

AGNIESZKA ZIOŁOWICZ

Uwagi o towarzyskości<sup>1</sup>

## I

Kategoria towarzyskości ma ugruntowaną pozycję w historii i teorii kultury. Zawdzięcza ją przede wszystkim interpretacjom kultury francuskiej, w których „towarzyskość”, łączoną z funkcjonowaniem salonów, zwykle się postrzegać jako jedno z naczelných znamion francuskiej tożsamości, niemal synonim charakteru narodowego Francuzów. Montesquieu, powodowany tym przekonaniem, w *Listach perskich* napisze: „Powiadają, że człowiek jest zwierzęciem towarzyskim. Z tego punktu, zdaje mi się, że Francuz bardziej jest człowiekiem niż kto bądź inny; jest to człowiek w każdym calu, istnieje bowiem wyłącznie dla towarzystwa”<sup>2</sup>. W ujęciu Voltaire’a analogiczna myśl powiązana zostaje w *Wiekach Ludwika XIV* ze stwierdzeniem potencjalnie wzorcotwórczego oddziaływania francuskiej towarzyskości: „duch towarzyskości jest naturalnym darem Francuzów, jest zaletą i przyjemnością, których potrzeby są świadome inne narody”<sup>3</sup>.

We Francji w XVII i XVIII wieku nad pogłębieniem sensu i praktycznych konsekwencji towarzyskości pracuje cała rzesza teoretyków życia towarzyskiego, poczynając od luminarzy elity intelektualnej, przez bywalców królewskiego dworu i salonów, aż po autorów popularnych podręczników nauczających, jak w praktyce realizować ideał wielkoświatowej doskonałości. Ważnym rezultatem tych niestrudzonych dążeń do teoretycznej i praktycznej eksplikacji idei towarzyskości jest jej coraz dalej idące

---

<sup>1</sup> Pierwsza wersja poniższego tekstu została przedstawiona podczas Kolokwiów Krakowskich nt. *Dwory, salony, stowarzyszenia – ich funkcja kulturotwórcza i narodotwórcza*, zorganizowanych przez Katedrę Historii Literatury Oświecenia i Romantyzmu UJ, a następnie stała się kanwą rozdziału *Towarzystwa i towarzyskość w kulturze polskiej połowy XIX wieku. Refleksja filozoficzna i literackie uobecnienie*, zamieszczonego w mojej książce: *Poszukiwanie wspólnoty. Estetyka dramatyczności i więź międzyludzka w literaturze polskiego romantyzmu (preliminaria)*, Kraków 2011. Tu przedkładam tekst zmodyfikowany, acz niewolny od powtórzeń.

<sup>2</sup> Ch.-L. de Secondat de Montesquieu, *Listy perskie*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1979, s. 163, *Biblioteka Klasyki Polskiej i Obcej*.

<sup>3</sup> Cyt. za: B. Craveri, *Złoty wiek konwersacji*, tłum. J. Ugniewska, K. Żaboklicki, Warszawa 2009, s. 339, *Horyzonty Cywilizacji*.

zniuansowanie i – co z tym ściśle związane – narastające bogactwo wyznaczników zjawiska. Zalicza się do nich m.in. wyjątkową uprzejmość w zachowaniu, grzeczność, galanterię wobec kobiet, miłe manery, elegancką powierzchowność, sztukę porozumiewania się lub szerzej: interakcyjny, konwersacyjny model życia (konwersacja to jądro towarzyskości), umiejętność improwizowania, zamiłowanie do publicznego występu, a nawet pasję aktorską prowadzącą do teatralizacji Ja, do widowiskowych form bycia, a także skłonność do zacierania granicy między tym, co publiczne, a tym, co intymne, chęć zabawiania innych, czerpanie radości z podobieństwa poglądów, z obcowania, poprzez inteligentną rozmowę, grę słowną z drugim człowiekiem, z gronem przyjaciół<sup>4</sup>. Tak więc w ramach idei towarzyskości ma szansę być realizowany zarówno ideał sztuki pięknego życia – życia wielkoświatowego, jak i nigdy nieopuszczające człowieka marzenie o prawdziwej wspólnotcie.

W XVIII wieku pojęcie towarzyskości ewoluuje – od określenia sposobu bycia stosunkowo wąskiego grona osób zgromadzonych w salonie ku określeniu o rozległych implikacjach moralnych i społeczno-politycznych. Na przykład Holbach, sam prowadzący salon o znacznym rozgłosie, w latach 70. analizował zjawisko towarzyskości z punktu widzenia prawa naturalnego i moralności powszechnej, uznając jej główne cechy za „czynniki składowe życia społecznego lub społeczeństwa jako ogólnego pola ludzkiego współdziałania, podczas gdy w traktatach o dobrych manierach przypisywano te zalety dobranej grupie wyrafinowanych jednostek”<sup>5</sup>. Zaś Hume, który przez kilka lat pracy we Francji w służbie ambasadora angielskiego mógł z nieskrywanym zachwytem obserwować francuską cywilizację, w tym doprowadzoną do najwyższej perfekcji sztukę – jak pisał – „najbardziej ze wszystkich użyteczną i przyjemną, *art de vivre*, sztukę towarzyskości i konwersacji”<sup>6</sup>, zinterpretował ją dość nieoczekiwanie w kontekście idei wolności i równości społecznej. W eseju *O wolności obywatelskiej* twierdzi, że towarzyskość co prawda zrodziła się z nierówności i że odzwierciedlała odcienie hierarchicznej struktury społeczeństwa, ostatecznie jednak wydała owoc w postaci swego rodzaju równości:

Zachowywała bowiem zalety właściwe społeczności arystokratycznej, zmierzając nie do podkreślania różnic, lecz do łagodzenia ich poprzez długi łańcuch zależności, sięgający od księcia do wieśniaka, nie dość ciężki, aby kwestionować swoją zasadność i wpywać ujemnie na sposób myślenia ludzi [...].<sup>7</sup>

Tak więc towarzyskość była uznawana przez Hume’a za jedną z podstaw jednoczenia się ludzi w społeczeństwo. W swej koncepcji człowieka jako uczestnika życia społecznego<sup>8</sup> szkocki filozof, nie bez inspiracji Rousseau, wskazywał na „oddźwięk

<sup>4</sup> Francuską towarzyskość XVIII wieku szczegółowo charakteryzuje Bernadetta Craveri, *op. cit.*, zwłaszcza rozdz. *L'esprit de société – towarzyskość*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 304.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 306.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Według Hume’a wszystko, co zdarza się w sferze życia społecznego, jest wynikiem ludzkiego działania zorientowanego na drugiego człowieka: „nie ma prawie czynności ludzkiej zupełnie

emocjonalny” jako osnowę życia towarzyskiego – życia społecznego. Ta zdolność psychiczna polega w jego przekonaniu na „udzielaniu się uczuć, czyli – inaczej mówiąc – kierowaniu się w swym postępowaniu nie tylko tym, co przynosi bezpośrednią korzyść, ale i tym, jak na to postępowanie reagują inni. Nie chodzi przy tym bynajmniej o obawę przed nimi, lecz o zawartą w ludzkiej naturze skłonność do stawiania się w położeniu drugiego człowieka”<sup>9</sup>.

Pogląd zakładający, iż genezy społeczeństwa należy upatrywać m.in. w towarzyskości wynikającej z emocjonalnych aspektów ludzkiej natury, znalazł – jak wiemy – kontynuatora w osobie przyjaciela Hume’a, Adama Smitha, który rozwinął go w teorię sympatii. W myśl tej koncepcji ludzie, będąc dla siebie zwierciadłami, ustanawiają moralną zasadę wzajemności, a ta z kolei stanowi podstawę społecznej całości. Wyobrażenie innych ludzi jako zwierciadła występowało również w filozofii Rousseau, ten jednak dostrzegał w tym mechanizmie psychologiczno-socjologicznym przede wszystkim zagrożenie dla suwerenności podmiotu. Człowiek bowiem, boleśnie przeżywając swą samotność, poszukuje, zwłaszcza w sferze uczuć, wspólnoty ludzkiej, z którą mógłby się zidentyfikować. Zarazem jednak buntuje się przeciwko formom kolektywnego istnienia, bo choć żyje w świecie społecznym, to przecież jego Ja nie daje się do niego sprowadzić<sup>10</sup>. Tymczasem: „Według Smitha, podobnie jak i według Hume’a, podmiot konstytuuje się właśnie dzięki owemu «zwierciadłu»: nie ma ludzkiego Ja poza społeczeństwem”<sup>11</sup>.

Inaczej tę kwestię postrzega Kant. Królewiecki filozof, bliższy – jak się wydaje – niektórym konstatacjom Rousseau, akcentował w swej refleksji antropologicznej dualizm ludzkiej natury. Jego zdaniem, człowiek jest bowiem rozszczepiony na *homo phenomenon* i *homo noumenon*, istnieje zarazem w królestwie wolności i przyczynowości, w świecie powinności określonych przez rozum i przyrodniczą konieczność. Do działania moralnego nie są mu potrzebni inni ludzie, co stanowi wyraźny przejaw antropologicznego indywidualizmu w myśli Kanta. A jednak wedle autora *Krytyk* zamiarem natury jest „zrealizowanie społeczeństwa obywatelskiego powszechnie rządzącego się prawem”<sup>12</sup>. Osiągnięcie tego celu okazuje się możliwe dzięki przyrodzonej ludzkiej skłonności, którą jest „społeczna towarzyskość”, to znaczy jednoczesna predylekcja do życia społecznego i opór wobec niego, wciąż grożący rozbiciem społecznej całości<sup>13</sup>. Tak więc w rozumieniu Kanta droga do cywilizacji, do społeczeństwa

---

zamkniętej lub wykonywanej bez żadnego względu na czynności innych” – pisał; zob. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977, s. 107, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

<sup>9</sup> J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej. Część pierwsza*, Warszawa 1981, s. 122.

<sup>10</sup> Obszernie na ten temat pisze Bronisław Baczko, *Rousseau. Samotność i wspólnota*, Gdańsk 2009, zwłaszcza rozdz. *Sensy samotności*.

<sup>11</sup> J. Szacki, *op. cit.*, s. 125.

<sup>12</sup> I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, tłum. I. Krońska, [w:] Z. Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000, s. 203, *Myśli i Ludzie*.

<sup>13</sup> Zadatką tego stanu rzeczy – pisze Kant – leżą w ludzkiej naturze: „Człowiek ma skłonność do uspołecznienia, ponieważ tylko w stanie uspołecznionym czuje się bardziej człowiekiem,

jako związku moralnego, a także do społecznego ładu prowadzi przez towarzyskość, choć ta pozostaje w stałym antagonizmie z indywidualistycznymi, egoistycznymi roszczeniami człowieka. „W ten sposób Kant uchyla prastary dylemat społecznej czy też aspołecznej natury ludzkiej. Społeczeństwo i jego postępowanie możliwe są właśnie dlatego, że w człowieku zawarte są skłonności obu rodzajów”<sup>14</sup>.

Trzeba zaznaczyć, że teoria życia towarzyskiego, tworzona na terytorium niemieckojęzycznym, zachowuje pewną odrębność wobec francuskiego modelu towarzyskości. Salony powstają tu na przełomie XVIII i XIX wieku na wzór salonów francuskich, ale jednocześnie w głębokim powiązaniu z realiami rodzimej kultury, co nadaje im rys swoistości<sup>15</sup>. Jena, Weimar, Berlin – ówczesne centra salonowej towarzyskości apogeum rozkwitu osiągają w latach 1780-1806. W ślad za działającymi w tych miastach salonami idzie bogata refleksja teoretyczna, określająca specyfikę salonu jako fenomenu kulturowego, a prowadzona zarówno w kręgu przedstawicieli oświecenia, jak i romantyzmu. Oświeceniowy punkt widzenia reprezentują m.in. rozprawy Adolpha von Knigge (*Über den Umgang mit Menschen*, 1788) oraz Christiana Garvego (*Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellechaftlichen Leben*, 1792), będące kompendiami zasad stosownego zachowania, zmierzające przede wszystkim do ukształtowania umiejętności prowadzenia konwersacji, zrozumiałego wyrażania się i zarazem rozumienia interlokutora, co ma służyć budowaniu zbliżenia między ludźmi. Z kolei romantycy uznają towarzyskość za ważny aspekt filozofii indywiduum, widzą w niej antropologiczny fundament swych idei etycznych i pedagogicznych. Badacze zjawiska wyodrębniają trzy warianty wczesnoromantycznego pojmowania towarzyskości<sup>16</sup>. Pierwszy z nich ogranicza towarzyskość do konkretnych, praktycznych celów (August Wilhelm Schlegel, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Karolina Schlegel). Drugi zakłada, że towarzyskość to medium duchowej samorealizacji indywiduum we wspólnocie (Friedrich Schlegel, Novalis, Dorothea Schlegel). W myśl trzeciej koncepcji (Ludwig Tieck, Friedrich Schlegel) życie towarzyskie, łącząc duchowość ze zmysłowością, wykazuje oznaki dzieła sztuki – to zarazem działalność artystyczna i hermeneutyczna. Nie

---

tj. czuje, jak rozwijają się jego zadatki przyrodzone. Ale ma również wielką skłonność do odosabniania się (izolowania), ponieważ jednocześnie znajduje w sobie aspołeczną chęć urzędowania wszystkiemu wedle własnego upodobania, która to chęć napotyka ze wszystkich stron na opór [...]” – I. Kant, *op. cit.*, s. 202.

<sup>14</sup> J. Szacki, *op. cit.*, s. 141.

<sup>15</sup> Zob. K. Grzywka, *Salon Warszawy i Berlina w XIX wieku*, Warszawa 2001. Autorka szczegółowo referując niemieckie badania na temat salonu jako formy życia towarzyskiego, stawia tezę, iż salony w Niemczech, jako instytucje nade wszystko moralne, miały charakter emancypacyjno-antyetyczny wobec społeczeństwa. Dlatego domagano się w nich od gości autentyczności serca i rozumu, prostoty, naturalności, prawdziwego wykształcenia, prawdziwej osobowości.

<sup>16</sup> Zob. I. Hoffmann-Axthelm, „Geisterfamilie”. *Studien zur Geselligkeit der Frühromantik*, Frankfurt am Main 1973, *Studien zur Germanistik, Anglistik, Romanistik, Philosophie, Geschichte, Politikwissenschaft; Salons der Romantik, Beiträge eines Wiepersdorfer Kolloquiums zu Theorie und Geschichte des Salons*, Hrsg. H. Schultz, Berlin-New York 1997; K. Grzywka, *op. cit.*, s. 115-117.

może zatem – jak twierdził Friedrich Schlegel – sprowadzać się jedynie do „technicznej” sprawności w konwersacji. Jego esencją jest bowiem duchowy wymiar towarzyskości, czyli stały kontakt z dokonaniem ludzkiej myśli: filozofii, nauki, sztuki, a to oznacza, że dialogowa forma sytuacji towarzyskiej musi być rozumiana głębiej – jako stałe otwarcie się na innych, świadomość wzajemnego oddziaływania, współzależności w poszukiwaniu prawdy. Stąd Schległowska próba tworzenia na podłożu towarzyskości jedności przyjaźni i filozofii w formie symfilozofowania oraz jedności miłości i poezji w postaci sympoezji.

To jednak nie Friedrich Schlegel, ale Friedrich Schleiermacher uchodzi w oczach badaczy wczesnej fazy romantyzmu w Niemczech za właściwego teoretyka towarzyskości. Jego niedokończona rozprawa z roku 1799 pt. *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens*, stanowiąca rezultat ożywionej aktywności towarzyskiej autora<sup>17</sup>, zawiera koncepcję życia towarzyskiego ściśle skorelowaną z poglądami filozoficznymi, teologicznymi i etycznymi myśliciela. U jej podstaw leży wizja „wolnej towarzyskości”, uznawanej przez Schleiermachera za jedną z pierwszych i najszlachetniejszych potrzeb ludzkich, bo niepowiązanych z żadnym zewnętrznym celem poza celem moralnym, jakim jest formowanie jednostki poprzez jej udział w środowisku intelektualnym, wolnym od praw i ograniczeń zarówno życia domowego, jak i obywatelskiego. Istotę towarzystwa Schleiermacher dostrzega w samoistnym wzajemnym oddziaływaniu – poprzez wolną grę myśli i uczuć uczestnicy sytuacji towarzyskiej pobudzają się i pouczają nawzajem. „Sfery indywiduów” spotykają się wówczas ze sobą, co umożliwia intelektualną i emocjonalną wymianę, a w końcu sprzyja wszechstronnemu rozwojowi jednostek. To harmonijne współgranie indywiduum i towarzystwa autor czyni wyznacznikiem towarzyskości doskonałej<sup>18</sup>, która wymaga permanentnej jedności, a więc i towarzyskiej zręczności (taktu, umiaru, poszanowania indywidualności), swobody w poruszaniu się między – jak pisze – granicznymi punktami towarzystwa (ich przekroczenie oznacza rozpad grupy), subtelności konwersacji (jej wartość podnosi stosowanie aluzji, persyflażu, ironii, parodii). Tak zinterpretowane życie towarzyskie realizuje edukacyjne ideały niemieckiego humanizmu, ale równocześnie pozostaje w kręgu estetycznego i utopijnego postrzegania salonowej społeczności, która status pięknego dzieła sztuki osiąga nie na drodze dążenia do z góry narzuconego celu, lecz w wolnej grze wewnętrznych sił, ujawniających się przede wszystkim w toku ożywionej i inteligentnej rozmowy.

Przedstawiony powyżej syntetyczny przegląd przedromantycznych i wczesnromantycznych znaczeń pojęcia towarzyskości pozwala zaobserwować stałe wówczas dążenie do poszerzania semantycznego pola terminu. Zrazu kojarzona z życiem

---

<sup>17</sup> Schleiermacher pozostawał w zażyłych, przyjacielskich kontaktach z Henriettą Herz, założycielką pierwszego salonu literackiego w Berlinie. Bywał również w salonie Rahel Levin Varnhagen.

<sup>18</sup> „Powiniennem wnieść w towarzystwo moją indywidualność, mój charakter i jednocześnie przyjąć charakter towarzystwa, co winno stać się w tym samym momencie” – poucza Schleiermacher; cyt. za: K. Grzywka, *op. cit.*, s. 132.

dworu, a także arystokratycznego i intelektualnego salonu, towarzyskość została uznana za pozastanową formę jednoczenia się ludzi, kluczowy czynnik uspołecznienia, synonim ludzkiej wspólnoty, a w końcu w ogóle społeczeństwa. Użycie terminu ewokowało obraz życia społecznego zakładający redukcję osobistych, indywidualnych akcentów na rzecz odczuwania przez członków społeczności satysfakcji ze swobodnego trwania w obrębie międzyludzkich więzów. Nierzadko było równoznaczne z afirmacją intersubiektywności, interpersonalnej integracji, jedności człowieka z otaczającym go społecznym światem, traktowanej jako czynnik niezbędny w procesie samorealizacji i duchowego wzrostu jednostki. Jednak rozwijający się antropologiczny indywidualizm skomplikował nieco sens pojęcia – zaczęto wydobywać na jaw również antynomie towarzyskości, wynikające z rozbieżnych pragnień samego człowieka, z rozszczepienia jego natury, a także z napięć między ludzkim indywiduum a kolektywnymi formami istnienia, między elitarnością jednostki a powszechnością społecznych zachowań i celów, między prawdą Ja a teatrem życia społecznego. W filozofii Rousseau i Kanta oraz kontynuatorów ich myśli z przełomu XVIII i XIX wieku droga człowieka do drugiego człowieka, a tym samym do zbiorowości nie była już prosta. Koncepcja towarzyskości wymagała coraz bardziej wyrafinowanych objaśnień.

## II

W 1840 roku na łamach „Dziennika Domowego” ukazała się rozprawa Karola Libelta, nosząca tytuł *Towarzystwa i towarzyskość*. Po dziesięciu latach, dokładnie w połowie XIX stulecia, autor wznowił tę pracę, zamieszczając ją w sześciotomowej edycji pod tytułem *Pisma pomniejsze*<sup>19</sup>, za czym, zaznaczymy, nie kryła się bynajmniej intencja pomniejszenia wagi tego fragmentu własnej refleksji. Było to raczej oznaką twórczej samoświadomości: wcielając swe rozważania o towarzyskości do *Pism pomniejszych*, Libelt zaliczał je tym samym do działu filozoficznej publicystyki, ogłaszanej uprzednio w różnych czasopismach, z której – jak wiadomo – zdążył już zasłynąć, gdyż to spod jego pióra wyszły tak cenione prace z pogranicza dyskursu filozoficznego i publicystycznego, jak *O miłości ojczyzny* czy *O honorze*.

Artykuł poświęcony towarzystwom i towarzyskości z pewnością dorównuje im rangą, choć przez badaczy myśli Libelta (dodajmy, jest ich niewiele) nie został należycie doceniony<sup>20</sup>. A przecież to właśnie w nim Libelt wyznacza intelektualne ramy dla swej koncepcji narodu, społeczeństwa, człowieka. Już z tego powodu warto wydobyć ten tekst z zapomnienia. Bez większego trudu znajdziemy jednak i inne przesłan-

<sup>19</sup> Zob. K. Libelt, *Towarzystwa i towarzyskość*, [w:] idem, *Pisma pomniejsze*, t. I: *Pisma polityczne*, cz. 2, Poznań 1850, s. 207-231 (pierwodruk: „Dziennik Domowy” 1840, nr 27-32). Rozprawę Libelta cytuję za *Pismami pomniejszymi*, podając w tekście głównym stronę.

<sup>20</sup> Wyjątek stanowi artykuł Seweryna Dziamskiego: *Poglądy społeczne*, [w:] Karol Libelt 1807-1875, red. Z. Grot, Poznań 1976.

ki do jego uważnej lektury. Otóż artykuł Libelta przynosi jedyną w polskiej literaturze filozoficznej tego czasu tak rozbudowaną i zarazem spójną wykładnię rozumienia źródeł, charakteru i celu życia społecznego, w tym kultury, przez pryzmat kategorii towarzyskości, którą autor uczynił kluczowym pojęciem swego wywodu. Poznański filozof nadał koncepcji towarzyskości sens swoisty, wypływający z chęci powiązania utrwalonych już w jego czasach szerokich znaczeń pojęcia: po pierwsze, z własnymi koncepcjami społeczeństwa, po drugie, z własnymi doświadczeniami inspiratora i uczestnika, a nawet czołowej postaci złotego okresu w dziejach kultury Poznania, a więc lat 1840-1846, kiedy to na terenie miasta i całego Wielkiego Księstwa Poznańskiego doszło do bezprecedensowego ożywienia życia kulturalnego<sup>21</sup>. Powstały wówczas nowe czasopisma polskie (m.in. założony dzięki usilnym staraniom Libelta „Rok”), nowe wydawnictwa, drukarnie, księgarnie. Na nowo rozkwitło życie teatralne, odnowiony został, po śmierci Antoniego Radziwiłła, ruch muzyczny. Poznań aspirował do roli ośrodka naukowego, zwłaszcza w zakresie nauk przyrodniczych, i do roli ośrodka popularyzacji nauki. To właśnie Libelt zainicjował akcję wykładów publicznych, które miały podnieść poziom wykształcenia społeczeństwa i torować drogę do powołania uniwersytetu. Zostały one zorganizowane na wzór prelekcji Mickiewicza w Collège de France, relacjonowanych przez Libelta w poznańskiej prasie. Ważnymi centrami życia intelektualnego na terenie Poznania były również rozliczne salony, m.in. literacki salon rodzeństwa Jędrzeja i Bibianny Moraczewskich oraz salon Libeltów, zaliczany do najznamienitszych w mieście. Rola Libelta jako współtwórcy kultury poznańskiej owego czasu trudna jest do przecenienia, gdyż to on, spośród wielu wybitnych osobistości zgromadzonych wówczas w Poznaniu, działał z największym rozmachem organizacyjnym, wyrósł przy tym na czołowego przedstawiciela krytyki naukowej, stał się jednym z najwyższej cenionych publicystów poznańskich, a wreszcie stworzył również w tym czasie podwaliny swej filozofii<sup>22</sup>.

Jako wytrawny animator życia kulturalnego i towarzyskiego Libelt, pisząc swą rozprawę o towarzystwach i towarzyskości, podjął nade wszystko próbę rewidowania głębokiego sensu towarzyskości. Wyszedł bowiem z przeświadczenia wiele zawdzięczającego dziewiętnastowiecznemu historyzmowi, że: „Są czasy, których cechą jest towarzyskość, a towarzystwa obcymi im były: takimi były wieki średnie; są znowu inne, i my dziś w nich żyjemy, w których zdaje się, że cała społeczność ludzka na towarzystwa się rozwiązuje, a towarzyskości mało” (s. 207). Czym zatem jest ta tak

---

<sup>21</sup> Niektórzy badacze sytuują ów rozkwit w dłuższym przedziale czasu, uznając, że Poznańskie znajdowało się w centrum polskiego życia umysłowego w latach 1834-1848. Zob. K. Jarochowski, *Literatura poznańska w pierwszej połowie bieżącego stulecia*, Poznań 1884, s. 6. Jednak abstrahując od precyzji datowania, warto zauważyć, że publikacja rozprawy Libelta o towarzystwach i towarzyskości przypadła na fazę początkową (pierwodruk) i fazę końcową (edycja książkowa) tego „złotego okresu” kultury poznańskiej.

<sup>22</sup> Zob. Z. Grot, *Życie i działalność Karola Libelta (1807-1875)*, Warszawa-Poznań 1977, s. 36-51. „Żadne z zakładanych wtedy towarzystw nie powstało bez udziału Libelta” – podsumuje ówczesną działalność filozofa jego biograf; zob. F. Paprocki, *W latach rewolucyjnego wrzenia i powstań narodowych (1831-1848)*, [w:] *Karol Libelt 1807-1875...*, s. 45.

wysoko waloryzowana i upragniona przez Libelta towarzyskość? Otóż w pierwszej kolejności jest niezbywalną cechą ludzkiej natury. Libelt pojmuje bowiem człowieka jako istotę społeczną, a więc w towarzyskości upatruje czegoś, co „sprawia zaszczyt sercu człowieka” (s. 231), co czyni go człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu, co pozwala mu się w jego człowieczeństwie doskonalić. „Albowiem byt towarzyski jest bytem naszym – pisze – w nim się ruszamy, w nim oddychamy, w nim wszystko jesteśmy” (s. 217). Głosząc idee moralnego perfekcjonizmu i progresywizmu, autor *Samowładztwa rozumu* widzi dzieje człowieka w szerokiej perspektywie czasowej: między upadkiem Adama w raju a możliwym powrotem do rajskiej dziedziny „przez podniesienie i udoskonalenie duchowej potęgi” potomków prarodzica. Wyjątkową rolę mają do odegrania w tym obrazie dziejów świata towarzystwa, tworzone z potrzeby serca i dla dobra wspólnego, jako środowiska moralnego doskonalenia człowieka, umożliwiające praktykowanie przezeń trudnej sztuki porozumiewania się, budowania międzyludzkiej więzi, kultuowania jedności. To szczególnie cenne umiejętności, prowadzące bezpośrednio ku finalnym celom dziejów, które wedle Libelta zmierzają do tego, „aby rodzaj człowieczy, rozosobnostkowany na całej kuli ziemskiej przez oświatę zrósł się w całość, stał się jednym towarzystwem” (s. 227)<sup>23</sup>. Z pomocą duchowi dziejowemu na tej drodze niwelowania różnic między ludźmi, drodze ku autentycznej wspólnotcie, „idą towarzystwa prywatnych osób, połączonych z sobą w jeden cel ogólny. Te tyloliczne połączenia się ludzi są jak drobne ciężarki, pozawieszane na olbrzymich kołach wozu dziejowego, ściągające szczeble jego ku obrotowi przyspieszonemu” (s. 227).

Myśl społeczna Libelta pozostaje, jak widać, w kręgu filozoficznego idealizmu – w społeczeństwie działają czynniki subiektywne, a więc ludzie obdarzeni indywidualnymi cechami swej natury, świadomością i wolą, którzy determinują przebieg wydarzeń społecznych („od nas zależy, czyli chcemy być towarzyskimi i w jaki sposób”; s. 214), ale i czynniki obiektywne, gdyż źródłem zjawisk i procesów społecznych jest rozumny duch o zapewne Heglowskiej proveniencji, który stanowi immanentny i zarazem teleologiczny czynnik ludzkich dziejów<sup>24</sup>.

W koncepcji Libelta towarzyskość stanowi o tożsamości człowieka, widzianego również na tle świata zwierząt. Tylko ludzie bowiem tworzą między sobą towarzyskie więzi służące moralnemu rozwojowi. Świat zwierząt, nie stroniąc co prawda od form życia gromadnego, nie zna jednak idei duchowego, moralnego doskonalenia przez rozum i wolę, gdyż prowadzi życie w granicach przyrodniczego przeznaczenia. Co więcej, człowiek, w przeciwieństwie do zwierząt, został wyposażony w zdolność mowy, która zdaniem Libelta przesądza o jego statusie istoty społecznej: „To najważ-

---

<sup>23</sup> W wypowiedzi tej widoczne są echa poznańskiego organicyzmu, postulującego wymierny cywilizacyjno-oświatowy progres w życiu społecznym, przy zachowaniu integralności społeczeństwa. Nadrzędny ideał społeczny Libelta zakładał osiągnięcie stanu, „gdzie by jeden żył dla wszystkich, a wszyscy dla jednego” – K. Libelt, *Filozofia i krytyka*, t. 3: *System umnictwa, czyli filozofii umysłowej*, Poznań 1874, s. 196.

<sup>24</sup> Zob. S. Dziamski, *op. cit.*, s. 213-216.



niejsza cecha człowieka [...], sposobiąca na wyższą społeczną istotę. Mowa, czy ustna, czy na migi, jest tylko środkiem do życia społecznego; inszego przeznaczenia nie ma” (s. 211). Wchodząc dzięki mowie w sieć związków towarzyskich, człowiek przygotowuje się do udziału w wyższych formach życia społecznego. Jednak nawet na poziomie wydawałoby się mało znaczących mikrorelacji towarzyskich, opartych na potrzebie „udzielania się wzajemnego”, „udzielania się jeden drugiemu”<sup>25</sup>, filozof dostrzega bezpośrednio źródło społeczeństwa jako całości. Tu tkwi według Libelta, przywołującego w tym kontekście zarówno ideę człowieka-mikrokosmosu, jak i wyobrażenie ludzkiego świata – „żywej kopii firmamentu”<sup>26</sup>, początek duchowej drogi człowieka ku ogólnoludzkiej społeczności, połączonej miłością bliźniego, ku odczuciu jedności z całym światem.

Nietrudno zatem przewidzieć, iż obiektem krytyki stanie się w analizowanej rozprawie romantyczny indywidualizm, o ile przybiera on postać pochwały społecznej alienacji jednostek. Libelt bez ogródek i w mocnych słowach przypuszcza atak na wszelkie formy samolubstwa, pozostające w sprzeczności z jego ideałem społecznej natury i misji człowieka. „Człowiek wyzuwający się z towarzystwa – pisze – [...] jest wyrodkiem natury, bo działa przeciw naturze; jest niewdzięcznym, bo towarzystwu był winien dotychczasowe życie, a zatem winien i współdziałanie do końca żywota” (s. 214). Skłonność do zachowań aspołecznych, do samotności, do życia w odosobnieniu, w poczuciu obojętności dla drugiego człowieka grożą indywidualiście poważnym wewnętrznym konfliktem z głębokimi pokładami Ja: „Bo tkwi w głębi serca ludzkiego jakiś pociąg wzajemny, obudza się litość, przywiązanie, tęskność do swoich i tym podobne sympatie; jest w ogólności miłość bliźniego [...]” (s. 217).

Przedmiotem również zdecydowanej krytyki są w rozprawie Libelta formy współczesnego życia społecznego, które tłumią ducha towarzyskości. Rutynizacja, konwencjonalizacja, mechanizacja ludzkich zachowań powodują, że człowiek, będąc doskonałym członkiem towarzystwa, wypełniającym solennie obowiązki swojego powołania, w istocie nie zaznaje towarzyskości. Towarzyskość jest bowiem równoznaczna z przeżywaniem radości i wolności, bo jest to, jak twierdzi Libelt, „społeczne

---

<sup>25</sup> „Chęć udzielania i zwierzania się drugim tak mocno działa w naszej duszy, iż tajemnica najnieznajszym staje się ciężarem. Zdaje się, że nic nie pragniemy mieć dla siebie wyłącznie, ale dla wszystkich. Oglądamy się wokoło nas i szukamy z upragnieniem, komu byśmy śmiało otworzyć mogli skryte tajniki serc naszych. Zgryzoty i cierpienia lżejszymi się stają, gdy je przed przyjacielem, wreszcie przed każdym udział biorącym, wylejesz. A i szczęście i rozkosz człek tylko w bliźnich i dla bliźnich czuje” (s. 212-213).

<sup>26</sup> „Społeczność jest to dziś system jakby nieprzeliczonych słońc, z których każde tworzy nowe systema systematów. Każda niemal gwiazdą jest krążącą i okrążaną. [...] Lecz jeżeli przy samym tylko obrazie rzeczy zostaniemy, niebios, gwiazdami nasadzone, będą nam społecznością, słońca geniuszami, w pojedynczych zaś konstelacjach mieć będziemy obraz towarzystw” (s. 218). Wykładana tu organicystyczna antropologia zapewne wiele zawdzięcza Herderowi, głoszącemu, iż wszechświat jest wielkim organizmem, a człowiek posiada zdolność do poznania makrokosmosu, bo sam jest mikrokosmosem. Również społeczeństwo nie różni się jakościowo od kosmicznej całości – ludzie tworzą je na zasadzie wzajemnych organicznych związków.

kształtowanie swobody” (s. 215). W sytuacji, gdy człowiek okazuje się „czystą machiną, którą stosunki ludzkie nakręciły” (s. 215), gdy machiną jest w ogóle życie społeczeństwa, powiew wolności wnoszą jedynie rozmaite typy stowarzyszeń, pozwalające przekroczyć ograniczenia rutyny codziennego bytowania, dające poczucie oderwania od zatrudnień i powinności, stawiające swych członków na zewnątrz społecznego mechanizmu, w poczuciu dystansu, gwarantującego doświadczenie wolności, a także stwarzającego warunki do społecznej autorefleksji. Według Libelta dobrze służą tak pojętemu celowi różne formy towarzyskiej zabawy – biesiada, rozmowa, taniec oraz zabawy wyższego stopnia, czyli „towarzystwa filharmoniczne, filomatyczne, filantropijne i tym podobne file” (s. 225), co filozof uzasadnia następującą konkluzją:

Tak więc [...] w każdym towarzystwie, jakkolwiek jego cel, czy moralny, czy naukowy, czy naturalny tylko, pokazuje się duch wyższy, duch wolny więzów świata; rozsiewający błogie swoje dary na jego bieżący wciąż niewstrzymanym kołem porządek społeczny; sączący w niego pożywne soki, którymi się rozmagła i wzrasta; nadający mu wreszcie w różnych odstępach czasu główny kierunek biegu. Jest to bowiem światło rozumu, które w tych towarzystwach rozpościera nad ludźmi swoje panowanie; przedziera się ono gwałtem w pojedynczych społeczności członkach; łączy się jedno z drugim, jako płomyki jednego ducha, i tworzy słup ognisty, wskazujący błądzącemu tłumowi ludu drogę prawdy, drogę rozumu (s. 226).

Towarzystwo posiada w ujęciu Libelta wiele głęboko zróżnicowanych odmian. Jednym z kryteriów ich wyodrębnienia jest przynależność stanowa członków danej grupy towarzyskiej. Na przykład zabawy ludu wiejskiego, a także zabawy dzieci filozof traktuje jako wyraz pierwotnej towarzyskości, odznaczającej się niewinnością serca, prostotą obyczajów i spontanicznością zachowań. Ale już w oświeconych klasach społecznych dominują, jego zdaniem, nie natura, lecz kulturowo określone, a więc wystylizowane i w jakimś stopniu skonwencjonalizowane formy towarzyskości. Twierdzi bowiem, iż: „Ludzie odbiegli od natury, stworzyli sobie świat nowy, w którym żyją, stąd i uciechy ich są z tego świata: zrobione, wyszukane, nienaturalne. Jak tam uczucie samo wyraziło się przez formę, tak tu forma miała wyrażać uczucie. Przyjęto pewien ton, modę, reguły towarzyskie, do których się swobody życia zastosować winny” (s. 215-216). Jednak i w tym świecie towarzyskości skażonej nienaturalnością mogą zwyciężać potrzeby serca. Wówczas człowiek będzie szukał ich zaspokojenia w jakimś ustroniu, w gronie specjalnie dobranych osób, unieważniając na moment znaczenie swego stanu społecznego i prestiżu, odkładając na bok swe kostiumy i maski, a czerpiąc satysfakcję jedynie z bliskości innych osób.

W myśl interpretacji Libelta również grupy społeczne – rodzina, naród (czyli wedle filozofa „rozleglejsza familia”), ludzkość w sposób znaczący determinują charakter towarzyskości. Autor rozprawy skupia swą uwagę zwłaszcza na towarzyskości znamionującej całą ludzkość, uznając, że jej naturalną podstawą jest chrześcijańska miłość bliźniego, bezinteresowna i kosmopolityczna<sup>27</sup>. W jej rozprzestrzenianiu się

<sup>27</sup> „Trzeci stopień naturalnej stowarzyszeń jedności jest miłość człowieka do człowieka, czyli miłość bliźniego; łańcuch nierozzerwany, łączący z sobą wszystkie narody; najwyższy szczególnych

Libelt pokłada nadzieję na poprawę jakości międzyludzkich więzi. „Atoli rzadkie to zjawiska, bo jak się powiedziało, egoizm narodowy jeszcze niestrącony, miłość bliźniego nie zstąpiła jeszcze do mas ludu i nie rozgorzała współczuciem” (s. 223). Nie oznacza to jednak, że Libelt nie docenia wagi narodowych wersji towarzyskości. Przeciwnie, uznaje je za element tożsamości poszczególnych nacji, za ważki aspekt narodowej charakterologii<sup>28</sup>. Tak więc Anglików postrzega jako ludzi pod względem towarzyskim raczej chłodnych i wyrachowanych, łączących myśl z interesem, skoncentrowanych na praktycznych celach życia towarzyskiego, co przynosi skądinąd pozytywne rezultaty w sferze rozwoju cywilizacyjnego Anglii. Z kolei Niemców cechuje – jak dowodzi – umiłowanie towarzyskości rodzinnej: „to lud, który umysłem wzbił się w krainę ducha, a sercem przyłgnął tylko do rodziny” (s. 229). Natomiast towarzyskość Francuzów, pomimo otaczającego ją rozgłosu, nie znajduje w oczach Libelta uznania jako „na grzeczności oparta, więcej kunsztowna i obłudna, niż naturalna i szczerą” (s. 229). Co ciekawe, to nie Francuzi, lecz Polacy uchodzą wedle autora rozprawy za naród owładnięty żywiołem towarzyskości, towarzyskości specyficznej, bo o proveniencji szlacheckiej. To szlachta stworzyła „Polskę gwarzącą, sejmującą, hulającą, butną i bitną” (s. 230), w której panowała bezprzykładna gościnność, familiarność, skłonność zarówno do zabawy, jak i do politycznych form życia towarzyskiego (konfederacje, pospolite ruszenia, sejmy i sejmiki to jedyne znane w dawnej Polsce stowarzyszenia). Jednak Libelt nie aprobuje tej polskiej postaci towarzyskości, dostrzegając w niej i historyczny przeżytek, i przejaw stanowego ekskluzywizmu oraz słomianego zapału do narodowej jedności. Faktem jest bowiem, że w Polsce, „której ciągnęły życiem z dnia na dzień towarzyskość”, brak prawdziwego „popędu do łączenia się w jedność ku jednemu celom” (s. 207). Rozprawa Libelta nie tylko diagnozuje ten stan, ale i w szerokim kontekście filozoficzno-socjologicznej analizy stawia przed Polakami zadanie wypracowania nowej wersji towarzyskości – na miarę nowych czasów i nowych cywilizacyjnych wyzwań, adekwatnej do procesu modernizacji życia społecznego. To z punktu widzenia Libelta zadanie wyjątkowo ważne, bo od jego realizacji zależy zarówno wypełnienie ludzkiego powołania, streszczającego się w słowach: „Sam człowiek spółczujący, bo społeczny, udzielający się, bo towarzyski” (s. 213), jak i możliwość tworzenia dobra i piękna w życiu społecznym. Głęboko pojęta towarzyskość może bowiem okazać się jedną ze sztuk społecznych, czyli rzeczywistych, żywotnych, jak je nazywał filozof, bo mających u swych podstaw „samo życie”;

---

familii system, czyli ogólna ludzi społeczności. Dość spojrzeć na człowieka, aby ujrzeć w nim równego sobie, z tą samą duszą, którą jest wyższy nad inne twory, z tymi samymi potrzebami życia. Dość usłyszeć głos ludzki, aby w nas obudzić interes, że tam jest istota nam podobna. Z oczu, z których dusza przegląda, z rysów twarzy, które historia życia wyrobiła, a uczucia układały, wзираją wzajemny pociąg serc do siebie” (s. 222).

<sup>28</sup> Uznając, iż naród jest wyróżnioną wspólnotą ludzką, ale zarazem integralną częścią ludzkości, Libelt szedł najprawdopodobniej w ślady Herdera jako autora *Myśli o filozofii dziejów*. Z kolei wizja przyszłej chrystianizacji życia społecznego inspirowana jest z pewnością ideami historiozofii *stricto* romantycznej.

i jednocześnie odpowiedzialnych za tworzenie „pięknych form życia społecznego”, za pomyślny przebieg życiodajnego procesu „idealizowania ludów pod względem treści i formy”<sup>29</sup>.

### III

Nasuwa się pytanie: czy towarzyskość, widziana przez pryzmat jej historycznej i filozoficzno-socjologicznej wykładni, może być kategorią stosowaną w interpretacji polskiej kultury czasów romantyzmu? Wszak romantyzm zwykliśmy kojarzyć z indywidualizmem, przejawiającym się zarówno w programowej myśli antropologicznej, jak i w praktyce kulturowej – to bezsprzecznie era jednostek, czas wielkiej indywidualności twórczych i nie sposób z tym twierdzeniem polemizować. Jednakże polski romantyzm zachowuje na tle europejskim pewną swoistość, ponieważ wyjątkowo pozytywnie waloryzuje wspólnotę w jej rozmaitych postaciach: związku przyjacielskiego, miłosnego, rodziny, rodu, grupy społecznej, narodu, co oczywiście ma swe źródła w doświadczeniu utraconej państwowości i permanentnego zagrożenia bytu zbiorowości narodowej, a także w szlacheckiej strukturze społecznej, w szlacheckim stylu życia publicznego i obyczaju domowym. Tę swoistość rodzimego romantyzmu, polegającą na tym, że polskie romantyczne „Ja” jest znacząco wychylone ku „My”, odnotował i jednocześnie postulował – z myślą o dalszym rozwoju ruchu romantycznego w Polsce – już Maurycy Mochnacki. W jego dziele *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym* możemy przeczytać:

[...] kto będąc osobą, jednostką nie pojmuje się zarazem w pospolitej rzeczy, w związku społecznym, tego uznanie we własnym jestestwie ani godziwe, ani doskonałe być może. Prawdziwe obywatelstwo nie co innego jest, tylko rozszerzenie osoby, rozprzestrzenianie indywidualnej jednostki. Tak samo naród cały, we własnej tylko i nierozdzielnej uznający się egzystencji, byłby jako obwarowana i ze wszystkich stron zamknięta monada, która samej siebie jeszcze nie pojmuje i nie rozumie. Żeby się dobrze pojąć, potrzeba znać drugich i z nimi pozostawać w ciągłych stosunkach. Wtenczas tylko, kiedy jedno stawia się przeciwko drugiemu, i to, i tamto pojmuje siebie. – („Ja” stawia się przeciwko „nie-ja”). – Historia powszechna jest rozszerzenie narodowej jednostki, ojczystego „ja” za obręb przetrzeźni pewnymi granicami określonej. – Tak pojmuję powszechne dzieje rodu ludzkiego<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Zob. K. Libelt, *Filozofia i krytyka*, t. 4: *Estetyka, czyli umnictwo piękne*, Poznań 1874, s. 171-172. Koncepcja sztuk społecznych, łączących ideał piękna z ideałem dobra społecznego, powołanych do tego, by: „Stać się sztuką żywota – przejść w życie samo, upięknąć, zidealizować to życie”, spokrewnia myśl poznańskiego filozofa z ideami Norwida (przedłożonymi choćby w *Promethidionie*) i Dembowskiego (głoszącego potrzebę estetycznego ustroju społecznego); zob. A. Walicki, *Karol Libelt*, [w:] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 1: 1831-1863, red. A. Walicki, Warszawa 1973, s. 471.

<sup>30</sup> M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, oprac. i przedmowa Z. Ski-biński, Łódź 1985, s. 75.

To właśnie w tak wyznaczonej sferze polskiego romantyzmu, na pełnym napięć pograniczu „Ja” i „My” można, jak sądzę, z powodzeniem poszukiwać miejsca dla zastosowań kategorii towarzyskości<sup>31</sup>. I to, zauważmy, poczynając od interpretacji fazy wstępnej okresu. Wydaje się bowiem, iż pojęcie towarzyskości pozwala na uchwycenie specyfiki początków romantyzmu w Polsce. Rodzimy romantyzm powstawał przecież jako – w znacznym stopniu – dzieło zbiorowe, rodził się na podłożu towarzyskim jako ruch kulturalny i literacki tworzony przez środowiska młodzieży, których członkowie pozostawali w bardzo ścisłych i, jak czas pokazał, na ogół trwałych związkach przyjacielskich. Wystarczy przywołać choćby wileńskich filomatów i filaretów, grupę Za-Go-Gra, lwowskie Towarzystwo Ćwiczącej się Młodzieży w Literaturze Ojczystej, Klub Piśmienniczy i różnorodne skupiska młodych w Warszawie (np. krąg Mochnackiego), by przekonać się o kulturotwórczej sile młodzieńczej towarzyskości.

Znamienne, że pojęciem towarzyskości posługiwano się w toku krytycznoliterackich sporów przełomu romantycznego. W sposób najbardziej konsekwentny stosował ten termin Kazimierz Brodziński, nadając mu w rozprawie *O klasyczności i romantyczności tudzież o duchu poezji polskiej* sens zarazem opisowy i wartościujący, retrospektywny i prospektywny. O Grekach, uznawanych za uniwersalny wzór kulturowy, krytyk pisał:

[...] piękność u Greków zawsze była ogólną, jednakowo do czucia poety i słuchaczy mówiącą. [...] Nie mógł przeto poeta błąkać się w dzikiej imaginacji, zatapiać się w samym sobie, bo wszystko koło niego żyło poetycznie, rozptywał się on we wszystko, sam zapominał o sobie. Toć to stanowi piętno żywej, towarzyskiej, więcej zewnętrznej przedmioty, wspólne uczuciom wszystkich, niż własne marzenia, tęsknoty itd. opiewającej greckiej poezji. [...] Również towarzyskość nadała greckiej poezji cechę wesołości i spokojności<sup>32</sup>.

Jednocześnie przejawy towarzyskości Brodziński odnajduje w literaturze rzymskiej, w rycerskiej kulturze średniowiecza, a zwłaszcza w kulturze francuskiej:

Poezja Francuzów jest także towarzyską, ale różna od rzymskiej, różniejsza od greckiej. [...] Towarzystwo ich inną drogą musiała się rozwinąć; nie była ona, jak u tamtych polityczną. Kawalerstwo i trubadurowie łączyli i uprzyjemniali ją po zamkach; wydoskonalił ją wzorowy w tym względzie dwór, którego przykład na cały kraj się rozszerzył. Towarzystwo Francuzów była domową. Płeć piękna, która tak w Grecji jak w Rzymie,

---

<sup>31</sup> Skłania do tego słownikowe znaczenie pojęcia. Samuel Linde objaśnia, że „towarzystwo” to „snadność towarzyszenia się”, zaś „towarzystwo” to tyle, co „stowarzyszyć się, towarzysko się z kim związać, przyjacielić się, społecznic się”. Wśród obcojęzycznych analogii naszej „towarzystwo” Linde wymienia m.in. *geflliger Umgang, Freundschaft, Gemeinschaft, Gesellschaft*; zob. S. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 5, Lwów 1859, s. 689.

<sup>32</sup> K. Brodziński, *O klasyczności i romantyczności tudzież o duchu poezji polskiej*, [w:] i d e m, *O klasyczności i romantyczności i inne pisma krytyczne*, Kraków 2002, s. 11-12, *Klasyka Mniej Znana*.

lubo cnotom mężów wyrównywała, zbyt jednak zapomnianą była, otrzymała berło w towarzyskości Francuzów<sup>33</sup>.

Towarzyskość w wydaniu nowożytnych Francuzów nie uzyskała aprobaty Brodzińskiego, co nie zmienia faktu, że wokół idei towarzyskości, wzorowanej na jej antycznej wersji, a więc na politycznej towarzyskości Greków i Rzymian, krytyk osnuł własną koncepcję towarzyskości literatury polskiej jako literatury nacechowanej umiarkowaniem, intersubiektywnej w sferze wyobrażeń i sądów, „więcej rozumującej niżeli fantazyjnej”, skoncentrowanej na przedmiotowej, a nie podmiotowej stronie rzeczywistości, na sprawach powszechnych, na dobru wspólnym. Mocno akcentując społeczne, narodowe, ogólnoludzkie powinności poezji, Brodziński zalecał w konkluzji rozprawy między innymi doskonalenie praktycznych towarzyskich usposobień, albowiem: „Polityczna towarzyskość ludu wymaga doskonalenia rozsądku, pojmowania rzeczy w duchu powszechnym, jasnego i stosownego do pojęcia wszystkich tłumaczenia się, i mniej dozwala człowiekowi zatapiać się w samym sobie, mniej go do ideałów uwodzi”<sup>34</sup>.

Postulat Brodzińskiego będzie czekał na realizację około dwudziestu lat. Na szerszą skalę towarzyskość stała się bowiem znaczącą cechą polskiej kultury po upadku powstania listopadowego. Podobnie jak w drugim dziesięcioleciu XIX wieku liczne towarzystwa uczącej się młodzieży dały silny impuls do rozwoju życia kulturalnego, tak i wówczas, po kulturowej zapaści lat tuż popowstaniowych, kultura polska, kultura krajowa zaczęła odradzać się na podłożu towarzyskości. Był to proces zachodzący we wszystkich ważniejszych ośrodkach kulturalnych Rzeczypospolitej: w Krakowie, Lwowie, Warszawie, we wspomnianym wcześniej Poznaniu<sup>35</sup>. Już na przełomie lat 30. i 40. organizowano tu różnego typu salony, „saloniki”, wieczory,

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 14-15. W dalszym ciągu wywodu Brodziński wśród towarzyskich przymiotów, rozwijanych przez kobiety, wymienia łagodność, grzeczność, słodycz domowego pożycia. Zaś do czynników sprzyjających doskonaleniu narodowej towarzyskości zalicza: skoncentrowanie się francuskich filozofów na praktycznej stronie życia (poszukiwanie źródeł ziemskiego, doczesnego szczęścia), postęp nauk i rozszerzanie zasięgu druku, przyczyniające się do jasności, komunikatywności języka, spotkania salonowe będące kuźnią perfekcyjnego, finezyjnego, lekkiego stylu, kulturowanie poezji dramatycznej, tego „zwierciadła obyczajów”, wzorca sztuki życia, w tym sztuki konwersacji. Francuska towarzyskość ostatecznie popada według Brodzińskiego w nieautentyczność, prowokuje sztuczność ludzkich zachowań, powierzchowność myśli, prowadzi do emocjonalnej oziębłości, próżności, konformizmu. Za panią de Staël powtórzy zatem: „Pisarze francuscy są zawsze w towarzystwie, wtenczas nawet gdy piszą, nigdy bowiem nie oddala się z ich myśli sąd, żarty i gust mody, pod którą w tej lub owej żyją epoce. Stan ten pisarzy nie dozwala im się nigdy unieść za własnym popędem” (s. 17).

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 52.

<sup>35</sup> Zob. np.: Z. Jagoda, *O literaturze i życiu literackim Wolnego Miasta Krakowa 1816-1846*, Kraków 1971, *Monografie Historycznoliterackie*; M. Estreicherówna, *Życie towarzyskie i obyczajowe Krakowa w latach 1848-1863*, Kraków 1968; K. Poklewska, *Galicja romantyczna (1816-1840)*, Warszawa 1976, *Historia i Teoria Literatury. Studia*, nr 40; eadem, *Życie literackie Galicji i Rzeczypospolitej Krakowskiej w latach 1800-1848*, [w:] *Obraz literatury polskiej XIX i XX wieku. Seria III: Literatura krajowa w okresie romantyzmu 1831-1863*, red. M. Janion, B. Zakrzewski,

a więc pojawiły się ważne miejsca towarzyskich spotkań, sprzyjających wymianie myśli, prezentacji twórczości literackiej, muzycznej, teatralnej, plastycznej *etc.* Równolegle rozwijały się czasopisma, których redakcje stanowiły ważne fora dyskusyjne i ośrodki opiniotwórcze, nierzadko zastępując pozamykane po upadku powstania instytucje kulturalne i naukowe (m.in. „Powszechny Pamiętnik Nauk i Umiejętności”, „Pamiętnik Naukowy”, „Dziennik Mód Paryskich”, „Dziennik Literacki”, „Tygodnik Literacki”, „Biblioteka Warszawska”, „Przegląd Naukowy”, „Athenaeum”). Wreszcie prowadziły swą działalność grupy, kółka, środowiska literackie (np. lwowska Ziewonia, Cyganeria Warszawska, poeci Wolnego Miasta Krakowa). Ówczesne ożywienie kulturalne było równoznaczne z tworzeniem kultury zdominowanej przez działania zbiorowe, pozbawionej prawdziwie wielkich (na miarę Wielkiej Emigracji), zdecydowanie wyróżniających się osobowości, ale jednocześnie bardzo silnie powiązanej z życiem społecznym. Zrodzone w jej łonie wysiłki na rzecz podtrzymania narodowej tożsamości i wolnościowych aspiracji, a także na rzecz cywilizacyjnej modernizacji są doskonale znane. Wszystko to jednak nie byłoby możliwe bez owego towarzyskiego impulsu, który przysłużył się, jak widać, nie tylko rozwojowi kultury jako takiej, ale wykształcił również formy bycia utrwalające więź zbiorową, a przez to okazał się zarazem bodźcem do „praktykowania” polskości w formie życia towarzyskiego. To w jego ramach, zauważmy, formowała się – tak ważna z punktu widzenia dalszych procesów kulturotwórczych i narodotwórczych – polska „klasa umysłowa”<sup>36</sup>, rodziły się: inteligencki etos, obyczaje inteligenckiego domu, inteligencka kultura konwersacji.

Towarzyskie formy życia kulturalnego lat popowstaniowych odcisnęły wyraziste piętno na literaturze, przyczyniły się do rozwoju pewnych jej form, warunkowały ich istnienie. Wiadomo przecież, że w salonie literatura powstawała niejako *a vista*, przybierając postać mów, aforyzmów, anegdot, improwizowanych opowiadań, improwizacji poetyckich. Także sztambuchy, „liryka albumowa”, zbiory utworów przeznaczonych do deklamacji (często noszących tytuł *Deklamator towarzyski*), śpiewniki zawierające muzyczne opracowania tekstów poetyckich, publikacje obejmujące salonowe gry i zabawy, zagadki i kalambury, wierszowane szarady i akrostychy, nawet niektóre almanachy zawdzięczają swe istnienie obyczajowości towarzyskiego spotkania<sup>37</sup>. Towarzyskość zaistniała w literaturze popowstaniowej również poprzez *quasi-gatunkową* formę „wieczorów”, którą realizują np. *Dwa wieczory pani starościny Olbromskiej* Stanisława Chołoniewskiego, *Wieczory piątkowe* Eugeniusza Skrodz-

---

M. Dernałowicz, t. I, Kraków 1975; H. Michałowska, *Salony artystyczno-literackie w Warszawie 1832-1860*, Warszawa 1974; A. Kowalczykowa, *Warszawa romantyczna*, Warszawa 1985.

<sup>36</sup> Zob. m.in. R. Czepulis-Rastenis, „Klasa umysłowa”. *Inteligencja Królestwa Polskiego 1832-1862*, Warszawa 1973; W. Molik, *Kształtowanie się inteligencji polskiej w Wielkim Księstwie Poznańskim 1841-1870*, Warszawa-Poznań 1979, *Biblioteka Kroniki Wielkopolski*; I. Homola, *Inteligencja galicyjska w połowie XIX wieku. Próba charakterystyki*, [w:] *Spółczesność polskie XVIII i XIX wieku*, t. 7: *Studia o grupach elitarnych*, red. J. Leskiewiczowa, Warszawa 1982.

<sup>37</sup> Zob. J. Kamionkova, *Życie literackie w Polsce w pierwszej połowie XIX w. Studia*, Warszawa 1970, s. 83-106, *Historia i Teoria Literatury. Studia*, nr 27.

kiego „Wielisława”, do której w pewnym stopniu nawiązują publicystyczne *Wieczory wołyńskie* i *Wieczory drezdeńskie* Józefa Ignacego Kraszewskiego<sup>38</sup>. Prace Chołoniewskiego i Skrodzkiego stanowią zarazem przykład prozy wspomnieniowej skoncentrowanej na rekonstrukcji i analizie życia towarzyskiego (tu w wersji krakowskiej i stołecznej), co było celem również Pauliny Wilkońskiej jako autorki *Moich wspomnień o życiu towarzyskim w Warszawie*, a co w odniesieniu do Krakowa próbował również przeprowadzić Józef Louis, pisząc *Życie światowe i towarzyskie w Rzeczypospolitej Krakowskiej*.

Na szczególną uwagę zasługuje zbiór Wilkońskiej. Autorce udało się bowiem stworzyć nie tylko wartościowy dokument osobisty, świadectwo własnego udziału w życiu kulturalnym Warszawy epoki paskiewiczowskiej i bogate kompendium wiedzy o literaturze krajowej, ale także – co wymaga podkreślenia w kontekście naszych rozważań – oddała ona w swych wspomnieniach atmosferę wszechobecnej w ówczesnej Warszawie towarzyskości, a nawet więcej: intencjonalnie, jak można sądzić, wykreowała jej literacki ekwiwalent, znalazła dla tego zjawiska adekwatną formę wypowiedzi – o kompozycji luźnej, mozaikowej, synkretyczną pod względem genealogicznym, w której znalazło się miejsce dla rodzajowego obrazka, portretu literackiego, *quasi*-dramatycznego dialogu, anegdoty, utworów poetyckich, szkiców bibliograficznych, prywatnych listów. W tych artystycznych ramach memuarystka przeprowadziła wnikliwą literacko-socjologiczną interpretację fenomenu życia towarzyskiego. Wypełniła rodzimą treścią pojęcie towarzyskości, skrupulatnie opisując obyczaje salonowych spotkań (nie umknęły jej uwadze i pamięci: czas, miejsce, przestrzegane zasady etykiety, funkcja gospodarzy, a przede wszystkim kobiet, scenariusz poszczególnych wieczorów, formy salonowej aktywności intelektualnej, literackiej, artystycznej, rodzaje salonowych zabaw). Pisarka ukazała życie towarzyskie Warszawy jako element społecznej panoramy, jako przejaw życia zbiorowego, jako zbiorową twórczość ożywianą duchem towarzyskości. W jej wspomnieniach wyeksponowana została zwłaszcza tak ważna w polskich warunkach rola towarzyskości, polegająca na budowaniu przez nią ram sytuacyjnych dla doświadczania wspólnoty, rozumianej wielorako – jako wspólnota narodowa, intelektualna, chrześcijańska wspólnota bliźnich. Towarzyskość okazała się w myśl tej relacji bezcenną formą przeżywania i podtrzymywania polskości w dobie politycznej opresji. To właśnie życie towarzyskie stanowiło wedle świadectwa Wilkońskiej sferę kultywowania więzi narodowej, było jedną z enklaw wolnej i prawdziwie twórczej Polski, a więc Polski wciąż istniejącej<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Egzemplifikacje tego zjawiska literackiego stanowią też utwory wcześniejsze, np. *Wieczory badeńskie* Józefa Maksymiliana Ossolińskiego (1852), lub utwory tematycznie niepowiązane z realiami kultury polskiej, np. *Wieczory florenckie* Juliana Klaczki, bądź realizujące ludową wersję towarzyskości, np. *Wieczory pod lipą* Lucjana Siemieńskiego. U genezy literackich „wieczorów” stoją różne tradycje towarzyskości, nierzadko już artystycznie przetworzone i inspirujące polskich autorów, by wspomnieć tylko *Dekameron* Boccaccia, *Dworzanina* Castiglione (i rzecz jasna *Dworzanina polskiego* Górnickiego) czy *Wieczory petersburskie* de Maistre’a.

<sup>39</sup> O dokonaniu Wilkońskiej pisałam szerzej w książce: *Poszukiwanie wspólnoty. Estetyka dramatyczności a więź międzyludzka w literaturze polskiego romantyzmu (preliminaria)*.



Oznaki związków między popowstaniową towarzyskością a literaturą można zatem odnajdywać, o czym przekonują wspomnienia Wilkońskiej, nie tylko na poziomie tematycznym, ale także w sferze estetyki wypowiedzi, poetyki immanentnej pewnych dzieł, które wydają się niekiedy artystyczną transpozycją towarzyskiej dominanty ówczesnej kultury. Zwłaszcza w intensywnie rozwijającej się wtedy prozie, tak silnie naznaczonej amorfizmem formy otwartej<sup>40</sup>, można dostrzec oznaki inkorporowania idei towarzyskości, poszukiwania dla niej, a zwłaszcza dla jej obligatoryjnego czynnika, jakim jest konwersacja, formalnego ekwiwalentu we wzmożonej dialogizacji wypowiedzi<sup>41</sup>. Wystarczy przywołać *Pogankę* Żmichowskiej (*Obrazek wstępny*), *Mieszaniny obyczajowe* Rzewuskiego (wyodrębnione sekwencje salonowego dialogu) czy *Alkhadar* Chojeckiego (dialog prowadzony często bez ingerencji narratora), by nabrać przekonania o zasięgu i znaczeniu zjawiska<sup>42</sup>. Ale też trzeba powiedzieć, że twórcą, który żywił towarzyskości uczynił do końca integralnym elementem swej wyobraźni, społecznej refleksji i artystycznego języka, był przede wszystkim Norwid – wszak uczestnik stołecznego życia towarzyskiego początku lat 40. I choć tę warszawską inspirację mógł potem na wiele sposobów wzbogacać i modyfikować, np. przez nowe kontakty salonowo-towarzyskie, a także własne studia nad „archeologią” salonu, czyli w pierwszej kolejności nad greckim sympozjonem i renesansową koncepcją mowy towarzyskiej, to jednak pierwsze, rodzime doświadczenia towarzyskie pisarza niewątpliwie miały swój udział w kształtowaniu jego postawy twórczej – poety dialogu, autora swoistej wersji dramatu konwersacyjnego (konwersacyjność stanowi w nim instrument wglądu w zachowania i role społeczne człowieka, jest głównym sposobem przejawiania się w interpersonalnej relacji zarówno jego osobniczej tożsamości, jak i społecznej reprezentatywności), prozaika sięgającego tak chętnie po dramatyczno-teatralne formy prezentacji świata przedstawionego, przenikliwego interpretatora salonowych rytuałów, wizyt, towarzyskich spotkań, dyskusji. To Norwid, jak nikt inny wówczas, potrafił za pośrednictwem literackiego uobecnienia życia

---

<sup>40</sup> Zob. E. Owczarz, *Między retoryką a dowolnością. Wśród romantycznych struktur powieściowych w okresie międzypowstaniowym*, Toruń 1993, *Rozprawy. Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu*.

<sup>41</sup> Historię powieściowego dialogu, aż po twórczość Kraszewskiego, przedstawił szkicowo Waclaw Borowy (*Ignacy Choźko. Artyzm i umysłowość*, Kraków 1914, *Prace Historyczno-Literackie*, nr 4). Z teoretycznoliterackiego punktu widzenia pisała na ten temat Grażyna Borkowska (*Dialog powieściowy i jego konteksty na podstawie twórczości Elizy Orzeszkowej*, Wrocław 1988, *Z Dziejów Form Artystycznych w Literaturze Polskiej*, t. 72), łącząc obecność form dialogowych w powieści zarówno ze sferą uwarunkowań podmiotowych (mowa jako przejaw indywidualnej aktywności bohatera – figury semantycznej i człowieka), jak i uwarunkowań komunikacyjnych (dialogowe relacje interpersonalne), co otwiera ten typ badań na konteksty antropologiczne, m.in. zagadnienie więzi społecznych i wspólnoty (rozd. *Rozmowa jako wartość: próba osiągnięcia wspólnoty*), towarzyskiej gry (praktyka konwersacyjna, zwłaszcza salonowa), teatralizacja dialogu (funkcja uobecniania mowy, retoryka dramatyczno-teatralna) itp.

<sup>42</sup> Oczywiście nie wnikać w zagadnienie funkcji tych uobecnień życia towarzyskiego w wymienionych utworach, bo mamy tu do czynienia z rozwiązaniami i na poziomie strukturalnym, i semantycznym zróżnicowanymi. Rzecz wymagałaby odrębnych rozważań.

towarzyskiego ukazać strukturę i fluktuację form życia społecznego. Głównie w jego dramaturgii, w której salon jest w istocie miniaturą społeczeństwa, możemy obserwować dynamikę interpersonalnych relacji: powstawanie i rozpad wspólnoty, napięcia między tym, co indywidualne, a tym, co zbiorowe, między tym, co subiektywne, a tym, co obiektywne, między tym, co utylitarne, a tym, co nastawione na wartości osobowe i sferę *sacrum*, między wolnością tworzenia międzyludzkich więzi a zniewalającą rutyną towarzyskich zachowań, między czystą grą towarzyską a interpersonalną wymianą wartości i więzią. W swym obrazowaniu życia towarzyskiego Norwid świadom, że w skrajnych przypadkach gra towarzyska zakłada nieprzezwycięzalny dystans, absolutną idealność relacji, swobodę interakcji aż po alternację elementów, odejście od moralnej, a nawet indywidualnej treści<sup>43</sup>, że w jakimś stopniu może zwrócić się przeciwko uwikłanemu w nią człowiekowi, podejmuje, podobnie jak Libelt, próbę rewindykowania głębokiej, humanistycznej treści towarzyskości. Wedle pisarza towarzyskość powinna być bowiem nie społecznym tworem sztuki dla sztuki, lecz zbiorowym dziełem moralnym. Poprzez właściwą kulturę konwersacji, opartej na autentycznej międzyludzkiej więzi, winna stać się na powrót, jak za czasów Sokratesa, wcieloną w życie społeczne oznaką pojednania piękna i dobra, nośnikiem wszelkich wspólnot ludzkich, środowiskiem egzystencjalnego samorozumienia i rozwoju człowieka ku osobowej pełni.



## Bibliografia

- Baczko B., *Rousseau. Samotność i wspólnota*, Gdańsk 2009.
- Borowy W., *Ignacy Chodźko. Artyzm i umysłowość*, Kraków 1914, *Prace Historyczno-Literackie*, nr 4.
- Brodziński K., *O klasycyzmie i romantyzmie tudzież o duchu poezji polskiej*, [w:] idem, *O klasycyzmie i romantyzmie i inne pisma krytyczne*, Kraków 2002.
- Craveri B., *Złoty wiek konwersacji*, tłum. J. Ugniewska, K. Żaboklicki, Warszawa 2009, *Horyzonty Cywilizacji*.
- Czepulis-Rastenis R., „*Klasa umysłowa*”. *Inteligencja Królestwa Polskiego 1832-1862*, Warszawa 1973.
- Estreicherówna M., *Życie towarzyskie i obyczajowe Krakowa w latach 1848-1863*, Kraków 1968.
- Grot Z., *Życie i działalność Karola Libelta (1807-1875)*, Warszawa-Poznań 1977.
- Grzywka K., *Salon Warszawy i Berlina w XIX wieku*, Warszawa 2001.

<sup>43</sup> W 1910 roku ten aspekt towarzyskości wydobywa w swej analizie zjawiska Georg Simmel: *Socjologia towarzyskości*, [w:] idem, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kunicki, Kraków 2007, s. 185-198, *Eidios*.

- Hoffmann-Axthelm I., „Geisterfamilie”. *Studien zur Geselligkeit der Frühromantik*, Frankfurt am Main 1973, *Studien zur Germanistik, Anglistik, Romanistik, Philosophie, Geschichte, Politikwissenschaft*.
- Homola I., *Inteligencja galicyjska w połowie XIX wieku. Próba charakterystyki*, [w:] *Społeczeństwo polskie XVIII i XIX wieku*, t. 7: *Studia o grupach elitarnych*, red. J. Leskiewiczowa, Warszawa 1982.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Jagoda Z., *O literaturze i życiu literackim Wolnego Miasta Krakowa 1816-1846*, Kraków 1971, *Monografie Historycznoliterackie*.
- Jarochowski K., *Literatura poznańska w pierwszej połowie bieżącego stulecia*, Poznań 1884.
- Kamionkova J., *Życie literackie w Polsce w pierwszej połowie XIX w. Studia*, Warszawa 1970, *Historia i Teoria Literatury. Studia*, nr 27.
- Kant I., *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, tłum. I. Krońska, [w:] Z. Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000, *Myśli i Ludzie*.
- Karol Libelt 1807-1875, red. Z. Grot, Poznań 1976.
- Kowalczykova A., *Warszawa romantyczna*, Warszawa 1985.
- Kraushar A., *Salony i zebrania literackie warszawskie na schyłku XVIII i w ubiegłym stuleciu*, Warszawa 1916.
- Libelt K., *Filozofia i krytyka*, t. 3: *System umnictwa, czyli filozofii umysłowej*, Poznań 1874.
- Libelt K., *Filozofia i krytyka*, t. 4: *Estetyka, czyli umnictwo piękne*, Poznań 1874.
- Libelt, *Towarzystwa i towarzyskość*, [w:] idem, *Pisma pomniejszych*, t. 1: *Pisma polityczne*, cz. 2, Poznań 1850.
- Linde S., *Słownik języka polskiego*, t. 5, Lwów 1859.
- Michałowska H., *Salony artystyczno-literackie w Warszawie 1832-1860*, Warszawa 1974.
- Mochacki M., *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, oprac. i przedmowa Z. Skibiński, Łódź 1985.
- Molik W., *Kształtowanie się inteligencji polskiej w Wielkim Księstwie Poznańskim 1841-1870*, Warszawa-Poznań 1979, *Biblioteka Kroniki Wielkopolski*.
- Montesquieu Ch.-L., *Listy perskie*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1979, *Biblioteka Klasyki Polskiej i Obcej*.
- Owczar E., *Między retoryką a dowolnością. Wśród romantycznych struktur powieściowych w okresie międzypowstaniowym*, Toruń 1993, *Rozprawy. Uniwersytet Mikołaja Kopernika*.
- Poklewska K., *Galicja romantyczna (1816-1840)*, Warszawa 1976, *Historia i Teoria Literatury. Studia*, nr 40.
- Poklewska K., *Życie literackie Galicji i Rzeczypospolitej Krakowskiej w latach 1800-1848*, [w:] *Obraz literatury polskiej XIX i XX wieku. Seria III: Literatura krajowa w okresie romantyzmu 1831-1863*, red. M. Janion, B. Zakrzewski, M. Dernałowicz, t. 1, Kraków 1975.
- Salons der Romantik, Beiträge eines Wiepersdorfer Kolloquiums zu Theorie und Geschichte des Salons*, Hrsg. H. Schulz, Berlin-New York 1997.
- Simmel G., *Socjologia towarzyskości*, [w:] idem, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kunicki, Kraków 2007.
- Skrodzki E., *Wieczory piątkowe i inne gawędy*, oprac. i wstęp M. Opalek, Warszawa 1962.
- Skwarczyńska S., *Próba teorii rozmowy*, [w:] eadem, *Szkice z zakresu teorii literatury*, Lwów 1932.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej. Część pierwsza*, Warszawa 1981.

- Walicki A., *Karol Libelt*, [w:] *Polska myśl filozoficzna i społeczna. Tom pierwszy: 1831-1863*, red. A. Walicki, Warszawa 1973.
- Wilkońska P., *Moje wspomnienia o życiu towarzyskim w Warszawie*, oprac. Z. Lewinówna, red. J. W. Gomułicki, Warszawa 1959.
- Ziółowicz A., *Poszukiwanie wspólnoty. Estetyka dramatyczności a więź międzyludzka w literaturze polskiego romantyzmu (preliminaria)*, Kraków 2011.



## Abstract

### Notes on sociability

The subject of the article is concerned with the category of sociability, its semantics and forms of cultural representation in the Romantic period. The context of the remarks presented in this article is furnished by philosophical thought (Montesquieu, Voltaire, Holbach, Rousseau, Hume, Smith, Kant), the practice of cultivated life in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> century (French and German salons) and the associated theoretical reflections (*inter alia* the Jena Romantics). A synthetic overview of pre-Romantic and Romantic senses of the notion of sociability enables us to notice the tendency to the broadening of the semantic range of this term. First, the concept of sociability was associated with the life of the court and the aristocratic and intellectual circles, then sociability was recognized as the form of uniting people which transcended social distinctions, as the key socializing factor, as the synonym of human community, and finally, as society in general. The category of sociability conceived in such a broad way was used also in Poland, the proof of which is seen in some of the manifesto statements of the participants of literary critical controversies which took place at the turn of the Romantic era (Brodziński, Mochnacki), and above all in *Towarzystwa i towarzyskość* [Societies and sociability], a philosophical and sociological dissertation by Karol Libelt. The latter dissertation has been carefully analyzed in this article. The forms of cultural life which developed in the Polish lands before the November Uprising and after its fall remain under the influence of the idea of sociability as well, which seems to constitute one of the dominant characteristics of the Polish culture of that period. This idea of sociability facilitates the experience of community spirit which combines the ideas of national, intellectual and human community. In the literature which developed at that time we may explore artistic transpositions of sociability; this applies especially to prose (e.g. memoirs, the novel, a *quasi-genre* form of “evenings”) and the works of Cyprian Norwid who made the element of sociability the integral component of his imagination, social reflection and artistic language.

**Key words:** sociability, community, the salon, Polish culture and literature of the Romantic period, prose by non-emigrants, Karol Libelt, Cyprian Norwid