór szczegółowego przedmiotu badań często determinowany jest dyscypliną podstawową danego badacza — filologią, historią, filozofią, enologią, socjologią, psychologią, religioznawstwem itp. Nie należy bowiem zapominać, że kulturoznawstwo polskie w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku kształtowali naukowcy mający za sobą rozmaite studia akademickie o profilu humanistycznym i społecznym.

Problem nie leży jednak w wyborze jednej konkretnej definicji, ale jednego z dwóch zasadniczych sposobów podejścia, których fundamentalne znaczenie zostało przysłonięte zawirowaniem terminologicznym. Chodzi o to, co Antonina Kłoskowska określiła mianem definicji globalnej i selektywnej. Sens tego niezwykle istotnego rozróżnienia został zaciemniony przez samo słowo „definicja”, sugerujące kolejną próbę aspektowego spojrzenia na kulturę. Aspektowego, a więc równoważnego ze wszystkimi innymi, a nie porządkującego je.

Dla wielu badaczy polskich, budujących swój warsztat naukowy na podstawach konkretnych nauk szczegółowych, selektywne podejście do kultury wydawało się oczywiste i poniekąd przezroczyście, zarazem użyteczne i dobrze sfunekcjonalizowane, a przy tym wyraźnie podtrzymujące naukową rangę wiedzy wyjściowej oraz uprzywilejowujące własny przedmiot badań. Natomiast podejście globalne czy uniwersalistyczne uznawane bywało za przejaw „wszystkoizmu” i braku metodologicznej ścisłości. Do tego dochodziły niekiedy spory o „patronat”; część nazw identyfikowano z określonymi programami ideologicznymi; część nie odpowiadała aktualnym trendom, modom i wymagom.

Szanując wielość naukowych punktów wyjścia, zaczęto w stosunku do badań kulturoznawczych używać określenia „nauki o kulturze”, nie zawsze rozumiejąc je

¹ A.L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, MA 1952.

zgodnie z intencją Floriana Znanieckiego². Paradoksalnie więc „nauki o kulturze” stały się w Polsce zbiorem dyscyplin, których przedstawiciele widzieli w studiach kulturowych z jednej strony furtkę, pozwalającą wykroczyć poza ramy tradycyjnej dyscypliny, a z drugiej szansę na wytyczenie nowych obszarów badawczych, obejmujących zjawiska uprzednio nieznanne, bo nieistniejące lub marginalizowane wskutek między innymi tradycyjnej, dziewiętnastowiecznej klasyfikacji nauk³. Istotę tego paradoksu bardzo wyraźnie odsonił spór o nazewnictwo, jaki toczył się w związku z koniecznością przetłumaczenia na język angielski nowej nazwy dyscypliny, nazw nie tylko poszczególnych instytutów kulturoznawczych, ale też Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego czy Komitetu Nauk o Kulturze PAN. W ostatnich dwóch przypadkach, a więc w odniesieniu do „kulturoznawstwa” i „nauk o kulturze”, po krótkiej dyskusji większością głosów przyjęto określenie *cultural studies*.

To świadczyć może z jednej strony o świadomości metodologicznej i dominującej w środowisku filozofii uprawiania dyscypliny, a z drugiej o inklinacjach do wpisania polskiego kulturoznawstwa w modne obecnie nurty badań światowych. Niestety wybór taki oznacza również preferencję podejścia selektywnego, a może przede wszystkim aspektowego w badaniach kultury i odsunięcie na plan dalszy perspektywy uniwersalizującej, „globalnej”, sugerowanej między innymi przez Znanieckiego i Kłoskowską. Ze względów praktycznych nazwę tego ujęcia należałoby zmienić: „globalny” kojarzy się dzisiaj z globalizacją, „uniwersalistyczny” zdaje się pomijać tak ważny w teorii Kłoskowskiej postulat dystrybutywnego badania kultury. Może jakimś wyjściem byłoby stosowanie określenia „całościowe podejście do kultury” (podejście „holistyczne” to też określenie już nacechowane), zgodnie z definicją, że „kultura to całość kształt materialnych i niematerialnych wytworów człowieka” lub — w wariacie antropologicznym — „kultura to całość kształt materialnych i niematerialnych wytworów danej społeczności”. Oczywiście tak rozumianą kulturę badać można jedynie wybiórczo i aspektowo, ale nie chodzi o przecież o jednoczesne badanie całej kultury, tylko o uwzględnianie, że poznając określony ludzki wytwór — przedmiot, zachowanie, pojęcie, wartość — bada się go w powiązaniu z innymi i w perspektywie określonej czasoprzestrzennie całości.

Oczywiście można powiedzieć, że takie relacyjne podejście nie jest rzadkie w obszarze studiów kulturowych, nie chodzi mi jednak o konkretnie stosowaną metodę, nawet nie o metodologię, czyli filozofię tejże metody, ale o filozofię badania kultury jako całości i postrzegania kultury jako punktu odniesienia do poszukiwań szczegółowych. Analiza wytworów, zachowań i wartości (idei) uj-

² F. Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój* [1952], przeł. J. Szacki, Warszawa 1971.

³ Dzieje studiów kulturoznawczych w Polsce oraz starań o wyodrębnienia kulturoznawstwa jako dyscypliny naukowej dokumentuje *Historia mówiona polskiego kulturoznawstwa*, oprac. P.J. Fereński, A. Gomóła, P. Majewski, K. Moraczewski, Gdańsk 2017.

mowanych w swoistej izolacji przynosi niewątpliwy profit poznawczy, ale podporządkowanie ich pewnej wizji całości, umieszczenie w sieci powiązań i relacji warunkowanych czasoprzestrzennie otwiera inną perspektywę.

2. Dynamika badań kulturoznawczych

W dyskursie kulturoznawczym (czy też może raczej w dyskursie antropologiczno-kulturowym) regularnie pojawiają się propozycje, które zmieniają na pewien czas postawy badawcze i kierunek wiodących poszukiwań. Najczęściej wiążą się one z metodami i sugestiami metodologicznymi, z których część niewątpliwie ma ambicje całościowego traktowania kultury i przyjmuje takie jej pojmowanie jako zasadniczy punkt odniesienia do badań szczegółowych. Godnym odnotowania przełomem stało się zanegowanie pod koniec ubiegłego wieku fundamentalnej jeszcze dla strukturalistów opozycji kultura–natura. Rozpoczął się proces wskazywania kolejnych obszarów mediacji między dwoma członami tej opozycji, która od czasów J.-J. Rousseau wytyczała między innymi kierunki sporu o kulturę. Pojawienie się takich określeń jak „natura ukulturowiona” (związanym choćby z rozwojem bioartu) przy jednoczesnym zwróceniu uwagi na etologię powiązaną z ekologią, zwłaszcza w perspektywie procesów globalizacyjnych, sprawiło, że coraz częściej zaczęliśmy operować określeniami typu „środowisko człowieka” i „świat człowieka”. Właśnie słowo „świat” powoli zaczęło wracać do łask w dyskursie naukowym, zwłaszcza kulturologicznym; świat, czyli człowiek i wszystko, co go otacza, bo na to wszystko człowiek wywiera jakiś wpływ.

Tym sposobem historia zatoczyła koło i oto na plan pierwszy znowu wysunął się sposób myślenia, który przed propozycją Rousseau, przeciwstawiającą naturę kulturze/cywilizacji, wydawał się dosyć oczywisty, ale po niej zaczął się jawić jako anachroniczny: podstawowym przedmiotem ludzkiego poznania powinien być „świat”, stanowiący jedocześnie najszerzy z możliwych kontekstów dla każdego szczegółowego przedmiotu badań. Siedemnastowieczni europejscy polihistorzy, mający nieskrywane ambicje opisu „całego świata”, zdawali sobie sprawę z niewykonalności takiego przedsięwzięcia. Ale przyjmowana przez nich filozofia poznania zakładała, że to, co można, należy objąć rozumem i opisać chociażby skrótowo. W wyniku takiego podejścia pojawiła się moda na encyklopedie i dzieła encyklopedyczne, na „rozmaite »sintagma«, liczne »artes universale«, »digesta sapientiae«, »claves doctrinae« oraz »amphitheatra« czy też »templa mundi«⁴. Tendencja ta przetrwała do połowy XVIII wieku, ale filozofowie oświeceniowi zaczęli ją skutecznie deprecjonować. Encyklopedia francuska, która z czasem okazała się najbardziej atrakcyjna dla nowoczesnego czytelnika, mimo że wzorowana na dziele Franciszka Bacona, odbiegała już od zamiaru empirycznego opi-

⁴ C. Vasoli, *Encyklopedyzm w XVII wieku* [1978], przeł. A. Aduszkiewicz, Warszawa 1996, s. 11.

su „całego świata”; jej twórcy zwracali uwagę na znaczenie podziału treści oraz układu haseł, a także akcentowali potrzebę wyjaśniania pojęć abstrakcyjnych. Diderot i d’Alembert zaproponowali przy tym model pracy zespołowej — autorami poszczególnych haseł byli najwybitniejsi podówczas przedstawiciele różnych dziedzin nauki.

Filozofia *Wielkiej Encyklopedii* bardzo szybko przysłoniła osiągnięcia dawniejszych polihistorów, w wysokim stopniu wpłynęła na zdeprecjonowanie ich propozycji inspirowanych negowanym w oświeceniu podejściem epistemicznym. Tymczasem pewne przynajmniej elementy ich myślenia, w tym przede wszystkim szeroki horyzont poznawczy i niektóre szczegółowe propozycje kulturograficzne można by uznać za przydatne i inspirujące dla współczesnej kulturologii.

Jednym z najwybitniejszych przedstawicieli holistycznego sposobu myślenia był w Polsce ks. Benedykt Chmielowski, człowiek, który podjął zadanie „opisania świata całego w słów krótkości”. Jego czterotomowe dzieło nie było jednak nagromadzeniem licznych a przypadkowych wiadomości — takie opinie, szerzone zwłaszcza przez dwudziestowiecznych badaczy osiemnastowiecznej literatury, spowodowały, że na *Nowe Ateny*⁵ z reguły patrzymy jak na zbiór kuriozów i ciekawostek⁶. Ks. Chmielowski przewidział taką normę lektury i w przedmowie do trzeciej części swego dzieła napisał:

[...] nie płonną zabieram nadzieję, że te łaskawców mych pochwały będą ekscytarzami [zachętami] Czytelników, aby te Opus czytali z pożytkiem gustowym, jakom ja pisał z potem kosztowym. Aby się nie kontentowali przeczytać Tytuł, w środku na kilka spojrzeć foliałów, ale *alfa et omega* obserwując, *alias* od deski do deski, *lectore transcurrant oculo* [lekturą wesprzeć oko], *scita* [wiadome] przypominając, *scienda* [nauki] notując, a tak przy Łacińskich, Włoskich, Francuskich mądrych Autorach i z tego Opus mego, jakowąż powezmą *notitiam* [informację]⁷.

Informacje, które zgromadził ks. Chmielowski, dość szybko uległy częściowej dezaktualizacji, czyniąc jego kompendium już w początkach XIX wieku mało przydatnym w funkcji podstawowej. Ci, którzy szukali tam aktualnych informacji o świecie, bywali zawiedzeni. Autorowi zaczęto zarzucać niedociągnięcia i pomyłki. Ale przecież choćby to, że w swoim opisie kontynentów nie uwzględnił on na przykład Australii wynikało ze stanu ówczesnej wiedzy; zresztą przez długie

⁵ *Nowe Ateny, albo Akademia wszelkicy scyencyi pełna, na różne tytuły iak na Classes podzielona, Mądrym dla memoryału, Idiotom dla Nauki, Politykom dla Praktyki, Melancholikom dla rozrywki erygowana... przez Xsiedza Benedykta Chmielowskiego, Dziekana Rohatyńskiego, Firliejowskiego, Podkamienieckiego Pasterza*. To popularne od połowy XVIII wieku kompendium składa się z czterech części opatrzonych tytułami odpowiednio modyfikowanymi zależnie od zawartości poszczególnych tomów. Część 1 wydana została w 1745 roku, część 2 w 1746 we Lwowie. Tamże w dziesięć lat później drukował ks. Chmielowski powtórna edycję swojego dzieła uzupełnioną o dwa suplementy: część 2, 1754; cz. 3, 1754; cz. 1, 1756; cz. 4, 1756.

⁶ Podejście takie znajdziemy w popularnej antologii Marii i Józefa Lipskich, ale nie ustrzegli się przed podobnym spojrzeniem nawet wybitni badacze współcześni, publikujący interpretacje wykinków z *Nowych Aten* w serii *Bibliotheca Curiosa*.

⁷ B. Chmielowski, *Nowe Ateny*, cz. 3, Lwów 1754, k. (b2) verso.

lata odkrycie Australii przypisywano Jamesowi Cookowi (1770), bo informacja o wyprawie holenderskiego żeglarza Willema Janszooona z 1606 roku pojawiła się w literaturze naukowej znacznie później. Jednak na miarę połowy XVIII wieku *Nowe Ateny* były dziełem niewątpliwie bardzo nowoczesnym i przydatnym, uwzględniającym w wysokim stopniu osiągnięcia nauki, chociaż z uwagi na cenzurę kościelną⁸ pisanym też po części językiem ezopowym. Kompendium spotkało się z uznaniem ówczesnych polskich intelektualistów, w tym biskupa Józefa Jędrzeja Załuskiego, któremu skądinąd ks. Chmielowski zapisał w testamencie własną okazałą bibliotekę⁹. Dzisiaj, potocznie osądzając autora *Nowych Aten* na podstawie fragmentu hasła („koń, jaki jest, każdy widzi”), nie doceniamy jednego z wybitnych myślicieli polskich, jakich wydała epoka saska.

3. Pionier kulturoznawstwa

Dlaczego jednak stawiam tezę, że ks. Chmielowski był pionierem polskiego kulturoznawstwa? Powodów jest kilka, ale nie sposób ich przekonująco przedstawić w jednym artykule. Tu wymienię zatem tylko trzy, moim zdaniem najważniejsze.

1. *Nowe Ateny* są dziełem, w którym chyba po raz pierwszy w naszym piśmiennictwie użyte zostało słowo *cultura*, wprawdzie w brzmieniu łacińskim i w odniesieniu do kultury języka, niemniej w kontekście przypominającym późniejszą definicję Johanna Christopha Adelunga¹⁰. Ks. Chmielowski posługuje się pojęciem kultury w sensie efektu procesu sublimowania pewnych cech i właściwości. Kultura może być „większa” (lub „mniejsza”), można ją też zdobywać. W tym sensie jest on na gruncie polskim prekursorem późniejszego ujęcia selektywnego (w rozumieniu Kłoskowskiej).

⁸ Ks. Chmielowski zadbał, żeby każda część *Nowych Aten* posiadała zgodę na druk, wydana przez odpowiednie władze kościelne, tu przez arcybiskupa lwowskiego.

⁹ W. Ogrodziński, *Chmielowski Joachim Benedykt*, [hasło w:] *Polski słownik biograficzny*, red. J. Brożek, F. Chwaliszewski, t. 3, Kraków 1937, s. 341–342. Ogrodziński wspomina o rękopiśmiennym testamencie B. Chmielowskiego (niezachowanym) i o przekazaniu bibliotece braci Załuskich książek i rękopisów.

¹⁰ „Die Cultür, plur. inus. die Veredlung oder Verfeinerung der gesammten Geistes- und Leibeskräfte eines Menschen oder eines Volkes, so daß dieses Wort so wohl die Aufklärung, die Veredelung des Verstandes durch Befreyung von Vorurtheilen, als auch die Politur, die Veredlung und Verfeinerung der Sitten, unter sich begreift. Aus dem Latein. *Cultura* und Französ. *Culture*, welche zunächst den Feldbau bedeuten“ [„Kultura, uszlachetnienie albo wysubtelnienie całości ducha i sił człowieka (pojedynczej jednostki) lub narodu, przy czym słowo to zawiera w sobie zarówno oświecenie, uszlachetnienie rozumu poprzez wyzwolenie od uprzedzeń jak i ogładę, uszlachetnienie i wydelikacenie obyczajów. Z łaciny *Cultura* i francuskiego *Culture*, co oznaczało pierwotnie uprawę roli”], J.C. Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, Leipzig 1793, s. 1354–1355.

2. Porządkując w układzie hasłowym swój opis „świata w słów krótkości”, ks. Chmielowski jednocześnie przedstawia pierwszą w naszym piśmiennictwie nowoczesną klasyfikację kultury i zgodnie z nią prezentuje czytelnikowi wiedzę potwierdzaną przez dostępną mu literaturę naukową¹¹. Ocena wartości zaproponowanej przez niego klasyfikacji świata przyrody wymaga innych niż moje kompetencji.

3. Filozofia *Nowych Aten*, wsparta na przesłankach religijnych i spuściźnie antycznej, czyni punktem odniesienia całość świata, zgodnie z duchem epoki traktowanego jako dzieło Boże. Dziełem tym jest przede wszystkim natura, ale stwarzając człowieka i dając mu rozum oraz wolną wolę, której używanie też jest przewidywalne i uwzględnione w planie stworzenia, Bóg obejmuje pieczę nad całością nazywaną światem. Świat jest niezwykle różnorodny, na co składają się cuda natury i wytwory ludzkie powstałe w różnych czasach, miejscach i okolicznościach. Każdy przeciętny człowiek, o ile to tylko możliwe, powinien dążyć do poznania całości poprzez zapoznanie się z odkryciami i badaniami najlepszych specjalistów. Ta całość, którą siłą rzeczy można poznawać we fragmentach, wyznacza horyzont intelektualny niezbędny do zrozumienia poszczególnych części. *Nowe Ateny* stanowiły w tym zakresie ważną ofertę. Natomiast filozofia ich autora po latach okazała się zbieżna z filozofią przyświecającą tak zwanemu globalnemu ujęciu kultury.

Bliższa prezentacja każdego z tych trzech powodów pozwalających uznać ks. Chmielowskiego za jednego z protoplastów myślenia kulturoznawczego w tym jego wariacie, który nie każe koncentrować się jedynie na współczesności, wymaga rozbudowanej argumentacji. W ramach tego artykułu ograniczę się jedynie do kwestii posługiwania się przez autora *Nowych Aten* pojęciem kultury.

4. Słowo *cultura* w *Nowych Atenach*

W *Nowych Atenach* kilkakrotnie pojawia się słowo *cultura*. Są to zapewne najstarsze z dotychczas odnotowanych użycie tego określenia w piśmiennictwie staropolskim¹². Już w części pierwszej, księdze siódmej mamy podrozdział za-

¹¹ Omówienie tej klasyfikacji wymaga odrębnego trybu. Warto jednak zwrócić uwagę na jej wyraźną zapowiedź umieszczoną na kartach tytułowych poszczególnych części dzieła. Przykładowo w części pierwszej mamy anons: „AKADEMIA/ WSZELKIEY SCYENCYI PEŁNA,/ NA ROZNE TYTUŁY, iak na *classes* [wyr. E.K]/ PODZIELONA,/ [...] *alias* O BOGU, Bożkow mnoſtwie, Słow pięknych wyborze, Kwestyi cudnych wiele, o SYBILLOW zbiorze,/ O Zwierzcu, Rybach, Ptákach, o Mátematyce,/ O Cudach Świata, Ludzi Rządach, Polityce,/ O Językach i Drzewách, o Żywiólach, Wierze,/ Hieroglifikach, Gadjkach, Narodow Manierze;/ Co Kraj który ma w sobie dziwnych Ciekawości,/ Cały Świat opisany z gruntu w Słow krótkości”.

¹² Polskie piśmiennictwo naukowe przynajmniej do połowy XVIII wieku było zdominowane przez łacinę. Nie można wykluczyć, że któryś z pisarzy staropolskich użył słowa *cultura* w jednym

tytułowany „*Phrases*, albo wyborniejsza i Piękniejsza od Ordynaryjnej Mowy, *Cultura* [wyr. E.K.] w Słowach, i Sensach, z różnych/ AUTORÓW”¹³. Jest to tabelaryczny wykaz 38 „słów ulotnych”, często wówczas używanych sformułowań, które autor podaje w wersji polskiej i polsko-łacińskiej, sugerując, że posługiwanie się łaciną świadczy właśnie o kulturze wypowiedzi:

Tu ci podaję *congeris* ślicznych, wyborycznych Terminów Antonomastycznych, to jest *ex Historia*, albo *ex Nominibus propriis* uformowanych, których w mowie, w pisaniu używając, pokazesz się Literatem, Legistą *et Eruditum*. Dobrze to jest mówić: *Okrutny to człek*, ale lepiej rzecz *erudite*: *Neronis saevita* w tym człeku. Nie jest źle mówić: *Strach zbiera*, przecież wyborniej mówić: *Terror Panicus*, albo *Pannonicus* serca ich opanował: Ordynaryjnie [zwyczajnie] mówią: Wielki bogacz, ale *cultius* [kulturalnie; wyr. E.K.] wyrzec: Dom mego Pana *Persarum gazae* [to skarbiec perski]¹⁴.

Te i inne uwagi pośrednio dowodzą, że słowo *cultura* i pochodne od niego słowo *cultis* były dla osiemnastowiecznej szlachty zrozumiałe i oczywiste, nie było zatem potrzeby, by je dodatkowo tłumaczyć — w przeciwieństwie do innych łacińskich formuł, których używanie świadczyć miało o wykształceniu i obyciu mówiącego. Niezrozumiała już dzisiaj wyrafinowana polszczyzna makaroniczna ks. Chmielowskiego, którą analizowała Halina Rybicka-Nowacka¹⁵, traktowana była i w wieku XVII, i u schyłku I Rzeczypospolitej jako jeden ze znaków przynależności stanowej, symbol statusu i ogłady¹⁶. To skądinąd ciekawy przyczynek do dziejów polskiej terminologii kulturoznawczej; właśnie zapożyczona bezpośrednio z łaciny *cultura* (a nie *cywilizacja*) stosowana była na określenie kultury osobistej, manifestowanej przede wszystkim poprzez indywidualny sposób wystawiania się.

W roku 1754 ks. Chmielowski napisał:

[starożytni] nie pożyczali pięknych terminów od teraźniejszych Neoteryków; owszem, jeśli ci za nimi idą w stylu imitacji, nowymi Tulliuszami nazywać się godni. O innych nie mówię językach, które z czasem nabierają *culturam* [wyr. E.K.], coraz pięknie mówią coraz szpetniej żyjący ludzie, u których *Verba lactis, fraus in factis* [słowa mlekiem płynące, czyny zdradzieckie]¹⁷.

ze znaczeń używanych dzisiaj. Bez dokładnego prześledzenia treści łacińskich starodruków trudno rozstrzygnąć definitywnie o pierwszeństwie ks. Chmielowskiego. Jednak ponieważ posługiwał się on świadomie wykwinną polszczyzną makaroniczną, którą zresztą dopiero od końca XVIII wieku zaczęto uznawać za przejaw „psucia języka”, to kilkakrotne użycie w *Nowych Atenach* słowa *cultura* powinno zostać odnotowane przez kulturoznawców.

¹³ *Nowe Ateny...*, cz. 1, 1745, s. 58.

¹⁴ *Ibidem*, s. 59.

¹⁵ Zob. H. Rybicka-Nowacka, „*Nowe Ateny*” *Benedykta Chmielowskiego. Metoda, styl, język*, Warszawa 1974.

¹⁶ J. Axer, *Łaciny Henryka Sienkiewicza*, [w:] *Henryk Sienkiewicz. Język — semantyka*, red. M. Pietrzak, A. Zalewska, Warszawa 2019.

¹⁷ *Nowe Ateny...*, cz. 3, 1756, s. 33. Wszystkie cytaty podaję zgodnie z zasadami pisowni współczesnej. Natomiast sposób ich lokowania wymaga wyjaśnienia. Otóż w każdym z tomów *No-*

Tu określenie kultura użyte zostało w znaczeniu nabywania, zdobywania określonych kompetencji, których posiadanie jest równoznaczne z posiadaniem kultury. Autor *Nowych Aten* nie miał dobrego zdania o takich praktykach; kultura, której przejawem jest umiejętność posługiwania się gładkim, ale w intencjach podstępny językiem, to nowomodny wynalazek, wypierający prostolinijność dawnych przekazów. Zauważał więc ks. Chmielowski to, co dwieście lat później odnotował Michel Foucault: od renesansu (w praktyce wraz z upowszechnieniem pisma i druku) także słowa mówione zaczynają żyć własnym życiem, przestają przystawać do swoich desygnatów, a ten rozziew umożliwia wykształconym spryciarzom niemoralne wykorzystywanie semantycznego potencjału języka dla własnych indywidualnych korzyści.

5. Ks. Chmielowski a współczesne sposoby rozumienia kultury

Odkrycie, że w połowie XVIII wieku mieszkańcy Rzeczypospolitej mający elementarne wykształcenie szkolne posługiwali się słowem *cultura*, jest niewątpliwie ważne. Mimo to teza, że pionierem polskiego kulturoznawstwa jest ks. Benedykt Chmielowski sprawiać może wrażenie i śmiałej, i mocno kontrowersyjnej. Stawiam ją z pewną obawą, ponieważ wieloletnia zła sława *Nowych Aten* i ich autora¹⁸ łatwo przenieść może się na kierunek badań, którego przedstawiciele przez kilkadziesiąt lat walczyli o status dyscypliny akademickiej, by niestety szybko go utracić. Z kolei niejasna dzisiaj sytuacja kulturoznawstwa nie sprzyja ks. Chmielowskiemu; łączenie go z dyscypliną, której nazwa budzi rozmaite zastrzeżenia i która często nie ma właściwego odpowiednika w innych językach (zwłaszcza w angielskim), może wpisać się w dawne tradycje surowej oceny *Nowych Aten*. Na tym z pewnością mi nie zależy, ale obawiam się, że z „obroną” dzieła ks. Chmielowskiego (i jego wkładu w polskie kulturoznawstwo) jest jak

wych Aten są strony numerowane (te oznaczam jako: cz. [część], s. [strona] nr [numer]) i nieliczbowane, z tych niektóre mają na kartach *recto* oznaczenie typu)b1(,)b2(; jeśli zatem cytat znajduje się na odwrocie karty opisuje go jako na przykład)b4(verso. Karty w żaden sposób nieoznakowane opisuję jako cz., k. nlb.

¹⁸ W dużym uproszczeniu można powiedzieć, że *Nowe Ateny* cieszyły się uznaniem współczesnych i były akceptowane jeszcze przez czytelników pierwszej połowy XIX wieku. Ich coraz ostrzejsza krytyka rozpoczęła się na przełomie XIX i XX wieku. Zmiana nastąpiła pod koniec XX wieku (Stanisław Grzybowski, Halina Rybicka-Nowacka), gdy zaczęto zwracać uwagę na wartości poznawcze dzieła. W latach dziewięćdziesiątych robiła to przede wszystkim Maria Wichowa, ale także Mariola Jarczykowa i inni. W początkach XXI wieku *Nowe Ateny* stały się obiektem zainteresowania kolejnego pokolenia badaczy (W. Paszyński, J. Krocak, B. Marcińczak, J. Partyka, W. Pawlak, M. Pilaszek), reprezentujących różne dyscypliny i dziedziny wiedzy. W świetle ich badań *Nowe Ateny* prezentują się jako dzieło jeśli nie wybitne, to z pewnością zasługujące na ponowne odczytanie.

z obroną Ksantypy: i tak każdy wie, co na ten temat myśleć. Powoli zaczynam też przyzwyczajać się do myśli, że i o dzisiejszym kulturoznawstwie można sobie wyrobić opinie na podstawie dowolnie dobranych argumentów.

*

Tradycje polskiego kulturoznawstwa i polskiej myśli kulturologicznej to problem odrębny. Z perspektywy historii kulturoznawstwa akademickiego wiadomo, że globalne, uniwersalistyczne czy też „szerokie” rozumienie kultury od początku akceptowała część środowiska. Ale powszechnej zgody w tym zakresie nie było; przedstawicielom tych dziedzin, którym bliższe wydawały się nauki o sztuce oraz — w mniejszym stopniu — nauki o społeczeństwie, z reguły bardziej odpowiadała wąska, selektywna definicja kultury. W praktyce systematyczna refleksja nad przedmiotem i zakresem badań kulturoznawczych zawsze okazywała się kłopotliwa, a w związku z tym zbędna. Dlatego dopominanie się nie tyle nawet o definicję kultury, ile o wznowienie negocjacji w sprawie sposobu jej rozumienia rzadko mogło liczyć na przychylność. Nie byłoby w tym niczego specjalnie niepokojącego, gdyby nie powszechnie obserwowane, zwłaszcza w ostatnich latach, zjawisko jednoczesnego kurczowego wyznaczania formalnych granic naukowych dyscyplinom, które należałoby, logicznie rzecz biorąc, budować na określonych podstawach. Jeśli zatem podstawą kulturoznawstwa/nauk o kulturze miałyby być badania kultury lub studia nad kulturą, to deklaracja dotycząca sposobu rozumienia zasadniczego przedmiotu tychże badań ma swoje uzasadnienie.

Tak więc swoją tezę o pionierskim dla kulturoznawstwa charakterze *Nowych Aten* opatruję znakiem zapytania nie tyle ze względu na sposób podejścia do kultury ks. Chmielowskiego, ile z uwagi na nieoczywisty status samego kulturoznawstwa, które przez długi czas nie było w Polsce odrębną dyscypliną naukową, a od niedawna — niestety — znowu być nią przestało. Trudno wyrokować, w jakim stopniu ta zmiana wpłynie na sposoby poznawania specyfiki polskich tradycji kulturowych; przecież nie tylko kulturoznawcy podejmują wysiłki w tym zakresie. Jednak ten nurt, który związany jest z teorią kultury, w dalszym ciągu wymaga rozstrzygnięć terminologicznych, definicyjnych i klasyfikacyjnych. Nawiązywanie do rodzimych tradycji badawczych, w tym podejmowanie prób odpowiedzi na pytania o zakorzenie, trwałość i sposób rozumienia fundamentalnych pojęć, wydaje się zatem oczywiste.

Tym, którzy mimo wszystko podtrzymywaliby swoje wątpliwości co do kulturoznawczego ducha spuścizny ks. Chmielowskiego¹⁹, mogłabym odpowiedzieć, że jeśli nawet (w co wątpię) nie należy on do pionierów polskiego kulturoznaw-

¹⁹ Szczegółowa argumentacja, niezbędna do obrony podstawowej tezy tego artykułu, wymaga innego trybu narracji. Mam nadzieję, że przygotowywana obecnie przeze mnie monografia dotycząca *Nowych Aten*, zdominowana interpretacjami kulturoznawczymi, zdoła gruntowniej wyjaśnić sygnalizowane tu stanowisko.

stwa, to z pewnością można go uznać za jednego z pionierów łącznie ujmowanych nauk o kulturze i religii. Ale taka teza wymaga odrębnej i bardziej rozbudowanej argumentacji.

Fr. Benedykt Chmielowski: A pioneer of Polish culturology

Abstract

Polish culturology have a several decades-long tradition as a field of study and a dozen-year tradition as a scientific discipline. As a result of formal changes, a few years ago it ceased to be a separate discipline and became part of the discipline called cultural and religion studies. Nevertheless, the traditions of culturology in Poland are much older and date back at least to the turn of the 19th and 20th centuries. The question that appears is whether this border can be moved back even further. The author puts forward the thesis that a holistic approach to learning about the world and man, close to some culturologists, can be found in the thought of seventeenth- and eighteenth-century encyclopaedists. As an example, the author cites *Nowe Ateny* [The New Athens], a compendium by Fr. Benedykt Chmielowski (1700–1763), who in the middle of the 18th century decided to describe “the entirety of the world in brief words.” The author draws attention to several aspects of this work which allow to connect the thought of Fr. Chmielowski with contemporary culturological thought. The thus far unnoticed fact that in *Nowe Ateny* [The New Athens] it is probably the first time in Polish literature when the word “culture” has been employed in one of the meanings used today, is also being introduced in the article.

The author proposes a look at *Nowe Ateny* [The New Athens] from the culturological perspective and considers its author to be one of the pioneers of Polish culturology. There are no doubts that Fr. Chmielowski used the word *cultura* and applied it primarily to the culture of the language. The free use of language, or more precisely two languages at the same time (the effect of the macaronic Polish language), was in his opinion a manifestation of high personal culture, but the range of phenomena he describes anticipates the later, broad understanding of culture as human achievements. The merits of the author of *Nowe Ateny* [The New Athens] are, however, only a pretext for presenting the general state of culturological reflection on the ways of understanding the word “culture,” and the reasons for resigning from specifying the research field of the discipline.

Keywords: culture, *Nowe Ateny*, Fr. Benedykt Chmielowski, Polish culturology

Bibliografia

- Adelung J.C., *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, Leipzig 1793.
 Axer J., *Łaciny Henryka Sienkiewicza*, [w:] *Henryk Sienkiewicz. Język — semantyka*, red. M. Pietrzak, A. Zalewska, Warszawa 2019.
 Chmielowski B., *Nowe Ateny, albo Akademia wszelkiej scyencyi pełna, na różne tytuły iak na Clases podzielona, Mądrym dla memoryału, Idiotom dla Nauki, Politykom dla Praktyki, Melancholikom dla rozrywki erygowana...*, cz. 1, Lwów 1745; cz. 2, Lwów 1746 (edycja pierwsza); cz. 2, Lwów 1754; cz. 3, Lwów 1754; cz. 1, Lwów 1756; cz. 4, Lwów 1756 (edycja druga).
Historia mówiona polskiego kulturoznawstwa, oprac. P.J. Fereński, A. Gomółka, P. Majewski, K. Moraczewski, Gdańsk 2017.

- Kroeber A.L., Kluckhohn C., *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, MA 1952.
- Nowe Ateny albo akademia wszelkiej sciencyi pełna...* przez Xsiedza Benedykta Chmielowskiego, wybór i oprac. M. i J. Lipsy, projekt graficzny i ilustracje S. Kobyliński, przeł. łac. W. Zaryczny, Kraków 1966; wyd. 2 Kraków 1968.
- Ogrodziński W., *Chmielowski Joachim Benedykt*, [hasło w:] *Polski słownik biograficzny*, red. J. Brożek, F. Chwaliszewski, t. 3, Kraków 1937.
- Rybicka-Nowacka H., „*Nowe Ateny*” *Benedykta Chmielowskiego. Metoda, styl, język*, Warszawa 1974.
- Vasoli C., *Encyklopedyzm w XVII wieku*, przeł. A. Aduszkiewicz, Warszawa 1996.
- Znaniecki F., *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, przeł. J. Szacki, Warszawa 1971.

* * *

Ewa Kosowska — prof. dr hab., filolog i kulturoznawca, członek Komitetu Nauk o Kulturze PAN, w latach 2013–2017 prezes Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego. Pracuje w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zajmuje się problemami teorii i historii kultury, ze szczególnym uwzględnieniem możliwości wykorzystywania tekstu literackiego w badaniach antropologiczno-kulturowych. Opublikowała między innymi: *Postać literacka jako tekst kultury* (1990), *Negocjacje i kompromisy* (2002), *Antropologia literatury* (2003), *Stąd do Teksasu* (2006), *Eurosarmata* (2013). Współredagowała prace zbiorowe: *Antropologia kultury — antropologia literatury* (2005), *Antropologia kultury — antropologia literatury. Na tropach koligacji* (2007), *Wstyd w kulturze* (1998; 2008), *O wątpliwości* (2015), *Nauczyciel akademicki — etos i warsztat* (2016), *Człowiek w sytuacji — nie tylko z perspektywy psychologa. Studia inspirowane teorią Tadeusza Tomaszewskiego* (2018), *Miłośnicy Melpomeny. Kartki z dziejów Towarzystwa Kultury Teatralnej w Katowicach* (2019), *Prawda i fałsz w nauce i sztuce* (2020), *Truth and Falsehood in Science and the Arts* (2020).

ewa.kosowska@us.edu.pl

Tomasz Majewski

ORCID: 0000-0003-0048-022X

Uniwersytet Jagielloński

Stanisława Brzozowskiego „ogrom pracy kulturoznawczej” jako inspiracja dla badań programów kulturowych

Abstrakt: Słowo „kulturoznawczy” po raz pierwszy w języku polskim zostało użyte przez krytyka Stanisława Baczyńskiego, który w szkicu *Sumienie intelektu polskiego* z 1923 roku zastosował określenia „praca kulturoznawcza” dla scharakteryzowania efektu oddziaływania tekstów Stanisława Brzozowskiego. Wskazana semantyka tego, co kulturoznawcze, poprzedzająca o kilka dekad kształtowanie się kulturoznawstwa jako dyscypliny naukowej w latach siedemdziesiątych XX wieku, odnosiła się do związku między krytyką zastanych ujęć kultury a przemianami samowiedzy uczestników kultury, zachęcanych do przyjęcia wobec niej postawy czynnej, twórczej. Semantyka ta implikuje świadome ustosunkowanie się do wartości i norm określających pozycje różnych aktorów na scenie kultury; implikuje ujmowanie zjawisk kultury z punktu widzenia potencjalnej, projektowanej dopiero podmiotowej praktyki. W drugiej części tekstu stawiając pytanie o to, czym jest i czym może być „wiedza kulturoznawcza”, autor proponuje własne, aktualizujące odczytanie koncepcji Brzozowskiego dotyczącej relacji między nową *praxis* kulturotwórczą a determinantami zastanego układu kulturowego.

Słowa-klucze: kulturoznawstwo, *praxis*, praktyka kulturowa, Stanisław Brzozowski, sprawczość, ideomotoryka, *idees-forces*, wyjaśnienie funkcjonalne, programy kulturowe, transmisja kulturowa

Pierwsze użycie słowa „kulturoznawczy” w piśmiennictwie polskim jest przypisywane krytykowi Stanisławowi Baczyńskiemu, który w szkicu *Sumienie intelektu polskiego* z roku 1923 zastosował wspomniany przymiotnik w charakterystyce prac pisarskich Stanisława Brzozowskiego, kładąc nacisk na „ogrom pracy kulturoznawczej”¹ związanej z intelektualnym „publicznym trawieniem” przez autora *Idei* wielości koncepcji filozoficznych, światopoglądowych i naukowych.

¹ S. Baczyński, *Sumienie intelektu polskiego (Stanisław Brzozowski)*, [w:] *idem, Sztuka walcząca*, Lwów 1923, s. 80.

Proces jednostkowego myślenia, który był wystawiony na widok publiczny i za przedmiot obierał to, co przyjmowano dotąd bezwiednie, snobistycznie w postaci uprzedmiotowionych, gotowych rezultatów: importowanych idei, teorii, „emocjonował czytelnika”, budził potrzebę przemiany współczesnej kultury i ożywił chęć włączenia się w jej odmiennie ustrukturowaną postać. Śledzenie przez polską publiczność refleksji Brzozowskiego nad zastanymi układami kulturowymi było dla tej przyczyny, używając innego frazeologizmu z cytowanego tekstu Baczyńskiego, wielkim zbiorowym „proces[em] kulturalno-dydaktyczny[m]”².

Semantyka tego, co kulturoznawcze³, sprzed uformowania się humanistycznej dyscypliny naukowej w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, odnosiła się tutaj, intuicyjnie jeszcze, do dających się zaobserwować sprzężeń między poziomem metarefleksji krytycznej (procesem publicznego „trawienia teorii”) a przekształceniami samowiedzy uczestników kultury. Idzie o znacznie bardziej świadome ustosunkowanie się do wartości, o uzmysłowienie odmiennej natury norm określających pozycje różnych aktorów na scenie kultury. Dostrzegany przez Baczyńskiego „ogrom pracy kulturoznawczej” Brzozowskiego ma miejsce w zarysowanym przejściu od teoretycznej *episteme* do tego, co określać można mianem „pracy kulturalnej”⁴ (z zastrzeżeniem, że mówimy o *paidei* elit, pracy nad ich samoświadomością, a nie o kształtowaniu mas przez inteligentów kulturników⁵ w duchu narodowym). Ważne rozpoznanie kryje się w takim

² *Ibidem*, s. 80–81.

³ Chęć zaznaczyć, że moją intencją w tym tekście nie jest rekonstrukcja miejsca zajmowanego przez Stanisława Baczyńskiego w procesie recepcji myśli Brzozowskiego w drugiej dekadzie XX wieku ani nie jest nią usystematyzowana prezentacja wybranych wątków filozofii tego ostatniego z lat 1909–1911. Mój zamiar jest inny. Podejmuję tu we własnym, adaptacyjnym odczytaniu to, co w myśli Brzozowskiego i refleksji o efektach oddziaływania jego dyskursu ogniskowało się wokół problemu określenia przesłankę działania ludzkiego i problemu projektowania zmiany kulturowej — które to zagadnienia, podjęte filozoficznie, wywołują na gruncie polskim źródłowo semantykę „tego, co kulturoznawcze”.

⁴ „Kulturnicy, tak nazywano w latach 1899–1905 odłam inteligencji w Królestwie [Polskim], który oddał się pracy nad podniesieniem oświaty”, po roku 1905–1906 „kulturnicy wreszcie otrzymali upragnioną okazję jawnej pracy i dali początek [...] instytucjom podejmującym zadanie w różnych zakresach oświaty”. *Wielka encyklopedia powszechna ilustrowana*, t. 41–42, Warszawa 1908, s. 466. Osobno funkcjonowało w polszczyźnie pojęcie walki kulturalnej (jako synonim *Kulturkampf*) w zaborze pruskim, to jest w Wielkopolsce i na Śląsku przed 1914 rokiem.

⁵ Do przemyślenia nadal zostaje ten fragment doświadczenia inteligencji polskiej sprzed I wojny światowej, który opisywał termin „pracy kulturalnej” (odnoszony nie tylko do edukacji, podstawowych działań wychowawczych, ale z czasem również do propagandy idei, agitacji, publicystyki), w zakresach, gdzie krzyżował się on z praktykami właściwymi dla „walki kulturalnej”, ale usytuowanymi na intelektualnej arenie wewnętrznej. Mam na myśli sytuację, gdy nie o germanizację i opór wobec niej już chodziło, ale o równoległe się toczący wewnętrzny spór polskich elit symbolicznych, na przykład endecji i socjalistów o nadrzędne pryncypia światopoglądowe. Współcześnie na użytek tej polskiej areny wewnętrznej użylibyśmy terminów „walki kulturowe” lub „wojny kulturowe”. Mam głębokie przekonanie, że leksykalnie „praca kulturoznawcza”, której modelem staje się aktywność Brzozowskiego — jako uzdalniająca uczestników kultury do tworzenia ich własnego

zastosowaniu terminu „praca kulturoznawcza”: to nie sam dyskurs teoretyczny o kulturze (lub metateoretyczny na temat kursujących w obiegu konceptualizacji) jest w tym ujęciu *per se* „kulturoznawczy”, ale pewien proces przemian struktur wiedzy i praktyk pola kultury w szerszym układzie społecznym, zachodzący pod wpływem recepcji dokonywanej przez Brzozowskiego refleksji.

Akcent pada na przekroczenie tego, co wydaje się limitowane jako „jedynie możliwe” w optyce hermeneutyczno-interpretacyjnej — jak pisze Baczyński o Brzozowskim, skoro u tego ostatniego „świat wartości jest przedmiotem poznania czynnego, nie intelektualnej analizy i abstrakcyjnego myślenia, jest [on] terenem, na którym człowiek działa nie jako aparat odbiorczy [...], lecz jako podmiot [...] ten świat stwarzający”⁶. Działanie krytyka kultury nie polega bowiem wyłącznie, jak pisze tym razem sam Brzozowski, na „przełądzie dzieł, które [...] ześrodkowały na sobie uwagę”⁷ publiczności, ale na uświadamianiu gronu czytelników realnych możliwości tworzenia przez nich nowych, własnych „form życia” (choć nigdy w sposób arbitralny) i zatwierdzaniu niejako awansem mających je wspierać lub legitymizować załączkowych kategoryzacji⁸.

Taki kierunek interpretacji tego, co w kulturze nowoczesnej pierwszej ćwierci XX wieku krystalizuje się jako *iunctum* między woluntarystycznymi programami kulturowej zmiany⁹ a „tym, co kulturoznawcze” wzmocnić może rozpoznanie, że Brzozowski w najpóźniejszej fazie twórczości z lat 1909–1911 — a do tych jego tekstów odnosi się głównie w cytowanym szkicu Baczyński — niczego w sensie naukowo-pozytywistycznym, to znaczy żadnych wypowiedzi o charakterze scenzystycznym-opisowym nie projektował. Co więcej, byłoby to sprzeczne z uprawianą przez niego w tym okresie ostrą krytyką „świadomości naukowej”¹⁰ i czysto racjonalistycznego stylu myślenia jako błędów prowadzących do „nieuprawnionej ontologizacji”, do traktowania tego, co jest wytworem minionej praktyki kulturowej

wariantu kultury — mogła się wykrystalizować jako semantyczny korelat pewnej praktyki dopiero wówczas, kiedy w niepodległej Polsce zaistniała szerszej świadomości, że oświatowo-educacyjna działalność kierowana do warstw ludowych jako „praca kulturalna” ma w sobie ambiwalentny aspekt „walki kulturalnej” (propagowania własnego światopoglądu i rugowania cudzego). Wyłonienie się semantyki „pracy kulturoznawczej” w pierwszej połowie drugiej dekady XX wieku sygnalizuje zatem także, obok okoliczności już wcześniej wskazanych, narastającą złożoność samowiedzy inteligencji jako grupy, która projektowała dotąd i propagowała kulturę w określonym kształcie w ramach konspiracyjnej „pracy kulturalnej” na rzecz mas w latach 1899–1918, a w latach dwudziestych XX wieku zaczęła tworzyć obiegi oswobodzonej kultury, w tym także system publicznej oświaty, rozpoczynając dyskusję o treściach *paidei* z bardzo różnych pozycji ideologicznych.

⁶ S. Baczyński, *op. cit.*, s. 72.

⁷ S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej*, Warszawa 2007, s. 47.

⁸ Por. *ibidem*, s. 50–51.

⁹ O zagadnieniu tym pisze szerzej Andrzej Mencwel, analizując „apogeum »czynu« w kulturze polskiej” i semantykę tego słowa-klucza w debacie z początku XX wieku; *idem*, *Stanisław Brzozowski. Postawa krytyczna. Wiek XX*, Warszawa 2014, s. 387–390.

¹⁰ Zob. A. Walicki, *Stanisława Brzozowskiego — drogi myśli*, Warszawa 1977, s. 229–235.

jako hipostazowanej pozahistorycznej struktury, odsłaniającej się oderwanemu, abstrahującemu od własnej pozycji poznaniu teoretycznemu¹¹. Czysto teoretyczna *episteme* (w ramach zaprojektowanej według tego antypozytywistycznego wzorca argumentacji mówiącej o mechanizmach kultury) nie jest zdaniem Brzozowskiego możliwa¹². Zastrzeżenie to nie dotyczy jednak mającej odmienny status wiedzy kulturowej z wnętrza urzeczywistnionej ludzkiej praktyki, to jest wiedzy zdeponowanej w ramach konkretnych układów kulturowych jako historycznie zaistniałych, niearbitralnych form realizacji idei, przekonań, aksjologicznych postulatów, które jako „sprężyny i pobudki” należy z nich wyczytać.

Modelując znaczenie tego, co kulturoznawcze na przykładzie oddziaływania myśli Brzozowskiego, autor szkicu *Sumienia intelektu polskiego* sygnalizuje ponadto, że antycypowane efekty „pracy kulturoznawczej” nie są tożsame z kompetencjami w zakresie mapowania kultury ani, dodajmy, z postulowaną dwie dekady później przez Bolesława Kielskiego „kulturologią”¹³, czyli dyskursem wydobywającym najbardziej ogólne zasady i prawa kryjące się za konkretnymi fenomenami kulturowymi. Baczyńskiemu w jego charakterystyce pozycji, jaką zajmował w rodzimej debacie autor *Legendy Młodej Polski*, chodzi raczej o jawiącą się jako przedłużenie tego, co kulturoznawcze — aksjo-pragmatykę, o antycypowaną przez czytelników pism Brzozowskiego bądź wzbudzaną u nich potrzebę i świadomość konieczności nowych form działania (dla których proponuję nazwę kulturopraksji). Dzięki oddziaływaniom myśli ujmującej krytycznie zastane „teorie świata i kultury”, ten wymiar pracy kulturoznawczej sytuuje się pomiędzy lepiej rozpoznawalnym dla nas biegunem pojęciowej wiedzy teoretycznej wyalienowanej od praktyk a „praktykami” (lub raczej: nawykami, zachowaniami) sterowanymi „zza pleców” uczestników kultury za pomocą przeświadczeń przyjętych przez nich bezwiednie z otoczenia społecznego.

Zaproponuję teraz formułę opisującą w sposób uogólniony relację tych dwóch zmiennych: praca kulturoznawcza jest zarazem procesem poznawczym nakierowanym na strukturalne wymiary kultury i podmiotowym procesem praktyczno-motywacyjnym otwierającym uczestnikom kultury pespektywę realizacji nowego rodzaju aksjologicznie nieobojętnej praktyki, która te strukturalne wymiary modyfikuje. Praca kulturoznawcza sytuuje się w dziwnym uskoku pomiędzy wiedzą dyskursywną a milczącą¹⁴. Oznacza to, że wpisane inherentnie w odnoszą-

¹¹ Można powiedzieć, że Brzozowski w tym punkcie zbliża się do późniejszej krytyki „rozumu scholastycznego” autorstwa Bourdieu i jego opinii o strukturalnie koniecznych iluzjach, których ofiarą pada *homo academicus*

¹² S. Brzozowski, *Krytyka racjonalizmu*, [w:] *idem, Idee*, Kraków 1990, s. 431, 452.

¹³ Zob. fragmenty pracy B. Kielskiego, *Z zagadnień kulturoznawczych* (Kraków-Lódź 1946) w tym numerze „Prac Kulturoznawczych”.

¹⁴ Jestem zdania, że rezydujące zachowywanie się „wiedzy milczącej” w poznawaniu treści humanistycznych przez kulturoznawców jest celowe. Por. S. Pietraszko, *Myśl o kulturze w dobie postscjentyzmu*, [w:] *idem, Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, Wrocław 2012, s. 290. Ten

ce się do kultury „znawstwo”, unikalny wymiar poznawczy, nie przekształca się także ostatecznie w pojęciową „zobiektywizowaną wiedzę”¹⁵, a przynajmniej nie w tego rodzaju teoretyczną wiedzę, o jakiej marzy, nawet w wersji antynaturalistycznie zmiękczonej, sejentystyczna wykładnia nauki. Pozostaje kwestia otwartą, czy *modus* kulturo-znawczego poznawania nie wymyka się także z pola tego rodzaju wiedzy, o jakiej mówimy do dziś w terminach właściwych dla tradycyjnej humanistyki interpretatywnej. Jak pokażę dalej, jeśli mamy zasadnie mówić o „wiedzy kulturoznawczej”, a nie wyłącznie o niedyskursywnym, procesualnym, zanurzonym w kontekście kulturowych praktyk „kulturo-poznawaniu” to z powodów konstytutywnych nie może być to wiedza „jasna i wyraźna”.

Zastosowana przez Baczyńskiego dla opisanego efektów społecznych pisarstwa Brzozowskiego formuła „pracy kulturoznawczej” operuje zatem założeniem o realnej sprawczości dyskursu krytycznego realizowanego w formule poetyki emocyjnej, postawy woluntarystycznej i „poznania czynnego” charakterystycznego dla tego ostatniego¹⁶. W tekście Baczyńskiego nie widać jednak namysłu nad tym, czy taka sprawczość wiązać by się miała także z dysponowaniem przez eponimicznego krytyka/teoretyka, wykonującego pracę kulturoznawczą, skonkretyzowanym wyobrażeniem o praktycznych drogach realizacji postulowanych (wychowawczych, instytucjonalnych, naukowych, politycznych) celów. Pytając zaś dalej, czy wiązać ma się ona z wyobrażeniem tychże celów jako perswazyjnie narzucanych, jedynie sugerowanych czy też propozycjonalnie formułowanych, to znaczy proponowanych czytelnikowi do samodzielnego rozważenia? Formułując rzecz inaczej: czy namysł nad zastanymi postaciami „kulturowych stanów rzeczy” podany odbiorcom krytyka w sensie diagnostycznym miałby się wiązać (zawsze, zwykle itp.), w sposób mniej lub bardziej ściśle, z programem celowego, kierunkowego przekształcenia kultury¹⁷, choćby się o nim na danym etapie taktycznie milczało w krytyczno-literackim układzie komunikacyjnym? Przywiązuję dużą wagę do tych pytań, choć próbę odpowiedzi na nie muszę odłożyć do innego tekstu.

aspekt poznania ma specyficzny status: jest ulokowany bardziej po stronie aksjologicznej praktyki kulturoznawców (ich sposobu reagowania i działania w kulturze) niż po stronie pojęciowo skodyfikowanej samowiedzy teoretycznej kulturoznawstwa jako nauki. Wiedza kulturoznawcza ujawnia swój ukryty aspekt, kiedy jest dostatecznie dobrze ucieleśniana w praktyce i pozwala swoim adeptom otwierać „spetryfikowany” obronnie układ kulturowy, antycypować nowy stan kultury.

¹⁵ Por. D. Wolska, *Kulturoznawstwo jako wiedza humanistyczna: od kulturoznawstwa negatywnego do niewyraźnego*, [w:] *Antologia tekstów polskiego kulturoznawstwa*, red. P.J. Fereński, A. Gomółka, K. Moraczewski, Gdańsk 2017, s. 431–432.

¹⁶ Zob. M. Stepień, *Spór o spuściznę po Brzozowskim w latach 1918–1939*, Kraków 1976, s. 29–35.

¹⁷ To znaczy, czy takie publiczne przedstawienie zhiperbolizowanej retorycznie diagnozy kultury wiązałoby się od razu z „programem kultury” w węższym znaczeniu, zakresowo zbliżającym się do „polityki kulturalnej” rozumianej w duchu angielskiego *policy*, nie *politics*. Sygnalizuję tu problem związany z głębokością rewizyjną różnych programów kulturowych i ich gradacją, dla których nie dysponuję obecnie zadowalającym nazewnictwem.

Cofnijmy się o krok. Choć Brzozowski nigdy nie przedstawiał takiego jednego pełnoprawnego programu, wcale nie oznacza to, że intensywnie nad tym zagadnieniem nie myślał¹⁸. Po pierwsze, wychodząc od własnego poznania usytuowanego w polu kultury polskiej okresu modernizmu konstatował, że tutaj „myśl sama”, nie tylko jego własna przecież, niesłuchanie szybko ulega dezaktualizacji, osłabieniu i erozji; uważał to za nieomal cechę dystynktywną tamtej modernistycznej sytuacji historyczno-kulturowej. Brzozowski sygnalizował czytelnikowi wysoki poziom derealizacji efektów czysto intelektualistycznej jednostkowej refleksji. Wskazuje na ten fenomen między innymi w passusie z *Pamiętnika*, konstatując oddziaływanie na polski umysł zagadkowego czynnika o cechach nieodrobnej akceleracji, pisząc o braku ciągłości refleksji („długomyślności”) w przypadku myśli obierającej za punkt odniesienia współczesny układ kultury polskiej:

Każdy myślący Polak musi dziś czuć to samo: myśli nasze butwieją w ciągu jednej nocy. Nie znoszą zetknięcia z powietrzem i ziemią — tym powietrzem i tą ziemią, jakie są z naszej i ojców naszych zasługi — jedynym naszym gruntem¹⁹.

Refleksja dokonywana nad tą konkretną kulturą nie jest przez układ postulatów etycznych i norm tejże kultury przyjmowana jako coś jej samej przynależnego. Nie zakorzeniają się w niej efekty pracy myślowej wybitnych jednostek, nie są one przetrawione, bo funkcjonują w podsystemie izolowanym, nie docierając do właściwego „podkładu kulturowego”. Układ kultury jako ogół codziennych praktyk i samowiedza jej uczestników funkcjonuje tak, jakby realnie nie zachodziły żadne konsekwencje uprzednio wykonywanej pracy myślowej nad celami i środkami, wartościami i normami. Można odnieść wrażenie, że Brzozowski akcentuje tym samym i hiperbolizuje rozłączność rejestrów, które Baczyński w opisie długofalowych efektów lektury jego pism połączył właśnie w pojęciu pracy kulturoznawczej. Sprofilowanie refleksji nad przydatnością niektórych pojęć jest zatem u Brzozowskiego zgoła inne (niż u Baczyńskiego). Nie przypadkiem w jego dojrzałym piśmiarstwie to „pracy” w sensie technicznym, kolektywnym, a nie „krytycznej myśli”, przypisana jest prawdziwa dziejowa sprawczość, co chyba zainspirowało Baczyńskiego, aby praktycystyczną optykę przemieścić i odnieść do „publicznego trawienia teorii”.

¹⁸ Więcej niż jeden taki program albo elementy kilku konkurencyjnych programów zawiera w sobie potencjalnie *Legenda Młodej Polski*. A jeszcze z końcem stycznia 1911 roku Brzozowski projektował na przykład nową książkę pod roboczym tytułem *Ku poprawie umysłu polskiego*: „Myślę, że będzie to mała książeczka [...] zawieraj[ąca] [...] moje najważniejsze myśli o polskiej literaturze, myśli współczesnej, o jej widokach i zadaniach i naturalnie o stanie europejskiej myśli i literaturze [...]. Książka będzie miała charakter pozytywny i uogólniający”, S. Brzozowski, *Listy, oprac. i kom. M. Sroka*, Kraków 1970, t. 2, s. 545.

¹⁹ S. Brzozowski, *Pamiętnik*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2007, s. 107.

Zachodzi tutaj wszelako dodatkowa okoliczność, o której nie można zapominać, czytając ostatnie teksty Brzozowskiego. Jego „program” można rozumieć znacznie szerzej niż rozumiało go grono jednostronnie zaangażowanych politycznie czytelników, skoro potrafił się on afirmatywnie odnosić do autorów skrajnie odmiennych w wymiarze estetycznym i filozoficznym, sytuujących się po różnych stronach spektrum ideologicznego (potrafił coś aprobatywnego napisać zarówno o anarcho-syndykalizmie Georgesa Sorela, jak i o monarchizmie Charlesa Maurasa). Nie oznacza to w żadnym razie, że mamy tutaj do czynienia z neutralizacją aksjologiczną analizowanych przez Brzozowskiego układów ideowych i konstelacji światopoglądowych. Śledził on za każdym razem z wyczuwalną ekscytacją drogi, na których pewna myśl i pewna praktyka historyczna wbrew oczekiwaniom „zdobywa sobie obywatelstwo” w układzie kultury skrojonym tak, że wydaje się miejsca na nią nie przewidywać. Opinie, wierzenia, systemy przekonań są dlań interesujące i warte analitycznego namysłu, o ile w dający się udokumentować i poświadczyć sposób „oddziaływały” one motywująco na ważnych aktorów społecznych, przyczyniając się do uzyskania przez nich realnej społecznej sprawczości (*idees-forces*)²⁰. Z tej choćby przyczyny Brzozowski odrzucał wszelkie opisy kultury jako stabilnego pola, zharmonizowanego układu norm i regulacji zbiorowych, jako że taki obraz — jako zbyt sztywny i statyczny — hipnotyzuje umysł, produkuje zbyt silną „iluzję determinizmu”, rzuca cień na zamiary jednostki i krępuje jej sprawczość. Reasumując, Brzozowski wykonuje „pracę kulturoznawczą” w tym także sensie, że wydobywa i unaocznia każdorazowo podmiotowy układ motywacji, czyli to, co pozwolę sobie określić jako „ideomotorykę”²¹ osoby, która realizuje ważny dla siebie program kulturowy lub przyczynia się pośrednio do niego — otwierając przed swoimi następcami korzystniej skonfigurowane pole „realnych możliwości” dla realizacji ich własnych projektów²².

W przyjętej perspektywie możliwa jest jak najbardziej pewna „epistemiczna wielkoduszność” oraz „epistemiczny szacunek” wobec zastanych fragmentów wcześniej uformowanej konstelacji kulturowej. Rozpoznajemy je jako trwałe efekty realizacji programów kulturowych dawniejszych aktorów i ich „układów motywacyjnych” (celów i wartości), których dzisiaj z pewnością nie podzielamy. Kładę na to akcent, ponieważ epistemiczna wielkoduszność nie jest w wymiarze

²⁰ Por. A.J. Fouillée, *The Moral of idea-forces*, New York 1907. Istnieje tu pewne ciekawe pokrewieństwo z Brzozowskim. Dziękuję za zwrócenie mojej uwagi przez dr Elżbę Kącką na tę analogię w zakresie wyczulenia na kwestię — jak to sam na własną odpowiedzialność określam — „ideomotoryki” u obu autorów.

²¹ Zaproponowana przez mnie kategoria „ideomotoryki” (i paralelnie do niej kategoria ideoteoretyki) to część instrumentarium do badań programów kulturowych, nad którym obecnie pracuję.

²² Podobną intuicję wyraził w 1934 roku Kazimierz Wyka w komentarzu na temat monografii Bohdana Suchodolskiego poświęconej myśli Brzozowskiego, pisząc o „apercepcji społecznej poglądów Brzozowskiego jako systemu podniet”, K. Wyka, *O ocenie myśli Brzozowskiego*, [w:] *idem, Stara szuflada*, Kraków 1967, s. 64.

aksjotycznym i prakseologicznym tożsama z relatywizacją wszystkich systemów wartości, jaką produkuje w przypadku myślenia konsekwentny historyzm — co Brzozowski traktował jako istotne zagrożenie dla wszelkiej twórczości. Taka epistemiczna wielkoduszność stanowi zarazem zabezpieczenie przed „nihilistyczną” dominantą w skrajnej postaci, jaką może przybrać program kulturowy, który całość zastanego układu kultury ocenia przez pryzmat oporu stawianego realizacji własnych postulatów. Brzozowski był również wyczulony na takie nihilistyczne konsekwencje wąsko-doktrynerskich działań, skupiających się na destrukcji zastanego układu kultury, aby w jego miejsce powołać do istnienia nową, postulowaną całość według jednolitego apriorycznego planu. W *Pamiętniku* znajduje się wiele o tym mówiąca notatka:

Czymkolwiek jest świat, jakkolwiek ma być przez nas określony, trzeba pamiętać, że nasze najskrupulatniejsze, najmetodyczniej przestrzegane negacje nie zmieniają tego, każde określenie, każda postawa jest i będzie:

1. Stanem historycznym pewnej zbiorowości ludzkiej;
2. Stanem etycznym pewnej indywidualności, i to zarówno w tym znaczeniu, że są one:
 - a) wynikiem pewnej przeszłości dziejowej i
 - a') wynikiem pewnego etycznego wyteżenia, jak i w tym, że są one
 - b) podstawą dalszych działań historycznych
 - b') momentem określającym dalszy nasz rozwój etyczny²³.

Kolejny argument zaczerpnięty z *Pamiętnika* Brzozowskiego można uznać za wzmocnienie zarysowanego modelu relacji między programem kulturowym (*resp.* „etycznym wyteżeniem”, etycznym rozwojem i jego „wynikiem”) a istniejącym, zastanym układem kultury jako wynikiem przeszłości, uwzględniającym podstawowe parametry ciągłości i transmisji kultury (efekty minionych programów modelowania kultury jako podstawa do dalszych działań transformujących):

W żadnym razie nie zmienimy i nie unikniemy tego, że gdy wplątamy w pasmo naszych rozumowań taki moment ontologiczny — wprowadzamy właściwie czynnik działający w pewien sposób na nasze postępowanie historyczne i etyczne, ale pragniemy, aby sam rodzaj tego działania pozostał nierozwikłany [wyr. T.M.]²⁴.

Mamy tu podwójne nawiązanie: do krytyki epistemocentryzmu dokonanej z pozycji *praxis* syndykalistycznej Sorela²⁵, co sugeruje wprost następczy układ

²³ S. Brzozowski, *Pamiętnik...*, s. 111–112.

²⁴ *Ibidem*, s. 112.

²⁵ Argumenty wspierające ten zamysł Brzozowskiego odnaleźć się dają także u Antoniego Labrioli w jego korespondencji z Georgesem Sorelem; zob. A. Labriola, *Socjalizm i filozofia (Listy do J. Sorela)*, [w:] *idem, Szkice o materialistycznym pojmowaniu dziejów*, red. R. Tulli, B. Wścieklica, M. Orliński, Warszawa 1961, s. 329–331. Pierwsze włoskie wydanie tego zbioru listów ukazało się w 1897 roku. Brzozowski znał wydanie francuskie z roku 1899. Polskie wydanie pism Labrioli obejmuje między innymi artykuł *Ku upamiętnieniu Manifestu komunistycznego* (wydany w 1897 roku w Paryżu w tomie A. Labriola, *Essais sur la Conception Matérialiste de l'Historie*, wstęp G. Sorel) w tłumaczeniu dokonany przez córkę Stanisława Brzozowskiego — Annę Irenę Brzozowską. Mamy tu ślad zamysłu „przedłużenia cudzego działania”, który legł bez wątpienia u podstaw

notatek w *Pamiętniku*, ale zapewne również, w sposób mniej już oczywisty — do fenomenologii działania Maurice’a Blondela z *L’Action*²⁶. Zauważmy, że zamiast typowej dla argumentacji teoretycznej negacji pojęciowej „nieadekwatnej formy poznania” i zaproponowania w jej miejsce innej, „adekwatnej formy”, mamy w tym ustępie bezpośrednią asercję działania. Następnie wskazuje się tam na zapośredniczenie oraz ukierunkowanie swobodnej *praxis* przez niedookreślony „moment ontologiczny”, być może obejmujący istniejący uprzednio podkład kulturowy oraz zestaw wartości motywujących działanie²⁷. I w końcu — co wydaje się najważniejsze — wprowadzając ten tajemniczy czynnik („moment ontologiczny” wykraczający poza warunkowania epistemiczne) w opis ludzkiego postępowania, Brzozowski konstatuje zachodzące tutaj „oddziaływanie”, ale wzdraga się przed dokładniejszym doprecyzowaniem jego charakteru oraz zakresu. Co więcej, takie niedookreślenie — uniemożliwiające skonstruowanie czegośkolwiek, co zbliżałoby się do naukowej struktury „wyjaśnienia funkcjonalnego”, traktującego o poza- i ponadpodmiotowych determinantach ludzkiego działania, Brzozowski uważa za najzupełniej celowe, skoro pisze: „pragniemy, aby sam rodzaj tego działania [wpływu nieoznaczonego, niesprecyzowanego »momentu ontologicznego« na kierunek podmiotowego postępowania] pozostał nierozwikłany”. Nie sposób nie postawić pytania, czemu Brzozowski „pragnie, aby” relacja ta „pozostała nierozwikłana” i zarazem próbuje ją zamarkować, zachować dla samowiedzy działającego, ale właśnie zachować ją w ramach analizy jako daną „pojęciowo nieokreśloną”?²⁸

kompozycji tomu spolszczonych pism Labrioli jako rzeczy wyrastającej z retrospektywnej (dokonywanej w PRL przez środowisko rewizjonistów marksistowskich lat sześćdziesiątych XX wieku) recepcji „zestawu inspiracji” autora *Idei* z lat 1909–1911. W tym polskim recepcyjnym układzie odniesienia wcześniejsza o pół wieku chronologicznie refleksja Brzozowskiego, jako bardziej myślowo zaawansowana, preposteryjnie wyprzedza — wraz z całym jeszcze wcześniejszym układem jego własnych „inspiracji i ideowych motywacji” — rozwiązania praktycystyczne akceptowane w ramach rewizjonizmu marksistowskiego lat sześćdziesiątych minionego wieku.

²⁶ M. Blondel, *Action. Essay on a Critique of Life and a Science of Practice*, przeł. O. Blanchette, Indiana 1984, s. 390–392. Pierwsze wydanie francuskie tej książki ukazało się w 1893 roku.

²⁷ Tak interpretuję to, co Brzozowski określał jako podmiotowy „etyczny rozwój” i ponadjednostkowe „działanie dziejowe”. Podstawę do interpretacji czerpię z Blondela, którego wpływu dopatruję się w przywołanym fragmencie rozważań Brzozowskiego. Zob. M. Blondel, *Action...*, s. 491–495. Por. list Brzozowskiego do Walerii i Edmunda Szalitów z czerwca 1909 roku, *idem*, *Listy*, oprac. i kom. M. Sroka, Kraków 1970, t. 2. *1909–1911*, s. 161. Odmienne akcentuje te same momenty teorii Blondela Marian Zdziechowski, por. *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, Kraków 1914, t. 2, s. 238–239 (reprint, Warszawa 1992).

²⁸ Jest to rzecz jasna pytanie o wartość, jaką Brzozowski pragnął dzięki takiej paradoksalnej formule ochronić. W najogólniejszy sposób można stwierdzić, że chroniona ma tutaj być „minimalna transcendencja” ludzkiego działania, moment nieuwarunkowania w świecie uwarunkowań historycznych. Na wyższym poziomie — tym, co jest chronione, byłaby możliwość „twórczości dziejowej”, dodania czegoś nowego do bytu, modyfikacja zastanego układu kultury. Być może porównanie tej myśli Brzozowskiego z tragizmem kultury w ujęciu Simmla mogłoby tutaj więcej

Zwrócimy uwagę na dwa momenty tej charakterystyki we wzajemnym odniesieniu: do dyskursywnego „pasma rozumowań” o podmiotowym działaniu ma być jawnie wprowadzony ten czynnik, ale właśnie jako „niedookreślona określoność” (jako aspekt filozoficznie „nierozwikłany”). Wygląda to tak, jakby „wewnętrzna” optyka rozumienia działania, przez wprowadzenie tego czynnika unikała zbyt prostej idealistyczno-woluntarystycznej wykładni, która abstrahuje od rzeczywistości kulturowego układu poprzedzającego. Natomiast pozostawienie „momentu ontologicznego” w postaci „nieokreślonej określoności”, pewnej niesprecyzowanej determinanty, zabezpiecza coś bardziej podstawowego, wręcz fundamentalnego²⁹. Wydaje się bowiem, że Brzozowski jest świadomy, iż bezpośrednia podmiotowa motywacja do działania („ideomotoryka” pobudki postępowania konkretnego podmiotu) zostałaby zniszczona przez sprowadzanie do „środka realizacji funkcji” pewnego systemu kulturowego (przez odsłonięcie przed świadomością aktora logiki i sensu oddziałującej nań determinacji). Jeżeli przyjmie się te minimalne warunki „nieokreślonej” determinacji, to zachowa się jako możliwość „transcendencję działania” wobec kulturowych warunków zastanych; co więcej ten sam „moment ontologiczny” odsłoni nam w kolejnym kroku także swój walor pozytywny.

W ramach szkicowanej przez Brzozowskiego koncepcji, którą można nazwać teorią kulturowo rozszerzonego działania, ten niedookreślony czynnik podtrzymuje trwanie oraz transmisję efektów konkretnego programu kulturowego także i wtedy, gdy podmiot powołujący ów program do istnienia kończy swe oddziaływanie — kiedy ustaje jego *actus humanus*. Brzozowski postuluje inną formułę odejścia od modelu scjentyistycznego niż ówczesna filozofia życia: proponuje mianowicie postrzegać zastany świat historyczno-kulturowy nie tylko, czy nie tyle, jako „zawalidrogę” dla nowych projektów, ale także jako „medium transmisji”, w którym — już poza inicjującą wiedzą i wolą działającego — przedłużać i modyfikować można długofalowe skutki podmiotowego działania jako „historycznie sensowne”, fortunate, bazowe dla kolejnych prób transformacji kultury zbiorowości. Należy przy tym dodać, że Brzozowski tych efektów kulturowo rozszerzonego działania nie redukuje do tego, co wychwytuje sito pojęciowe nauk społecznych, skoro w *Ideach* pisze na przykład: „Przeżycia silnie, dobitnie wypowiedziane, pomyślane modyfikują to, co w następnym pokoleniu ukazuje się jako zastane”³⁰. Pewien zastany układ kultury potencjalnie może bowiem wzmacniać i przedłużać sprawczość podmiotu inicjującego dany program kulturowy, choć sprawczość ta wykracza wtedy poza prywatną motywację etyczną, emotywną działającego i „alienuje się od niej”. Oderwanie od inicjującej sam projekt inten-

rozjaśnić. Por. K. Łukasiewicz, *Narodziny kultury z ducha tragedii? O dyskusji Ernsta Cassirera z Georgiem Simmlem*, „Prace Kulturoznawcze” 10, 2007, s. 85–94.

²⁹ Najkrócej rzecz ujmując: zabezpiecza on dialektykę wolności podmiotowej i historii jako „zastanej ontologii”.

³⁰ S. Brzozowski, *Etapy sentymentalizmu*, [w:] *idem, Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, wstęp A. Walicki, Kraków 1990, s. 391.

cji podmiotowej oraz sieć zapośredniczeń kulturowych nie likwidują jednak — co istotne — związek z obiektywizującym się w działaniu zestawem idei i wartości, które odpowiadałyby za pierwszy, inicjujący podmiotowy impuls „zapisującej się w strukturze kultury” praktyki.

Oznacza to, że program kulturowy daje się odczytać i zinterpretować wstecznie, można go wydzielić analitycznie z zastanego układu kulturowego, wyodrębnić jego trajektorię w nawarstwieniach „gotowego świata”, bo potencjalna zrozumiałość tego ostatecznego opiera się na tym, że efekty kulturowo przedłużonego programu sięgają nas samych, osób nam współczesnych i elementów „recyklingowanych” w ramach obecnie inicjowanych programów. Zwróćmy uwagę, że przedłużanie sprawczości (inwencji jednostki inicjującej program) poprzez zastany układ kulturowy dokonuje się na zasadach, które są przeciwieństwem potocznego wyobrażenia o ludzkiej sprawczości jako linii woli jednostki/institucji kontrolującej pełną sekwencję następczą skutków inicjowanego przez siebie działania (a tym samym instrumentalizującej na tej drodze „bezstratnej transmisji woli” ludzi, instytucje, wartości, idee), co pozwala rozpoznać ją jako „przemoc”. Sprawczość kulturowo przedłużana oraz wzmocniana co do zasięgu przez zastany układ kulturowy nie ma bowiem nigdy takiego algorytmicznego charakteru. Potoczne wyobrażenie o sprawczości, u Brzozowskiego odrzucone, okazuje się być nieświadomym rzutowaniem na ludzkie działanie obrazu pasującego raczej do determinizmu przyrodniczego. Konsekwentnie kulturowy charakter teorii działania, defatalizujący porządek kulturowego świata i historii, łączy u Brzozowskiego ograniczenie epistemiczne wiedzy dyskursywnej podmiotu działającego (w konsekwencji dla niego fortunate) z warunkami kulturowej sprawczości przedłużonej.

Możemy zestawić teraz pomocniczo ten pogląd Brzozowskiego z charakterystyką etycznego czynu i działania z ustępu z Blondelowskiego *L'Action*, gdzie antropologiczna praktyka „przedłużana w oddźwięku, jaki wzbudza”, wyrażona została terminach zdecydowanie bardziej metafizycznych niż to ma miejsce u samego Brzozowskiego:

Czyny nasze zrodzone z postanowienia jednej chwili, nie pozostają w tym punkcie czasu i przestrzeni, który był ich właściwym początkiem. Rzucone w wir ogólnego determinizmu, nie tylko znajdują przedłużenie w oddźwięku, jaki wzbudzają, ale rozszerza je także szerokie echo zastanego świata³¹.

³¹ M. Blondel, *op. cit.*, s. 367. U Blondela chodzi o myśl, że „przedłużenie” naszego działania przez świat o zaskakujące odczucie efekty, których nie mogliśmy sami zaprojektować, wskazuje pośrednio, że w naszym/już-nie-naszym działaniu, wykraczającym poza pierwotną intencję, „działa jeszcze inny działający”, czyli Transcendencja. Mamy tu najzupełniej przedwczesne przerzucenie normy pragmatycznej (prawdziwe jest to, co pociąga realne skutki) w wymiar nadprzyrodzony. Skądinąd wiadomo, że Brzozowski był zafascynowany rozwiązaniem Blondela, czemu dał wyraz już w *Legendzie Młodej Polski*, gdzie czytamy: „Mówię tu o *L'Action* Blondela. Praca, powiada Blondel, jest apelem naszym do życia poza nami: tworzymy wysiłki, ruchy, by coś poza nami powstało. Czyż nie jest to jakbyśmy czynili znaki, na które odpowiada nam wielki świat, które rozumie

Jak wiadomo, Blondel w *L'Action* wprowadza w analizie działania dialektykę tego, co byłoby „konieczne” do pełnej realizacji postulowanego działania i tego, co jest nam poznawczo „niedostępne”, co prowadzi francuskiego filozofa do stwierdzenia, że warunki pełnej realizacji zamierzeń nie są nam nigdy wyjściowo dostępne. Nie jest to jednak wcale wstęp do konkluzji negatywnej, ale do namysłu nad tym, dlaczego nasze działania się udają, mimo że mamy tu do czynienia ze strukturą wolicjonalnego wykraczania poza istniejące, dostępne fenomeny (poza to, co istnieje i co znamy).

Brzozowski przekształcił ten argument Blondela: skoro działanie, mające swój początek w konkretnym, indywidualnym podmiocie i wychylone „w przyszłość”, poza istniejące fenomeny, uzyskuje przedłużenie i wzmocnienie w historyczno-kulturowym świecie, to musi być ono także — niekoniecznie uświadomioną — repetycją danych nam do dyspozycji momentów kulturowo przedłużonego cudzego sprawstwa³²; choćby tego, co z minionych projektów transformacji kultury zaistniało jako *factum* (co do zakresu zdaje się rozumieć bardzo szeroko: od utrzymujących nas na poziomie naszej obecnej „formy życia” wymyślonych ongiś instytucji społecznych, przez techniki kulturowe i technologie aż po substrat pojęć niezbędnych nam do kształtowania projektów zmiany kulturowej i wyrażania preferencji aksjologicznych). Doświadczenie przedłużonej kulturowo sprawczości wzmacnia „usposobienie czynne”³³ jednostki, a zatem utwierdza jej etyczną wiarę we własne inicjujące działanie³⁴. A ostatecznie tym, co umacnia się i nadbudowuje dzięki wszystkim aktywnym podmiotom, jest zwiększone pole możliwości „kolektywnego działania o charakterze kulturowym”, dla którego Brzozowski w swoim słowniku rezerwuje bliskoznaczne pojęcia dziejów i historii, kiedy w *Pamiętniku* pisze:

Gdy usiłujemy wytłumaczyć człowieka przez jakąkolwiek teorię świata, do którego należy człowiek i jego historia, nie możemy uczynić nic innego jak tylko starać się zapewnić nieograniczone znaczenie pewnej historii i pewnej literaturze³⁵.

on. Rozumie on i przyjmuje on to, co jest naszą pracą; ale z kolei to, co nią jest, ma już w sobie jego życie”. S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Kraków 1997, t. 1, s. 443.

³² Jest to jedna z najbardziej zasadniczych myśli Brzozowskiego, obecna w odmiennych nieco sformułowaniach na wszystkich etapach jego rozwoju filozoficznego. Już w przedmowie do wczesnej monografii poświęconej dokonaniom Jana Śniadeckiego stwierdzał: „Największą troską [...] powinno być wyrobienie lub wskrzeszenie [...] poczucia ciągłości cywilizacyjnej. Pod poczuciem takiej ciągłości rozumiem przeświadczenie, że wszystkie prace dla dobra ogółu dokonywane są tylko dalszym ciągiem prac pokoleń poprzedzających i przygotowaniem do prac tych, co mają nadejść dopiero”. S. Brzozowski, *Jan Śniadecki. Życie i dzieła*, Warszawa 1904, s. 5–6.

³³ Por. S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, s. 284–286.

³⁴ To teza o kluczowym znaczeniu, łącząca u Brzozowskiego „jego antropologię, etykę i teorię więzi społecznych w jedno”, jak wyraził się w korespondencyjnej dyskusji o tym tekście dr Rafał Zawisza, któremu dziękuję za tę uwagę.

³⁵ S. Brzozowski, *Pamiętnik...*, s. 111–112.

Ludzkie działanie jako kulturowo sprawcze nie powinno być redukowane do wyobrażenia żadnej prostszej logicznie zasady modalnej stojącej „poza nim samym”. Brzozowski wskazuje natomiast, że tym, co powinno zająć miejsce redukcyjnego wyjaśnienia funkcjonalnego (właściwego naukom społecznym, które poszukują ujęcia świata ludzkiego w sposób jak najbardziej „nomologiczny”), jest „redeskrypcja narracyjna” możliwe szerokiego pola historycznie urzeczywistnionych doświadczeń jednostkowych i zbiorowych (w przyjętej w tym tekście terminologii: urzeczywistnionych programów, pobudek etycznych jednostek, „idei kierunkowych” środowisk, całej zapośredniczonej wielorako sfery kulturopraksji o długofalowych efektach, sięgających kolejnych generacji).

Nie sądzę, by sformułowanie Brzozowskiego, iż próbując formułować jakąkolwiek teorię ludzkiego świata historyczno-kulturowego „nie możemy uczynić nic innego jak tylko starać się zapewnić nieograniczone znaczenie pewnej historii i pewnej literaturze” było co do meritum tożsame z uznaniem, że przed humanistyką istnieje wyłącznie droga postępowania „idiograficznego”. Zapewnienie „nieograniczonego znaczenia pewnej historii” w ramach postulowanego zadania poznawczego (odsłonięcia pola kulturowych praktyk, wobec których pojęcia i teorematy są zawsze czymś niewystarczającym i pochodnym) nie byłoby także tożsame z postulatem stworzenia możliwie kompletnego rejestru kulturowych form-wytworów, do czego dążyła nauka pozytywistyczna. Autor *Idei* opowiada się raczej za przeglądem czynników stale działających na „nasze postępowanie historyczne i etyczne”, to znaczy dynamizmów i blokad ustanawianych (i ożywianych) poprzez nasze działanie. Rzecz wydaje się zatem bliska podstawowej intuicji wyrażonej przez Aby’ego Warburga w idei *Nachleben*, czyli transmisji dawnych wartości — jako formuł reakcji, motywów działania — w nowe formacje kulturowe. Narracyjne przepisywanie urzeczywistnionego przez kogoś programu kulturowego oraz relacjonowanie historii długofalowych efektów jest samo w sobie pewną formą kulturowo przedłużanego działania. Zrozumienie celów i intencji dawnych aktorów pola kultury, współczesna moc ich dopełnienia, zrozumienie oporów z jakimi musiało się spotkać „bazowe działanie” zmotywowanego aktora lub współdziałającego kolektywu — rozwija u nas praktyczną kompetencję związaną z „czynnym rozumieniem”, niezbędnym podczas przystępowania do realizacji naszych własnych projektów. Pojmowanie narracyjne przekłada się tu na rozumienie praktyczne.

Jako nośniki treści dawnych programów kulturowych i transmisji dawnych wartości w nowe konstelacje służyć mogą zarówno pisana według wzorów czerpanych z Plutarcha biografia narodowego bohatera, zapis ćwiczeń duchowych introwertycznej jednostki, pozytywistyczny podręcznik dla samouków, jak i monografia instytucji (od ruchu spółdzielczego, zespołu redakcyjnego przez zgromadzenie zakonne po akademickie seminarium) ucieleśniającej „milczącą” praktyczną wiedzę kulturową o efektywnych formach współdziałania w pewnym okresie historycznym. Wszystkie one stanowią one „mediację” między aksjo-pragmatyką

działania ujmowaną z wnętrza sytuacji podmiotowego zaangażowania i szerszym zakresowo, odmiennym zadaniem kulturoznawczym.

Semantyka tego, co kulturoznawcze, zarówno teraz, jak i przed stu laty, nie może obyć się nie tylko bez tego, co świadomie przemilczane, lecz przede wszystkim bez milczącego residuum wiedzy o strukturalnej niekompletności kultury, która domaga się stale nowych praktyk. Semantyka ta naznaczona jest zarazem rezerwą wobec roszczeń wysuwanych przez każdą „nomologiczną” teorię kultury do inteligibilnej jedności jej ujęć i wobec projektowania tej charakterystyki na sam przedmiot „kulturowego poznawania”³⁶. Teoria pojęta jako kartografia stabilnego ontycznie terytorium kultury nazbyt szybko pragnie bowiem wykroczyć poza podmiotowo-praktyczny splot prób, zaczątków, reorientacji, kontynuacji, doświadczeń oporu i wzmocnienia ludzkiej sprawczości. Semantyka tego, co kulturoznawcze nie może natomiast pomijać procesu artykulacji i transmisji aksjologicznych przesłanek „logiki działania” (w języku Brzozowskiego „sprężyn i wędzideł woli”), wyobrażonych celów (bardziej odczuwanych niż uświadamionych)³⁷ nieobojętnych dla ukierunkowywania dynamizmów kultury i równie nieobojętnych dla naszych pojęciowych opisów kultury. Stąd inspirujący charakter myśli Stanisława Brzozowskiego, który refleksję metateoretyczną o teoriach przekształcał w pierwszej dekadzie XX wieku w kulturowo zorientowaną prakseologię, mogąca służyć pomocą przy kulturoznawczo sprofilowanych badaniach nad programami modyfikacji zastanej kultury³⁸.

Stanisław Brzozowski's "enormity of culturological work" as the beginning for the study of cultural transformation programs

Abstract

The first use of the word “culturological” (*kulturoznawczy*) in Polish literature belongs to the critic Stanisław Baczyński, who in his 1923 sketch *Conscience of the Polish Intellect* used the adjective in the characterization of Stanisław Brzozowski's writings. Therefore, the semantics of what is culturological, which preceded the post-war formation of the Polish academic discipline of culturology in the 1960s and 1970s, referred to the observable relation between the level of critical discourses

³⁶ Margaret S. Archer nazywa to charakterystyczne złudzenie wytwarzane przez liczne teorie kultury „mitem integracji kulturowej”; zob. *eadem*, *Kultura i sprawczość. Miejsce kultury w teorii społecznej*, przeł. P. Tomanek, Warszawa 2019, s. 97–126.

³⁷ Pokrewną myśl wyrażał Raymond Williams wprowadzając do badań kulturowych pojęcie *structure of feeling* (struktura odczuwania).

³⁸ Dodajmy również: Brzozowski abstrahującą od kontekstu „logikę idei” (właściwą dla neokantyzmu, ale także dla późniejszej *history of ideas*) postulował zastąpić badaniem układów aksjologiczno-motywacyjnych jednostek i grup tworzących ważne formacje kulturowe, zagospoda-

and the transformations of self-knowledge of cultural participants. The contemporary semantics of what is culturological in the Polish language refers also to the silent residuum of knowledge about the “structural incompleteness of culture,” which calls for new cultural inventions and new cultural practices. This semantics also implies a more conscious attitude towards values and norms defining the positions of different actors on the cultural scene.

Keywords: culturology, cultural studies, Stanisław Brzozowski, agency, idea-forces, praxis, functional explanations, cultural transformation programs

Bibliografia

- Archer M., *Kultura i sprawczość. Miejsce kultury w teorii społecznej*, przeł. P. Tomanek, Warszawa 2019.
- Baczyński S., *Sumienie intelektu polskiego (Stanisław Brzozowski)*, [w:] *idem, Sztuka walcząca*, Lwów 1923.
- Blondel H., *Action. Essay on a Critique of Life and a Science of Practice*, przeł. O. Blanchette, Indiana 1984.
- Brzozowski S., *Etapy sentymentalizmu*, [w:] *idem, Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, wstęp A. Walicki, Kraków 1990.
- Brzozowski S., *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej*, wstęp C. Michalski, posłowie A. Bielik-Robson, Warszawa 2007.
- Brzozowski S., *Jan Śniadecki. Życie i dzieła*, Warszawa 1904.
- Brzozowski S., *Krytyka racjonalizmu*, [w:] *idem, Idee*, wstęp A. Walicki, Kraków 1990.
- Brzozowski S., *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, t. 1–2, Kraków 1997.
- Brzozowski S., *Listy*, oprac., przedmowa, kom. M. Sroka, t. 1–2, Kraków 1970.
- Brzozowski S., *Pamiętnik*, wstęp M. Wyka, oprac. i kom. M. Urbanowski, Wrocław-Warszawa-Kraków 2007.
- Fouillée A.J., *The Moral of idea-forces*, New York 1907.
- Kielski B., *Z zagadnień kulturoznawczych*, Kraków-Łódź 1946.
- Labriola A., *Socjalizm i filozofia (Listy do J. Sorela)*, [w:] *idem, Szkice o materialistycznym pojmowaniu dziejów*, red. R. Tulli, B. Wścieklica, M. Orliński, Warszawa 1961.
- Łukasiewicz K., *Narodziny kultury z ducha tragedii? O dyskusji Ernsta Cassirera z Georgiem Simmlem*, „Prace Kulturoznawcze” 10, 2007, s. 85–94.
- Mencwel A., *Stanisław Brzozowski. Postawa krytyczna. Wiek XX*, Warszawa 2014.
- Pietraszko S., *Mysł o kulturze w dobie postscjentyzmu*, [w:] *idem, Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, Wrocław 2012.
- Stepień M., *Spór o spuściznę po Brzozowskim w latach 1918–1939*, Kraków 1976.
- Walicki A., *Stanisława Brzozowskiego — drogi myśli*, Warszawa 1977.
- Wielka encyklopedia powszechna ilustrowana*, t. 41–42, Warszawa 1908.

rowując prekursorsko — z dużą wrażliwością na „współczynnik humanistyczny” (że posłużę się tu terminem Floriana Znanieckiego) — ten obszar badawczy, który dekadę później odkryją Karl Mannheim i Max Scheler, wprowadzając go do nauki akademickiej pod mianem „socjologii wiedzy”. W 1907 roku Brzozowski pisał o własnej metodzie krytyki kultury: „Poza każdym pojęciem, każdym systematem pojęć — odszukujemy tę grupę, która ją [historycznie] wytworzyła, gdyż charakter tej grupy jest jedyną miarą jej [...] dorobków”, S. Brzozowski, *Listy*, t. 1, s. 410.

Wolska D., *Kulturoznawstwo jako wiedza humanistyczna: od kulturoznawstwa negatywnego do niewyraźnego*, [w:] *Antologia tekstów polskiego kulturoznawstwa*, red. P.J. Fereński, A. Gomółka, K. Moraczewski, Gdańsk 2017.

Wyka K., *O ocenie myśli Brzozowskiego*, [w:] *idem, Stara szuflada*, Kraków 1967.

Zdziechowski M., *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. 2, Kraków 1914 (reprint, Warszawa 1992).

* * *

Tomasz Majewski — dr hab., prof. UJ. Pracownik Katedry Antropologii Literatury i Badań Kulturowych Uniwersytetu Jagiellońskiego, w latach 2017–2021 prezes Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego, wybrany na następną kadencję, członek Prezydium Komitetu Nauk o Kulturze PAN, w latach 2016–2019 Przewodniczącym Rady Programowej EC1 Łódź Miasto Kultury Narodowe Centrum Kultury Filmowej. Zajmuje się zagadnieniami teorii kultury, problematyką pamięci kulturowej i kulturowych uwarunkowań systemów przekonań, dyskursami nowoczesności, reprezentacjami Zagłady. Autor monografii *Dialektyczne feerie. Szkoła frankfurcka i kultura popularna* (2012), *Siła kształtująca. Eseje o gościu i świadectwie* (2018).

tomasz.majewski@uj.edu.pl

Marta Rakoczy

ORCID: 0000-0002-7967-2939

Uniwersytet Warszawski

Korczak, gatunki empatyczne i głos „ludu małego”. Inspiracje kulturoznawcze

Abstrakt: Inspiracją tego tekstu są międzywojenne pisma — pedagogiczne i literackie — Janusza Korczaka. W artykule próbuję dowiedzieć, że był on autorem, który w obliczu kryzysu społecznego i politycznego, projektował nowe gatunki dyskursywne, które określiłabym „gatunkami empatycznymi”. Korczakowski projekt nowych form pisarstwa pedagogicznego był ściśle związane z jego filozofią wychowania oraz jej etycznymi implikacjami. Miał rewidować utrwalone sposoby myślenia i działania poprzez własną treść, ale przede wszystkim formę. Jego celami były dehegemonizacja i decentralizacja wypowiedzi eksperckiej, czyli to, co usiłowała czynić późniejsza humanistyka skoncentrowana na pytaniach, co to znaczy pisać dyskurs humanistyczny oraz jak można praktykować humanistykę inaczej niż poprzez tworzenie epistemologicznie autorytarnej reprezentacji. Teksty Korczaka chciałabym zatem potraktować jako inspirację ważną dla dylematów współczesnego kulturoznawstwa i szerzej — współczesnej humanistyki.

Słowa-klucze: gatunki empatyczne, dyskurs, praktyki piśmienne, kryzys humanistyki, antropologia piśmiennosci, Janusz Korczak

Humanistyka, w tym polska, jak wiadomo przeżywa obecnie gruntowny kryzys dyscyplinowy, który przekłada się boleśnie na kondycję takich dyscyplin humanistycznych jak kulturoznawstwo. W przeciwieństwie do wpisanych w kondycję humanistyki kryzysów poznawczych i etycznych, ten dotyczy jej fundamentów, czyli warunkujących ją ram instytucjonalnych. Kryzys dotyka tożsamości akademii: jej miejsca w życiu społecznym i politycznym, w skali krajowej i globalnej. I jest, rzecz jasna, efektem komentowanej od wielu lat gruntownej i niszczącej fali restrukturyzacji życia akademickiego; z jednej strony — agresywnej neoliberalizacji i korporacjonalizacji pracy naukowej, z drugiej — rosnącego nacisku politycznych partykularizmów obecnych w debacie publicznej, a także prób ograniczenia humanistyki do badań będących zakładnikiem spójnej, wąsko rozumianej polityki tożsamości.

Scjentyfikacja, profesjonalizacja i parametryzacja dyskursów humanistycznych oraz narzucanie polityki produkcji tekstów, nad którymi kontrolę roztacza-

ją coraz bardziej zbiurokratyzowane instytucje państwowe i międzynarodowe, to tylko jedna z wielu bolączek dzisiejszego kulturoznawstwa. Sformułowany po II wojnie światowej Jaspersowski postulat, by państwo i nauka jedynie się tolerowały, bo ich cele nie są i nie powinny być z sobą tożsame, odchodzi powoli, w skali lokalnej i globalnej, do lamusa — podobnie jak określone polityki i poetyki akademickiej piśmienności. Ta ostatnia staje się zakładnikiem, z jednej strony, wojen kulturowych uprawianych we współczesnej publicystyce, z drugiej — kultury bezwzględnej, neoliberalnego indywidualizmu promującego rozwój karier i dewastującego akademicki etos zorientowany na zasadę bezstronnego, choć zaangażowanego we wzajemne rozumienie, dialogu. Mimo przewrotów postmodernistycznych, uwrażliwienia na relację między formą tekstu i jego implikacjami politycznymi, etycznymi i epistemicznymi, cały czas humanistyka akademicka jest poddawana intensywnemu reżimowi pisania tekstów odpowiadających strukturalnie badaniom ilościowym. Powoduje to — jak w tekście *Pisanie jako metoda badawcza* zauważyły Laurel Richardson i Elizabeth Adams St. Pierre — przyrost „flotyli tekstów, które napisane homogenicznym językiem »nauki«, nie są interesujące dla czytelnika”¹, nie są bowiem „dynamicznymi” tekstami usytuowanymi i czytelnymi jednocześnie w pozaakademickim kontekście². Homogenizacja tekstów — traktowanych jako produkty, a nie procesy wpisane w międzyludzką komunikację, wymagających coraz mniej empatycznej lektury nakierowanej na ich ulokowanie egzystencjalne, historyczne i społeczne — jest związana z rewizją politycznego usytuowania akademii, a także miejsca nauk humanistycznych w jej murach. Sformułowana w drugiej połowie XX wieku misja powołania humanistyki jako pola tworzenia kultury silnie spluralizowanej demokracji deliberatywnej, w której reprezentowane mogą być różne, wchodzące z sobą w dialog głosy, staje się obecnie coraz bardziej problematyczna. Zaś skala stojących przed nią zagrożeń powoduje, że coraz częściej takie dziedziny jak kulturoznawstwo rozglądają się za inspiracjami, które mogłyby ją wspierać.

Inspiracją, po którą chciałabym sięgnąć w tym tekście, są międzywojenne pisma Janusza Korczaka. Będę starała się dowiedzieć, że był on autorem, który w obliczu kryzysu społecznego i politycznego projektował nowe gatunki dyskursywne, które określiłabym — za Agnieszką Karpowicz — „gatunkami empatycznymi”³. Projektowanie nowych form pisarstwa pozornie tylko eksperckiego w przypadku Korczaka było ściśle związane z jego filozofią wychowania oraz jej etycznymi implikacjami. Miało rewidować utrwalone sposoby myślenia i działania poprzez własną treść, ale i przede wszystkim formę. Korczakowskie teksty w działa-

¹ L. Richardson, E. Adams St. Pierre, *Pisanie jako metoda badawcza*, przeł. M. Sałkowska, [w:] *Metody badań jakościowych*, red. N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, t. 2, Warszawa 2012, s. 458.

² *Ibidem*.

³ A. Karpowicz, *Gatunki empatyczne. Między historią mówioną a literaturą*, [w:] *Historia mówiona w praktykach humanistycznych*, red. A. Karpowicz, M. Litwinowicz-Drożdźiel, M. Rakoczy, Warszawa 2019, s. 95–102.

niu stanowiły etyczną i poznawczą rewolucję przewidzianą na, zgodnie z określeniem Hannah Arendt, „mroczne czasy”, czyli radykalnie przeżywany kryzys kultury. Rewolucja ta w przypadku Korczaka oznaczała nie tylko dopuszczenie do głosu podmiotów milczących i nieuprzywilejowanych: dzieci i ich środowisk społecznych. Oznaczała też dehegemonizację i decentralizację wypowiedzi eksperckiej, czyli to, co usiłowała czynić późniejsza humanistyka skoncentrowana na pytaniach, co to znaczy pisać dyskurs humanistyczny oraz jak można praktykować humanistykę inaczej niż poprzez tworzenie eksperckiej, epistemologicznie autorytarnej reprezentacji. Teksty Korczaka chciałabym zatem potraktować jako inspirację ważną dla dylematów współczesnego kulturoznawstwa i szerzej — współczesnej humanistyki. Inspirację — dodajmy — trudną, bo należąca do jednej z najbardziej wyeksploatowanych, wybiórczo interpretowanych myśli.

Podstawowym problemem z interpretacją projektu Korczaka jest to, że jest on nadal sentymentalnie traktowany jako przede wszystkim pedagog: Stary Doktor i Przyjaciel Dzieci. W epoce nowoczesnej kwalifikacja kogoś jako pedagoga jest znacząca. To właśnie w tej epoce pądocentryzmowi, czyli „skoncentrowaniu społecznej uwagi na dziecku”⁴, oraz rozwojowi, instytucjonalizacji i instrumentalizacji pedagogiki towarzyszy jednoczesny upadek intelektualnej i społecznej wagi zagadnień związanych z wychowaniem. Zaczyna być ono postrzegane jako przeznaczone dla dzieci, będących jego przedmiotem, oraz wymagające ścisłej administracji ze strony rozwijających się państw nowoczesnych. Coraz bardziej też korzysta ono z dominujących dyskursów eksperckich — pedagogicznych, psychologicznych, pediatrycznych — o swoistym, bo stosowanym charakterze. I zostaje ulokowane dyskursywnie w ramach naukowej pedagogiki, której cel z kolei podporządkowany zostaje funkcjom edukacji formalnej.

Jest to szczególnie uderzające, jeśli przypomnimy sobie, że u źródeł zachodniej humanistyki, przynajmniej od czasów Sokratesa, wychowanie było podstawową praktyką filozoficzną. Starożytność zachodnia nie знаła w zasadzie filozofów, którzy nie zajmowaliby się — nie tylko teoretycznie, ale przede wszystkim praktycznie — *paideia*. Obowiązek ciągłego samo-formowania dotyczył w równym stopniu dzieci, jak i dorosłych. Starożytność nie znała też argumentów, za pomocą których można by oddzielić dyskurs filozoficzny od wychowawczego oraz przede wszystkim — od wychowawczej praktyki. W tym sensie Korczak był nie tylko radykałem społecznym, który rozwiązał za pomocą „żywej” praktyki (samo)wychowawczej — jak twierdził w *Etosie lewicy* Andrzej Mencwel, wydobywający spuściznę Korczaka z jej pobieżnych, laurkowych interpretacji — dylematy inteligencji przełomu XIX i XX wieku⁵. Korczak był także humanistą, który

⁴ Zob. T. Buliński, *Człowiek do zrobienia. Jak kultura tworzy człowieka. Studium antropologiczne*, Poznań 2002.

⁵ Zob. A. Mencwel, *Żywe rozwiązanie*, [w:] *idem, Etos lewicy: esej o narodzinach kulturalizmu polskiego*, Warszawa 2009.

powrócił do pajdeutycznego zadania refleksji humanistycznej jako pracy nie tylko w dziedzinie myśli, ale całościowego kształtowania człowieka.

Co więcej, autor *Jak kochać dziecko* traktował to zadanie jako totalne: przeznaczone nie dla dzieci, ale także — i przede wszystkim — dla osób dorosłych⁶. Dostrzegł to już Aleksander Lewin, który w 1986 roku pisał, że „wbrew utartym mniemaniom [...] punktem wyjścia działalności Korczaka nie było dziecko, lecz świat”⁷. Ujawnianie doświadczenia dziecięcego, jako społecznie przemilczanego, ma zatem w projekcie Korczaka służyć zarówno dziecku, jak i dorosłemu. Ma być wspólnym, angażującym obie strony samowychowaniem. Różnice między podmiotami biorącymi udział w (samo)wychowawczej pracy mają charakter klasowy, generacyjny, biograficzny. Są, co więcej, traktowane jako konstruktywne, bo pozwalają wszystkim stronom tego procesu rewidować wzajemne stereotypy na temat domniemanej lub faktycznej „inności”. Innymi słowy, Korczak usiłuje przededefiniować nowoczesną pedagogikę rozumianą jako domena nauki, w której przedmiot badania (dziecko lub nauczany dorosły) przeciwstawiony zostaje podmiotom badającym; pedagogikę, w której klasa, wiek lub doświadczenie wyznaczają określone pozycje władzy, zaś specjalistyczny język nauki ogranicza partycypację w tworzonej wspólnie i lokalnie wiedzy.

Weźmy *Prawidła życia* wydane w 1935 roku, książkę zaskakującą z punktu widzenia współczesnej literatury przeznaczonej dla dzieci. Jako niecodzienna także w czasach Korczaka, nie spotkała się z wyraźnym zainteresowaniem. Jej słaba recepcja spowodowana była prawdopodobnie tym, że zasadniczo książka ta stanowiła przykład literatury mądrościowej, uznawanej za właściwą dla dorosłych. Literatury, która w późnej nowoczesności uprawiana jest przede wszystkim w dwóch zinstytucjonalizowanych domenach dyskursywnych: religii i filozofii. *Prawidła życia* to próba zachęty dziecka do samorozwoju, któremu kierunek nadaje samo dziecko dzięki pytaniom i problemom podsuwanym w tekście przez Korczaka. Autor *Prawideł* przyjmuje jednak w tekście pozycję „nie-eksperta”. Formuluje problemy w oparciu o codzienne doświadczenie wychowawcze. To zaś rekonstruuje poprzez zapamiętane głosy dzieci i dorosłych.

Przywołana książka — złożona z krótkich, posegregowanych tematycznie aforizmów stanowiących podstawę potencjalnych dziecięcych rozważań — nie stanowi narzędzia reprezentacji jakichkolwiek tez lub ocen, wartości czy postaw formułowanych przez mocne, autorskie „ja”. Nie ma charakteru parenetycznego ani dydaktycznego. Autor definiuje jej charakter jako naukowy, określając jednocześnie naukowość w sposób antypozytywistyczny i, chciałoby się rzec, kontrnowoczesny: ma ona nie podlegać abstrakcji (jako zerwaniu z praktyką), depersonaliza-

⁶ Zob. J. Kowalska-Leder, *Janusz Korczak. Praktyk i wizjoner*, [w:] *Kulturologia polska. Wiek XX*, red. A. Mencwel, Warszawa 2013, t. 1, s. 575–581.

⁷ A. Lewin cyt. za: T. Smolińska-Theiss, *Korczakowskie narracje pedagogiczne*, Kraków 2013, s. 108.

cji i scjentyfikacji. Jest ona procesem bezwzględnie hermeneutycznym; ciągłym, osobowym, zanurzonym we wspólnych, prospołecznych działaniach wysiłkiem na rzecz pytania i wzajemnego rozumienia. Realizowane przez Korczaka gatunki empatyczne nie służą zatem wyjaśnianiu i pozyskiwaniu odpowiedzi, które można by sprowadzić do postaci uniwersalnych efektów w tekście zmierzającym do jednoznacznych wniosków. Dzieci i dorośli są różni; nieustannie zmieniają się także poprzez wzajemne relacje i obierane role społeczne. Nauka to przede wszystkim proces relacyjny i praktyczny. Ten zaś, w przypadku Korczaka, ma służyć wzmocnieniu etosu przywracanego współcześnie w metodologiach, które odwołują się, jak w przypadku Ewy Domańskiej, do tworzenia alternatywnych, konstruktywnych praktyk w świecie naukowym, niekoniecznie tożsamych wyłącznie z „krytycznym zaangażowaniem”⁸. Do tak rozumianej nauki zostaje zaproszone dziecko jako nieuprzywilejowany Inny; przedstawiciel „ludu małego”. Sama forma tekstu *Prawideł* ma zatem działać na rzecz wzmocnienia jego podmiotowości. Dziecko bowiem nie jest tu odbiorcą, a tym bardziej przedmiotem gotowej propozycji wychowawczej.

Nie trzeba dodawać, że Korczakowski sposób rozumienia naukowości jest zaskakujący z perspektywy nowoczesnych dyskursów pozytywistycznych, z których Korczak wyrasta i które czynią naukę systematycznym narzędziem cywilizacyjnego, społecznego i politycznego postępu, nie zaś narzędziem uprawiania własnej podmiotowości w imię przyszłej kultury. Twórca *Prawideł życia* ujawnia się jako badacz inicjujący kierunek, który hermeneutyce kulturoznawczej usiłowała wytyczyć na gruncie polskim Anna Zeidler-Janiszewska. W hermeneutyce tej badacz nie próbuje, zgodnie z idiomem humanistyki zaangażowanej, realizować fikcji jednoczenia się z podmiotami słabszymi, by mówić w ich imieniu. Hermeneuta to osoba, która „próbuje opisać i zrozumieć inność (i tę daleką, i tę bliską, odkrytą we własnej, traktowanej uprzednio jako monolit, kulturze), która zdaje sobie sprawę z chwiejności i tymczasowości wszelkich »syntez«, ze swego własnego uwikłania w świat”⁹. W dziedzinie pisania tekstów, będących częściami procesu symultanicznego badania siebie, jako podmiotu uwikłanego w sieci relacji, oraz świata, jako podzielanego przez inne podmioty, przypomina to figurę autora tekstów akademickich, którą nakreśliła Richardson:

Patrzę na obietnice składane przez kolejne postępowe ideologie oraz na osobiste doświadczenie jak na ruiny, które należy odkryć i oczyścić z pyłu, fałdy, które należy rozłożyć. Jestem przekonana, że poprzez historie stawania się możemy dokonać dekonstrukcji ideologii akademickiej, która mówi, że bycie kimś lub czymś (np. profesorem odnoszącym sukcesy lub wybitnym teo-

⁸ E. Domańska, *Sprawiedliwość epistemiczna w humanistyce zaangażowanej*, [w:] *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*, red. P. Czapliński, R. Nycz, D. Antonik, Kraków 2017.

⁹ A. Zeidler-Janiszewska, *Bezinteresowna ciekawość... Humanistyka, kultura, sztuka*, Warszawa 2019, s. 57. Zob. też A. Sobolewska, *Wprowadzenie*, [w:] *eadam, Autoekonomie zapisu Juliana Ochorowicza. Codzienne praktyki piśmienne i badawcze psychologa*, Warszawa 2021.

retykiem) jest lepsze niż stawianie się. Dla mnie odkrywanie fascynujących związków między pochodzeniem klasowym, etnicznym, płcią, wykształceniem, religią i innymi cechami, które ukształtowały mnie jako socjologa, stało się praktycznym sposobem poznawania światów, w których żyję. Nikt z nas nie wie, jakie jest jego przeznaczenie, ale każdy z nas może wiedzieć, jakie czynniki kształtują jego życie i z którymi z nich trzeba się zmagać, a które ignorować¹⁰.

Ten właśnie kierunek myślenia antycypuje Korczak. I to nie tylko poprzez własną praktykę wychowawczą oraz treść pisanych tekstów, ale, jak sądzę, poprzez ich tekstową formę. Dlatego celowo deprofesjonalizuje dyskurs *Prawidel życia*, koncentrując się na procesie pozyskiwania świadomości, nie zaś na jego efektach. Nadaje mu formę rwaną, gadaną, złożoną raczej z pytań niż odpowiedzi, opartą na migawkowym, enigmatycznie skomentowanym przywołaniu scenki, obrazu, przykładu. Lakoniczność zebranych w książce uwag ma być wyzwaniem dla empatii czytelnika, a jednocześnie podkreśleniem jego sprawczości. W jego gestii autor pozostawia wnioski i interpretacje. Sam gatunek tekstu, zdeprofesjonalizowanego — reprezentującego niehegemoniczną „uczoną niewiedzę”¹¹ i konsekwentnie usiłującego nadać pisaniu charakter przedtekstowy, obrazujący proces doświadczenia, a nie jego poznawcze efekty — ma uruchamiać określoną etyczne postawę. Korczakowskie teksty empatyczne mają nie tylko ukazać teoretyczne walory dehegemonizacji kondycji poznawczej autora poprzez próbę pisania dla czytelnika radykalnie innego niż ten, który pisze; czytelnika pochodzącego ze skrajnie innej wspólnoty kompetencji, doświadczeń oraz form ekspresji. Przeznaczone dla dziecka jako podmiotu nieuprzywilejowanego teksty Korczaka są formą uprawiania myślenia, które chce być celowo amorficzną, niestabilizowaną w spójnym podmiocie posiadającym wiedzę lub doświadczenie praktyką percepcji tego, co społeczne i etyczne zarazem. Nie dopuszcza ona jednostronnych ocen oraz wniosków. Jest próbą uwzględnienia możliwie wielu form i aspektów ludzkiego, niezmiennie procesualnego i relacyjnego doświadczenia. W tym rozumieniu za pomocą gatunków empatycznych Korczak nie tyle opisuje określone wycinki rzeczywistości społecznej, ile dotyka ich poprzez wiele głosów i narracji.

Warto podkreślić, że nie tylko w pismach Korczaka, ale także w jego inicjatywach wychowawczych logosfera, czyli domena działania słowem, także pisaniem, definiowana jest jako coś, co może zatruwać, niszczyć, zabijać to, co społecznie istotne, lub przeciwnie: jako sfera, która pozwala ludziom wzrastać, dojrzewać, otwierać się na międzyludzkie przestrzenie solidarności, lojalności i empatii. Korczak pozostaje niezwykle czuły na kwestie polityki i etyki pisania. Wyrasta z tego jego sposób uprawiania narracji: mówionej, prostej, potocznej, polifonicznej, przeplatającej jego własny głos z głosami dzieci o bardzo różnych kompetencjach społecznych i komunikacyjnych. Dlatego Korczak dużo cytuje. Słowo

¹⁰ L. Richardson, E. Adams St. Pierre, *op. cit.*, s. 467.

¹¹ Zob. T. Rakowski, *Etnografia przedtekstowa. Fenomenologiczne znaczenie interpretacji antropologicznej*, „Teksty Drugie” 2018, nr 1.

w jego powieściach jest radykalnie zdecentrowane; pozszywane z różnych, czasem niepasujących do siebie form językowej ekspresji różnorodnego doświadczenia społecznego. Ta różnorodność dla Korczaka ma wartość podstawową. Ma być formą inicjacji dziecka do życia społecznego i publicznego, opartego na różnicach sądów, postaw i doświadczeń.

Co najciekawsze, w gatunkach empatycznych Korczak tworzy język, który jest prosty, a jednocześnie wyraża rzeczy skrajnie trudne, związane z genezą zła, niesprawiedliwości i przemocy. Temat kryzysu i wojny jest obecny w Korczakowskim projekcie samowychowania się ludzkości od samego początku¹². Dom Sierot powstaje kilka lat po powrocie Henryka Goldszmita z frontu rosyjsko-japońskiego. Genewską Deklarację Praw Dziecka sformułowano w 1924, zaś kolejną w 1959 roku; wynikają one z humanitarnego impulsu spowodowanego doświadczeniami obu wojen światowych. Co więcej, związek najważniejszych dwudziestowiecznych projektów wychowawczych ze sprzeciwem wobec wojny, przemocy i nienawiści jest bardzo wyraźny. W 1946 roku wykłady londyńskie Marii Montessori rozpoczną się od diagnozy doświadczeń II wojny światowej. Jej myśl przewodnia będzie podobna i równie radykalna jak myśl Korczaka. Wychowanie dzieci może jej zdaniem uratować cywilizację. Jeśli świat ma być lepszy, „trzeba szukać pomocy u dzieci”¹³. Intuicje obojga pedagogów będą zbieżne. „Mierzając się z problemem wojny — zauważała Montessori — musimy wziąć pod uwagę człowieka w okresie, gdy był wykluczony ze społeczeństwa, nie cieszył się żadnymi prawami i być może budował tego potwora, który tak nas przeraża”¹⁴. Przemoc i wojna wynikają w tym ujęciu z wykluczenia i bezprawia, w którym trwa część społeczeństwa, także ta dziecięca.

Prostota językowa Korczakowskich gatunków empatycznych jest podyktowana, rzecz jasna, możliwościami młodego czytelnika. Zarówno XIX, jak i XX wiek to czas dynamicznego rozwoju literatury dziecięcej, która zaczyna być postrzegana jako dziedzina mająca odpowiadać literacko dziecięcym potrzebom, wrażliwości i sytuacji społecznej. Ale Korczakowi nie chodzi wyłącznie o komunikatywność tekstu. Oczywiście w wielu uwagach domaga się tekstów prostych, sugeruje bowiem, że jeśli jakiejś treści nie można opowiedzieć zrozumiale dziecku, to znaczy, że nie jest ona szczególnie wartościowa. A jednak prostota językowa tekstów Korczaka wynika także, moim zdaniem, z przekonania, że podstawowe dylematy społeczne, etyczne i polityczne nie wymagają profesjonalnego żargonu i język nadmiernie teoretyczny może je nie tylko zaciemniać, ale też zniekształcać. Może on czynić przywoływane problemy bezosobowymi i zestereotypizowanymi za pomocą klisz, które rządzą językiem publicznym jako językiem wiedz uprzywile-

¹² Zob. A. Witkowska-Krych, *Mniej strachu. Ostatnie chwile z Januszem Korczakiem*, Warszawa 2020.

¹³ M. Montessori, *Wykłady londyńskie 1946*, przeł. O. Siara, Warszawa 2019, s. 33.

¹⁴ *Ibidem*, s. 7.

jowanych, od których Korczak wyraźnie ucieka lub wobec których się dystansuje. Język jego tekstów literackich — intencjonalnie upraszczany, celowo pozbawiany narracyjnej spójności — przypomina próbę stworzenia tekstu „w działaniu”. A takowy — zgodnie z rozpoznaniem Tomasza Rakowskiego — ma za zadanie „przekroczenie reguł języka, w którym napotyamy oczywistości”, czyli „gotowe matryce”, bowiem „domknięte interpretacje, teksty, tereny” mogą stać się

jak owe słowa, o których pisał Stefan Themerson, że „straciły kontakt z rzeczywistością, a emocjonalne wokół nich aureole zaistniały same w sobie i uzyskały moc magiczną działania na nasze systemy nerwowe”. Sztuka prowadzenia etnografii może więc, poprzez przywracanie znaczenia realnym, ludzkim doświadczeniom burzyć pewną retoryczną magiczność opisów, słów, wyobrażeń i stawać się nawet czymś w rodzaju „sztuki deziluzyjnej”¹⁵.

Właśnie wielogłos, według Korczaka, tworzy dobry kontekst, by rozważać różne kwestie nie tyle dydaktyczne, ile etyczne. Etyka — co widać bardzo dobrze w Korczakowskim projekcie gazety redagowanej przez dzieci i młodzież, czyli „Małego Przeglądu” — to domena międzyludzkiego. Zaś to, co międzyludzkie, ukazywane jest przez Korczaka jako dziedzina nie tyle norm, ile różnorodności, która wymaga systematycznego ćwiczenia siebie w czujnej empatii. Ćwiczenie to Korczak usiłuje sformalizować między innymi za pomocą czytania i pisania określonych form tekstowych. Cała jego praca pedagogiczna i pisarska to wielopoziomowe, humanistyczne laboratorium piśmienne: złożone z notatek, artykułów, zapisków, dzienników, protokołów, kodeksów, powieści oraz projektów pisarskich i dziennikarskich samych dzieci. Nie przypadkiem w *Prawidłach życia* znaleźć można krótką myśl: „Nie można nawet obliczyć, jak różnie bywa”. Korczakowska narracja — powieściowa i poradnikowa — jest porwana i nieliniarna, nie usiłuje bowiem budować syntez i teorii. Skupiona na „pocztówkach” czy „widokówkach” z dziecięcych biografii, pozwala na opis, który w możliwie najmniejszym stopniu typologizuje i wartościuje oraz nie zamyka przywoływanych zdarzeń w jednowartościowych interpretacjach. Narracja ta pozostawia czytelnika z tekstem, który ma imitować oddane „na gorąco”, jeszcze niepoddane dyscyplinie analitycznej doświadczenie.

Ten brak linearnej struktury wielu tekstów Korczaka, odejście od jednokierunkowej, przypisanej do pojedynczego podmiotu narracji na rzecz sumy różnych anegdot, z których każda dotyczy często innego podmiotu, miejsca i sytuacji, stanowi programową rezygnację z teoretyzowania na temat dzieci. Jest także odrzuceniem poetyki mówienia wyłącznie we własnym imieniu. W tym sensie Korczak — jako twórca gatunków empatycznych — z jednej strony bada i problematyzuje we własnych tekstach siebie i dziecko. Z drugiej: stara się mu oddać głos, ukazując go jednocześnie w splocie z innymi głosami społecznymi, które dziecko powtarza, przywołuje lub parodiuje. Korczak tworzy w tekstach coś, co Olga Kacz-

¹⁵ T. Rakowski, *op. cit.*, s. 21.

marek określiła w książce *Inaczej niż pisać* mianem kontrtekstowości¹⁶. Usiłuje tworzyć nową jakość tekstową, zasadzającą się na wielogłosie, którego celem jest próba powrotu do żywego, niezmiennie relacyjnego, zanurzonego w międzyludzkiej komunikacji doświadczenia. Jest ono dalekie od świata pojęciowych abstrakcji i stereotypów myślenia, za pomocą którego wartościuje się świat społeczny w sposób budujący łąd zamkniętych diagnoz, tożsamości i światopoglądów. Jest odległe od etykiet stających się w międzywojniu narzędziem nienawiści wymierzonej w kogoś jako Polaka czy Żyda, burząca czy tak zwany lud: „ciemnotę” albo „masę”.

Z tego właśnie powodu we wstępie do *Prawideł życia* Korczak wyraźnie gwałci konwencje stylistyczne pisarstwa pedagogicznego jako eksperckiego: „Bałem się, że będą się na mnie gniewali. Bałem się, że powiedzą: »Głowę dzieciom zawraca«. Albo: »Dzieci mają czas myśleć o wszystkim, gdy będą już starsze«”¹⁷. Tekst *Prawideł* jest utkany z cytowanych przez autora, różnych, czasem sprzecznych i niekonkluzywnych wypowiedzi dzieci i dorosłych. Ich zderzenie ma rewidować dyskurs pedagogiczny, jako mówiący o uniwersalnych cechach dziecka oraz uniwersalnych metodach wychowawczych z wyraźnie nakreślonej perspektywy eksperta. W dziedzinie polityki ujawniania — przesuwania tego, co przemilczane, w stronę tego, co wypowiedziane — jest to książka szokująca. Po pierwsze, systematycznie ujawnia ona niewiedzę dorosłych; to, że nie znają oni odpowiedzi na większość stawianych przez dzieci pytań. Po drugie, odsłania ich słabości; to, że popełniają wiele błędów. Po trzecie, pokazuje przemoc w życiu codziennym, łącznie z przypadkami znęcania się osób dorosłych nad dziećmi. Po czwarte, ujawnia nieusuwalną różnorodność życia społecznego, opartą na odmienności statusów społecznych różnych osób i rodzin, które według Korczaka wymykają się jakiegokolwiek spójnej dyskursywizacji. Tę właśnie różnorodność Korczak pokazuje dziecku, dając mu zarazem przestrzeń na jej samodzielną ocenę:

Ta książka jest próbą i będą w niej błędy. Jeden błąd już widzę. Za krótko, za szybko mówi się w niej. Ale nie ma rady. Chcę zebrać wszystkie ważne sprawy i wszystkie trudne myśli. Potem mogę już pisać obszerne książki, każda o czym innym. Osobno o rodzicach, osobno o rodzeństwie, o gościach, łatwiejsze, inne dla starszych, inne dla małych, inne dla dzieci wsi i miast, nawet inne dla bogatych i biednych, dla chłopców i dziewczynek. Bo jednego jedno, drugiego drugie więcej zajmuje. Tak właśnie jest z dorosłymi, którzy mają całą literaturę naukową¹⁸.

Korczak, jako humanista i zarazem pisarz empatyczny, doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że czytelnicy nowocześni szukają w tekstach zazwyczaj własnego doświadczenia, chcąc je potwierdzić, nadać mu szersze ramy, nowy sens i język. Zakłada ponadto, że gatunki empatyczne muszą korzystać z mechanizmu identyfikacji. Dbą zatem o to, by jego opowieści były barwnymi obrazkami z dzie-

¹⁶ O. Kaczmarek, *Inaczej niż pisać. Lévinas i antropologia postmodernistyczna*, Warszawa 2019.

¹⁷ J. Korczak, *Prawidła życia*, Fundacja Nowoczesna Polska, s. 2.

¹⁸ *Ibidem*, s. 11.

cięcych zabaw i konfliktów, co do których przyjmuje, że każde dziecko musi je jakoś, w większym lub mniejszym stopniu, znać. Ale dba też o to, by jego teksty nie były opowieściami o dzieciach, którymi są jego dziecięcy czytelnicy, pochodzący z określonych, mających dostęp do piśmiennictwa, wykształconych warstw społecznych polskiej i żydowskiej inteligencji. Korczak konsekwentnie pokazuje świat obcy, stygmatyzowany i piętnowany; trudny do zrozumienia i identyfikacji. Świat wymagający wysiłku i zaangażowania, które uznaje się obecnie za własności niezbywalne dla uprawiania humanistyki.

Aby zrozumieć, jak bardzo w czasach Korczaka obce sobie były dzieci z różnych warstw społecznych — biednych, bogatych, żydowskich i polskich — trzeba pamiętać, że, przykładowo, dzielnice Warszawy były wówczas podzielone na części przeznaczone dla Żydów, Polaków, biednych i bogatych, a jeśli nawet różne warstwy spotykały się w jednej kamienicy, dzieci z „lepszych rodzin” trzymane były z dala od „podwórka”, na którym — jak odnotowuje Korczak, piętnując jednocześnie społeczne stereotypy — dzieci są brudne, mają wszy, mówią brzydkie słowa i się biją. W ówczesnej Polsce życie dzieci z różnych warstw społecznych przebiega w różnych przestrzeniach. Mieszczaństwo z reguły posyła dzieci do drogich szkół prywatnych lub oddaje pod opiekę guwernerów. Ludzie ubodzy korzystają ze szkół publicznych, do których nie wszystkie dzieci mają dostęp. Jeśli pracują lub rodziny nie stać na ich szkolne wyposażenie, tracą możliwość edukacji. Dzieci o różnych społecznie doświadczeniach nie mogą też spotkać się w miejscach wspólnej zabawy. Przykładowo parki publiczne przeznaczone są tylko dla porządnie ubranych. Żadne bose lub ubogo ubrane dziecko nie ma do nich wstępu. Miejskie spacerunki i rozrywki wśród zieleni to czynność elitarna.

Tymczasem Korczak obserwuje konsekwentnie nie tyle dzieciństwo, ile dzieciństwa. Z jednej strony chce uchwycić w nich to, co jest radykalnie inne niż dorosłość, po to, by odkryć je także dla siebie, pozbywając się szkodliwych schematów myślowych nałożonych przez własne doświadczenia biograficzne, zawodowe i społeczne. Z drugiej usiłuje zobaczyć w dzieciństwie coś, co nie jest obce, bo wyłania się z uniwersalnego horyzontu, który polega na byciu nie tyle dzieckiem, ile człowiekiem. Dlatego opisuje w tekstach zabawy, konflikty i bójki dziecięce w sposób całkowicie nieinfantyilizujący. Próbuje też we własnym piśmiarstwie budować napięcie między perspektywą dziecięcą i dorosłą, między poczuciem bliskości i obcości spraw, o których pisze. Jest to o tyle istotne, że w dyskursach współczesnej pedagogiki problem tożsamości wychowanków Korczaka nie jest właściwie podnoszony jako zagadnienie teoretyczne. Przyjmuje się, że pedagogika Korczaka ma charakter uniwersalny, a zatem dotyczyć może każdego dziecka; że jest teorią i praktyką podejścia do dzieciństwa jako takiego. Podobnie jest z różnymi współczesnymi projektami społecznymi lub artystycznymi, które do Korczaka nawiązują. W większości przypadków zakłada się, że Korczak jest aktualny jako praktyk i badacz dzieciństwa, bez względu na rodowód społeczny

dzieci, którym poświęcił najwięcej uwagi i bez względu na to, jak różne biograficznie mogą być doświadczenia dziecięce.

Niebezpieczeństwo uniwersalizmu widział sam autor *Prawideł życia*, podkreślając — zwłaszcza w *Jak kochać dziecko* — że uniwersalistyczny sposób myślenia o dziecku niezmiennie budowany jest na wyobrażeniu konkretnego podmiotu z określonej grupy społecznej, który staje się wzorcem dla innych w sposób arogancki i opresyjny. W przypadku różnych projektów kulturalnych i edukacyjnych przeznaczonych dla dzieci przyjmuje się nadal, że są one kierowane do dziecka jako takiego. Postulat egalitaryzmu społecznego traktowany jest jako część misji instytucji publicznych. Kłopot w tym, że ma on często charakter pozorowany. W konsekwencji treść projektów nawiązujących do Korczaka wskazuje, że najlepszym z ich możliwych odbiorców jest dziecko o dużym kapitale społecznym, kulturowym i ekonomicznym. Dziecko pochodzące z rodziny, o której zakłada się, że respektuje i rozwija wartości przypisywane współcześnie pedagogice Korczakowskiej, a zatem: upodmiotowienie dziecka, zapewnienie mu swobody, możliwości twórczego rozwoju i spontanicznego wyrazu.

To, że współczesnymi odbiorcami projektów kulturalnych, animacyjnych i edukacyjnych inspirowanych koncepcjami Korczaka są często dzieci społecznie uprzywilejowane, wpisuje się w mechanizm, na który zwracało uwagę wielu socjologów dzieciństwa. Pokazywali oni, że w epokach nowoczesnej i ponowoczesnej coraz częściej zakłada się, że to środowiska dominujące, związane głównie z klasą średnią, najlepiej wychowują swoje dzieci i w związku z tym wszelkie inicjatywy edukacyjne — od zabawek po propozycje kulturalne — należy dostosować do potrzeb, aspiracji i wartości tej klasy¹⁹. Tendencje te Korczak zauważał już w pierwszej połowie XX wieku. W *Jak kochać dziecko* z 1919 roku krytykował dominację wyobrażeń mieszczańskich we wszelkich dyskursach wychowawczych. Społeczne ulokowanie wiedz uprzywilejowanych, w tym pedagogicznych dyskursów eksperckich, było tym, co twórcę gatunków empatycznych niepokoiło. Problem ten ma, rzecz jasna, implikacje nie tylko pedagogiczne. Dotyczy *de facto* zaadresowania postulatów humanistyki i szerzej — nauki do określonych warstw społecznych partycypujących czynnie w jej dyskursach. Dlatego projektowanie podmiotu dziecięcego, sygnalizowane w pismach Korczaka, można uczynić przyczynkiem refleksji nad projektowaniem podmiotowości przez dzisiejszą humanistykę. Jej nieczytelność dla wielu warstw społecznych, w dobie rosnących nacjonalizmów, klasizmów i populizmów, staje się jednocześnie wyrokiem dla humanistycznie zorientowanej akademii.

Warto pamiętać, że uniwersalizacja dzieciństwa, czyli przekonanie, że istnieje uniwersalny stan w życiu każdego człowieka, definiowany przez wiek biolo-

¹⁹ Zob. J. Allison, C. Jenks, A. Prout, *Theorizing Childhoods*, Cambridge 1998; E. Maciejewska-Mroczek, *Mrówca zabawa. Współczesne zabawki a społeczne konstruowanie dziecka*, Kraków 2012.

giczny, który niezależnie od tożsamości płciowej, społecznej i kulturowej dziecka przebiega według mniej więcej takich samych prawideł, pojawiło się stosunkowo późno. Philippe Ariès w głośnej i problematyzowanej wielokrotnie książce *Historia dzieciństwa* twierdzi, że dzieciństwo, jako uniwersalna kategoria, zostało skonstruowane w kulturze Zachodu mniej więcej w XVII–XVIII wieku. Cezura, na którą wskazuje Ariès, jest ważna. Dotyczy jednak odkrycia dziecka głównie w środowiskach mieszczańskich²⁰. Zachodnia kategoria uniwersalnego dzieciństwa oparta jest na wyobrażeniu dziecka, a dokładniej chłopca, z rodziny mieszczańskiej; przeznaczonego do nauki, a nie pracy zarobkowej, i wyobrażonego jako istota słaba, wrażliwa i niewinna. Dziecko to jest mocno separowane od świata dorosłych, zwłaszcza tego, co poza domem. Świat pozarodzinny postrzegany jest jako pełen zepsucia, zła i potencjalnych niebezpieczeństw. Dziecko z rodzin mieszczańskich często ukazywane jest w sposób sentymentalny, zaś jego czas rozwoju jako okres idylli, która polega na oderwaniu od twardych realiów życia społecznego, politycznego czy gospodarczego. Wychowanie mieszczańskie to głównie obrona dziecka przed światem spraw publicznych. Sprawy te ukazywane są jako domena rywalizacji i konfliktu narastającego w państwach rozwijającego się dynamicznie, produkującego rosnące różnice społeczne kapitalizmu.

Oczywiście pytanie o uniwersalizm doświadczenia dziecięcego, które znajdujemy u Korczaka, jest skrajnie trudne. Czy niezależnie od różnych społecznych wyobrażeń i teorii naukowych istnieje uniwersalne doświadczenie bycia dzieckiem? Pytanie to wyrasta z dylematów dwudziestowiecznej humanistyki, które Korczak, moim zdaniem, antycypował także ze względu na własną, złożoną i problematyzowaną, polsko-żydowską tożsamość. Warto dodać, że z dylematami tymi zmagają się nie tylko humanistyka, ale i myśl polityczna i społeczna XX wieku. Zadaje ona coraz więcej pytań o granice uniwersalistycznego myślenia i o to, czy zakładanie perspektywy uniwersalistycznej ma charakter emancypacyjny, czy przeciwnie — skrycie partykularny i w związku z tym stronniczy, prowadzący do zaniedbań i niesprawiedliwości. Współczesna humanistyka podejrzewa zasadza się na domniemaniu, że w walce o prawa kobiet, dzieci czy prawa człowieka niezmiennie zakłada się określony model ich emancypacji, który wyrasta z kulturowych wartości konkretnej grupy kobiet, dzieci, ludzi oraz ich doświadczenia historycznego. Model ten nie musi być ani właściwy dla innych grup, ani tym bardziej — uniwersalnie ważny, co prowokuje napięcia fundamentalne dla polityki zachodniej XX wieku. Napięcia między liberalizmem a innymi propozycjami politycznymi, jak choćby multikulturalizmem czy komunitaryzmem, które opowiadają się za ostrzejszym kursem na rzecz polityki tożsamości i za odejściem od rozstrzygania życia społecznego z perspektywy uniwersalnych wartości na rzecz rozstrzygania ich z perspektywy grup interesu osób o konkretnych toż-

²⁰ Zob. D. Gittins, *Historia konstruktów dzieciństwa*, [w:] *Wprowadzenie do badań nad dzieciństwem*, przeł. M. Kościelniak, red. M. Kehily, Kraków 2008.

samościach: płciowych, etnicznych, religijnych, narodowych. Z dylematów tych wyrosło choćby pytanie fundamentalne dla ruchu feministycznego lat sześćdziesiątych XX wieku: czy istnieje uniwersalne doświadczenie kobiecości i jaki jej społeczny model może reprezentować kobiecość jako taką?

Moim zdaniem znaczenie Korczaka polega na tym, że jego pisarstwo empatyczne opiera się na bardzo silnej świadomości zagrożeń związanych z uniwersalizacją jednej formy doświadczenia, a także ustalonej i narzuconej formy tekstowej jego reprezentacji i ekspresji. Dlatego z jednej strony stara się on uwzględniać perspektywę uniwersalistyczną, mówiąc o prawach dziecka jako takiego, z drugiej przyjmuje, że uniwersalizm jest projektem chybionym, o ile nie usiłuje się pojąć konkretnego podmiotu o określonej tożsamości i wynikających z niej nie tylko problemów, ale też walorów. Każdy projekt tożsamościowy według Korczaka wymaga podjęcia wysiłku (samo)zrozumienia i każdy może być szansą etycznego i poznawczego rozwoju. Krótko mówiąc, Korczak jest zarówno uniwersalistą, jak i osobą, która domaga się ciągłej relatywizacji uniwersalistycznych sformułowań i perspektyw. Usiłuje on zrozumieć, w jaki sposób dzieci budują własną tożsamość w sposób alternatywny wobec tożsamości dorosłych, tworząc ją za pomocą nie tyle abstrakcyjnych haseł, oznaczających naród, etniczność, rasę, religię i status materialny, ile konkretnych rzeczy, które składają się na ich świat — bardzo partykularny, swoisty, odrębny od świata wielu innych dzieci.

Przywołajmy cytat z *Mośków, Jośków i Sruli*:

Takie wszystko dziwne i nowe, tak nie podobne ani do Gęsiej, Krochmalnej, ani Smoczej ulicy. Dom parterowy w lesie, ani podwórka, ani rynsztoka. Drzewa jakieś dzowe, z kołcami. Łóżka stoją nie przy ścianie, a rzędami, nie w małym pokoju, a w dużej sali, jak ta, gdzie wesela się odbywają. Na obiad była dziwna zielona zupa, a później mleko. Czapki z płótna i szelki do spodni. Wieczorem nogi się myje w długim blaszanym korycie. Trzeba spać samemu w łóżku, poduszka słomą wypchana. Jeszcze okna pootwierane: złodziej wejść przecież może. A mama i tata daleko²¹.

Jak widać z tego fragmentu, opisywane dzieci jeszcze nie wiedzą, kim są, jaka społeczna tożsamość jest im przez otoczenie przypisywana. Powoduje to między innymi, że nie zamykają się w oglądzie własnego życia w jakimkolwiek stereotypie. Świat, który opisują, nie jest po prostu światem miejskiej i żydowskiej biedoty. Korczak przygląda mu się bardzo dokładnie poprzez lakoniczne, choć gęste znaczeniowo, osobiste reakcje i narracje. Pokazuje, co ten świat może dla dziecka oznaczać. W jaki sposób może wyznaczać go rejon kilku ulic, podwórko, niewietrzone wnętrza domu, wspólne łóżko dzieci lub dzieci i rodziców, brak codziennej higieny.

Świat ten, pamiętajmy, jest przedstawiany przez ówczesnych społeczników i lekarzy w wysoce alarmistyczny sposób. Dobrym tego przykładem jest Henryk Rowid, piętnujący w latach trzydziestych XX wieku fatalne warunki życia

²¹ J. Korczak, *Jośki, Mośki i Srule*, Fundacja Nowoczesna Polska, s. 5.

ówczesnego dziecka proletariackiego. Rzecz jasna Korczak jest lekarzem, znającym bardzo dobrze ówczesne dyskursy higieniczne i walczącym o respektowanie określonych reguł w ramach praktyk lekarskich i kolonijnych. Dlatego podkreśla w *Moškach*, *Joškach* i *Srulach* znaczenie mierzenia i ważenia dzieci, których zdrowie musi być monitorowane poprzez systematyczną analizę przyrostu ciała. W cytowanych fragmentach Korczak przestaje jednak pisać jak lekarz i kolonijny higienista. Usiłuje zrozumieć specyfiką dziecięcego doświadczenia, które jest bardzo partykularne i które nie ma swej reprezentacji w debatach publicznych. Rezygnuje zatem z narracji medycznej jako profesjonalnej i społecznikowskiej zarazem; neutralizuje wiedze uprzywilejowane, oddając głos wiedzom „podrzędnym” i peryferyzowanym, opartym na społecznej i biologicznej (wiekowej) deprecjacji. Nie ocenia, nie wychowuje, nie piętnuje, zastanawiając się, co ważenie może znaczyć dla samych kolonistów. Usiłuje pokazać, że świat codziennych zabiegów higienicznych — tak bezdyskusyjnych dla niego jako medyka i wszystkich osób wykształconych z warstw lepiej usytuowanych — może być dla jego wychowanków obcy, smutny, niebezpieczny, niemający nic wspólnego z domem i rodziną. Aby zrozumieć radykalizm tej narracji, trzeba pamiętać, że cała końcówka wieku XIX i początek wieku XX silnie łączy emancypację i nowoczesność z higieną, która realnie oznaczała duży postęp, bowiem ograniczała śmiertelność wśród warstw najuboższych. Korczak co więcej sam reprezentuje ten ruch i się z nim identyfikuje, związana jest też z nim jego działalność kolonijna. Towarzystwo Kolonii Letnich, które organizowało opisywaną w powieści kolonię w Michałowce, powstało właśnie dzięki lekarzom higienistom i społecznikom zarazem.

Jednocześnie Korczak usiłuje zrozumieć dziecko jako dziecko, które świata nowoczesnej cywilizacji oraz jej praktyk się boi i, co ważne, ma do tego pełne prawo. Chce też pokazać, czym mogą być dla tego dziecka praktyki identyfikowane jako niehigieniczne: obce i niebezpieczne z punktu widzenia tych, którzy tworzą narracje o właściwym dzieciństwie. W tym sensie Korczak nie tylko jest humanistą, który próbuje rozumiejąco i empatycznie podejść do inności, ale też kimś, kto za pomocą uprawiania gatunków empatycznych cały czas usiłuje wykroczyć poza własne przyzwyczajenia, tak poznawcze, jak i cielesne, związane choćby z percepcją brudu, który podlega — jak wiemy — silnej, szczególnie mocno internalizowanej stygmatyzacji kulturowej. Za pomocą gatunków empatycznych nie poprzestaje on na rozumieniu specyficznej, partykularnej i osobistej tożsamości własnych wychowanków. Usiłuje dostrzec, co różne światy społeczne — polskie, żydowskie, robotnicze, mieszczańskie — może łączyć i tym samym dopomina się o to, by budować między tymi światami pomosty albo choćby nitki wzajemnego zrozumienia. „I kiedy — jak czytamy w tej samej powieści — dziecku polskiemu czy żydowskiemu źle się dzieje na świecie — tym samym wyrazem myśli, że mu — smutno”²². Choć Korczak usiłuje nie tylko pomóc dzieciom

²² *Ibidem*, s. 21.

o określonym zapleczu społecznym, ale i w ówczesnych debatach publicznych doprowadzić do tego, by ich doświadczenie zostało uwzględnione, nie traci z widoku perspektywy uniwersalistycznej. W jej ramach ma silne poczucie, że dzięki doświadczeniu dziecięcemu, które jest zarówno różne, jak i wspólne, ludzie będą mogli pozbyć się partykularyzmu związanego z własną tożsamością: społeczną, etniczną, narodową, religijną i polityczną. A dzięki temu zrozumieć to, co może łączyć ponad tożsamościami, skonfliktowanymi w Polsce międzywojennej równie mocno jak obecnie.

Widać to bardzo dobrze w artykułach, które Korczak wybiera wraz z dziećcymi redaktorami do „Małego Przeglądu” — pierwszej gazety tworzonej przez dzieci, która rozpoczęła działalność w 1926 roku, już po opublikowaniu *Mošków, Jošków i Sruli*, i wydawanej jako dodatek do „Przeglądu Tygodniowego”. Korczak — jak wiadomo — zabiegał o to, aby „Mały Przegląd” był forum wymiany doświadczenia polskiego i żydowskiego i by dzieci, które do niego pisały, miały różnorodne zaplecze społeczne, etniczne i religijne²³. W 1938, rok przed wybuchem II wojny światowej, dwunastoletni chłopiec żydowski — Jonatan Burak — pisze do „Małego Przeglądu” opowiadanie futurystyczne. Rozpoczyna się ono 1 stycznia 1942 roku, tego, w którym zginąć mieli później Janusz Korczak i jego wychowankowie. Wyobrażony rok 1942 w wizji Jonatana nie jest rokiem hekatombi. Przeciwnie, przebiega pod znakiem radosnego „podniecenia i ruchu”:

Dotarły do nas wieści, że po ogólnym zebraniu prezydentów i królów całej Europy, po podpisaniu aktów i po uroczystej przysiędze przez nich złożonej, rozwalono słupy graniczne i wszyscy ludzie wszystkich narodowości i ras podali sobie ręce. Wszyscy bowiem zapragnęli zgody, braterstwa i miłości.

— Dosyć mamy wojen, krwi i nienawiści! Chcemy zgody!

Przed miesiącem zaledwie odbywały się zebrania, wiece i gorące manifestacje, w którym młodzież brała udział. Wszystko wydawało mi się tego dnia nowym, tchnącym wiosną i życiem.

Ludzie ściskali się, radowali i tańczyli na ulicach. Starsi, pamiętający jeszcze czasy zmarłychwstania narodów, dzień 14 listopada 1918 roku, wspominali tamte czasy i śmieli się jak dzieci.

Radość była powszechna²⁴.

Warto zauważyć, że wizja Jonatana, podobnie jak Korczakowska, nie odwołuje się do abstrakcyjnej kategorii ludzkości, którą już na początku wieku XX posługiwali się polscy pacyfiści, osadzając własne koncepcje w oświeceniowej, a dokładnie Kantowskiej wizji wiecznego pokoju. Zgoda ma tu znamiona zgody, a miłość ma znamiona miłości, gdy różnice są konkretne, żywe, więcej, gdy

²³ Zob. A. Witkowska-Krych, *Budowanie od podstaw: „Mały Przegląd” jako nowatorski, systematyczny i wieloletni projekt pedagogiczno-społeczny*, „Almanach Muzealny” 8, 2014, s. 167–189; A. Landau-Czajka, *Wielki „Mały Przegląd”. Społeczeństwo i życie codzienne w II Rzeczypospolitej w oczach korespondentów „Małego Przeglądu”*, Warszawa 2018; M. Rakoczy, *Korczakowski „Mały Przegląd”: pisanie, spotkanie, kooperacja*, [w:] *Sztuka dziecka jako spotkanie*, red. A. Czernow, Poznań 2021.

²⁴ J. Burak, *1 stycznia 1950 r.*, „Mały Przegląd” 1938, nr 34 (8730), s. 1.

nie można ich zracjonalizować lub pokonać w walce lub w dyskusji. Tę samą myśl będzie głosił Korczak notując dzień przed wywózką: „Jestem Żydem, urodziłem się na Wschodzie. Nikomu nie życzę źle, nie wiem, jak to się robi”²⁵. Życzyć dobrze może tylko ktoś, kto ma określoną tożsamość — religijną, etniczną, narodową — i potrafi ją w jakiś sposób nie tyle utracić, ile przekroczyć. Bycie bratem (chodzi tu o ideę braterstwa, mającą korzenie w myśli oświeceniowej, czyli ideę solidarności, a nie organicznej więzi), a także „bycie bliźnim” nie oznacza, że coś poza relacją etyczną nas łączy i że stanowimy jedno. Nie zakłada też wzajemności. Bycie bratem i bliźnim to trudne zadanie, gdy nie istnieje jedna rasa ludzka, która mówi wyłącznie w esperanto. A jednak Jonatan wierzy, że trauma przeszłości zostanie pokonana, a miłość pokona chęć odpłaty.

Często uśmiecham się na wspomnienie tych czasów, gdy musiałem iść skulony i rzucający ukradkiem przestraszone spojrzenia.

Jakże często myślałem:

– Dlaczego? Dlaczego nie dają mi przejść ulicą spokojnie, dlaczego zaczepiają, biją, przezywają? Dlaczego²⁶.

W roku 1950, opisanym w dalszych partiach opowiadania, pokój i miłość ulega społecznej konsolidacji. Komunikaty radiowe nie dotyczą wojen, konfliktów, zbrodni, katastrof naturalnych i humanitarnych, a spraw nauki: służących jej, stowarzyszonej ludzkości, postępów i osiągnięć. Nauka zostaje ściśle powiązana z „oświatą”: procesem ludzkiego, moralnego samodoskonalenia. Dlatego ci, którzy nie kończą szkoły podstawowej, uczącej obok esperanto języków macierzystych i starożytnych, słusznie zdaniem autora opowiadania tracą prawa obywatelskie. W marzeniu dwunastolatka rok 1942 to z kolei rok świadomości, w której „my [czyli ludzie] uważamy się za jeden wielki naród, za jedną wielką rodzinę; każdego bliźniego uważamy za brata”. Stojąca za inicjatywą „Małego Przeglądu” zachęta do intensywnego projektowania dziecięcych, pacyfistycznych utopii oraz futurologicznych nadziei jest ze strony Korczaka gestem znaczącym. Pisanie utopii przypomina fundamentalną niezgodę na rzeczywistość, czyli to, co stwierdzał znacznie później Fredric Jameson, traktując utopię nie jako nierealistyczną wizję radykalnych alternatyw, lecz konieczny „nakaz, aby je sobie wyobrażać”²⁷.

Wyrazem Korczakowskiego nakazu, aby wyobrażać sobie i projektować — dzięki przeformułowaniu założeń wpisujących w eksperckie pisarstwo — lepszą przyszłość, są właśnie gatunki empatyczne. Ukazują one logosferę nie jako narzędzie dyskursów i właściwych dla nich siatek pojęciowych pozwalających reifikować i obiektywizować rzeczywistość w domenach uprzywilejowanej wiedzy eksperckiej, ale jako medium ludzkiej relacyjności. Medium dialogu lub spo-

²⁵ J. Korczak, *Pamiętnik*, Warszawa 2019, s. 139.

²⁶ J. Burak, *op. cit.*, s. 1.

²⁷ F. Jameson, *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*, przeł. M. Plaza et al., Kraków 2011, s. 491.

ru, w którym nie ma uprzywilejowanych pozycji epistemicznych i etycznych, faworyzowanych dyskursów i kategorii opisu. Logosfery tej nie można, zdaniem Korczaka, sformalizować, wymaga bowiem ona denaturalizacji wszelkich ustabilizowanych poznawczo praktyk odnoszenia się do świata. Dlatego w ramach samowychowania we własnym *Pamiętniku* Korczak będzie kładł nacisk na wagę „faktów i szczegółów” i to — jak zanotuje — koniecznie „opowiadanych różnie”, będących dowodem tego, że coś się „głęboko przeżyło”²⁸. „Opowiadane różnie fakty i szczegóły” powodują, że gatunki empatyczne u Korczaka często nawiązują do opowieści, która ma „kompozycję hermeneutyczną”. Interpretacja jej fragmentów wymaga odniesienia do całości, a interpretacja całości — koncentracji na jej niepoddającym się jakiegokolwiek parafrazy szczegółów. Te cechy opowieści i zarazem Korczakowskich gatunków empatycznych powodują, że — jak pisał o opowieściach Jerome Bruner — nie można ich wyjaśnić. „Można jedynie dać jej wariantowe interpretacje”²⁹. Tym, co je charakteryzuje, jest „nieodłączna negocjowalność”³⁰ konieczna w świecie akademickim, zarówno w praktykach jego organizacji, jak i jego politykach oraz gatunkach piśmiennych.

Oczywiście problematyzowana w tym tekście poetyka i etyka pisania humanistyki — których nie tylko zrozumienie, ale i projektowanie Korczak, według mnie, może inspirować — nie może zasadzać się jedynie na proponowanych w artykule ścieżkach interpretacyjnych. Zagadnienie pisania tekstów akademickich, które stanowią o kondycji jakiegokolwiek współczesnej dyscypliny naukowej, domaga się metodologicznie znacznie szerzej zakrojonych badań. Powinny one dotyczyć nie tylko piśmienności akademickiej i praktyk tekstowych współczesnych badaczy, ale także formalizowanych i nieformalizowanych reżimów pisarstwa naukowego — jego środowiskowego i instytucjonalnego, politycznego i ekonomicznego zaplecza — oraz wszelkich prób jego rewidowania i negocjowania. Oznacza to, że kulturoznawstwo, jak sądzę, potrzebuje — po latach badań tego, co przedtekstowe i niedyskursywne, obrazowe, cielesne i afektywne — ponownego, refleksywnego przyjrzenia się tekstom, a zwłaszcza politykom ich pisania oraz czytania. Potrzebuje intensywnego namysłu nad gatunkowością tekstów, ich instytucjonalno-społecznymi uwikłaniami oraz praktycznymi implikacjami. Pisanie gatunków empatycznych jest zagrożone bowiem przez te same mechanizmy, które dotyczą innych form pisarstwa humanistycznego. Każdy tekst akademicki — jak zauważał Michał Krzykawski — „wciśnięty w ramy innowacyjności i kreatywności” wpisuje się siłą rzeczy w krytykowany przez siebie, ekonomiczny porządek współczesnego uniwersytetu:

Późnokapitalistyczna z natury zasada produkowania nowych znaczeń w ramach nowych zwrotów, której „nowa humanistyka” podlega — bardziej ją delegitymizuje niż legitymizuje, gdyż

²⁸ Zob. Smolińska-Theiss, *op. cit.*, s. 50.

²⁹ J. Bruner, *Kultura edukacji*, przeł. T. Brzostowska-Tereszkiewicz, Kraków 2010, s. 200.

³⁰ *Ibidem*.

neutralizuje i wchłania jej potencjał krytyczny, stwarza iluzję, że można dokonywać ingerencji w to, co społeczne, w oderwaniu od tego, co ekonomiczno-gospodarcze³¹.

Aby gatunki empatyczne nie działały na rzecz innego porządku społecznego, etycznego i intelektualnego niż ten, który projektują, muszą być powiązane ze światem nowych praktyk akademickich, generowanych nie tylko odgórnie i instytucjonalnie, ale także indywidualnie i oddolnie. Potrzebują „żywych”, a nie jedynie tekstowych rozwiązań, tych zaś Korczak może być niewątpliwie patronem.

Korczak, emphatic genres and the voices of „petit people”. Cultural studies inspirations

Abstract

This text is inspired by the interwar pedagogical and literary writings of Janusz Korczak. In the article, I try to prove that he was an author who, in the face of social and political crisis, designed new discursive genres, which I would call “emphatic genres.” Korczak’s project of new forms of pedagogical writing was closely related to his philosophy of education and its ethical implications. It was to revise established ways of thinking and acting through its own content, but above all its form. Its aim was to dehegemonize and decentralize expert discourses, which is what later humanities focused on the question of what it means to write humanistic texts and how humanities can be practiced other than by creating epistemologically authoritarian representation. I would therefore like to treat Korczak’s texts as an inspiration that is important for the dilemmas of contemporary cultural studies and, more broadly, contemporary humanities.

Keywords: emphatic genres, discourse, writing practices, humanities crisis, anthropology of writing, Janusz Korczak

Bibliografia

- Allison J., Jenks C., Prout A., *Theorizing Childhoods*, Cambridge 1998.
 Bruner J., *Kultura edukacji*, przeł. T. Brzostowska-Tereszkiewicz, Kraków 2010.
 Buliński T., *Człowiek do zrobienia. Jak kultura tworzy człowieka. Studium antropologiczne*, Poznań 2002.
 Burak J., *1 stycznia 1950 r.*, „Mały Przegląd” 1938, nr 34 (8730).
 Domańska E., *Sprawiedliwość epistemiczna w humanistyce zaangażowanej*, [w:] *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*, red. P. Czaplinski, R. Nycz, D. Antonik, Kraków 2017.
 Gittins D., *Historia konstruktów dzieciństwa*, [w:] *Wprowadzenie do badań nad dzieciństwem*, przeł. M. Kościelniak, red. M. Kehily, Kraków 2008.

³¹ M. Krzykowski, *Co nowego lub praktyka biotechnofilologii*, [w:] *Nowa humanistyka...*, s. 255.

- Jameson F., *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*, przeł. M. Plaza et al., Kraków 2011.
- Kaczmarek O., *Inaczej niż pisać. Lévinas i antropologia postmodernistyczna*, Warszawa 2019.
- Karpowicz A., *Gatunki empatyczne. Między historią mówioną a literaturą*, [w:] *Historia mówiona w praktykach humanistycznych*, red. A. Karpowicz, M. Litwinowicz-Drożdziel, M. Rakoczy, Warszawa 2019.
- KorczaK J., *Joški, Moški i Srule*, Fundacja Nowoczesna Polska.
- KorczaK J., *Pamiętnik*, Warszawa 2019.
- KorczaK J., *Prawidła życia*, Fundacja Nowoczesna Polska.
- Kowalska-Leder J., *Janusz Korczak. Praktyk i wizjoner*, [w:] *Kulturologia polska. Wiek XX*, red. A. Mencwel et al., t. 1, Warszawa 2013.
- Krzykawski M., *Co nowego lub praktyka biotechnofilologii*, [w:] *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*, red. P. Czaplinski, R. Nycz, D. Antonik, Kraków 2017.
- Landau-Czajka A., *Wielki „Mały Przegląd”. Społeczeństwo i życie codzienne w II Rzeczypospolitej w oczach korespondentów „Małego Przeglądu”*, Warszawa 2018.
- Maciejewska-Mroczek E., *Mrówcza zabawa. Współczesne zabawki a społeczne konstruowanie dziecka*, Kraków 2012.
- Mencwel A., *Etos lewicy: esej o narodzinach kulturalizmu polskiego*, Warszawa 2009.
- Montessori M., *Wykłady londyńskie 1946*, przeł. O. Siara, Warszawa 2019.
- Rakoczy M., *Korczakowski „Mały Przegląd”: pisanie, spotkanie, kooperacja*, [w:] *Sztuka dziecka jako spotkanie*, red. A. Czernow, Poznań 2021.
- Rakowski T., *Etnografia przedtekstowa. Fenomenologiczne znaczenie interpretacji antropologicznej*, „Teksty Drugie” 2018, nr 1.
- Richardson L., Adams St. Pierre E., *Pisanie jako metoda badawcza*, przeł. M. Sałkowska, [w:] *Metody badań jakościowych*, red. N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, t. 2, Warszawa 2012.
- Smolińska-Theiss T., *Korczakowskie narracje pedagogiczne*, Kraków 2013.
- Sobolewska A., *Autoekonomie zapisu Juliana Ochorowicza. Codzienne praktyki piśmienne i badawcze psychologa*, Warszawa 2021.
- Witkowska-Krych A., *Budowanie od podstaw: „Mały Przegląd” jako nowatorski, systematyczny i wieloletni projekt pedagogiczno-społeczny*, „Almanach Muzealny” 8, 2014.
- Witkowska-Krych A., *Mniej strachu. Ostatnie chwile z Januszem Korczakiem*, Warszawa 2020.
- Zeidler-Janiszewska A., *Bezinteresowna ciekawość... Humanistyka, kultura, sztuka*, Warszawa 2019.

* * *

Marta Rakoczy — dr hab., kulturoznawczyni, filozofka, adiunkt w Instytucie Kultury Polskiej UW, kierownik Zakładu Antropologii Słowa. Zajmuje się antropologią pisma, antropologią edukacji oraz kulturowymi studiami nad dzieciństwem i młodzieżą. Autorka książek: *Słowo — działanie — kontekst. O etnograficznej koncepcji języka Bronisława Malinowskiego* (2012), *Polityki pisma. Szkice plenerowe z pajdocentrycznej nowoczesności* (2018), *Władza liter. Awangarda a polskie procesy modernizacyjne* (w druku). Współredaktorka publikacji: *Od aforyzmu do zinu. Gatunki twórczości słownej* (2014), *Antropologia praktyk językowych* (2016), *Historia mówiona w praktykach humanistycznych* (2019). Członkini Interdyscyplinarnego Zespołu Badań nad Dzieciństwem działającego przy IEiAK UW. Obecnie zajmuje się kulturową historią polskiej pedagogiki, głównie międzywojennej, ze szczególnym naciskiem na myśl Korczakowską.

marta.rakocz@wp.pl

Anna Gomóła

ORCID: 0000-0002-4773-9246

Uniwersytet Śląski

„Kulturoznawstwo” w refleksji pedagogicznej lat trzydziestych XX wieku. Szkic historycznoleksykalny

Abstrakt: W studiach historycznych poświęconych kulturoznawstwu jako dyscyplinie naukowej zasadniczo pomija się kwestię pojawienia się określenia „kulturoznawstwo” i form z nim związanych, a badacze rezygnują z szerzej zakrojonych poszukiwań słownikowych. Upowszechnienie się rzeczownika „kulturoznawstwo” i przymiotnika „kulturoznawczy” zawdzięcza polszczyzna nowemu programowi kształcenia, który został wprowadzony do gimnazjów w ramach tak zwanej reformy Jędrzejewiczowskiej. W latach trzydziestych XX wieku pojawiały się one w dokumentach programowych, ale także w opracowaniach metodycznych, przede wszystkim dla nauczycieli języków obcych. Edukacja w zakresie języka miała dostarczać wiedzy o specyficznych cechach innych społeczeństw, ale także być fundamentem nowego programu wychowawczego. Pojawiła się także koncepcja kształcenia kulturoznawczego jako formy korelacji i integracji wiedzy szczegółowej z różnych przedmiotów.

W latach czterdziestych przymiotnik „kulturoznawczy”, a także (choć rzadziej) rzeczowniki „kulturoznawstwo” oraz „kulturoznawca” trafiły do prac naukowych, podręczników i programów dydaktycznych — zwłaszcza autorstwa tych badaczy, którzy mieli za sobą praktykę pedagogiczną w latach trzydziestych; fragmenty wybranych publikacji odnajdziemy jako materiał egzemplaryczny w hasłach słownikowych.

Słowa-klucze: kulturoznawstwo i derywaty, *Kulturkunde*, reforma Jędrzejewiczowska, pedagodzy polscy, lata trzydzieste XX wieku

Refleksji kulturoznawczej zorientowanej na przedmiot badawczy towarzyszy praktycznie od początku powstaniu kierunku studiów¹ refleksja zorientowana autotematycznie, pytająca o istniejącą, zakładaną czy projektowaną specyfikę kulturoznawstwa. Z tej perspektywy można także szkicować *ex post* genealogie, które uwzględniają bezpośrednie związki uczonych-założycieli z ich nauczycielami czy pośrednie z odległymi mistrzami, a także odtwarzać tradycje ośrodków, z których się wywodzili. Przy takich rekonstrukcjach można brać pod uwagę dyscypliny

¹ Zob. S. Pietraszko, *Uniwersyteckie studia kulturoznawcze*, Warszawa 1973, s. 25 n.

czy subdyscypliny, z których korzystano, tworząc nowe, a także dominujące lub wpływowe prądy intelektualne, które współtowarzyszyły pojawieniu się kulturoznawstwa czy też może je współwywoływały — a w tym zakresie nie wolno również zapominać o pozapoznawczych funkcjach nauki i społecznym zapotrzebowaniu zarówno na efekty wiedzy, jak i na adeptów danej dyscypliny.

W tym szkicu skupię się nie na tym, co było, mówiąc górnolotnie, fundamentem, na którym zbudowano gmach kulturoznawstwa, ale na najstarszych przejawach autoidentyfikacji kulturoznawczych, czyli na najdawniejszych poświadczonych źródłowo formach użycia leksyki. Te rozważania nie zmieniają oczywiście opisanych już ciągów genealogicznych, ale zaznaczą inne niż dotychczas miejsca na mapie „kulturoznawczych” lokalizacji — zarówno w rozumieniu instytucjonalnym, jak i geograficznym. Czyli doprecyzowując: pokażę, jakie działania jako pierwsze, a na pewno jedno z pierwszych, nazywano „kulturoznawczymi”. Proponuję zatem krótkie i aspektowe rozważania dotyczące historii terminu „kulturoznawstwo” i bliskich mu form leksykalnych, takich jak „kulturoznawca”, a zwłaszcza przymiotnika „kulturoznawczy”².

Poszukiwania w słownikach ogólnych języka polskiego wiedzy o historii dyscypliny naukowej wydają się mało obiecujące albo i zupełnie niepotrzebne, a rekonstrukcje pozwalają na wyznaczenie jedynie orientacyjnej chronologii użycia leksemów. Sądzę jednak, że w tym wypadku warto podążyć wskazanym tropem. Zacznę od rzeczowników: „kulturoznawstwo” jest złożeniem dwóch rdzeni połączonych interfiksem -o- i ma taką konstrukcję, jak starsze „językoznawstwo” (które znajdziemy już w słowniku wileńskim³) czy „ludoznawstwo” odnotowywane przez słownik warszawski, w którym pojawiają się interesujące nas — analogiczne do omawianego wyżej — zestawy: „ludoznawca”, „ludoznawczy”, „ludoznawstwo” czy „językoznawca”, „językoznawczy”, „językoznawstwo”⁴. Ostatni wydany przed II wojną światową (niepełny — tylko dwa tomy) słownik opracowany pod redakcją Tadeusza Lehra-Spławińskiego także nie obejmuje poszukiwanych słów, ale dodam — na marginesie dyskusji nad feminatywami — że zawiera leksem „językoznawczyni”, nie ma natomiast żeńskiego odpowiednika „ludoznawcy”⁵.

Wspominam o tych dwóch nazwach odnoszących się do — użyję tu archaicznego określenia — gałęzi nauki, żeby przypomnieć szczególnie intensywną w XIX wieku dyskusję nad terminologią naukową i sposobami jej tworzenia, zwłaszcza nad nazywaniem wyodrębnionych tematycznie obszarów refleksji. Je-

² Za konsultacje językoznawcze dziękuję bardzo Profesor Kamilli Terminińskiej.

³ *Słownik języka polskiego, obejmujący oprócz zbioru właściwie polskich, znaczną liczbę wyrazów z obcych języków*, red. A. Zdanowicz *et al.*, Wilno 1861, cz. 1. A–O, s. 449.

⁴ *Słownik języka polskiego*, red. J. Karłowicz, A.A. Kryński, W. Niedźwiedzki, t. 2. H–M, Warszawa 1900, s. 181, 774.

⁵ *Słownik języka polskiego*, red. T. Lehr-Spławiński, t. 1. A–K, Kraków [ca 1938], łam 1336 oraz t. 2. L–N (do „normalny”), Kraków [ca 1939], łam 87.

śli chodzi o nazewnictwo w zakresie szeroko pojętych nauk o kulturze, ważnym świadectwem namysłu nad tym problemem są listy wymieniane między Oskarem Kolbergiem i Janem Karłowiczem w 1888 roku, dotyczące użycia nazwy „folklor”. Kolberg był przeciwny wprowadzeniu tego terminu (sprawiał na nim „wrażenie jakiejś niemiłej kakofonii, jakiegoś gwałtu”), opowiadał się za nazwą „demotyka” (propagowaną przez Teófilo Bragę), choć wymieniał także „ludowiedztwo” i „ludogadactwo”. Karłowicz odrzucał natomiast propozycję Kolberga (choć przychylił się do przyjęcia nazwy „ludowiedztwo”⁶) i tłumaczył przyczyny stosowania nazwy „folklor”. Maciej Rak, przypominając tę dyskusję, stwierdził:

W XIX w. w trosce o polszczyznę i polskość terminologii naukowej unikano bezpośrednich założeń z języków obcych (wyjątkiem jest *folklor*), ustalając rodzimy zasób terminów albo dbając przynajmniej o ich polską formę, stąd *ludoznawstwo* i *językoznawstwo* jako kalki niemieckich *Volkskunde* i *Sprachkunde*. Mając do wyboru *dialekt* i *gwarę*, *dialektologię* i *gwaroznawstwo*, *lingwistykę* i *językoznawstwo*, *etnografię* i *ludoznawstwo*, które właściwie znaczyły to samo, Karłowicz częściej posługiwał się drugim elementem z tych par [...]⁷.

Przytaczam ten fragment, by pokazać, że takie konstrukcje, jak „językoznawstwo” czy „ludoznawstwo” (i kolejne) świadczą o tym, iż mamy do czynienia z formacją produktywną, a nawet i ekspansywną. Warto wspomnieć, że przynajmniej od początku XIX wieku w niemieckich pracach naukowych pojawiał się termin *Kulturkunde*⁸, który w XX stuleciu był coraz częściej używany także w tytułach publikacji⁹.

Polskie przedwojenne słowniki nie odnotowują żadnego z poszukiwanych leksemów. Odnajdziemy je dopiero w trzecim tomie *Słownika języka polskiego*

⁶ O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 66. *Korespondencja Oskara Kolberga*, cz. 3. (1883–1890), zebrał i oprac. M. Turczynowiczowa, Wrocław-Poznań 1969, s. 530, 536.

⁷ M. Rak, *Jan Karłowicz w świetle materiałów archiwalnych. Dialektologia, etnolingwistyka i lituanistyka*, Kraków 2021, s. 20.

⁸ Zob. na przykład A. Niemann, *Abriss der Statistik und der Staatenkunde: nebst Fragmenten zur Geschichte derselben*, Altona 1807, s. 29, 75, 79. August Niemann (1761–1832) był ekonomistą, leśnikiem i kompozytorem, profesorem Uniwersytetu w Kilonii. Zob. C.E. Carstens, *Niemann, August Christian Heinrich*, „Allgemeine Deutsche Biographie” 23, 1886, s. 673–674, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd117001775.html#adbcontent> (dostęp: 10.08.2021).

⁹ Pobieźne przejrzanie katalogów bibliotecznych wskazuje, że licznie występuje w latach dwudziestych i trzydziestych, ale pojawia się wcześniej; zob. L. Frobenius, *Geographische Kulturkunde, Eine Darstellung der Beziehungen zwischen der Erde und der Kultur nach älteren und neueren Reiseberichten zur Belebung des geographischen Unterrichts*, Leipzig 1904. Leo Frobenius (1873–1938) był etnologiem, badaczem Afryki. Początkowo dyfuzjonista, następnie propagator morfologii kulturowej. Od końca XIX wieku pracował w Berlinie — założył tam „Archiwum Afryki”, przeniesione później do Monachium, gdzie zorganizował Instytut Morfologii Kultury. W ostatnich dekadach życia związany był głównie z Frankfurtem nad Menem, jak czytamy w notce biograficznej: „1925 siedelte das Institut nach Frankfurt/Main über, wo F. 1932 als Honorar-Professor einen Lehrauftrag für Völker- und Kulturkunde an der Universität erhielt”; H. Straube, *Frobenius, Leo Viktor*, „Neue Deutsche Biographie” 5, 1961, s. 641–642, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd11869376X.html#ndbcontent> (dostęp: 19.08.2021).

pod redakcją Witolda Doroszewskiego. Tu pojawiają się oba wymienione wcześniej rzeczowniki: „kulturoznawstwo” (czyli „nauka o kulturze”)¹⁰, „kulturoznawca” (to jest „specjalista z zakresu kulturoznawstwa, zajmujący się badaniami z dziedziny kultury, znawca kultury”)¹¹ oraz przymiotnik, który w rozumieniu leksykografa (leksykografów) łączy oba rzeczowniki: „kulturoznawczy”, a zatem „odnoszący się do kulturoznawstwa lub kulturoznawcy”¹². Obok wszystkich wskazanych wyrazów pojawia się adnotacja, że są to określenia książkowe.

Słownik opracowywany przez zespół Doroszewskiego ukazywał się w latach 1958–1969 (dziesięć tomów oraz suplement) i zawierał około 125 tysięcy haseł. Publikacja ta, jak pisała Maria Zarębina, „obejmuje zasadniczo słownictwo od połowy w. XVIII do połowy XX. Spis źródeł według objaśnień wstępnych obejmuje 3000 pozycji¹³, a ich przegląd (zawarty w tomie I) pozwala stwierdzić, że istotnie sięgają do 1950 r.¹⁴, zwłaszcza dotyczy to wydawnictw seryjnych i czasopism”¹⁵. Hasło „kulturoznawstwo” zawiera jedynie wyjaśnienie znaczenia wyrazu, dwa kolejne są szersze i odnoszą do fragmentów książek wydanych po II wojnie światowej. Z *Teorii propagandy w zarysie* Józefa Sosnowskiego pochodzi fragment ilustrujący użycie rzeczownika „kulturoznawca”: „Pogadanki gospodarcze pisze ekonomista [...], kulturalne — kulturoznawca”¹⁶, a z monografii *Bolesław Prus. Filozofia, kultura, zagadnienia społeczne* Feliksa Araszkiewicza zaczerpnięto fragment, w którym pojawia się przymiotnik „kulturoznawczy”: „Prus uwzględnia dwa aspekty kulturoznawcze jednocześnie: pojmując kulturę jako twórczość działającą wychowawczo i jako zbiór norm regulujących współzycie”¹⁷. Przy opracowaniu haseł „kulturoznawca” i „kulturoznawczy” odwoływano się zatem do materiałów najnowszych (to jest z 1948 roku).

Przyglądając się hasłom słownikowym, także z perspektywy późniejszej myśli kulturoznawczej, trzeba zadać kilka pytań. Pierwsze odnosi się do ich struktury: dlaczego w hasle „kulturoznawstwo” nie zamieszczono odwołań do źródeł? Czemu dokonano takiego, a nie innego doboru przykładów w pozostałych ha-

¹⁰ *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, t. 3. H–K, Warszawa 1961. Korzystam z wydania internetowego, które zawiera skany haseł z wydania książkowego (bez podziału na tomy), <http://www.sjpd.pwn.pl/haslo/kulturoznawstwo/> (dostęp: 24.07.2021).

¹¹ <http://www.sjpd.pwn.pl/haslo/kulturoznawca/> (dostęp: 24.07.2021).

¹² <http://www.sjpd.pwn.pl/haslo/kulturoznawczy/> (dostęp: 24.07.2021).

¹³ Zdaniem Barbary Bartnickiej był on obszerniejszy i przekraczał 3600 pozycji, por. *eadem*, *Udział słownictwa XIX-wiecznego w Słowniku języka polskiego pod redakcją Witolda Doroszewskiego*, „Poradnik Językowy” 2000, nr 1, s. 18–23.

¹⁴ Wtedy to powołano komitet redakcyjny słownika i zaczęto organizować pracownię.

¹⁵ M. Zarębina, *Wielki słownik współczesnego języka polskiego. Zakres i źródła; zagadnienia ilościowe; słownictwo o ograniczonym zasięgu*, [w:] *Wokół słownika współczesnego języka polskiego*, red. W. Lubaś, Wrocław 1988, s. 24.

¹⁶ J. Sosnowski, *Teoria propagandy w zarysie*, Warszawa 1948, s. 101.

¹⁷ F. Araszkiewicz, *Bolesław Prus. Filozofia, kultura, zagadnienia społeczne*, Wrocław 1948, s. 151.

ślach, zwłaszcza że istniały publikacje, w których przymiotnik „kulturoznawczy” był, z racji swojego umiejscowienia w tytule, znacznie bardziej widoczny — jak w przypadku broszury autorstwa Bolesława Kielskiego *Z zagadnień kulturoznawczych*, która ukazała się w 1946 roku?¹⁸ Na pewno rzeczownik „kulturoznawstwo” pojawiał się znacznie rzadziej niż przymiotnik, co jest dość ciekawe, zwłaszcza na jego logiczną prymarność. Warto dodać, że w tekście Araszkiewicza przymiotnik występował niejednokrotnie, ale na 45 stronie książki można było odnaleźć także i „kulturoznawstwo”:

Bolesław Gawecki już w roku 1923 upominał się, jako naukowiec i badacz filozofii, o wprowadzenie Prusa do historii filozofii polskiej [...], teraz zachodzi konieczność wprowadzenia tego twórcy do historii polskiej socjologii i polskiego kulturoznawstwa [...]!¹⁹

Kontekst użycia pokazuje, że dla Araszkiewicza była to nazwa — nieistniejącej formalnie, ale potrzebnej i postulowanej — dyscypliny naukowej. To nieco inna perspektywa niż przyjęta przez Kielskiego, który „zagadnienia kulturoznawcze” grupuje w cztery obszary: kulturologię, kulturografię, kulturotechnikę i kulturoterapię²⁰, nie zaznaczając wszelako, że składają się one na kulturoznawstwo. Projekt Kielskiego ma charakter wychowawczo-dydaktyczny, choć nie pomija kwestii badawczych — miały być one jednak podporządkowane edukacji w ramach działalności Instytutu Szerzenia Kultury i Oświaty (tekst jest przedrukiem wykładu inauguracyjnego Oddziału ISKiO w Łodzi):

Zgodnie ze statutem, Oddział ma być — podobnie jak Centrala — instytucją dydaktyczną i badawczą w zakresie szerzenia i pogłębiania kultury w szerokich masach naszego społeczeństwa. Ma on odpowiedzieć pewnym określonym potrzebom na określonym terenie, aby tym sposobem łącząc się z analogicznymi wysiłkami podobnych instytucji, stać się jednym z ogniw w łańcuchu prac, zmierzających do podniesienia — na różnych odcinkach naszego życia — poziomu kultury, zarówno przez usuwanie braków i niedomagań, jak i przez rozwijanie istniejących wartości²¹.

ISKiO kierował swoją działalność ku dorosłym, ale Kielski (1879–1965)²² miał za sobą wieloletnią praktykę pedagogiczną w szkole średniej (uczył w gimnazjach Krakowa, Lwowa i Krosna w latach 1903–1919), doświadczenie w przy-

¹⁸ B. Kielski, *Z zagadnień kulturoznawczych*, Kraków-Łódź 1946.

¹⁹ *Ibidem*, s. 45.

²⁰ Por. *ibidem*, s. 15 i 23.

²¹ *Ibidem*, s. 3–4.

²² Studiował w Krakowie romanistykę i slawistykę (1898–1901), kontynuował studia w Wiedniu (1901–1903) i Paryżu. Zajęcia dydaktyczne w szkołach wyższych (jako dodatkowe) prowadził od 1903 roku (najdłużej w UJ, potem także w UW i innych uczelniach Warszawy), nie porzucił pracy naukowej, sporo publikował, ale doktorat i habilitację uzyskał w UMK dopiero w roku 1946. Po II wojnie światowej (do roku 1960, kiedy poszedł na emeryturę) pracował w Uniwersytecie Łódzkim, kierował Zakładem Filologii Romańskiej. Zob. B. Bogolebska, *Kielski Bolesław Felicjan*, [hasło w:] *Słownik badaczy literatury polskiej*, red. J. Starnawski, Łódź 1998, t. 2, s. 212–217; oraz K. Kupisz, *Z korespondencji z profesorem Bolesławem Kielskim*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria” 23, 1988, s. 6.

gotowywaniu materiałów dla uczniów (podręczniki do języka francuskiego, słowniki polsko-francuskie, opracowywanie wydań dramatów Fredry na potrzeby szkół), a także w organizacji systemu edukacyjnego — jako uczestnik zjazdów nauczycielskich (podczas Zjazdu Nauczycielskiego w Piotrkowie w 1918 roku przedstawił jedną z koncepcji przebudowy struktury szkolnictwa²³). Był uczestnikiem wielu kongresów poświęconych wychowaniu, zwłaszcza jako urzędnik ministerialny²⁴. Kazimierz Kupisz tak opisał aktywność Kielskiego:

Przypomnieć trzeba działalność na polu pracy pedagogicznej i oświatowej, gdy perspektywy odzyskania niepodległości nakazywały przygotować zręby przyszłego szkolnictwa polskiego i gdy w latach międzywojennych pracował w ówczesnym Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego jako wizytator szkół średnich, naczelnik wydziałów, redaktor wydawanych przez to ministerstwo czasopism [...]²⁵.

Z oświatą byli także związani zawodowo Feliks Araszkiewicz (1895–1966) i Józef Sosnowski (1904–1975). Araszkiewicz był polonistą, historykiem literatury od czasów szkolnych związanym z Lublinem, gdzie zdał maturę w 1913 roku. W tym samym roku rozpoczął studia polonistyczne w Uniwersytecie Jagiellońskim (jego nauczycielami byli między innymi Ignacy Chrzanowski i Jan Łoś). Podczas I wojny światowej przebywał w Rosji, gdzie studiował slawistykę na Uniwersytecie w Moskwie.

Cały okres międzywojenny wypełnia mu praca nauczycielska: do r. 1929 w gimnazjum — tzw. Szkole Lubelskiej, następnie w Kuratorium, gdzie pełnił kolejno funkcje wizytatora Zakładów Kształcenia Nauczycieli, naczelnika wydziału szkół średnich, a od r. 1935 wizytatora szkół średnich. Jednocześnie redaguje część naukową i pedagogiczną „Dziennika Urzędowego Kuratorium Okręgu Szkolnego Lubelskiego”²⁶.

Pismo to wychodziło od 1929 roku do wybuchu wojny²⁷. Na jego łamach spotykali się i dyskutowali o problemach wychowania i kształcenia (w tym także o kwestiach kulturoznawczych) metodycy i nauczyciele. Araszkiewicz był także współzałożycielem lubelskiego Koła Polonistów, zajmował się badaniami regionalnymi, nie zarzucił studiów literaturoznawczych — w 1924 roku uzyskał stopień doktora filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Habilitował się dopiero w roku 1947 na podstawie rozprawy *Bolesław Prus. Filozofia, kultura, zagadnienia społeczne*, która ukazała się rok później (z niej pochodzi cytat zamieszczony w słowniku). Po habilitacji do emerytury pracował w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim kierując I Katedrą Historii Literatury Polskiej.

²³ J. Sadowska, *Ku szkole na miarę Drugiej Rzeczypospolitej. Geneza założenia i realizacja reformy Jędrzejewiczowskiej*, Białystok 2001, s. 21.

²⁴ Zob. B. Bogołębska, *op. cit.*

²⁵ K. Kupisz, *op. cit.*, s. 6.

²⁶ S. Fita, *Feliks Araszkiewicz (14 stycznia 1895–30 maja 1966)*, „Pamiętnik Literacki” 1966, z. 4, s. 703–704.

²⁷ Ponieważ tytuł pisma jest długi, dalej będę używać skrótu DUKOSL.

Józef Sosnowski znany jest natomiast przede wszystkim jako działacz harcerski i aktywny publicysta, zajmujący się tematyką harcerską²⁸. W 1930 roku ukończył studia filozoficzne w zakresie pedagogiki (jego praca magisterska poświęcona była problematyce gier harcerskich), przez kolejne dwa lata odbywał zaś praktykę w Państwowym Pedagogium im. S. Konarskiego w Warszawie, ale również studiował polonistykę na Uniwersytecie Warszawskim:

W r. 1932 uzyskał dyplom nauczyciela szkół średnich ogólnokształcących oraz zakładów kształcenia nauczycieli, zaś w r.n. magisterium w zakresie filologii polskiej na podstawie pracy: „*Mikolaja Doświadczyńskiego przypadki*” jako opowieść dydaktyczna.

W r. 1933 został S. nauczycielem w Państwowym Gimnazjum im. Władysława IV na Pradze²⁹.

W roku 1948 powrócił do pracy w szkole średniej, związał się także z Wyższą Szkołą Pedagogiczną, a po jej likwidacji i wcieleniu do Uniwersytetu Warszawskiego pracował na Wydziale Pedagogiki; w 1959 obronił doktorat na temat *Ruchów i organizacji wychowawczych młodzieży polskiej w XIX w.*, a w 1966 rozpoczął — zakończone fiaskiem z powodów pozamerytorycznych — starania o uzyskanie habilitacji.

Być może z perspektywy czytelnika tego szkicu dokładne omawianie życiorysów pedagogów wydaje się nadmiarowe. Niezbędne jest jednak do tego, by pokazać, że używanie przez nich w pracach naukowych, poradnikach czy artykułach metodycznych leksyki związanej z kulturoznawstwem nie było przypadkowe. Chociaż przymiotnik „kulturoznawczy” pojawia się — prawdopodobnie po raz pierwszy w polszczyźnie — w studium *Sumienie intelektu polskiego* (Stanisław Brzozowski) Stanisława Baczyńskiego, opublikowanym w 1923 roku w tomie *Sztuka walcząca*³⁰, to dopiero lata trzydzieste przynoszą zdecydowany przyrost użycia omawianych leksemów, zwłaszcza w dokumentach, publicystyce i opracowaniach naukowych dotyczących szkolnictwa.

Początek lat trzydziestych to moment, w którym nastąpiły gwałtowne przemiany w systemie edukacji — w 1932 roku została wprowadzona tak zwana reforma Jędrzejewiczowska. Przygotowania do niej były prowadzone przez powstałą w 1929 roku organizację „Zrąb”. Łączyła ona wybitnych pedagogów oraz naukowców o różnych specjalnościach; prezesem organizacji był Janusz Jędrzejewicz (który w latach 1931–1934 kierował Ministerstwem Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego). Periodykiem grupy było pismo zatytułowane również

²⁸ Publikował także w DUKOSL (*Praca harcerska wśród starszej młodzieży gimnazjalnej*, DUKOSL 73, 1935, s. 331–332) i był tam cytowany. Nie jest to dowodem na związki personalne, ale na obieg wiedzy i sieciowanie środowiska pedagogicznego i naukowego.

²⁹ M. Getter, *Sosnowski Józef Marian*, „Polski Słownik Biograficzny” 40, 2000–2001, s. 570.

³⁰ S. Baczyński, *Sztuka walcząca*, Lwów 1923, s. 80. Na ten temat zob. artykuł Tomasza Majewskiego w niniejszym tomie.

„Zrąb”, wydawane w latach 1930–1936, na którego łamach publikowano teksty pilotujące reformę, ukazujące jej założenia i cele³¹.

Reforma miała dwa wyraźnie odrębne aspekty — strukturalny (związany z ujednociającą przebudową systemu szkolnictwa)³² i programowy. Leksemy „kulturoznawczy” i „kulturoznawstwo” pojawiały się między innymi w dokumentach programowych³³. Zgodnie z Rozporządzeniem Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 12 lipca 1934 roku (Nr 1, Pr. 2858/34) o nowym programie nauki w gimnazjach państwowych z polskim językiem nauczania³⁴, w szkołach średnich (gimnazjum) zaczął obowiązywać *Program nauki w gimnazjach państwowych z polskim językiem nauczania (tymczasowy)*. Ukazał się jako obszerna publikacja (389 stron), która miała zasadniczo (poza wstępem) charakter dwudzielny. Pierwsza część obejmowała *Program nauki gimnazjum z nauką języka łacińskiego*, w drugiej pomieszczono *Uwagi do całości programów poszczególnych przedmiotów* — i w tym właśnie fragmencie zawarte były, w części poświęconej nauce języka łacińskiego i w ustępach dotyczących języków nowożytnych, przymiotnik „kulturoznawczy” i rzeczownik „kulturoznawstwo”. Materiał dotyczący języków obcych nowożytnych podzielony był na następujące całości: *Cele nauczania, Metoda nauczania, Materiał nauczania, Kulturoznawstwo* [wyr. A.G.], *Ćwiczenia w mówieniu, Lektura, Ćwiczenia piśmienne, Nauczanie gramatyki, Korelacja języków obcych z innymi przedmiotami nauczania*. Fragment zatytułowany *Kulturoznawstwo* łączył naukę języka obcego z wiedzą na temat ogólnej specyfiki kultury ludzi posługujących się nim:

W nauczaniu języka obcego wprowadza się w obce środowisko, poznaje się najważniejsze przejawy życia, kultury i charakteru obcego narodu. Poznanie pewnego całokształtu kultury, choćby w zarysie, jest w gimnazjum niemożliwe. Kulturoznawstwo nie jest równoznaczne z pamięciowym opanowaniem szeregu zjawisk, nie powinno przerodzić się w naukę realjów, jak również nie obejmuje historycznego przedstawienia genezy i ewolucji zasadniczych momentów obcej

³¹ Szerzej na temat pisma i organizacji zob. A. Bando, „Zrąb” — *kwartalnik pedagogiczny w latach 1930–1936*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Krakowie. Prace Bibliotekoznawcze” 8, 1996, s. 139–153.

³² Ustawa z dnia 11 marca 1932 roku o ustroju szkolnictwa wprowadziła siedmioklasową szkołę powszechną (art. 10) i sześcioletnie kształcenie średnie: czteroletnie gimnazjum i dwuletnie liceum (art. 20), regulowała także kwestie kształcenia nauczycieli. Weszła w życie 1 lipca 1932 roku; Dz.U. z 1932 r. Nr 38, poz. 389. Na temat reformy, jej przygotowania i wprowadzenia zob. J. Sadowska, *op. cit.*

³³ Ale wcześniej prace na ten temat pojawiały się w „Zrębie”. Informacje tego dotyczące były rozpowszechniane między innymi przez DUKOSL jeszcze w 1933 roku: „W artykule p.t. »Zagadnienia kulturalne w nauce języków obcych«, Zrąb Nr 14. udowadnia H. Nieniewska, że podstawą dydaktyczną w nauczaniu języków obcych są założenia kulturoznawcze w przeciwieństwie do tradycyjnego kierunku humanistycznego, opartego o wartości literacko-estetyczne. W ogóle najnowsza praktyka pedagogiczna zwraca się do samego życia, t.j. tych momentów przeszłości i teraźniejszości, które kształtują współczesnego człowieka”; DUKOSL 58, 1933, s. 188.

³⁴ Dz.Urz. MWRIOP z 1934 r. Nr 6–7, poz. 92.

kultury. Momenty z przeszłości obcego narodu winny dostarczyć materiału ilustracyjnego do ujęcia specyficznych cech, występujących w dzisiejszym obcym społeczeństwie³⁵.

Uczeń przez pracę na tekstach różnego typu miał być zaznajamiany z życiem codziennym ludzi innych kultur, z krajobrazami kulturowymi, ze specyficznymi zajęciami ludności, z wybranymi elementami historii danego narodu i aspektami życia współczesnego. Materiał grupował w następujący sposób zagadnienia przekazywane uczniom w kolejnych latach nauki:

w kl. I — jednostka na tle rodzinnym, szkolnym, koleżeńskim, na tle najbliższego otoczenia;

w kl. II — jednostka na tle pracy;

w kl. III — człowiek i jego kraj;

w kl. IV — człowiek i społeczeństwo.

Tak pojęte kulturoznawstwo staje się podstawą dla wychowania obywatelsko-państwowego [wyr. A.G.]³⁶.

Kielski z racji swej pozycji zawodowej prawdopodobnie brał udział w pracach nad podstawą programową, był także autorem jednego z podręczników do nauki języka francuskiego, które były zgodnie z nią przygotowane. Dla zaznajomionych chociażby z niemiecką tradycją uczenia języków obcych użycie w tym kontekście określenia „kulturoznawstwo” (jako odpowiednika *Kulturkunde*) może wydać się oczywiste.

Dydaktycy dyskutowali³⁷ na ten temat, rozpisywali i ukonkretniali ten ramowy rozkład, ale potwierdzali także, jak ważny jest nowy profil nauczania. Odzwierciedla to artykuł romanisty i germanisty Alfreda Jesionowskiego (1902–1945)³⁸ poświęcony zagadnieniom kulturoznawczym w kształceniu języka francuskiego:

Kiedy porównujemy dawny program nauki j. francuskiego z nowym — uderza nas szereg momentów zasadniczych, wynikających nie tylko z konieczności ścieśnienia i przegrupowania materiału rzeczowego. Do dwóch najważniejszych zaliczyłbym nowe ujęcie zagadnień wychowawczych i zdecydowane podkreślenie poznawania obcej kultury. T.zw. kulturoznawstwo stanowi w całości kształcenia j. obcego zagadnienie niezmiernie ważne. Zrozumiano, a może sprecyzowano dopiero teraz, że poszczególne kultury narodowe zawdzięczają sobie nie-

³⁵ *Program nauki w gimnazjach państwowych z polskim językiem nauczania (tymczasowy)*, Lwów [1934].

³⁶ *Ibidem*, s. 241.

³⁷ Na łamach wspomnianego DUKOSL (68, 1934) znajdziemy informacje o „działach naukowych z dziedziny [...] kulturoznawstwa” (J. Klinghofffer, *Działalność grupy metodycznej języka niemieckiego w Lublinie*, s. 172–174) czy „lekcji kulturoznawczej” (W. Helmanowa, *Grupa metodyczna języka francuskiego*, s. 180–181). W drugim z wymienionych artykułów jest także krótkie omówienie trzech nowych podręczników do francuskiego, w tym pracy Kielskiego; uznano ją za „mało urozmaiconą”, najwyższej oceniono podręcznik współautorski Olgi Cieślińskiej i Haliny Nieniewskiej.

³⁸ Jesionowski pochodził z Wielkopolski, ale w latach 1925–1939 roku mieszkał na Śląsku; pracował w gimnazjach w Lublińcu, Mikołowie, Pszczynie i Mysłowicach, zajmował się także krytyką literacką i stosunkami polsko-niemieckimi; zob. na przykład O. Płaszczewska, *O Alfredzie Jesionowskim*, „Ruch Literacki” 2013, z. 4–5, s. 581–583.

jedno, z czego sobie dawniej nie zdawano sprawy. Zrozumiano także, że sama nauka języka, pewna porcja realjów, powierzchowna znajomość historii literatury kraju, którego języka uczymy, nie stanowi żadnej zaokrąglonej całości i że nauka ta dotyka wszystkich najistotniejszych zagadnień kultury obcego kraju bardzo powierzchownie i zewnątrznie³⁹.

Przed wprowadzeniem reformy trwały wieloletnie dyskusje na temat kształtu zarówno wychowania, jak i edukowania. Reforma Jędrzejewiczowska kładła nacisk na wychowanie państwowe czy obywatelsko-państwowe⁴⁰, które było przeciwwagą dla tworzonych wcześniej koncepcji wychowania narodowego. W zreformowanym szkolnictwie wychowanie (a nie kształcenie) uznawane było za prymarne — ślady tego znajdziemy chociażby w cytowanym powyżej fragmencie *Programu nauki w gimnazjach*. Jeśli chodzi natomiast o kwestie edukacyjne (podporządkowane celowi wychowawczemu), najbardziej palącą była korelacja treści kształcenia, uspołnienie ich i koncentracja. Tego dotyczył choćby, opublikowany w 1933 roku w „Zrębie”, artykuł *Zagadnienie programu szkolnego* Jana Stanisława Bystronia:

Nauczanie szkolne zaczyna cierpieć na brak korelacji. Termin ten, który dziś jest niemal modny, oznacza treść bardzo dawną i bardzo prawdziwą: łączność wszystkich przedmiotów nauczania, które mają służyć jednemu celowi. Nie możemy rozparcelować nauczania, nie możemy dzielić duszy na niezależne kwatery; musimy całego człowieka w łącznym nauczaniu, a podział na przedmioty ma być technicznym ułatwieniem i zorganizowaniem pracy⁴¹.

Problem korelacji podjęty był także w *Programie nauki w gimnazjach*. Zalecenie korelacji mogło być rozmaicie realizowane w praktyce; tutaj przypomnę o projekcie kółek kulturoznawczych, który przedstawiony został w DUKOSL. Jego autorem był Nachman Blumental (Blumentahl) (1902–1983), historyk, tłumacz i publicysta, absolwent Uniwersytetu Warszawskiego (Wydział Filozofii). W latach 1928–1936 pracował w lubelskim Gimnazjum Humanistycznym, ucząc między innymi filozofii; był też członkiem Żydowskiego Instytutu Wiedzy w Wilnie. Jego działalność przedwojenna jest w Polsce raczej mało znana, pamięta się o nim przede wszystkim jako o autorze opracowań dotyczących Zagłady — od 1945 pracował w Centralnej Żydowskiej Komisji Historycznej, a w latach 1947–1949 był dyrektorem Żydowskiego Instytutu Historycznego. Od 1949 mieszkał w Izraelu, a od 1954 pracował w Instytucie Yad Vashem⁴².

³⁹ A. Jesionowski, *Zagadnienia kulturoznawcze w nauce j. franc. w kl. I*, „Gimnazjum” 1935, nr 1, s. 28–29. Jesionowski również analizował wspomniane w poprzednim przypisie podręczniki, jego zdaniem Cieślińska i Nieniewska, a także Kielski ujmowali w przygotowanych publikacjach „zagadnienia kulturoznawcze fragmentarycznie”, natomiast autorzy trzeciego podręcznika, czyli Zygmunt Czerny i Feliks Jungman: „Bardzo szeroko pojęli naukę o kulturze francuskiej [...]”; *ibidem*, s. 32.

⁴⁰ Na ten temat zob. na przykład kilka artykułów w DUKOSL 37, 1932.

⁴¹ J.S. Bystronia, *Zagadnienie programu szkolnego*, „Zrąb” 16, 1933, s. 18.

⁴² Blumental Nachman, [biogram w:] *Księga pamięci żydowskiego Lublina*, wstęp, wybór i oprac. A. Kopciowski, Lublin 2011, s. 108–109; oraz N. Blumental, *Żydowsko-polskie gimnazja w Lublinie*, przeł. M. Zabłocka, [w:] *Księga...*, s. 217–223.

Jego pierwszy artykuł, który ukazał się DUKOSL w 1935 roku, nosił tytuł *Kilka uwag w sprawie nauczania propedeutyki filozofii w szkołach średnich*⁴³. Autor napomykał w nim także o konieczności utworzenia kółka historii kultury, które „powinno powstać przy każdym gimnazjum, choćby na gruzach poszczególnych kółek literackich i historycznych”⁴⁴. Miałyby być prowadzone wspólnie przez nauczycieli różnych przedmiotów, by połączyć wiedzę z kilku obszarów. Redakcja periodyku w przypisie do tego fragmentu zapowiadała: „Zagadnienie Koła kulturoznawczego w nowym gimnazjum jako wybitnie ważne znajdzie w przyszłości osobne omówienie”⁴⁵.

Do planu utworzenia takiego koła powrócił kilka miesięcy później Stanisław Nalepa w krótkim szkicu *Reorganizacja kół naukowych*. Tekst zamieszczony był w numerze 75, który zawierał prezentację różnych stanowisk (Tadeusza Moniewskiego, Franciszka Deca, Pawła Gduli) na temat pracy samokształceniowej i kół naukowych. Nalepa przekonywał o wartości samodzielnej, pozalekcyjnej pracy ucznia:

Drogą do urzeczywistnienia życiowego i twórczego przygotowania się młodzieży do życia byłoby jedno koło Kulturoznawcze⁴⁶, które podzielone na odpowiednie sekcje w miarę zainteresowań młodzieży, mogłoby, zaczawszy od przykładów, czerpanych z danego środowiska poprzez inne regiony, wchłaniać zależnie od poziomu zdobycze kultury, wyrażające się w technice, religii, sztuce, w wiedzy, w językach i t. d.⁴⁷

Projektowanemu kółku przypisywano zatem rolę integrującą różne obszary wiedzy (w ramach poszczególnych sekcji) i jednocześnie — wraz z upływem czasu — poszerzającą (w sensie geograficznym, przez kolejne regiony) o wiedzę na temat kulturowego zróżnicowania świata.

Najbardziej szczegółowy projekt przedstawił w numerze 77 (odwołując się do wspomnianych powyżej autorów) Blumental w artykule *O kółku kulturoznawczem w szkole średniej ogólnokształcącej*⁴⁸. Polemizując z Moniewskim, Blumental nie zgodził się, że w liceum powinny funkcjonować wyspecjalizowane koła skupione na jakimś obszarze wiedzy i przeciwstawił im projekt pracy w kółkach kulturoznawczych, które miały umożliwiać uczniom wszechstronne zrozumienie świata. Młody człowiek kończący szkołę średnią miał być nie tyle specjalistą, co osobą wrażliwą „na wszelkie objawy kultury”, stąd Blumental postulował organizację kółka, które miało zainteresować „ucznia całokształtem zagadnień naszej doby

⁴³ N. Blumenthal, *Kilka uwag w sprawie nauczania propedeutyki filozofii w szkołach średnich*, DUKOSL 69, 1935, s. 208–211.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 210.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ „W nowym gimnazjum czteroletnim, a w liceum?” (przyp. redakcji).

⁴⁷ S. Nalepa, *Reorganizacja kół naukowych*, DUKOSL 75, 1935, s. 22.

⁴⁸ N. Blumenthal, *O kółku kulturoznawczem w szkole średniej ogólnokształcącej*, DUKOSL 77, 1935, s. 54–59.

z uwzględnieniem ich historycznego rozwoju; tem samem uczeń lepiej zrozumie i głębiej wnuknie w ich istotę⁴⁹.

Zamiast wyjaśnienia, co rozumie przez „kulturoznawczy”, podał kilka przykładów „kształcenia całościowego na materiale różnorodnym, stanowiącym jednak całość, jako problem kultury współczesnej”⁵⁰. Wychodząc od omawianego na lekcji języka polskiego tekstu (pierwszy przykład) Andrzeja Frycza Modrzewskiego *O dozorcach ludzi ubogich* (fragment *O poprawie Rzeczypospolitej*), proponował przywrócić się współczesnym kwestiom opieki społecznej, formom — zwłaszcza lokalnym — walki z bezrobociem (choćby prace na rzecz miasta) itp. Tak zakreślone kierunki refleksji przekraczały kompetencje nauczycieli poszczególnych przedmiotów, dlatego autor projektu podkreślił konieczność pracy zespołowej, która pozwoliłaby uwzględnić wiedzę z różnych dziedzin⁵¹. To ważne doświadczenie, zdaniem autora, zarówno dla uczniów, jak i dla nauczycieli, którzy będą „mieli możliwość wyjścia poza zakres własnych przyzwyczajęń myślowych i zaznajomienia się i z innymi punktami widzenia”⁵². Blumental uważał, że impulsem do samodzielnych poszukiwań mogą być zagadnienia omawiane na lekcjach różnych przedmiotów, ważne jest jednak, by praca w kółku była blisko problematyki poruszanej w szkole lub bieżących spraw życiowych. Praca w kółkach ma być kierowana do uczniów przeciętnych, by „wyróśli ludzie wartościowi pod każdym względem”⁵³, a jednocześnie uczniowie szczególnie uzdolnieni czy „wyspecjalizowani” w jakimś zakresie mogliby wykazać się swoją wiedzą dzia-

⁴⁹ *Ibidem*, s. 55. Pod tym względem propozycja Blumentala bliska jest projektowi antropologii jako nauki integrującej różne gałęzie wiedzy o człowieku w ujęciu Edwarda B. Tylora (z 1881 roku). Fragment otwierający podręcznik *Antropologia. Wstęp do badania człowieka i cywilizacji* (przeł. A. Bąkowska, Warszawa 1902) brzmi: „W czasach, kiedy przedmioty wykształcenia rozmnożyły się, dokładanie nowej nauki już i tak ciężko obciążonemu studjami umysłowi może na pierwszy rzut oka wydać się okrucieństwem. Zobaczymy jednak, że w istocie rzeczy antropologia raczej zmniejsza, niż powiększa trudy uczenia się. Widujemy w górach, że dźwigający wielkie ciężary, oprócz nich, chętnie biorą na ramiona nosze; przekonywają się bowiem, że ich waga jest z nadmiarem wynagrodzona dogodnością ujęcia razem i zrównoważenia ładunku. To samo daje nauka o człowieku i cywilizacji, która łączy w podatniejszą całość rozproszone przedmioty zwykłego wykształcenia. Znaczna trudność uczenia się i nauczania polega na tym, że uczący się nie widzi jasno, dlaczego każda nauka lub sztuka istnieje, jakie miejsce zajmuje pomiędzy zadaniami życia. Jeżeli on wie cośkolwiek o jej dziejach pierwotnych i jak powstała z prostszych potrzeb i warunków bytu ludzkości, czuje się zdolniejszym do opanowania jej, niż wówczas — jak to zbyt często się trafia, gdy musi zająć się jakimś zawiłym przedmiotem nie od jego początku, lecz od środka”, s. I–II. Blumental przywołuje w artykule „Tylora”, zapewne jednak chodzi o E.B. Tylora.

⁵⁰ N. Blumenthal, *O kółku...*, s. 55.

⁵¹ Artykuł pokazuje zakresy filozoficznych (Théodule-Armand Ribot, Julian Ochorowicz, Władysław Witwicki) i pozafilozoficznych, zwłaszcza etnograficznych, zainteresowań autora (Stanisław Ciszewski, Adam Fiszer, Jan Stanisław Bystron, a także zapewne Kazimierz Moszyński, choć zapisany błędnie jako „Moszkowski”). *Ibidem*, s. 56–58.

⁵² *Ibidem*, s. 56.

⁵³ *Ibidem*, s. 58.

łąjąc w zespole. Praca powinna być tak prowadzona, by jej efektami można było zainteresować społeczność szkolną (proponuje odczyty, pokazy itp.). I wreszcie ma dokonywać się także poza szkołą — będąc aktywnością na rzecz instytucji, organizacji itp., dzięki czemu można będzie kształtować przyszłych działaczy.

Kółka kulturoznawcze były przywoływane w kolejnych latach w tekstach Franciszka Gucwy (1936)⁵⁴, Mieczysława Stagrowskiego (1937)⁵⁵ czy Anieli Zawadzkiej (1939)⁵⁶, ale autorzy nie tłumaczyli, na czym polega ich specyfika. Jak się wydaje, projekt Blumentala był jedynym, który łączył „kulturoznawczość” ze zintegrowaną wiedzą interdyscyplinarną, będącą podstawą rozumiejącego bycia w świecie. Łączył także refleksję historyczną z diagnozą bieżącego stanu kultury. Wiedza, jego zdaniem, mogła wytwarzać się poprzez pracę zespołową. Miała swój wymiar teoretyczny, praktyczny, zaś jej efektem był ukształtowany, wartościowy człowiek. Stwierdzić można, że Blumental na kółkach kulturoznawczych osadzał ciężar realizacji edukacyjnego (korelacja i koncentracja wiedzy), a i w pewnej mierze wychowawczego celu wdrażanej w latach trzydziestych reformy.

Kulturoznawstwo od dawna nie pamięta o pedagogicznych antenatach, bo poza Stefanią Skwarczyńską (1902–1988), założycielką łódzkiego kulturoznawstwa, która miała w dwudziestolecie doświadczenie nie tylko w pracy naukowej, ale i pedagogicznej, trudno mówić o bezpośrednich związkach genetycznych. Skwarczyńska była polonistką i romanistką, uczyła w gimnazjach (1923–1929 w Stanisławowie, 1931–1932 w Brześciu nad Bugiem i 1932–1939 w Łodzi) oraz w Pedagogium w Łodzi (1932–1939); egzamin nauczycielski złożyła w 1927 roku we Lwowie. Publikowała w pismach dla nauczycieli, takich jak wspomniany już „Zrąb”, ale i w „Poloniście” czy „Dzienniku Urzędowym Kuratorjum Okręgu Szkolnego Poleskiego”⁵⁷. Współredagowane przez nią „Prace Polonistyczne”, których pierwszy tom ukazał się w 1937 roku, oprócz części naukowej miały także tworzoną przez łódzkich nauczycieli, a w zamieszczonym w tym tomie artykule *Regionalizm a główne kierunki teorii literatury* regionalizm nazywała kierunkiem kulturoznawczym⁵⁸.

Wielu obecnych kulturoznawców wzdrygnęłoby się ze wstrętem lub przerażeniem na myśl, że to, co kulturoznawcze, może być podporządkowane bez-

⁵⁴ F. Gucwa, *Dziennik jako pomoc naukowa w szkole*, DUKOSL 81, 1936, s. 158–159.

⁵⁵ M. Stagrowski, *Zarys programu pracy w drużynach starszej młodzieży harcerskiej*, DUKOSL 97, 1937, s. 70–72. Autor pisał o współpracy między zastępami harcerskimi a odpowiednimi kołami młodzieżowymi w takich działaniach harcerskich jak: ratownictwo, żeglarstwo, modelarstwo czy krajoznawstwo. Współpraca w zakresie krajoznawstwa ma być podjęta z kołami „tzw. kulturoznawczymi”, s. 72.

⁵⁶ A. Zawadzka, *Kierowanie czytelnictwem pozaobowiązkowym młodzieży szkolnej*, DUKOSL 110, 1939, s. 28–29.

⁵⁷ A. Kluba-Połatyńska, A. Sorbjan, *Dokumentacja twórczości naukowej Stefanii Skwarczyńskiej*, red. S. Kaszyński, Łódź 1984, s. 9–11, 25–26.

⁵⁸ S. Skwarczyńska, *Regionalizm a główne kierunki teorii literatury*, „Prace Polonistyczne” 1937, s. 15 n.

pośrednim celem wychowawczym; że spoczywa na nim obowiązek społeczny. Ale dla tych, którzy boleśnie doświadczyli pustki i niepewności ostatnich dekad XX wieku, może to być niejako pociechą.

Kulturoznawstwo in pedagogic reflection of the 1930s: Historical and lexical study

Abstract

In historical studies devoted to the scientific discipline, which in Polish is named *kulturoznawstwo*, the issue of the emergence of the term *kulturoznawstwo* and forms associated with it is basically ignored, and researchers give up more extensive dictionary studies. The dissemination of the noun *kulturoznawstwo* and the adjective *kulturoznawczy* Polish language owes to a new educational program introduced to gymnasia as part of the so-called Jędrzejewicz's reform. In the 1930s, they appeared in programs, but also in methodological studies, primarily for foreign language teachers. Language education was to provide knowledge about the specific characteristics of other societies, but it was also supposed to be the foundation of a new educational program. There is also a concept of *kulturoznawstwo*-based education as a form of correlation and integration of detailed knowledge in various subjects. In the 1940s, the adjective *kulturoznawczy*, as well as (though less frequently) the nouns *kulturoznawstwo* and *kulturoznawca*, found their way into scientific works, textbooks, and teaching programs — especially formed by those researchers who taught in the 1930s. Fragments of selected publications can be found as exemplary material in dictionary entries.

Keywords: *kulturoznawstwo* and its derivatives, *Kulturkunde*, Jędrzejewicz's reform, Polish pedagogues in the 1930

Bibliografia

- Araszkiewicz F., *Bolesław Prus. Filozofia, kultura, zagadnienia społeczne*, Wrocław 1948.
- Bando A., „Zrąb” — kwartalnik pedagogiczny w latach 1930–1936, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Krakowie. Prace Bibliotekoznawcze” 8, 1996, s. 139–153.
- Bartnicka B., *Udział słownictwa XIX-wiecznego* w Słowniku języka polskiego pod redakcją Witolda Doroszewskiego, „Poradnik Językowy” 2000, nr 1, s. 18–23.
- Blumenthal N., *Kilka uwag w sprawie nauczania propedeutyki filozofii w szkołach średnich*, „Dziennik Urzędowy Kuratorium Okręgu Szkolnego Lubelskiego” 69, 1935, s. 208–211.
- Blumenthal N., *O kółku kulturoznawczem w szkole średniej ogólnokształcącej*, „Dziennik Urzędowy Kuratorium Okręgu Szkolnego Lubelskiego” 77, 1935, s. 54–59.
- Bogołębska B., *Kielski Bolesław Felicjan*, [hasło w:] *Słownik badaczy literatury polskiej*, red. J. Starnawski, t. 2, Łódź 1998, s. 212–217.
- Bystron J.S., *Zagadnienie programu szkolnego*, „Zrąb” 16, 1933, s. 3–22.
- Carstens C.E., *Niemann, August Christian Heinrich*, „Allgemeine Deutsche Biographie” 23, 1886, s. 673–674.

- Fita S., *Feliks Araszkiwicz (14 stycznia 1895–30 maja 1966)*, „Pamiętnik Literacki” 1966, z. 4, s. 703–708.
- Getter M., *Sosnowski Józef Marian*, „Polski Słownik Biograficzny” 40, 2000–2001, s. 570.
- Gucwa F., *Dziennik jako pomoc naukowa w szkole*, „Dziennik Urzędowy Kuratorium Okręgu Szkolnego Lubelskiego” 81, 1936, s. 158–159.
- Jesionowski A., *Zagadnienia kulturoznawcze w nauce j. franc. w kl. I*, „Gimnazjum” 1935, nr 1, s. 28–32.
- Kielski B., *Z zagadnień kulturoznawczych*, Kraków-Łódź 1946.
- Kłuba-Połatyńska A., Sorbjan A., *Dokumentacja twórczości naukowej Stefanii Skwarczyńskiej*, red. S. Kaszyński, Łódź 1984.
- Kolberg O., *Dziela wszystkie*, t. 66. *Korespondencja Oskara Kolberga*, cz. 3. (1883–1890), zebrał i oprac. M. Turczynowiczowa, Wrocław-Poznań 1969.
- Księga pamięci żydowskiego Lublina*, wstęp, wybór i oprac. A. Kopciowski, Lublin 2011.
- Kupisz K., *Z korespondencji z profesorem Bolesławem Kielskim*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria” 23, 1988, s. 5–9.
- Nalepa S., *Reorganizacja kół naukowych*, „Dziennik Urzędowy Kuratorium Okręgu Szkolnego Lubelskiego” 75, 1935, s. 22.
- Pietraszko S., *Uniwersyteckie studia kulturoznawcze*, Warszawa 1973.
- Płaszczewska O., *O Alfredzie Jesionowskim*, „Ruch Literacki” 2013, z. 4–5, s. 581–583.
- Rak M., *Jan Karłowicz w świetle materiałów archiwalnych. Dialektologia, etnolingwistyka i lituanistyka*, Kraków 2021.
- Sadowska J., *Ku szkole na miarę Drugiej Rzeczypospolitej. Geneza założenia i realizacja reformy Jędrzejewiczowskiej*, Białystok 2001.
- Skwarczyńska S., *Regionalizm a główne kierunki teorii literatury*, „Prace Polonistyczne” 1937, s. 7–52.
- Sosnowski J., *Teoria propagandy w zarysie*, Warszawa 1948.
- Stagrowski M., *Zarys programu pracy w drużynach starszej młodzieży harcerskiej*, „Dziennik Urzędowy Kuratorium Okręgu Szkolnego Lubelskiego” 97, 1937, s. 70–72.
- Straube H., *Frobenius, Leo Viktor*, „Neue Deutsche Biographie” 5, 1961, s. 641–642.
- Tylor E.B., *Antropologia. Wstęp do badania człowieka i cywilizacji*, przeł. A. Bąkowska, Warszawa 1902.
- Zarębina M., *Wielki słownik współczesnego języka polskiego. Zakres i źródła; zagadnienia ilościowe; słownictwo o ograniczonym zasięgu*, [w:] *Wokół słownika współczesnego języka polskiego*, red. W. Lubaś, Wrocław 1988, s. 21–36.
- Zawadzka A., *Kierowanie czytelnictwem pozaobowiązkowym młodzieży szkolnej*, „Dziennik Urzędowy Kuratorium Okręgu Szkolnego Lubelskiego” 110, 1939, s. 28–29.

Słowniki (w kolejności chronologicznej)

- Słownik języka polskiego, obejmujący oprócz zbioru właściwie polskich, znaczną liczbę wyrazów z obcych języków [...]: do podręcznego użytku*, red. A. Zdanowicz et al. Wilno 1861, cz. 1. A–O.
- Słownik języka polskiego*, red. J. Karłowicz, A.A. Kryński, W. Niedźwiedzki, t. 2. H–M, Warszawa 1900.
- Słownik języka polskiego*, red. T. Lehr-Spławiński, t. 1. A–K, Kraków [ca 1938].
- Słownik języka polskiego*, red. T. Lehr-Spławiński, t. 2. L–N (do „normalny”), [ca 1939].
- Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, t. 3. H–K, Warszawa 1961.

Akty prawne i dokumenty programowe

Ustawa z dnia 11 marca 1932 roku o ustroju szkolnictwa, Dz.U. z 1932 r. Nr 38, poz. 389.

Rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 12 lipca 1934 roku.

(Nr 1, Pr. 2858/34) o nowym programie nauki w gimnazjach państwowych z polskim językiem nauczania, Dz.Urz. MWRiOP z 1934 r. Nr 6–7, poz. 92.

Program nauki w gimnazjach państwowych z polskim językiem nauczania (tymczasowy), Lwów [1934].

* * *

Anna Gomóła — doktor habilitowana nauk humanistycznych, profesor w Instytucie Nauk o Kulturze, Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Prowadzi badania z zakresu teorii kultury, antropologii kultury, historii nauk o kulturze. Autorka między innymi monografii *Jan Michał Witort. Wprowadzenie do antropologii pokolenia „ludzi naukowych”*.

anna.gomola@us.edu.pl

Maciej Kijko

ORCID: 0000-0001-9858-4371

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Rola i miejsce refleksji nad sztuką w kształtowaniu się społeczno- -regulacyjnej koncepcji kultury Jerzego Kmity

Abstrakt: Teoria kultury zaproponowana przez Jerzego Kmity jest projektem mającym na celu adekwatne wyjaśnianie zjawisk kulturowych i udziału w nich jednostek — uczestników kultury. Celem artykułu jest ukazanie obecnego w refleksji poznańskiego badacza namysłu nad sztuką jako jednego z istotnych czynników pozwalających na eksplikację szczegółowych problemów stojących przed badaczem kultury oraz ukazujących samą sztukę w kontekście społecznym: jako dziedzinę kultury podległą zapotrzebowaniom społecznym, mającym swoje społeczne funkcje i niemającą autonomicznego charakteru. Mimo że sam Jerzy Kmity nie koncentrował się na specyficznych problemach sztuki, jest ona istotnym punktem odniesienia dla jego refleksji nad kulturą.

Słowa-klucze: teoria kultury, społeczno-regulacyjna koncepcja kultury, Jerzy Kmity, estetyka

Krystyna Zamiara przy okazji osiemdziesięciolecia urodzin Jerzego Kmity dokonała analizy jego twórczej drogi jako kolejnych przesunięć problemowych¹. Swoją rekonstrukcję tych zmian akcentów odniosła do traktowania przezeń nauki i poznania naukowego: od Popperowskiego hipotetyzmu do teoretycznej historii nauki. Wydaje mi się jednak, że to tylko jedna z możliwości badania spuścizny Kmity w zakresie wszelkich wewnętrznych relacji łączących jego poszczególne, uobecnione w tekstach propozycje i stanowiska badawcze. Sam chciałbym przyjrzeć się drodze wyznaczonej etapami kariery akademickiej poświadczającej przesunięcie o nieco innym charakterze, wcześniejsze jeszcze niż opisane przez Zamiarę i w istocie bardziej chyba fundamentalne — otwierające bowiem drogę kolejnym. Innymi słowy, jeśli tekst Zamiary potraktować jako jakiś rozdział opisu biografii intelektualnej Kmity, ja chciałbym napisać kolejny, a ich porządek byłby taki, że sam piszę poprzedzający, gdy Krystyna Zamiara napisała już następny.

¹ K. Zamiara, *Droga twórcza Jerzego Kmity jako sekwencja przesunięć problemowych*, „Filosofia” 12, 2011, nr 1, s. 109–128.

Oba traktują o równoległe zachodzących procesach, w innych zespołach problemów. Dalsze rozdziały czekają być może jeszcze na napisanie.

Jerzy Kmita, twórca społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, z wykształcenia był polonistą. W 1955 roku obronił pracę dotyczącą twórczości Mikołaja Reja w kontekście badań paremiograficznych, napisaną pod kierunkiem Jerzego Ziomka. W kolejnym roku otworzył przewód doktorski z zamiarem napisania rozprawy na temat sztuki poetyckiej Jana Kochanowskiego, który został zamknięty w związku z przeniesieniem się Kmita w 1957 roku do Katedry Logiki na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza². Przenosiny te inicjują zajęcie się nową tematyką i prowadzą w konsekwencji do wypracowania teoretycznych narzędzi poznania kultury, których ranga jest nie do przecenienia.

W tym miejscu można by postawić kropkę i zakończyć wywód: znajduje się potwierdzenie zmiany zainteresowań naukowych i tym samym związku między początkowym a późniejszymi etapami drogi twórczej Kmita. To oczywiście namiarowe stwierdzenie; nie odnotowałem nic więcej niż kilka faktów pozostających z sobą w niejasnym przynajmniej związku. Równie dobrze, a nawet łatwiej byłoby stwierdzić — miast założonego w tym wypadku holistycznego ujęcia intelektualnej przestrzeni człowieka, każącego uznawać istnienie istotnych relacji między różnymi, z pozoru rozłącznymi, dziedzinami zainteresowań, na przykład, jednostki, i stąd wyprowadzonego wniosku — że młodzieńcze jeszcze w istocie zainteresowania literaturą³ nie ostały się wobec pojawiających się w trakcie studiów i pobudzonych nimi poszukiwań innym zainteresowaniom. W związku z tym zaznaczone wyżej przesunięcie mogłoby mieć charakter zdecydowanego otwarcia nowego, niezależnego względem wcześniejszych, pola zainteresowań. Jeśli więc wyrażać przypuszczenie o wadze inspiracji wyrastających z zainteresowań literaturą dla dalszych poszukiwań teoretycznych, należałoby wykazać wewnętrzny, nie tylko powierzchowny, związek między oznajmionymi już faktami. To postaram się uczynić w dalszych partiach tekstu.

Wpierw odnotować chciałbym jedynie obecność odwołań do literatury i tekstów jej poświęconych w kolejnych pracach Jerzego Kmita. Traktuję tu literaturę (*pars pro toto*) jako część świata sztuki i stąd uznaję rekursy do niej za wystarcza-

² M. Lutomska, *Kalendarium działalności naukowej prof. dr hab. Jerzego Kmita*, „Filo-Sofija” 12, 2011, nr 1, s. 91.

³ J. Grad, *Jerzy Kmita — uczoney, nauczyciel akademicki, organizator życia naukowego, popularyzator nauki*, „Filo-Sofija” 12, 2011, nr 1, s. 20. Zainteresowania wyrażające się także we własnych próbach poetyckich i przekładach na przykład Baudelaire’a — informację tę zawdzięczam profesorowi Janowi Gradowi, jednemu z opiekunów spuścizny po Jerzym Kmicie.

jące, by mówić w uzasadniony sposób o estetycznych wątkach w twórczości Kmita bez względu na szczegółowe już problemy stosowanych w kontekście różnych odmian sztuki kategorii i wartości estetycznych. Później poddam analizie sposób traktowania tekstów literackich i konsekwencje tego dla obrazu Kmitowskiej teorii.

W kolejnych książkach: *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej* (1971) oraz *Kultura i poznanie* (1985) konkretne problemy poznawcze analizowane są poprzez odwołania do przykładów literackich. W pierwszej z wymienionych prac Kmita nawiązuje do tekstów Słowackiego, Leśmiana, Harasymowicza. Przywołuje je jednak szczególnym trybie — przytaczając i dyskutując dotyczące fragmentów utworów wymienionych twórców interpretacje. Czyni to, by unaocnić kwestie wyjaśniania zjawisk artystycznych: możliwości poznania ich, interpretacji i zrozumienia. Skądinąd często podejmuje także wątki sztuk plastycznych, uznając ważność zaproponowanych przez siebie ustaleń dla sztuki w ogóle.

Podobnie czyni w *Kulturze i poznaniu*. Jeden rozdział tej książki poświęca komunikacji w dziele literackim, natomiast wprost oznajmia, że chodzi tu o wnioski swoją ważnością obejmujące całość świata sztuki. Szczegółowo interpretując kilkuwersowy fragment z Mickiewiczowskiego *Pana Tadeusza* w kontekście interesujących go kwestii, rozszerza zakres ważności swoich ustaleń:

Przechodzę w tym miejscu od rozważań nad literackim dziełem sztuki do formowania tez ogólniejszych: dotyczących wszelakiego dzieła sztuki przedstawiającej (plastyka, teatr, film). Niewątpliwie każda z tych odmian przedstawiającej praktyki artystycznej posługuje się semantyką odmienną od semantyki literackiej. Wspólne jest jednak tym odmianom wytwarzanie komunikacyjnej „wartości dodatkowej” poprzez apel do „metafizycznych” założeń owej semantyki lub (i) założeń przedmiotowo-realistycznych odsłanianych przy pomocy jej dekonwencjonalizacji⁴.

W tej właśnie książce obszernie analizuje wizję świata komunikowaną w dziele, traktując ją jako wartość estetyczną.

Jeszcze wcześniej, od połowy lat sześćdziesiątych, zaczyna Kmita publikować w poznańskim piśmie „Nurt” teksty poświęcone różnorodnym kwestiom, w tym także podejmuje problemy dotyczące literatury i statusu dzieł sztuki. Tworzy to odrębny korpus tekstów, w których teoria jest aplikowana do dyskusowania praktycznych problemów wynikających z interpretowania praktyki artystycznej i jej wytworów. Nie można tych artykułów, skierowanych do szerszego niż tylko naukowe grono odbiorców, traktować pobocznie, bowiem sam Kmita odwoływał się niejednokrotnie do w „Nurcie” zamieszczanych tekstów swoich współpracowników i badaczy związanych z rozwijanymi przezeń koncepcjami, a poza tym w inicjującym współpracę z czasopiśmie artykule *Na przykładzie „Morwy”* deklaruje:

⁴ J. Kmita, *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985, s. 173, przyp. 2.

Zamierzam w rubryce niniejszej [*Refleksje i glosy* — M.K.] spisywać — w formie raczej swobodnej, choć nie felietonowej — pewne rozważania z reguły inspirowane lekturą najróżnorodniejszych tekstów, reprezentujących najróżniejsze dziedziny⁵.

Uszczegóławia to trochę dalej: „[...] każda z moich notatek stanowić będzie pewien przyczynek do tematu: literatura jako środek przekazywania informacji”⁶. Traktuje więc swój głos w prasie jako integralną część dociekań poznawczych i ogłaszania ich wyników. Gościnne łamy „Nurtu” skądinąd stały się dla członków szerokiego środowiska badaczy kultury miejscem ogłaszania ich refleksji i odegrały istotną rolę w popularyzacji ich perspektywy poznawczej⁷. Przy tym twórca i redaktor „Nurtu” Krzysztof Kostyrko stał się w 1976 roku inicjatorem i pierwszym dyrektorem Instytutu Kulturoznawstwa na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza. Współpraca Kmita z „Nurtem” trwała do połowy lat osiemdziesiątych, choć pod koniec miała sporadyczny charakter. Jednocześnie w tych latach Kmita swoje teksty zamieszcza też w miesięczniku „Odra”. Domagałaby się skądinąd ta część aktywności Jerzego Kmita osobnego opracowania i analizy.

Pozwalają dotychczasowe uwagi na stwierdzenie, że zasygnalizowany i przypuszczony na początku związek może być widoczny na głębszym poziomie i uzasadniony w odwołaniu do rzeczowych argumentów. Nawiązania do sztuki nie były przygodne, lecz wpisywały się w całokształt zainteresowań badawczych poznawczego kulturoznawcy. Kwestią, którą należy zbadać szczegółowo, jest charakter owej obecności sztuki w całości problematyki badawczej Kmita. Innymi słowy, jego propozycja estetyki dzieła sztuki i jej związek z wypracowaną ostatecznie społeczno-regulacyjną koncepcją kultury.

To ostatnie stwierdzenie jest o tyle istotne, że w poznańskiej szkole metodologicznej sztuką zajmowali się bezpośrednio Teresa Kostyrko i Włodzimierz Ławniczak. Kmita był uznawany za twórcę teoretycznej ramy w postaci społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, którą wymienieni twórcy rozszerzali o ustalenia dotyczące dziedziny sztuki. Twierdzą jednak, że dociekania poświęcone poznaniu humanistycznemu, odwołujące się w dużej mierze do sztuki, były intelektualnym laboratorium i wstępnym etapem kształtowania się ogólnej teorii kultury oraz że Kmita zarysował pewnego rodzaju teorię estetyczną w ramach rzeczowej teorii,

⁵ J. Kmita, *Na przykładzie „Morwy”* [1965], [w:] *Sztuka i jej poznawanie*, red. T. Kostyrko, J. Grad, Poznań 2008, s. 13.

⁶ *Ibidem*.

⁷ To, że eseje zamieszczone w „Nurcie” odgrywają istotną rolę w twórczości Jerzego Kmita poświadcza też tom *Czarnoksięstwa humanistów* (2015), gromadzący teksty jego autorstwa dotyczące nauki, mód naukowych, społecznej roli nauki i jej oddziaływania. Z tego też powodu ciekawe i instruktywne są omówienie i dyskusja poświęcona tej książce. Zob. M. Rydlewski, „Czarnoksięstwa humanistów” jako część projektu „humanistyki naukowej”, „Sensus Historiae” 22, 2016, nr 1, s. 139–155; M. Kafar, M. Rydlewski, „Teksty mniejsze”, *lecz nie pomniejsze. Wokół Czarnoksięstw humanistów Jerzego Kmita — cz. I*, „Sensus Historiae” 23, 2016, nr 2, s. 153–172.

co postaram się pokazać. By to uczynić jednak, wpierw zarysuję ogólny kontekst, czyli samą wspomnianą wcześniej Kmitowską koncepcję kultury.

Konieczne jest jeszcze jedno zastrzeżenie. Celem niniejszego tekstu jest wydobycie na wierzch estetycznych wątków refleksji Kmity. Nie rekonstruję w nim całości tego, co w poznańskim środowisku kulturoznawczym napisano na temat sztuki. Na badaniach poświęconych sztuce skoncentrowała się przywoływana już wcześniej Kostyrko (by tylko do niej się ograniczyć), co poświadczają jej prace, jak choćby *Sztuka — przedmiot i źródło poznania*. Nie mam ambicji reprezentatywnego ukazania stanu refleksji estetycznej całego grona badaczy skupionych wokół Jerzego Kmity, a tylko prezentację estetycznych wątków z jego własnej twórczości.

||

Teoria kultury Kmity uchodzi za trudną i nieoczywistą. Widać to szczególnie w procesie dydaktycznym, podczas którego „kmitologia” jest często traktowana przez studentów jako hermetyczna, skomplikowana i trudna do zrozumienia⁸. Bierze się to (jak mniemam) nie tyle z wewnętrznych właściwości samej teorii, co sposobu jej prezentacji. Kmita kontynuował tradycję precyzji logicznej i pojęciowej właściwą dla szkoły lwowsko-warszawskiej i istotnych dlań Kazimierza Ajdukiewicza oraz Jerzego Giedymina. Stąd właśnie bierze się trudność w odbiorze jego tekstów: są wymagające i oczekują od czytelnika dużego wysiłku, by prześledzić precyzyjnie prezentowany ciąg rozumowania. W kontekście współczesnych, odmiennych względem wcześniejszych, modeli kształtowania tekstu literackiego (stylów literackich), do których należałyby te stosowane przez Kmitę, dla dzisiejszych adeptów kulturoznawstwa i innych dyscyplin humanistycznych, przyzwyczajonych do innego stylu, może to być kłopotliwy (być może nawet nie do spełnienia) wymóg.

Tymczasem sama teoria jest — w podstawowym wymiarze — intuicyjnie dość oczywista i prosta. Jako podstawowe założenie funduje ją uznanie kultury jako przestrzeni mentalnej. Ten sposób znajduje się w zbiorze ideacyjnych ujęć, podobnie jak chociażby poprzedzająca ją koncepcja Warda Goodenougha, aczkolwiek w przypadku Kmity mamy do czynienia ze znacznie bardziej rozbudowaną i wydajniejszą wyjaśniającą teorią. Oznacza to sprowadzenie kultury do przekonań. Mają one w ujęciu Kmity charakter normatywno-dyrektywalny: dotyczą, po pierwsze, tego, co należy czynić, po drugie, w jaki sposób i jakimi środkami należy założyć cel osiągnąć. Po tym wstępnym określeniu następuje uszczegóło-

⁸ To stwierdzenie opieram o własne doświadczenie dydaktyczne. Od ponad dwudziestu lat w ramach różnych kursów podejmuję zagadnienia związane ze społeczno-regulacyjną koncepcją kultury.

lowienie, wskazujące na społeczny i jednocześnie regulacyjny w tej przestrzeni charakter kultury. Przekonania te mają charakter obowiązujący o tyle, że dzięki nim członkowie danej społeczności skutecznie się z sobą komunikują i mogą tym samym efektywnie działać.

W autorskim ujęciu definicja kultury brzmi następująco:

zbiór przekonań normatywnych i dyrektywalnych, które: (1) powszechnie respektowane są w danej społeczności, (2) tworząc uwarunkowania subiektywno-racjonalne działań funkcjonalnych względem ustalonego stanu globalnego owej społeczności potraktowanej jako kontekst strukturalny tych działań⁹.

Znajomość i uznanie ważności przekonań dotyczących różnych aspektów życia pozwala mówić o społeczeństwie (grupie, społeczności). W przestrzeni norm i dyrektyw regulujących podstawowe nawet zachowania tworzy się wspólnota. To zarówno banalne „Widząc znaną sobie osobę pierwszy raz danego dnia należy ją powitać” i „Powitanie można zrealizować w ten, ten bądź ten sposób”, jak i w większej mierze rozpoznawane jako element kultury (religijnej): „Bogu należy oddawać cześć” i „Cześć można oddawać w ten, ten bądź ten sposób”. Na tym poziomie Kmitowska koncepcja uchwytuje coś bardzo oczywistego i jednocześnie trudno dostrzegalnego. Już samo to jednak pozwala na ciekawe rozwinięcia i uszczegółowienia.

Dokonuje mianowicie Kmita podziału kultury na dwa jej obszary: kultury symbolicznej i techniczno-użytkowej. Symboliczność kultury w tym wypadku pozbawiona jest przydawanej jej w potocznym rozumieniu cechy wieloznaczności, tajemniczości — chodzi o to jedynie, że symbol ma w tym momencie znaczenie czegoś nie naturalnego, a ustanowionego we wspólnocie. W tym kontekście respektowanie odnośnych przekonań normatywno-dyrektywalnych jest konieczne, by działanie odniosło skutek i zakończyło się komunikacyjnym sukcesem. W konkretnej sytuacji komunikacji językowej konieczne jest, by wszystkie jej strony respektowały te same przekonania co do tworzenia zdań, znaczenia słów itp. Jeśli ten warunek nie zostanie spełniony, nie dojdzie do komunikacji. W przypadku sztuki konieczne jest, by zarówno twórca, jak i publiczność uznawali jej istnienie jako odrębnej dziedziny, uznawali istnienie dzieła sztuki oraz posiadania i realizowania przez nie wartości estetycznych, jak też jego szczególnego, nieużytkowego przeznaczenia. W innym przypadku może dojść do sytuacji, że twórca dzieła zobaczy, jak jest ono wykorzystywane do podparcia kulejącej szafy (w przypadku rzeźby bądź tomu poezji) albo owinięcia kanapek (w przypadku szkicu na papierze). Może też dojść do sytuacji odwrotnej (jak było w przypadku traktowania tak zwanej sztuki prymitywnej), w której wytwórca wykonuje coś w jego mniemaniu użytkowego — chociaż ten użytek może mieć różny charakter — a publiczność interpretuje wytwór jako artystyczny z wszystkimi tego konsekwencjami. Konieczna jest tu uwaga istotna dla dalszego ciągu rozważań: z po-

⁹ J. Kmita, *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Poznań 2007, s. 57.

wyższego przykładu wynikają dwie przynajmniej rzeczy. Po pierwsze, sztuka jest w kontekście omawianej koncepcji nie czymś uniwersalnym, ale ma swoją wyrażną społeczną charakterystykę. By w ogóle mówić o dziele sztuki, musi istnieć w odnośnej wspólnocie kulturowej jego pojęcie. Po drugie, wartości estetyczne nie mogą być rozpatrywane jako mające uniwersalny albo też mocniej — transcendentny charakter, lecz są znowu zależne od ich rozumienia we wspólnocie właściwej dla odnośnego dzieła.

Z kulturą techniczno-użytkową mamy do czynienia w przypadku działań, dla których skuteczności nie ma potrzeby, by leżące u ich podstaw przekonania były konieczne przez wszystkie strony respektowane. By używać buty skutecznie, nie musi wzuwająca je osoba znać sposobu ich wytwarzania. By posługiwać się piórem jako narzędziem pisarskim albo — co bardziej chyba odpowiada praktyce współczesnej — komputerem i programem do edycji tekstów, nie trzeba znać sposobu ich produkowania, a w drugim przypadku też sposobów formułowania w języku kodów programu. Zarówno w jednym, jak i drugim przykładzie znajomość przekonań (tu mogących być określonymi jako przepisy czy recepty) i ich respektowanie jest istotne na poziomie technicznym, czyli wytwórczym.

Przestrzeń tak pojętej kultury odpowiada konsekwentnie (skoro przekonania normatywno-dyrektywne mają wskazywać sposoby działania) praktykom społecznym. Obok podstawowej, czyli materialnej — odpowiadającej za wytwarzanie dóbr konsumpcyjnych służących reprodukcji społeczeństwa i kultury — wyróżnia Kmita na przykład praktykę obyczajową, religijną, językową (w dużej mierze podstawową dla komunikacji i funkcjonowania innych praktyk) czy artystyczną.

Problemem szczególnie istotnym dla całości teoretycznego wysiłku Jerzego Kmity przy formułowaniu teorii kultury jest kwestia regulowania składających się na różne praktyki działań. W jaki sposób przekonania wpływają na podejmowanie działań i ich realizację, w jakim zakresie, jak rozległe? Tu stara się Kmita wyjść poza dwie skrajne opozycje indywidualizmu i antyindywidualizmu metodologicznego. Ustanawia bowiem podwójną, niedającą się rozdzielić optykę, ukazującą ludzkie działania uwarunkowane zarówno przez przekonania, jak i pokazując owe działania w szerszym kontekście strukturalnym. Na jednym poziomie, wychodząc od korekty Weberowskiego pojęcia działania celowo-racjonalnego, mówi o uwarunkowaniu subiektywno-racjonalnym. Podmiot realizuje działania na podstawie swojej wiedzy, wybierając scenariusz w danych okolicznościach najbliższy oczekiwanemu celowi. Wyrażna jest w tym miejscu korekta względem Webera — Kmita rezygnuje z pojęcia racjonalności jako uniwersalnego, relatywizując je do kulturowych warunków racjonalności. W ich kontekście działanie może być rozpatrywane jedynie jako mające podstawy racjonalne bądź nie. Możliwych scenariuszy dałoby się, inaczej mówiąc, zgromadzić, wymyślić wiele, w konkretnym przypadku jednak jednostka będzie rozpatrywała te tylko, które znajdują się w przestrzeni przekonań jej własnej kultury.

Temu — korespondującemu z postawą indywidualizmu metodologicznego — uwarunkowaniu odpowiada na drugim poziomie inne, nazwane przez Kmitę funkcjonalnym i właściwe dla postawy antyindywidualizmu metodologicznego. W tym przypadku praktyki i tworzące je działania umieszczone są w kontekście tworzącym strukturalne dla nich ramy. Jednostki będą podejmowały działania odpowiadające tym strukturalnym warunkom, wyznaczone przez nie i funkcjonalne względem nich, czyli takie, które prowadzą do odtworzenia bądź rozwoju kontekstu strukturalnego. Oba uwarunkowania rozważane razem pozwalają dopiero stworzyć pełen obraz działania kultury i jednostek w niej uczestniczących.

Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury rozwijała się w dyskusji i polemice z różnymi propozycjami, odegrała też istotną rolę jako nowatorskie na gruncie polskim podejście do poznania humanistycznego. Mając u podstaw Marksowski materializm historyczny (interpretowany w kategoriach metodologicznych), koncepcja Kmita łączy w sobie rozległe inspiracje: od twórczo interpretowanych wątków filozofii nauki — hipotetyzm Popperowski, po antypozytywistyczną filozofię humanistyki związaną z postaciami Wilhelma Diltheya i Maxa Webera. Poznański badacz czyni to, by sprostać wymogom spójności logicznej, jak i uwzględnić specyfikę kultury wynikającą z jej ludzkiego i społecznego — znaczącego — charakteru.

W kolejnych publikacjach Kmita osadza rozwijaną przez siebie teorię na tych podstawach, doskonaląc ją i konfrontując z kolejnymi, prowokowanymi przez inne koncepcje, problemami. W książce *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej* wykorzystuje teorię gier, teorię racjonalnego wyboru, strukturalizm i Diltheyowski antypozytywizm dla skonstruowania wydajnego narzędzia poznania humanistycznego. W *O kulturze symbolicznej* prezentuje szczegółowo Marksowskie podstawy swojej interpretacji materializmu historycznego i zastosowanie go do poznania kultury. W *Kulturze i poznaniu* interpretuje i rozwija pojęcie współczynnika humanistycznego zaproponowane przez Floriana Znanieckiego, a także uzasadnia niemożliwość przyrodoznawczej redukcji czynności kulturowych w dyskusji z Konradem Lorenzem. W *Społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury* napisanej z Grzegorzem Banaszakiem odnosi się w programie teoretycznej historii nauki do koncepcji rewolucji naukowych Thomasa Kuhna. W książce *Jak słowa łączą się ze światem* wreszcie podejmuje ze swoich pozycji teoretycznych polemikę z amerykańskim neopragmatyzmem reprezentowanym przez Hilary'ego Putnama, Donalda Davidsona i Richarda Rorty'ego. W każdym przypadku testuje możliwości i użyteczność własnej teorii, a jednocześnie umieszcza ją w kontekście rozległej debaty na temat poznania kultury.

Zarysowanie tego kontekstu było niezbędne, by móc uwyraźnić problemy właściwe rozważaniu sytuacji sztuki i dzieła artystycznego przez Kmitę. Mogą one być zrozumiane dopiero na tym tle.

Wpierw zaprezentuję zestaw pojęć służących do interpretacji sztuki w jej różnych wymiarach, prezentowanych na łamach „Nurtu”. W tekstach tam publikowanych widać wyraźnie zaczątki rozbudowanej później koncepcji i sposobu rozważania w jej przestrzeni problemów dotyczących sztuki i estetyki. W istocie artykuły Kmita publikował w „Nurcie” na różne tematy: starał się przybliżyć problemy współczesnej nauki związane z pojawianiem się atrakcyjnych werbalnie, jednak metodologicznie ułomnych, teorii bądź zwykłych hochsztaplerskich propozycji ubranych w szaty nauki; upowszechnić najnowszą refleksję humanistyczną w imię jej światopoglądowoczej misji. Dla tych celów sztuka (w różnych jej wymiarach i realizacjach) była nader poręcznym pretekstem.

Propedeutyczny charakter tekstów z „Nurtu” jest wielokrotnie wprost wyrażony, przy tym wprowadzanie przeciętnego odbiorcy w tajniki interpretacji i rozumienia dzieła sztuki oraz rozwijanie jego kompetencji w tym zakresie idą w parze z wprowadzeniem go we właściwą środowisku poznańskiemu perspektywę oglądu wyżej wymienionych problemów. Jest to skądinąd nieuniknione, bowiem nie sposób rozwijać czyichś kompetencji bez zaproponowania jakiegoś sposobu podejścia do sztuki (nawet przy sygnalizowaniu — polemicznym — istnienia innych możliwości w tym zakresie). Ma to znaczenie o tyle, że dokładnie odpowiada przyjmowanym w grupie założeniom o społecznym funkcjonowaniu sztuki — zależności między społeczną świadomością sztuki, a sposobami jej odbioru i interpretacji.

W owym czasie dość zgodnie badacze popularyzujący swoje dociekania w kolejnych numerach czasopisma uznawali, że ich ustalenia i propozycje można opatrzyć mianem semiotycznych. Była to przy okazji polemika z wieloma różnymi koncepcjami pojęcia znaku, co dało w efekcie projekt semiotyczny w istocie, naznaczony jednak swoistym rysem. Dla dalszych rozważań na temat relacji Kmitowskich tekstów poświęconych sztuce, jej poznaniu i interpretacji z tymi, w których formułuje swoją teorię kultury, czyli w istocie na temat relacji poznania sztuki do poznania kultury, należy zacząć od dookreślenia owego szczególnego pojęcia znaku, ustanawiającego faktycznie dziedzinę sztuki i jej wytwory. W tym momencie zaznaczają się już szczególne cechy refleksji Kmita, doprowadzające go do ogólniejszej teorii kultury.

Wieloznaczność pojęcia znaku jest dość oczywista i może powodować rozliczne problemy poznawcze. Jeśli chce się stworzyć takie jego pojęcie, które unikałoby tego kłopotu, oznacza to wyraźne dookreślenie i wyodrębnienie znaku spośród różnych innych sprowadzanych do niego potocznie fenomenów (na przykład odruchowe mrugnięcie okiem, dym unoszący się z komina będący efektem rozpalenia ognia w piecu). W kolejnych krokach, wychodząc od najogólniejszych założeń, stopniowo uzyskuje Kmita coraz precyzyjniejsze określenie znaku. Zawęża

wpierw jego pojęcie, uznając, że znak musi mieć charakter humanistyczny, co dokładniej rzecz ujmując (termin „humanistyczny” może być podobnie wieloznaczny jak i „znak”) oznacza, że można nim objąć tylko czynności racjonalne i ich wytwory. By jednak nie było wątpliwości, czym jest czynność racjonalna, także i jej definicja jest zaproponowana. Otóż ma nią być taka czynność, której realizacja stanowi skutek świadomego wyboru spośród wielu możliwości dostępnych podmiotowi. Wybór jest dokonywany w odniesieniu do przekonania, że czynność wybrana i zrealizowana urzeczywistnia najbardziej preferowany przez podmiot stan rzeczy. Ten zaś stan rzeczy może być scharakteryzowany przez odwołanie do wartości, którą jako rezultat stanowi. W związku z tym wartość najbardziej preferowaną, ze względu na którą podmiot wybiera taką, a nie inną czynność, nazywa Kmita sensem czynności.

To określenie jednak nie wystarcza, uznaje bowiem Kmita, że aby rozpoznać czynność jako znak, należy wpierw rozpoznać strukturę sensowną czyniącą ją znakiem. Jest to w istocie interpretacja czynności. I właśnie czynności, których sens w ten sposób się realizuje — poprzez interpretację — mogą być uznane za znaki. Innymi słowy, używając Kmitowskiego przykładu, otwarcie okna w ciepły dzień nie może być uznane za znak, bowiem nie jest na interpretację nastawione — jej sensem jest przewietrzenie pokoju, nie potrzebuje ona interpretatora.

Jeśli jednak cechą znaku jest nastawienie na interpretację, to należy też uznać, że istnieją reguły interpretacji właściwe dla przynajmniej minimalnej (jednak nie jednoosobowej) grupy, będące regułami interpretacji kulturowej. Dzięki nim jedna strona może zrozumieć czynności drugiej. Odwrotnie ta zależność też jest wyraźna — realizujący daną czynność, chcąc, by była ona zrozumiana, musi odwoływać się do owych ponadjednostkowych reguł. W tym też kontekście reguł interpretacji kulturowej zespół czynności, które są obejmowane jednolitym zestawem takich zasad, jest systemem czynności kulturowych, czyli w skrócie — systemem kulturowym.

W zależności od złożoności tych systemów i tym samym reguł interpretacji, sensory czynności mogą być mniej lub bardziej złożone. Zwykle jednak umyka to uwadze interpretatorów (podobnie jak i wiele poprzednio wyłożonych zależności) ze względu na „zautomatyzowane” przez wyuczenie stosowanie reguł interpretacji. Wydaje się jakoby sens objawiał się po prostu w czynności, był w niej zawarty. Staje się to wyraźne, gdy interpretacja napotyka opór. Kiedy czynność lub jej wytwór nie pozwalają odkryć swojego sensu niejako automatycznie i natychmiastowo, widać, że w grę mogą wchodzić reguły dodatkowe, dotychczas odbiorcy nieznanne bądź przez niego niestosowane. Sens będzie tak długo nieczytelny, aż nie przekroczymy tego ograniczenia oczywistości i nie spróbujemy rekonstrukcji sensu odwołującej się do reguł wykraczających poza te istniejące.

Taki sens wykraczający poza stosowane spontanicznie zespoły reguł interpretacyjnych, niedający się do nich zredukować, wymagający stworzenia dodatkowych, nowych hipotez interpretacyjnych, nazywa Kmita indywidualnym. Odróż-

nia odeń sens globalny, czyli przewidywany przez istniejące, charakterystyczne dla danego systemu kulturowego reguły interpretacyjne. Co łatwe do przewidzenia, wszelkie czynności o charakterze twórczym i ich wytwory posiadają oprócz sensu globalnego (niezbędnego dla podstawowego ich rozpoznania jako czynności racjonalnych) także indywidualny, domagający się ciągłego rozjaśnienia (co w istocie jest cechą charakterystyczną dzieła sztuki)¹⁰.

¹⁰ Nieco poza głównym nurtem rozważań chciałbym poczynić uwagę dotyczącą kwestii relacji sensu globalnego i indywidualnego oraz interpretacji historycznej i adaptacyjnej w kontekście założenia o racjonalności. Uwaga ta jest jednocześnie polemiczna względem rozstrzygnięć samego Kmity odnośnie do rozumienia interpretacji historycznej i adaptacyjnej.

Najlepiej założenie o racjonalności dostrójone jest do interpretacji humanistycznej w jej wariancie historycznym. W tym wypadku bowiem procedura rekonstrukcji kontekstu kulturowego właściwego dla czynności kulturowej i jej efektu (w postaci dzieła sztuki na przykład) bądź, dokładniej rzecz ujmując, rekonstrukcji przekonań konstytuujących rzeczoną czynność i jej efekt oraz cel (ostateczną wartość) odpowiada założeniu o racjonalności jako głoszącemu, że jednostka zamierzająca zrealizować określony przez siebie cel i mająca do dyspozycji wiele możliwych sposobów jego osiągnięcia wybiera spośród nich ten, który odpowiada realizacji najbardziej preferowanej wartości. I w jednym, i drugim przypadku mamy do czynienia z bardziej jeszcze fundamentalnym przekonaniem o zgodności jednostkowego dzieła z przekonaniami właściwymi jego kulturze — że, innymi słowy, wartości przezeń zawarte w czynności nie odbiegają od wartości kulturowych, co znaczy, że je po prostu reprodukuje. Z uznaniem, że preferowane wartości pojedynczej czynności dają się sprowadzić do wartości kulturowych, przez kulturę podpowiadanych. Interpretacja historyczna pokazuje, w jaki sposób w dziele realizuje się założenie o racjonalności, potraktowane w tym momencie jako odpowiednia konkretyzacja prawa idealizacyjnego.

Jeśli jednak zakładamy obok sensu globalnego istnienie sensu indywidualnego, mogłoby to potwierdzać zaproponowaną korektę dotyczącą możliwości konkretyzującego ujęcia założenia o racjonalności. Interpretacja historyczna pozostawia mniej lub bardziej obszerną przestrzeń niedającą się nią objąć — niewyczerpaną domenę interpretacji adaptacyjnej. Akceptując wcześniej orzeczoną zgodność interpretacji historycznej z założeniem o racjonalności, problem jest wyraźny: do czego może odwołać się interpretacja adaptacyjna? Możliwą chyba odpowiedzią na to pytanie jest uznanie, że w przypadku próby takiej interpretacji każdorazowo należy przyjąć *ex post* właściwą interpretatorowi konkretyzację założenia o racjonalności, jako odpowiadającą sensowi indywidualnemu — twórca nie przewidywał, a współ-tworzył ów następujący względem niego kontekst. Ta „współtwórcza współczesność” każdego klasyka zgodnie z wcześniejszym stwierdzeniem ma założoną niewyczerpywalność. Założoną i niedającą się unieważnić jednocześnie, bo popadnięcie w zapomnienie, które miałyby zanegować „aktualność” dzieła, może (jakkolwiek długo miałyby trwać) zostać uznane za „chwilowe”.

Przypomina to skądinąd Lemowską klasyfikację geniuszy: klasyki byłyby jednocześnie geniuszem pierwszego i drugiego rodzaju.

Jednocześnie należy uznać, że indywidualność sensu jest wyinterpretowana z dzieła: jeśli w wyniku interpretacji historycznej pojawi się niedająca się ująć w jej ramy reszta, stanowi to argument na rzecz indywidualnej właśnie wartości. W najprostszym przypadku mogą to być cechy zewnętrzne dzieła — jego kształt słowny, konstrukcja, w ostateczności — komunikowana wizja świata. Szczególnym przypadkiem mogą być odautorskie komentarze wprost oznajmujące, bądź tylko sugerujące, taki autorski zamiar: wyjście poza obszar uznanych wartości (estetycznych). Jednak pojawia się w tym momencie problem znaczenia takiego komentarza dla odpowiedniego rozpoznania dzieła: czy uznać autora za kompetentnego jednocześnie interpretatora własnego (zamierzonego w momen-

I to jeszcze jednak nie wystarczy, by precyzyjnie określić pojęcie znaku. Otóż tym, co domyka je definicyjnie, jest uwypuklenie jego komunikacyjnego sensu. Dopiero komunikowanie pewnego stanu rzeczy, a w szczególnym przypadku porządku wartości, czyni z czynności kulturowej lub wytworu znak. Znaki mają też swoje elementy dystynktywne niemające samodzielnego sensu komunikacyjnego, ale go dookreślające. Są one przy tym także znakami i stąd wyprowadza Kmita określenie znaku autonomicznego: to „z uwagi na dany system kulturowy — [...] czynność kulturowa lub wytwór kulturowy (z uwag na system), którego sensem globalnym — na gruncie odnośnego systemu — jest zakomunikowanie pewnego stanu rzeczy”¹¹. Znakiem *par excellence* jest znak autonomiczny, jak i jego element dystynktywny. Łatwo to unaocznic przez odniesienie do przedstawienia malarskiego, którego poszczególne fragmenty (elementy dystynktywne) są znakami, jednak samodzielnie nie mają sensu komunikacyjnego, przynależnego całości przedstawienia.

Tak określony znak, co chyba oczywiste, łatwo daje się odnieść do różnych kontekstów. Nie ogranicza się możliwości jego użycia tylko do dziedziny sztuki. Wyróżnia bowiem szeroką klasę czynności i wytworów, które są nakierowane na komunikację różnych stanów rzeczy i umocowane w przestrzeni kultury, dającej się w tym wypadku rozumieć jako podzielane reguły interpretacji. Zdanie na przykład jest znakiem autonomicznym, poszczególne zaś składające się nań słowa jego elementami dystynktywnymi.

Jednocześnie w trakcie dochodzenia do precyzyjnego ujęcia znaku uwyraźnia się szczególne podejście nie tylko do sztuki (dzieła sztuki), ale zasadniczo zarysowuje się podstawowy zrąb pojęć ostatecznie organizujących Kmitowską teorię kultury. Niewystarczające, na przykład, dla zdefiniowania znaku pojęcie czynności racjonalnej odniesione do założenia o racjonalności jest już użytecznym określeniem, wskazującym czynności dające się umieścić i zrozumieć jedynie w przestrzeni kultury, co jest przykładem wskazującym na zasadniczy potencjał tkwiący w proponowanych rozwiązaniach. W dojrzałej postaci została ta teoria sformułowana na początku lat osiemdziesiątych, jednak pewne elementy, które później stały się konstytutywnymi jej częściami, były przez przyszłego twórcę poznańskiego kulturoznawstwa wcześniej — jak starałem się to pokazać — rozważane w kontekście ogólnych badań poświęconych poznaniu humanistycznemu

cie pisanie glosy bądź istniejącego już) dzieła (i czy, dodatkowo, uznać uprzywilejowanie autora w roli własnego interpretatora), czy też rozstrzygnąć odrębność obu tych figur i traktować wypowiedź odautorską jako jedną z możliwych interpretacji, choć niekoniecznie trafną, przesądzającą, ważniejszą.

Rozważania dotyczące globalnego i indywidualnego sensu dzieła oraz historycznej i adaptacyjnej interpretacji wprowadzają wątek sygnalizowany w poświęconych im tekstach, aczkolwiek nierozwinięty szerzej, dotyczący dogłębnie już w ramach społeczno-regulacyjnej koncepcji opracowanej problematyki uwarunkowania funkcjonalnego i subiektywno-racjonalnego.

¹¹ J. Kmita, *Znak* [1968], [w:] *Sztuka i jej poznanie*, s. 114.

i jego specyfice. Podsumowaniem tego etapu zainteresowań badawczych Jerzego Kmity jest wspomniana już książka *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*.

Dyskutuje w niej szczegółowo zaproponowaną przez siebie wersję podstawowej dla humanistyki metody badawczej — interpretacji. Jej rozumienie odległe jest od wariantów antynaturalistycznych, jak też chociażby od wszelkich redukcyjnych procedur pozytywistycznych. Argumentuje przy tym Kmita, że zaproponowana przezeń wersja interpretacji humanistycznej jest narzędziem odpowiadającym przyrodoznawczej procedurze wyjaśniania. Zapewnia to dyscyplina logiczna i uznanie założenia o racjonalności za konieczny element wyjaśniania, mający charakter zdania ogólnego — niezbędnego, by interpretacji zapewnić wynikanie logiczne wniosku z przesłanek. Warto przywołać w tym momencie założenie o racjonalności w jego precyzyjnym, definicyjnym ujęciu. W „Nurcie” przywoływane jest niejednokrotnie, jakkolwiek w pozbawionej formalizacji postaci:

Jeśli X (w czasie t) podjąć ma jedną z czynności C_1, \dots, C_n , które na gruncie jego wiedzy (w czasie t) wykluczają się i (łącznie) dopełniają oraz niezawodnie prowadzą — odpowiednio — do rezultatów S_1, \dots, S_m ($m \leq n$), a przy tym rezultaty S_1, \dots, S_m uporządkowane są przez charakterystyczną dla X -a (w czasie t) relację preferencji, to X (w czasie t) podejmie czynność C_i ($i = 1, \dots, n$) związaną z dominującym (tj. najwyższej preferowanym) rezultatem S_j ($j = 1, \dots, m$)¹².

W tej też książce i inne pomysły, wcześniej referowane i podane w „Nurcie” z racji ich popularnonaukowego charakteru w sposób uproszczony, zyskują precyzyjne określenie. Doprecyzowywane są z użyciem aparatury logiki formalnej, zaś przesłanki teoretyczne takich, a nie innych rozstrzygnięć szeroko omówione. Ta praca jednak, choć zamyka pewien etap drogi intelektualnej Jerzego Kmity, otwiera przestrzeń innym zagadnieniom. I widać to znowu wyraźnie w tekstach z „Nurtu”, w których coraz wyraźniej namysł przesuwa się w stronę rozważania sztuki jako dziedziny kultury symbolicznej, skontrastowanej z kulturą techniczno-użytkową (*Homo symbolicus*), które to rozróżnienie załóżkowo pojawiło się już w przypadku osobnego ujęcia czynności nastawionych i nie na interpretację. Przesuwa się też w stronę pojmowania sztuki jako praktyki społecznej, z wszelkimi z tego wynikającymi konsekwencjami (*Czy artysta jest twórcą dzieła sztuki?*). Termin „kultura symboliczna”, choć pojawia się już w początkach lat siedemdziesiątych, ma znaczenie odniesione do ówczesnie sformułowanego określenia kultury jako systemu reguł interpretacji. Do kultury symbolicznej zaliczyć należałoby w tym momencie szczególną czynność racjonalną, taką, która jest: „(a) nastawiona na interpretację, respektująca sens (b) przyporządkowany tej czynności przez reguły kulturowe danego systemu”¹³. W definicyjnym sformułowaniu brzmi to następująco: „kulturą w znaczeniu węższym (symboliczną) danej grupy (kulturowej) nazwiemy ogół charakterystycznych dla niej porządków wartości

¹² J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971, s. 28.

¹³ J. Kmita, *Sens i konwencja* [1972], [w:] *Sztuka i jej poznawanie*, s. 206.

oraz zespół aktualizowanych przez nie systemu reguł kulturowych”¹⁴. Pokazuje to — w porównaniu z określeniem scharakteryzowanym wcześniej, będącym elementem całościowej już społeczno-regulacyjnej teorii kultury — trwający dłuższy czas teoretyczny namysł, by osiągnąć satysfakcjonujące i precyzyjne narzędzia intelektualne poznania kultury.

Szkic *O dwóch rodzajach wartości związanych z dziełem sztuki* opublikowany w 1973 roku w „Nurcie” podejmuje problem wartości artystycznych i estetycznych — różnic i łączących je zależności. Umieszcza go jednak Kmita w ramach wypracowywanego przez siebie i współpracowników kontekstu teoretycznego, co pozwala na nowatorskie względem tradycyjnych ujęć rozstrzygnięcia. W tym przypadku odwołuje się do pojęcia właściwego dziełu sztuki „współczynnika humanistycznego”, będącego przeformulowaniem terminu zaproponowanego przez Floriana Znanieckiego. I tak obejmuje on: „(1) odpowiednią kompetencję artystyczną (zbiór wchodzących w grę reguł interpretacji kulturowej dotyczących dzieł sztuki), (2) odpowiednią wiedzę o rzeczywistości pozaartystycznej, (3) określony kompleks hierarchii wartości”¹⁵. W tej postaci umożliwia interpretację konkretnego dzieła sztuki, czyli rekonstrukcji układu cech tego dzieła. Od sensu obejmującego całość dzieła (jego wizję świata) do sensów poszczególnych jego fragmentów.

W przyjętym przez Kmitę rozwiązaniu wartość estetyczna nie służy już żadnym innym celom, jest sensem dzieła. W tym kontekście jeśli sensem dzieła jest komunikowanie pewnej wizji świata, to mocą przyjętych założeń jest ona wartością estetyczną. Wartość zaś artystyczna byłaby środkiem (bezpośrednim bądź pośrednim) do realizacji wartości estetycznej. Ta zależność przypomina nieco często nawet na poziomie potoczności prowadzone dyskusje dotyczące formy i treści oraz ich wzajemnej relacji. Uwagę temu akurat zagadnieniu poświęcił Kmita kilka lat wcześniej w artykule „Co” i „jak” *dzieła sztuki*, argumentując, że nie da się niezależności formy od treści utrzymać, biorąc pod uwagę, że pytanie o treść jest jednocześnie zawsze też pytaniem o formę. „Jak” dzieła sztuki dałoby się odnieść w tym kontekście do wartości artystycznych — warsztatu, stylistyki zaprzęgniętej przez twórcę do realizacji zamierzonej przezeń treści — do „co” dzieła sztuki, pozwalającego na zrównanie z wartościami estetycznymi w dziele zawartymi, a najlepiej pasującego do wizji świata komunikowanej w dziele. Potwierdzać to może następujący cytat:

[...] formę danej całości artystycznej (dzieła lub jakiegoś jego składnika) stanowią te wszystkie bezpośrednie składniki owej całości, własności ich oraz relacje między nimi, których wspólnym sensem jest współkonstituowanie tejże całości; odwrotnie: treścią każdego z wymienionych składników jest odnośna całość¹⁶.

¹⁴ *Ibidem*, s. 207.

¹⁵ J. Kmita, *O dwóch rodzajach wartości związanych z dziełem sztuki* [1973], [w:] *Sztuka i jej poznawanie*, s. 284

¹⁶ J. Kmita, „Co” i „jak” *dzieła sztuki* [1969], [w:] *Sztuka i jej poznawanie*, s. 141.

Choć nie pojawiają się w tym kontekście określenia „wartości artystyczne” ani „wartości estetyczne”, to jednak zarysowana relacja między formą a treścią odpowiada relacjom między nimi.

W wydanej w 1985 roku książce *Kultura i poznanie* jeden z rozdziałów poświęca autor sztuce w jej literackim wymiarze. To rozdział *Komunikacja w dziele literackim*. Wcześniej, w roku 1981, zostaje opublikowana praca *O kulturze symbolicznej*, będąca pierwszą rozwiniętą prezentacją społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury. Ma ona charakter ogólny i dzieło sztuki wydaje się być poza obszarem szczegółowych zainteresowań Kmity. Dopiero w późniejszej o trzy lata książce widać, że jej problemy są bliskie teoretykowi kultury. Odnosząc się do swoich wcześniejszych ujęć poznania i interpretacji dzieła sztuki, formułuje w pełni sygnalizowaną dotychczas kwestię uznania wizji świata proponowanej w dziele za wartość estetyczną.

Definiując praktykę artystyczną przyjmuje, że w jej wytworach dominuje przekaz światopoglądowy. Nie znaczy to w żadnym razie czegoś, co można by porównać do propagandowych przekazów wskazujących wprost pewne elementy rzeczywistości jako (w uproszczeniu) złe czy dobre. Chodzi tu o taką konstrukcję tekstu literackiego (i innego wytworu sztuki), w której warstwa symboliczno-metaforyczna, konstrukcja świata przedstawionego, wizja świata ostatecznie na różne sposoby waloryzująco odnosi się do rzeczywistości potocznie rozpoznawanej jako „życie” po prostu.

Wchodziłaby tu w grę waloryzacja prostolinijna (pozytywnie bądź negatywnie rozpoznająca wartości stojące u podstaw „życia”), właściwa dla dawniejszej literatury. Współcześnie w większym stopniu wykorzystywane są inne odmiany waloryzacji: tragiczna, problematyzująca i negatywistyczna. W przypadku waloryzacji tragicznej, mającej swoje korzenie w antyku, podkreślona zostaje ambiwalencja wynikająca z (obiektywnej lub subiektywnej) niekoherencji różnych elementów rzeczywistości: działanie jednocześnie wiedzie do realizacji „dobra”, jak i „zła” (w odpowiednich ujęciach tych wartości, zależnie od kontekstu). Waloryzacja problematyzująca z kolei prezentuje rzeczywistość jako z gruntu wieloznaczną, z alternatywnymi porządkami aksjologicznymi, dając jednostce prawo, a nawet może obarczając obowiązkiem, samodzielnego wyboru. Waloryzacja negatywistyczna zaś samą możliwość takiego uporządkowania rozstrzyga negatywnie, „jakkolwiek nie czyni tego totalnie”¹⁷: taka waloryzacja byłaby wewnętrznie sprzeczna; zwykle może mieć charakter wezwania do ciągłego ponawiania aktów wyboru i zarzucenia iluzji istnienia stałego, bądź za taki uznawanego, porządku wartości.

W każdym przypadku — co warto wyraźnie zaznaczyć — wszystko to w odniesieniu do dzieła sztuki odbywa się nie wprost, a pozadyskursywnie poprzez wizję świata przez dzieło komunikowaną.

¹⁷ J. Kmita, *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985, s. 170.

Z uwagi na tę pozadyskursywność komunikowanej przez dzieło wizji świata oraz niezbędne przy jej powstawaniu formowanie się rzeczywistości przedstawionej — opatrywać będziemy [...] ową wizję mianem estetycznej właśnie.

Ma ona charakter wartości stanowiącej miarę wartości dzieła w ogóle:

kulturowym sensem nadrzędnym dzieła sztuki przedstawiającej jest komunikowanie przezeń określonej estetycznej wizji świata; wszelkie inne, realizowane w dziele wartości stanowią środek realizacji tego właśnie sensu¹⁸.

Przywołane tu rozstrzygnięcia i założenia można potraktować jako bardzo wstępny, nigdy nierozwinięty przez Jerzego Kmitę, szkic teorii estetycznej, biorącej za swój początek społeczny charakter praktyki artystycznej i dzieł sztuki jako jej wytworów. To kolejna kwestia warta dogłębniejszego zbadania i rozwinięcia.

IV

Z powyższych uwag wynika, mam nadzieję przekonująco, że estetyczne (w szerokim sensie) zainteresowania Jerzego Kmity odegrały istotną rolę w kształtowaniu się jego społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury. Były swobodnym laboratorium, w którym sztuka, jako dziedzina kultury symbolicznej, pozwalała wypróbować kolejne narzędzia pojęciowe mające służyć jej poznaniu i interpretacji, by w efekcie (jako rozwinięte i uogólnione) mogły stać się pojęciowym oprządkowaniem ogólnych badań już kulturoznawczych, nieograniczających się do sztuki. W podobny chyba sposób epistemologiczne zainteresowania Kmity z książek *Skice z teorii poznania naukowego* (1976) i *Z problemów epistemologii historycznej* (1980) oraz licznych artykułów, w postaci teoretycznej historii nauki stały się integralną częścią jego szerokiego projektu teoretycznego. Sztuka i nauka, szczególnie wyróżniające się w przestrzeni społeczeństw zmodernizowanych, nastroczają równie szczególnych problemów poznawczych. Koncentracja na ich rozwiązaniu okazała się możliwością stworzenia kompleksowego projektu teorii kultury.

The role and place of reflection on art in the formation of Jerzy Kmita's socio-regulative concept of culture

Abstract

The theory of culture proposed by Jerzy Kmita is a project aiming at an adequate explanation of cultural phenomena and the participation of individuals — participants of culture — in them. The aim of the paper is to show the contemplation of art, present in the reflection of the Poznań

¹⁸ *Ibidem*, s. 174.

researcher, as one from among important factors allowing the explication of detailed problems the researcher of culture faces, and showing the art itself in the social context: as a field of culture subject to social demands, with its social functions and without an autonomous character. Although Jerzy Kmita himself did not focus on the specific problems of art, it is an important point of reference for his reflection on culture.

Keywords: theory of culture, socio-regulative concept of culture, Jerzy Kmita, aesthetics

Bibliografia

- Banaszak G., Kmita J., *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Warszawa 1991.
- Grad J., *Jerzy Kmita — uczony, nauczyciel akademicki, organizator życia naukowego, popularyzator nauki*, „Filo-Sofija” 12, 2011, nr 1, s. 19–68.
- Kafar M., Rydlewski M., „Teksty mniejsze”, *lecz nie pomniejsze Wokół Czarnoksięstw humanistów Jerzego Kmity — cz. I*, „Sensus Historiae” 23, 2016, nr 2, s. 153–172.
- Kmita J., „Co” i „jak” *dzieła sztuki* [1969], [w:] *Sztuka i jej poznawanie*, red. T. Kostyrko, J. Grad, Poznań 2008, s. 135–142.
- Kmita J., *Czarnoksięstwa humanistów*, Poznań 2015.
- Kmita J., *Czy artysta jest twórcą dzieła sztuki?* [1974], [w:] *Sztuka i jej poznawanie*, red. T. Kostyrko, J. Grad, Poznań 2008, s. 317–321.
- Kmita J., *Homo symbolicus* [1972], [w:] *Sztuka i jej poznawanie*, red. T. Kostyrko, J. Grad, Poznań 2008, s. 229–233.
- Kmita J., *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Poznań 1995.
- Kmita J., *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985.
- Kmita J., *Na przykładzie „Morwy”* [1965], [w:] *Sztuka i jej poznawanie*, red. T. Kostyrko, J. Grad, Poznań 2008, s. 13–18.
- Kmita J., *O dwóch rodzajach wartości związanych z dziełem sztuki* [1973], [w:] *Sztuka i jej poznawanie*, red. T. Kostyrko, J. Grad, Poznań 2008, s. 284–291.
- Kmita J., *O kulturze symbolicznej*, Warszawa 1982.
- Kmita J., *O strukturalnym ujęciu rzeczywistości humanistycznej* [1968], [w:] *Sztuka i jej poznawanie*, red. T. Kostyrko, J. Grad, Poznań 2008, s. 86–99.
- Kmita J., *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Poznań 2007.
- Kmita J., *Sens i konwencja* [1972], [w:] *Sztuka i jej poznawanie*, red. T. Kostyrko, J. Grad, Poznań 2008, s. 199–207.
- Kmita J., *Szkice z teorii poznania naukowego*, Warszawa 1976.
- Kmita J., *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971.
- Kmita J., *Znak* [1968], [w:] *Sztuka i jej poznawanie*, red. T. Kostyrko, J. Grad, Poznań 2008, s. 107–114.
- Kmita J., *Z problemów epistemologii historycznej*, Warszawa 1980.
- Kostyrko T., *Sztuka — przedmiot i źródło poznania. Z metodologicznych problemów wyjaśniania zjawisk artystycznych*, Warszawa 1977.
- Lutomska M., *Kalendarium działalności naukowej prof. dr hab. Jerzego Kmity*, „Filo-Sofija” 12, 2011, nr 1, s. 91–94.
- Rydlewski M., „Czarnoksięstwa humanistów” *jako część projektu „humanistyki naukowej”*, „Sensus Historiae” 22, 2016, nr 1, s. 139–155.
- Zamiara K., *Droga twórcza Jerzego Kmity jako sekwencja przesunięć problemowych*, „Filo-Sofija” 12, 2011, nr 1, s. 109–128.

* * *

Maciej Kijko — doktor, pracownik Instytutu Kulturoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zajmuje się problemami teorii kultury, komunikacją międzykulturową, antropocentrem jako problemem dla badań kulturoznawczych. Wydał *Nikłą siłę. Szkice kulturoznawcze* (2017). Aktywny także jako popularyzator nauki i animator kultury.
maciej.kijko@amu.edu.pl

Dyskusja

Ewa Kosowska
Andrzej Mencwel
Tomasz Majewski

Korespondencja *a parte*¹

Październik 2020,
Andrzej Mencwel do Ewy Kosowskiej

Droga Ewo,

najsamopierw chcę Ci podziękować za rozmowę telefoniczną, którą ze mną odbyłaś, dorzecznie i serdecznie, mimo mojego oporu, a może i niechęci. Jak widać z tego, że piszę, a mam nadzieję, że i z dalszego ciągu, spełniła ona swoje zadanie, bo zmusiła mnie do myślenia o naszej dziedzinie, nas wszystkich i sobie samym również.

Co za frazes: „chcę Ci podziękować”, mówię wprost: szczerze i bardzo Ci dziękuję.

Teraz, dla wstępnego wyjaśnienia — o korespondencji z organizatorami przyszłego zjazdu PTK, którą przerwałem rezygnacją z udziału w Komitecie Honorowym (mniejsza o nazwę). Otóż zwrócono się do mnie z propozycją takiego udziału, chyba na początku lipca (mam te daty w korespondencji, ale nie chodzi przecież o dochodzenie), a ja dość bezzwłocznie (bo taki mam zwyczaj) pozytywnie odpowiedziałem. Przedstawiłem też propozycję wykładowcy honorowego (Krzysztof Pomian) i motywu przewodniego zjazdu (historia kultury), po czym na kilka tygodni zapadło milczenie. Okazało się potem, że prof. Wolska miała poważną przypadłość zdrowotną, a prof. Majewski nie miał dostępu do korespondencji (przedziwne!). Rzecz jasna, odniosłem się do wyjaśnień prof. Wolskiej z pełnym zrozumieniem i podtrzymywałem nadal współpracę, chociaż nikt mi wprost nie

¹ W październiku, listopadzie i grudniu 2020 roku, w okresie intensywnych przygotowań do kolejnego zjazdu Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego, ujawniły się rozliczne kontrowersje dotyczące zarówno kwestii fundamentalnych dla dyscypliny, jak i celowości niektórych procedur przyjętych przez aktualny Zarząd PTK. Ich skutkiem była między innymi decyzja prof. Andrzeja Mencwela, Prezesa Honorowego Towarzystwa, o rezygnacji z udziału w Komitecie Honorowym zjazdu. Informacja o tym znaczącym geście dotarła do prof. Ewy Kosowskiej. Jej telefoniczna rozmowa z prof. Mencwalem stała się zaczątkiem wymiany poglądów na temat aktualnej sytuacji kulturoznawstwa. Do korespondentów dołączył prezes PTK, prof. Tomasz Majewski i to on zgłosił projekt częściowego upublicznienia listów.

napisał, że moja propozycja historii kultury nie została przyjęta, a tym bardziej tego nie uzasadnił. Krzysztof Pomian aprobowany, choć bez ramy historii kultury jego wykład — w próżni. Niezrażony tą niezbornością deklarowałem nadal chęć współpracy, chociaż nie wiedziałem, jaki jest skład owego Komitetu Honorowego ani też Rady Programowej. Nikt mnie bowiem o tym nie zawiadomił i nie otrzymałem też żadnego oficjalnego pisma, a przecież nie są to, mam nadzieję, grupy kapturowe. Mnie z kolei nie wypadało o te składy pytać, bo wyszłoby na brak zaufania. Ten brak przejrzystości, werdykty nieznanego mi sądu, który odrzucał moje propozycje, nie zachęcały mnie do dalszej współpracy. Szedłem jednak dalej, proponowałem redukcję historii kultury do jednej sekcji i doradzałem, co potrafiłem. Następnym jednak razem na odpowiedź nie czekałem kilka tygodni, lecz po tygodniu wysłałem ponaglenie. Wybacz to zrzęczenie, ale ja jestem ze starej szkoły — na liście, zwłaszcza starszych, się odpowiada, możliwie od ręki, a jeśli to utrudnione, od ręki się zapewnia. Teraz to bardzo łatwe, bo można SMS-em: „Dostałem, dziękuję, odpowiem”. Nic podobnie grzecznego mnie nie spotkało, po ponagleniu natomiast przyszła odpowiedź pokrętna i wykrętna: że wykład Tokarczuk, a Pomian zdalnie (jestem za OT [Olga Tokarczuk — red.], ale nie będę zapraszał Krzysztofa na przyprzążkę i na ekranie); że zamiast sekcji HK [historii kultury — red.] ma być mój występ, z kimś jeszcze, o Norwidzie (już przedtem odmawiałem, bo to mi wygląda na jakąś „przykrywkę”, czego nie znoszę od wczesnego PRL); że główna tematyka zjazdu, ma być taka, jaką znasz. Raczej futurologia, której nie cierpię, niż kulturologia, za którą się opowiadam. Myślę, że zasłużyłem sobie, żeby wybierać formę uczestnictwa w zjeździe i mam prawo w nim nie uczestniczyć, dlatego postąpiłem tak, jak postąpiłem. Brak przejrzystości w jego organizacji, brak sprawności, niezborność merytoryczna i niegrzeczność osobista to uzasadniają.

Rozmowa z Tobą była jednak o tyle ważniejsza, że uświadomiła mi graniczną sytuację naszej dziedziny, a poświęciliśmy jej znaczną część życia i nawał pracy, więc niełatwo to porzucić. Graniczność tę dostrzegam w trzech podstawowych wymiarach.

Pierwszy jest nomotetyczny, by tak go podnieść, i związany jest z ministerialną likwidacją „kulturoznawstwa” i zapisaniem „nauk o kulturze i religii”. Można uznać, że nic się nie stało, o dyscyplinach decydują uczelnie, i iść dalej, jak się da. Mając długoletnie doświadczenie wyniesione z dawnego reżimu, mogą na to przystać — nie zważać na zarządzenia, robić swoje, jak trzeba — pod przykrywką. Ale jeśli na samym zapisie się nie skończy, jeśli tę łączność zacznie się egzekwować, jeśli ministerialnych akredytacji (czyli państwowych) udzielać będą [...] z nowego naboru — to co wtedy? Naszych następców zajmować będą imaginacyjne futurologie, a dziedzina zostanie przejęta i przykrojona. Należy zatem podjąć refleksję podstawową, zebrać do niej wszystkie siły i poświęcić temu sesję zjazdu. Ale nie tylko, trzeba postępować tak, jak my przed parudziesięciu laty (gdy współtworzyliśmy UKA [Uniwersytecka Komisja Akredytacyjna — red.] i jej standardy), czynnie porozumieć się w sprawach podstawowych (kulturo-

znawstwo, wiedza o kulturze, nauki o kulturze, studia kulturowe) i respektując wzajemnie swoistość, określić ich niezbywalne standardy. Chodzi naprawdę o prawo do istnienia i jego wewnętrzne, a nie zewnętrzne gwarancje.

Drugi jest instytucjonalny, związany z tak zwaną reformą uczelni. Najpierw konieczne jest dobre, wspólne uświadomienie, na czym ona polega, dokąd zmierza i czym grozi nie tylko naukom o kulturze, ale i całej humanistyce. Środowisko nasze musi mieć wspólny pogląd na misję i praktykę uczelni, najsilniejsi powinni tego strzec i wspomagać słabszych, jak było przedtem. Proponowałem sesję o „idei uniwersytetu”, ale to nie natrafiło na żaden odzew. Nikt się do tego nie odniósł, choć akurat u nas powstała książka (Cezary Kościelniak), która dyskusję otwiera. [...] Podejrzewam, że organizatorzy tego zjazdu wcale tej problematyki nie podejmują, a ich rówieśnicy (może jeszcze młodszy) popadli w automatyczną punktozę. Co tydzień chyba dostają zawiadomienia o konferencjach, których tematyka jest bombastyczna, a przygotowanie merytoryczne — żadne. W tej refleksji o misji i praktyce uniwersytetu ważne jest również pozyskanie sojuszników z dyscyplin sąsiednich: historyków, literaturoznawców, filozofów, socjologów. Jeśli reprezentanci nauk o kulturze nadaliby jej ton i sens — będą przez wszystkich cenieni i przez wszystkich pożądani.

Trzeci, wreszcie, jest edukacyjny i to Ty o nim wiesz najwięcej, bo ja już zakończyłem nauczycielstwo. Myślę, że i tu konieczne jest krytyczne rozpoznanie skutków tej deformy, które będą trwałe, i wypracowanie wspólnego wobec nich sposobu działania. Dotyczy to zwłaszcza studiów doktoranckich, ale także funkcji i możliwości promotorskich, o czym rozmawialiśmy. Tu też jest coś do wspólnego wypracowania, co może się okazać wzorcotwórcze dla innych humanistów.

To chyba byłoby na tyle, choć to, oczywiście, nie jest wszystko, bo dotkliwą kwestią jest również podmienianie kulturoznawstwa bylejactwem, o czym mogliśmy dłużej rozmawiać, najlepiej jednak osobiście.

Jeszcze raz Ci dziękuję za inspirującą rozmowę, polecam się na przyszłość i serdecznie pozdrawiam —

Andrzej

PS (e-mail) Dzwonił Tomek Majewski. Powiedziałem mu o liście do Ciebie i zgodziłem się na udostępnienie — jeśli Ty się zgodzisz.

Serdecznie —

A.

Ad PS (e-mail) Bardzo dziękuję za tę zgodę. Tomek do mnie dzwonił, umówiłam się na rozmowę wieczorną, bo zaraz mam zajęcia zdalne i denerwuję się jak adeptka przed pierwszą solówką. Miałam do Ciebie dzwonić w tej sprawie. Ale rzecz się wyjaśniła, list prześlę, a zadzwonię może trochę później.

Serdecznie bardzo

Ewa

Listopad 2020,
Ewa Kosowska do Andrzeja Mencwela

Drogi Andrzeju,

wyraźnie widzę, że wokół spraw zjazdowych wzrasta poziom nieporozumień, wynikający, mam nadzieję, przede wszystkim z odmiennego pojmowania samych zasad organizacji takiego przedsięwzięcia. Niewątpliwie sporo też namieszał tu wirus, który uniemożliwił nam wszystkim normalne funkcjonowanie, w tym zwykłe spotkania, nieodzowne przecież nie tylko w życiu akademickim. Z pewnością w kontaktach bezpośrednich wiele spraw można by było wyjaśnić na etapie wcześniejszym. Teraz trochę „się porobiło”.

Zacznę od tego, że rozumiem Twoje zastrzeżenia i podzielam je w większości. Niemniej rozumiem też Tomka [Majewskiego — red.], który pełen dobrej woli bywa bezradny w sytuacji zderzenia konwencji, a w efekcie obrywa za niewinność. To bardzo mądry i wrażliwy człowiek, cenię go wysoko za sposób myślenia (jest naprawdę świetnym teoretykiem) i prospołeczną postawę, coraz rzadszą w jego pokoleniu. Ilość czasu, jaką poświęca teraz sprawom PTK, odbije się zapewne na jego pracy naukowej, o czym myślę z niepokojem, bo z naszej perspektywy punktoza jest idiotyzmem, ale dla tych, którzy chcieliby jeszcze kilka/kilkanaście lat popracować w uniwersytecie, to niestety twarde realia. Kontrakty kilkuletnie zabijają niebawem każdy odruch dawnej akademickiej solidarności, jeśli nic się nie zmieni w tym zakresie.

To jednak wiemy oboje. Natomiast nie jestem pewna, czy Ty rozumiesz dokładnie, w jakiej formalnie sytuacji jest teraz Towarzystwo. Ja mam to wygarbowane na skórze, bo poprzednie cztery lata poświęciłam głównie na próby prostowania zaszłości i odkręcania tego, co ostatecznie odkręcić nie zawsze się udało. Przed wieloma laty, dzięki Tobie przede wszystkim, PTK zostało zarejestrowane z siedzibą w Warszawie i adresem przy UW. W międzyczasie zmieniło się trochę przepisów, w tym ten najważniejszy, że instytucje budżetowe nie mogą bezpłatnie podnajmować lokali innym instytucjom. Na udzielanie adresu korespondencyjnego zgadzają się dzisiaj jedynie niektórzy rektorzy. To bardzo komplikuje rozmaite sprawy i zajmuje mnóstwo czasu. Ja straciłam pół roku na szukanie siedziby (pukałam m.in. do NCK-u i ministerstwa), w której moglibyśmy na przykład trzymać szafę z archiwum, bo znaczna część dokumentów leżała podówdczas (i dotychczas leży) pod łóżkiem u Włodka Pessela. Każdy kolejny prezes obdarowany teczką sprawozdań na zjeździe głowi się, co z nią zrobić. I wierz mi, że to kwadratura koła. Formalnie nadal „mieszkamy” w IKP [Instytucie Kultury Polskiej — red.] dzięki przychylności kolejnych dyrekcji, ale już w ubiegłej kadencji był problem z odbieraniem i przechowywaniem korespondencji, bo sekretarki nie mają tego w przydziale czynności. Tymczasem każdorazowa pozjazdowa rejestracja zmian w składzie zarządu jest drogą przez mękę. W dodatku oddział warszaw-

ski formalnie nie istnieje, chociaż pojedyncze osoby z UW i SWPS co chwilę pojawiają się na planie. Jedynie dlatego, że w ubiegłej kadencji nie udało mi się, mimo usilnych starań, wyczyścić spraw finansowych i sprawdzić, kto realnie płaci składki (Tomek Majewski i Ania Gomóła zrobili to dopiero teraz, wreszcie wiemy, ilu mamy członków), mogliśmy szacunkowo obliczyć liczbę delegatów na zjazd, a nawet wybrać przedstawiciela Warszawy do Zarządu Głównego. Teraz może się to nie udać, bo oddział nie istnieje. Jednak nie tylko stolica ma podobne kłopoty. Dzięki lawinowym poręczeniom towarzystwo formalnie jest liczne, ale są w nim przedstawiciele różnych dyscyplin, nie zawsze przychylnie nastawieni do tego, co niegdyś wypracowywaliśmy wspólnie. Problem wynika zarówno ze sprzeczności interesów poszczególnych dyscyplin (i ich finansowania), jak i animozji personalno-charakterologicznych. Można to dostrzec obserwując chociażby pracę Zarządu: ja przez cały czas „prezesowania” miałam świadomość, że zarząd zgadza się na moje propozycje, ale traktuje je z wyraźnym dystansem, zakładając, że to ostatnia kadencja „w starym stylu”, bo zmiana pokoleniowa jest nieodczoną. Nikt mi tego nie powiedział wprost, ale znam konwencje proksemiczne i kinemiczne. Obecny zarząd został powołany na zasadach demokratycznych — jeden przedstawiciel z każdego ośrodka. Podobnie wybrano Radę Programową Zjazdu, a w efekcie mamy w niej relatywnie młodych (40–50-letnich) reprezentantów rozmaitych orientacji, w przewadze zainteresowanych współczesnością jakoś tam rozumianą. To osoby po habilitacjach, z dorobkiem niewątpliwie ważnym, ale tematycznie bardzo rozproszonym. Zapewne wielu z nich nie mogłoby ze swoich artykułów zrobić spójnej koncepcyjnie książki, a już na pewno poszukiwanie wspólnego pola badań całego ZG byłoby skazane na niepowodzenie. To zresztą odrębny problem: zważ, że dzisiaj wielu filmoznawców i teatrologów posiada dorobek z „nauk o sztuce” lub (rzadziej) z medioznawstwa; tak się sami określają. Czym są nauki o kulturze i religii, nie bardzo wiadomo.

W pełni zgadzam się z Twoją diagnozą stanu i potrzeb kulturoznawstwa. Wypunktowałeś precyzyjnie wszystko, co dla całego środowiska powinno być ważne. Masz świętą rację, że bez standardów nie ruszymy. Ale przecież mieliśmy je wypracowane, przynajmniej na poziomie dydaktycznym. Jednak funkcjonowały tylko przez kilka lat. Już bodajże w drugiej kadencji KNOK-u [Komitetu Nauk o Kulturze Polskiej Akademii Nauk — red.] [...] ówczesny prezes z determinacją przeprowadził projekt ich likwidacji. Wspierali go dzielnie przedstawiciele kulturoznawstw satelitarnych, które wówczas powstawały lawinowo, ale i nasi niektórzy koledzy uznali swobodę w zakresie treści nauczania za warunek prawdziwej demokratyzacji życia akademickiego. Filozofom czy filologom zaszkodziło to mniej, ale my mamy to, co mamy.

Absolutnie zgadzam się z tym, że bez historii kultury żadnego kulturoznawstwa nie będzie. Majewski też to rozumie i wspiera, ale ma przeciwko sobie, z tego, co wiem z nasłuchu, większość zarządu [...]. Próba godzenia racji alternatywnych zawsze grozi tragedią godzącego i Tomek jest tego najlepszym przykła-

dem. Wynegocjowana na posiedzeniu Rady Programowej formuła tematyczna nie jest szczęśliwa i chyba nikt nie jest szczęśliwy z takiego efektu negocjacji. Jeśli jednak sądzisz, że ja byłam kiedykolwiek zadowolona z tematyki zjazdowej, to się mylisz. Dlatego też, poza pierwszym zjazdem, który organizowaliśmy w Cieszynie, w żadnym innym nie brałam czynnego udziału, nie proponowałam nigdy żadnego wystąpienia. I nikt się o takie nie upominał. Ale na roboczych spotkaniach zdarzało mi się, i owszem.

PTK jest stowarzyszeniem naukowym, ale i społecznym, ma prawo gromadzić przedstawicieli różnych dyscyplin i różnych orientacji. Jednak to nie jest dzisiaj platforma do restytucji kulturoznawstwa w rozumieniu, jakie przyświecało ojcom (i matkom)-założycielom. Ani tym z lat siedemdziesiątych, ani tym z dziewięćdziesiątych. Niestety. Zwłaszcza, że dominanta współczesności i programowa ahistoryczność większości badań (?) indywidualnych nie służy budowaniu wspólnoty opartej na ciągłości. Zresztą, jak sam wiesz najlepiej, nasi młodszy zwłaszcza koledzy często rezygnują z badań w rozumieniu pozytywnym na rzecz konstrukcji intelektualnych inspirowanych importowanymi, sezonowymi modami. Szkoda, bo coraz trudniej o porozumienie w kwestiach zasadniczych. Na szczęście czasem pojawia się jakiś wyjątek, ale kto by się wzorował na wyjątku. Ustawa 2.0, podobnie jak nieszczęsne rozporządzenie, może jednak, paradoksalnie, utrzymać dyscyplinę, jeśli jej nominalni przedstawiciele wykorzystają rozumnie i prospołecznie obecny reżim formalny. Obawiam się jednak, że zwycięży indywidualizm i znana nam historyczna tendencja do uznawania wyższości podziałów nad jednością. Chociaż może w obliczu totalnej zagłady... To by też było takie polskie, takie nasze. Ale nie wiem, czy długotrwałe.

Jestem jednak skłonna wesprzeć kolejne starania o utrzymanie kulturoznawczego dorobku. Wydaje mi się przy tym, że dla większej jasności można by dzisiaj zrezygnować ze „-znawstwa” na rzecz „-logii”, a więc kulturologii (w znaczeniu *Kulturologie*, *culturology*), opartej merytorycznie o teorię i historię kultury oraz wyniki badań materiałowych i empirycznych; konstruktywistyczna teza, że każdy uczony (nie tylko antropolog) jest przede wszystkim autorem, skądinąd słuszna, okazała się mocno przereklamowana i przeinterpretowana. Nie zgadzam się też z opinią, że obecnie mamy „kultury w ruchu”; w ruchu są ludzie, którzy w gorączkowych wędrówkach po świecie i pod wpływem mediów wygubiają zwerbalizowaną wiedzę o własnych kulturach. Ale te kultury, nie tyle „wysrane z mlekiem matki”, ile wyuczone w dzieciństwie, nadal wpływają na pozornie zindywidualizowane zachowania i sposoby odróżniania swoich od obcych. Zwykła matryca fonologiczna wystarczy, żeby podejrzliwe spoglądać na tego, kto inaczej wymawia zrozumiałe skądinąd słowa. Nie tylko realia, ale i imaginaria stanowią o swoistości kultur. Dzisiaj, jak chyba nigdy wcześniej, potrzebna jest uczciwa kulturologia, która pozwoliłaby zdemitologizować naszą wiedzę o przeszłości i teraźniejszości, zdemitologizować przeświadczenie, że potrafimy żyć w „kultu-

rze globalnej”. Wydaje się przy tym, że nie potrzebujemy truizmów na temat wartości dziedzictwa; potrzebujemy rzetelnej wiedzy o nim. Tyle się mówiło, i nadal mówi, o znaczeniu tożsamości, ale tożsamość kulturowa, wsparta na wiedzy historycznej, jest, jak dotąd, w tym dyskursie traktowana po macoszemu przez samych kulturoznawców.

Zanosi się w najbliższym czasie na kolejną modyfikację ustawy, więc potencjalnie jest jakaś okazja do przeprowadzenia zmian i na naszym podwórku. Ale nie znam wielu osób, które chciałyby budować dyscyplinę w naszym rozumieniu lub chociażby podjąć tego typu refleksję nad kulturą, nadając jej współczesną treść i formę. Zdecydowanie więcej mamy w środowisku zwolenników tezy, że samo pojęcie kultury stało się nieinstrumentalne, a zatem posługiwanie się nim jest *démodé*. Mogę na to przystać, ale pod warunkiem, że ktoś znajdzie kategorię lepszą, precyzyjniej wytyczającą szeroki horyzont, w ramach którego można prowadzić badania szczegółowe, ale potencjalnie zintegrowane i traktowane jako część większej całości, a nie tylko nastawione na sezonowy konceptualizm i popis indywidualnych możliwości interpretacyjnych.

Taką mam wizję i takie marzenie. Ale rzeczywistość skrzeczy. Żeby więc nie podtrzymywać tradycji indywidualizmu i separatyzmu, staram się wspierać to, co jeszcze zostało ze wspólnoty. Nawet wówczas, gdy zgrzytam zębami. Tak było z ideą utworzenia przez zarząd kilku rad zjazdowych, pracujących niezależnie (o czym dowiedziałam się niedawno), między innymi dlatego, że platformy cyfrowe nie zezwalają na sensowne dyskusje kilkudziesięciu osób jednocześnie. Zaakceptowałam, bo cóż mogłam zrobić innego, poza *votum separatum* oczywiście? Mimo to pomysł, żeby do Komitetu Honorowego zaprosić najstarszych profesorów i dać im zadanie wygenerowania spersonalizowanych propozycji wiodącej problematyki, które to propozycje oceni potem Rada Programowa złożona z młodszych, chociaż samodzielnych przedstawicieli wszystkich ośrodków i wszystkich możliwych orientacji „kulturoznawczych” uważam za niestosowny. Ty uznałeś go za obraźliwy, ale obawiam się, że powody Twojej obrazy nie są czytelne dla adresatów. Może z wyjątkiem Tomka, który przejął się tym ogromnie.

W tej sytuacji wydaje mi się, że należy chociażby przeczytać Twój list na zjeździe, chyba że zmienisz zdanie i spróbujesz zorganizować panel/sesję. Na temat „Historia i przyszłość kulturoznawstwa” na przykład. W tym wypadku futurologii nie unikniemy... Chętnie się włączę w taką inicjatywę pod Twoim przewodem; ostatecznie bez historii kultury (a kulturoznawstwo stało się przecież dla nas jej częścią) życia sobie nie wyobrażam.

Ściskam Cię serdecznie

Ewa

Listopad 2020,
Andrzej Mencwel do Ewy Kosowskiej

Droga Ewo,

na Twoje ostatnie pytanie odpowiedź znam tylko jedną: robić swoje!

Ba, ale co to dziś znaczy i czy da się wytyczyć wspólną domenę? Nie wiem, bo osobiście czuję się prawie wyłącznie osobiście i gdybym nie został wezwany przez PTK, to bym się nie wtrącał. A tak to już teraz trochę muszę, chociaż jak sama wiesz i piszesz — nie jest łatwo [...].

Najpierw to, co — moim zdaniem — na nie.

Interwencje [...] uważam za chybione. Czy jeśli będę protestował przeciw Czarnkowi, to uznaję Gowina? To krótkowzroczna taniocza, obliczona na do-
rażną popularność. O wiele trudniej zbudować jest coś trwałego, z czym każda
władza będzie musiała się liczyć. Uważam, że po upadku czy też „wyparowa-
niu” różnych organizacji naukowych (SADN, TPiKN...) jedyną nadzieją jest sil-
ny związek zawodowy, którym powinien stać się ZNP, ponieważ ma też szansę
na program autentycznie progresywny. Czy nasi młodszy koledzy to pojmą i to
przyjmą, tego nie wiem, ale jestem pewien, że tylko tą drogą można zbudować
poważną siłę edukacyjną — od przedszkoli po akademie nauk. Z tronem huma-
nistycznym i kulturologicznym.

Co do tych od nowostek i futurystów, jestem gorszego niż Ty zdania. Uważam,
a opinia ta opiera się na długim doświadczeniu, a nie na ostatnich incydentach,
że oni nie mają właściwego szlifowania metodologicznego i świadomości teoretycznej.
Nierzadko też są pobieżnie wykształceni i robią szkolne błędy. Dopiero co czyta-
łem książkę, której autor mylił ontyczny z ontologicznym i epistemiczny z episte-
mologicznym. Ja jestem jednak jakimś dziedzicem szkoły lwowsko-warszawskiej
i język [...] nieuków przyprawia mnie o mdłości.

Możliwie bezstronnie natomiast piszę tak: jesteśmy w rzeczywistości kultu-
rowej, która mnoży rodzaje przedmiotów w tempie i mnogości nie tylko dotąd
nieznanej, ale i nieporównywalnej z żadną przeszłością, nawet końca zeszłego
wieku. Dlatego czyni ona złudzenie, że przedmioty te mówią same za siebie, a po-
ściąg za ich wymową wystarcza za działanie poznawcze i badawcze. O żadnej
„metodologii” nie może tu być mowy, ponieważ zastępuje ją gonitwa. I w świecie
totalnie nieomal urzeczowionym chce nam przewodzić świadomość [...] zreifiko-
wana. Ilustracją — hasła wywoławcze nadchodzącego zjazdu PTK.

Czy ja mam w tej sytuacji i takim jej odbiorze pisać list do Rady Programowej
lub do zjazdu PTK? Wydaje mi się to wątpliwe, ponieważ to, co mam do powie-
dzenia, to są rzeczy elementarne, ale nie da się dotrzeć z wiedzą o nich do tych,
co są w odlocie...

Jakąś radą mogę służyć Tomkowi, ale nic więcej się nie uda.

A na Twoje listy nadal liczę, bo jak widzisz — bardzo mnie pobudzają.

Serdeczne łączenie uścisków —

Andrzej

PS (e-mail):

Czy mogę posłać Tomkowi?

Ad PS (e-mail): Jasne, możesz. Ale Tomek nie zna mojego ostatniego listu. Też mogę go przesłać? Na ten odpowiem niebawem, o konferencji dyskutować nie zamierzam...

Uściski

Listopad 2020,
Ewa Kosowska do Andrzeja Mencwela

Drogi Andrzeju,

Dzisiaj są Twoje Imieniny, zatem przyjmij, proszę, najlepsze życzenia wszystkiego, co dla Ciebie będzie korzystne i pożyteczne. Utylityzm odpowiednio zorientowany ma ciągle, moim zdaniem, sens — tym bardziej, gdy dotyczy bliżej nieokreślonych (nie wiem, co by Ci sprawiło największą radość), ale za to podmiotowo pożądanых wartości. Zatem, Szanowny Podmiocie, wybieraj z szerokiej gamy możliwych dóbr, a to, co wybierzesz, niech Ci dobrze służy w każdym tego słowa rozumieniu.

Nie odpisywałam na Twój list ponad dwa tygodnie, to już niemal wykracza poza granice przyzwoitości, ale wszyscy żyjemy w jakimś potwornym młynie, który przemiela naszą codzienność i nasze życie na nic nieznaczące okruchy. A po czasie trudno sobie nawet przypomnieć, co nas tak absorbowało. Ja wprawdzie mam wytłumaczenie, walczyłam z recenzją kolejnego doktoratu wedle formuły „Wtenczas w tej gwieździe oczami usiadłem, i mocowałem się z nią jak z szatanem”. Z szatanem postmodernistycznej narracji, z którą młodzi się już bardzo często identyfikują, ale która pozorne implikacje zmienia w radosny bełkocik. Ta praca, nad którą nasza młoda koleżanka niewątpliwie się natrudziła, skłoniła mnie do ogólniejszych przemyśleń, a może po prostu wpisała się w ich ciąg. Kiedyś już się nad tym zastanawiałam, chyba nawet coś gdzieś pisałam: długo korystaliśmy, i nadal korzystamy, z przekładów zachodnich sezonowych hitów, co sprawia, że naukowa prawda naszego rodzimego dyskursu spoczywa nie tyle, jak chciał Foucault, „w rękach filologii”, ile wręcz w rękach tłumacza. I ani nie jest to jeden tłumacz, ani nie są to liczni tłumacze, którzy zawsze dbaliby o jednorodność terminologiczną tego, co spolszczają. W rezultacie mamy bigos koszmarny. Podejrzewam, że zauważone przez Ciebie wymieszanie ontycznego z ontologicznym też może mieć takową proveniencję. Poza tym nie mając wiele nowego do powiedzenia zdarza się, że autorzy swoje nowatorstwo ograniczają do konstrukcji językowych, którym przydają status bytów rzeczywistych. Jeśli to czynią rasowi literaturoznawcy, to jeszcze jakoś uchodzi, bo mówią i piszą o tworcach językowych, ale w wykonaniu kulturoznawców podobna technika prowadzi w ślepy zaułek. Przecież kultura nie składa się wyłącznie z tekstów pisanych.

We wspomnianym doktoracie, podobnie jak w części prac ostatnio publikowanych, zauważyłam przede wszystkim kompletne lekceważenie diachronii — i nie jest to jedynie pochodną młodości i braku doświadczenia. Nie na darmo nasi P.T. Koledzy oprostowali propozycję dotyczącą panelu na temat historii kultury; dzisiaj rzadko kto podejmuje taką problematykę, bo rzadko kto potrafi wysunąć głowę nad powierzchnię oceanu synchronii. A tych, którzy to potrafią, jest zbyt mało, żeby skutecznie przeforsować opcję alternatywną. Tym bardziej, że — jak słusznie napisał Tomek w ofiarowanym Ci tekście — nieustannie zwiększa się liczba tych, którzy chcieliby tu i teraz anektować naszą uwagę. Zatem poświęcanie tejże uwagi na rekonstrukcję nieaktualnych zjawisk, zdarzeń czy dyskursów wydaje się próbą bezwocnego zmagania się z prądem. My może jesteśmy już zbyt dorośli na konformizm stadny, ale młodzi nie znają innego świata i sami walczą o to, by im, chociaż przez moment, ktoś poświęcił chwilę uwagi. Więc wyczyniają rozmaite sztuczki. Pytanie, co z ich tekstów zostanie za dwadzieścia lat. I pytanie, czy to ma jakieś znaczenie, jeśli nadal będzie obowiązywała zasada, że książka, która ma więcej niż dwa lata, przestaje się liczyć, a jej umieszczanie w bibliografii jest kompromitujące. Biedny Platon, biedny Arystoteles; zresztą dzisiaj rzadko kto ich czyta. To tak, jak zauważył Ankersmit: o *Lewiatanie* od pewnego czasu się już nie pisze, pisze się o interpretacjach *Lewiatana*. Koncentrowanie uwagi na tym, co najnowsze, nie jest chyba zgodne z moim rozumieniem kultury. Dostrzegam jakieś prawidłowości dopiero wtedy, gdy się przedmiot ucukruje i uleży. Problem w tym, że to, co zmienia się bardzo szybko, ucukrować się nie zdąży, więc i ja nie nadążam, i myśli rwą mi się. Ale chyba dzisiaj większość osób, które chciałyby się do czegoś trwałego odwołać, zaczyna sięgać po prawdy banalne i stereotypowe, nierzadko po komunały powtarzane bez zrozumienia, ale występujące w roli idei.

Ostatnio słuchałam wykładów Vetulaniego; w jednym wspomniał, że zasadnicza różnica między patriotą a nacjonalistą sprowadza się do tego, że patriota jest w stanie umrzeć dla ojczyzny, a nacjonalista — zabić. Coś w tym jest; czy będzie fałszywą analogią konstatacja, że dzisiaj uczony może umrzeć za prawdę, a naukowiec zabić za punkty? Wydaje mi się, że ostatnio patriotów ubywa, ale skąd się mają brać, jeśli wiedza o podstawach specyfiki naszej narodowej kultury (podobnie jak o celu nauki) jest kontestowana, i to przez tych, którzy powinni ją znać i szerzyć? Nie łopatologicznie oraz nakazowo (*vide*: zmiany w podstawie programowej), ale systemowo i długodystansowo. W tym miejscu może nawet zgodziłabym się z min. Czarnkiem, bo od czegoś trzeba zacząć, ale wątpię, czy jego metody doprowadzą do czegokolwiek poza hodowlą małych nacjonalistów [...].

Wygląda na to, że w PAN-ie będą jakieś roszady, a i w ustawie 2.0 może się coś zmienić. W tej sytuacji prognozowanie, co się wydarzy we wrześniu, przypomina wróżenie z fusów. Zdążyliśmy ustalić między sobą, że PTK nie jest płaszczyzną do walki o tożsamość kulturoznawstwa. Ale nie wiem, czy sugerowane przez Ciebie silne ZNP też udźwignęłoby ten ciężar. Młodzi już chyba w ogóle nie

mają potrzeby przynależności do związków zawodowych. Szkoda, że kiedyś nie pomyśleliśmy o ubezpieczeniu kulturoznawstwa na wypadek likwidacji w jakiejś dobrej firmie asekuracyjnej. Składki byłyby minimalne, ale za to jakie profity...

Przepraszam Cię za to dosmucanie i wisielczy humor, i to jeszcze w Takim Dniu.
Uściski serdeczne

Ewa

Grudzień 2020,
Tomasz Majewski do Andrzeja Mencwela

Drogi Andrzeju,

dziękuję pięknie za kolejną część listów Twoich i Ewy, przepraszam, że nie odpisałem Tobie od ręki, ale [...] na kilka dni odstawiłem maile i „ekrany”.

Nie chciałbym, aby to źle zabrzmiało, ale jest mi w wielu sprawach tam poruszanych na tyle blisko do Was, że czuję się chwilami wyobcowany z własnego kręgu pokoleniowego, może to kwestia lektur i pewnej frustracji (niestety narastającej) związanej z „zapadaniem się” (w intelektualnym i aksjologicznym sensie) stojących na świeczniku kulturoznawców — i w sensie *largo* — najbardziej celebrowanych polskich humanistów. Nie widzę dziś wśród osób, które — każda z osobna — podążają za swoim projektem i wyrażają się w coraz bardziej oderwanym języku — woli budowania spoiw tak, aby postronny czytelnik lub słuchacz miał obraz szerszej intelektualnej tradycji jako „sekwencji odpowiedzi” udzielanych w odmiennych warunkach na pokrewne pytania, które nie całkiem odeszły w przeszłość.

Czytałem przed chorobą ponownie Tomasza Weissa *Romantyczną genealogię polskiego modernizmu* i trzeci kurs *Literatur Słowiańskich* Mickiewicza, by przy okazji zobaczyć, jak głęboko osadzony jest u nas — przez Ciebie opisywany jako kulturalizm — cały kosmos pojęć własnych tej kultury, która odrzuca zarówno determinizm przyrodniczy, jak i heglowski i nawet marksizm II Międzynarodówki przekształca prometejsko w idealizm wolności oraz wychowanie do podmiotowej sprawczości.

Na drugą nogę — odkryłem ostatnio rzecz z beskidzkiej genealogii chłopskiej rodziny mojej mamy, mianowicie nieznaną mi wcześniej historię pradziadka Tadeusza Chruściela, szewca w Kielanowicach, który pozostawał podczas okupacji w kontakcie z przesiedlonymi członkami Stowarzyszenia Filareckiego Elsów, (byli wtedy w Burzynie prof. Sajdak, Kostrzewski), co mnie bardzo poruszyło i ucieszyło.

Myślę, że w jakiejś przygotowanej postaci Wasz dwugłos z Ewą powinien być uczestnikom Kongresu koniecznie przedstawiony. Osobiście bardzo jestem za tym.

Pozdrawiam serdecznie

Tomek

Grudzień 2020,
Andrzej Mencwel do Tomasza Majewskiego

Drogi Tomku,
przepraszam za spóźnioną odpowiedź, ale kończenie rozdziału długo się nie kończyło [...]. Wracam więc do naszych spraw, choć możliwie zwięźle.

Po pierwsze — zawieszam, jak Ci napisałem, decyzję o rezygnacji z honoru, chociaż nie odwołuję. Prawdę mówiąc, nie wiem, czego się spodziewać po tym środowisku, więc muszę mieć pewną rezerwę.

Po drugie — jestem pełen uznania dla Twojej pracy na rzecz środowiska i PTK, ale wiem, że ono jest marne i ambicjonerskie. W czym będę mógł Ci pomóc — chętnie pomogę, ale moje możliwości są niewielkie, mogę też działać odstrasza-
jąco [...]. Na mnie możesz liczyć — w emerytalnym jednak zakresie.

Po trzecie — co do mojego udziału w zjeździe sprawa jest otwarta. Między listem do P.T. Kulturoznawców a udziałem bezpośrednim. Historia kultury już odpada i do niej nie wracamy. Możliwa natomiast jest dyskusja o uniwersytecie (sekcja? plenum?), którą możemy w kilka osób złożyć, z moim udziałem lub prowadzeniem.

Po czwarte — sprawa „nauk o kulturze i religii” jest podstawowa i jeśli głupcy nie chcą o niej dyskutować ani wypracować wspólnego modelu (nauki o religii są częścią nauk o kulturze i winny być należycie uprawiane), to prędzej czy później dostaną teologów jednego wyznania jako katechetów. Ale ja im współczuć nie będę, ani też nie poprę papierowych protestów. Jestem więc zdania, że zjazd powinien podjąć problem kulturoznawstwo a nauki o kulturze i religii, i to paradygmatycznie!

Na koniec, lecz najważniej — dziękuję za przesłany utwór, dedykacja będzie dla mnie zaszczytem. Muszę jednak zaznaczyć, że mój pogląd na ten zespół problemów jest o wiele bardziej przyziemny i nie potrzebuję do niego obecnych teoretyków, wystarczy mi stary Mannheim, z koncepcją relacjonizmu wobec relatywizmu.

Otóż najkrócej i w duchu KM — to, co obecnie robią w Polsce rządzący, to jest rewolucja konserwatywna przybrana w *modern technology*. Oni wiedzą, czym jest człowiek, rodzina, więź społeczna, naród, państwo, świat i zaświat. Jedni robią to głupio i gwałtem (zobaczmy Czarnka...), inni chytrze i krok po kroku — dlatego mamy na razie nauki o kulturze i religii, a nie odwrotnie. Otóż skuteczną odpowiedzią na taki konserwaryzm może być tylko zdecydowana, światła, wieloaspektowa i wielopoziomowa (od szkoły do akademii) narracja progresywna. A nie dojdzie się do niej i jej nie rozwinie w zamotaniu w te wszystkie „postne” zastrzeżenia i łamańce, które paraliżują mówienie wprost.

Nie mam nadziei, iżbym mógł konieczność tworzenia takiej narracji uzmysłowić członkom PTK, choć poświęciłem temu pół wieku i kilka książek, więc moja sytuacja jest raczej smutna.

Przyjmij przyjacielskie pozdrowienie —

Andrzej

PS Jeśli pozwolisz, pošę ten list również Ewie, bo i jej jestem dłuźny.

Grudzień 2020,
Ewa Kosowska do Andrzeja Mencwela

Drogi Andrzeju,

przepraszam za zwłokę, ale — jak wiesz — ostatnio wszędzie „trochę się porobiło”, więc śledzenie bieżących wydarzeń zajmuje sporo czasu i wyczerpuje emocjonalnie [...].

W liście do Tomka napisałeś m.in., że nie wiesz, „czego się spodziewać po tym środowisku”. Dla mnie to także zagadka i to w wielu wymiarach. Mamy w PTK garstkę znawców kultury, dla których kultura rozumiana szeroko i holistycznie jest przedmiotem autonomicznych badań, a busolą — teoria i historia kultury. Trzeba jednak pamiętać, że część badaczy tej orientacji formalnie znalazła się w naukach społecznych. Za to środowisko dawnych kulturoznawców zdominowali filolodzy *primo voto*, do których przecież skądinąd także oboje się zaliczamy. Nad opcją „post-filologiczną” ciąży dziś, jak się wydaje, przekonania tych, dla których kultura (często pojmowana selektywnie) ogranicza się do słowa, pisanego i mówionego, a przede wszystkim tworzonego i przetwarzanego. Wyłania się z tego kultura jakby boskiej proveniencji: jeśli powiem: „Niech się stanie światłość”, to światłość zaczyna istnieć, jeśli orzekam, że coś istnieje, to istnieje (mniejsza o to, że tylko w języku albo w wirtualu), a jeśli o czymś nie mówię, to tego nie ma. Dla mnie teoria kultury nie jest po prostu typem twórczego dyskursu, jest raczej próbą zrozumienia zależności między tym, co ważne i powtarzalne w realu. I dokładnie wiem, że to stanowisko niemodne, obarczone błędami starej metafizyki etc., etc. Może dlatego chętnie uciekam w przeszłość i szukam tam reguł, które można odnaleźć także we współczesności. Bo mam przeświadczenie, że bez ciągłości nie ma kultury. Tymczasem wielu naszych kolegów fascynuje się przede wszystkim nowością i zmianą, jakby w przeświadczeniu, że kulturę można zbudować na przestrzeni życia jednego pokolenia i szybko wymienić na nową. Przy czym, co paradoksalne, bardzo łatwo okopują się na tych swoich „nowych” pozycjach. Także metodologicznych, a przede wszystkim „nowo-mowowych” (tak rozumiem Twoje zastrzeżenie wobec

„zamotania w te wszystkie »postne« zastrzeżenia i łamańce, które paraliżują mówienie wprost”). Okopanie się sprzyja oznakowaniu terytorium, ale niekiedy też staje się znakiem odrębności dyscyplinarnej.

Dlatego uważam, że połączenie nas z religioznawstwem było pomysłem diabelskim. Mamy wystraszająco dużo kłopotów z ogarnięciem preferencji badawczych różnych środowisk kulturoznawczych, żeby do tego dokładać jeszcze nowe. Napisałeś do Tomka: „Jestem więc zdania, że zjazd powinien podjąć problem kulturoznawstwo a nauki o kulturze i religii, i to paradygmatycznie”. Świetnie, na pewno należałoby to zrobić. Ale nie wiem, czy na zjeździe PTK. Obawiam się, że w naszych szeregach wielu religioznawców nie ma, a jeśli naruszymy zasadę: „Nic o nas bez nas”, to różnie może być. Przesłanki, jakimi się kierują nasi nowi koledzy, wcale nie muszą zgadzać się z naszymi oczekiwaniami i *vice versa*. Myślę zatem, że ten problem współistnienia powinniśmy raczej uczynić naczelnym problemem jakiegoś Kongresu Nauk o Kulturze i Religii, jeśli oczywiście ktoś miałby jeszcze tyle sił, żeby taki kongres zorganizować. A zrobić to trzeba, i to szybko, bo za chwilę będziemy sobie nawzajem wyrzynać doktorantów i habilitantów. W najlepszej wierze, jak miemam, w imię czystości metodologicznej na przykład lub, co gorsza, w imię klarowności dyscypliny.

Mógłbyś, moim zdaniem, z taką (też) inicjatywą wystąpić w liście do Zjazdu. Raczej do Zjazdu niż do Rady Programowej, bo ta ma swoje stanowisko i zapewne będzie go bronić, w myśl zasady, że „kocha się to, czemu się poświęca dużo czasu”. A Rada przecież napracowała się bardzo...

Nowy minister zdążył już wyartykułować podstawy swojej polityki edukacyjnej; na pewno nie można liczyć w tym zakresie na liberalizm. Za to nam więź instytucjonalna z naukami o religii może się przydać [...]. Na pewno musimy teraz wszyscy pracować szybciej, bo za chwilę może się okazać, że wyniki naszej pracy są albo podejrzone, albo niepotrzebne, albo nieinteresujące. Zwłaszcza wtedy, gdy będą dotyczyć kwestii jakkolwiek kontrowersyjnych. Zatem „zdecydowana, światła, wieloaspektowa i wielopoziomowa (od szkoły do akademii) narracja progresywna” jak najbardziej tak; zjazd powinien stworzyć jedną z jej płaszczyzn. Ale poprzestać na jednym zjeździe nie możemy. Nie możemy też dać się uwikłać w dyskusję parapublicystyczną, bo to tylko strata sił i środków. Królestwo za koncepcję, która by nas nie zantagonizowała, ale roznieciła światełko w tunelu.

Jak żyć, Panie Profesorze, jak żyć, żeby nadal być przyzwoitym kulturoznawcą?

Ewa

PS Bardzo się cieszę, że dogadałeś się z Tomkiem. Ściskam Cię serdecznie.

Archiwum

Bolesław Kielski

Z zagadnień kulturoznawczych (1946)*

Cel i program wykładów
kulturoznawczych dla dorosłych

Ogólne zagadnienia kulturoznawcze¹

Z inicjatywy i wspólnym wysiłkiem prof. Władysława Wolerta i niżej podpisanego powstał ubiegłego roku w Krakowie „Instytut Szerzenia Kultury i Oświaty”. Instytut ten, uzyskawszy poparcie, tak moralne jak i finansowe, Ministerstwa Oświaty oraz Ministerstwa Kultury i Sztuki, moralne zaś ze strony Ministerstwa Rolnictwa, rozpoczął działalność niespełna rok temu, zrazu w miejscu swego założenia, obecnie zaś działalność tę rozwija już na szerszym terenie.

Kilka miesięcy temu, w związku ze swym przesiedleniem się do Łodzi, otrzymał podpisany od Centrali mandat zorganizowania oddziału łódzkiego wymienionego Instytutu. Za aprobatą, zachętą i poparciem ob. Trojanowskiego, Kuratora Okręgu Szkolnego Łódzkiego, oraz ob. Dzienisiewicza, Naczelnika Wydziału Oświaty i Kultury Dorosłych w Kuratorium tegoż okręgu, następnie zaś przy stałym współpracownictwie ob. Wizytatora Kordowicza i Dyrektora Państw. Liceum dra Pelińskiego zdołał podpisany zapoczątkować na terenie łódzkim szereg konferencji tymczasowego zarządu, na których przedyskutowano główne zagadnienia merytoryczne i organizacyjne, dotyczące przyszłej działalności Oddziału.

Na prelegentów, a w przyszłości także — spodziewać się należy — i na członków mającej się utworzyć Rady Naukowej Instytutu, pozyskał Oddział Łódzki między innymi J.M. Rektora Uniwersytetu prof. Kotarbińskiego, Dziekana Wydziału Humanistycznego prof. Ossowskiego, profesorów Baley’a, Gostkowskiego, Suchodolskiego, Wallisa, nie licząc osób wymienionych na wstępie. Staraniem

* „Oświata i Kultura” 1946, nr 9.

¹ Odczyt inauguracyjny, wygłoszony w dniu 8 maja 1946 roku jako pierwszy z cyklu wykładów kulturoznawczych [pod tytułem *Cel i program wykładów kulturoznawczych dla dorosłych* — red.], organizowanych przez łódzki oddział ISKO [Instytut Szerzenia Kultury i Oświaty — red.].

Oddziału będzie zastęp ten zwiększać stale przez zapraszanie dalszych wybitnych specjalistów, jak prof. Nawroczyński, prorektor U. Warsz., prof. Radlińska, prof. Obrębski.

Zgodnie ze statutem, Oddział ma być — podobnie jak Centrala — instytucją dydaktyczną i badawczą w zakresie szerzenia i pogłębiania kultury w szerokich masach naszego społeczeństwa. Ma on odpowiedzieć pewnym określonym potrzebom na określonym terenie, aby tym sposobem, łącząc się z analogicznymi wysiłkami podobnych instytucji, stać się jednym z ogniw w łańcuchu prac, zmierzających do podniesienia — na różnych odcinkach naszego życia — poziomu kultury, zarówno przez usuwanie braków i niedomagają, jak i przez rozwijanie istniejących wartości.

Co to jest kultura? Dlaczego mamy ją szerzyć względnie pogłębiać? Jakie są u nas braki w tej dziedzinie? Jak je usuwać? Jakie pozytywne wartości należy szczeplić i rozwijać? Jakimi środkami? Oto szereg pytań, jaki nasuwa się na samym wstępie. Odpowiedź dokładniejszą na nie ma dać cykl zamierzonych wykładów kulturoznawczych. Ale zanim to nastąpi, już teraz musimy sobie bodaj szkiecoowo określić pewne pojęcia, aby uniknąć nieporozumień.

Wyraz „kultura” — to najpierw stwierdzić należy — jest wieloznacznikiem jak wiele innych wyrazów w każdym języku. Trzeba zatem różne znaczenia tego wyrazu rozróżnić i możliwie ściśle określić. Przede wszystkim należy stwierdzić, na co już zresztą nieraz zwracano uwagę, że „kultura” może oznaczać zarówno czynność, jak i rezultat tej czynności, tj. jej wytwór. Oznacza więc niejako środek i cel, przyczynę i skutek, dwie rzeczy niemal zasadniczo odmienne. W pierwszym wypadku, może byłby ściślejszym i jaśniejszym wyraz „kulturowanie”², synonim doskonalenia, kształcenia, wychowania. Ten też wyraz wprowadzamy do naszego programu i naszej terminologii. Przedmiotem kulturowania może być przyroda albo też człowiek, wyodrębniony z przyrody, jego ciało i jego dusza. Uprawa gleby, lasu, wszelakiego rodzaju roślin itp. w kierunku doskonalenia — to kulturowanie tych wycinków przyrody, inaczej jest to kultura roli, lasów, kwiatów itd. W tym znaczeniu możemy mówić, że hodowla zwierząt, mająca na celu poprawienie ich rasy, jest ich kulturowaniem, względnie kulturą. Kultura, jako kulturowanie, jest zatem doskonaleniem, doskonaleniem zresztą nie tylko przyrody, ale i — jak powiedzieliśmy — człowieka, a może przede wszystkim człowieka, choć oczywiście sposoby lub raczej formy jego kulturowania są inne, niżeli przyrody.

² Współcześnie użylibyśmy prawdopodobnie na oznaczenie aspektu czynnościowego kultury terminu „kultywowanie” (przyp. red.).

O ile chodzi o człowieka, to od razu możemy zaznaczyć, że możemy kulturować, doskonalić samych siebie, będzie to autokulturowanie, lub też możemy kulturować, tj. doskonalić drugich, będzie to kulturowanie drugich³.

Doskonalcą czy to przyrodę, czy człowieka, chcemy osiągnąć możliwie najwyższy stopień doskonałości: jest to ideał, nie zawsze — jak wiadomo — osiągalny. To, co osiągamy, jest rezultatem, wytworem kulturowania. Wytwór ten nazywamy najczęściej także kulturą. „Ten człowiek posiada wysoką kulturę” — znaczy to, że człowiek ten osiągnął wysoki stopień doskonałości, dzięki kulturowaniu, przeprowadzonemu przez samego siebie lub przez inne czynniki, najczęściej przez współdziałanie obu tych kategorii.

Kulturę przyrody, jako wytwór jej kulturowania, nazywamy kulturą materialną, a niekiedy także — z uwagi na jej cel, określony potrzebami naszymi — kulturą gospodarczą lub ekonomiczną, lub techniczną, choć te ostatnie nazwy mogą być też nieco inaczej rozumiane. Kulturę człowieka, jako wytwór kulturowania, nazywamy w zależności od tego, jaką stroną jego istoty ona obejmuje — kulturą fizyczną (czyli kulturą ciała) lub kulturą duchową, która z kolei różnicuje się znów na kulturę umysłową, czyli intelektualną, kulturę estetyczną i kulturę praktyczną; szczególne postaci tej ostatniej występują jako kultura praktyczna w ścisłym słowa znaczeniu, dalej kultura etyczna, społeczna itp.

Człowiek posiadający kulturę we wszystkich tych kierunkach, jest człowiekiem „pełnym”, człowiekiem *par excellence*, jeżeli wyrazowi temu zechcemy nadać to idealne znaczenie. Możemy powiedzieć, że kulturowanie człowieka ma na celu stworzenie takiego właśnie, w całej pełni doskonałego człowieka.

Ale na tym nie wyczerpują się jeszcze liczne znaczenia wyrazu „kultura”. Trzeci niejako szereg znaczeń tego wyrazu ma za podstawę twórczość człowieka, mniej lub więcej kulturalnego, mającą na celu stwarzanie pewnych specyficznych dóbr i wartości, a raczej same te dobra i wartości, jako wytwory wspomnianej twórczości. Chodzi tu o takie dobra i wartości, jak nauka, sztuka, organizacje i instytucje społeczne i polityczne itd. Jakkolwiek zasadniczym źródłem tych wytworów jest dusza ludzka, podobnie jak każdego innego wytworu kultury, to jednak wytwory te różnią się od wytworów poprzednich tym, że są niejako wytworami drugiego stopnia, bo wytworami człowieka, tj. jego ducha, już kulturowego, już zatem będącego wytworem kultury, mniejszej czy większej, doskonalszej czy mniej doskonałej, czasem nawet błędnej (co stanowi już odrębne zagadnienie, o które nam chwilowo nie chodzi).

Kulturę, obejmującą wymienione przed chwilą dobra, nazywają niekiedy kulturą obiektywną albo zewnętrzną, istnieje ona bowiem obiektywnie, tj. poza duchem ludzkim, choć z niego wypływa, a nawet — powiedzieć by można — poza człowiekiem, gdy natomiast kultura subiektywna, wewnętrzna, ta, o której mówiliśmy

³ Kulturowanie mas nazywam cywilizowaniem (uspolecznieniem kultury), rezultat tego kulturowania — cywilizacją.

poprzednio (znaczenie drugie), związana jest bezpośrednio z człowiekiem, jako jego kultura duchowa czy nawet fizyczna. Możemy zatem te nazwy zatrzymać.

A zatem kulturowanie, kultura wewnętrzna (subiektywna) i kultura zewnętrzna (obiektywna), oto trzy szeregi znaczeń, różnicujące się z kolei na dalsze odmiany znaczeń i odmian. Nie możemy tu wchodzić w szczegóły, rozwijać całego wachlarza odcieni tych odmian. To nam musi wystarczyć jako tymczasowa orientacja. Bliższa analiza okazać by mogła możliwość przesuwania granic między poszczególnymi znaczeniami, lub wskazać na ich pewną elastyczność, np. wytwór kulturowania drugich, tj. wytwór, jaki osiągamy w duszy tych, których kulturujemy, doskonalimy, można przenieść z szeregu drugiego do trzeciego, uważając go za wytwór kultury drugiego stopnia, na równi ze sztuką, nauką, państwem jako ustrojem itd. Pedagog stawałby w ten sposób w tym samym szeregu co artysta, naukowy badacz, polityk itp.

Zauważyć też możemy, że terminów „kultura zewnętrzna” i „kultura wewnętrzna” używać można także w znaczeniu nieco węższym niż „kultura obiektywna” i „kultura subiektywna”, choć bynajmniej nie sprzecznym, ścieśniając mianowicie ich znaczenie do obyczaju ludzkiego, jako wytworu kulturowania, z pominięciem więc innych wytworów, jak sztuka, nauka, ustroje. Bywa tak, że ktoś posiada np. dużą ogładę towarzyską (jest to jedna z form kultury zewnętrznej w tym znaczeniu), w istocie zaś jego kultura wewnętrzna, jego istotna wartość kulturalna, zwłaszcza moralna jest mała. I odwrotnie bywa też tak, że człowiek o wysokiej wartości wewnętrznej nie zawsze rozporządza odpowiednią kulturą zewnętrzną, „wytwornymi manierami”, w rozumieniu tzw. *savior-vivre*’u, który ma zresztą wartość względną, ulega bowiem fluktuacjom i jest raczej związany jest ze stroną estetyczną, niż moralną kultury. Oczywiście pożądanym jest, aby kultura wewnętrzną łączyła się i z zewnętrzną, a już bezwzględnie koniecznym, by gładkie formy zewnętrzne miały swój istotny odpowiednik wewnątrz. Ideał połączenia kultury wewnętrznej i zewnętrznej w postępowaniu, wcielenia go w żywego człowieka, staje się aktualnym zwłaszcza w okresie demokratyzacji, mającym realizować wyższy szczebel rozwoju kulturalnego.

Zaznaczyć jeszcze trzeba, że wytwory kultury obiektywnej, nauka, sztuka, dzieła społeczno-polityczne stawać się mogą z kolei czynnikami i narzędziami kulturowania. W ten sposób krąg się zamyka, a zarazem powstać może pytanie, czy kulturowanie właśnie tą drogą nie byłoby najodpowiedniejsze. Wysuwano jednak nieraz zarzuty, że ta droga nie zawsze jest drogą doskonalenia, że przeciwnie i sztuka, i nauka, nie mówiąc o innych wytworach kultury obiektywnej, wpływały — niekiedy przynajmniej — na obniżenie moralności, a więc kultury subiektywnej (wewnętrznej), tej niejako najistotniejszej kultury.

Przechodzimy w związku z tym do dalszych zagadnień, któreśmy wysunęli na wstępie. Dlaczego mamy kulturę szerzyć bądź pogłębiać? A jeżeli tak, to jaką kulturę? Niewątpliwie kultura, której celem lub wytworem byłby człowiek doskonały, nie może zasadniczo budzić zastrzeżeń. Chodzi tylko o to, co to jest

doskonałość i czy jest ona możliwą do osiągnięcia? Pogląd na kwestię, co to jest doskonałość, zależy w znacznej mierze od ogólnego poglądu na świat. Pod tym względem nawet rozmaite systemy religijne, choć wszystkie powołują się na objawienie, nie są z sobą całkowicie zgodne. Poza tym pamiętać trzeba, że czymś innym — konkretnie biorąc — jest doskonałość intelektualna, a czym innym doskonałość estetyczna, czym innym znów etyczna, czy w ogóle praktyczna. Jeżeli jednak z punktu widzenia czysto teoretycznego zagadnienia te przedstawiają znaczne trudności, to — praktycznie biorąc — ludzie nawet na dość różnych poziomach kultury, cóż dopiero mówić o poziomach zbliżonych — mają zasadniczo pewną wspólną miarę oceny wartości, zwłaszcza moralnych, choćby nie zawsze miarę tę w postępowaniu swoim stosowali. Przeszkodą w uzgodnieniu poglądów na sprawę, o którą nam chodzi, jest najczęściej egoistyczny interes. Jeżeli chcemy od niego abstrahować, jeżeli zdołamy nad nim zapanować, porozumienie nie będzie trudne.

Zastanówmy się zresztą nieco nad stanem kultury subiektywnej i obiektywnej w naszym kraju, a nietrudno nam chyba będzie zdać sobie z tego sprawę, jak wiele brakuje nam do doskonałości, że trzeba ten stan poprawić.

Z rozważań tych możemy znów wyłączyć kulturę obiektywną, obejmującą naukę, sztuki piękne, ustroje społeczno-polityczne. Wszak nie chodzi nam tutaj o zagadnienia, jak doskonalić twórczość naukową, artystyczną czy społeczno-polityczną, jak organizować produkcję w tych zakresach itp. Jest to dziedzina zagadnień bardzo ważnych, ale odrębnych od tych, którymi chce się zajmować Instytut Szerzenia Kultury i Oświaty. Nam chodzi przede wszystkim o kulturę człowieka jako takiego, kulturę wewnętrzną w ściślejszym słowa znaczeniu, stanowiącą zresztą podstawę, substrat kultury w ogóle, jej zasadniczy warunek. Nauka, sztuka, ustroje, mogą nas tu interesować tylko jako współczynniki, oddziaływujące na ukształtowanie się kultury wewnętrznej, obok innych jeszcze czynników, o których będzie później mowa.

Zresztą nasza kultura obiektywna jako wytwór umysłów najbardziej kulturowanych w naszym społeczeństwie, rozwijała się i rozwija na ogół normalnie, osiągając w różnych okresach czasu wysokie szczyty. Natomiast trochę inaczej przedstawia się sprawa kultury wewnętrznej, zwłaszcza jeśli się będzie mieć na uwadze nie kulturę jednostek, często wybitną, lecz kulturę ogółu, kulturę mas, a poniekąd i kulturę różnych środowisk czy klas. Pod tym względem istnieje u nas nie tylko wielka nierówność, lecz także, biorąc przeciętnie, poziom niewysoki. Klasa tzw. inteligencji nie jest również wolna od tego zarzutu.

Najlepiej stosunkowo przedstawia się — w zakresie kultury wewnętrznej — kierunek estetyczny. Wrodzone dyspozycje, jak i kultura naszego narodu, a w szczególności także naszego ludu, pod tym względem nie ustępuje chyba dyspozycjom i kulturze innych narodów, skoro może chlubić się wybitną literaturą i sztuką — skoro nasz lud mógł stworzyć niepospolitą sztukę ludową w najrozmaitszych kierunkach, tak że była ona i na długi jeszcze czas pozostanie źródłem

natchnienia dla uczonych, artystów. Gorzej jest pod względem intelektualnym. Ale i tu lud ze swoim chłopskim, zdrowym rozsądkiem, robotnik ze swoim praktycznym stosunkiem do spraw, pozostawiają nieraz w tyle za sobą przeciętną inteligencję. Nie chodzi tu o tzw. oświatę, rozumianą jako tępienie analfabetyzmu i zdobywanie pewnej ilości materialnej wiedzy. Zapewne, że w rozwoju kultury intelektualnej oświata tak pojęta odgrywa poważną rolę, ale oświata jako wiedza, a kultura intelektualna to nie to samo. Kultura intelektualna polega przede wszystkim na rozwijaniu (kulturowaniu) i osiągnięciu wyższego stopnia rozwoju wrodzonej inteligencji przez zastosowanie właściwych środków. Otóż można powiedzieć, że przeciętny Polak posiada encyklopedycznej wiedzy na ogół więcej, jeżeli nie znacznie więcej, niż przeciętny Anglik, Francuz, Amerykanin, nie mówiąc o innych narodowościach. Ale natomiast znacznie słabiej rozumuje, znacznie mniej posiada samodzielności i trzeźwości w myśleniu, znacznie łatwiej ulega złudzeniom wszelkiego rodzaju, a to pod wpływem nastawień uczuciowych, do których jest bardziej skłonny, niż wiele innych narodów. Stąd też słabiej pracuje u siebie w domu niż za granicą, na co składa się zresztą jeszcze szereg innych czynników natury tak psychicznej, jak i obiektywnej.

To pewna, że niższość kultury intelektualnej wpływa ujemnie także na braki w kierunku kultury woli i jej przejawów, krótko — kultury praktycznej. W tym zakresie stan naszej kultury pozostawia najwięcej do życzenia i w tym też zakresie jest najwięcej do zrobienia. W zakresie tym odróżniliśmy kilka postaci kultury, z których jako pierwszą wymienimy kulturę praktyczną w ścisłym słowa znaczeniu (nazwijmy ją dla krótkości kulturą pragmatyczną). Chodzi o celowe i umiejętnośćne działanie.

Wysoki poziom kultury pragmatycznej cechują jako główne jej znamiona: przedsiębiorczość, wytrwałość, a przede wszystkim umiejętność względnie sprawność działania, w szczególności umiejętność organizowania (sobie i drugim) pracy oraz sprawność jej wykonywania. Otóż pod tym względem stoimy także jeszcze na niezbyt wysokim szczeblu rozwoju. Dość porównać nasze zdolności, nasze wyrobienie i nasze osiągnięcia pragmatyczne ze stanem rzeczy w niektórych innych, wyżej od nas stojących krajach, aby przyjść do przekonania, jak wiele nam w tym kierunku brakuje, jak wiele jest do zrobienia. Zapewne, że poza naszą psychiką i zwinionymi przez nas zaniedbaniami, na ujemny ten stan rzeczyłożyły się także i czynniki od nas niezależne, niemniej jednak, zdaje się, główna przyczyna złego leży w nas samych, w naszej niedostatecznej pracy nad sobą. I w tym kierunku winna pójść część głównych naszych wysiłków, zmierzających do poprawy zasadniczej, skoro nam daleko jeszcze do doskonałości.

Trudno wyliczyć w tym zwięzłym konspekcie przykłady rażących nieraz w tej dziedzinie braków; będą one niezawodnie rozważane w osobnych wykładach, należy jednak podkreślić, że bez ich usunięcia będziemy zawsze znajdować się na szarym końcu kultury ludzkości. Zaznaczmy bodaj niektóre z tych braków. Słaba inicjatywa, tempo pracy na ogół leniwe, częste wypadki opieszałości, a nawet

niedbałości, mocno niewystarczająca wytrwałość, mało rozwinięty zmysł organizacyjny, nawet nieporadność i niekiedy wprost nieudolność, brak tego, co Francuzi nazywają *l'amour de l'ouvrage bien fait* — oto poza chlubnymi wyjątkami, potwierdzającymi regułę, nierzadkie objawy, świadczące o dość niskim poziomie naszej kultury pragmatycznej, zwłaszcza w szerokich masach. Charakteryzują one nie tylko stan naszej kultury życia codziennego, ale i życia zawodowego, będącego ważnym wycinkiem życia publicznego.

Od pragmatycznej, bodaj ważniejszą stroną kultury praktycznej jest kultura etyczna, zwana też moralną lub obyczajową. Jest ona zarazem postacią najważniejszą kultury w ogóle, istotną miarą jej poziomu. Jednostka czy społeczeństwo wtedy dopiero osiąga swój właściwy szczyt kulturalny, gdy czyni zadość postulatowi kultury moralnej.

Co należy rozumieć przez kulturę moralną, w jakim stopniu należy czynić zadość jej postulatowi, jakimi środkami osiąga się tę kulturę, jaki jest jej stan czy poziom w naszym kraju, oto główne zagadnienia z tego zakresu, oto pytania, na temat których można by pisać całe tomy — tak niełatwą jest na nie odpowiedź. Toteż w tym krótkim konspekcie możemy poruszyć niektóre punkty widzenia i to — mimo całej wagi zagadnienia — tylko w sposób bardzo ogólny, mający służyć za pierwszą orientację.

Praktycznie zbliżyliśmy się nieco do głębszego rozumienia kultury moralnej, jeśli zdamy sobie z tego sprawę, że — jak w zakresie innych rodzajów kultury — tak i tutaj da się odróżnić wiele rozmaitych poziomów czy stopni zarówno w odniesieniu do jednostek, jak grup społecznych, większych i mniejszych. Od człowieka-zbrodniarza do człowieka-bohatera, poświęcającego się za drugich, wiedzie rozległa skala wartości ujemnych i dodatnich. Sprawa różnicuje się jeszcze bardziej, jeżeli uwzględnimy moment większej lub mniejszej świadomości, z jaką popełnia ktoś występki lub też spełnia dobre czyny. Do czynów spełnionych w okresie dzieciństwa jednostki czy ludzkości inną przykłada się miarę oceny moralnej niż do czynów ludzi czy społeczeństwa dojrzałych i oświeconych. Na początku rozwoju kultury można stawiać mniejsze wymagania etyczne niż w okresach, gdy rozwój ten poczynił znaczne postępy. Dekalog mógł wystarczyć w społeczeństwie jeszcze prymitywnym, dziś ograniczenie się do jego postulatów, jakże często zresztą niespełnianych, byłoby zadawaniem się ideałem bynajmniej niewysokiego stopnia kultury moralnej. Pozostając na razie na gruncie przepisów moralno-religijnych, zauważyć musimy, że przestrogi zawarte w katalogu tzw. „grzechów głównych” odpowiadają już wyższemu poziomowi etycznemu, który jednak z negatywnego stać się może pozytywnym dopiero przez praktykowanie cnót przeciwnych tym grzechom, dzięki czemu posunąć się już można bardzo wysoko na skali wartości moralnych bądź kultury moralnej. Na szczycie tej skali stoją dopiero przykazania Chrystusa. Kultura religijno-moralna osiągnęła w tych przykazaniach istotnie swój najwyższy punkt wzniesienia przynajmniej teoretycznie, bo praktycznie daleka jest jeszcze od realizacji.

Jakie mamy zająć stanowisko w tej sprawie z punktu widzenia niereligijnego — bo nie wszyscy punkt widzenia religijny przyjmują, a jeśli nawet przyjmują, to pragną uzasadnienia świecko-rozumowego — oto z kolei zagadnienie, interesujące z uwagi na potrzeby społeczeństwa i związane z nimi zadania naszego Instytutu.

Moglibyśmy w powiedzeniach szeregu naszych wielkich ludzi znaleźć pod tym względem cenne dyrektywy, bynajmniej nie pozostające w sprzeczności z zasadami etyki chrześcijańskiej, a odpowiadające także postulatom rozumowym kultury etycznej i potrzebom społeczeństwa. Znow jednak ograniczyć się musimy do lakonicznej wzmianki niektórych tylko dyrektyw, reprezentujących trzy tylko okresy naszych dziejów: dyrektywy Komisji Edukacyjnej, jak wychowywać należy; napomnień etycznych Mickiewicza (w II części *Dziadów* i *Księgach Pielgrzymstwa Polskiego*) i wskazań przedstawicieli okresu pozytywistycznego (zwłaszcza Prusa i Ochorowicza), nie mówiąc o nam współczesnych.

Otóż na dnie wszystkich tych wskazań tkwi głównie ta myśl, że nie ma kultury etycznej bez wyzbycia się egoizmu, bez służby dla społeczeństwa, a nawet bez gotowości do poświęceń.

Jakże z tego punktu widzenia przedstawia się stan kultury etycznej u nas, tak jednostek, jak i społeczeństwa? Otóż znow trzeba stwierdzić — jak w poprzednich wypadkach — wielką nierówność poziomu pod tym względem, z tą tylko różnicą, że przeciwieństwa zaznaczają się tu o wiele jaskrawiej, a odchylenia w dół (ujemne) od przeciętnych nawet, elementarnych wymagań są i dość (skromnie mówiąc) liczne, i dość znaczne. Porównania z narodami kroczącymi pod tym względem na czele ludzkości ogół nasz — mimo powojennego obniżenia się poziomu moralnego w całym świecie — wytrzymać by, zdaje się, nie mógł pod pewnymi przynajmniej względami, choć nie przeczę, iż mógłby również przeciwstawić pewne walory, gdzie indziej rzadziej spotykane lub przynajmniej występujące w słabszym nasileniu niż u nas (np. bohaterstwem).

Może zbyt czarny obraz przyjdzie mi znow naszkicować, chodzi jednak o rachunek sumienia, o zapuszczanie sondy, o stwierdzenie braków i wynikających stąd potrzeb, aby móc im zaradzić, naświetlając je raczej pesymistycznie niż optymistycznie, choćby to wydawało się przykre. Z drugiej strony walory, jakie posiadamy, pozwalają wierzyć, iż pracując nad sobą możemy braki te nie tylko usunąć, ale nawet wyprzedzić innych, dawać przykład i być sumieniem narodów, bo przy wszystkich brakach mamy głęboko tkwiące w nas poczucie dobra moralnego, nie dostaje nam tylko dość silnej woli, aby na fundamencie poczucia moralnego wnieść niezachwiany gmach kultury moralnej. Do tego jednak wszystkimi siłami dążyć należy.

Do najcięższych przewinień naszych przeciw kulturze moralnej należy brak poszanowania cudzej własności, tak prywatnej jak i publicznej, objawiający się pod najróżnorodniejszymi postaciami, których niepodobna tu analizować. Jakkolwiek uogólniać tej wady i przypisywać ją ogółowi, a choćby tylko znacznej

części naszego społeczeństwa, nie należy, niemniej jednak występuje ona na tyle często, że staje się zjawiskiem groźnym, rzucającym poważny cień na stan naszej kultury etycznej i społecznej. Jeżeli Kościół nie zdołał zwalczyć tej zarazy, zbyt łatwo może odpuszczając winy i nie egzekwując dostatecznie nakazu Chrystusa o dobrych uczynkach, dobrych istotnie, a nie formalnie tylko, jeśli wobec osłabienia uczuć religijnych sankcje nie z tego świata zawodzą, a świeckie sankcje karne kultury moralnej zasadniczo nie podnoszą, należy uciec się do innych środków, tych mianowicie, które przyświecać mają działalności naszego Instytutu, a o których będzie mowa za chwilę. I oto tutaj otwiera się piękne pole działania dla społeczników wszelkiego rodzaju a przede wszystkim dla nauczycielstwa.

Zwalczanie tego bodaj największego braku, płynącego z chciwości, tej największej plagi społecznej i największego wroga kultury etycznej, to jednak dopiero rzucenie elementarnych fundamentów pod właściwą kulturę moralną, to dopiero okrzeseanie z pierwotnej dzikości i barbarzyństwa. Od tego punktu do ideału droga niezmiernie daleka. Złodziej, zimny wyzyskiwacz, oszust, nie mówiąc o gorszych jeszcze, na szczęście nie u nas objawionych formach egoizmu — do bohaterskich, altruistycznych poświęceń nie tylko mienia, ale i życia, jakich przedział niezmierny! Szakale i ludzie! W jednym i tym samym społeczeństwie. Jeżeli nie wszyscy mogą być bohaterami, niejako nadludźmi w szlachetnym tego słowa znaczeniu, to bądźmy przynajmniej prawdziwymi ludźmi, niepozbawionymi zapewne wad mniejszego kalibru, ale zarazem posiadającymi pewien pion moralny i dążącymi do osiągnięcia coraz to wyższego poziomu kultury moralnej.

Na tej drodze pozostaje u nas jeszcze wiele do zrobienia, nawet o ile chodzi o poziom elementarnej moralności, a cóż dopiero w zakresie postulatów nieco wyższego i najwyższego rzędu. Czy można np. powiedzieć, żeby rzetelność, sumienność, punktualność były naszymi cnotami narodowymi, niewątpliwymi cechami naszego stanu kultury moralnej? Zdaje się, że pod tym względem mamy aż nadto wiele sposobności do utyskiwań. A czy grzeczność, uprzejmość, wyrozumiałość, życzliwość nie tylko w słowie, ale i czynie, należą do codziennie spotykanych u nas zalet? Zwłaszcza, gdy czyn ten ma być połączony z pewnym uszczerbkiem, choćby tylko wygody? Prawda, że są i wyzyskiwacze, którzy polują na cudzą uprzejmość i uczynność, co utrudnia niejednokrotnie postępowanie, bodaj jednak częstsze są wypadki zwykłego nieokrzeseania obyczajowego, wynikającego z braku odpowiedniej kultury. Trzeba więc i tu przyłożyć rękę, aby stan ten zmienić, społeczeństwo nasze skierować bądź od nieokrzeseania, bądź też od konwencjonalnego *savoir-vivre*'u, stosowanego często tam, gdzie chodzi o własny interes — do rzetelnego, na wewnętrznym poczuciu i wyrobieniu opartego, kulturalnego postępowania.

Do kultury wewnętrznej można w pewnej mierze zaliczyć także i kulturę fizyczną, w szczególności zdrowotną. A więc sprawa czystości i innych warunków higienicznych naszego życia. I pod tym względem zaniedbania u nas są olbrzymie. A więc i tu jest niezmiernie dużo do zrobienia. I na wsi, i w mieście, nawet

w dużych miastach. Czy jest na świecie drugie półmilionowe miasto, które by tak jak u nas, np. Łódź, nie posiadało należytej kanalizacji, rozbudowanych wodociągów i szeregu innych niezbędnych urządzeń higienicznych? A czy na wsi nie ginie mnóstwo dzieci z powodu braku prymitywnych nieraz warunków ludzkiego bytowania, nie mówiąc o panujących jeszcze dość często zgubnych przesądach, stosowanie których pociąga za sobą bolesne a niepotrzebne ofiary? Prawda, że pod tym względem dokonał się pewien, niekiedy nawet znaczny postęp, ale na ogół stan rzeczy w tej dziedzinie również pozostawia jeszcze wiele do życzenia.

Sprawa ta wiąże się bardzo ściśle ze sprawą kultury materialnej, względnie ekonomiczno-technicznej, inaczej z kwestią tzw. stopy życiowej. Kto wie czy od tej strony nie należałoby zacząć, kto wie czy przez zmianę warunków na tym polu nie uzyskaliby się właściwej podstawy pod zmianę na lepsze stanu kultury moralnej.

To nas prowadzi do rozważania bodaj pokrótce, drugiej grupy zagadnień, a mianowicie zagadnień dotyczących środków szerzenia i pogłębiania kultury we wszystkich jej dodatnich odmianach i kierunkach.

Ignoti nulla cupido. Czego się nie zna, tego się nie pragnie. Pierwszym warunkiem tedy powodzenia działalności w dziedzinie, o której mowa, jest uświadomienie, uświadomienie co do istoty, form i walorów kultury (kulturologia), co do stanu jej u nas i za granicą (kulturografia) i wreszcie co do właściwych środków szerzenia jej i dźwigania jej poziomu (kulturotechnika). W najogólniejszych zarysach poruszyliśmy przed chwilą główne zagadnienia z dwu pierwszych działów: obecnie przystępujemy do krótkiego omówienia zagadnień działu trzeciego.

Otóż, o ile chodzi o uświadomienie sobie środków kulturo-technicznych, to trzeba pamiętać przede wszystkim o tym, że można kulturować czyli doskonalić siebie lub drugih. Stąd kulturotechnika i autokulturotechnika, inaczej samowychowanie (samokształcenie) i wychowanie (kształcenie drugih). W ten sposób kulturowanie jest synonimem pedagogii w szerszym tego słowa znaczeniu, obejmującym wychowanie (doskonalenie) nie tylko młodych, ale i dorosłych, a ponadto uwzględniającym szerszy nieco zakres momentów, jak i kierunków doskonalenia. Po drugie trzeba pamiętać o celu, do którego się dąży, to jest, że tu muszą przyświecać określone wartości, czyli ideały kulturalne, zależne zresztą w znacznej mierze od ogólnego światopoglądu, w szczególności od tzw. ontologicznego światopoglądu, jakkolwiek nie jest niemożliwym rozbieżne nieraz światopoglądy ontologiczne pogodzić w wyższej syntezie, przynajmniej pod kątem widzenia celów kulturujących. Wreszcie pamiętać należy, że powodzenie pracy kulturującej zależy od pewnych, mniej lub więcej określonych czynników. O zorientowanie się przynajmniej ogólne w zakresie tych czynników teraz nam z kolei przede wszystkim chodzi. Otóż z nimi będą związane i środki, w ściślejszym już słowa znaczeniu.

Jeśliśmy chcieli sięgnąć do znanego od dawna, lecz ciągle jeszcze pouczającego porównania kultury (kulturowania) z uprawą gleby, to musielibyśmy wyróżnić następujące czynniki: 1. jakoś ć gleby, od jakości tej bowiem w znacznej mierze i jakoś ć plonu zależy — w znaczeniu duchowym chodzi tu o takie czynni-

ki wrodzone jak: inteligencja, wrażliwość i uczuciowość, w szczególności wrażliwość na piękno (czyli smak estetyczny), dalek takt moralny i zmysł praktyczny, o ile tego ostatniego nie identyfikujemy z inteligencją praktyczną (ściślej pragmatyczną); 2. warunki otaczające, mniej lub więcej sprzyjające rozwojowi ziarna względnie doskonałości plonu: takim warunkiem jest przede wszystkim klimat; w znaczeniu duchowym będzie tu chodzić o klimat duchowy, właściwy różnym środowiskom; 3. jakość samego ziarna, w znaczeniu duchowym: jakość podawanych pouczeń, wartość wskazanych ideałów; 4. jakość uprawy, na którą składają się: jakość nawozu, jakość narzędzi i jakość pracy (umiejętnej — nieumiejętnej, starannej — niestarannej); w znaczeniu duchowym nasuwają się tu również analogie, choć rzecz zaczyna się tu stawać bardziej złożona i subtelna.

Wiedząc z jakimi czynnikami należy się liczyć, trzeba następnie bliżej je poznać, a poznawszy — zbadać i ustalić, jak nimi operować, aby dojść do pożądanego celu. I tak przy autokulturowaniu chodzi najpierw o rzecz niesłuchanie ważną, a zarazem niezmiernie trudną, głoszoną jeszcze przez starożytnych filozofów greckich, tj. o poznanie samego siebie; tylko na takiej podstawie można potem oprzeć pracę nad sobą. Jeśli chodzi o pracę nad drugimi, analogicznym punktem wyjścia będzie poznanie duszy i stanu kulturalnego jednostki czy grupy, mającej być przedmiotem kulturowania. Jest to niejako poznanie jakości gleby. Tak samo trzeba zbadać i poznać i dalsze wskazane wyżej czynniki, ściślej mówiąc dwie dalsze ich grupy (tj. warunki otaczające i jakość ziarna), aby móc następnie rozpoznać i celowo zastosować środki szczegółowe, objęte grupą czwartą (rodzaj uprawy, narzędzi i pracy).

Będą to wszystko czynniki i środki pierwszego stopnia. Poza tym odróżnić należy jeszcze dalsze szeregi tych czynników i środków. Nie jest obojętne np. czy wychowujemy jednostkę, czy grupę, czy chodzi o sprawę życia codziennego, czy publicznego, do której należy także kultura zawodowa. Nie jest też obojętne, czy dzieła kulturowania dokonuje jednostka (i jakie są jej kwalifikacje, nie tyle formalne co istotne), czy też dzieło to jest prowadzone przez zorganizowaną instytucję, dysponującą odpowiednimi siłami. Nie jest obojętnym — jak to już zaznaczyliśmy — czy podmiot i przedmiot kulturowania są identyczne (autokulturowanie), czy też odrębne. Wreszcie uwzględnić należy warunki nie tylko stałe w rodzaju klimatu czy środowiska, do którego się należy i które stale oddziaływa, ale także i warunki przygodne, zorganizowane (jak tzw. wczasy kulturalne) lub niezorganizowane, czyli przygodne w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Oto więc cykl zagadnień dotyczący przedmiotu, celu i środków kulturowania, zagadnień, które należy sobie uświadomić i możliwie zgłębić, bądź też które trzeba uświadomić drugim. Jest to — jak już powiedzieliśmy — punkt wyjścia obrany przez Instytut jako najbardziej naturalny.

Punkt ten wyjścia wciela się obecnie w cykle czy kursy kulturoznawcze, których program został opracowany w myśl przedstawionych przesłanek, tj. z uwzględnieniem powyższych zagadnień. Program ten nie jest bynajmniej pełny. Od razu

zwraca uwagę brak kulturografii wielu innych narodów, zasługujących na uwagę, a przede wszystkim kulturografii polskiej. Brak też wykładów z zakresu historii kultury. Braki te są świadome, a więc pozorne. O ile chodzi o kulturoografię Polski, to sprawa ta jest zbyt ważna, by mocją załatwić choćby kilkoma wykładami: zagadnieniu temu trzeba poświęcić osobny cykl wykładów. Co do wykładów z zakresu historii kultury, to takie wykłady spotyka się częściej, i jakkolwiek Instytut nie rezygnuje z myśli organizowania podobnych wykładów także we własnym zakresie, to jednak nie uważa tej dziedziny uświadamiania za rzecz najpilniejszą.

Uświadomienie sobie i drugim zagadnień, zadań i środków, to pierwszy dopiero krok, pierwszy zasadniczy środek do celu, o który nam chodzi. Samo uświadomienie jednak nie wystarcza. Nie potrzeba tego tutaj motywować. Trzeba jednocześnie ukochać cel i dzieło, które się chce zrealizować, wzbudzić w sobie i w drugich wolę i zapał do realizowania zamierzonego dzieła, wyrobić w sobie niezłomne przekonanie o konieczności i doniosłości zamierzonej pracy. Samo uświadomienie, rozumowe uznanie słuszności wywodów i zadań przyczynia się wprawdzie także do wyrobienia uczuciowej i wolowej postawy w sobie i drugich, potrzebnej do dalszego działania. Ale samo uświadomienie nie zrobi jeszcze cudu, trzeba jeszcze uruchomić współczynnik uczucia i woli. Wzbudzić w samym sobie odpowiedni nastrój i odpowiednie dążenie jest stosunkowo rzeczą łatwiejszą. Przekonać drugich, wzbudzić w nich analogiczne do własnych sympatie i pragnienia, to sprawa o wiele trudniejsza, wymagająca pewnego wrodzonego talentu niemal artysty i wodza zarazem, a taki talent jest dość rzadki. Niemniej sympatia i zapał własny udziela się i drugim w mniejszym lub większym stopniu, ale się udziela, wzbudza pewne przeżycia, sprawia, że idea, pojęcia, które się podaje i szczepi, przestają być martwe, abstrakcyjne i zwolna zaczynają kiełkować, stają się zaczynem zapału i pragnień u drugich. W tym duchu zatem trzeba się będzie nastawić, kiedy po wysłuchaniu kursu, po zdobyciu głębszej orientacji w zagadnieniach kultury oraz jej pogłębiania i szerzenia zechce ktoś wstąpić w szeregi pracowników upowszechniających nie tylko wiedzę, nie tylko oświatę, ale i kulturę.

Jeśli uświadomienie, wiedza o kulturze, jest niejako ziarnem, które ma się rzucać na glebę mas, to zapał wyraża żywotność, jaką nadaje się temu ziarnu. Ale i na tym jeszcze nie koniec. Trzeba następnie umieć dobrać ziarno odpowiednie do gleby, bo gleba może być i jest rozmaita. Do niej, tj. do jej rodzaju i stanu trzeba nieraz dostosować rodzaj ziarna, a w tym celu trzeba rozporządzać jakościowo i ilościowo odpowiednimi zasobami. Nie wystarczy więc, by ci, którzy zdecydują się być hodowcami czy budowniczymi kultury, przesłuchali cykle wykładów, trzeba dopełniać zdobytą na nich wiedzę, trzeba uzupełniać i pogłębiać ją samodzielną pracą, samodzielnym studium, lekturą i innymi możliwymi środkami (wyjazdy za granicę lub przynajmniej studia kulturograficzne itp.). A gdy się zdobędzie odpowiednią wiedzę, gdy w ten sposób zostanie zebrane odpowiednie i w odpowiedniej ilości ziarno, trzeba je dalej, odpowiednio dobrawszy, także odpowiednio tj. umiejętnie posiać, a więc odpowiednio glebę na przyjęcie ziar-

na przygotować, czyli uprawić, stosując należyte środki i narzędzia — słowem — metodę pracy: zagadnienie osobne i bardzo ważne. Pedagogika i metodyka dydaktyczna dostarczyć mogą w tej mierze wielu cennych wskazówek i sugestii.

Gdy w ten sposób zdołamy uświadomić — sobie i drugim — zagadnienia, o które chodzi, wzbudzić zainteresowania i natchnąć zapałem i wolą zdobycia kultury, gdy uprawimy należycie glebę i posiejemy ziarno, pozostaje jeszcze jedna rzecz, bodaj najważniejsza. Trzeba, aby ziarno się przyjęło, aby wzrosło i wydało plon pożądany. Ileż starań i warunków pomyślnych do tego trzeba! Między innymi warunki klimatowe. W dziedzinie kultury chodzi przede wszystkim o sprawę klimatu duchowego. Klimatu fizycznego zmienić niepodobna, co najwyżej możemy budować cieplarnie. Klimat duchowy środowisk, które chcemy kulturować, może być mniej lub więcej pomyślny, ale bywa czasem także niepomyślny. Jest on wytworem rozmaitych czynników, przede wszystkim ekonomicznych, następnie tradycji, stopnia oświaty i wielu innych. Gdy jest niepomyślny, niełatwo go zmienić. Wymaga to długiego czasu i usilnej pracy. A także długiego zastępu pracowników, nieraz pracy całego społeczeństwa albo przynajmniej poważnych jego grup, względnie instytucji, choć i roli pracy jednostek na tym polu nie doceniać nie należy.

Duchowy wzrost plonu, kultury — to zaprawianie do realizowania, czyli do stosowania uświadomionej i pożądanej kultury, to wcielanie jej w czyn, wprowadzanie w życie, zaprawianie do praktykowania wskazań kulturalnych, wdrażanie do kultury takie, by stała się naszą drugą naturą. Jest to rzecz najważniejsza i najtrudniejsza. *Video meliora proboque deteriora sequor*: widzę wyższe wartości i uznaję je, a w praktyce czynię inaczej. Przekonać, wzbudzić zapał, to stosunkowo jeszcze łatwo w porównaniu z zadaniem wdrożenia własnego i drugich do odpowiedniego, kulturalnego działania. A wdrożenie własne jest tu rzeczą ważną, bo chodzi o dobry przykład, bez którego wszelkie wychowanie zawodzi. A potem — uczy się praktyki przez praktykę, przez działanie i przyzwyczajanie.

Ale i wtedy jeszcze, gdy nastąpi wdrożenie takie, a cóż dopiero, gdy wdrożenie nie jest zupełne, trzeba się liczyć z różnymi niebezpieczeństwami, przede wszystkim z niebezpieczeństwem słabości natury ludzkiej. I tu potrzebne są pewne sankcje. Nie mam na myśli sankcji karnych, lecz jedynie sankcje moralne. Przez długi czas sankcją taką operował Kościół, a i dziś nie jest ona bez znaczenia, jakkolwiek działanie jej jest ograniczone bądź do sfer mało oświeconych, bądź przeciwnie, do kulturalnie wysoko postawionych. W sferach pośrednich działanie to osłabło z różnych powodów. To też nie można nie brać pod uwagę sankcji innego jeszcze rodzaju. Jedną z nich jest opinia publiczna. Trzeba dążyć do wyrobienia kultu powszechnego ludzi uczciwych, ideowych, a z drugiej strony do traktowania wzgardliwego a nawet wrogiego tych, którzy, myśląc tylko o sobie, drugich wyzyskują, choćby nawet dochodzili, a raczej właśnie dlatego, że w ten sposób dochodzą do majątków i używają dóbr, które im się — moralnie biorąc — bynajmniej nie należą.

Jest jeszcze jedna sankcja, sankcja osobista, sankcja człowieka prawdziwie kulturalnego. Sankcja osobista godności ludzkiej. Dla człowieka prawdziwie kulturalnego najwyższym dobrem jest to, jeśli znajduje w sobie podstawy obiektywne do poważania siebie samego. Poważanie dla swojej postawy moralnej. Łączy się z tym postulat stawiania wysokich wymagań w stosunku właśnie do samego siebie, wyższych niż w stosunku do drugich, względem których człowiek kulturalny będzie uważał, iż obowiązuje go wyrozumiałość i dobrze zrozumiana tolerancja. Sankcja dobrze rozumianej i głęboko zaszczerpionej godności osobistej, opartej na wysokiej kulturze moralnej, jest szczytem kultury w ogóle. Do tego szczytu dążyć należy i drugich nauczyć dążyć.

Droga kulturowania jest — jak widzimy — długa i nie bez dużych trudności, jest jednak zarazem bardzo pończta i bardzo owocna. Od niej przyszłość nasza zależy. Na początku jej, jako pierwszy etap zaledwie, znajduje się etap uświadamiania, etap, od którego rozpoczyna swą działalność nasz Instytut, organizując kursy i wykłady kulturoznawcze. W związku z tym zastanowić się jeszcze wypada, dla kogo, dla jakiego rodzaju audytorium przeznaczone być mają wykłady naszego kursu kulturoznawczego. Uświadczenie w tym zakresie potrzebne jest wszystkim bez względu na środowisko czy nawet poziom. Oczywiście, że chodziłoby przede wszystkim o masy mało pod tym względem lub wcale nieuświadczone. Ale aby podejść do mas, trzeba rozporządzać olbrzymim zastępem przygotowanych wykładowców, i to przygotowanych dla różnych poziomów, bo przecież poziom uświadczenia kulturalnego w społeczeństwie naszym jest również bardzo rozmaity. Instytut uważa, że należy przeto wykształcić najpierw kadry przyszłych instruktorów czy budowniczych kulturowych. Najpodatniejszym terenem rekrutacji w tym kierunku są niewątpliwie szeregi nauczycielstwa oraz tych przyszłych działaczy społecznych, którzy w najbliższym czasie w szeregi te wstąpić mogą. Do was zatem, szanowni przedstawiciele i szanowne przedstawicielki pracy społecznej, nauczycielskiej i pedagogicznej zwracamy się, ofiarując wam pomoc w przekonaniu, iż tak, jak inicjatorowie tego dzieła i ich współpracownicy, rozumiecie potrzebę pracy kulturującej, co więcej jej konieczność, jeżeli nie chcemy nie to — pozostać w tyle za innymi narodami — ale po prostu zginąć w walce o byt, w której zwycięża zawsze najsilniejszy, najsilniejszy nie tyle siłą fizyczną, brutalną, co siłą rozumu, uczucia, woli wyrobionej pragmatycznie i moralnie, siłą charakteru.

Bezpośrednia działalność Instytutu Szerzenia Kultury i Oświaty w tym kierunku ogranicza się do przygotowania kadr tych, których uważa za odpowiednich kandydatów na przyszłych szerzycieli i pogłębicieli kultury w różnych środowiskach i na różnych odcinkach życia społecznego. Poprzez tych pracowników działalność Instytutu rozwijać się będzie pośrednio. Ale, aby rozwijać tę działalność, trzeba znać istotny stan rzeczy, innymi słowy trzeba znać istotne potrzeby w dziedzinie, o którą nam chodzi. Potrzeby, to braki, poniekąd jakby choroby, których uleczyć niepodobna bez postawienia należytej diagnozy, choćby się znało

lekarstwa i rozporządzało nimi. Dlatego też równolegle do pracy instrukcyjno-dydaktycznej, a kto wie czy nie przed nią musi prowadzić Instytut pracę diagnostyczną, badawczą. Bezpośrednią i pośrednią. W tym celu organizuje on swe cykle wykładów kulturoznawczych w ten sposób, że z każdym z wykładów związane będą odpowiednie pogadanki. Pytania stawiane przez słuchaczy w celu wyjaśnienia nie dość może wyjaśnionych pojęć i zagadnień, dyskusje mające na celu przedstawienie własnych poglądów słuchaczy, a przede wszystkim bodaj zgłaszanie potrzeb własnych, jak i środowisk, którymi dany słuchacz się interesuje, dostarczyć mogą wiele cennego materiału, tak do przepracowania statystyczno-naukowego, jak i do ustalenia programu i środków postępowania na polu kulturowania mas w dalszej przyszłości. Aby to zadanie ułatwić, Instytut przygotowuje odpowiednie ankiety.

Na koniec zaznaczyć muszę, z całym naciskiem, że podjęta działalność Instytutu nie ma charakteru działalności politycznej. Z góry więc wyłączone są zarówno z wykładów, jako też zapytań i dyskusji, wszelkie kwestie dotyczące polityki aktualnej, wszelkie aluzje mogące wzbudzić jakiegokolwiek posądzenia. Wszelkie zagadnienia kultury chcemy traktować obiektywnie, możliwie naukowo, a celem naszym jest — jak głosi nazwa naszej instytucji — jedynie szerzenie kultury i oświaty, tej ostatniej jako niezbędnego środka. Dołącza się do tego z natury rzeczy, jak wyłuszczyliśmy, równie obiektywna działalność badawcza w sensie przedstawionym. Zresztą gdybyśmy w jakikolwiek sposób odstąpili od naszego stanowiska: traktowania obiektywnego zagadnień kulturalnych, stanęlibyśmy w sprzeczności z charakterem i ideałem naszej instytucji, tj. z rzetelną kulturą, której zasadnicze cechy streszczają się w słowach: obiektywna prawda i moralna doskonałość.

Program kursu kulturoznawczego (Wykłady z ćwiczeniami)

I. Kulturologia

Pojęcie kultury. — Kultura a cywilizacja. — Rodzaje i stopnie kultury. — Kultura wewnętrzna (subiektywna) i zewnętrzna (obiektywna), ich wytwory. — Kultura materialna (gospodarcza). — Kultura fizyczna (zdrowotna). — Kultura artystyczna. — Kultura umysłowa (intelektualna). — Kultura praktyczna (pragmatyczna i etyczna). — Kultura zawodowa. — Kultura społeczna. — Kultura grup społecznych, narodowa, międzynarodowa. — Choroby kultury. — Filozofia kultury jako pogląd na świat.

II. Kulturografia

Kultura współczesna i jej geneza. — Kultura klasyczna jako podstawa kultury nowoczesnej. — Kultura francuska. — Kultura angielska. — Kultura Stanów Zjednoczonych. — Kultura rosyjska. — (I inne).

III. Kulturotechnika i kulturoterapia

Kulturotechnika i autokulturotechnika (pojęcie, cele i środki ogólne). — Wartości (ideały) kulturalne. — Tworzenie warunków pomyślnych dla pracy kulturowej i rozwoju kultury ze szczególnym uwzględnieniem środowiska. — Środowisko i jego rola w tworzeniu i rozwoju kultury. — Samopoznanie (cele i środki). — Kulturowanie (wychowywanie) drugich (indywidualne i zbiorowe). — Kultura życia codziennego. — Organizacja elementów pracy kulturowej. — Instytucje kulturujące i ich działanie. — Zasady i organizacja pracy kulturującej indywidualnej. — Wczasy kulturalne i ich organizacja. — Potrzeby i braki kulturalne naszego społeczeństwa oraz środki ich leczenia.

Esej autobiograficzny

Andrzej Mencwel

Pierwszy malarz Gór Olbrzymich

Gdy zostałem pozbawiony niani, poczułem się jeszcze bardziej osamotniony, niż byłem dotąd. Jej łóżko wyniesiono z mojego pokoju i pozostało po nim opuszczone miejsce. Nie pozwoliłem go niczym zastawić, nawet okazałym meblowym gramofonem na korbkę, z wielką ślimakowatą tubą i płytami perforowanymi, które chrobotyły przy odtwarzaniu, jakby skarżyły się na swój trud. Gramofon ten chciał mi wstawić ojciec, aby mnie pocieszyć, bo wyczuwał mój żal, samemu mając też z nianią jakąś dobrą więź, której w otoczeniu nie pojmowano, podobnie jak języka, którym się porozumiewali. Ponieważ macocha, w swoim salonie, chlubiła się gramofonem i antykami oraz bibelotami, pozostałymi w naszym mieszkaniu lub zebranymi w tym pełnym opustoszałych, patrycjuszowskich siedzib mieście, w którym meble, obrazy, porcelana i kryształy krążyły nieomal napowietrznie, więc mój opór okazał się zwycięski i pozostałem u siebie ze wspomnieniem o niani, ożywianym ciągle przez puste po niej miejsce. Nie wiedziałem wtedy, bo ojciec mi tego nie powiedział, byłem przecież za mały i za głupi, a nie należało też drażnić macochy jakimiś podziałkami majątkowymi, że moja wysiedlona niania zostawiła dar, który miał mi towarzyszyć w całym prawie życiu i do którego przywiązałem się tak, jak do żywej istoty, a nie martwego przedmiotu. Wyzbyłem się tego daru całkiem niedawno, gdy kupowaliśmy nasze nowe mieszkanie, choć przedtem przez kilka dziesiątków lat przenosiłem go pieczołowicie, wraz z książkami, z jednego wynajmowanego lokum do drugiego, a było ich około dwudziestu. Rozstanie to boli mnie do dzisiaj, bo nie znaleźliśmy wtedy innego sposobu na dopełnienie brakującej kwoty, jak tylko wystawienie tego daru na aukcji. Zarówno moja żona, jak i ja przyjęliśmy ten dopust losu z rezygnacją, bo straciliśmy dawniej, każdy osobno i w innym czasie, z podobnych jednak powodów, swoje domy rodzinne, a życie bez takich strat wydaje nam się cudem możliwym w innych stronach świata, ale nie tutaj, w tej części Europy, którą uparcie nazywam rodzinną, choć o rodzinną ciągłość w niej najtrudniej. „Ten dar wyszedł z domu” — mówiłem sobie i bliskim, ponieważ był jedyną rzeczą ocalałą z tamtej kamienicy, która wydawała się domem — „więc niech wejdzie w dom!”. I jest w nim stale obecny, choć ciągle odczuwam jego brak.

Darem tym był duży, poziomy obraz olejny, oprawiony w czarną połyskliwą ramę, który w tamtym, jeleniogórskim salonie zajmował honorowe miejsce,

wisiał bowiem na głównej ścianie, położonej na lewo od okien, bywał więc zazwyczaj należycie oświetlony, a w blaskach słońca, przesianych przez koronkowe firany, grał swoim migotem światła i cieni. Zrazu nie zwracałem na niego uwagi, nawet nie kojarzyłem dnia ekspozycji z przybyciem niani, dopiero jakiś czas po jej odejściu, pod koniec mojego tam przebywania, w tym rozległym i dostatnim mieszkaniu, którego nie udało się uczynić rodzinnym, doświadczyłem obecności tego daru.

Pewnej nocy musiałem wstać z mego łóżka, aby przejść przez salon do kuchni i napić się wody, gdyż Rysiek, mój brat przyrodni, choć nie przyrodni, z którym spędziłem wieczór, jako że rodzice, choć nie rodzice, ani dla niego, ani dla mnie, wyszli razem czynić małżeńskie pozory na jakiejś libacji w klubie rzemiosła, więc ten Rysiek, który był dziesięć lat starszy ode mnie i z tego tytułu niby się mną opiekował, tamtego wieczoru upiekł jakieś frykasy na nasz posiłek, dla mnie za ostre, bo kiedy się w środku nocy przecknąłem, miałem gębę wysuszoną i wargi spieczone. Wstałem w nieprzeniknionej ciemności, gdyż niebo było tej nocy grubo pokryte chmurami i zza okien nie błyskał żaden promyk, poruszałem się po omacku i uchylając drzwi swego pokoju do salonu, przez który musiałem przedostać się do kuchni, natrafiłem wzrokiem, chcąc nie chcąc, na równie ciemny kontur obrazu wiszącego na przeciwległej ścianie, w którym błyskał jednak jakiś świetlik. Podszedłem bliżej i rozpoznałem go z trudem — to był konik, jarmarczny drewniany konik, umieszczony, jak się potem przekonałem, w perspektywnym środku obrazu, nad którym pochylał się kilkuletni, więc podobny do mnie chłopczyk. Jeśli ciemność jest tylko brakiem światła, zatem światłem mniej lub bardziej rozproszonym, to ten konik skupiał na swoim grzbieciku całe jego kwantum, jakie zostało jeszcze w dookolnej przestrzeni, a bił nim w oczy tak, że musiałem go spostrzec. Odtąd, można powiedzieć, żyłem w cieniu tego obrazu, a właściwie oczarowania tą świetlistością, jakie naszemu szaremu życiu przydać może piękno sztuki, i oczarowania tego, szczęśliwie, dotąd nie utraciłem, potwierdzałem natomiast cichym uniesieniem w wielu miejscach tego świata, w których natrafiłem na perły zapoznane, jak autoportret Annibalego Carracciego w dzikowskiej galerii Tarnowskich, w macierzystym poniekąd Tarnobrzegu, albo tak sławne jak *Głowa Chrystusa* El Greco w Pradze.

Gdy przypominam sobie teraz i oglądam wzrokiem wewnętrznym, lecz niezawodnym, bo zmysłowo uczulonym, tamto dzieło, to widzę zwyczajny olejny obraz realistyczny, jakich wiele malowano w owych czasach, to znaczy w drugiej połowie wieku dziewiętnastego w europejskim kręgu kulturalnym — scena rodzajowa w wiejskim pejzażu opowiadająca anegdotę miłego spotkania. Na piaszczystej, ocienionej wyniosłymi kasztanowcami drodze, wracający z košby żniwiarz napotkał żonę i synka, którzy stęsknieni wyszli mu naprzeciw. Akcja została zatrzymana w tej radosnej chwili — ojciec stał ponad nimi i obejmował ich opiekuńczym spojrzeniem, żona przy nim rozkwitała, głaszcząc jednocześnie główkę dziecka, chłopiec klęczał na ziemi trzymając drewnianego konika, jakiego ojciec zapewne mu

wystrugał, a wznosił ku obojgu rodziców promieniejące szczęściem oczy. Słodycz tej sceny była bliska kiczu i dlatego pewnie chwyciła mnie za serce, może było w niej właśnie to, czego skrycie pragnąłem, ale nie mogłem dostać, cały obraz bronił się jednak przed takim sentymentalnym ześlizgiem mocnym osadzeniem pejzażu i wyrazistą dynamiką barw i kształtów. Z pozycji oglądającego scena była lekko przesunięta w prawo od geometrycznej osi obrazu, po lewej, przy drodze widniała pokryta zrudziałą dachówką, białoszara, ślepa ściana murowanej chałupy, z której zapewne wyszli żona i syn, a ponad nią, w oddaleniu wznosiła się wieża kościelna z cebulastą, zaśniedziałą kopułą zwieńczoną krzyżem.

Obraz działał sztuką malarską, a nie emocjonalną anegdotą — błękitny nieba, brązy i zielenie ziemi, kładzione wyraźnymi sztychami pędzla, spływały rytmicznie ku owemu perspektywicznemu centrum, któremu biel muru wieży i ciemnia pni drzew dawały mocną wertykalną ramę. Po prawej, przez rząd kasztanowców prześwitywała łąka, gdzieś dalej horyzontalnie rysowała się linia zalesionych wzgórz, a grupę rodzinną, poprzez listowie pochylonych gałęzi, rozjaśniały refleksy światła, skupione na twarzach, sylwetkach i koniku. Punktowo, w liściach i trawach artysta zdawał się już popadać w impresjonistyczne migotanie, ale solidny, realistyczny uchwyt bronił go przed ulotnością konturu. Umykający czas ziemski jakby został zatrzymany i wzniesiony tam, gdzie wydawało się królować samo trwanie. Tak to przyjmowałem przez te wszystkie lata, w których obraz towarzyszył zmiennym kolejom mojej życiowej wędrówki i umysłowo mieściłem go między *Aniołem pańskim* Jeana-François Milleta a *Babim latem* Józefa Chełmońskiego, które miałem zobaczyć i zapamiętać po latach. Obu tym mistrzowskim dziełom nadano tytuły temporalne, wskazujące porę dnia lub roku i oba wszelką chwilowość przekraczały, więc i mojemu pejzażowi, którego tytuł oryginalny nie był mi znany, dawałem podobne miano: *W samo południe*. Nic to, że tytuł ten był zajęty przez znane na całym świecie filmowe arcydzieło, które i ja podziwiałem. My byliśmy tylko z sobą i ten tytuł był nasz.

Krajobraz był podgórski, dla mnie swojski, bo choć wielokrotny przesiedleńiec, innego naprawdę nie lubiłem, melancholię równin wielkopolskich i mazowieckich poznałem później i do dziś mnie ona nęka, wieś murowana niewątpliwie niemiecka, droga raczej polska, ale to przez stuletnią retardację, bo za naszego już tam przybycia, nie tylko ulice i drogi, ale nawet górskie szlaki były należyście umocnione i umoszczone. Kotlinie przypisywały ten obraz zalesione wzgórza, jakie z jeleniogórskiego rynku dawały się widzieć przez wyloty ulic, drzewa strzeliste zawsze bardziej niż na nizinach, bo pnące się do światła na cienistych zboczach, wreszcie baniak wieży kościelnej, który sprawiał wrażenie pochodzącego skądinąd, choć realnie był stąd. Kościół mógł być katolicki lub protestancki, jak przemieszane były tutaj wyznaniowo, w wojnie i pokoju, miasta i wsie, a po samym kształcie nie dawało się rozpoznać konfesyjnej przynależności.

W Cieplicach, które wielbię, gdyż w zasięgu spaceru człowiek dostaje tam wszystko, co mu jest potrzebne do życia — jak chce gór, to ma góry, a jak chce ka-

wiarni lub spektaklu, to one same właściwie przyjdą do niego, może słuchać górskiego potoku lub koncertu symfonicznego, nie mówiąc już o zażywaniu słynnych od średniowiecza kąpeli — paręset metrów od siebie stoją dwie stare świątynie o różnej przynależności, lecz zbliżonej zewnętrznej sylwetce. Wnętrza za to mają diametralnie różne — jedno jest barokowo obfite, drugie protestancko oszczędne. Na podobnej architektonicznej osobliwości oraz dyskretnych znamionach otoczenia polegała jakaś oczywista tutejszość tego płótna, choć nie podkreślały jej ani chałupa, jakich wiele w dawnych Prusach, ani pospolite rekwizyty wieśniaków: kosa z pałąkiem u mężczyzny, zapaska na spódnicy u kobiety, drewniana, ręcznie wystrugana zabawka chłopca.

Ale to u nas i tylko u nas, można powiedzieć, choć trzeba by dobrze przepatrzyć całą tę śląską, czeską i łужицьką, gdzie raczej dominują szpiczaste kościoły, okolice, katolicyzm wszedł w osobliwe architektoniczne powinowactwo z protestantyzmem, czego imponującym pomnikiem jest monumentalna, luterańska i barokowa jednocześnie budowla *Gnadenkirche*, jeleniogórskiego Kościoła Łaski, któremu moc dają przechowywane w nim podobno relikwie Krzyża Świętego. Nie lubiłem go w dzieciństwie, bo przytłaczał mnie swoim ogromem, skrzyżowaniem wyniosłych naw i piętrowych empor, ale chodziliśmy do niego początkowo, gdyż rozgrywał się w nim pierwszy epizod nowej historycznej konfrontacji, mianowicie katolicyzmu z komunizmem, a ich symbiozy mój ojciec, który mnie tam prowadził, raczej się nie spodziewał. Jego pierwszy proboszcz, którego nazwiska nie zapamiętałem, a pewnie je zamilczano, grzmiał w swych kazaniach przeciw temu ziemskiemu rajowi, jakim nęcono nas ze wschodu i przeciwstawiał mu prawdziwy raj boski, do którego wstąpimy po osiągnięciu zbawienia. Nie czynił tego długo, bo zniknął nagle, przez miasto przeszła fama o jego aresztowaniu, a mnie, który niewiele z tego rozumiałem, pozostała pamięć dreszczu, jaki przebiegał kilkutyśięcną rzeszę wiernych, gdy wsparty na masywnej, marmurowej ambonie kaznodzieja podnosił głos prawie do krzyku i zbrojnym, zdawało się, ramieniem wskazywał tę stronę świata, w którą dość szybko potem go wywieziono. Dreszczu takiego miałem doświadczać jeszcze wielokrotnie, bo każde prawie kazanie lub pieśń kościelna brzmiały wówczas aktualnie, a nie umiem rozróżnić jego międzyludzkiego źródła od religijnego uniesienia. Dwoistość ta pozostała we mnie na zawsze i pewnie dlatego ożywiają mnie zmarli, najbliżsi i najdalsi.

Obraz był utworem Adolfa Dresslera, dziewiętnastowiecznego pejzażysty uznawanego za „pierwszego malarza Karkonoszy” (właściwie: *Der erste Kunstmaler den Riesengebirge* czyli „pierwszy malarz Gór Olbrzymich”, co brzmi znacznie lepiej) oraz mistrza dolnośląskiej szkoły pejzażu. Jego, jak mniemam, sygnaturę, dość już zatartą, odczytałem po latach w lewym dolnym rogu płótna, a wybitne cechy stylu autora atrybucję tę potwierdzały. Dressler, w porządku chronologicznym, nie był pierwszym wybitnym malarzem tych stron, gdyż wyprzedzał go ceniony wielce, romantycznie natchniony Caspar David Friedrich — jego nastrojowe mgiełki i opary na mnie nie działają, choć Karkonosze czynił

w swych obrazach granią innego, niezemskiego świata. Dla Dresslera nasza Kotlina była realnym krajobrazem ojczystym, na nim skupił swą twórczość i malarzko go uwiecznił. Urodził się w Breslau, wędrował po różnych niemieckich i austriackich krainach, studiował we Frankfurcie nad Menem, gdzie był członkiem kolonii artystów ćwiczących się w pejzażu „naturalnym”, wolnym od tematów heroicznych i sztafaży podniosłych, ale ożenił się w Hirschbergu, czyli Jeleniej Górze i na karkonoskim podgórzu, w Hain, obecnie Przesiece, w pobliżu miejsca, dziś nazwanego Żółtym Widokiem, w starej kuźni miał przez parę dziesiątków lat swoją letnią pracownię. Panoramę Karkonoszy mamy tam nie u stóp, lecz twarzą w twarz, czego w górach można naprawdę zaznać.

W roku 1997, kiedy już sprzedałem swoje płótno, dużym powodzeniem, najpierw we wrocławskim, a potem warszawskim Muzeum Narodowym cieszyła się wystawa *Adolf Dressler i pejzażyści śląscy drugiej połowy XIX wieku*. Muszę posłużyć się frazesem kościelnym, aby oddać mój stosunek do niej — nawiedzałem ją otóż, a nie zwiedzałem, zaś w pokazywanych tam pejzażach Dresslera wypatrywałem tylko odbić utraconego dzieła. I — co więcej — wypatrzyłem je, ponieważ najbardziej okazałe i najbardziej też sugestywne jego obrazy — *Cisza leśna*, *Wnętrze lasu*, *Po burzy*, czyli *Płonący młyn*, słynna, wielokrotnie reprodukowana *Czerwona Dolina*, powtarzały ulubioną kompozycję Dresslerowskiego krajobrazu — z bliskością ujęcia, wyraźnym pionowym obramowaniem, drogą lub potokiem w perspektywicznym centrum, tonalnością barw i „rzeźbiącym”, jak pisali znawcy, światłem. Przymus życiowy okazał się kaprysem losu — po kilkudziesięciu latach intymnego współżycia wyzbyłem się, prawie za bezcen, mego obrazu, gdyż aukcjoner, sobie znanym sposobem, powstrzymał licytację, aby umówionemu nabywcy zapewnić dogodną cenę kupna. Stało się to krótko przedtem, nim twórca został ponownie rozpoznany i uznany, co oznaczało skokowy wzrost cen, który mnie ominął. Różne dzieła sztuk pięknych, do których żywię słabość niestosowną dla mojej siły nabywczej, opuszczały mnie lub omijały parokrotnie, stąd powziąłem mniemanie, że to na mnie ciąży jakaś klątwa, a nie fatum na nich. Dałbym głowę, że w moim szczenięcym kręgu mówiło się o jakimś italskim Lippim albo Memmim z niedalekiego, królewskiego podobno pałacyku; później tuż obok mnie, już w latach studenckich, lecz również w Kotlinie, przemknęła domniemana *Madonna* Murilla, co zasługuje na osobną opowieść, kilkakrotnie też, przez całe życie, przymierzałem się do obrazów Wlastimila Hofmana, innego sławnego ziomka z Gór Olbrzymich, czyli ze Szklarskiej Poręby, i zawsze przegrywałem, żeby w końcu nabyć egzemplarz podejrzany, co ze wstydem przyznaję. Dzieło Dresslera natomiast weszło do naszego mieszkania nierozpoznane, a pochodziło od nieznanymi nam właścicieli, których posłańcem zapewne była moja wysiedlona później niania.

Pobudzony tą wystawą, a pozbawiony mego obrazu, zacząłem szukać wiedzy o dolnośląskich malarzach i koloniach artystycznych w Karkonoszach, co znacznie mi ułatwił towarzyszący ekspozycji pouczający album *Obrazy natury*.

Póki obraz wisiał nad moją, można powiedzieć, głową, wiedza ta jakoś mnie nie pociągała i przedkładałem nad nią powieściowe biografie herosów *École de Paris*, gdy go natomiast zabrakło, zacząłem naprawdę jej łaknąć. Chciałem poznać powinowactwa mojego płótna, artystyczny rodowód karkonoskiego pejzażu, kolej życia malarza, tak jakby wiedza ta mogła mi przywrócić utracony obiekt moich uczuć. Nawet teraz, już dawno po wszystkim, wyobrażam sobie, że półtora wieku temu, prawie sto lat przed naszym przybyciem do Kotliny, po uwiecznym sukcesem oficjalnym debiucie Dresslera na wrocławskiej wystawie *Schlesische Kunstverein*, stowarzyszenia bratniego wobec Towarzystwa Zachęty Sztuk Pięknych w Warszawie, jako że oba powstały w tym samym czasie i cele miały podobne, które słowem „zachęta” pięknie wskazywano, mój obraz, czyli *W samo południe*, jak go mianowałem, został nabyty przez dolnośląskie towarzystwo i rozlosowany pośród jego członków. Mecenat uprawiany przez takie stowarzyszenia nie polegał na bezpośredniej, łaskawej opiece możnych panów nad biednymi artystami, lecz na upowszechnianiu sztuki w najbliższym miejskim i regionalnym środowisku oraz na zachęcaniu zasobnych mieszczan do jej kupowania, co stanowiło najbardziej uchwytłą więź twórcy z odbiorcą.

Jednym ze sprawdzonych sposobów spełniania takiego mecenatu były losowania zakupionych dzieł pośród członków stowarzyszenia — wystarczy, że z poczucia patrycjuszowskiej godności, towarzyskiego zwyczaju czy zwykłego snobizmu płaciłeś sowite składki, których wysokość była też cenzusem, a mogłeś otrzymać, samemu o to nie zabiegając, dzieło artystyczne kwalifikowane przez pochodzące z twojego wyboru władze. Lubilem więc sobie wyobrażać, że mój obraz nabyty przez śląskie towarzystwo, a rozlosowany pośród jego członków, przypadł w udziale temu jeleniogórskiemu obywatelowi, który był posiadaczem okazałej, klasycystycznej willi z parkowym ogrodem, jaka stała w sąsiedztwie i można było ją widzieć z naszego kuchennego okna, na dawnej Martin-Lutherstrasse, zaraz po wojnie zręcznie przemianowanej na Reformacką, a dopiero potem na Ludwika Zamenhofa, również poniekąd reformatora. Może moja niania była w tamtej willi gosposią i chroniąc obraz przed rabunkiem, przyniosła go stamtąd do nas? Może i tak było, co nie zmienia niestety tego, że gdy przyjeżdżam teraz do Jeleniej Góry i spaceruję po mojej okolicy, liszaje na ścianach zabytkowych kamienic uwalniają mnie z sentymentalnych wzruszeń i napełniają realnym wstydem.

Skupione społecznie działanie takich stowarzyszeń „zachęty sztuk pięknych” wydawać się może teraz, gdy wszystko rozchodzi się ze wszystkim i to w skali planetarnej, spełnieniem małej artystycznej utopii — opadły więzy feudalnej, dworskiej zależności, które uzależniały sztukmistrza od łaski pańskiej, pojedynczy artysta nie został jednak rzucony na pastwę anonimowych sił bezdusznego rynku, lecz spotykał swych krajanów, sąsiadów i powinowatych w towarzyskim kręgu wspierającym lokalną twórczość. Mieszczanie Hirschbergu, choć już w siedemnastym wieku mieli się dobrze, co poświadczają suto zdobione kaplice nagrobne, jakie przetrwały przy Kościele Łaski, w epoce swej niewątpliwej wielko-

ści i wzrostu, na przełomie wieków dziewiętnastego i dwudziestego, sprawowali swój mecenat udalnie, czego wiekopomnym, żeby wyrazić się cokolwiek pompiersko, zatem odpowiednio do ówczesnych gustów i smaczków, monumentem są takie, poświęcone muzom przybytki, jak jeleniogórski teatr czy cieplicki pawilon norweski. Płacili też artystom dobre pieniądze, co niewątpliwie wiązało ich z rodzimym matecznikiem — biograf podaje, że Dressler po sprzedaniu dwóch swoich obrazów odbył wielomiesięczną podróż rozwojową, niezbędną każdemu artyście, do Wiednia, Monachium i Paryża. „Tak trzymać!” — chciałbym zakrzyknąć, a raczej: „Tam wracać!” — bogacić się, tworzyć stowarzyszenia i hołubić artystów, aby znowu zaczęli malować obrazy przeznaczone do wnętrz mieszkalnych oraz rzeźbić posągi do przydomowych ogrodów, zamiast rywalizować z siłami natury, więzami religii i produkcją opakowań, wszystko po to, aby błysnąć i minąć, jak trafnie ambity takie określił już dawno mistrz mój i nauczyciel, Jan Jakub Rousseau.

Krzyk ten jednak więźnie mi w gardle nie tylko dlatego, że dobrze pamiętam Marksowskie drwiny z „historycznych robinsonad”, czyli łatwych zauroczeń lepszą rzekomo przeszłością, do czego u nas nie należałoby się przyznawać, ale i przez to, że bliższe wejrzenie w życie i twórczość Adolfa Dresslera, idealnego, rzec można, niemieckiego, mieszczańskiego artysty, którego Tomasz Mann niestety przeoczył, a mógłby mu poświęcić esej, zatytułowany na przykład *Kotlina jako duchowa forma życia*, bliższe zatem wejrzenie w życie i dzieło karkonoskiego malarza, pozwoliło mi dostrzec w tym ideale realną rysę, a właściwie rozdwojenie, zarodek rzeczywiście nowoczesnych dramatów. Mimo wszystkich tych dobroczynnych towarzystw i wspaniałomyślnych zachęt, mieszczański artysta niepostrzeżenie prawie, lecz sukcesywnie rozstaje się ze swoją społecznością, która przestaje być jego środowiskiem macierzystym, oddala się od publiczności, a nawet buntuje przeciw niej i popada w osamotnienie, które przyjmuje jako przywilej i przekleństwo jednocześnie. Nie mogąc dźwigać stale ciężaru samotnej wolności, poddaje się ekspansywnym nowoczesnym identyfikacjom ideologicznym, które uczynią go chociaż towarzyszem drogi, jeśli nie członkiem partii. Lista dwudziestowiecznych artystów, którzy dokonali takiego poddania, jest zbyt długa, aby ją tu całą przepisywać, ale z obecnych w naszej Kotlinie warto wspomnieć Josepha Thoraka oraz Jerzego Andrzejewskiego, z którymi jeszcze epizodycznie się spotkamy.

Otóż u Dresslera i jego śląskich, artystycznych kolegów, tą szczeliną, przez którą wlać się miała później powódź nowoczesnych nieszczęść, był rysujący się coraz wyraźniej w miarę upływu lat podział twórczości na publiczną i prywatną, oficjalną i osobistą, „wystawową” i „pracownianą”. Na zewnątrz wszystko zdaje się być w porządku — sam cesarz kupuje *Jeziro leśne*, dla Śląskiej Wystawy Rzemiosła i Przemysłu maluje Dressler monumentalną *Panoramę Karkonoszy*, przy śląskim Muzeum Sztuk Pięknych prowadzi mistrzowską szkołę malarstwa krajobrazowego. *Panorama Karkonoszy* jest jednak płaskim, choć pokaźnym,

turystycznym ornamentem, zaś obrazy zamawiane i wystawiane coraz bardziej wydumane i wylizane. Migotanie światła i cieni, słoneczne drżenie powietrza, wilgotne lśnienia rosy i oparu, przymieszki barw i płynność kształtów, wszystko to, co zbliża Dresslera do impresjonistów, pozostaje w pracownianych studiach i szkicach intymnych. To Witkacy parędziesiąt lat później otwarcie podzieli swoje malarstwo na artystyczne i „wylizane”, współczesny Banksy na naszych telewizyjnych oczach zniszczył podczas aukcji obraz, który zrobił na sprzedaż. Dressler nie mógł mieć jeszcze takiej świadomości ani śmiałości, ale cierpieć zaczynał źródłowo.

W ówczesnym Breslau, a tym bardziej w Hirschbergu, nie ma dobrej pory na „secesję” ani właściwego miejsca na „salon odrzuconych”, więc rozdźwięk tutejszego artysty z rodzimą publicznością, trzeba przyjąć jako rozdwojenie wewnętrzne i żyć z nim tak długo, jak tylko się da. Szczęśliwie udało się Dresslerowi umrzeć dostatecznie wcześnie (żył w latach 1833–1881) i nie doczekać tych dylematów, jakich doświadczać musiał jego wielokrotnie bardziej sławny, nie tylko regionalnie, lecz i światowo, późniejszy sąsiad z Villi Wiesenstein w Agnetendorfie, Olbrym z Gór Olbrymich, Gerhart Hauptmann. A w pogodny dzień ze Złotego Widoku w Przesiece do Łąkowego Kamienia w Jagniątkowie tylko rzut oka lub godzinny spacer. Czy grób Tadeusza Różewicza, na którego Nobel nie zasłużył, pod karpacką świątynią Wang, jest mogiłą tego Poety, który tamte dylematy przekroczył? Tego nie oznajmiam, bo nie mam śmiałości, ale towarzyszy mi on tutaj nieustannie, cytaty zaś nasuwają mi się same:

*Świat zredukowany
jest zawsze
bardziej skupiony*

Fragment utworu *Powieść z życia, 1. Strona ojca*, który powinien się ukazać w roku 2022, nakładem wydawnictwa Nisza w Warszawie.

Szkice krytyczne

Adam Pisarek

ORCID: 0000-0002-9872-364X

Uniwersytet Śląski

Laboratoria i krajobrazy. W kierunku „kulturoznawstwa metafizycznego”

Otwieranie laboratorium

Historia wydania książki *Krajobrazy kontekstu* autorstwa Marka Pacukiewicza w serii „Laboratorium Kultury” rozpoczęła się dziewięć lat temu w Katowicach. Od razu jednak należy dodać, że te prapoczątki przywołuję nie po to, by przedstawić proces powstania dzieła, lecz przede wszystkim by opisać kształtowanie się inicjatywy wydawniczej. W 2012 roku światło dzienne ujrzał bowiem pierwszy numer czasopisma poświęconego historii nauk o kulturze. Pracownicy, doktoranci i studenci Zakładu Teorii i Historii Kultury Instytutu Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego poszukiwali wtedy nowych ścieżek interpretacyjnych *Smutku tropików* Claude’a Lévi-Straussa. Cykl trwających rok spotkań poświęconych francuskiej myśli strukturalistycznej miał swój podwójny finał: zorganizowana została konferencja oraz powołano redakcję rocznika, który miał inicjować dyskusje na tematy plasujące się na pograniczu kulturoznawstwa i historii antropologii kulturowej. Zdecydowaliśmy wtedy także o monograficznej formule projektu. Każdy numer planowano jako zestaw artykułów zogniskowanych wokół istotnego — z punktu widzenia polskiej lub światowej tradycji nauk o kulturze — autora i jego badań. Drugi tom został poświęcony Bronisławowi Malinowskiemu i *Argonautom zachodniego Pacyfiku*, trzeci Lewisowi Henry’emu Morganowi i *Lidze Irokezów*, czwarty dotyczył postaci Jana Aleksandra Karłowicza i *Chaty polskiej*. Kolejne budowaliśmy wokół takich nazwisk jak Marcel Mauss, Jan Czekanowski i Ralph Linton.

Naszą intencją było traktowanie autora i jego dzieła w sposób całościowy, kontekstualny i wieloaspektowy. Szukaliśmy przy tym różnych perspektyw, które pozwalałyby konstytuować nasze powoli tworzące się „laboratorium” na linii tekst–badacz–empiria. Interesował nas więc zarówno autor, jako „zasada układu

dyskursów”¹, jak i perspektywa pozwalająca na zrekonstruowanie jego biografii naukowej wraz z sieciami naukowymi, w których funkcjonował. Inspirowaliśmy się więc projektem archeologii wiedzy oraz antropologii nauki (rozwijanym w katowickim ośrodku kulturoznawczym przez Annę Gomółę²). Równie istotne było dla nas takie komponowanie monograficznych opracowań, by zwracały uwagę na problem tworzenia wiedzy kulturoznawczej i antropologicznej w złożonym procesie translacji między doświadczeniem terenowym a ostatecznym jego opracowaniem w formie tekstualnej. W tym zakresie, podobnie jak Michel de Certeau, dopatrywaliśmy się rozlicznych praktyk, które można by określić mianem „laboratoryjnych”³.

Z czasem prace nad czasopismem połączyły się z jeszcze jedną formułą, którą uznaliśmy za „laboratoryjną” i „eksperymentalną”, tym razem zakorzenioną w perspektywie *art-based research*⁴. Razem z Pracownią Interpretacji Literatury ASP w Katowicach realizowaliśmy wieloletni projekt, w którym artyści i kulturoznawcy inspirowali się wzajemnie — prace artystyczne, interpretujące teksty antropologiczne, stawały się równocześnie źródłem wywołanym, służącym dalszym praktykom interpretacyjnym, zgodnym z tekstualnymi konwencjami nauki o kulturze. W ten sposób ukonstytuowała się laboratoryjna rama, która stanowiła autorski i zakorzeniony w katowickiej tradycji kulturoznawczej wariant „laboratorium humanistycznego”⁵.

W 2019 roku, ze względu na uwarunkowania wynikające z wytycznych przeprowadzanej wówczas reformy nauki, postanowiliśmy przekształcić czasopismo w serię wydawniczą i rozwijać ją jako przestrzeń refleksji nad historią i współczesnością nauk o kulturze. Chodzić miało o analizy historycznych formacji dyskursywnych i ich wpływu na współczesne modusy poznania, biografie naukowe wiodących dla dyscypliny badaczy oraz o współczesne, oryginalne propozycje teoretyczne i metodologiczne ukierunkowanych antropologicznie badań nad kulturą. Książka Marka Pacukiewicza otwiera więc nowy etap w życiu „Laboratorium Kultury” i wytycza wyraziste kierunki dalszych badań. Dlatego też jej omówienie chciałem potraktować jako podwójne zaproszenie: do pogłębionej, indywidualnej

¹ M. Foucault, *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk 2002, s. 20.

² A. Gomółka, *Jan Michał Witort. Wprowadzenie do antropologii pokolenia „ludzi naukowych”*, Poznań-Katowice 2011.

³ Michel de Certeau uznawał teksty za „interdyscyplinarne laboratoria”, w których „kategorie analizy, koncepcje naukowe i systemy taksonomiczne, rozgraniczające i klasyfikujące spostrzeżenia dotyczące organizacji społecznej, form językowych i prawnych, technologii, mitów i legend, geografii, nowych sposobów doświadczenia ciała, a także czynników biologicznych, zoologicznych i medycznych, są obecne i oddziałują na siebie” (*idem, Travel Narratives of the French to Brazil: Sixteenth to Eighteenth Centuries*, przeł. K. Streip, „Representations” 1991, nr 33, s. 222).

⁴ Zob. M. Kosińska, *Między autonomią a epifanią. Art based research, badania jakościowe i teoria sztuki*, „Sztuka i Dokumentacja” 2016, nr 14.

⁵ Zob. A. Kil, D. Wolska, J. Małczyński, *Ku laboratorium humanistycznemu*, „Teksty Drugie” 2017, nr 1.

lektury oraz do kontynuowania „laboratoryjnej” refleksji nad przeplatającymi się relacjami między teorią i empirią, autorem i tekstem, pracą terenową i praktykami inskrypcyjnymi.

Rysowanie krajobrazów

Najnowsza książka Marka Pacukiewicza, autora *Dyskursu antropologicznego w pisarstwie Josepha Conrada*⁶ i *Grani kultury. Transgresji alpinizmu*⁷, może być czytana jako tom stanowiący kontynuację dotychczasowych zainteresowań tego badacza związanego z katowickim ośrodkiem kulturoznawczym. Większą część *Krajobrazów kontekstu* zajmują precyzyjne analizy dotyczące historii antropologii kulturowej, literatury i sztuki. W segmencie *Okiem antropologa* Pacukiewicz wraca do tekstów Marcela Maussa i Bronisława Malinowskiego. *Zapisywanie krajobrazu* to jego kolejna próba zmierzenia się z pisarstwem Conrada. W *Zasłonie* problematyzuje natomiast poemat Elizabeth Bishop. Ostatnia część książki dotyczy sztuk plastycznych, a przedmiotem refleksji staje się „krajobrazowe” malarstwo Zbigniewa Blukacza oraz *Predella* Paola Uccella widziana oczami Szymona Prandziocha.

Równocześnie książka jest jednak prezentacją oryginalnego projektu „kulturoznawstwa metafizycznego”. *Wprowadzenie*, zamieszczone zaraz po nim teksty dotyczące semiosfery kontekstu i wieloobecności krajobrazu oraz kończący monografię „bilans otwarcia” tworzą ramę interpretacyjną i swoisty „łącznik” dla wszystkich wymienionych wyżej rozdziałów. Ta konstrukcja podporządkowana jest wyrazistej dynamice: jeśli przyjrzeć się każdemu z esejów z osobna, zwraca uwagę ich wewnętrzna spójność. Równocześnie pozostają fragmentami większej struktury i dają wskazówki dotyczące odpowiedzi na postawione we wstępie pytania. W tym kontekście nie powinno dziwić, że Pacukiewicz w jednym z pierwszych esejów podejmuje problem „łącznika” i rozważa formy myśli opierające się na relacjach całości do części. W tym celu śledzi słynną, dotyczącą kategorii *mana*, dyskusję Claude’a Lévi-Straussa z Marcelem Maussem. Stara się pokazać, w jaki sposób postawy badawcze, uwidaczniające się w owym sporze, łączą się z metodyką i metodologią badań terenowych oraz sposobami wywoływania podstawowych dla dyscypliny danych. Wskazuje przy tym, że *mana* stanowi klucz do problematyzacji filozoficznej kwestii obecności znajdującej wyraz w określonej teorii kultury oraz w tendencjach, które przenikają długie trwanie dyskursu antropologicznego — trwanie oparte o napięcie między kategoriami struktury i kontekstu.

⁶ M. Pacukiewicz, *Dyskurs antropologiczny w pisarstwie Josepha Conrada*, Kraków 2008.

⁷ M. Pacukiewicz, *Grani kultury. Transgresje alpinizmu*, Kraków 2012.

Gdy natomiast autor rozważa miejsce „złotego runa” w krytycznym dyskursie dotyczącym *Argonautów zachodniego Pacyfiku* Bronisława Malinowskiego, czytelnik bardzo szybko może się zorientować, że prawdziwym celem Pacukiewicza jest odsłonięcie „archiwum dyskursu antropologicznego”, wprawiającego w ruch kulturowe fakty i organizujące je w rozmaite relacje. Analiza empirycznych badań Malinowskiego ukazała ich zależność od przyjętej i konsekwentnie stosowanej metodologii. Rozważania nad rolą podróży i krajobrazu w *Argonautach...* prowadzą natomiast do odkrycia, że konwencje te wspierają pisanie o kulturze jako „systemie działającym”, a tym samym są sposobem na przekroczenie kluczowej dla antropologii tamtych czasów dychotomii funkcji i struktury. W końcu Pacukiewicz stwierdza, że „strukturę krajobrazu należy postrzegać jako funkcję kulturowej drogi”⁸, przekonując, że badane przez niego archiwum może być rozumiane jako dynamiczna maszyna organizująca relacje między kulturową częścią a całością, a także empirią i teorią.

Dwa artykuły, dotyczące twórczości literackiej, zorganizowane są wokół krajobrazu. Autor wskazuje na jego wielowymiarowość i łączy z tematami podejmowanymi przez antropologów związanych z tak zwanym zwrotem ontologicznym. Skonfrontowanie głosu Eduardo Viveirosa de Castro z Conradowską narracją prowadzoną w *Lagunie* umożliwiło zarówno przewartościowanie dekolonizacyjnej propozycji brazylijskiego badacza, jak też reinterpretację kolonialnej ramy opowieści autora *Jądra ciemności*.

W kolejnym eseju Pacukiewicz splata z sobą antropologiczne (choć nie do końca) i poetyckie (nie wyłącznie) spojrzenie na Brazylię. Lévi-Strauss i *Smutek tropików* spotykają się tu z Elizabeth Bishop i wierszem *Brazylia, 1 stycznia 1502*. Przemyslenia dotyczące historii podboju Ameryki, odzwierciedlone w powyższych tekstach, stają się punktem wyjścia do medytacji nad ukrytymi strukturami i automodelami zachodniego poznania. To zaś prowadzi w kierunku polemiki z założeniami „płaskiej ontologii”, uznanej przez Pacukiewicza za złudne marzenie oraz nieoczywistą zasłonę rzeczywistości. Opiszana powyżej druga część książki ujawnia zakorzenienie jej autora w perspektywie antropologii literatury, rozwijanej przez Ewę Kosowską⁹.

Kolejna stanowi natomiast swoiste podsumowanie wcześniejszego cyklu artykułów eksplorujących relacje między antropologią a sztuką (publikowanych między innymi w czasopiśmie „Laboratorium Kultury”). Na pierwszy rzut oka szkic dotyczący prac Zbigniewa Błukacza jest analizą procesu unaocznienia krajobrazu i zamknięcia go w formę reprezentacji wizualnej. Malarstwo tego autora tematycznie związane jest z tradycją pejzażową i pod tym względem nietrudno o takie skojarzenia. Pacukiewicz widzi jednak dzieła pracującego na katowickiej Akademii Sztuk Pięknych artysty jako formy przywracające materialność i kontekstu-

⁸ M. Pacukiewicz, *Krajobrazy kontekstu*, Katowice 2021, s. 164.

⁹ Zob. E. Kosowska, *Antropologia literatury*, Katowice 2003.

alność środowisku zakłętemu w obraz. Czyni je też punktem wyjścia do przemysłenia związku człowieka z przyrodą. W tym eseju — tak samo jak w omawianej sztuce — krajobraz prowadzi do kontekstu, a słowo mierzy się z obrazami, które umykają słownej reprezentacji.

„Malarska” część książki kończy się zaproszeniem do wejścia w świat włoskich fascynacji Pacukiewicza. Szczegółowa interpretacja *Predelli* Paola Uccella skonfrontowana zostaje z cyklem grafik autorstwa Szymona Prandziocha, które same w sobie stanowią autorską, wizualną interpretację dzieła włoskiego mistrza. U Prandziocha historia znana z włoskiego oryginału przedstawiona zostaje na kolejnych obrazach, scena po scenie. Staje się opowieścią rozciągniętą w czasie i wypreparowaną z przestrzeni. W trakcie lektury ostatniego z esejów zawartych w książce możemy prześledzić zaproponowany przez Prandziocha zabieg, przyglądając się reprodukcjom kolejnych grafik i wracając myślami do głównego problemu książki — relacji między kontekstem a krajobrazem.

Wstęp, pierwsza część dotycząca *Modeli* oraz zakończenie — jak już wspomniałem — stanowią swoisty „łącznik” pomiędzy poszczególnymi częściami. Nadają też książce wyrazistą orientację teoretyczną oraz pozwalają umieścić podejmowane w poszczególnych esejach tematy w szerszym kontekście dyskusji o specyfice dyskursu kulturoznawczego i antropologiczno-kulturowego. Ten zabieg pozwolił na stworzenie kompozycji, która nie jest ani do końca otwarta, ani zamknięta w określonych z góry ramach. Co więcej, całość trudno czytać chronologicznie — książka nie daje wglądu w historię nauk o kulturze, wykaz źródeł i ślepych uliczek, proces ewolucji i rewolucji. Raczej pokazuje, jak ów dyskurs jest porządkowany i tworzony wokół pewnych wyrazistych osi i trajektorii. Pacukiewicz przekonuje, że dopiero gdy je poznamy, będziemy mogli zrozumieć współczesne kryzysy humanistyki, teorii i kategorii kultury. To pierwszy krok ku ostrożnemu sformułowaniu programu „kulturoznawstwa metafizycznego”.

Ujawnianie kontekstu

Jako redaktor prowadzący serię wydawniczą, cieszę się niezmiernie, że książka Marka Pacukiewicza otwiera nowe „Laboratorium Kultury”. Podjęmowane w niej problemy często były poruszane na łamach czasopisma, lecz *Krajobrazy kontekstu* stanowią oryginalną, autorską propozycję ich interpretacji, wzbogacając „laboratoryjną” perspektywę.

Co ją charakteryzowało do tej pory? Przede wszystkim skupienie na zagadnieniach dotyczących tego, jak empiria ulega translacji w model teoretyczny i jak konstytuują się złożone relacje zwrotne. Zastanawialiśmy się nad kwestią różnych modusów reprezentacji i specyfiką logik, kryjących się za dominującymi strategiami przedstawiania kultury. Szukaliśmy różnych tradycji wykorzystywania cha-

rakterystycznych dla dyscypliny „urządzeń inskrypcyjnych”, by pokazywać ich ograniczenia i możliwości. Zastanawialiśmy się nad historią dyscypliny widzianą nie jako następstwo coraz bardziej zniuansowanych perspektyw, lecz raczej traktowaną jako archiwum dyskursu, powalające odkrywać maszynierię wytwarzającą określony rodzaj wiedzy. Przyglądaliśmy się „szeregowi strukturalnych, wyobrażeniowych, narzędziowych i szerzej — związanych z logosem nauk o kulturze — ograniczeń pozwalających na budowanie tradycji i tożsamości dyscypliny w złożonej sieci dyskursów”¹⁰.

Nasze „laboratorium”, plasując się na przecięciu tych perspektyw i tematów, zawsze było więc przestrzenią namysłu nad relacją epistemologii i ontologii. *Krajobrazy kontekstu* otwierają nowy etap, rozszerzając tę dyskusję o metafizykę, a tym samym wytyczając jej nowy kierunek. Umiejscawiając się w samym centrum podstawowych dla kulturoznawstwa i antropologii kulturowej tematów, ujawniają ślepą plamkę toczących się właśnie debat między humanistami i posthumanistami czy też zwolennikami rozszczepionych i perspektywicznych lub spłaszczonych ontologii.

Pacukiewicz, zadając pytanie o relacje między ontologią a metafizyką, a następnie łącząc je z pytaniem o perspektywę kulturoznawczą i antropologiczną, pokazuje ponadto, jak może wyglądać projekt badań kultury, który widzi ją jako całość („kultura rozumiana jako kultura”¹¹), a jednocześnie nie wpada w pułapkę esencjalizmu i totalizowania rzeczywistości kulturowej. Krajobraz i kontekst ostatecznie okazują się być operatorami pojęciowo-materialnymi, mającymi pokazać, w jaki sposób „całościujące odróżnianie stanowi [...] aktualizację świata ludzkiego”¹². Propozycja ukonstytuowania „kulturoznawstwa metafizycznego” staje się u Pacukiewicza ufundowana na otwartym pytaniu o całość, a jednocześnie pokornej zgodzie na istnienie niemożliwych do usunięcia z dyskursu naukowego obszarów niewiedzy. To kolejne odczarowanie „metafizyki” i włączenie jej w obręb toczących się dziś dyskusji jest tym, co — mam nadzieję — otworzy nasze „laboratorium” na nowe wyzwania.

¹⁰ A. Pisarek, *Laboratorium kultury — pojęcie, dyskurs, instytucja*, [w:] *Badanie kultury. Ludzie, projekty, realizacje*, red. A. Gomóła, M. Pacukiewicz, Katowice 2016.

¹¹ M. Pacukiewicz, *Krajobrazy...*, s. 103.

¹² *Ibidem*, s. 267.

Rudolf Dettlaff

ORCID: 0000-0003-4458-9972

Uniwersytet Wrocławski

Jakie myśli myślą (inne) myśli?

Jest taki stary dowcip.

Dwóch Żydów idzie przez pustynię. Nagle jeden z nich widzi żabę i mówi do drugiego:

— Dam ci 50 szekli jak ją zjesz.

— Ok — odpowiada drugi, po czym ją połyka.

Kawałek dalej widzą kolejną żabę. Tym razem drugi proponuje zakład.

— Masz szansę na rewanż. Dam ci 50 szekli, jak ją zjesz.

— Ok — odpowiada pierwszy i bez większego namysłu zjada żabę. Obaj ruszają w dalszą drogę.

— Właściwie — mówi pierwszy — to po co my się zakładaliśmy? Każdy z nas zjadł żabę, nikt nic nie zarobił, dałem ci 50 szekli, ty mi je później oddałeś, jaki był tego sens?

— Może nic na tym nie zyskaliście, ale obrót był!

Opowieść ta składa się z kilku płaszczyzn tworzących współczesny świat: a) redukcjonistycznych tożsamości (w tym przypadku antysemicki obraz Żyda-kapitalisty); b) uproszczonej wizji natury (żaba na pustyni¹ czy lwy w dżungli); c) wizja Taniej Natury, z której można zrobić towar²; d) utowarowione, kapitalistyczne stosunki społeczne; e) fallogocentrycznych bohaterów.

Czytelniczka/czytelnik może się zastanawiać, dlaczego rozpocząłem tekst tym kłopotliwym żartem. Wcale nie dlatego, że jest on wart rozpowszechniania. Wręcz przeciwnie — dlatego, że zgodnie z główną myślą omawianej tu książki „musimy myśleć inaczej”. A *Być ze świata* Moniki Rogowskiej-Stangret daje nam ku temu narzędzia i zachęca do rewizji świata, który wytworzył ten dowcip. Jest to zbiór czterech esejów, w których autorka kreśli nowomaterialistyczną i posthumanistyczną etykę dostosowaną do „naszego dzisiaj”. Książka rozpoczyna się *Wstępem* Magdaleny Środy, kierowniczką projektu „Kartografie obcości, inności i w(y)kluczenia. Perspektywa filozofii i sztuki współczesnej”, w ramach której powstała omawiana tu publikacja. Następnie przedmową „*Musimy myśleć (inaczej)*” autorka wprowadza, jednocześnie zachęcając czytelniczki/czytelników

¹ Będąc sprawiedliwym, trzeba zauważyć, że istnieje jeden gatunek żaby — łopatonóg zachodni — który występuje na obszarach pustynnych Ameryki Północnej.

² J.W. Moore, *Narodziny Taniej Natury*, [w:] *Antropocen czy Kapitalocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, Poznań 2021.

nie tylko do odważnego i innego myślenia o relacjach ze światem, ale przede wszystkim do tworzenia nowych opowieści, ontologii, a więc tworzenia (innego) świata. Świata (z) naszych problemów: powiązanych z sobą kwestii środowiska, marazmu klimatycznego, wykluczenia, nierówności, stosunków pracy w późnym kapitalizmie, konsumpcji. Eksperymentując ze sposobami bycia w świecie.

Pierwszy z esejów — *Nagie życie, naga śmierć i etyczna niemożność wymazania* — to krytyczny dialog z koncepcjami etycznymi Rosi Braidotti, dla której punktem wyjścia jest Foucaultowska koncepcja „śmierci podmiotu”, która nie do końca przekonuje filozofkę z Utrechtu. Poświęciła ona wiele uwagi decentralizacji Człowieka, czyli uniwersalistycznego podmiotu, którego zobrazowaniem jest *Człowiek Witruwiański*³. Zaproponowała w zamian podmiot relacyjny, nazwany przez nią nomadycznym. Rogowska-Stangret ma jednak kilka rozterek związanych z koncepcją podmiotowości Braidotti. Przede wszystkim podmiot nomadyczny w jej ocenie nie uwzględnia stosunków klasowych i dostępny jest uprzywilejowanym, wykształconym grupom. Autorka *Być ze świata* słusznie pyta, czy migrantki przetrzymywane na granicy są podmiotami nomadycznymi? Czy da się być „nomadycznym podmiotem” w warunkach wojny, ucieczki przed przemocą czy niespodziewanej choroby?

Wykluczający charakter tak rozumianej podmiotowości, uniemożliwia wypracowanie innych, pozytywnych form bycia⁴. Braidotti postawiła sobie za cel wypracowanie trwałej formy podmiotowości, która unika esencjonalizmu na rzecz relacji. Odpowiedzią na tak postawiony problem zdaje się Deleuzjańsko-Guattariańskie stawanie-się. Braidotti, za przywołanymi właśnie myślicielami, „uśmierca” pewien typ podmiotowości, a nie — jak chciałby tego Foucault — podmiot w ogóle. Stawanie-się jest grą między trwałym a zmiennym i to na tej grze oparta jest u Braidotti etyka przekuwania negatywnego w pozytywne. Rogowska-Stangret dokonuje jednak rewizji jej witalistycznej filozofii, ponieważ nie zawsze możemy/powinniśmy dokonywać tego rodzaju przejść. Czasem musimy — zgodnie z zaleceniem Dony Haraway — „pozostać z problemem”⁵.

O tym traktuje drugi esej, zatytułowany *Przeskalowanie traumy*, w którym Rogowska-Stangret analizuje to, co negatywne — traumę, śmierć, pustkę — za pomocą opartej na fizyce kwantowej filozofii Karen Barad, której rozważania prowadzą do wniosku, że nie da się wymazać negatywności z — jak to nazywała — intra-aktywnych relacji. Wymazanie ich byłoby aktem przemocy, na który nie możemy sobie pozwolić. Rozwiązaniem nie może być wyparcie, ponieważ problemy wynikają z materialnych splątań, a nie tylko z naszego postrzegania problemów. Rogowska-Stangret zachęca tym tekstem do współbycia z nimi. Nieprzekuwaniu

³ Zob. R. Braidotti, *Po człowieku*, Warszawa 2004.

⁴ Używam terminu „formy bycia”, ze względu na niewykluczający, więcej-niż-ludzki charakter pojęcia.

⁵ Zob. D.J. Haraway, *Nie uciekajmy przed kłopotami. Antropocen — Kapitalocen — Chthulucen*, [w:] *Antropocen czy kapitalocen?*

negatywnego w pozytywne, ponieważ filozofia Barad oparta jest na dyfrakcyjnym odczytywaniu „problemów”. Podobnie jak w eksperymencie, w którym światło przechodzące przez otwór załamuje się w światło-cień (światło w cieniu w świetle lub też cień w świetle w cieniu). Splątania materii nie znoszą próżni w tym sensie, że nie ma pustej przestrzeni, którą możemy przekształcić w pozytywność. Bycie ze świata oznacza współzycie z toksynami, negatywnością, radioaktywnością i branie pod uwagę ich konsekwencji. Jak w przypadku projektu Manhattan, opisywanego przez Rogowską-Stangret i Barad, którego celem było wytworzenie broni atomowej. W projekt zaangażowanych było wielu najważniejszych ówczesnych fizyków (aż 19 noblistów!), co daje sposobność do odczytywania go jako „piętna” fizyki. Polityczność i etyczność tego projektu rozpatrywać można z różnych punktów widzenia, co nie zmienia faktu, że jego materialne splątania zostaną z nami na zawsze — nawet jeśli historia zapomni o tragicznym wydarzeniu, jakim było zrzućenie bomb atomowych na Hiroszimę i Nagasaki.

Barad słusznie zauważyła, że kategoria „pustki”, rozumianej jako próżnia/nic/brak, wiąże się z polityką zawłaszczania. Pustkę wszak trzeba wypełnić. Filozofka, zgodnie z intuicją fizyków kwantowych, rewiduje takie, charakterystycznie europejskie, rozumienie kategorii „pustki”, czego konsekwencją jest niemożliwość usprawiedliwienia zawłaszczania. Gdy coś puste nie jest, pozycję trzeba współtworzyć. Tym samym dla Barad pustka/nicość jest „nieskończoną obfitością, nie rzeczą, ale dynamiką iteratywnych wznowień, których nie da się odplątać od materii — od tego co waży”⁶. Podobnie „wymazywanie” jest traktowane jako praktyka semiotyczno-materialna, pozostawiająca swoje ślady w splątaniach, sposobach bycia, tym samym „nikogo i niczego nie da się wymazać, nie pozostawiając po sobie śladów, uważne śledzenie splątań wydobywa na jaw historię wymazywania, która w istocie jest historią przemocy”⁷. Stawia to w nowym — *nomen omen* — świetle stawanie-się-mniejszościowym. Historia w takim ujęciu przestaje być narzędziem stabilizowania władzy, ustanawiania uniwersaliów takich jak podmiot.

Trzeci esej — tytułowy *Być „ze” świata* — to próba rozprawienia się z jednostkowym podmiotem-Człowiekiem czy też — jak określa to autorka — „kondycją ja w posthumanizmie”⁸. Punktem wyjścia dla Rogowskiej-Stangret są wykluczeni, to oni stanowią kontrapunkt dla Podmiotu. Z pomocą przychodzą jej badania nad autykami i roślinami. Zestawienie tych dwóch grup wydaje się kontrowersyjne, jednakże łączy je to, że obie, za sprawą mocy podmiotu-Człowieka, zostają wykluczone z rzeczywistości i sprawczości. Autycy jako ci, którzy „nie mają kontaktu z rzeczywistością”, i rośliny jako te, które są bytami wegetatywny-

⁶ K. Barad, *Troubling time/s and ecologies of nothingness: re-turning, re-memembering, and facing the incalculable*, „New Formations” 92, 2017; cyt. za: M. Rogowska-Stangret, *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*, Gdańsk 2021, s. 69.

⁷ *Ibidem*, s. 61.

⁸ *Ibidem*, s. 117.

mi, sprowadzonymi do podstawowych funkcji życiowych. Mówiąc ogólnie, obie te grupy zostały ustabilizowane jako „oderwane od rzeczywistości”⁹, co — jak wiemy z teoretycznych rozważań Barad — możliwe nie jest. Każda/e/y z nas osadzony jest w rzeczywistości w ramach intra-aktywnych splątań. Ze stwierdzeniem tym współgrają badania nad niepełnosprawnością i studia nad roślinami, wspólnie podnosząc temat nowych narracji, innych niż dotychczasowe, normalizujące funkcjonowanie w świecie czy też zaciągające do Taniej Pracy¹⁰. Potrzeba nam nowych narracji, pojęć i narzędzi poznawczych, zwłaszcza w sytuacji przekraczania granic planetarnych i kryzysu kapitalizmu, których nie jesteśmy w stanie odbudować za pomocą geoinżynierii¹¹.

Ostatni z esejów — *Troska jako metodologia. Czytając razem Vinciane Despret i Natalie Jeremijenko* — to próba włączenia nowego elementu do narzędziownika posthumanistek/posthumanistów, który pozwolić ma na uchwycenie trudnej sytuacji, jaką jest „uczucie, że coś jest inaczej”. Jak wiedzę o świecie przekuć w figurację/narrację/praktykę. Etyka budowana jest tu wokół pojęcia odpowiedź-alności, łączącego w sobie dwa wyrazy: „odpowieź” i „odpowiedzialność”. Żeby je wprowadzić, autorka przedstawia pięciopunktową „ontologiczną mapę świata” nowomaterialistek, która składa się z: a) płaskiej ontologii, czyli braku apriorycznej hierarchii bytów, b) braku pozycji zewnętrznej, czyli oglądania i wyjaśniania świata z „boskiej pozycji, c) braku „niewinnych” pozycji, czyli brania pod uwagę konsekwencji i tego, że zawsze one występują, d) rozproszonej sprawczości, czyli sprawczości rozumianej intra-aktywnie, a nie jako atrybutu Człowieka, e) braku centrum, czyli sieciowego traktowania świata. Tych pięć założeń pozwala wprowadzić Rogowskiej-Stangret taki rodzaj wchodzenia w relacje, którego warunkiem *sine qua non* jest troska i zaangażowanie. Tym samym produkcja wiedzy i praktyk staje się troską o Innych. Tu za przykłady służą badania Vinciane Despret i projekty artystyczne Natalie Jeremijenko. Oba pokazują powinność nauki wobec więcej-niż-ludzi i wszystkich ludzi. Nauki, która powinna przestać udawać, że zajmuje boską pozycję, a zacząć współtworzyć relacje (dla) „naszego dziś”.

Warto także wspomnieć — niekoniecznie na marginesie — o ilustracjach Magdy Skrzeczkowskiej zdobiących zarówno okładkę, jak i każdy z esejów. Dopełniają one pracę Rogowskiej-Stangret, wychodząc poza wymiar wyłącznie estetyczny. Ilustracje zmuszają nas do bycia ze światem w nie mniejszym stopniu niż teksty, wywołując chwile refleksji między poszczególnymi rozdziałami. Największe wrażenie zrobił na mnie rysunek otwierający pierwszy esej, przedstawiający postrzelonego lisa. Zwierzę otacza aura spokoju. Rysunek przypomina nieco

⁹ M. Rogowska-Stangret, *Być ze świata...*, s. 91.

¹⁰ J. Moore, *Narodziny Taniej Natury...*

¹¹ E. Altvater, *Kapitałocen albo Geoinżynieria przeciw planetarnym granicom kapitalizmu*, [w:] *Antropocen czy Kapitalocen?*

idylliczne postaci z dzieł Walta Disneya. Drzemie w nim bajkowe piękno. Widzimy je zwinięte w kłębek ze słodkim wyrazem twarzy (!). Na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że lis śpi. Całość maści dziura w grzbiecie po postrzale. Dziura wyrywa nas z bajecznego letargu, przypomina, co my jako ludzie robimy lisom, jak faktycznie żyjemy wraz-z nimi. Ocuca z romantyzowania i uzmysławia, że lisy nie są słodkimi zwierzątkami stworzonymi po to, by spełniać estetyczne wyobrażenia ludzi. Obraz zderza nam porządki (bajeczny z rzeczywistym), sprawiając, iż czujemy, że coś jest nie tak. Dziura wyrywa nas z bajki i dokłada kolejną warstwę rzeczywistości, którą za Andrzejem Marcem nazwać możemy antropocieniem¹². Pojęcie to zachęca nas do poszukiwań tego, co ukryte przez ontoepistemologiczne filtry antropocenu. Do przyjmowania rzeczy takimi, jakie są, a nie jak jawią się one przez pryzmat antropocentryzmu. Z ciemnymi stronami, toksynami, odpadami, śmiercią, w istnej rzeczywistości.

Być ze świata, jak to w przypadku inspirujących esejów bywa, pozostawia nas z otwartymi pytaniami: czy wystarczy myśleć inaczej? Jak zmaterializować (inne) myślenie w praktycznopolityczną odpowiedź-alność? Czy da się przekształcić kulturoznawstwo z nauk humanistycznych w — już nawet nie posthumanistykę — a w humus, splatający ludzkich i więcej-niż-ludzkich aktorów w kompost, jak-by chciała tego Donna Haraway?¹³ Kto może sobie pozwolić na możliwość tworzenia nowych relacji? Czy uniwersytet jest dziś odpowiednim na to miejscem? A przede wszystkim, jakie będą konsekwencje tych nowych sposobów myślenia/działania, poza tymi oczywistymi, o których wspominam na samym początku tekstu?

Jedna kwestia nie daje mi spokoju. Czy samo przeformułowanie opowieści wystarczy? Moim zdaniem nie. Opowieści muszą być dodatkowo umocowane w relacjach. Liczą się nie tylko nowe historie, ale także sposoby ich mocowania. Tego niestety nie znajdziemy w *Być ze świata*. Weźmy za przykład zeszłoroczne protesty antyaborcyjne. Na ulice miast w całej Polsce wyszły miliony obywateli i obywateli. Były to największe w Polsce protesty po 1989 roku. Czy zmieniło się coś? Nie, ponieważ opowieść o liberalnym pojmowaniu aborcji nie była tak umocowana jak opowieść konserwatywna. Podobne nieumocowanie przeżywa światowa opowieść o kryzysie klimatycznym. W moim odczuciu bycie ze świata powinno oznaczać — poza umiejętnością budowania nowych historii — także umiejętność ich mocowania, zaprzęgnięcia sojuszników¹⁴, by były one skuteczniejsze. Zwłaszcza w epoce fake newsów, youtube’owych „ekspertów”, antyszczepionkowców i płaskoziemców, którzy mają umiejętność budowania historii, jak i — co wnoszę po powszechności tych zjawisk — ich mocowania, czyli,

¹² Zob. A. Marzec, *Antropocien. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Warszawa 2021.

¹³ D. Haraway, *op. cit.*

¹⁴ Zob. B. Latour, *Splatając na nowo, to co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, Kraków 2010; B. Latour, S. Woolgar, *Życie laboratoryjne. Konstruowanie faktów naukowych*, Warszawa 2020.

mówiąc językiem ANT, zdobywania rzeczników, którzy „przemawiają w imieniu grupy”¹⁵.

Zastanówmy się nad typową sytuacją zakupów¹⁶. To, czy wybierzemy dany produkt, nie jest wyłącznie kwestią narracji produktowej/marketingu/mody/chęci zakomunikowania przynależności do danego stylu życia/wyznawania konkretnych wartości itp. Redukowanie działania do tych czynników nie jest wystarczające. Tym samym zmiana narracji/figuracji nie wystarczy, gdy chcemy zmienić myślenie. Dochodzą tu także inne czynniki — nazwijmy je roboczo pozanarracyjnymi — które w nie mniejszym stopniu decydują o zachowaniu (w naszym przypadku zakupie towaru). Co w przypadku, gdy produkt jest niedostępny w lokalnym sklepie, położony poza zasięgiem wzroku lub droga do niego jest utrudniona? Czynniki te nie mają nic wspólnego z narracją/figuracją — nawet tą budowaną przez klientów, którzy mogą ignorować to, że nie dokonali zakupu, bo kolejka była za długa czy dlatego, że ktoś śpieszył się na ostatni pociąg i nie miał czasu zajrzeć do sklepu. Mało kto na pytanie „dlaczego kupiłeś ten t-shirt?” odpowiada słowami: „bo w sklepie nie było kolejki”.

Jeżeli rozumiemy myślenie jako działanie, traktowane za Bruno Latourem jako takie, które „nie odbywa się pod pełną kontrolą świadomości, powinno się je raczej rozumieć jako węzeł, jako splot i konglomerat, gdzie spotyka się wiele zaskakujących czynników, który musi zostać powoli rozplątany”¹⁷, to myślenie nie może być wyłącznie zmianą narracji. Latour — w moim odczuciu — chwytą ten sam problem rozplatając figurację i aktanta¹⁸. Zmieniając narrację dostarczamy tylko kolejnych figuracji tego samego działania, co może być ciekawym doświadczeniem literackim, ale w niewielkim stopniu dążyć będzie do zmiany. Typ figuracji nie ma znaczenia politycznego, jeżeli nie rozpoznamy zakresu mediatorów¹⁹ i ich ontohegemonicznego ucieleśnienia, który oznacza

takie obiekty, artefakty, asembláže, które tak jak obiekt graniczny oddziałują na wiele grup społecznych, łącząc je i dzieląc, oraz tak jak puste znaczące stają się istotnym węzłem sieci dyskursu, przez co jako konieczny punkt przejścia organizują one łańcuchy działań. Innymi słowy, obiekt hegemoniczny to konkretny, ucieleśniony wyraz pustego znaczącego — obiekt, artefakt, asamblaż, dzięki któremu pożądana przez nas polityka, idee są umacniane, reifikowane i oddziałują na łańcuchy innych działań²⁰.

Chcę powiedzieć to, że starając się myśleć inaczej, powinniśmy nie tylko zmieniać narracje, ale także materialne ich splątania. Dobrego przykładu dostar-

¹⁵ Zob. B. Latour, *Splatając na nowo...*, s. 45–46.

¹⁶ Ten fragment zainspirowany jest książką P. Underhill, *Dlaczego kupujemy? Nauka o robieniu zakupów. Zachowania klienta w sklepie*, Warszawa 2009.

¹⁷ B. Latour, *Splatając na nowo...*, s. 61.

¹⁸ *Ibidem*, s. 77–78.

¹⁹ *Ibidem*, s. 82.

²⁰ A.W. Nowak, „Dziecko poczęte” jako obiekt ontohegemoniczny. *Obiekty, materialność i wizualizacja a procesy ustanawiania hegemonii*, „Avant” 11, 2020, nr 3, s. 7.

cza Gilles Deleuze w swoim *Abécédaire*, mówiąc o paleniu tytoniu w paryskich taksówkach. Było ono dozwolone, dopóki taksówki były traktowane przez prawo jako wynajmowana przestrzeń, gdzie nikt nie może mi zabronić palić, ponieważ to ja jestem właścicielem na czas przejazdu/wynajmu. Sytuacja zmienia się wraz z nowelizacją prawa, gdy taksówki włącza się do „transportu publicznego”: od teraz taksówka zmienia swoje semiomaterialne znaczenie. Ludzie przestają palić w taksówkach, bo zmienia się jej status prawny z wynajętej przestrzeni na przestrzeń publiczną. Ta druga pozwala egzekwować zakaz palenia. Zmienia się także sposób myślenia o samym paleniu. Podobne przejście obserwować można było w Polsce w 2010 roku, gdy wprowadzony został zakaz palenia w miejscach publicznych, w tym restauracjach. Przed jego wprowadzeniem silna była narracja mówiąca o rychłym bankructwie wielu restauracji i pubów. Według niej goście mieliby przestać przychodzić do pubów, jeżeli nie będą mogli zapalić papierosa do piwa. Dziś dominuje odwrotna narracja, głosząca, że nie da się wytrzymać w pubie, w którym dozwolone jest palenie.

Na koniec przeformułujmy zatem nieco dowcip z początku tekstu tak, by sygnalizował dzisiejsze problemy.

Dwie osoby idą przez pustynię. Jedna z nich rozgląda się, marszczy brwi i mówi:

- Chyba coś jest nie tak. Według tej broszury, tu powinna być sawanna?
- Tu piszą — odpowiada druga, spoglądając na smartfona — że zniknęła wskutek zmian klimatycznych.
- Bzdura! Jakich zmian?! Przecież chodziliśmy do sklepu z własną reklamówką.

Recenzja

Sławomir Szto Bryn

ORCID: 0000-0003-3439-9200

Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej

Czytając Epikura^{*}

Zanim przejdę do omówienia samej książki, uważam, że warto bliżej przedstawić jej autora. Reprezentuje on średnie pokolenie pedagogów, uprawia na co dzień filozofię wychowania, ale jego zasadniczym przedmiotem badań jest starożytna myśl pedagogiczna. Tej problematyce poświęcił swój doktorat (UAM 2006) oraz habilitację (UŁ 2018). W dzisiejszych czasach, wśród pedagogów goniących za nowalijkami współczesnej, zachodniej pedagogiki, to stanowisko i oryginalne, i wyjątkowe. O tym, że w rozwoju polskiej historiografii pedagogicznej potrzebni są specjaliści zajmujący się wszystkimi, w tym także odległymi, epokami, nikogo nie trzeba przekonywać. Twórczość Marcina Wasilewskiego w sposób znaczący poszerzyła refleksję pedagogiczną zogniskowaną wokół kultury helleńskiej i hellenistycznej. Wśród jego rozpraw znajdziemy pogłębione analizy pojedynczych przedstawicieli antycznej pedagogiki¹, komparatystykę pedagogiczną², rozprawy poświęcone jej recepcji³ czy szczególnie potrzebne współczesnej pedagogice badania o charakterze syntetyzującym⁴. Każda z tych prac jest oryginalnym i znaczącym wkładem w polską humanistykę⁵. Zatem obecne źródła do etyki wychowawczej Epikura i jego protagonistów są kolejnym etapem stałego planu ba-

* Recenzja książki: M. Wasilewski, *Źródła do epikurejskiej etyki wychowawczej*, Gorzów Wielkopolski 2020, 250 ss.

¹ M. Wasilewski, *Protagoras z Abdery — sofista i wychowawca. Studium z historii filozofii wychowania*, Łódź 2013.

² M. Wasilewski, *Paideutyka Protagorasa i Platona*, Poznań 2007.

³ M. Wasilewski, *Platon w historiografii pedagogicznej: od Tennemanna do Jaegera*, „Pedagogika Filozoficzna on-line” 1, 2010; *idem*, *Pedagogika helleńska w artykułach naukowych i popularnonaukowych Stanisława Schneidra (1858–1917)*, [w:] *Czasopiśmiennictwo XIX i początków XX wieku jako źródło do historii edukacji*, red. I. Michalska, G. Michalski, Łódź 2010; *idem*, *Wątki orfickie w Platońskiej filozofii wychowania*, [w:] *Orfizm i jego recepcja w literaturze, sztuce i filozofii*, red. K. Kołakowska, Kraków-Lublin 2011; *idem*, *Geneza pojęcia edukacji liberalnej w antycznej Helladzie*, „Paedagogia Christiana” 1, 2014.

⁴ M. Wasilewski, *Pedagogika grecka od Protagorasa do Posejdoniosa*, Łódź 2017; *idem*, *Nurty pedagogiki greckiej. Zarys problematyki metodologicznej i źródłoznawczej*, „Littera Antiqua” 8, 2014.

⁵ Należy dodać, że Wasilewski jest także zaangażowany w działalność Towarzystwa Pedagogiki Filozoficznej, gdzie na łamach serii „Pedagogika Filozoficzna” redagował tom *Metamorfozy filozofii*

dawczego pogłębiania i poszerzania badań antycznej myśli pedagogicznej. Jeśli mówimy o Grekach, że poszukiwali wiedzy dla niej samej, to ten rys — tak obcy współczesnemu merkantylizmowi i klientyzmowi — jest także znamienny dla postawy badawczej Wasilewskiego. Posiadamy współcześnie niewiele oryginalnych tekstów epikurejczyków, stoików czy atomistów. Każda więc praca, która dodaje choćby niewielką, a gdzieś zagubioną lub rozproszoną część tej spuścizny, jest niezwykle cenna. Monografia Wasilewskiego taki znaczący wkład wnosi i to na kilku poziomach. Jest bowiem fragmentem badań z zakresu historii filozofii, mieści się w biodoksografii, gdy przybliży losy Epikura i protagonistów, podejmuje analizę genezy antycznej refleksji pedagogicznej i wnosi wkład w szeroko rozumianą kulturę humanistyczną. Jako czytelnicy prac Wasilewskiego, możemy być pewni, że jego *akme* — już wyraźnie obecne — oznacza i będzie oznaczało nową jakość w historiografii filozofii wychowania.

Recenzowana książka, tak jak cała filozofia Epikura, jest dla każdego, ale nie dla wszystkich. Uprawianie filozofii czy jej poznawanie i bycie filozofem to dwie różne sprawy. Dał temu wyraz Epikur, żądając w swoim testamencie od spadkobierców zachowania ciągłości wykładów w Ogródzie. Jakże współcześnie brzmi osąd Diogenesa z Ojnoandy, że „jest wielu, którzy zajmują się filozofią dla bogactwa i sławy”⁶. Mądrość epikurejskiego mędrca nie jest tym samym, co biegłość zawodowa. W tym kontekście odkrywanie i udostępnianie współczesnym filozofom i pedagogom źródeł, coraz bardziej odległych młodemu pokoleniu ze względu na rezygnację z kształcenia klasycznego na wcześniejszym etapie edukacji, wydaje się koniecznością, której spełnienie jest możliwe dzięki wyspecjalizowanym znawcom przedmiotu. W przypadku Epikura mamy jeszcze jeden, może nie zapomniany, ale zaniedbany aspekt filozofii — leczniczy⁷. Ataraksja bowiem była filozoficznie wypracowaną wolnością od niepokojów, które targają ludźmi⁸. Refleksja okazywała się jednocześnie praktyką życia szczęśliwego.

Struktura książki obejmuje dwie podstawowe części, to jest *Wprowadzenie do lektury* oraz wypisy ze źródeł umieszczone pod adekwatnym tytułem *Zaproszenie do Ogródu*. Całość dzieła zamyka wykaz skrótów i dzieł, bibliografia oraz — co dziś bywa już rzadkością — *Suplement* obejmujący fragmenty z dzieł chrześcijańskiego mistyka z VII wieku Maksyma Wyznawcy. *Zaproszenie do Ogródu* otrzymało oryginalną, wewnętrzną klasyfikację według kryterium problemowego. I rozwiązanie takie wydaje się nie tylko właściwe, ale również bardzo przy-

wychowania. *Od antyku po współczesność*, red. S. Sztobryn, M. Wasilewski, M. Rojek, Łódź 2012, a także prezentuje swoje przyczynki poświęcone semantycznej analizie pojęć pedagogicznych.

⁶ M. Wasilewski, *Źródła do epikurejskiej etyki...*, s. 34.

⁷ Ze współczesnych autorów, którzy dostrzegali tę perspektywę, wymieniłbym K. Dąbrowskiego i J. Kozielskiego.

⁸ Osobisty charakter filozofii został dostrzeżony także przez historyków medycyny. Oddziaływanie filozofii Epikura w obszarze medycyny doszło do głosu dopiero w Rzymie w szkole Asklepiadesa. Zob. W. Szumowski, *Historia medycyny filozoficznie ujęta*, Kęty 2017, s. 113 i 126.

datne, zarówno w pracy naukowej, jak i w codzienności dydaktycznej, którym ta książka będzie w równym stopniu służyć. Podkreślam ten dydaktyczny aspekt, ponieważ zebrane fragmenty pozwalają na wielorakie ich wykorzystanie w pracy wspólnej i samodzielnej studentów⁹. Całość zawiera przemyślaną koncepcję konstrukcji, co nie było z pewnością rzeczą łatwą czy oczywistą. Należy dodać, że bogata, wielojęzyczna literatura źródłowa świadczy o staranności i dociekliwości w doborze fragmentów epikurejskich.

Dla czytelnika ważnym składnikiem pracy jest *Wprowadzenie do lektury*, zarysowujące postać i świat Epikura. Autorska koncepcja przedstawienia źródeł jest różna w porównaniu z podobną w charakterze monografią Kazimierza Mrówki, który osobno interpretował każdy zachowany fragment myśli Heraklita¹⁰. Wasilewski przyjął inną, lecz równie wartościową koncepcję prezentacji myśli epikurejskiej (bowiem są tu także uczniowie Epikura), polegającą na tym, że cytowane są wypowiedzi zarówno protagonistów, jak i antagonistów, dzięki czemu postać Epikura jawi się jako żywa i naturalna. Zaprezentowana została filozofia Epikura i jej interpretacje, dające nam świadectwo meandrow, którymi filozofia ta przebiła się do naszych czasów. W książce Wasilewskiego, którą otwiera wspomniane *Zaproszenie do Ogródu*, znajdziemy wiele szczegółowych zagadnień ujętych w kilka dużych bloków. Mamy tu słynne *Poczwórne lekarstwo*, *Filozofię i naukę o przyrodzie*, wykład o *Bogach i religii* i część najbardziej rozbudowaną, zatytułowaną *Jednostka i wspólnota*.

Niechęć wobec Epikura, jego protagonistów i pism, nie tylko w starożytności była źródłem fizycznego niszczenia jego spuścizny. Seneka, choć piszący z pozycji filozofii stoickiej, umiał docenić głębię jego filozofii, dostrzegając w niej nie hedonistyczne dążenie do zaspokojenia zmysłowych popędów, lecz wymagającą etykę opartą na surowym i trzeźwym, racjonalnym filozofowaniu. Należał on jednak do nielicznej grupy filozofów potrafiących docenić walory doktrynalnie obcej sobie koncepcji. To, co dotrwało do współczesności, będąc zaledwie małą częścią twórczości Epikura, wymaga pieczołowitości i dostępności. Jeśli spojrzymy na jego spuściznę z perspektywy komparatystycznej, to okaże się, że Epikur poruszał zagadnienia, które podejmowały także pozostałe szkoły. Klasyczne dla filozofii wychowania trzy pytania — kim jest człowiek, czym jest świat i jakie relacje zachodzą między nimi — nurtowały również Platona, Arystotelesa czy Zenona. Epikur udzielał często odpowiedzi paradoksalnych, podważających przyjęte konwencje i tym także budził niechęć zarówno jemu współczesnych, jak i następców.

⁹ Należy zauważyć, że monumentalne dzieło Stefana Wołoszyna — wybór źródeł przeznaczonych dla studentów pedagogiki i innych kierunków humanistycznych — nie zawiera wypisów z filozofii Epikura. Zob. *idem*, *Źródła do dziejów wychowania i myśli pedagogicznej w zarysie*, Kielce 1998, t. 1. Także w cyklu publikacji źródłowych S.I. Możdżenia nie znajdziemy rozdziału poświęconego myśli Epikura. Zob. *idem*, *Teksty źródłowe do dziejów wychowania*, cz. 1. *Starożytność*, Kielce 1993.

¹⁰ K. Mrówka, *Heraklit*, Warszawa 2004.

Przykładem może być jego teoria duszy, już wtedy podważająca przekonanie o jej niecielesności. W zgodzie z innymi szkołami skłaniał się do uznania jej istnienia, przypisywał jej atrybut aktywności i zdolność odczuwania, ale wiązał ją z materią i przestrzenią. Druzgocąca krytyki irrealnych koncepcji nie miała jednak większego wpływu na kształt pokutującego do dziś dualizmu psychofizycznego. Nowożytna kultura, po tysiącleciu średniowiecza, była już — także filozoficznie i naukowo — nacechowana myśleniem religijnym. Stanowiska sprzyjające myśleniu Epikura były już tylko nieznacznym dopełnieniem tego głównego nurtu.

Jeśli Epikur w swoim manifeście filozoficznym czyni filozofię odpowiedzialną za jakość ludzkich dusz — pozostając w konwencji sokratejsko-platońskiej¹¹ — to trzeba ten aspekt z pedagogicznego punktu widzenia mocniej wyeksponować. Filozof jest tu przewodnikiem, nie nauczycielem, a tym bardziej dręczycielem, wrogiem uczącego się. Jest kimś zupełnie innym — lekarzem otwierającym przed adeptami filozofii stan ataraksji i pełni szczęścia. Epikur postrzegał zatem siebie jako terapeutę, a swoją filozofię jako terapię duszy¹². Całe dzieło Wasilewskiego, otwierając przed nami różne wątki myśli epikurejskiej, ale także jej krytyków, stanowi taką opowieść o *tetrapharmakos logos*. Pewną właściwością historycznie rozwijającej się filozofii wychowania jest to, że — od czasów nowożytnych po współczesność — zawiera ona coraz więcej i wyraźniej eksponowanych wątków humanistycznych, zbliżając się niejako po wielkim kole do swych antycznych pierwowzorów i z nich w różnym stopniu czerpiąc. Edukacja, szczególnie współczesna, zmierza w kierunku upodmiotowienia, mając umożliwić — chciałoby się powiedzieć, w duchu Epikura — zdrowy wzrost duchowy uczących się. Radość życia, dobrostan, szczęście są jak u Epikura wskaźnikami owego zdrowia. Myśl tego filozofa przeciwstawiała się popularnemu lękowi obecnemu niegdyś i jest także słuszna współcześnie, bowiem pragnienie nieśmiertelności jest odbieraniem głębokiego sensu samemu życiu, jego intensyfikacji. Pedagogika w odróżnieniu od teologii zmierza właśnie do dbałości o realny ludzki byt, dobrostan nie w pośmiertnych fantasmagoriach takich czy innych religii, lecz w tym, co niesie nam ziemską codzienność. Jeśli można w ogóle mówić o jakichś uniwersalnych wartościach pedagogiki, to właśnie owo dążenie do szczęścia wydaje się być wspólne całej ludzkości, niezależnie od różnorodności wykładni tego, czym ono jest. A skoro szczęście jest konsekwencją życia cnotliwego i doskonalenia umysłu, to epikurejska doktryna wpisuje się w istotę praktyki pedagogicznej. Starożytna eudajmonia, zdaniem Władysława Tatarkiewicza, oznaczała szczęście rozumiane przedmiotowo jako określony stan rzeczy, zewnętrzny wobec podmiotu, który wywołuje pozytywne uczucie, stąd też zarzut hedonizmu wobec epikureizmu nie

¹¹ Epikur z Samos, *List do Menojkeusa*, przeł. K. Pawłowski, „Meander” 2015, s. 53.

¹² Jak zauważa K. Pawłowski, motyw terapii duszy jest znany choćby z koncepcji Sokratesa, lecz różnica między nimi tkwi w celu — u Sokratesa etycznym, a u Epikura swoście medycznym, Zob. K. Pawłowski, *Troska o duszę według Epikura z Samos*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2016, z. 1, s. 52. Szczęście okazało się synonimem zdrowia.

wydaje się trafny¹³. Jak słusznie zauważył autor *Dziejów sześciu pojęć*, szczęście w antyku postrzegano nieco inaczej niż współcześnie, jako piękny, naturalny, a przede wszystkim harmonijny stan rzeczy, odrębny od subiektywnego szczęścia związanego z zaspokajaniem ludzkich potrzeb¹⁴.

Historia epikureizmu, tak jak wiele innych wątków antycznej refleksji filozoficznej, jest naznaczona negatywnym odium chrześcijaństwa, które dokonało morderczej selekcji¹⁵. Swoistym symbolem tej niesłabnącej niechęci i zarazem końca pewnej epoki jest śmierć Hypatii¹⁶ i udział Teofila Aleksandryjskiego w unicestwieniu największej biblioteki świata starożytnego, działającej w Aleksandrii. Ta zbrodnia na kulturze była jednocześnie ciosem wymierzonym w dobroek twórczy Epikura. Rozproszone i z konieczności wydobyte z pism innych filozofów myśli Epikura często brzmią dwuznacznie w zależności od tego, z czyich ust one płyną. Wasilewski pozostawia czytelnikowi decyzję, jaką interpretację przyjmie, co oczywiście nie redukuje pracy nad tekstem do dualistycznego wyboru (podoba się – nie podoba się), lecz wymaga pogłębionej refleksji historycznej, filozoficznej, psychologicznej. W tym sensie spuścizna Epikura otwiera nowe przestrzenie interpretacyjne. W pewnych aspektach myśli Epikura będzie oscylowała blisko ówczesnej tradycji — jak na przykład w postawie elitarniej w zakresie edukacji, typowej dla klasycznej kultury greckiej, w innych będzie ona bardzo współczesna, choćby wtedy, kiedy twierdzi, że „żaden mędrzec nie jest mądrzejszy od innego”¹⁷. Czytanie Epikura z konieczności musi być odniesione do nowożytnej biblioteki, o czym wspominał Eugenio Garin¹⁸, a ta jest i rozległa, i zróżnicowana. Zatem słusznie postąpił Wasilewski nie narzucając czytelnikowi własnej wykładni Ogródu, a oczekując od niego samodzielnego wysiłku intelektualnego. Dla pedagoga znaczące jest dostrzeżenie przez Epikura wielowymiarowości ludzkiej egzystencji. Jego przekonanie, że życie człowieka płynie w wymiarze natury, społecznym, moralnym, kultury, jest immanentnym składnikiem nowoczesnej pedagogiki, jest to wielka klamra spinająca odległe epoki i zarazem wskazująca na atrakcyjność myśli tego filozofa w rzeczywistości zupełnie odmiennej od tej, w której te idee powstały.

¹³ W. Tatarkiewicz, *Pojęcie szczęścia a wymagania prawidłowej terminologii*, „Przegląd Filozoficzny” 1918, z. 1–2, s. 2–3.

¹⁴ *Ibidem*, s. 4–5.

¹⁵ „Od śmierci Epikura minęło 2271/2286 lat, »pseudodoksje«, czyli wiedze fałszywe — jak to ujął Diogenionos, epikurejczyk żyjący współcześnie z Diogenesem — przeżywają najwspanialszy okres rozkwitu. Pozwala na to, wprawdzie cofające się pod wpływem racjonalizmu, lecz jeszcze silne Chrześcijaństwo, które 16 wieków temu skazało epikureizm na niebyt, a samo dzisiaj próbuje uchodzić za ekumeniczne”, Z. Król, *Epikureizm*, <https://warszawa.ptfilozofia.pl/wp-content/uploads/2016/04/EPIKUREIZM-mgr-Zygmunt-A.-Król-.pdf> (dostęp: 7.12.2021).

¹⁶ Jak podaje M. Dzielska, następcą „faraona Kościoła”, jak nazywano Teofila, jego siostrzeniec Cyryl, okazał się jeszcze większym wrogiem kultury antycznej, czyniąc z Hypatii, niezwyklej uczoniej, czarownicę (zob. M. Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, Kraków 2006, s. 151–165).

¹⁷ M. Wasilewski, *Źródła do epikurejskiej etyki...*, s. 213.

¹⁸ E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1993.

Informacja dla Autorów

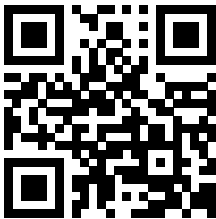
1. Redakcja „Prac Kulturoznawczych” stale przyjmuje teksty do publikacji oraz kompletuje teksty do numerów tematycznych w odpowiedzi na *call for papers*. Redakcja przyjmuje również recenzje polskich i zagranicznych publikacji naukowych.
2. Teksty zgłaszane w ramach naboru ciągłego należy przysyłać na adres Kolegium Redakcyjnego: prace.kulturoznawcze@uwr.edu.pl.
3. Teksty powinny być przygotowane zgodnie z zasadami formatowania tekstów oraz sporządzania przypisów dostępnymi na stronie Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego: <http://sklep.wuwr.com.pl/pages/dla-autorow-1.html>.
4. Teksty odbiegające od podanych standardów będą odsyłane z prośbą o dostosowanie ich do wymogów pisma.
5. Teksty należy nadsyłać w formacie edytowalnym (doc./docx./rtf). Zalecana objętość tekstów:
— artykuł naukowy — do 40 000 znaków ze spacjami,
— recenzja — do 20 000 znaków ze spacjami.
6. Przesyłając tekst do Redakcji czasopisma, autor oświadcza, że przysługują mu autorskie prawa majątkowe do tekstu; że tekst jest wolny od wad prawnych oraz że nie był wcześniej publikowany w całości lub części ani nie został złożony w redakcji innego czasopisma. Autor udziela także zgody na nieodpłatne wydanie tekstu w czasopiśmie „Prace Kulturoznawcze” oraz jego nieograniczone co do czasu i terytorium rozpowszechnianie, w tym wprowadzenie do obrotu odpłatnych drukowanych egzemplarzy czasopisma. Autorzy nie otrzymują honorarium autorskiego za przekazane artykuły.
7. Jeśli autor chce dołączyć do tekstu ilustracje, zobowiązany jest dostarczyć skany w rozdzielczości 300 dpi. Autor zobowiązany jest przedstawić zgodę na publikację ilustracji w „Pracach Kulturoznawczych”.
8. Do tekstu należy dołączyć:
— abstrakt oraz słowa-kłucze w języku polskim (do 1600 znaków ze spacjami);
— abstrakt oraz słowa-kłucze w języku angielskim (do 1600 znaków ze spacjami);
— notkę biograficzną (do 600 znaków ze spacjami);
— bibliografię prac przywołanych w tekście (na końcu artykułu);
— numer ORCID oraz afiliację;
— jeśli tekst powstał w ramach grantu, informację o źródłach finansowania.
9. W ciągu 30 dni od zgłoszenia tekstu autorzy zostaną poinformowani o jego zaakceptowaniu i skierowaniu do recenzji lub odrzuceniu. Redakcja może zwrócić się do autorów z prośbą o wprowadzenie zmian w tekście.
10. Procedura recenzowania tekstów zgłoszonych do „Prac Kulturoznawczych”: <https://wuwr.pl/pkult/recenzowanie>.
11. Po otrzymaniu recenzji Redaktor przekazuje jej wyniki autorom. W przypadku konieczności wprowadzenia zmian w tekście, Redaktor ustala z autorami termin przesłania poprawionej wersji tekstu.
12. Po zaakceptowaniu ostatecznej wersji tekstu autor zostaje poinformowany o terminie jego publikacji.
13. Teksty publikowane w „Pracach Kulturoznawczych” podlegają redakcji językowej w Wydawnictwie Uniwersytetu Wrocławskiego. Wydawnictwo zastrzega sobie prawo do dokonywania poprawek redakcyjnych. Autorzy zobowiązani są do wykonania korekty autorskiej ostatecznej wersji tekstu w ustalonym z Redaktorem terminie. W przypadku niewykonania korekty Redaktor uznaje, że wprowadzone zmiany zostały przez autorów zaakceptowane.
14. Po opublikowaniu artykułu autorzy otrzymują nieodpłatnie jeden drukowany egzemplarz czasopisma „Prace Kulturoznawcze”. Wszystkie artykuły udostępniane są nieodpłatnie w formacie PDF na stronie czasopisma.

Teksty w wersji elektronicznej (drogą mailową lub tradycyjną na nośnikach cyfrowych) prosimy nadsyłać na adres:

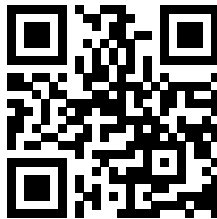
jacek.malczynski@uwr.edu.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego sp. z o.o.
pl. Uniwersytecki 15
50-137 Wrocław
uniwersytecka@uwur.com.pl

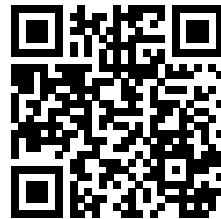
Wrocław University Press
pl. Uniwersytecki 15
50-137 Wrocław
uniwersytecka@uwur.com.pl



Księgarnia internetowa
Online bookshop
sklep.uwur.com.pl



Strona główna
Website
uwur.com.pl



Facebook
@wydawnictwouwr

