

TOMASZ MAJEWSKI

KULTUROZNAWSTWO I PROGRAMY PRZEBUDOWY KULTURY

OD BRZOWSKIEGO DO ŻÓŁKIEWSKIEGO

TOMASZ MAJEWSKI

Katedra Antropologii Literatury i Badań Kulturowych, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński. Doktor hab., profesor UJ. Kulturoznawca i filmoznawca, od 2017 prezes Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego. Autor m.in. publikacji *Dialektyczne feerie. Szkoła frankfurcka i kultura popularna* (2012), *Migracje modernizmu. Nowoczesność i uchodźcy* (2014, z Agnieszką Rejniak-Majewską i Wiktorem Marcem), *Siła kształtująca. Eseje o geście i świadectwie* (2018). Obecnie kończy prace nad książką *Próby fitokulturoznawcze. O roślinach jako aktantach kulturowych*. Zajmuje się teorią kultury, kulturą wizualną, ekologią form wiedzy i problematyką kulturowej transmisji wiedzy. ORCID: 0000-0003-0048-022X.

I

Polskie doświadczenie zbiorowe dwóch minionych stuleci ma szczególne rysy, które umykają współczesnej refleksji teoretycznokulturowej, zajętej tematykowaniem zjawisk najbliższych nam czasowo. Reakcje na utratę własnej państwowości, jak wiadomo z polskiej historii, od początku przybierały rozmaite formy. Wśród nich wcale nierzadka była początkowo myśl o definitywnym zaniku wspólnoty narodu wraz z determinującą jej byt państwowością¹, za czym stało bez wątpienia definiowanie zbiorowości w terminach *stricte* polityczno-obywatelskich, właściwe dla teorii republikańskich, w których nie ma miejsca na kulturowe rozumienie nacji.

Uwagę w tamtym układzie porozbiorowych uwarunkowań społeczno-kulturowych polskich elit zwracają dwa elementy. Po pierwsze nastąpiła skokowa konwersja aksjologiczna, w znaczeniu szybko dokonywanego się w pierwszych dwóch dekadach XIX wieku przechodzenia na definiowanie tożsamości zbiorowej właśnie w terminach kulturowych (co wcale nie było procesem ani oczywistym, ani bezalternatywnym, jak

¹ Zob. T. Kizwalter, *Kryzys Oświecenia a początki konserwatyzmu polskiego*, Wydawnictwa UW, Warszawa 1987, s. 11–21.

się obecnie wydaje). Po drugie pojawiło się rozumienie substratu kulturowego, niezbędnego do zabezpieczania własnej tożsamości, w terminach nie tyle substratu danego, bezproblemowo istniejącego, ile raczej w kategoriach etycznego zadania, z czym szła w parze konieczność ujmowania owej sytuacji, jakbyśmy to dziś określili, w podwójnych terminach: „aktualnego podmiotu kultury” i „potencjalnego podmiotu kultury”. W ten sposób nowe rozumienie nacji – od cezury, jaką nader wyraźnie stanowi romantyzm emigracyjny – łączyło się z rozumieniem własnej kultury w aspekcie jej dynamiki, nadawało jej rys woluntarystyczny.

Dla jasności podkreślę od razu, że kultura była podstawą świata danej zbiorowości i tożsamości należących do niej jednostek, a zarazem jej „kruchy byt” nie pozostawał już sam przez się bezproblemowy. By istnieć, wymagała ponawianego „aktu wiary” – dlatego sprzęgnięta została z „woluntarystycznym projektem” jej pielęgnowania (tj. programem kulturowym). Inaczej mówiąc, kultura polska nie jawiła się polskiej społeczności pod zaborami (wyłącznie lub w przeważającym zakresie) w swojej względnej autonomii, ale raczej w heteronomicznej zależności od praktyk tych, którzy jej istnienie podtrzymują. Pojawiała się ona także w postaci kolejnej współzależności i heteronomii: będąc zestrojem wartości (*vide* kult pamiątek ojczystych), ulegała jednocześnie subtelnej instrumentalizacji (co przenikliwie w *Legendzie Młodej Polski* opisał Stanisław Brzozowski). Domena kulturowa postrzegana była nagminnie jako „zestaw środków symbolicznych” niezbędnych do podtrzymywania i odtwarzania tożsamości grupy (ujmowanej w kategoriach celu). Była zatem rzeczona kultura stale rozumiana przez pryzmat tej funkcji, więcej: została stopniowo zredukowana do tej funkcji, co ją odróżniało od „socjalizującej do indywidualizmu”, podlegającej znacznie mocniejszej dyferencjacji, zachodniej kultury nowoczesnej.

Dołożmy do opisanego doświadczania kulturowego jeszcze jeden wymiar. To, co zawarłem w powyższej skrótovej charakterystyce, nie oznacza, że subtelna instrumentalizacja domeny kultury w rodzimej refleksji zogniskowanej wokół problemu egzystencji narodu była ostatnim słowem w tej sprawie. Charakterystykę tę należałoby z pewnością uzupełnić o paradoksalne doświadczenie ujawniania się autonomii bytowej tak rozumianej kultury wobec socjologicznie „najtwardszych determinant”, jak skierowane przeciw niej systemy policji, administracji, legislacji, szkolnictwa i gospodarki państw zaborczych. Skazanie kultury polskiej na reprodukcję niemal domową, całkowicie pozainstytucjonalną, półlegalną, w znacznej mierze opartą na dobrowolnym akcesie² (w dobie zachodzącego dookoła polskiej społeczności, we wchłaniających ją państwach zaborczych, odwrotnego procesu – splatania się i „konwergencji władzy i kultury” – oraz oferowania profitów apostatom polskości za przyłączenie się do hegemonicznej kultury rdzenia imperialnego) czyniło z niej – dla jednostek kierujących się w postępowaniu normą instrumentalno-pragmatyczną – nie tyle „źródło przewag”, ile raczej niedogodności, trudnych do zachowania wymogów. Paradoksalnie ten jej sposób istnienia – manifestowanie się w postaci ideału dostrzegalnego dla postronnych poprzez poświęcenia

2 Por. W. Modzelewski, *Naród i postęp. Problematyka narodowa w ideologii i myśli społecznej pozytywistów warszawskich*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977, s. 27–55.

i dobrowolną deprywację – czynił z tak rozumianej kultury jako systemu afirmowanych wartości świat ontologicznie rzeczywisty, jej normy okazywały się bowiem wielokrotnie silniejsze od uwarunkowań instytucjonalnych i stosowanych przez zaborców administracyjnych środków przymusu.

Warto zapytać, czy takie specyficzne polskie doświadczenie kulturowe nie wytworzyło zasobu idiomatycznej semantyki do opisu wspomnianych praktyk społecznych, z których współczesna refleksja teoretycznokulturowa mogłaby skorzystać³. Spróbuję wskazać na paru przykładach, że proces taki istotnie zachodził i mamy tego ślady w publicystyce doby postytczniowej, na styku między formacją pozytywistyczną i modernistyczną.

Przykładowo, „kulturnikami” nazywano w latach 1899–1905 odłam inteligencji w Królestwie Polskim, który oddał się pracy nad podniesieniem oświaty ludowej. Upowszechnianie przez nich zrębów kultury było nielegalne, dopiero po 1905–1906 „kulturnicy wreszcie otrzymali upragnioną okazję jawnej pracy i dali początek [...] instytucjom podejmującym zadanie w różnych zakresach oświaty”⁴. Osobno funkcjonowało w polszczyźnie w tym samym czasie pojęcie „walki kulturalnej” (synonim *Kulturkampf*), głównie w zaborze pruskim, w Wielkopolsce i na Śląsku przed 1910 rokiem, a nieco później kategoria ta jest do odnalezienia w broszurach ruchu ludowego w Galicji (choć zmienia kontekstowo znaczenie na walkę o prawo do edukacji). Do przemyślenia pozostaje także pewien istotny moment doświadczenia społecznego inteligencji polskiej sprzed pierwszej wojny światowej, który opisywało wspomniane pojęcie „pracy kulturalnej” (odnoszone ówczesnie nie tylko do edukacji, działań wychowawczych, ale też z czasem do propagowania idei politycznych, agitacji, publicystyki). W niektórych użyciach pojęcie to krzyżowało się semantycznie z charakterystyką praktyk właściwych dla „walki kulturalnej”, ale usytuowanej na polskiej arenie wewnętrznej. Mam na myśli sytuacje, gdy chodziło nie o germanizację i opór wobec niej, a o toczący się gwałtowny spór różnych frakcji i „partii” polskich elit, na przykład endecji i socjalistów, o pryncypia światopoglądowe, o hierarchię wzorów i wartości kultury polskiej w jej projektowanym kształcie, słowem: o władzę w kulturze. Współcześnie na użytek tej wewnętrznej areny sporów ideologicznych użylibyśmy terminu „walki kulturowe” lub „wojny kulturowe” (który do polszczyzny trafił w XXI wieku z języka angielskiego, jako kalka pierwotnego terminu niemieckiego).

Także późniejsza leksykalnie forma, poświadczona po 1921 roku, to znaczy „praca kulturoznawcza”, obecna w tekstach Stanisława Baczyńskiego i używana do opisu efektów zmian ideowych wywoływanych u inteligenckiego audytorium przez recepcję pism Stanisława Brzozowskiego⁵ – jako katalizatora wyzwalającego

3 Program tego typu badań może odwoływać się do opracowanych w ramach refleksji nad „epistemologiami Południa” koncepcji epistemocydu, rozumianego jako niesamoistny proces niszczenia wiedzy natywnej i interioryzacji przez uczestników danej kultury orientacji aksjologicznych, opisów i poznawczych perspektyw „deprecjonujących” ich własną wiedzę kulturową. Zob. B. de Sousa Santos, *Epistemologies of the South: justice against epistemicide*, Routledge, London – New York 2014, s. 296–316.

4 *Wielka encyklopedia powszechna ilustrowana*, t. 41–42, Drukarnia „Gazety Handlowej”, Warszawa 1908, s. 466.

5 S. Baczyński, *Sumienie intelektu polskiego* (Stanisław Brzozowski), [w:] tegoż, *Sztuka walcząca*, Wydawnictwo Polskie, Lwów 1923, s. 80–82.

krytykę form zastanych kultury i pobudzającego do tworzenia własnego programu przemiany kultury – mogła się wykrystalizować jako semantyczny korelat praktyki inteligencji dopiero wówczas, gdy w Polsce niepodległej zaistniała szerszej świadomość, że oświatowo-edukacyjna działalność kierowana do warstw ludowych jako „praca kulturalna” ma w sobie zaszyty agonistyczny aspekt „walki kulturalnej” (propagowania własnego światopoglądu i aksjologii oraz rugowania światopoglądu cudzego). Wyłonienie się semantyki „pracy kulturoznawczej” w pierwszej połowie lat dwudziestych XX wieku sygnalizuje zatem, obok okoliczności wcześniej wskazanych, narastającą złożoność samowiedzy inteligencji jako grupy, która projektowała i propagowała kulturę polską w określonym kształcie, w ramach konspiracyjnej „pracy kulturalnej” na rzecz mas w latach 1890–1918, a w początkach lat dwudziestych XX wieku zaczęła tworzyć obieg instytucjonalny oswobodzonej kultury, w tym system publicznej oświaty. Był to czas, kiedy nie dało się już dłużej uniknąć dyskusji o treściach wychowania narodowego i państwowego oraz o kanonie literackim – ujmowanych z bardzo różnych pozycji ideologicznych. Pojawienie się w latach 1890–1920 wspomnianych pojęć: „kulturników”, „walki kulturalnej”, „pracy kulturalnej”, wreszcie „pracy kulturoznawczej” wskazuje narastający proces odnoszenia się do swoistości własnego doświadczenia kulturalnego i tworzenia dla niego repozytorium kategorii semantyczno-społecznych, skorelowanych z polem praktyk odchodzących stopniowo w przeszłość, jednak na tyle doniosłych, że odcisnęły swój ślad w języku.

Habitualizacja, z początku wcale nie tak oczywistej polskiej postawy wobec kultury i związanych z nią praktyk (artystycznych, politycznych, wychowawczych), stanowi względnie trwały podkład, który pozwala wyodrębnić wpływowe nurty rodzimej refleksji nad kulturą, także w sprofesjonalizowanej już postaci badań filozoficznych i teoretyczno-kulturowych. Ta skrótowa rekapitulacja niektórych rysów doświadczenia zbiorowego Polaków jako bezpaństwowej nacji, przełożonych na kategorie kulturowe, stanowi według mojej hipotezy podłoże preferowania jednych konceptualizacji kultury i odrzucania innych jako niezgodnych ze zbiorowym doświadczeniem, przekształconym w matrycę zdolną zmieniać charakter idei przenoszonych na rodzimy grunt z obszaru innych kultur⁶.

Dla dopełnienia rozważań nad doświadczeniem kulturowym i wernakularną autorefleksją kulturową warto skierować uwagę na rodzimy wzór myślenia

6 W przypuszczeniach takich nie jestem osamotniony. Podobną hipotezę wysuwa Andrzej Walicki, wskazując charakterystyczny fenomen, jakim jest w historii polskiej myśli społecznej takie przekształcanie idei marksizmu na przykład u Kellea-Krauza i Brzozowskiego, w którym usunięty zostaje z niego „rdzeń deterministyczny”, a pozostaje jedynie antropocentryczna teoria praktyki. Słowem determinizm ekonomiczny lub uwarunkowania struktury społecznej zostają osłabione na rzecz mocno woluntarystycznie rozumianego czynu. Zob. A. Walicki, *O pewnych osobliwościach polskiej myśli marksistowskiej okresu zaborów*, [w:] tegoż, *Polska, Rosja, marksizm*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1983. Bardzo przekonująca dla mnie, w świetle tej wykładni, jest argumentacja, że przedstawiciele narodu podbitego nie mogą po prostu przyjąć poglądu o determinizmie ukrytych praw historii o heglowo-marksowskiej proveniencji, bo przyjęcie tezy o konieczności, wyrażającej się w historycznym zwycięstwie państw zaborczych nad własną wspólnotą (jako zamaskowany w procesie dziejowym reliktowy „naturalizm”), odbierałoby zasadniczy sens i motywację ich działaniom. Polski marksizm okresu zaborów jest z reguły „przebudową marksizmu”, dopasowaniem go do aksjologicznych norm polskiej matrycy kulturowej, z jej preferowaniem indeterminizmu i wolności. O zagadnieniu tym pisze szerzej Andrzej Mencwel, analizując „apogeuem «czynu» w kulturze polskiej” i semantykę tego słowa klucza w debacie z początków XX wieku: A. Mencwel, *Stanisław Brzozowski. Postawa krytyczna. Wiek XX*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014, s. 387–390.

w kategoriach *patterns of culture*. Otóż o ile nie potrafię znaleźć funkcjonalnego odpowiednika samej tej kategorii w opisach doświadczenia kulturowego polskich autorów, o tyle stosunkowo łatwo było mi odszukać zbliżoną perspektywę poznawczą w publicystyce pozytywistycznej. Reprezentuje ją Aleksander Świętochowski, który swoje prognozy zmiany kulturowej opiera na idei upowszechnienia się najbardziej wpływowego polskiego wzorca, czyli „formy szlacheckiej”, w czym bez wątpienia zapowiada późniejsze o pół wieku analizy socjologiczne Józefa Chałasińskiego⁷.

Gdyby naszą historię trzeba było uosobić, wyobrazilibyśmy ją wiernie pod postacią, która stapia w kotle różnorodne pierwiastki i tę mieszaninę wlewa w formę szlachty polskiej. Jest to nie tylko forma najdawniejsza, nie tylko najstaranniej zachowywana przez ciąg naszych dziejów, nie tylko najbardziej ceniona w przeszłości, ale najpopularniejsza dotąd. [...] Nasi chłopci, nasi Żydzi, nasi mieszczanie, swojskiego i obcego pochodzenia, skoro tylko wydobędą się ku wierzchnim warstwom społecznym, przybierają w nich znamiona szlacheckie. [...] Że nasza nauka liczy się z gustami, pojęciami i przesądami szlacheckimi, że nasza sztuka i literatura są przeważnie szlacheckie, nie potrzebuję dowodzić. [...] Ale co ważniejsza, nawet nasza antyszlacheckość jest szlachecką. [...] Ów naczelny typ naszego życia, czucia i myślenia nie przetrwał dotąd bez przyczyny. On był przez cały ciąg dziejów narodu jedyną formą jego obywatelstwa, on sam zlikwidował samodzielne jego istnienie, on przechował się z przeszłości jako pamiątka historyczna i upostaciowanie wspomnień. Nowoczesne społeczeństwo ma do niego ogromnie dużo pretensji, uraz, żalu, gniewu, ale ostatecznie musiało w braku innej przyjąć tę przez wieki urobioną i umocnioną formę⁸.

Tak „urobiona i umocniona forma”, jak podnosił Świętochowski, może być traktowana tyle jako przejaw inercji i wyraz ubożego repertuaru pozytywnie waloryzowanych wzorów kulturowych, ile zestaw regulacji nadal efektywnie spajający różnorodne pierwiastki wielu warstw społecznych. Refleksja ta nie odbiega daleko od o parę dekad późniejszych stwierdzeń marksisty Stefana Żółkiewskiego, który Świętochowskiemu mógłby zarzucić jedynie to, że szlacheckiego stylu kultury jako zestawu regulacji nie odróżnia wyraźnie od typu kultury społeczeństwa uprzemysłowionego, którego cechą immanentną jest umasowienie produkcji i konsumpcji dóbr kultury.

Mam świadomość, że w bardzo skrótowy sposób dotykam tu złożonej problematyki, która dorobiła się obszernej literatury przedmiotu, nie jest jednak moim celem rekapitulacja podstawowych faktów z historii społecznej i historii kultury polskiej ostatnich dwustu lat, co byłoby rzeczą niemożliwą do zrobienia.

7 J. Chałasiński, *Społeczna genealogia inteligencji polskiej*, Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, Łódź 1946.

8 A. Świętochowski, *Uszlachetniony szlachcic* [1901], [w:] tegoż, *Liberum veto*, wyb. S. Sandler, t. 2, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, s. 349–352. Głos Świętochowskiego jest wyrazem ówczesnej samowiedzy kulturowej „z wnętrza epoki” i zarazem formą legitymizacji programu zmiany kulturowej, za którym stała formacja pozytywizmu warszawskiego. Nie jest to konstatacja na temat szlachetczyzny, ale performatyw. Rozszyfrowanie tej wypowiedzi jako performatywu (narzędzia zmiany kulturowej) rzuca światło na bardzo podobny retorycznie, rezonujący ze Świętochowskim dyskurs historii ludowych definiujący dla współczesnych obraz szlachty. Zob. K. Janicki, *Warcholstwo. Prawdziwa historia polskiej szlachty*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2023; A. Chwalba, W. Harpula, *Cham i pan. A nam, prostym, zewsząd nędzą?*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2023.

Cel, który sobie postawiłem, jest znacznie prostszy i polega na przeniesieniu kilku powszechnie znanych faktów w domenę refleksji teoretyczno-kulturowej. Zabieg taki powinien dobitnie uwidoczniać, że potoczna, wernakularna samowiedza kulturowa, jakkolwiek oczywista, nie służy do falsyfikacji modeli teoretyczno-kulturowych, choćby były w znaczącym zakresie sprzeczne z własnym doświadczeniem. Niemniej choć tak się nie dzieje, wernakularna refleksja kulturowa może dostarczyć sprofesjonalizowanej refleksji nie tylko materiału empirycznego, ale i wernakularnej „teorii kultury pierwszego stopnia”. Pewne rysy idiomatyczne, obecne w polskim doświadczeniu historycznym, które selektywnie i wyrywkowo we wcześniejszych akapitach wyakcentowałem, stanowią, według mojej hipotezy, podłoże preferencji uczestników tejże kultury dla pewnych opisów i związanych z nimi interpelacji, mobilizujących audytoria na rzecz określonych programów zmiany kulturowej.

Stanisław Brzozowski i Stefan Żółkiewski należą bez wątpienia do autorów, których opisy kultury i postulowane warianty programu zmiany kulturowej okazały się sprawcze. Oznacza to, że były bardziej zgodne z owym wernakularnym poziomem autorefleksji kulturowej niż innych teoretyków, zarazem kierowała nimi intencja przeprowadzenia interwencji – właśnie w zakresie owej wernakularnej zbiorowej samowiedzy. Elementem łączącym obu teoretyków była bez wątpienia ich orientacja praxistowska, skierowanie uwagi w ramach oferowanego programu zmiany kultury na tożsamość zbiorową, podmiot kolektywny. Przypadek refleksji kulturoznawczej Brzozowskiego jest oczywiście różny od konceptualizacji tworzonych przez Żółkiewskiego. Mam jednak dobre powody, aby w dokonującym się przejściu od programu kulturowej aktywizacji inteligenckiego audytoria doby modernizmu do pełnoskalowego projektowania polityki kulturalnej okresu PRL-u widzieć nie ciągłości, rodzaj kontinuum jednej i tej samej idei w historycznym rozwoju, ujawniającej stopniowo kolejne, paradoksalne efekty.

II

Brzozowski – zarówno w ramach wczesnej filozofii czynu, jak i dojrzałej filozofii pracy – zdecydowanie odrzucał wszelkie „teorematy kultury” jako stabilny, zharmonizowany układ wartości i norm, system regulacji zbiorowych, ponieważ taki obraz – zbyt sztywny i statyczny – jego zdaniem, hipnotyzowałby umysł, produkując „iluzję determinizmu”, a przez to rzucał złowrogi cień na zamiary jednostki, krępował jej sprawczość, odbierał wiarę w możliwość kulturowej kreacji. Brzozowski – opieram się na interpretacjach „społecznej apercpcji” idei pisarza osadzonych w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku, dokonanych przez Stanisława Baczyńskiego i Kazimierza Wykę⁹ – wykonywał imponującą „pracę kulturoznawczą” także w tym sensie, że unaoczniał każdorazowo

⁹ S. Baczyński, *Sumienie intelektu polskiego...*, dz. cyt. Podobne rozumienie efektów myśli autora *Legendy Młodej Polski* przedstawił w 1934 roku Kazimierz Wyka, pisząc o „aperpcji społecznej poglądów Brzozowskiego jako systemu podniet” kształtujących audytoria: K. Wyka, *O ocenie myśli Brzozowskiego*, [w:] tegoż, *Stara szuflada*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1967, s. 64. Dzisiaj retorykę „postawy poznania czynnego” określilibyśmy jako performatywną. Nie sposób przeoczyć, że Brzozowski efektami dyskursu pobudza i powoduje zmianę kulturowej rzeczywistości, a nie jedynie coś na jej temat konstatuje.

podmiotowy układ aksjologicznych pobudek i motywacji, to znaczy „ideomotorykę” danego filozofa lub pisarza, której twórczością bądź wpływem ideowym na współczesnych się zajmował. Interesowały go twórcze jednostki, które ważny dla siebie „program przebudowy kultury” realizowały lub przygotowywały, przełamując inercję systemu kulturowego oraz pośrednio przyczyniając się w ten sposób do otwarcia przed następcami korzystniejszej skonfigurowanego „poła możliwości” dla ich własnych projektów¹⁰. Jeżeli spojrzelibyśmy na refleksję Brzozowskiego w układzie porównawczym, w którym lustro dla niej stanowiłaby amerykańska antropologia kulturowa Franza Boasa i jego uczniów, to stałoby się czytelne, że badacz ten pozostawał niepodatny na uroki „mitu integracji kulturowej”¹¹, to znaczy nie podzielał nigdy wiary w zamknięty, organicznie całościowy charakter kultury.

To, z czego utkana jest zbiorowa tożsamość, pozostaje stale w ruchu. Nowsze elementy wypierają z biegiem czasu wcześniejsze, z której to dynamiki ogół nie zdaje sobie sprawy. Każdy wytwór jednostkowej poznawczej transgresji jest poddawany społecznemu mechanizmowi selekcji, zwłaszcza gdy chodzi o rzecz, która może zagrozić ważnej dla zbiorowości „opowieści fundacyjnej”. Procesy takie nie zachodzą jednak zazwyczaj bez spełnienia dodatkowych warunków, o których pisała Margaret Archer. Podkreślała ona, że stopień kohezji „systemowego piętra kultury” może być w pewnych okresach relatywnie niski (ze względu na pluralizm norm, celów, współistnienie wielu kodeksów zachowań i kryteriów ocen działań moralnych wzajemnie się wykluczających). Dopóki jednak „związane z tym sprzeczności nie zostają wyrażone i wzmocnione przez antagonistyczne grupy społeczne”¹², niespójność aksjonormatywna pozostaje nieuświadomiona.

Zarówno to, co Brzozowski zaczerpnął od polskich romantyków, jak i impulsy pochodzące w jego pismach od Bergsona, Blondela i Sorela sprawiają, że kulturę opisuje od strony dynamiki zmiany, z punktu widzenia tych, którzy ją tworzą, przy czym rozpatruje proces innowacji kulturowej raz w kategoriach intencjonalnych projektów (katalizowania ideowego „przemian świadomości” kształtującej pożądany typ kultury), a innym razem od strony strukturalnego poziomu pracy zbiorowej, powiązanego z emergencją nowych konfiguracji światopoglądowych (odpowiednik Żółkiewskiego stylu kultury), mających oparcie w danej formie społeczeństwa i jego technikach wytwórczych (odpowiednik typu kultury).

W przyjętej przez Brzozowskiego perspektywie możliwy jest szacunek współczesnych wobec nawarstwienia wcześniejszych formacji kulturowych. Optyka dynamicznej zmiany kultury, bez wątpienia dominująca w jego opisie, pozwala mu rozpoznać w kulturze zastanej rezultaty uprzedniej kreacji, programy kulturowej zmiany poprzednich pokoleń i ich „układy motywacyjne” (cele, wartości). Ten substrat kultury jest podstawą obecnej egzystencji zbiorowej i stanowi

¹⁰ W tym miejscu wykorzystuję zmieniony fragment własnego artykułu: T. Majewski, *Stanisława Brzozowskiego „ogrom pracy kulturoznawczej” jako inspiracja dla badań programów kulturowych*, „Prace Kulturoznawcze” 4(25)/2021, s. 34.

¹¹ Zob. M. Archer, *Kultura i sprawczość*, red. K. Wielecki, tłum. P. Tomanek, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2019, s. 97–126.

¹² Tamże, s. 104.

zabezpieczenie przed „nihilistycznym” dążeniem do zmian, którego protagoniści oceniają zastany zestrój wartości jedynie pod kątem oporu stawianego przez nie realizacji ich własnych postulatów. Brzozowski bywał zaskakująco wyczulony, jak na zwolennika Marksa, na konsekwencje działań skupiających się na demontażu tradycyjnego układu kultury, aby w jego miejsce powołać całość według apriorycznego planu (mamy bowiem tutaj obecny także etyczny imperatyw odtwarzania kultury własnej wspólnoty narodowej).

Praxis kulturowa, ujmowana ściśle antropocentrycznie, nie staje się w jego optyce wyłącznie woluntarystycznym zamiarem zmiany zastanego świata, którego nie ma już więcej potrzeby „historycznie rozumieć”, to znaczy interpretować¹³. W *Ideach* przykładowo, obok sformułowania, iż „jesteśmy stworzeni przez coś, by uczynić coś bezwzględnie głębokiego i nowego”¹⁴, napotykamy również stwierdzenie o zobowiązującym nas etycznie świecie zastanym, padające w kontekście formułowania przez Brzozowskiego zaskakującej niektórych czytelników tezy o wyższości filozoficznej myśli Mickiewicza w stosunku do Bergsona. Wyższość tę tłumaczy Brzozowski tym, że impuls kreacji u Bergsona pozostaje do końca czystą abstrakcją intelektualną, oddzielną metodycznie od społeczeństwa i zbiorowej kreacji kultury¹⁵; tymczasem Mickiewicz nigdy nie zapomina: „Każdy z nas jest częstką olbrzymiego wysiłku twórczego, który dźwigał sam siebie i utrzymywał poprzez wieki; pewna twórczość dziejowa, naród, to olbrzymia, wychowująca samą siebie poprzez obyczaje swe, wiarę, tradycję, myśl-kreacja życia: tworzymy dziś z niej, w niej i przez nią”¹⁶. I dalej, w tym samym rozdziale: „Każda jednostka swym podświadomym, głębokim życiem wyrasta z tego bezimiennego świata, ale wszystko, co ona z niego wydobędzie, może dla niej samej utrzymać się jako treść jedynie na tle rzeczywistości zbiorowej; i im głębiej usiłuje jednostka ująć własną twórczość, [...] tym bliższym, bardziej konkretnym staje się ten związek z rzeczywistością narodową”¹⁷. Brzozowski we wskazanych sformułowaniach dokonuje zasadniczo relatywizacji idei jednostkowego geniuszu, a ponieważ to nie jednostkowa jaźń jest u niego źródłem wyłaniania się nowych form, otwiera się obszar do kształtowania refleksji nad kulturą, bo też zanegowanie optyki psychologii twórczości nie jest w jego przypadku przejściem na pozycję socjologicznej analizy faktów społecznych.

Pośrednim argumentem na rzecz występowania u Brzozowskiego tej kulturowej optyki, wzmacnianej stale przez „podkład historyczny” polskiego doświadczenia zbiorowego, jest notatka z ostatnich tygodni życia, w której skupia się on ponownie

13 Por. K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, red. I. Strumińska, tłum. K. Bieszyński, S. Filmus, Wiedza Powszechna, Warszawa 1961.

14 S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, wstęp A. Walicki, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1990, s. 447.

15 Tę izolację impulsu twórczego od społeczeństwa Bergson przełamuje w swojej ostatniej książce z 1932 roku (zob. H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło SJ, P. Skorulski SJ, Znak, Kraków 1993), której Brzozowski nie mógł przeczytać, bo zmarł w 1911 roku. Z rozważaniami Brzozowskiego z *Idei* szczególnie korespondują Bergsona *Uwagi końcowe. Mechanika i mistyka* (tamże, s. 259–308).

16 S. Brzozowski, *Idee*, dz. cyt., s. 447.

17 Tamże, s. 448.

na relacji pomiędzy – w naszej nomenklaturze – programem kulturowym („etycznym wytężeniem”, etycznym rozwojem oraz jego wynikiem) nakierowanym na twórczość, pobudzającym emergencję, wyłanianie się a istniejącym, zastanym układem kultury (zestrojem wartości) jako pochodną praktyk przeszłości. Szkicowany przezeń model uwzględnia parametry innowacji oraz ciągłości i transmisji kultury (efekty minionych działań, historycznie zaistniałych programów formowania kultury jako bazy do dalszych działań, podejmowanych przez kolejne generacje). Chociaż nie pada bezpośrednio nazwisko Johna Henry’ego Newmana, to jego wpływ na takie ujęcie kultury jest co najmniej prawdopodobny¹⁸. Newman wskazywał bowiem Brzozowskiemu, o czym mamy liczne wzmianki w *Pamiętniku*, konieczność interpretowania idei w ich powikłanym istnieniu społecznym, to znaczy nie w czystości pierwotnego, źródłowego ich sformułowania, ale w toku kulturowej analizy długofalowych konsekwencji, śladów, jeśli można się tak wyrazić, odciskanych przez owe idee w materii życia zbiorowego. Według Newmana dana wartość lub idea to nie jej „treść logiczna”, ale ogół historycznie zaistniałych efektów w procesie jej rozwoju. Poziom strukturalno-idealny kultury odczytujemy poprzez najbardziej nawet zaskakujące „realizacje”¹⁹; to one wskazują generatywność i płodność czegoś, co synchronicznie wydaje się nie należeć do aktualnej kultury, a jednak nadal pozostaje w niej, napływającą kolejnymi falami z przeszłości, aktywną siłą kształtującą. Nie sposób zarazem nie zauważyć, że ta domyślna Newmanowska inspiracja spleta się u Brzozowskiego z dylematami przedstawiciela zbiorowości, dla której zachowanie i odtwarzanie ciągłości własnej kultury jest właśnie wynikiem „etycznego wytężenia”, stale ponawianego wysiłku, do którego trzeba być przez rzeczoną kulturę przygotowywanym i motywacyjnie uformowanym.

Czymkolwiek jest świat, jakkolwiek ma być przez nas określony, trzeba pamiętać, że nasze najskrupulatniejsze, najmetodyczniej przestrzegane negacje nie zmienią 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 wytężenia, jak i w tym, że są one
 - b) podstawą dalszych działań historycznych
 - b') momentem określającym dalszy nasz rozwój etyczny²⁰.

Można ten zarys nieukończonego „teorematu kultury” Brzozowskiego, który miał połączyć historyczne narastanie kultury zastanej z „etycznym wytężeniem” pracy nad zmianą tejże, zestawzić z innym sformułowaniem tego samego dylematu, pochodzącym z *Idei*:

¹⁸ Tenże, *Pamiętnik*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2007, s. 71.

¹⁹ Zob. Ch. Hollis, *Newman a świat współczesny*, tłum. T. Mieszkowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1970, passim.

²⁰ S. Brzozowski, *Pamiętnik*, dz. cyt., s. 111–112.

Pewne formy życia dziejowego, rzeczywistości dziejowej już stworzonej, tak zrastają się z samym życiem jako twórczością, tak opanowują wszystkie tradycyjne drogi, prowadzące z powierzchni historycznej w głębie nieświadomego i podświadomego, że wytwarza się przekonanie, iż tylko i wyłącznie one dźwigane są przez bezwiedne głębinę twórczego życia, że poza ich zakresem kończy się to obcowanie. Jednocześnie zaś nigdy właśnie nie jest nam tak potrzebne poczucie głębokiej jedności, [...] kreacje niebywałe dotąd woli, nowe syntezę dźwigających dusze wartości, jak właśnie w momentach przełomu i przebudowy społecznej²¹.

Przekładając te uwagi na terminy nam współczesne, można stwierdzić, że wiara w ścisły związek kreacji nowych kulturowych form z materią „rzeczywistości dziejowej już stworzonej”, zatem że nowe heterogeniczne elementy nowoczesnego doświadczenia muszą być przetapiane i w te formy „wlewane” (*vide* Świętochowski), działa blokująco, zwłaszcza gdy jest to wiara, że te struktury i uwzorowanie są kulturowo optymalne. Brzozowski wyraża tutaj w zaszyfrowanym języku dylematy społeczeństwa w procesie modernizacji, jednak jest to taki szczególny rodzaj podmiotu zbiorowego, którego istnienie związane było z blokującą obecnie jego rozwój „kulturową formą”.

III

Przypadek Stefana Żółkiewskiego jest odmienny od Stanisława Brzozowskiego, inny jest punkt wyjścia i cel podejmowanej refleksji nad postulowanym modelem kultury.

Posłużę się na początek cytatem z artykułu opublikowanego w „Kuźnicy” w 1947 roku, w którym po raz pierwszy formułuje on założenia teoretyczne i dylematy związane z problemem kultury „swobodnej” i kultury „sterowanej”. Jak się wydaje, zagadnienia te nieobce są zwolennikom przekształcania kultury narzędziami administracyjnymi, co wciąż jest publiczystycznie motywowane koniecznościami wynikającymi z aktualnej fazy „walk kulturowych”. Niekiedy nawet powraca podobna retoryka egalitarno-antyeelitarna; manifestuje się ona na poziomie struktury dyskursu, rozstrzyganych dylematów, a także „semantycznych korelatów” angażowanych pojęć.

Głównym naszym zadaniem jest zmiana struktury życia kulturalnego w Polsce: zniesienie rozdziału między dojrzałą arystokratyczną kulturą klas uprzywilejowanych i służącej im inteligencji a kulturą mas. Po wtóre, emancypacja i awans klasowych elementów kulturalnego życia robotniczego i chłopskiego. Po trzecie, zastąpienie w życiu mas peryferijnych, niedojrzałych form kultury ludowej kulturą dojrzałą, związaną z całą i pełną tradycją najlepszych osiągnięć kultury europejskiej. Po czwarte, stworzenie poprzez te przeobrażenia strukturalne nowego stylu kultury ludu. Te postulaty w sumie znaczą tyle, co stworzenie instytucji, form i stylu kultury mas w Polsce, ukształcenie kulturalne mas ludowych²².

²¹ Tenże, *Idee*, dz. cyt., s. 449.

²² S. Żółkiewski, *Uwagi o polityce kulturalnej* (1947), [w:] tegoż, *Cetno i lichy. Szkice 1938–1980*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 56.

Jak dalej w tym tekście dodaje Żółkiewski, „[t]aki globalny program implikuje niewątpliwie postulat planu w kulturze”²³ i sama ta przesłanka wiąże się z określonym wyborem w ramach alternatywy: kultura „swobodna” i kultura „sterowana”. Autor *Cetna i licha* nigdy nie miał wątpliwości, że największy opór koncepcja ta napotka ze strony pracowników pola kultury, bo projekt zmiany kultury, który przedstawia w swoim tekście, nie jest w ich interesie.

*Dotychczasowa humanistyka [...], interpretująca procesy kulturowe psychologicznie i indywidualistycznie, wbrew faktom narzuciła przekonanie, iż podstawowym, wyjściowym przedmiotem wszelkiej polityki kulturalnej jest osobowość twórcy wartości kulturalnych – artysty, ideologa, działacza. Dla ludzi tak pojmujących procesy kulturowe kultura „swobodna” oznacza liberalizm w stosunku do artystów, ideologów, działaczy, kultura „kierowana” oznacza skrępowanie swobody twórczej tych artystów, ideologów, działaczy, narzucenie im ideologii, stylu, tematyki, zainteresowań, norm*²⁴.

Żółkiewski (dyskusja toczyła się bowiem przed wprowadzeniem obowiązkowych norm estetyczno-ideologicznych socrealizmu) uważa takie rozumienie zasad kultury „sterowanej” za niewłaściwe, wręcz błędne, choć – jak przyznaje – jest ono nader bliskie wielu zwolennikom projektu kultury „sterowanej”, a lata 1948–1956 pokazały, jak bardzo bliskie. Korygująco dodaje, że przedmiotem polityki kulturalnej nie są „osobowości artystów i ideologów”, ale złożone i kompleksowe „sytuacje kulturalne”, w których „twórcy wartości współuczestniczą”²⁵.

*Sytuacją kulturalną będzie kodyfikacja i wprowadzenie w życie ogólnokrajowego planu wydawniczego [...]. Sytuacją kulturalną będą formy rekrutacji młodych kadr artystów i ideologów, społeczne formy ich kwalifikowania, wyróżniania i oceniania. Sytuacją kulturalną będzie również materialne ukształtowanie wpływów tradycji kulturalnej przez dobór reedycji klasyków, dobór krytycznych informacji o kulturze, jej prawach, rozwoju, przeszłości itd.*²⁶

Do zasadniczej swojej myśli Żółkiewski będzie mógł powrócić dopiero w okresie odwilży popaździernikowej, ponieważ w latach 1948–1956 doszło właśnie do ścisłego, ideologicznego i prakseologicznego, połączenia dwóch wymiarów, które autor *Kultury i polityki* starał się najstaranniej rozdzielać we własnym rozumieniu kultury „sterowanej”: panowania monoidei dyktującej normatywne rozstrzygnięcia w obszarze twórczości oraz angażowania aparatu dystrybucji treści kultury, manipulowania kryteriami kwalifikacji, rekrutacji „kadr kultury” itd.

Pozostaje postawić pytanie, czy takie rozdzielenie pierwszego i drugiego poziomu związanego z realizacją programu kulturowego środkami administracyjnymi jest

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 56–57.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

w ogóle możliwe. Jak się wydaje, nie można na to wpłynąć przez żadne bezpieczniki prawne, o ile nie mamy w tym obszarze dodatkowo do czynienia z osobami uformowanymi przez zestrój motywujących wartości, który skłania je – ponownie, można rzec, patrząc na dawniejsze polskie doświadczenie kulturowe – do ofiarnego chronienia i odtwarzania zasobów zaistniałej wcześniej kultury. Z tego punktu widzenia przechodzenie od „woluntarystycznego” programu zmiany kultury do pełnoskalowej polityki kulturalnej jest również rozwijaniem idei z jednego planu. Podobnie rzecz się ma po przeciwnej stronie barykady, z praktykami chronienia i odtwarzania substratu własnej kultury, chronienia jej także przed destrukcyjnymi efektami polityk kulturalnych uwikłanych w „walki kulturowe”. To, z czego doskonale zdaje sobie sprawę Żółkiewski, to występowanie antagonizmów społecznych i odpowiadających im w polu idei „walk kulturowych”, rzecz zaś, od której artykułowania się uchyla, wiąże się z logicznymi konsekwencjami przekazania środków sterowania kulturą jednej ze stron takiego sporu. Co znamienne, Żółkiewski na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych pojęcia kultury sterowanej i sterowania kulturą będzie starał się nasycić semantyką cybernetyczną i powiązać ich rozumienie z ogólną teorią systemów, w formie adaptowanej przez nauki społeczne. Ta modernizacja teorii kultury – wywodzącej się wprost z modelowania i programowania polityki kulturalnej (z obszaru działań instrumentalno-pragmatycznych) – miała jednak charakter maskujący, i to podwójnie: ukrywała administracyjny wymiar semantyki sterowania kulturą oraz ukrywała konflikt różnych programów kulturowych, trwającą wojnę kulturową za zasłoną „neutralnego” planowania celów wydawniczych, teatralnych itp., rekrutacji kadr do instytucji oraz *last, but not least* kontrolowania dystrybuowanych treści.

W sytuacji popaździernikowej Żółkiewski odniósł się krytycznie do niechcianych konsekwencji stalinowskiej polityki kulturalnej²⁷, wciąż jednak obstawał przy konieczności względnie całościowego sterowania procesem przemian kultury polskiej, ujmowanym z punktu widzenia ogarniającej całość społeczeństwa administracji państwa, sprzęgniętej z dostarczającym wiedzy środowiskiem akademicko-eksperymentalnym. Na stanowisku tym stał, zarówno organizując wielką interdyscyplinarną konferencję w Tardzie w maju 1967 roku „Problemy przewidywania przyszłości a model kultury”²⁸, jak i pod koniec lat siedemdziesiątych, kiedy pozbawiony władzy politycznej i wpływu na realizowane w praktyce założenia polityki kulturalnej, podczas wrocławskiej konferencji „Przedmiot i funkcja teorii kultury” w 1979 roku rozważał zależności między społeczeństwem a jego kulturą²⁹.

Znacząca jest drobna różnica, która zarysowała się pomiędzy tymi teoretycznymi wystąpieniami. Choć Żółkiewski zasadniczo akceptuje cybernetyczną

27 S. Żółkiewski, *Potrzeba wyboru kulturalnego*, [w:] tegoż, *Kultura i polityka*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1958, s. 14.

28 Zob. tenże, *Problemy modelu kultury*, „Kultura i Społeczeństwo” 4(11)/1967.

29 Tenże, *O stosunku kultury i społeczeństwa*, [w:] *Przedmiot i funkcje teorii kultury*, red. S. Pietraszko, Wydawnictwo UW, Wrocław 1982.

semantykę teorii systemów w zakresie, w jakim aplikowana jest ona do socjologicznej teorii kultury (i maskuje jej administracyjno-sterownicze rozumienie), to na przykład w odniesieniu do klasyka socjologii amerykańskiej, Parsonsa, zaznacza „wysoce sporne rozumienie [...] rozwoju społecznego jako harmonijnego, a nie konfliktowego”³⁰. Inny zarzut wysuwa pod adresem Antoniny Kłoskowskiej, choć i tu wyrasta on z tej samej przesłanki. Żółkiewski nie zgadza się mianowicie z tezą polskiej socjolog, że „znaczenia zjawisk politycznych i wytwórczych już nie powinny interesować badacza kultury”³¹. W obu przypadkach jego marksizm, przefiltrowany przez komunikacyjno-semiotyczną teorię kultury i cybernetyczną teorię systemów, daje wciąż o sobie znać w jego uwrażliwieniu na sferę konfliktów społecznych i kulturowych.

W tym miejscu Żółkiewski spotyka się ponownie z Brzozowskim, akcentując, że kultura nie jest nigdy zintegrowaną całością (choć według takiego jej modelu zbudowana została właśnie w PRL-u praktyka administracyjno-sterownicza), co więcej – utrzymywanie, że jest ową harmonijną całością, choćby na zasadzie ukrytych przed świadomością uczestników kultury powiązań funkcjonalnych, odebrałoby sprawczość tym, którzy kwestionują jej obecny, zastany kształt. Na tym tle sytuuje się także zanegowanie przez Żółkiewskiego odróżnienia potrzeb od wartości jako dystynkcji – jego zdaniem – ukrywającej i wymazującej z pola widzenia teorii kultury wciąż istniejące w ramach powojennego społeczeństwa ekonomiczne i klasowe antagonizmy.

Z uwagi na to, jaką problematykę Żółkiewski wysuwa na plan pierwszy oraz pod jakim kątem przeprowadza krytykę wpływowych koncepcji teoretyczno-kulturowych zapożyczonych z nauki zachodniej (takich jak teoria Parsonsa), dopuszczalna wydaje się hipoteza, że rzecz tę ujmując w kategoriach nam współczesnych, pozostaje on świadomy opisywanego przez Kiosseva mechanizmu samokolonizacji umysłów u teoretyków, którzy przyjmując w zbyt szerokim zakresie koncepcje kulturowo cudze, tracą kontakt z własną samowiedzą³². Jeżeli priorytetem dla teoretyka nie jest autoteliczny opis fenomenu, ale właśnie pewna interwencja w zastany kształt samowiedzy kulturowej danej społeczności i realizacja określonego programu kulturowego – musi on przyjąć automodel kultury, zanim podda go modyfikacji. Odnajdujemy tu ponownie pewien rys, który łączy sposób myślenia Brzozowskiego i Żółkiewskiego. Otóż dla obu nauka czysta, zogniskowana na poznaniu, błądzi bardziej niż praktycystycznie ukierunkowana teoria, która ma na celu zmianę stanu aktualnej kultury.

BIBLIOGRAFIA (WYBÓR)

Archer, Margaret. *Kultura i sprawczość*, red. Krzysztof Wielecki. Tłum. Paweł Tomanek. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2019.

Baczyński, Stanisław. *Sztuka walcząca*. Lwów: Wydawnictwo Polskie, 1923.

³⁰ Tamże, s. 54.

³¹ Tamże.

³² A. Kiossev, *Metafora samokolonizacji*, tłum. I. Ostrowska, „Czas Kultury” 4/2016.

- Brzozowski, Stanisław. *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*. Wstęp Andrzej Walicki. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1990.
- Brzozowski, Stanisław. *Pamiętnik*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2007.
- Chałasiński, Józef. *Spółeczna genealogia inteligencji polskiej*. Łódź: Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, 1946.
- Kiossev, Aleksander. „Metafora samokolonizacji”. Tłum. Iwona Ostrowska. *Czas Kultury* 4 (2016).
- Mencwel, Andrzej. *Stanisław Brzozowski. Postawa krytyczna. Wiek XX*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2014.
- Sousa Santos de, Bonawentura. *Epistemologies of the South: justice against epistemicide*. London: Routledge, 2014.
- Świętochowski, Aleksander. *Liberum veto*. Wybór Samuel Sandler. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1976.
- Walicki, Andrzej. *Polska, Rosja, marksizm*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1983.
- Żółkiewski, Stefan. *Cetno i lichy. Szkice 1938–1980*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1983.
- Żółkiewski, Stefan. *Kultura i polityka*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1958.
- Żółkiewski, Stefan. „O stosunku kultury i społeczeństwa”. W: *Przedmiot i funkcje teorii kultury*, red. Stanisław Pietraszko. Wrocław: Wydawnictwo UWr, 1982.
- Żółkiewski, Stefan. „Problemy modelu kultury”. *Kultura i Społeczeństwo* 11, 4 (1967).

Data wpłynięcia: 29 stycznia 2024 r. Data zatwierdzenia do druku: 11 marca 2024 r.

CULTUROLOGY AND CULTURAL RECONSTRUCTION PROGRAMS. BETWEEN BRZOWSKI AND ŻÓŁKIEWSKI

The author of the article is looking for concepts whose semantics would express the specificity of the Polish experience of the post-partition period. According to the hypothesis put forward in the text, they are connected to a cultural matrix which emerged in a later period, transforming a past collective experience into a form of “cultural knowledge” that determines researchers’ preferences for specific cultural models. In short, the Polish experience is rather difficult to reconcile with the idea of culture as a comprehensive, closed system, which was a theoretical model that Margaret Archer criticized, revealing the “myth of cultural integration” as its premise. In the subsequent parts of the article, the author looks at the reflection on culture practised by Polish theoreticians Stanisław Brzozowski and Stefan Żółkiewski. Despite the fundamental differences between the assumptions and goals of their theoretical and cultural thought, at least two elements remain convergent,

indicating that these are ideas arising from a similar cultural background. First of all, there is the rejection of the understanding of culture as an integrated and functional whole, because such an understanding hides existing cultural struggles, and leaves no space for cultural creativity. Secondly, culture is understood here as transformed and recreated as a result of conscious actions, which the author of the text associates with the modernistic idea of “cultural programs”.

SŁOWA KLUCZOWE: programy kulturowe, walki kulturowe, polityka kulturalna, automodel kultury

KEY WORDS: cultural programs, cultural struggles, cultural policy, self-model of culture

