

LIETUVIŲ  
ATGIMIMO ISTORIJOS  
STUDIJOS

17

*Nacionalizmas ir emocijos  
(Lietuva ir Lenkija XIX–XX a.)*

2001

LIETUVIŲ  
ATGIMIMO ISTORIJOS  
STUDIJOS

Lietuvos istorijos institutas

# LIETUVIŲ ATGIMIMO ISTORIJOS STUDIJOS

17

*Nacionalizmas ir emocijos  
(Lietuva ir Lenkija XIX–XX a.)*

VILNIUS

**LII**  
LEIDYKLA

2001

UDK 947. 45  
Li-191

REDAKCINĖ KOLEGIJA:

*Antanas Kulakauskas*  
*Česlovas Laurinavičius*  
*Raimundas Lopata*  
*Egidijus Motieka* (vyriausiasis redaktorius)  
*Vladas Sirutavičius*  
*Darius Staliūnas*  
*Giedrius Subačius*

SUDARYTOJAI:

*Vladas Sirutavičius*  
*Darius Staliūnas*

ISSN 1392-0391  
ISBN 9986-780-38-1

© Lietuvos istorijos institutas, 2001  
© Lietuvių Atgimimo istorijos studijos, 2001  
© Straipsnių autoriai, 2001

## TURINYS

PRATARMĖ .....	7
PRZEDMOWA .....	9
VORWORT .....	12
<i>Wolfgang Kaschuba</i> NATION UND EMOTION. EUROPÄISCHE BEFINDLICHKEITEN .....	15
<i>Sabine Grabowski</i> NATIONALE MYTHEN UND SYMBOLE ALS INSTRUMENT POLNISCHER VEREINSARBEIT ZU BEGINN DES 20. JAHRHUNDERTS AM BEISPIEL DES POLNISCHEN VEREINS „STRAŻ“ .....	29
<i>Magdalena Micińska</i> KULT TADEUSZA KOŚCIUSZKI I JEGO ROLA DLA UTRZYMANIA ŚWIADOMOŚCI NARODOWEJ POLAKÓW W XIX–XX WIEKU .....	43
<i>Alvydas Nikžentaitis</i> JOGAILOS ĮVAIZDIS LIETUVIŲ VISUOMENĖJE .....	56
<i>Giedrius Viliūnas</i> VYTAUTO DIDŽIOJO KULTAS TARPUKARIO LIETUVOJE .....	68
<i>Heidi Hein</i> ANMERKUNGEN ZUM PIŁSUDSKI-KULT IN DER POLNISCHEN ZWEITEN REPUBLIK .....	103

*Darius Staliūnas*

ŽUVUSIŲ KARIŲ KULTAS TARPUKARIO LIETUVOJE ..... 120

*Vladas Sirutavičius*

ŠVENTĖS NACIONALIZAVIMAS. „TAUTOS ŠVENTĖS“  
ATSIRADIMAS LIETUVOS RESPUBLIKOJE XX AMŽIAUS  
4-AJAME DEŠIMTMETYJE ..... 133

*Robert Traba*

KONSTRUKCJA I PROCES DEKONSTRUKCJI NARODOWEGO  
MITU. ROZWAŻANIA NA PODSTAWIE ANALIZY  
SEMANTYCZNEJ POLSKICH OBCHODÓW ROCZNIC  
GRUNWALDZKICH W XX WIEKU ..... 146

SANTRAUKOS ..... 162

STRESZCZENIE ..... 171

ZUSAMMENFASSUNG ..... 182

ASMENVARDŽIŲ RODYKLĖ ..... 193

VIETOVARDŽIŲ RODYKLĖ ..... 199

## PRATARMĖ

*Sovietinės sistemos žlugimas Vidurio ir Rytų Europoje bei tolesnė regiono visuomenių raida privertė mokslininkus „prisiminti“ nacionalizmo problematiką, kuri jau buvo gerokai primiršta. Visų pirma reikėjo atsakyti į klausimą, kuo buvo ir tebėra patraukli „tautinė idėja“. Atsakymų būta pačių įvairiausių.*

*Kai kurie Vakarų šalių mokslininkai, bandydami atsakyti į taip suformuluotą klausimą, ėmė labiau domėtis, kokiomis socialinėmis-kultūrinėmis priemonėmis nacionalinis judėjimas, o vėliau ir nacionalinė valstybė formuoja bei palaiko individų lojalumą tautinei bendruomenei. Tyrinėjimo objektu vis dažniau tapdavo nebe nacionalizmo ideologija, jos turinys, bet vadinamasis „kolektyvinės atminties“ fenomenas, jo susiformavimas bei funkcionavimas. Kitaip tariant, stengtasi išsiaiškinti, kaip potencialiems tautos nariams (paprastai žemesnių socialinių sluoksnių atstovams) buvo diegiamas kultūrinis (tautinis) bendrumas. Taip pamažu tiesioginiu istorikų tyrinėjimo objektu tapo tautinės šventės, įvairūs sekuliarizuoti tautiniai ritualai, nacionaliniai herojai ir antiherojai, patys įvairiausi tautiniai mitai. Ši problematika ypač išpopuliarėjo tarp XX a. septintojo dešimtmečio prancūzų bei vokiečių istorikų.*

*Tyrinėjant tautinių švenčių formavimosi aplinkybes bei tautinių herojų „atsiradimą“, buvo pastebėta, jog būtent nacionalizmas (judėjimas ir ideologija) kasdieninėje žmogaus mąstysenoje sugebėjo glaudžiai susieti tokius jausmus kaip garbė, pasididžiavimas bei pasiaukojimas su naujai konstruojama socialine realybe – tauta. Būtent šis aspektas, daugelio tyrinėtojų manymu, galiausiai ir leidžia paaiškinti tautinės idėjos patrauklumą bei ilgą amžįškumą.*

*Šioms problemoms ir skiriamas 17-asis „Lietuvių Atgimimo istorijos studijų“ tomas. Iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti, jog šioje knygoje pateikti tyrimai nebepatenka į ankstesniuose „Studijų“ tomuose publikuotų tyrimų problematiką. Anksčiau daugiau dėmesio buvo skiriama XIX a. Lietuvos*



istorijai, ypač – XIX a. pabaigos – XX a. pradžios laikotarpiui, kuomet modernios lietuvių tautos formavimosi procesas vyko intensyviausiai. Tuo tarpu 17-ajame tome dominuoja tarpukario problematika, kai kuriuose straipsniuose aptariama ir šiuolaikinės visuomenės situacija.

Tokią chronologinę slinktį galima paaiškinti. Mokslininkai jau ne kartą konstatavo, jog tautinio identiteto konsolidavimas yra pakankamai ilgas ir prieštaringas procesas. Ypač sudėtingomis socialinėmis, politinėmis bei kultūrinėmis sąlygomis jis vyko Vidurio bei Rytų Europoje. (Beje, tautinio identiteto konsolidacijos problemoms „Lietuvių Atgimimo istorijos studijų“ redakcija paskyrė atskirą – ketvirtąjį – tomą.) Taigi galima būtų drąsiai teigti, jog modernios tautos formavimasis, arba „tautinis atgimimas“, jokių būdu nesibaigia tuomet, kai paskelbiama apie tautinės valstybės sukūrimą ar atkūrimą. Nacionalinė valstybė, jos visuomeninis-politinis elitas toliau tęsia „tautos tėvų“ pradėtą darbą.

Atskirai reikėtų paaiškinti, kodėl aptariamos ne tik Lietuvos, bet ir Lenkijos problemos. Žiūrint formaliai, galima būtų teigti, jog lyginamasis aspektas praturtina bet kurią mokslinę diskusiją ar tyrimą. Panašių reiškinių analizė Lenkijoje ir Lietuvoje parodė, jog abiejų šalių nacionaliniai judėjimai ir nacionalinės valstybės, siekdamos aktualizuoti tautinę sąmonę, paprastai naudojosi tomis pačiomis socialinėmis-kultūrinėmis priemonėmis.

Antra vertus, Lenkijos kaip lyginamojo objekto pasirinkimas svarbus ir kitu aspektu. Vienas iš uždavinių, kurį sprendė tiek modernus lietuviškas, tiek lenkiškas nacionaliniai judėjimai, buvo bendro Abiejų Tautų Respublikos kultūrinio paveldo dalybos. Šiame procese neišvengiamai vienai tautai tas pats istorinis veikėjas ar įvykis tapdavo tautinio „panteono“ dalimi ir buvo garbinamas, o kitai jis likdavo priešū ir paniekos vertu objektu.

Priešinimasis lenkiškumui bei lenkiškos (o tiksliau bajoriškos) kultūros atmetimas buvo esminis modernaus lietuviškumo, lietuvių nacionalinio identiteto formavimosi pagrindas. Šiame „Studijų“ tome publikuojami tyrimai rodo, jog nepaisant skirtingų egzistuojančių lenkiškojo ir lietuviškojo nacionalizmo, jie taikė panašias, beveik identišką „masių nacionalizavimo“ priemones.

Pabaigoje būtina pažymėti, jog 17-ajame „Studijų“ tome pateikti straipsniai buvo parengti pranešimų, skaitytų 1998 m. rugsėjo 11–14 d. vykusioje Klaipėdos universiteto Vakarų Lietuvos ir Prūsijos istorijos centro bei Vidurio Rytų Europos instituto organizuotoje konferencijoje „Nacionalizmas ir emocijos. Lietuva ir Lenkija XIX–XX a.“, pagrindu. „Studijų“ redakcinės kolegijos nuomone, prabėgę keleri metai nesumažino šių straipsnių aktualumo.

## PRZEDMOWA

*Upadek systemu sowieckiego w Europie Środkowej i Wschodniej oraz dalszy rozwój społeczeństw regionu zmusiły uczonych do tego, aby „przypomnieć” znacznie już zapomnianą problematykę nacjonalizmu. Przede wszystkim, należało odpowiedzieć na pytanie, czym pociągała i pociąga nadal „idea narodowa”. Odpowiedzi na to pytanie mogą być najrozmaitsze.*

*Część uczonych z krajów zachodnich, starając się odpowiedzieć na tak sformułowane pytanie, zaczęła bardziej się interesować, dzięki jakim środkom społeczno-kulturalnym ruch narodowy, a następnie również państwo narodowe kształtują oraz popierają lojalność jednostki względem społeczności narodowej. Przedmiotem badań coraz częściej stawała się nie ideologia nacjonalizmu, jej treść, ale tak zwany fenomen „pamięci zbiorowej”, jego ukształtowanie się i funkcjonowanie. Mówiąc inaczej, starano się wyjaśnić, jak potencjalnym członkom narodu (zwykle przedstawicielom niższych warstw społecznych) wpajano wspólność kulturalną (narodową). W ten sposób, stopniowo bezpośrednim podmiotem badań historyków stały się święta narodowe, różne ześwieczone obrzędy narodowe, narodowi bohaterowie i antybohaterowie, jak też najrozmaitsze mity narodowe. Ta problematyka uzyskała szczególną popularność wśród historyków francuskich i niemieckich w latach siedemdziesiątych XX wieku.*

*W trakcie badania okoliczności kształtowania się świąt narodowych oraz „powstawania” bohaterów narodowych odnotowano, że właśnie nacjonalizm (ruch i ideologia) potrafił w powszedniej mentalności człowieka ściśle połączyć takie uczucia jak honor, duma i ofiarność z nowo konstruowaną rzeczywistością socjalną – narodem. Właśnie ten aspekt, zdaniem wielu badaczy, ostatecznie pozwala też wyjaśnić atrakcyjność i długowieczność idei narodowej.*

*Tym problemom poświęcony jest właśnie 17 tom „Studiów z historii odrodzenia Litewskiego”. Na pierwszy rzut oka może się wydać, że*

przytoczone w tym dziele badania nie pasują do problematyki badań publikowanych we wcześniejszych tomach „Studiów”. Poprzednio uwagę skupiano na historii Litwy XIX wieku, a szczególnie na okresie przełomu XIX i XX stulecia, kiedy najintensywniej zachodziły procesy kształtowania się nowoczesnego narodu litewskiego. Natomiast w tomie 17 dominuje tematyka międzywojenna, w niektórych artykułach omawia się też sytuację społeczeństwa współczesnego.

Można objaśnić to przesunięcie chronologiczne. Uczni już wielokrotnie konstatowali, że konsolidacja tożsamości narodowej jest procesem wystarczająco długim i kontrowersyjnym. Proces ten odbywał się w szczególnie złożonych warunkach społecznych, politycznych oraz kulturalnych w Europie Środkowej i Wschodniej (a propos, problemom konsolidacji tożsamości narodowej redakcja „Studiów z historii odrodzenia Litewskiego” poświęciła osobny – czwarty tom). Zatem, można byłoby śmiało twierdzić, że kształtowanie się nowoczesnego narodu albo „odrodzenie narode” w żadnym razie nie kończy się wtedy, gdy zostanie proklamowane utworzenie lub odrodzenie państwa narodowego. Państwo narodowe, jego elita społeczno-polityczna dalej kontynuują pracę, jaką zapoczątkowali „ojcowie narodu”.

Osobno należałoby wyjaśnić, dlaczego omawiane są problemy nie tylko Litwy, ale również Polski. Biorąc formalnie, można byłoby twierdzić, że aspekt porównawczy wzbogaca każdą dyskusję lub badania naukowe. Analiza podobnych zjawisk w Polsce i na Litwie wykazała, że ich ruchy narodowe i państwa narodowe, dążąc do zaktualizowania świadomości narodowej, zwykle posługiwały się tymi samymi środkami społeczno-kulturalnymi.

Po drugie, wybranie Polski jako podmiotu porównawczego, jest ważne również pod względem innego aspektu. Jednym z zadań, jakie rozwiązywały zarówno nowoczesny litewski ruch narodowy, podobnie jak i polski, był podział wspólnego dziedzictwa kulturowego Rzeczypospolitej Obojga Narodów. W tym procesie nieuchronnie ta sama postać lub wydarzenie historyczne dla jednego narodu stawały się częścią „panteonu” narodowego i otaczano je czcią, dla drugiego natomiast były wrogiem i przedmiotem godnym pogardy.

Sprzeciwianie się polskości oraz odrzucanie kultury polskiej (a raczej szlacheckiej) były ważną, istotną podstawą kształtowania się współczesnej litewskości, litewskiej tożsamości narodowej. Badania, publikowane w tomie „Studiów”, dowodzą, że mimo istniejących i różnych nacjonalizmów

*polskiego i litewskiego, posługiwały się one podobnymi, prawie identycznymi środkami „nacjonalizacji mas”.*

*Na zakończenie należy odnotować, że artykuły zawarte w 17 tomie „Studiów” przygotowano na podstawie referatów, które zostały wygłoszone na zorganizowanej przez Centrum Historii Litwy Zachodniej i Prus Uniwersytetu Kłajpedzkiego oraz Instytut Europy Środkowo-Wschodniej konferencji „Nacjonalizm i emocje. Litwa i Polska w XIX–XX w.”, która odbyła się w dniach 11–14 września 1998 roku. Zdaniem kolegium redakcyjnego „Studiów z historii odrodzenia Litewskiego”, w ciągu minionych kilku lat aktualność tych artykułów wcale się nie zmniejszyła.*

## VORWORT

*Der Zusammenbruch des sowjetischen Systems in Mittel- und Osteuropa sowie die weitere Entwicklung von Gemeinschaften in der Region hat die Wissenschaftler dazu bewogen, über die Problematik des Nationalismus nachzudenken, die bis dahin ziemlich in Vergessenheit geraten war. Es galt vor allem die Frage zu beantworten, was die „nationale Idee“ so attraktiv gemacht hat und es immer noch macht. Es gab darauf eine Menge verschiedenste Antworten.*

*Bei Versuch die so formulierte Frage zu beantworten fing ein Teil von Wissenschaftlern des Westens an, immer mehr Interesse dafür zu zeigen, mit Hilfe welcher soziokulturellen Praktiken die nationale Bewegung und später auch ein Nationalstaat die Loyalität seiner Individuen gegenüber der nationalen Gemeinschaft aufrechterhält. Immer öfter wurde nicht die nationalistische Ideologie, ihr Inhalt, sondern das sogenannte Phänomen „des kollektiven Gedächtnisses“, seine Herausbildung und Funktionieren zum Untersuchungsobjekt. Anders gesagt, es wurde versucht herauszufinden, auf welche Weise potentiellen Mitgliedern einer Nation (meistens Vertretern niedrigerer sozialer Schichten) ein kulturelles (nationales) Zusammengehörigkeitsgefühl anezogen wurde. So wurden nach und nach nationale Feiertage, verschiedene säkularisierte nationale Riten, Nationalhelden und Anti-Helden sowie alle möglichen Nationalmythen zum direkten Untersuchungsobjekt der Historiker. Besonders großer Beliebtheit erfreute sich solche Problematik bei deutschen und französischen Historikern in den sechziger Jahren des 20. Jh.*

*Bei Untersuchung von Umständen, unter welchen sich die Nationalfeiertage herausbildeten sowie die Nationalhelden „entstanden“, erwies sich, dass gerade Nationalismus (Bewegung und Ideologie) imstande war, solche allgemeinmenschlichen Gefühle wie Ehre, Stolz, Aufopferung in der gewöhnlichen Mentalität des Menschen mit einer neuen Wirklichkeit – Nation – fest zu verbinden. Eben dieser Gesichtspunkt ermöglicht, nach der*

*Meinung zahlreicher Forscher, letztendlich die Attraktivität und Haltbarkeit der nationalen Idee zu erklären.*

*Den obengenannten Problemen ist eben Band 17 der „Studien zur Geschichte der Wiedergeburt Litauens“ gewidmet. Auf den ersten Blick mag erscheinen, dass die im vorliegenden Buch präsentierten Untersuchungen nicht zur Problematik der vorher veröffentlichten Bände der „Studien“ gehören. Früher galt die Aufmerksamkeit der Geschichte Litauens des 19. Jh., insbesondere der Zeitspanne um die Jahrhundertwende, als sich der Prozess der Herausbildung der litauischen Nation am intensivsten vollzog. Im Band 17 dagegen überwiegt die Problematik der Zwischenkriegsjahre, darüber hinaus wird in manchen Beiträgen sogar die Situation der modernen Gesellschaft behandelt.*

*Solche chronologische Verschiebung lässt sich nicht schwer erklären. Von Wissenschaftlern ist mehrmals festgestellt worden, dass die Konsolidierung der nationalen Identität einen ziemlich langen und widerspruchsvollen Prozess darstellt. Dieser Prozess vollzog sich besonders in Mittel- und Osteuropa unter komplizierten sozialen, politischen sowie kulturellen Bedingungen. (Übrigens hat die Redaktion der „Studien“ den Problemen der Konsolidation der nationalen Identität einen Band, den Band 4, gewidmet). Man könnte also ganz bestimmt behaupten, dass die Entwicklung einer modernen Nation oder „nationale Wiedergeburt“ keinesfalls dann als vollendet gilt, wenn über die Gründung oder Wiederherstellung eines Nationalstaates verkündet wird. Ein Nationalstaat, seine gesellschaftlich-politische Elite setzt die von „Vätern der Nation“ begonnene Arbeit weiter fort.*

*Es wäre sinnvoll zu erklären, warum nicht nur der Fall Litauens, sondern auch derjenige Polens besprochen wird. Formell gesehen ließe sich behaupten, dass dank dem vergleichenden Aspekt eine x-beliebige wissenschaftliche Diskussion oder Untersuchung bereichert wird. Untersuchung von ähnlichen Erscheinungen in Polen und Litauen hat ergeben, dass sowohl im ersten als auch im zweiten Fall Nationalbewegungen und -Staaten zum Aktualisieren des Nationalbewusstseins sich gewöhnlich dergleichen soziokulturellen Praktiken bedienen.*

*Andererseits ist das Auswählen Polens als Fall zum Vergleich auch im anderen Sinne von Bedeutung. Eine der Aufgaben, die sowohl die moderne litauische als auch polnische Nationalbewegung zu lösen hatte, war die Teilung des gemeinsamen Kulturerbes von der Republik beider Völker. Während dieses Prozesses wurde ein und dieselbe historische Figur von*

*einem Volk unvermeidlich als Teil des nationalen „Pantheons“ vergöttert und für das andere wurde sie zum Feind und zu einem verachtungsvollen Objekt.*

*Gegenüberstellung des Litauischen dem Polnischen sowie Ablehnen der polnischen (genauer: adligen) Kultur war eine wichtige, wesentliche Grundlage für die Herausbildung einer modernen litauischen nationalen Identität. Im vorliegenden Band der „Studien“ werden Untersuchungsergebnisse präsentiert, die davon zeugen, dass trotz der bestehenden Differenzen zwischen den zwei Nationalismen sowohl der litauische als auch der polnische Nationalismus sich ähnlicher, fast identischer Instrumente zur „Nationalisierung der Volksmassen“ bedienten.*

*Abschließend ist zu bemerken, dass die im Band 17 der „Studien“ veröffentlichten Artikel aufgrund der auf der Konferenz „Nationalismus und Gefühle. Litauen und Polen im 19.–20. Jh.“ gehaltenen Vorträge fertiggestellt sind. Die Konferenz wurde am 11.–14. September 1998 vom Zentrum für Geschichte Westlitauens und Preußens an der Universität in Klaipėda sowie vom Ostmitteleuropa Institut veranstaltet. Das Redaktionskollektiv der „Studien“ ist der Meinung, dass diese Artikel nach ein paar vergangener Jahre nicht an Aktualität verloren haben.*

## **NATION UND EMOTION. EUROPÄISCHE BEFINDLICHKEITEN**

*Wolfgang Kaschuba*

Geschichte wiederholt sich angeblich nicht und wenn – so war jedenfalls die Ansicht nicht nur von Karl Marx, – dann nicht als Drama, sondern als Grotteske, als Farce. Doch wenn man sich den pathetischen Überschwang betrachtet, mit dem gegenwärtig in vielen Teilen Europas wie der Welt nationale Selbstfindungen und Wiedergeburten gefeiert werden, dann liegt der Vergleich mit dem frühen und mittleren europäischen 19. Jahrhundert doch nahe mit seinen dramatischen nationalen Bewegungen und Euphorien. „Nation und Emotion“, ein in der Nachkriegszeit vielfach für historisch erklärter Zusammenhang, der nach den Lehren der Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts weder wiederherstellbar noch wieder wünschenswert schien, erlebt in den 1990er Jahren ein unerwartetes Revival. Ob als Drama oder als Farce ist noch unklar. Zum wissenschaftlichen wie zum gesellschaftlichen Umgang mit diesem alten und neuen „Gefühl“ möchte ich im folgenden einige Überlegungen anstellen<sup>1</sup>.

Zunächst einmal muß man dieses Revival gewiß im Zusammenhang mit Entwicklungen sehen, die keineswegs nur den Umgang mit nationalen Identitäten und Gefühlen betreffen, sondern die generelle soziale Identifikationsdefizite widerspiegeln. Offenbar bedarf unsere Gegenwartskultur, gerade weil sie vielfach als kühl erlebt und als distanzierend beschrieben wird, zunehmend erfahrungsbezogener, auch gefühlsmäßiger Versicherungen. Nicht nur Wissen und sachliche Information, auch sinnliche und ästhetische Erfahrungshorizonte scheinen wieder vermehrt gefragt. Und die kulturelle Logik unserer Alltagswelten legt uns von der Politik bis zum Sport, vom

<sup>1</sup> Der vorliegende Text entspricht im wesentlichen einem Vortrag, der am 17.09.98 auf einer Tagung „Nation und Emotion“ in Nida (Litauen) gehalten wurde.



Film bis zur Musik ebenfalls Schemata emotionaler Identifikation nahe. Anhänger oder Gegner, Freund oder Feind von etwas oder von jemandem zu sein, dies erscheint fast als ein unabdingbarer sozialer Identitätsausweis, der uns erst Profil und Statur verleiht.

Auch in den Wissenschaften, insbesondere in denen, die sich mit Geschichte und Kultur beschäftigen, ist in den letzten Jahren die „Welt der Gefühle“ als eine neue Dimension, als ein neuer Kontinent verkörperlichter Erfahrung entdeckt worden. In diesem Trend hin zum Subjektiven drückt sich gewiß auch eine Unzufriedenheit darüber aus, daß die Menschen in Geschichte und Gegenwart von der Forschung bislang vielfach nur als eine Art „Informationsprozessoren“ aufgefaßt wurden, so eine kritische Formulierung aus der kultur-anthropologischen Diskussion der letzten Jahre<sup>2</sup>. Mit dieser Metapher ist gemeint, daß menschliches Verhalten oft einfach als eine kausale, unmittelbare Reaktion auf Fakten und Informationen und als ein quasi mechanisches Ergebnis wirtschaftlicher und politischer Verlaufsprozesse beschrieben wurde. So vollzieht sich „Leben“ sicherlich auch, als Resultat sozialer Kontextualisierung und politischer Rahmung, aber es geht darin eben nicht völlig auf. Gegen diese Verengung wurden daher im Blick auf die Geschichte neue Zugänge einer Erfahrungs- und Alltagsgeschichte, einer Mentalitäten- und Geschlechtergeschichte gesetzt, die auch das Individuelle, das Besondere, das Andere beleuchten wollten und dabei zugleich dem sinn- und gefühlsbezogenen Horizont menschlicher Erfahrung neues Gewicht zubilligten. Die Ethnologie als Kulturwissenschaft erschien in dieser Hinsicht ohnedies bereits traditionell solchen „subjektiven Welten“ zugewandt.

Freilich lassen sich Gefühle und Emotionen nur schwer in gängige Geschichtstheorien und Kulturtheorien einbauen. Der Primat „des Sachlichen“ hat die Dimensionen „des Sinnlichen“ wissens- wie wissenschaftsgeschichtlich immer weiter zurückgedrängt, so daß wir uns eine Deutungs- und Verstehenskompetenz hierfür erst wieder erwerben müssen. Vor allem auch deshalb, weil dabei weniger eine Psychologie der Gefühle gefragt ist, als vielmehr ein Verständnis von emotionalen menschlichen Ausdrucksformen als einem festen Repertoire gesellschaftlicher Praxis. Es geht bei der Frage nach den Emotionen also um die Nachvollziehbarkeit

<sup>2</sup> C. Lutz, G. M. White, *The Anthropology of Emotions*, *Annual Revue of Anthropology*, 15, 1986, S. 405–36.

und Rekonstruktionsmöglichkeit spezifischer Ausdrucksmittel, um die Kollektivität der Formen und um die Ästhetik der Muster – es geht, kurz gesagt, weniger um Psychologie als vielmehr um Kultur<sup>3</sup>. Für die Ethnologie bzw. Kulturanthropologie ist damit zudem die bereits in der Fachgeschichte immer wieder aufgeworfene Frage verbunden, ob sich in diesem Feld der Emotionen gesellschafts- und kulturübergreifende Formen und Muster finden lassen, ob eine „Anthropologie der Gefühle“ also emotionale Dispositionen und Strukturen aufspüren kann, die offensichtlich nicht gesellschaftsspezifisch, sondern transkulturell wirksam, vielleicht sogar universell vorhanden sind.

### Nationalstolz: Alte und neue Befunde

Natürlich sind uns solche universellen Gefühlsmuster durchaus bekannt und vertraut. Begriffe und entsprechende Ausdrucksformen von Ehre und Stolz, von Wut und Haß, von Liebe und Zuwendung finden sich in allen Gesellschaften, und sie sind sich in ihren Formen, in ihrer symbolischen, gestischen oder rituellen Ausgestaltung vielfach ähnlich. Das macht kulturell gesehen auch „Sinn“, weil die genannten Beispiele ja vor allem konstitutiv sind für zwischenmenschliche Beziehungen, also für Ehe und Partnerschaft, für Freundschaft und Verwandtschaft, die so auch über einen engeren Kulturkreis hinaus kommunizierbar werden, weil sie teilweise auf universellen Gefühls- und Zeichencodes aufbauen. Es gibt dazu die hübsche volkskundliche Geschichte von der Schwiegertochter, die gerade in die Bauernfamilie des Nachbarortes eingeheiratet hat und die dann nach dem plötzlichen Tod der Schwiegermutter vor deren Beerdigung fragt: „Heult man bei euch vor oder nach der Leich’?“ – Dabei geht es nicht um die Schiegermutter, sondern um die „Sitte“. Daß und wie man im bäuerlich-dörflichen Milieu trauert, ist klar, sozusagen universell geregelt. Unklar, weil lokal spezifisch ist nur der richtige Zeitpunkt der emotionalen Äußerung.

Bezeichnenderweise begegnen uns dieselben „persönlichen“ Gefühlsmuster aber auch im Kontext des Nationalen – in der Geschichte wie in der Gegenwart. Das Verhältnis von Nation und Emotion scheint quasi analog zu den Personalbeziehungen wie ein „zwischenmenschlicher“ Bereich gestaltet. Dies ist auch kein Wunder, wenn man sich an die Geschichte des

<sup>3</sup> B. Giesen, (Hg.), *Nationale (...) Neuzeit*, 2. Aufl., Frankfurt am M., 1991, S. 77–99.

19. Jahrhunderts zurückerinnert mit ihren hochemotionalisierten Vorstellungen von Gesellschaft und Nation, mit ihren leidenschaftlichen Bildern von der Nation als der „Mutter“ oder der „Geliebten“, als „Heimat“ und als „Herkunftsart“. Dort wird die Nation bereits als ein Objekt von „Beziehungsgefühlen“ konstruiert, ohne die eine soziale Existenz nicht mehr hinlänglich legitimiert, weil „heimatlos“ erscheint. So stellen sich in der Folgezeit die historischen Formen von Nationalismus und Patriotismus stets als außerordentlich gefühlsintensive Verhaltensrepertoires dar, zudem als deutlich „männliche“ Gefühlsmuster, die an Stolz und Ehre appellieren und mit der Ästhetik von Kraft und Stärke operieren<sup>4</sup>. Und diese historischen Prägungen setzen sich in unseren modernen Formen fort: Das Gefühlsbetonte beim Abspielen der Nationalhymne, das Nationalembem als Autoaufkleber, das Bild der Fußballnationalmannschaft über dem Bett von Jugendlichen – all dies sind Ausdrucksformen einer historisch begründeten und kulturell gezüchteten nationalen Identifikationsleistung, eines „Nationalstolzes“, dessen Äußerungsformen nach wie vor hochritualisiert und hochemotionalisiert daherkommen.

Diese emotionale Seite nationaler Identitätsvorstellungen ist erst kürzlich empirisch großflächig untersucht worden. Soziologen der University of Chicago führten dabei in den Jahren 1995 und 1996 eine internationale Erhebung zum Thema „Nationalstolz“ durch, in deren Rahmen:

28 000 Bürgerinnen und Bürger in 23 Staaten danach befragt wurden, wie stolz sie auf ihr Heimatland seien. Das Resultat zeigt in der Rankingliste überraschenderweise Österreich auf Platz eins, noch vor den USA und Kanada. Auf den letzten Rängen finden sich – weniger unerwartet – Länder wie Lettland, Deutschland, die Slowakei, Polen oder Schweden. Bei der Nachfrage, worauf die Menschen besonders stolz seien, wurde von den Österreichern an erster Stelle das soziale System des „Wohlfahrtsstaats“ benannt, in den USA dominierte der Stolz auf politische Macht, wirtschaftliche Leistung, militärische Stärke und technischen Fortschritt, während den Kanadiern ihre „demokratische Kultur“ offenbar besonders wichtig erscheint. In Deutschland ist der geringere Stolz zwischen Ost und West auch noch unterschiedlich verteilt: Während die Ostdeutschen vor allem auf deutsche Leistungen in Sport, Kunst und Literatur verweisen, ist den

<sup>4</sup> E. François, H. Siegrist, J. Vogel (Hg.), *Nation und (...), Jahrhundert*, Göttingen, 1995.

Westdeutschen – ähnlich wie den Österreichern – vor allem ihr Sozialsystem wichtig<sup>5</sup>.

In ethnologischen Augen haben solche standardisierten Umfragen gewiß ihre Tücken und vielfach nur zweifelhaften Wert, weil viele der erhobenen Aussagen wenig differenziert erscheinen und dasselbe eben oft nicht das gleiche ist. Stolz ist man in den einzelnen Gesellschaften ja offensichtlich auf ganz unterschiedliche Dinge und Semantiken, und man kann sogar skeptisch gegenüber der Vorstellung sein, daß sich auch nur innerhalb *einer* Gesellschaft einheitliche Nenner finden lassen. Doch bleibt auf jeden Fall an dieser Umfrage zum einen interessant, wie vielfältige Bedeutungen durch die Frage nach nationalen Identitäten erschlossen wurden, was also alles als „nationale Errungenschaft“ genannt wurde. Und zum zweiten muß doch überraschen, wie leicht diese Frage „abfragbar“ ist, welche relativ feste Vorstellungen die Befragten davon zu haben scheinen, worauf sich ihr Nationalstolz gründen könne.

### **Identitätspolitik**

Das insgesamt Eindrucksvollste an den Antworten scheint mir freilich etwas anderes: Es ist der völlig unterschiedliche Grad an kollektiver Selbstreflexibilität, der aus ihnen spricht. Denn die Frage nach dem „Nationalstolz“ bewegt sich zwangsläufig stets im Spannungsverhältnis zu ihrem Gegenpol, zu einer „nationalen“ Skepsis, die den stolzen Assoziationen auch kritische Reflexionen gegenüberstellt: gesellschaftliche Nachdenklichkeiten, Fragen eines Geschichtsbewußtseins, politische Verunsicherungen. Und diese Selbstreflexivität ist in ihrer Beschaffenheit offenbar weniger individuell, als vielmehr „national“ strukturiert. In ihr drücken sich Wirkungsweisen öffentlicher Diskurse und nationaler politischer Kulturen aus, über die man durch solche Befragungen Auskunft erhält. So jedenfalls würde ich das aufregendste Ergebnis dieser Umfrage lesen: als einen bestätigenden Hinweis auf völlig verschiedenartig verlaufene gesellschaftliche Reflexionsprozesse über „nationale Geschichte“ in den letzten Jahrzehnten, auf gravierende Unterschiede in der jeweiligen nationalen Geschichtsarbeit und Geschichtskultur, die ganz wesentlich über die Möglichkeiten der jeweiligen „nationalen Identifikation“ vorentscheiden.

<sup>5</sup> *Der Tagesspiegel*, vom 13.06.1998, 15.06.1998 und 17.06.1998.

Nun ist natürlich längst und zumindest seit 1989 unübersehbar, daß dieses Identifikationschema „Nation“ wieder ganz ins Zentrum gesellschaftlicher Identifikationsangebote gerückt ist. Bestand in den 1970er und 80er Jahren vielfach noch die Erwartung, daß jedenfalls in Europa und insbesondere in Westeuropa die Epoche der Regionen und der kulturellen Vielfalt jene der Nationen bald ablösen werde, so scheint diese Erwartung in den 1990er Jahren enttäuscht. Stattdessen befinden wir uns offenbar auf einer neuerlichen Suche nach alten Gemeinschaftsformen, nach einem „Wir“, das sich auf Geschichte und Kultur berufen kann, das dazugehörig macht, indem es ausgrenzt, das kollektiv versichert, indem es Regeln eines Deutschseins, Schwedischseins oder Litauischseins vorgibt. Und der Regionalismus, wo er gegenwärtig auftritt, schließt sich dieser identitätspolitischen Strömung offenbar weitgehend an.

Für die Situation der osteuropäischen Länder kommt noch hinzu, daß dieser Prozeß einer „nationalen Besinnung“ in der Lage scheint, die sozialen und politischen Gräben aus der Zeit des Sozialismus zu überbrücken. In der Anknüpfung an eine vorgeblich „wahre“ nationale Geschichte, die vor dem Sozialismus endete und dort also wieder aufgenommen werden muß, wandeln sich Parteikader zu Patrioten, Marxisten-Leninisten zu Nationalisten, finden sich Gruppen zu einem Konsens, der „geschichtsseelig“ für die ältere Geschichte macht und „geschichtsvergessen“ gegenüber der jüngeren Vergangenheit<sup>6</sup>. Ein gegenwärtig in Berlin unternommenes Forschungsprojekt versucht diesen komplizierten Konstruktionen und Rekonstruktionen nationaler Selbstbilder in west- wie osteuropäischen Ländern vergleichend nachzugehen und zu analysieren, welchen nationalen und ethnischen Argumenten, welche Geschichts- und Gesellschaftsbilder in welcher Weise für aktuelle Politikzwecke genutzt werden, wie Geschichte also strategisch „umgeschrieben“ wird<sup>7</sup>.

Allerdings setzen diese „Bilder vom Eigenen“ stets voraus, daß zugleich auch „Bilder vom Anderen“ entworfen werden, Stereotypen und Projektionen benachbarter wie fremder Gesellschaften, ohne deren kontrastive Vergleichsfolie „das Eigene“ sich gar nicht als ein „Wir“

<sup>6</sup> P. Niedermüller, Politischer (...) Osteuropa, W. Kaschuba (Hg.), *Kulturen... Europäischer*, Berlin, 1995.

<sup>7</sup> B. Binder, W. Kaschuba, P. Niedermüller, 1998, „Geschichtspolitik“: Zur Aktualität nationaler Ide(...) Gesellschaften, *Gesellschaften(...) Geschichtswissenschaft*, H. Kaelble, J. Schriewer (Hg.), Frankfurt am M., S. 465–508.

beschreiben ließe. Diese Stereotypenproduktion scheint gegenwärtig heftiger im Schwange denn je, vor allem im Blick auf die osteuropäischen Gesellschaften, an denen diese Betrachtungsweise – mangels größerer touristischer Traditionen – wohl noch nicht so häufig versucht wurde wie im Kontext westeuropäischer Nachbarn. So läßt sich in den Apa-Guides aus dem Jahr 1995 über „Die Litauer“ beispielsweise folgende luzide Charakterisierung entnehmen: „Das vielschichtigste Volk der Baltischen Länder sind die Litauer. Sie gehörten einst zu einem Reich, das sich von der Ostsee bis zum Schwarzen Meer erstreckte. Die Erinnerung daran hat selbst die vergangenen Jahrzehnte überdauert und nährt bis heute ihren ausgeprägten Nationalstolz. Ihre Ziele wissen sie mit einer Beharrlichkeit zu verfolgen, die zuweilen an Fanatismus grenzt. Dazu gehört der Anspruch, daß Litauen wieder seinen ihm zustehenden Platz in der europäischen <...> Völkergemeinschaft einnehme. Noch wichtiger ist den Litauern aber, wirtschaftlich mit dem Nachbarstaat Polen – einst Partner und zeitweise auch Eroberer Litauens – mithalten zu können“<sup>8</sup>.

Auch hier wird unter dem Stichwort Mentalität also wieder auf einen geschichtlichen Zusammenhang von Nation und Emotion verwiesen. Und dies mit einer Selbstverständlichkeit, die nochmals bestätigt, wie erstaunlich zäh und lebensfähig diese Vorstellung von „nationaler Identität“ bis heute ist, als sei sie eine biologische menschliche Eigenschaft, eine gleichsam existentielle Bedingung gesellschaftlichen Seins. Gewiß ist diese erstaunliche Beständigkeit nicht nur damit zu erklären, daß die Nation – trotz aller Globalisierungsdebatten – nach wie vor als ein zentraler politischer Ordnungsgedanke und Ordnungsfaktor wirkt: durch Pässe und Grenzen, durch nationale Parteien- und Wahlsysteme, durch Rechts- und Wirtschaftsordnungen. Auch der Verweis auf die ideologische Kontinuität reicht nicht aus, wonach sich Nation stets als eine schlüssige und immer wieder neu zu aktualisierende Interpretation von Geschichte darstellt, aus der allein sich dann „nationale Gegenwart“ sinn-voll erklären lasse. Nein, hinzu kommt vielmehr – und dies scheint für die historische Kontinuität ganz besonders wichtig, – daß die Vorstellung der Nation im europäischen 18. und 19. Jahrhundert auch ein universelles Modell *emotionaler* und *ästhetischer* Erziehung bedeutete, welches den Menschen beibrachte, sich beim Hören ihrer jeweiligen Nationalhymne tatsächlich ergriffen und gerührt

<sup>8</sup> Apa-Guides, *Baltische Staaten*, München, 1995.

zu fühlen, bestimmte Verwendungen des Nationalen zu tabuieren oder bei den Feiern nationaler Geschichte ein Gefühl der Einmütigkeit zu empfinden. Sie lernten, aus der abstrakten „imagined community“ des Nationalgedankens<sup>9</sup> ein konkretes, überall verfügbares „feeling of community“ zu entwickeln. Ein nationales Wir-Gefühl wurde so auch lokal „erlebbar“, es wurde zu einer festen Kulisse von Alltagskultur und Alltagswelt.

### **Anthropologisierung der Nation**

Diese kulturelle Seite des Nationalismus war historisch also deshalb so entscheidend, weil sie einen „Alltagsnationalismus“ konzipierte und ihn praktisch ins Werk setzte. Denn sie schuf dreierlei: zum einen machte sie ein gemeinsames Geschichtsbild verfügbar; zum zweiten stellte sie dafür gemeinsame Gefühle und Bilder bereit; und zum dritten entwickelte sie dafür kulturelle Praxisformen in Gestalt von Symbolen und Ritualen, von Parolen und Liedern, von Spielen und Sport. Geleistet wurde dies im 18. und 19. Jahrhundert bekanntlich über die Schul- und Militärerziehung, über die Geschichtsschreibung und die Verfassung, aber eben auch über Architektur und Malerei, über Literatur und Kirchenlieder, über Folklore und klassische Musik<sup>10</sup>.

Dies waren die Medien, über die abstrakte nationale Programme und Parolen in alltäglich verfügbare Bilder und Praktiken übersetzt wurden, in nationale „rites de passage“ vom Schuleintritt bis zur Beerdigung, in ästhetisch geformte Bilder eines sozialen „Wir“, welches sich in Festen und Feiern seiner angeblichen geschichtlichen, sprachlichen, religiösen, letztlich „schicksalhaften“ Zusammengehörigkeit versichern konnte. Denn Nation, das war zugleich „Volk“, „Glaube“, „Geschichte“, „Sprache“ – also ein vermeintlich ewiges Band, eine ethnische Gemeinschaft, die auf biologischer Abstammung und kultureller Überlieferung zugleich beruhte<sup>11</sup>. Und es ist interessant zu beobachten, wie wenig wir uns heute offenbar auf der

<sup>9</sup> B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, 1983.

<sup>10</sup> H. G. Haupt, M. G. Müller, S. Woolf (Hg.), *Regional and (...) Centuries*, Hague, London, Boston, 1998.

<sup>11</sup> W. Kaschuba, *Nationalismus und Ethnozentrismus*, M. Jeismann, H. Ritter (Hg.), *Grenzfälle (...) Nationalismus*, Leipzig, 1993, S. 239–273.

ästhetischen Ebene von den Mustern und Techniken jenes so pathetischen 19. Jahrhunderts emanzipiert haben.

Andererseits bestätigt dies wiederum, wie erfolgreich die ständige Verfertigung kollektiver Eigenbilder und Fremdbilder im 18. und 19. Jahrhundert „nationale Vergesellschaftungseffekte“ bewirkte, wie dadurch die in unglaublich tiefreichender Weise soziale „Vergemeinschaftung“ erzielt wurde, um hier einen Begriff von Max Weber zu verwenden. Den die Vorstellung der Nation war ja zunächst nur ein *politisches* Gesellschaftsmodell, über dessen Wirksamkeit und soziale Integrationskraft letztendlich erst seine Umsetzung in jenes weite und dichte Spektrum *kultureller* Praktiken entschied: das Nationale, verkörpert in Geschichtsstoffen und Helden, in Musikstücken und Feierstunden, in öffentlichen Symbolen und Ritualen. Damit vollzog sich eine Art „Anthropologisierung“ der Nation: Sie wurde zu einem fundamentalen Nährboden sozialer Existenz gemacht, indem man sie zum unverzichtbaren Bestandteil und zum Grundgefühl auch des *individuellen* Lebens stilisierte. Erst so formt sich Nationalkultur damals tatsächlich zu einer „Schule der Werte und Gefühle“, die seitdem gemeinsame Vorstellungen von Ehre, Stolz, Mut vermittelt, die Bilder eines sich Identisch-Seins als eines *praktizierten* Wir-Gefühls entwirft. Und es ist ihre Selbstverständlichkeit und Suggestivkraft, die diese Praktiken so gefährlich macht.

Diese Gefährlichkeit war auch bereits kritischen Zeitgenossen des 19. Jahrhunderts vor Augen, wenn etwa der deutsche Publizist Karl Heinzen angesichts von Deutschtümelei und Franzosenhaß 1845 warnte: „Betheiligt euch an keinem nationalen Geschrei, freßt keine Franzosen, meidet die Erinnerungsfeste an die sogenannte Befreiungszeit, schließt euch keinen politisch-religiösen Vereinen an, wendet das Geld, das man euch etwa für die Restauration des Mittelalters abfordert, lieber zur Anschaffung und Verbreitung guter Zeitungen und Bücher an, seid wählerisch bei der öffentlichen Bezeugung von Sympathien, bringt keine Toaste und Fackelzüge, wobei nicht das erste Hoch auf die politische Freiheit ausgebracht wird...“<sup>12</sup>.

Dies waren Warnungen vor einem deutschen Nationalismus, der damals – in seiner noch vor-staatlichen Gestalt – auch in Deutschland noch viel von jener historischen „Unschuld“ zu besitzen schien, in deren Stande sich heute offenbar manche osteuropäische Gesellschaft wähnt. Sprachlich ein wenig

<sup>12</sup> Ibid., S. 251.



modernisiert sowie des deutsch-französischen Gegensatzes enthoben, könnte dieser Appell Heinzens heute in vielen europäischen wie außereuropäischen Regionen fast noch genauso formuliert werden.

Nimmt man jedenfalls diesen spezifischen Wirkungsgrad von Emotionalisierung und Vergemeinschaftung, dann scheint „Nation“ als spirituelles wie emotionales Integrationsmodell nur vergleichbar mit jenem der „Religion“. Nur die Religion vermochte zuvor als wohl ältestes lebenswelt-übergreifendes Identitätsmodell kollektive Ideen und Gefühle in ähnlicher Weise zu mobilisieren, ein spirituelles Loyalitätsprinzip zu verkörpern, das durchaus auch politische Wirkungen besaß. Vor dem 18. Jahrhundert scheint umgekehrt die Politik nicht in diesem Maße organisierbar, weil sie primär auf Herrschafts- und Untertanenbeziehungen als gleichsam nachrangigen Loyalitätsformen basiert und erst im 18./19. Jahrhundert in der Gestalt der Nation ihre neue Qualität erhält. So kann man wohl von einem Paradigmenwechsel vom Religiösen zum Nationalen sprechen, wenn aus dem religiösen Gefühl des „Erwähltseins“ ein nationales „Stolzsein“ wird, wenn dadurch neue Formen sozialer Inklusion und Exklusion möglich werden, wenn der Nationsgedanke die Religion zumindest ins zweite Glied verdrängt, weil er noch aggressiver und gewalttätiger nun in die Geschichte einzugreifen vermag als die Religionsidee zuvor.

### **Nation als symbolischer Ort**

Nun wird die Frage, weshalb wir heute, obwohl wir doch eigentlich die bitteren historischen Lehren des Nationalismus kennen, diesem Identitätsmodell dennoch weiter nachhängen, meist mit einigen allgemeinen und durchaus einleuchtenden Verweisen beantwortet. So werden die sozialen Sicherheitsverluste durch die Prozesse der Globalisierung, der Migration, des kulturellen Wandels, der technologischen Revolution angeführt, auch die dramatischen kulturellen und ethnischen Bedrohungsszenarien, wie sie im ehemaligen Jugoslawien jene tödliche Spirale der „Ethnisierung“ der Konflikte in Gang setzten führte, oder das Wachsen individueller Sicherheitsbedürfnisse, die sich aus komplizierteren Lebenslagen der Spätmoderne ergeben und die im Postsozialismus noch an zusätzlicher Dramatik gewinnen. Aus diesen Entwicklungen resultiert auch gewiß eine beständige Tendenz zur Nationalisierung und Ethnisierung von Konflikten, die dadurch an Schärfe gewinnen.

Doch bleiben solche Situationsanalysen recht pauschal und vermögen kaum zu erklären, wie und weshalb solche „nationalen Logiken“ in konkreten Alltagswelten heute noch plausibel erscheinen, welches Weltbild sie identifizieren und legitimieren können, weshalb ihr Freund-Feind-Schema meist so umstandslos akzeptiert wird. Zu den allgemeinen Analysen müssen daher konkrete Fallstudien hinzutreten, die uns in die Lage versetzen, Denkstile und Handlungsstile nicht nur in allgemeinen historischen Kontinuitäten zu beschreiben, sondern sie in konkreten Kontexten analytisch zu betrachten und zu erklären. Eine junge rumänische Forscherin, Margit Feischmidt, unternimmt solch einen Versuch im Rahmen einer konkreten Feldforschung „vor Ort“, nämlich in Cluj, einer Industriestadt im südwestlichen Rumänien mit langer ungarischer, aber auch rumänischer, deutscher und jüdischer Tradition. Vor allem von der wechselvollen Geschichte zwischen ungarischen und rumänischen Geltungsansprüchen geprägt, war aus Cluj nach 1945 zunächst eine ausgesprochen „rumänische“ Industriestadt geworden. Nach dem Sturz Ceaușescus ordnete sich die politische Vertretung im Stadtparlament freilich erneut wieder nach „ethnischen“ Gruppen, wobei einer großen ungarischen Minderheit (und einer kleinen deutschen) eine rumänische Mehrheit samt Bürgermeister gegenüberstand.

Während der Feldforschungen entstand nun im Jahr 1992 ein Streit um den zentralen Platz der Stadt, in dem es darum ging, ob er eher als ein ungarischer oder als ein rumänischer „Ort der Geschichte“ zu betrachten sei. Denn auf ihm steht das Denkmal von Matthias Corvinus, jenes ungarischen Königs aus dem 15. Jahrhundert, der für die Ungarn ihre nationale Geschichte und Einheit symbolisiert. Corvinus wird von den Rumänen aber ebenfalls als Identifikationsfigur reklamiert, da er eigentlich rumänischer Herkunft sei. Und als numehr auf Geheiß der rumänischen Mehrheit im Stadtparlament an diesem Königsdenkmal eine Tafel angebracht werden sollte, die auf die Doppelidentität von Corvinus verweist: ungarischer König rumänischer Herkunft zu sein, versammelten sich am Abend dieses Tages Studenten und Schüler um das Denkmal, die plötzlich damit begannen, ungarische Lieder zu singen. Nur wenig später formierten sich auf der gegenüberliegenden Seite des Platzes andere Gruppen, die rumänische Lieder anstimmten. Wie Eisenspähne um zwei Magneten gruppierten sich die Menschen um die beiden Kerne der nationalen Sängere. Es gab kein

Dazwischen, nur ein Entweder – oder, ein Ungar – oder Rumänesein. In der sozialen Konfiguration auf dem Platz drückte sich die symbolische Ordnung ethnischer Identität aus.

Eben dies meine ich, wenn ich von der Nation als einem ideologischen Konzept mit emotionaler, praktischer Wirkung spreche: An diesem Abend auf dem Platz in Cluj war nichts organisiert, sondern wie von Geisterhand ordnete sich die Menschen nach tradierten kulturellen und ästhetischen Mustern, fast als sollten sie ein Gemälde aus dem 19. Jahrhundert nachstellen. Darin drückt sich der Wirkungszusammenhang von „Nation und Emotion“ aus: Nationales Denken erscheint zugleich als eine Art körperliches Fühlen. Und es ist gerade diese emotionale Mobilisierungsfähigkeit, die den Nationalismus in Geschichte und Gegenwart so gefährlich macht, weil er immer wieder die Fähigkeit, den Drang, ja den Zwang weckt zu sozialer Abgrenzung und politischer Aggression, weil er gebündelte, aggressive Emotionalität verkörpert. So ist dies wohl auch die bislang gültige zentrale historische Lehre des Nationalismus: Stärke aus Aggressivität zu gewinnen.

### **Plurale Identitäten?**

Dies scheint mir ein unbestreitbarer Befund, doch ist er zum Glück nicht ganz vollständig. Es gibt doch auch noch andere Umgangsweisen mit nationalen Gefühlen in der Geschichte, wengleich deutlich schwächer ausgeprägt als die bislang vorgestellten. Eine kleine Geschichte mag illustrieren, was damit gemeint sein könnte. Sie stammt aus der Feder des deutschen Publizisten Kasimir Edschmid, der im Jahr 1926 in der Reisebeilage der Frankfurter Zeitung eine Szene beschrieb, die er während seines Aufenthaltes im damals noch italienischen Badeort Nizza an der Riviera wiederholt beobachtete: „Es gibt tatsächlich in Nizza noch Leute, welche von den Engländern auf dieselbe Weise leben, wie es ihre Großväter taten“. Es sind dies italienische Straßenmusikanten, und sie „sind stets auf dem Sprung mit ihren Geigen, wo es auch sei, ‘God save the king’ zu spielen, was jeden Engländer hilflos macht. Diese Gauner schleichen sich an die Hotels am Mittelmeer, wenn die Engländer mittags hinter geschlossenen Läden ihre Dunhills rauchen, und fangen an zu spielen. Die Engländer, die keine Neigung haben, sich zu zeigen, aber dieses Lied zu ehren verpflichtet sind, werfen ihnen durch die Fensterritzen Geld auf die Straße, worauf die

Geiger eine Jazz spielen“, und die englischen Touristen sich wieder ihrer Siesta hingeben können, ohne vor der Nationalhymne strammstehen zu müssen<sup>13</sup>.

Soweit diese Geschichte, in der zwei „Nationalkulturen“ auf durchaus ironische Weise miteinander umgehen: Die italienischen Musiker wissen um englischen Nationalstolz und Würde, sie wissen aber auch um italienische Hitze und die Anstrengung minutenlangen Strammstehens, während die Chaiselongue winkt. Die englischen Touristen wiederum haben begriffen, daß Würde in Italien wichtig, notfalls aber auch konvertierbar und ersetzbar ist, daß die Lira auch ihre Würde haben können. So einigt man sich „kulturell“, beläßt beiden Seiten Würde bzw. Verdienst.

Transponiert ins Heute und ihr etwas vom Anekdotischen genommen, ließe sich diese Geschichte eben auch als ein Hinweis auf andere Möglichkeiten eines eher „informellen Umgangs“ mit dem Nationalen lesen<sup>14</sup>. Und dies würde vor allem auch einen anderen Zusammenhang in der Beziehung von Nation und Emotion bedeuten. Denn damit könnten das Pathetische und das Aggressive nationaler Rituale einem eher spielerischen Umgang mit nationalen Symbolen und Semantiken weichen. Es könnte zu einer Entdramatisierung und Ironisierung des Umgangs mit eigenen und fremden Identitäten wie Hoheitszeichen führen, der nicht mehr gleich wechselseitige Kriegserklärungen nach sich zieht.

Eine solche Informalisierung des Nationalen vollzieht sich auch vielfach bereits im Bereich von Kunst und Werbung, von Sport und Jugendkultur. Wenn der österreichische Schlagersänger Reinhard Fendrich, einst Altlinker, heute singt: „I’ bin der Aff’ und ihr seid’s der Stamm“ und dies unter dem Titel „I am from Austria“, dann wird die Nation damit nicht nur in sehr viel weniger vorteilhafter Weise als bislang „anthropologisiert“, dann darf man dabei nicht nur endlich sitzen, liegen, stehen, ganz wie man will und ganz im Gegensatz zu jenen Engländern in Nizza, sondern dann hat sich der Umgang mit dem Nationalen tatsächlich schon ein wenig emanzipiert von seiner martialischen Tradition. Nationale Identität erscheint als ein möglicher, als ein durchaus auch spielerischer Bezug. Sie verkörpert kein Sakrament

<sup>13</sup> *Frankfurter Zeitung* vom ...1928. Den Hinweis verdanke ich Andrea Wetterauer, Heidelberg.

<sup>14</sup> J. Frykman, *The Informalization of National Identity*, *Ethnologia Europaea*, 1, 1995, S. 5–15.

mehr, sondern nurmehr *eine* Möglichkeit von vielen, sich selbst in sinnvolle Beziehung zur Welt als einer sozialen Umwelt zu setzen. Und für eine Europäische Ethnologie hätte dies den entschiedenen Vorzug, daß es im Bereich des Nationalen endlich auch wieder Neues und dabei Unterhaltsameres als bislang zu erforschen gäbe.

**NATIONALE MYTHEN UND SYMBOLE ALS INSTRUMENT  
POLNISCHER VEREINSARBEIT ZU BEGINN  
DES 20. JAHRHUNDERTS AM BEISPIEL DES POLNISCHEN  
VEREINS „STRAŽ“**

*Sabine Grabowski*

Das Zusammenleben von Deutschen und Polen in den östlichen Gebieten des Deutschen Reiches war am Ende des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts von erheblichen Konflikten geprägt. In den Provinzen Posen, Westpreußen, Ostpreußen und Schlesien lebten preußische Untertanen deutscher und polnischer Nationalität in unmittelbarer Nachbarschaft. Sie trafen im Laufe des 19. Jahrhunderts mit völlig unterschiedlichen politischen Konzeptionen aufeinander, die das Leben beider in einem gemeinsamen Staat nahezu unmöglich machten. Die Deutschen schlossen sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu einem Nationalstaat zusammen, die Polen wurden als preußische Untertanen in den deutschen Nationalstaat aufgenommen, wollten aber eigentlich gar kein Bestandteil dieses Staatswesens sein, sondern strebten nach der Wiedererlangung eines eigenen Staates. Allen politischen und gesellschaftlichen Organisationen der Polen begegneten die deutschen Behörden daher stets mit Mißtrauen. Sie versuchten zum Teil mit repressiven Maßnahmen ein angebliches „Vordringen des Polentums“ zu unterbinden<sup>1</sup>. Die unterschiedlichen nationalen Ausrichtungen prägten auch das alltägliche Zusammenleben der Menschen in den gemischtsprachigen Provinzen. Deutsche

<sup>1</sup> Hierzu gehörte z. B. die Ausweisung aus Preußen von polnischen Saisonarbeitern aus anderen polnischen Teilgebieten, vgl. J. Mai, *Die preußisch-deutsche Polenpolitik 1885–1887. Eine Studie zur Heranbildung des Imperialismus in Deutschland*, Berlin, 1962 (Veröffentlichungen des Historischen Instituts der Ernst-Moritz-Armdt-Universität Greifswald, Bd. 1) und H. Neubach, *Die Ausweisungen von Polen und Juden aus Preußen 1885/86*, Wiesbaden, 1967.

empfanden hier die Forderungen der polnischen Mitbürger nach Gleichberechtigung ihrer Muttersprache und politischer Artikulation als einen Angriff auf die eigene Position. Polen fühlten sich bedroht durch die oftmals lautstark von deutscher Seite vorgetragene Proteste gegen eine angebliche „Polonisierung“ der östlichen Gebiete des Deutschen Reichs. Zur Artikulation ihrer jeweiligen Interessen sammelten sich Deutsche wie Polen in nationalen Vereinen, mit denen sie hofften, Einfluß auf die Regierungspolitik und das nationale Bewußtsein ihrer Landsleute ausüben zu können.

Im April 1905 entstand in der preußischen Provinzhauptstadt Posen der polnische Verein „*Straż – Towarzystwo ku obronie spraw ekonomicznych, społecznych i obywatelskich*“ [Die Wacht – Verein zur Verteidigung der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und bürgerlichen Interessen]. Die Gründung dieses Vereins war eine Reaktion der polnischen Bevölkerung auf die immer stärker werdende antipolnische Politik der preußisch-deutschen Regierung in Verbindung mit der zunehmenden antipolnischen Propaganda des seit 1894 aktiven „Vereins zur Förderung des Deutschthums in den Ostmarken“, besser bekannt als „Deutscher Ostmarken-Verein“<sup>2</sup>. Mit der *Straż* sollte eine Sammlungsbewegung der Polen im Deutschen Reich initiiert werden, die Sprachrohr und Selbstversorgung für die polnische Bevölkerung sein sollte.

Zu ihrer Gründungsversammlung lud im April 1905 Józef von Kościelski ein. Kościelski war in den 1890er Jahren polnischer Abgeordneter des Deutschen Reichstages gewesen und hatte sich seinerzeit für eine versöhnliche oder loyale Haltung der Polen gegenüber der deutschen Politik eingesetzt. 1894 war er mit seinem Versuch, die deutsche Regierung durch ein entgegenkommendes Verhalten der polnischen Fraktion im Reichstag zu Zugeständnissen in der Polenpolitik zu bewegen, gescheitert. Die in den wesentlichen Punkten unnachgiebige Haltung der Regierung gegenüber der polnischen Bevölkerung wurde fortgesetzt, und Kościelski handelte sich scharfe Kritik von polnischer Seite ein<sup>3</sup>. Im März 1894 schließlich legte er wegen

<sup>2</sup> Zum Vergleich der beiden Organisationen *Deutscher Ostmarken-Verein* und *Straż* siehe ausführlich S. Grabowski, *Deutscher und polnischer Nationalismus. Der Deutsche Ostmarken-Verein und die polnische Straż 1894–1914*, Marburg/Lahn, 1998 (= Materialien und Studien zur Ostmitteleuropa-Forschung, Bd. 3).

<sup>3</sup> Siehe hierzu T. Kamiński, *Koncepcje polityczne Józefa Kościelskiego* [Die politischen Konzeptionen des Józef von Kościelski], *Studia z dziejów polskiej myśli politycznej II. Polska myśl polityczna w dzielnicach pruskiej w XIX w.* Zbiór studiów pod redakcją S. Kalembki, Toruń, 1990, s. 139–150.

Differenzen innerhalb der Fraktion sein Reichstagsmandat nieder, seine Versöhnungspolitik war gescheitert. Der Verdacht, die Kościelskische Vorgehensweise könne einzelne Maßnahmen hervorgerufen haben, die im Ruf standen, günstig für die Polen zu sein – etwa die Erlaubnis von privatem Unterricht in der polnischen Sprache, – rief lauten Protest in einigen Kreisen der deutschen Bevölkerung in den gemischtsprachigen Gebieten Preußens hervor. Als eine Reaktion auf diesen Eindruck entstand im September 1894 der *Deutsche Ostmarken-Verein* in Posen, der sich die „Förderung des Deutschtums“<sup>4</sup> zum Ziel setzte. Der *Ostmarken-Verein*, im polnischen Sprachgebrauch besser bekannt als „HKT“ nach den Anfangsbuchstaben seiner Gründer, Ferdinand von Hansemann, Hermann Kennemann und Heinrich von Tiedemann, versuchte die Deutschen in den Provinzen Posen, Westpreußen, Ostpreußen und Schlesien durch verschiedene Maßnahmen zu fördern. Seiner Meinung nach stellte die polnische Bevölkerung in den gemischtsprachigen Provinzen, die sich immer mehr in exklusiv-polnischen Vereinen und Genossenschaften organisierte und zum Teil einen deutlich größeren Bevölkerungszuwachs zeigte, eine Gefahr für das Deutschtum im Osten des Reiches dar<sup>5</sup>. Der Verein vergab Stipendien, Darlehen und Kredite, um die Deutschen zum Verbleiben in den umkämpften Gebieten zu bewegen; er organisierte sog. „Deutsche Abende“ und „Deutsche Tage“ mit nationalen Vorträgen, um das Bewußtsein für die eigene Nationalität bei den Deutschen in den gemischtsprachigen Provinzen, aber auch im übrigen Reich zu fördern<sup>6</sup>. Einen wesentlichen Punkt seiner Arbeit aber machte die Einforderung von Regierungsmaßnahmen zur Förderung des Deutschtums aus. In dem Grundsatz „Förderung des Deutschtums – Zurückdrängung des Polentums“ ging die preußisch-deutsche Regierung mit dem *Ostmarken-Verein* durchaus konform. Trotzdem war sie keineswegs gewillt, alle Forderungen des Vereins zu erfüllen. Allerdings kamen in den folgenden Jahren eine Reihe von Gesetzen zustande,

<sup>4</sup> Heinrich von Tiedemann an den Minister des Innern, von Köller, den Minister der Finanzen, von Miquel, den Minister des Handels und Gewerbes, von Berlepsch, den Chef des Geheimen Zivilkabinetts, von Lucanus, und den Oberpräsidenten von Westpreußen, von Goßler, 20. November 1894, Entwurf: *Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz (GStAPK)*, I. HA Rep. 195, Deutscher Ostmarken-Verein, Nr. 90 Bl. 1–2 (M).

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Siehe Flugblatt des Deutschen Ostmarken-Vereins, nach 1910, *GStAPK*, I. HA Rep. 195, Deutscher Ostmarken-Verein, Nr. 140 (unfol.).



die zur Unterstützung der Deutschen und zur „Abwehr der polnischen Bestrebungen“<sup>7</sup> gedacht waren. Eines dieser Gesetze soll hier besonders hervorgehoben werden, das sog. „Feuerstellengesetz“ aus dem Jahre 1904. Seit 1886 bemühte sich die preußische Regierung mittels einer staatlichen Ansiedlungskommission Grund und Boden möglichst von polnischen Besitzern aufzukaufen, das erworbene Gebiet zu parzellieren und es anschließend mit deutschen Kleinbauern zu besiedeln. Dieser Versuch, polnischen Grunderwerb zurückzudrängen, hatte bislang nicht den gewünschten Erfolg erbracht<sup>8</sup>. Im Gegenteil, der polnische Grundbesitz in Posen und Westpreußen hatte sogar zugenommen. Dies war zum größten Teil der Tätigkeit polnischer Parzellierungsbanken zu verdanken, die durch die Aufteilung größerer Güter in kleinere Parzellen für eine Vermehrung des kleinbäuerlichen polnischen Besitzes sorgten<sup>9</sup>. Um dieser Entwicklung entgegenzutreten, beschloß die preußische Regierung im April 1904, daß für die Errichtung einer neuen Feuerstelle, bzw. eines Wohnhauses außerhalb bisheriger Siedlungen, eine Genehmigung erforderlich sei, deren Erteilung nicht im Gegensatz zum Ansiedlungsgesetz stehen dürfe. Damit konnte polnischen Bürgern diese Genehmigung verweigert werden. Wenn dieses Gesetz auch einen mehrjährigen Vorlauf in den Behörden hatte, so gelang es dem *Ostmarken-Verein* doch, in der Öffentlichkeit durch zeitlich geschickte Veröffentlichung seiner fast gleichlautenden Forderungen den Eindruck zu erwecken, als ob die Regierung mit dieser Novelle des Ansiedlungsgesetzes sofort den laut vorgetragenen Wünschen des Vereins nachgekommen sei<sup>10</sup>.

Die Propaganda des deutschen Vereins hatte von Anfang an den Protest der polnischen Bevölkerung hervorgerufen. Schon bei der Begründung des *Ostmarken-Vereins* hatte es auf polnischer Seite Rufe gegeben, die Polen sollten ihm mit einer entsprechenden polnischen Organisation entgegenreten. Erste Versuche einer solchen Gegenorganisation scheiterten aber an der politischen Zersplitterung der polnischen Bewegung. Erst die fortgesetzte

<sup>7</sup> Siehe den entsprechenden Maßnahmenkatalog, *GStAPK*, I. HA Rep. 90a, Staatsministerium, Abt. D Tit. I. 2, Nr. 1, Bd. 5, Bl. 282–283.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu W. Jakóbczyk, *Pruska Komisja Osadnicza 1886–1919* [Die Preußische Ansiedlungskommission 1886–1919], Poznań, 1976.

<sup>9</sup> Vgl. L. Trzeciakowski, *Pod pruskim zaborem 1850–1918* [Unter preußischer Herrschaft 1850–1918], Warszawa, 1973, s. 290.

<sup>10</sup> Siehe S. Grabowski, op. cit., S. 183–196.

antipolnische Politik der preußisch-deutschen Regierung, die in der Ansiedlungsnovelle besonders deutlichen Ausdruck fand, in Verbindung mit den immer weitergehenden Forderungen des *Ostmarken-Vereins* führten schließlich im Frühling 1905 zur Gründung des Vereins *Straz*, der sich selbst als polnisches Gegenstück zum *Deutschen Ostmarken-Verein* verstand.

Der Zweck der *Straz* sollte der „Schutz wirtschaftlicher und sozialer Interessen durch <...> Sammlung und Verwertung von Material zur Erkenntnis der entsprechenden Verhältnisse im Inlande; [...die] gegenseitige materielle und geistige Unterstützung; [... sowie der] Schutz der bürgerlichen Rechte“<sup>11</sup> sein. Die Struktur der *Straz* lehnte sich deutlich an das Vorbild des *Deutschen Ostmarken-Vereins* an, allerdings legten die Organisatoren von Anfang an viel Wert darauf, daß der Verein ein polnisches Aussehen erhielt: Die Vorsitzenden der Ortsgruppen erhielten den Titel „Kommissar“; die vor allem für die Mitgliederwerbung zuständigen Vertrauensleute wurden als „Starosten“ bezeichnet und die von Polen bewohnten Gebiete der preußischen Provinzen in „Starosteien“ aufgeteilt.

Im Oktober 1905 begann die *Straz*, in den einzelnen Starosteien massenweise Versammlungen zur Gründung von Zweigvereinen zu organisieren. An jedem Wochenende wurden neue Vereine ins Leben gerufen. Der Höhepunkt der Gründungstätigkeit wurde an den Adventssonntagen erreicht, an denen jeweils gleichzeitig in mehreren Orten Versammlungen stattfanden<sup>12</sup>, die zahlreich besucht waren, meist von über 500 Personen. Zu den Veranstaltungen, die in einer standardisierten Form abgehalten wurden, reisten Vertreter des Posener Hauptvorstandes an, um mit einem Vortrag die Notwendigkeit der Bildung von *Straz*-Vereinen zu unterstreichen<sup>13</sup>. Eröffnet

<sup>11</sup> Bericht über den Verlauf der am Freitag, den 28. April d. Js. im Saale des Hotel de France hierselbst abgehaltenen polnischen Versammlung von Polizei-Inspektor Portaszewicz, 1. Mai 1905, *GStAPK*, I. HA Rep. 77, Ministerium des Innern, Tit. 862, Nr. 23, Bl. 2–4 (M), hier Bl. 2.

<sup>12</sup> So fanden am 10. Dezember 1905 Versammlungen in Buk, Wongrowitz, Görchen und Gnesen statt, am 17. Dezember 1905 in Obornik, Wreschen, Wielichowo, Zabikowo, Pakosch, Czempin und Rosko, *GStAPK*, I. HA Rep. 77, Ministerium des Innern, Tit. 862, Nr. 23, Bd. 1, Bl. 112–122 und 149–165 (M).

<sup>13</sup> Hierbei handelte es sich in den meisten Fällen um Zeitungsredakteure wie Karol Rzepecki, Józef Chociszewski, Jan Teska, Franciszek Krysiak, Marian Seyda oder Adam Poszwiński.

wurden diese Versammlungen stets mit den Worten „Niech będzie pochwalony Jezus Christus“ [Gelobt sei Jesus Christus]<sup>14</sup>. Nach einer kurzen Einführung durch den Starosten folgte dann jeweils der Vortrag eines Vertreters des Hauptvorstandes über die Gründe für die Entstehung der *Straz* und über die Aufgaben, die sie sich gesetzt hatte. Der Tenor dieser Vorträge war selbst bei verschiedenen Rednern fast immer derselbe. Zunächst wurde die nationale Einheit der Polen betont, die durch den heiligen Glauben, die schöne polnische Sprache, die polnische Geschichte und die ererbten polnischen Sitten und Nationalgebräuche zusammengehalten werde<sup>15</sup>. Gezielt bezogen sich die Redner dann auf herausragende Ereignisse der polnischen Geschichte und betonten etwa, das Polen schon unter König Jan Sobieski das Christentum gegen den Ansturm der Türken verteidigt hätten. Nach der Beschwörung der glorreichen Vergangenheit wandten sich die Redner jenen zu, die sie für die aktuelle Lage der Polen verantwortlich machten: Der preußischen Regierung und dem *Ostmarken-Verein*. Letzterer sei zur Bedrückung des polnischen Volkes unter preußischer Herrschaft entstanden, er habe das Bestreben, die geringen Rechte, deren sich das polnische Volk noch erfreue, weiter zu kürzen. Daher sei es an der Zeit, daß sich ein polnischer Verein zusammenschließe „zur Verteidigung des teuren Schatzes, den Gott dem polnischen Volke geschenkt habe“. Ein solcher Verein sei in Posen unter dem Namen „*Straz*“ gegründet worden, in der Hoffnung, daß alle Polen Mitglieder dieses Vereins würden<sup>16</sup>.

Die *Straz* richtete ein Informationsbüro ein, daß alle für die polnische Bevölkerung wichtigen Informationen sammeln und zugleich als

<sup>14</sup> Siehe z. B. Bericht über den Verlauf der am 19. d. Mts. Nachmittags 2 Uhr zu Witkowo im Deskowski'schen Saale abgehaltene Versammlung des Vereins Straz von Polizeisekretär Wietusch, 22. November 1905, *GStAPK*, I. HA Rep. 77, Ministerium des Innern, Tit. 862, Nr. 23, Bd. 1, Bl. 78–80 (M).

<sup>15</sup> Dr. Tadeusz Jaworski auf der Versammlung in Zabikowo am 17. Dezember 1905, Bericht über den Verlauf der am 17. d. M., nachmittags 2 1/2 Uhr in einer Scheune zu Zabikowo, Kreis Posen-West, abgehaltenen Versammlung des Vereins „*Straz*“ von Polizeisekretär Wietusch, 19. Dezember 1905, *ibid.*, Bl. 156–157 (M).

<sup>16</sup> Probst Malczewski-Witkowo auf der Versammlung in Witkowo am 19. November 1905, Bericht über den Verlauf der am 19. d. Mts. Nachmittags 2 Uhr, zu Witkowo im Deskowski'schen Saale abgehaltene Versammlung des Vereins Straz von Polizeisekretär Wietusch, 22. November 1905, *ibid.*, Bl. 78–80 (M), hier Bl. 78.

„Raterteilungsstelle“ dienen sollte. Außerdem bemühte sich die *Straz* um die Schaffung von Rechtsauskunftsstellen, die die Polen im Umgang mit den preußischen Behörden unterstützen sollten. In allen Rechtsfragen, etwa der standesamtlichen Eintragung polnischer Namen oder bei baurechtlichen Fragen im Rahmen des Ansiedlungsgesetzes, sollten sich die Mitglieder an den Verein wenden, um dort unentgeltlich beraten werden zu können. Mit einem eigenen System von Schiedsgerichten sollte zudem die polnische Bevölkerung von der staatlichen Schiedsgerichtsbarkeit unabhängig gemacht und mit billigen Krediten und zinsfreien Darlehen aus dem Vereinsvermögen die polnische Bevölkerung wirtschaftlich gefördert werden<sup>17</sup>. Auf diese Selbstorganisation, die im nationalen Sinne von besonderer Bedeutung für die Polen sei, verwies die *Straz* immer wieder in ihren Versammlungen. Gerade im wirtschaftlichen Bereich propagierte sie nationale Parolen, die ihre Landsleute zur Sammlung der eigenen Kräfte anspornen sollten. „Swój do swego“ [Jeder zu den Seinen] wurde den Versammlungsteilnehmern immer wieder zugerufen und unter dem Titel „Chleb dla Swoich“ [Brot für die eigenen Leute] vermittelte die *Straz* in ihrem Vereinsorgan Arbeitsstellen, Immobilien, Grundstücke und Geschäftsbeziehungen. Um ihren Parolen Nachdruck zu verleihen, wurden bei Veranstaltungen der *Straz* oftmals die Teilnehmer aufgefordert, sich von ihren Plätzen zu erheben und beispielsweise zu schwören, daß sie keinesfalls Land an die Ansiedlungskommission verkaufen würden<sup>18</sup>. Zugleich prägte die *Straz* einen eigenen Vereinsruf „Czuj duch!“ [Geist, sei wachsam!], der die Mitglieder zu mehr Wachsamkeit in nationalen Dingen ermahnen sollte.

Nach einem Jahr konnte die *Straz* zwischen 11.000 und 16.000 Mitglieder aufweisen, die Zahlenangaben schwanken hier etwas<sup>19</sup>. Doch der Aufwärtstrend des Vereins wurde bereits nach einem Jahr jäh gebremst. Mit seiner Ausrichtung auf die Förderung des Polentums hatte die *Straz* sofort

<sup>17</sup> Siehe Czerniejew, „Straz“? [Was ist die „Straz“?], Flugzettel, *Archiwum Archidiecezjalne Poznań*, OA IX 31 (unfol.).

<sup>18</sup> Siehe z. B. die entsprechende Aufforderung des Kaufmanns von Czarnecki in der Versammlung in Schildberg am 26. November 1905, Bericht über den Verlauf der am 26. d.Mts., Nachmittags 3 1/2 Uhr, im Kahlert'schen Saale zu Schildberg abgehaltenen Versammlung des Vereins Straz von Polizeisekretär Wietusch, 28. November 1905, *GStAPK*, I. HA Rep. 77, Ministerium des Innern, Tit. 862, Nr. 23, Bd. 1, Bl. 94–96 (M), hier Bl. 95–96.

<sup>19</sup> Siehe S. Grabowski, op. cit., S. 246.

das Mißtrauen der preußischen Behörden hervorgerufen. Hier wurde befürchtet, daß die neue polnische Organisation zu einer breiten Sammlungsbewegung der polnischen Bevölkerung werden könne und daher sofort über Maßnahmen gegen den Verein nachgedacht. Zunächst wurde versucht, die Versammlungen des Vereins zu behindern, beispielsweise wurden geplante Veranstaltungen des Vereins aus baupolizeilichen Gründen untersagt<sup>20</sup>. Ein entscheidender Schlag gegen die Organisation gelang der preußischen Regierung aber, als sie den Erzbischof von Gnesen und Posen, Florian von Stablewski, wegen der Mitgliedschaft von Geistlichen in der *Straż* massiv unter Druck setzte. Stablewski hatte sich zuvor gegen die Mitgliedschaft Geistlicher in deutsch-katholischen Vereinen der Provinz verwandt. Aus Gründen der Gleichbehandlung forderte die Regierung nun dieselbe Haltung gegenüber den polnischen Klerikern ein. Nach mehrfach wiederholtem Protest der Regierung sah sich der Erzbischof schließlich genötigt, den Geistlichen Mitgliedschaft und Tätigkeit in der *Straż* zu verbieten. Offiziell wurde das Verbot damit begründet, daß ein von der *Straż* subventioniertes, in Lemberg erschienenes anonymes Buch mit dem Titel „Czarna Księga“ [Schwarzbuch], welches die Namen derjenigen Polen aufführte, die Grundbesitz an die Ansiedlungskommission verkauft hatten, angesehene Familien verleumde und beleidige<sup>21</sup>. Die sofortige Zurückweisung der Verantwortlichkeit für den Inhalt der „Czarna Księga“ durch den Vorstand der *Straż* und das Versprechen, alle in Umlauf befindlichen Exemplare zu vernichten und eine Berichtigung bezüglich der zu Unrecht des Verkaufs bezichtigten Personen zu veröffentlichen<sup>22</sup>, konnte nichts an dem Beschluß des Erzbischofs ändern.

Mit dem grundsätzlichen Verbot der Mitgliedschaft von Geistlichen vom 30. April 1906 hatte die *Straż* den Höhepunkt ihrer Entwicklung quasi schon überschritten. Auch wenn gar nicht so viele Ämter von Geistlichen

<sup>20</sup> Vgl. *ibid.*, S. 252.

<sup>21</sup> *Czarna księga czyli wykaz szkód wyrządzonych polskości przez komisję kolonizacyjną* [Schwarzes Buch oder Verzeichnis der Schäden, die den Polen durch die Ansiedlungskommission zugefügt wurden], Lwów, 1906. Siehe dazu die Veröffentlichung des Rundschreibens des Erzbischofes von Gnesen und Posen, i.V. Likowski, vom 30. April 1906: Zakaz „Straży“ [Verbot der *Straż*], *Dziennik Poznański*, nr. 101, 3. Mai 1906, *Archiwum Państwowe (AP)*, Poznań, *Straż*, Nr. 1, Bl. 5.

<sup>22</sup> *Czarna Księga!*, *Dziennik Poznański*, nr. 100, 2. Mai 1906, *ibid.*

wahrgenommen worden waren, brach das Verbot der *Straż* ihr organisatorisches Rückgrat, denn gerade auf der lokalen Ebene stellte der katholische Klerus in den Dörfern der Ostprovinzen für die polnische Bevölkerung häufig die einzige Autorität dar und übernahm somit zwangsläufig eine Führungsposition in der polnischen Bewegung<sup>23</sup>. Nicht zu unterschätzen war aber auch der Verlust der moralischen Legitimität. Kritische Stimmen, die dem Vorstand der *Straż* schwerwiegende Fehler vorwarfen, erklangen jetzt von allen Seiten. Es wurde eine umfassende Reorganisation der Bewegung verlangt.

Äußerer Anlaß für die Reorganisation der *Straż* wurde aber vor allem eine weitere antipolnische Maßnahme der deutschen Regierung: die Änderung des Reichsvereinsgesetzes vom April 1908. Sie veranlaßte die *Straż*, ihre Organisation auf die neue Rechtslage umzustellen, um einer Behinderung der Vereinsarbeit durch das Gesetz zu entgehen. Nach dem Vereinsgesetz von 1908 durften Verhandlungen in öffentlichen Versammlungen nur noch in den Gebieten, in denen mehr als 60% der Bevölkerung „alteingesessene Bevölkerungsteile nichtdeutscher Muttersprache“<sup>24</sup> waren, in einer anderen Sprache als der deutschen geführt werden. Zunächst hatte man versucht, der Regelung in den überwiegend deutschen Gebieten durch sogenannte „stumme Versammlungen“, auf denen nicht gesprochen und die Vorträge und Beschlüsse den Teilnehmern in schriftlicher Form vorgelegt wurden, zu begegnen<sup>25</sup>. Dies erwies sich aber auf die Dauer als wenig praktikabel. Da sich der Sprachenparagraph des Vereinsgesetzes auf öffentliche Versammlungen bezog, hieß die Konsequenz schließlich für die *Straż*, Versammlungen künftig nicht mehr öffentlich abzuhalten. Das bot zudem auch den Vorteil, daß die Veranstaltungen nicht mehr polizeilich überwacht werden konnten. An die Stelle der bisher von der *Straż* in großer Zahl organisierten Versammlungen sollte nun hauptsächlich eine von-Mund-zu-Mund-Propaganda treten, als deren Grundlage die *Straż* einen „nationalen

<sup>23</sup> Vgl. dazu S. Wierchosławski, *Elity polskiego ruchu narodowego w Poznańskim i w Prusach Zachodnich w latach 1850–1914* [Die Eliten der polnischen nationalen Bewegung im Posenschen und in Westpreußen in den Jahren 1850–1914], Toruń, 1992, s. 123.

<sup>24</sup> § 12, Abs. 3 des Reichsvereinsgesetzes vom 19. April 1908, *Reichs-Gesetzblatt*, 1908, Nr. 18, S. 151–157. Das Gesetz trat am 15. Mai 1908 in Kraft.

<sup>25</sup> Siehe: Polnische Pläne, *Kölnische Zeitung*, 5. November 1908, *GStAPK*, I. HA Rep. 77, Ministerium des Innern, Tit. 862, Nr. 23, Bd. 2 (unfol.), (M).

Katechismus<sup>26</sup> erarbeitete. Hierin hieß es: „Wenn uns das preußische System eine Waffe aus der Hand nimmt, müssen wir uns verbissen mit anderen Mitteln verteidigen. Wenn das preußische System unsere Muttersprache aus den öffentlichen Volksversammlungen vertreibt, dann müssen wir sie um so mehr schätzen und am heimischen Herd pflegen. Wenn das preußische System unsere öffentliche Arbeit im Versammlungssaal fesseln will, dann muß das Polentum eine umso unbezwingbarere Festung sein – im polnischen Haus, in der polnischen Familie“<sup>27</sup>. Die Mitglieder und Starosten der *Straż* sollten von Haus zu Haus gehen und die „nationalen Verpflichtungen“ der polnischen Familie unter ihren Nachbarn verbreiten. Der „nationale Katechismus“ sah 23 Punkte vor, die das Wesen einer „guten polnischen Familie“ in Gebotsform beschrieben. Zu den Aufgaben einer guten polnischen Familie gehörte demnach, überall nur polnisch zu sprechen, den Kontakt mit Deutschen zu meiden, alle polnischen Organisationen und die polnische Kultur zu fördern und vor allem ihre Kinder in diesem Geiste zu erziehen. Es sollten nur polnische Bücher gelesen und polnische Lieder gesungen und das nationale Bewußtsein durch das Feiern nationaler Gedenktage gehoben werden. Einige dieser Punkte des „nationalen Katechismus“ lohnt es etwas ausführlicher zu betrachten:

„6) Die Kinder lernen polnische Gedichte, polnische Lieder und polnische Spiele. Es ist ihnen strikt verboten, außerhalb der Schule, zu Hause oder auf dem Hof deutsche Lieder zu singen; es ist ihnen auch verboten, außerhalb der Schule an deutschen Spielen mit anderen Kindern teilzunehmen.

7) Die Kinder bekommen anstelle unnützer Geschenke polnische Büchlein, patriotische Bilder und andere nationale Dinge.

8) Zu Hause an der Wand hängen neben Bildern religiösen Inhalts Bilder nationalen Inhalts.

9) Die Familie vergißt nicht die großen nationalen Feiertage (z. B. den Jahrestag der 3. Mai-Verfassung, den Jahrestag des Ausbruchs des Novemberaufstands u.s.w.). Die nationalen Feiertage würdigt das Familienoberhaupt oder jemand von den älteren Geschwistern mit einer kurzen entsprechenden Erinnerung.

10) Die Familie vergißt nicht unsere Festtagsgewohnheiten, wie Kränze zu Johanni, Erntedankfest, Segnen der Speisen in der Karwoche, Ostergebräuche u.s.w. und trägt Sorge um die Erhaltung polnischer Volkstrachten. <...>

<sup>26</sup> Der Katechismus wurde in der Vereinszeitung *Straż* abgedruckt: *Katechizm narodowy Straży czyli opis dobrej rodziny polskiej*, *Straż*, nr. 3, 03 1911, s. 37–39; nr. 4, 04 1911, s. 53–55.

<sup>27</sup> *Ibid.*, s. 38.

12) Die polnische politische Zeitung ist ein ständiger Begleiter der Familie. Die wichtigsten Fälle aus unserem gemeinschaftlichen Leben, die in der Zeitung beschrieben sind, bespricht man im Kreis der Familie so, daß bei der heranwachsenden Jugend beizeiten ein Pflichtgefühl gegenüber der eigenen Gesellschaft und der Widerstandsgeist gegen den Feind geweckt werden<sup>28</sup>.

Alle Mitglieder der *Straż* sollten nach dieser Anweisung leben und für die Verbreitung des „nationalen Katechismus“ sorgen. Den Vorsitzenden der neugebildeten Vereine wurde der „nationale Katechismus“ als Handlungsanweisung an die Hand gegeben, mit der sie einzelne Familien betreuen und „über das Polentum des polnischen Hauses <...> wachen“<sup>29</sup> sollten.

Hatten die Versammlungen in den ersten beiden Jahren der Existenz der *Straż* noch ganz unter dem Eindruck der Abwehr der Angriffe des *Ostmarken-Vereins* gestanden, so entwickelte sich die Bewegung nun zu einer auf strenge nationale Abschottung gerichteten Organisation, deren Hauptziel in der Förderung eines nationalen polnischen Bewußtseins lag. Hierzu versorgte die *Straż* ihre Mitglieder mit kostenloser oder verbilligter historischer und politischer Lektüre. Im Jahr 1910 verteilte die *Straż* 30.000 Heftchen historischen Inhalts und einige hundert Bücher zur polnischen Geschichte<sup>30</sup>. Besonders herausragende Persönlichkeiten wie Tadeusz Kościuszko, Karol Marcinkowski oder Adam Mickiewicz wurden hier vorgestellt<sup>31</sup> und ihr nationaler Vorbildcharakter betont. So hieß es beispielsweise anlässlich des 56. Todestages des Dichters Mickiewicz im Jahre 1911: Im Gegensatz zu anderen Schriftstellern hätten ihn die Fremde und die Geschichte anderer nur wenig interessiert, seine Seele habe immer nur an der Heimat gehangen, „an dem was unser ist“. Sein Herz sei mit dem Volk und seinen Träumen

<sup>28</sup> Ibid., s. 39, 53–54.

<sup>29</sup> Dr. Marian Seyda auf der Generalversammlung am 1. November 1908 in Gnesen, Bericht über den Verlauf der am 1. November d. J. im katholischen Vereinshause zu Gnesen abgehaltenen außerordentlichen Generalversammlung des Vereins „Strasch“ von Polizeisekretär Wietusch, 3. November 1906, *GStAPK*, I. HA Rep. 77, Ministerium des Innern, Tit. 862, Nr. 23, Bd. 2 (unfol.), (M).

<sup>30</sup> Siehe Walne zebranie Straży [Große Straż-Versammlung], *Straż*, 04 1911, s. 51–53, s. 51.

<sup>31</sup> Siehe das Verzeichnis der Broschüren, die für 20 bis 80 Pfennig im Büro der *Straż* zu erwerben waren. Komunikaty od Straży [Meldungen der Straż], *Straż*, 01 1914, s. 10–11, s. 10.



aufgewachsen, was in seinen Werken zu spüren sei und deren Genius ausmache<sup>32</sup>.

Besonderes Augenmerk richtete die Kultursektion des Vereins auf die Organisation von Feiern zu nationalen Gedenktagen. Sie begründete jeweils ein Jubiläumskomitee, gab Broschüren, Informationsmaterial und Aufkleber heraus, half bei der Durchführung der örtlichen Feiern und sammelte Fonds für Gedenktafeln<sup>33</sup>. 1909 standen die hundertsten Geburtstage von Juliusz Słowacki und Frederyk Chopin im Vordergrund, 1910 die Feiern anlässlich des 500. Jahrestages der Schlacht von Grunwald/Tannenberg<sup>34</sup>. Hierfür kaufte die *Straż* den Wagen des weltweit als Opfer der preußischen Polenpolitik bekannt gewordenen Michał Drzymała auf. Michał Drzymała hatte eine Parzelle bei Pogradowitz/Pogradowice erworben und wollte dort für seine Familie ein Wohnhaus errichten. Die Genehmigung hierfür wurde ihm aufgrund des preußischen Ansiedlungsgesetzes von 1904 versagt. Drzymała protestierte gegen diese Entscheidung, indem er einen Wohnwagen auf seinem Grundstück aufstellte und darin wohnte. Die *Straż* unterstützte Drzymała zunächst finanziell und sorgte für die weltweite Verbreitung von Fotos dieser spektakulären Protestaktion. Bei den Słowacki-Feiern 1909 entstand dann die Idee, den ersten Wohnwagen des Drzymała – einen zweiten, größeren hatte ihm inzwischen die *Straż* gekauft – für das Nationalmuseum in Krakau anzukaufen und dort bei der 500 Jahr-Feier anlässlich des polnisch-litauischen Sieges über den Deutschen Orden bei Grunwald/Tannenberg als „Zeugnis der preußischen Kultur des 20. Jahrhunderts“ auszustellen. Im April 1910 überführte die *Straż* den Wagen des Drzymała nach Krakau, und organisierte bei den Feierlichkeiten Theaterszenen zu Drzymałas nationaler Tat. Die Feierlichkeiten erfreuten sich einer regen Beteiligung<sup>35</sup>.

Trotz alledem gelang der *Straż* die Mobilisierung ihrer Klientel nur zu einem geringen Teil. Die Organisatoren hatten damit gerechnet, etwa 250.000 Mitglieder gewinnen zu können. 1908 aber konnte der Verein gerade 26.000

<sup>32</sup> Adam Mickiewicz. W 56-tą rocznicę śmierci jego, *Straż*, nr. 10, Październik 1911, s. 147–149, s. 148.

<sup>33</sup> Ibid. Siehe auch den Aufruf zur Słowacki-Feier in Starołęka, *AP*, Poznań, *Straż*, nr. 6, Bl. 34.

<sup>34</sup> Siehe den Bericht der Kultursektion von Marian Seyda, Walne zebranie Straży [Große Versammlung der *Straż*], *ibid.*, 04 1911, S. 51–53, S. 52.

<sup>35</sup> Vgl. S. Grabowski, *op. cit.*, S. 292–293.

Mitglieder verzeichnen, anschließend gingen die Mitgliederzahlen weiter erheblich zurück. Seit der Einstellung der öffentlichen Arbeit konnte die *Straż* nur noch etwa 2.000 Mitglieder aufweisen<sup>36</sup>. Dennoch gab der Verein der polnischen Bewegung in Preußen wichtige Impulse. Aus den Reihen seiner Mitglieder gingen die Gründer wichtiger weiterer Organisationen wie etwa der „Rada Narodowa“<sup>37</sup> oder des „Polnischen Westmarken-Vereins“ [Związek Obrony Kresów Zachodnich]<sup>38</sup> hervor. Mit ihren Aktivitäten trug die *Straż* jedoch in nicht geringem Maße zu einer Stärkung des nationalen polnischen Bewußtseins bei und gab der polnischen Bewegung mit dem „nationalen Katechismus“ ein wichtiges Instrument für ihre nationale Arbeit in die Hand.

In der Arbeit der *Straż* lassen sich vor allem zwei Aspekte unterscheiden. Dadurch, daß die *Straż* als eine Gegenbewegung zum *Deutschen Ostmarken-Verein* entstand, war ihre Arbeit auch zunächst als Gegenstück konzipiert. Sie übernahm seine Strukturen, Arbeitsfelder und Vorgehensweisen. Zugleich bemühte sie sich, das deutsche Vorbild in ihrer Tätigkeit zu übertreffen. Sie verbesserte die Handlungsformen und war bestrebt, ihnen ein spezifisch polnisches Aussehen zu verleihen. Sowohl auf den Versammlungen wie auch im „nationalen Katechismus“ propagierte die *Straż* zudem unter Verwendung stark emotionalisierter Bilder die Abgrenzung von ihren Mitbürgern deutscher Nationalität. Von ihren Landsleuten erwartete die *Straż*, daß sie sich ganz der Förderung der polnischen Sprache, Lebensgewohnheiten und Traditionen widmeten und jeglichen „feindlichen“ deutschen Einfluß ablehnten. Diese Besinnung auf nationale Eigenheiten stellt den zweiten wichtigen Aspekt in der Arbeit der *Straż* dar, der zunehmend mehr an Bedeutung gewann: Die Identifizierung der Polen mit ihrer Nation, die Herausbildung und Stärkung eines nationalen polnischen Bewußtseins. Die *Straż* entwickelte hier ein Bezugssystem für ihre Landsleute, das sich stark an religiösen Strukturen orientierte. So glichen die Versammlungen religiösen Feiern, die mit bestimmten immer wiederkehrenden Ritualen verbunden waren. Hierbei konnte

<sup>36</sup> Siehe *ibid.*, S. 270.

<sup>37</sup> Zur *Rada Narodowa* siehe C. Hruszka, *Działalność Rady Narodowej w zaborze pruskim w latach 1913–1921* [Die Tätigkeit des Nationalrates im preußischen Teilungsgebiet in den Jahren 1913–1921], *Studia i materiały do dziejów Wielkopolski i Pomorza*, 12 (1961), s. 152–172.

<sup>38</sup> Siehe hierzu M. Mroczo, *Związek Obrony Kresów Zachodnich 1921–1934. Powstanie i Działalność* [Der Verein zur Verteidigung der Westmarken 1921–1934. Entstehung und Tätigkeit], Gdańsk, 1977.

sich der Verein die ohnehin starke Bindung seiner Landsleute an die katholische Kirche zunutze machen. Die *Straz* brauchte nur wenige eigene Rituale zu erfinden, wie etwa die Parole „Czuj duch“. Sie konnte zumeist auf katholische Riten zurückgreifen und damit schnell und effektiv eine Verbindung von religiösen Formen mit nationalen Inhalten erreichen. Doch die *Straz* verließ sich hierbei nicht nur auf die traditionellen religiösen Rituale. Zu nationalen Mythen wurden darüber hinaus Personen der polnischen Geschichte ausgestaltet, deren fast übermenschlicher Einsatz für die „nationale Sache“ der Polen Vorbildcharakter für alle haben sollte. Die „Helden“ der polnischen Geschichte wurden feierlich verehrt, ihre Lebensweise und Taten der polnischen Bevölkerung immer wieder als nachahmenswert vorgetragen. Hiermit sollte eine emotionale Identifikation mit der Nation und ihren Repräsentanten erzeugt werden.

Die *Straz* entwickelte so ein emotionales Beziehungssystem für ihre Landsleute, das sie zugleich mit dem deutlichen Hinweis auf die Mitgliedschaft in ihrem Verein verband. Allerdings gelang es ihr nicht, diese Verbindung erfolgreich durchzusetzen. Während die polnische Bevölkerung zunächst rege an den Versammlungen des Vereins teilnahm und in den späteren Jahren die Feiern für die nationalen polnischen Idole gern und zahlreich besuchte, drückte sich dies keineswegs in den Mitgliederzahlen des Vereins aus. Die *Straz* konnte sich nicht als große politische Sammlungsbewegung etablieren. Der Grund hierfür ist sicherlich in dem erfolgreichen Vorgehen der preußischen Behörden gegen die Mitgliedschaft von Geistlichen in dem Verein zu sehen. Durch das beim Erzbischof von Gnesen und Posen erzwungene Verbot der Beteiligung von Klerikern an der *Straz* nahm die preußische Regierung der Bewegung ihr organisatorisches Rückgrat und ihre moralische Legitimation. Wohl ist festzustellen, daß bei der polnischen Bevölkerung der preußischen Provinzen die von der *Straz* propagierten nationalen Inhalte Gehör fanden, doch schlug sich dies nicht in einer Affinität zu dem Verein, sondern eher in einer stärkeren Hinwendung zur katholischen Kirche nieder. Für die emotionale Verbindung nationaler Gedanken und Mythen mit religiösen Ritualen fand die polnische Bevölkerung hier einen besseren Ort, als in dem der politischen Konkurrenz ausgesetzten Verein *Straz*.

## KULT TADEUSZA KOŚCIUSZKI I JEGO ROLA DLA UTRZYMANIA ŚWIADOMOŚCI NARODOWEJ POLAKÓW W XIX–XX WIEKU

*Magdalena Micińska*

„Jeżeli nie był zesłan na zbawcę – to na wzór”. Słowa te napisał w 1866 r. Lucjan Siemieński, autor prostych, trafiających do wyobraźni niewyrobionego czytelnika książeczek z ojczystych dziejów<sup>1</sup>. Sentencja sformułowana tuż po upadku powstania 1863–1864 dobrze charakteryzuje zgodny chór pochwał, jaki w ciągu XIX i XX w. spływał na Tadeusza Kościuszkę, naczelnika pierwszego polskiego powstania w 1794 r.

W ciągu dwóch ostatnich stuleci Tadeusz Kościuszko zajmował jedno z najważniejszych miejsc w panteonie polskich bohaterów narodowych. Legenda kościuszkowska była jednym z elementów, wokół których kształtowała się świadomość narodu w okresie rozbiorów. Pamięć historii państwa i narodu, kult zwycięskich wodzów i bohaterów walki o wolność stanowiły niezbędny element *patriotycznego teatru* Polaków XIX stulecia, podczas obu wojen światowych, a także w latach 1945–1989. Obchody rocznicowe, stosowne wydawnictwa, obrazy i pomniki miały znaczenie nie tylko dla podtrzymywania komfortu psychicznego narodu w niewoli. Były żywą lekcją historii Polski w czasie, gdy przedmiot taki nie znajdował racji bytu w szkołach; stanowiły też ważny element w procesie kształtowania się świadomości narodowej polskiego chłopstwa. Postać Tadeusza Kościuszki odgrywała w tym procesie pierwszoplanową rolę.

Mit Kościuszki jest fascynującym przykładem sztucznie zapoczątkowanego zjawiska, które zakorzeniło się i opanowało masową wyobraźnię i zbiorową pamięć. Podwaliny legendy bohatera stworzyła świadomie grupa polskich patriotów przed insurekcją r. 1794. Krąg ten

<sup>1</sup> L. Siemieński, *Żywot Tadeusza Kościuszki*, Kraków, 1866, s. 5.

współtworzyli oświeceni arystokraci (Adam i Izabela Czartoryscy, Ignacy i Stanisław Kostka Potoccy) i bardziej radykalni reformatorzy z Hugonem Kołłątajem, a także samym Kościuszką na czele; ich zamierzeniem było przygotowanie zbrojnego oporu po drugim rozbiórce Polski w 1793. Na przywódcę planowanego powstania wyznaczono Kościuszkę – osobę blisko związaną z Czartoryskimi, republikanina i osobistość o autorytecie, który można było przeciwstawić królowi Stanisławowi Augustowi Poniatowskiemu. Był Kościuszko także rzecznikiem społecznych i politycznych reform (choć daleko mu było do radykalizmu rewolucji francuskiej), zasłużonym generałem i osobą o pewnej reputacji poza Polską jako generał w amerykańskiej wojnie o niepodległość i honorowy obywatel Francji. Tuż przed i w roku 1794 bezprecedensowa propaganda zbudowała jego popularność i umożliwiła mu zjednoczenie różnych kręgów i stronnictw dla celów powstańczych. Osobisty autorytet Kościuszki w dużej mierze umożliwił walkę z wojskami Rosji i Prus, pozwolił odnieść kilka zwycięstw (z których najbardziej znana była bitwa pod Racławicami, wygrana dzięki decydującemu natarciu oddziału chłopskich kosynierów), a nawet przeprowadzić pewne reformy społeczne. Najważniejszą z nich był akt redukujący feudalne powinności chłopów, ogłoszony w Połańcu 7 V 1794.

Upadek powstania, uwięzienie Kościuszki w latach 1794–1796, a następnie jego emigracja osłabiły insurekcyjną legendę. Wojny napoleońskie dały Polsce wielu innych bohaterów, zwłaszcza księcia Józefa Poniatowskiego. Decyzja Kościuszki, by nie angażować się osobiście w tryby militarnej i politycznej maszyny Napoleona, odsunęła go poza nawias najważniejszych wydarzeń. Zmarł w pewnym osamotnieniu w Solurze, w Szwajcarii, w roku 1817.

Nowym początkiem legendy stał się jego pogrzeb w Krakowie w następnym roku. Uroczystość w czerwcu 1818 zorganizowały władze miasta, które od trzech lat było ośrodkiem tzw. Rzeczypospolitej Krakowskiej, pozostającej pod połączoną kontrolą Austrii, Prus i Rosji. Szeroko zakrojony i starannie przygotowany obchód miał zjednoczyć polskie społeczeństwo, a także zmanifestować znaczenie „kwestii polskiej” w nowych warunkach politycznych. Sam pogrzeb i wygłaszane podczas uroczystości mowy miały też lekkie zabarwienie antyrosyjskie, jednak cesarz Rosji Aleksander I nie protestował przeciwko ceremonialnemu pochówkowi przywódcy antyrosyjskiego powstania. W oczach Rosji w trzy lata po kongresie wiedeńskim Kościuszko był wygodnym i przydatnym bohaterem dla

Polaków, jako wódz i polityk, który opowiedział się był przeciwko Napoleonowi. Mieszkańcy Krakowa mogli więc bez przeszkód sprowadzić prochy Naczelnika ze Szwajcarii i wyprawić mu solenny pogrzeb w Królewskiej Katedrze na Wawelu. Mogli także wznieść mu niezwykle pomnik, wysoki kopiec usypany do r. 1824, który w ciągu następnych lat stał się jednym z symbolów miasta. Msze żałobne celebrowano także na terytoriach pod władzą rosyjską, m. in. w Wilnie i Warszawie.

W pierwszej połowie XIX w. kształt legendy kościuszkowskiej określały w dużym stopniu prądy sentymentalizmu i preromantyzmu. Większość pierwszych biografów Kościuszki stanowili cudzoziemcy – Rosjanin Fiodor Glinka, Francuz Marc Antoine Jullien i Szwajcar Karl Falkenstein. Te wczesne życiorysy ukazywały Naczelnika jako tragicznego wodza o złamanym sercu, samotnego wygnańca, etyczny wzorzec zarówno dla rodaków, jak i obcych. Postać księcia Józefa Poniatowskiego i innych generałów napoleońskich zdawały się lepiej wcielać romantyczny i arystokratyczny model rycerza, walczącego i umierającego z imieniem ojczyzny na ustach. Ale już podczas powstania listopadowego w 1830–1831 legenda kościuszkowska zyskała pewne cechy, które będą charakteryzować ją w przyszłości. Sentymentalny samotnik przemienił się w wodza zwycięskich wojsk; przyjaciel całej ludzkości stał się symbolem zmagania Polaków z ich nieprzyjaciółmi, a zwłaszcza z Rosją. Właśnie podczas powstania listopadowego powstał *Polonez Kościuszki*, jedna z najpopularniejszych patriotycznych pieśni XIX stulecia. Słowa, do muzyki skomponowanej przed laty przez samego Kościuszkę, napisał młody romantyczny poeta i żołnierz, Rajnold Suchodolski, który zresztą zginął wkrótce potem podczas obrony Warszawy. Pieśń zaczynała się w znamienny sposób:

Patrz, Kościusko, na nas z nieba,  
Jak w krwi wrogów będziemy brodzić,  
Twego miecza nam potrzeba,  
By Ojczyznę oswobodzić!  
Wolność droga w białej szacie  
Złotym skrzydłem w górę leci.  
Na jej czole, patrzaj, bracie,  
Jak swobody gwiazdka świeci!

Oto jest wolności  
Śpiew, śpiew, śpiew!  
My za nią przelejem  
Krew, krew, krew!

Po upadku powstania listopadowego kult Kościuszki kwitł przede wszystkim wśród polskich emigrantów we Francji. Patriotyczne uroczystości organizowano zwłaszcza w Berville koło Fontainebleau, gdzie bohater mieszkał w latach 1803–1815.

W latach trzydziestych i czterdziestych XIX w. legenda wzbogaciła się o znaczące akcenty. Z jednej strony myśliciele radykalni krytykowali powstanie 1794 r. jako ruch wyłącznie szlachecki; naczelnik insurekcji nazywany był nieefektywnym politykiem „półśrodków”, który nie zdobył się na przeprowadzenie prawdziwie radykalnych reform. Z drugiej strony uwypuklano właśnie dokonania Kościuszki jako reformatora polskich stosunków społecznych; demokraci i poeci romantyczni oddawali mu hołd jako pierwszemu przywódcy w polskich dziejach, który zwrócił się do całego narodu bez różnicy stanu i który przeciwstawił się feudalnej niewoli chłopów. Dużą popularność zyskała napisana w r. 1851 przez francuskiego historyka Julesa Micheleta *Legenda Kościuszki* (*Legende de Kościuszko*), odzwierciedlająca i utrwalająca ten wizerunek. Michelet uczcił Naczelnika jako obrońcę wolności, symbol demokratycznych zasad narodu polskiego, przeciwstawionych niewolniczej, azjatyckiej naturze Rosji, a także jako protektora prostego ludu. Kościuszko Micheleta to bohater, który wprowadził Polskę do rodziny narodów europejskich, to ostatni szlachcic i pierwszy obywatel Polski i całego obszaru Wschodniej Europy. „W dniu, w którym ten człowiek Wiary – pisał Michelet – <...> porzucił wszystkie rutyny i starodawną pychę, porzucił szlachecką jazdę, zsiadł z konia i stanął w szeregach polskich kosynierów, w dniu tym dokonana została rzecz wielka dla Polski i dla świata. Polska była dotąd tylko bohaterską szlachtą. Odtąd stała się narodem innym, narodem wielkim i nieuległym zagładzie”<sup>2</sup>. Zdanie to, napisane przez francuskiego autora, wyraża najlepiej sens demokratycznej, niepodległościowej i zarazem ponadnarodowej legendy tego czasu.

<sup>2</sup> J. Michelet, *Legende de Kościuszko*, Paris, 1851 (*Legendes democratiques du Nord* przedrukowane w: *Oeuvres complètes*, vol. XVI, Paris, 1980, p. 155–157). Cytat z tłumaczenia polskiego pt. *Kościuszko, Legenda demokratyczna*, Paryż, 1851, s. 3.

W połowie wieku i w późniejszych dekadach dominował obraz Kościuszki – wodza walczącego za wolność swego narodu i ludu, choć konserwatyści próbowali kształtować legendę w nieco inny sposób. W 1828 klasyczny poeta i konserwatywny publicysta Kajetan Koźmian napisał biografię Naczelnika, w której jawił się on jako monarchista, umiarkowany polityk, człowiek pełen cnót moralnych i intelektualnych właściwych jeszcze duchowi Oświecenia. Ale w Polsce podzielonej pomiędzy trzy mocarstwa Kościuszko był przede wszystkim bohaterem walki i reformy, bohaterem Raławic i Połańca. W książkach Lucjana Siemieńskiego czy w popularnych wierszach Teofila Lenartowicza występował jako przywódca chłopskich oddziałów. Bitwa pod Raławicami rozstrawiona została jako wielkie zwycięstwo nad Rosjanami, podczas gdy w rzeczywistości była to potyczka o znaczeniu niemal wyłącznie propagandowym. Antyrosyjski wydźwięk legendy sprawiał, że w Warszawie i w Królestwie Polskim w imię Kościuszki organizowano demonstracje niepodległościowe. Obchody 44. rocznicy jego śmierci w 1861 rozpoczęły serię demonstracji, które w końcu doprowadziły do wybuchu powstania styczniowego w 1863.

Tuż przed i podczas powstania styczniowego popularność postaci Kościuszki zakorzeniona była już nie tylko wśród szlachty i wykształconych elit, ale także pośród mieszczan; powstanie w Warszawie w kwietniu 1794 dostarczyło mieszczanom własnych bohaterów, z szewcem Janem Kilińskim na czele. Pamięć Raławic, kultywowana przez utwory Siemieńskiego, Lenartowicza i innych, stworzyła też podstawy późniejszego kultu Naczelnika na wsi. W agitacji przedpowstańczej i podczas walk chętnie odwoływano się do sprawy chłopskiej w insurekcji, do tradycji uzbrojonych w kosy włościan. Nielegalne pismo dla ludu nosiło nawet nazwę „Kosynier”. Po upadku powstania i dotkliwych represjach militarne środki dla odzyskania niepodległości wydawały się nieskuteczne czy wręcz szkodliwe dla fizycznego bytu narodu. Nowy prąd intelektualny – pozytywizm – kładł nacisk na konieczność uznania roli codziennej, żmudnej ale planowej pracy dla dobra społeczeństwa, nawet pośród najniższych jego warstw. Postać Kościuszki wzbogacona została teraz w cnoty chrześcijańskie; wódz stał się społecznikiem i patronem stojącym ponad społecznymi i politycznymi podziałami. Cechy takie odnaleźć można w wizerunku stworzonym przez popularnego pisarza historycznego i publicystę Józefa Kraszewskiego, a także w wielu książkach i broszurach pisanych przez pisarzy *minorum gentium*.



W Galicji, która od lat 1860 cieszyła się znaczną autonomią w ramach Monarchii Habsburskiej, konserwatywni politycy i historycy kształtowali ten wizerunek inaczej. W najskrajniejszej wersji Kościuszko był krytykowany jako przywódca ruchu jednoznacznie rewolucyjnego. Takie stanowisko wykpiwał w r. 1890 poeta Adam Asnyk w satyrycznym wierszyku *Historyczna nowa szkoła*, szkoła, której ambicją było dowiedzenie, iż „Kościuszko to był wariat, co buntował proletariat”. W wersji pozytywnej, głoszonej na przykład przez historyka Józefa Szujskiego, Naczelnik okazywał się godny czci jako przywódca bohaterskiego powstania, które oświetliło upadek Polski i jako rozważny polityk, powstrzymujący radykalne zapędy polskich jakobinów, który „nie dał się pchnąć w ostateczność doktryny Kołłątajowskiej, bo wiedział, że by nie zratowała, a zhańbiła”<sup>3</sup>. W Galicji narodowe uroczystości organizowano legalnie i z dużą częstotliwością. Jednak sylwetka zwycięskiego generała i wodza chłopskich oddziałów zastąpiona została wyidealizowaną postacią rodem z żywotów świętych. Taki Kościuszko był chrześcijaninem o anielskim sercu, prostym lecz wielkim, był gołębiem, który uspokajał emocje i łagodził konflikty. Typową kreację stanowi tu *Kantata* Kornela Ujejskiego, odśpiewana podczas oficjalnych uroczystości w Krakowie w 1894. Nawiązuje ona do pieśni Suchodolskiego, ale zarazem przeciwstawia się jej wymowie; oddaje też doskonale program organizatorów obchodu:

Zstąp Kościuszko do nas z nieba, Twój pomocy nam potrzeba;  
 Serca nasze na Twój przyście drżą jak liście.  
 Spływasz, jaśniejesz Wodzu kochany!  
 Sieją od Ciebie różowy blask maciejowickie rany.  
 Dali Ci misję Polski Patrony,  
 Niesiesz nam od Nich zapowiedź łask... Bądź pozdrowiony!

Rozpal jednych do miłości, innych chroń od gwałtowności;  
 Mądre struny jednej lutni nie chcą kłótni.  
 O stroicielu błogosławiony!  
 Na naszych duszach Ty dzisiaj grasz zgodne wywodząc tony.  
 Od nowych waśni Ty nas uchronisz,  
 Bo nas swym duchem, gołębiu nasz, żywisz i bronisz! <...>

<sup>3</sup> J. Szujski, *Kilka prawd z dziejów naszych. Ku rozważeniu w chwili obecnej*, Kraków, 1867. Cyt. za: *Stańcycy. Antologia myśli społecznej i politycznej konserwatystów krakowskich*, wybór i wstęp M. Król, Warszawa, 1985, s. 196.

Ostatnie dekady XIX stulecia i pierwsze lata następnego wieku były świadkami najdonioślejszych przemian w legendzie Kościuszki. Na ziemiach polskich okres ten przyniósł powstanie pierwszych nowoczesnych partii politycznych, zaś w sferze rozwoju idei narodowej zaangażował w nią szersze kręgi społeczeństwa, a nie tylko elitarne grupy szlachty czy inteligencji. W całej Europie były to lata modernistycznego przełomu w kulturze. Również w Warszawie, Krakowie czy Poznaniu we wszystkich dziedzinach życia do głosu dochodziło nowe pokolenie, nie obciążone pamięcią klęski powstania styczniowego; nowe trendy współistniały i rywalizowały z dotychczasowym modelem, tworzonym przez konserwatystów i Kościół katolicki. Międzynarodowa sytuacja polityczna obfitowała w ważne wydarzenia – rewolucja 1905 r., wkrótce potem coraz wyraźniejsze symptomy naciągającego konfliktu europejskiego, wreszcie w 1914 r. wybuch Wielkiej Wojny. Przełom wieków jest więc kluczowym okresem w procesie kształtowania się nowoczesnego patriotyzmu polskiego, wizji narodowej przeszłości i narodowych bohaterów. U schyłku zeszłego stulecia Tadeusz Kościuszko wyrastał na główną postać polskiego panteonu.

W tym doniosłym okresie przypadły dwie okrągłe i niezmiernie ważne rocznice kościuszkowskie – setna rocznica powstania 1794 r. i stulecie śmierci Kościuszki. Rocznice te, wprzężone w cykl wielokrotnie donioślejszych wydarzeń, same stały się przełomem w skali *mikro* i niebagatelnym wydarzeniem w skali *makro*. W dziejach kultu Kościuszki stały się jego apogeum, a jednocześnie punktem zwrotnym zarówno pod względem ilościowym, jak i jakościowym. W r. 1894, zwłaszcza zaś 1917 obchody po raz pierwszy osiągnęły skalę ogólnopolską, organizowane wszędzie tam, gdzie żyli Polacy, od Bułgarii po Sztokholm, od Chicago i Kurytyby po Mandżurię. Po raz pierwszy też współtworzyły je wszystkie warstwy polskiego społeczeństwa. Równocześnie dokonał się też przełom treściowy i jakościowy. Mimo sprzecznych tendencji i wahań zrodził się wówczas i utrwalił stereotyp Kościuszki – ludowego Naczelnika w sukmanie, prekursora reform społecznych i chłopskiego wodza spod Raławic.

Obchody stulecia powstania kościuszkowskiego we Lwowie i w Krakowie odegrały znaczącą rolę w procesie kształtowania się ruchu ludowego; pod ich bezpośrednim wpływem zawiązano w 1895 r. pierwsze na ziemiach polskich Stronnictwo Ludowe. Tradycja kościuszkowska stała się też najobfitszym źródłem, z którego czerpał na przełomie wieków ruch chłopski. Dwa bardzo popularne dzieła sztuki odegrały w tym procesie trudną

do przecenienia rolę. Sztuka historyczna *Kościuszko pod Raclawicami*, napisana przez Władysława Ludwika Anczyca w 1881, ukazywała Naczelnika jako dzielnego wodza i dobrotliwego ojca swych chłopskich żołnierzy; proponowała też widzom model zwycięskiego i radosnego patriotyzmu. Na przełomie wieków sztuka ta lub jej fragmenty były coraz częściej wystawiane nie tylko przez zawodowe teatry, ale także – a może nawet przede wszystkim – przez amatorskie zespoły chłopskie Galicji. Drugim ważnym czynnikiem popularyzującym i kształtującym legendę było ogromne malowidło panoramiczne *Bitwa pod Raclawicami*. Panorama namalowana została w stylu historycznego realizmu przez zespół artystów pod kierownictwem Jana Styki i Wojciecha Kossaka. Otwarcie cylindrycznego płótna długości 120 m stało się główną atrakcją obchodów r. 1894 we Lwowie; dla chłopskich gości była to żywa i przekonująca lekcja ich własnej historii. Zarówno sztuka Anczyca, jak i panorama ukazywały największe zwycięstwo powstania – i, co więcej, zwycięstwo osiągnięte rękami chłopów. W ślad za tymi dziełami Tadeusz Kościuszko i chłopscy bohaterowie insurekcji (zwłaszcza Bartosz Głowacki) trafili na sztandary partii ludowych, gdzie mieli za zadanie dowodzić pradawnej siły polskiej wsi, jej patriotycznej legitymacji, a także jej autonomicznej pozycji w stosunku do innych warstw społeczeństwa. Kult Kościuszki i jego spektakularne wyrazy były najważniejszym elementem zmagania o „rząd chłopskich dusz”. Naczelnik, prowadzący kosynierów na moskiewskie armaty, stał się – jak pisał po latach uczony o chłopskim rodowodzie, Stanisław Pigoń – „symbolem jedyne go zwycięstwa, jakieśmy w dobie porozbiorowej odnieśli bezspornie w walce o byt narodu. Jedyne go, ale właśnie decydującego, i to decydującego na stulecia” – zwycięstwa w batalii o „duszę ludu polskiego”<sup>4</sup>.

Nielegalne obchody r. 1894 w Warszawie stały się jedną z pierwszych manifestacji ulicznych od czasów stłumienia powstania styczniowego. Pomimo brutalnych represji demonstracja warszawska dowiodła, że społeczeństwo polskie pod zaborem rosyjskim gotowe jest walczyć o elementarne swobody obywatelskie; kontynuacją tej walki były manifestacje w roku stulecia urodzin Adama Mickiewicza w 1898 oraz ruch lat 1905–1906.

<sup>4</sup> S. Pigoń, O największym zwycięstwie Tadeusza Kościuszki, *Tygodnik Powszechny*, 1946, nr. 12.

W 1917 r. obchody stulecia śmierci Kościuszki po raz pierwszy objęły wszystkie ziemie polskie oraz wszystkie kraje Europy i świata, w których znajdowało się polskie wychodźstwo. Na ziemiach polskich pod zaborem niemieckim, austriackim czy rosyjskim idea kościuszkowska była elementem patriotycznej edukacji i mobilizować miała naród do walki o wolność – bez względu na to, które z zaborczych państw uznawano za najgroźniejszego wroga. Podobną funkcję pełniły też obchody rocznicowe we Francji czy U.S.A., gdzie z inicjatywy muzyka Ignacego Paderewskiego powstała nawet osobna *Armia Kościuszki*, grupująca polskich ochotników z Ameryki Północnej. W krajach zwycięskiej Ententy przypomnienie postaci Kościuszki – bohatera Polski, Stanów Zjednoczonych, Francji i Szwajcarii – miało też dowodzić odwiecznej obecności Polski na scenie światowej polityki i jej praw do odbudowy niepodległego państwa.

Z największym zapałem obchodzono rocznicę na ziemiach dawnego zaboru rosyjskiego, gdzie było to reakcją na lata przymusowego milczenia. Poza niezliczonymi akademiami, produkcjami artystycznymi, nabożeństwami i odczytami powszechne było dążenie do upamiętnienia uroczystości w jakiejś trwałej formie. W 1917 r. na terenie samego Królestwa Polskiego odsłonięto 37 tablic ku czci Naczelnika, 27 jego pomników (przy czym poświęcono fundamenty 11 dalszych, a realizację kolejnych 18 zapowiedziano podczas obchodów; sfinalizowano ostatecznie tylko znikomą część tych zamierzeń), 23 krzyże pamiątkowe, 18 kopców (i zamierzano usypać 5 następnych) oraz cztery upamiętniające obchody kamienie. Wartość artystyczna tych produkcji często pozostawiała wiele do życzenia, choć profesjonalnym i domorosłym twórcom trudno odmówić dobrych chęci. W kilkudziesięciu miastach, miasteczkach i wsiach imieniem Kościuszki nazywano ulice, aleje, place, już istniejące i dopiero planowane parki; w kilkunastu miejscowościach posadzono w dniu obchodu tzw. drzewa wolności. Niemal równie popularne była nadawanie imienia Naczelnika czynnym od dawna lub otwieranym w ramach obchodu szkołom. Podobną inicjatywą było wznoszenie bibliotek i czytelni ludowych imienia Kościuszki, burs czy wreszcie domów gromadzkich.

Obchody przełomu XIX i XX w. były okresem najsilniejszego natężenia kultu Tadeusza Kościuszki w Polsce. Realną postać zastąpił w tym czasie Kościuszko odcieleśniony i zastąpiony projekcją polskich pragnień, kreacja stworzona „ku pokrzepieniu serc” i poprawie zbiorowego samopoczucia podbitego narodu. Równocześnie jednak w końcu ubiegłego stulecia bohater

całego narodu stał się zbiorem przymiotów i wskazań często przeciwstawnych. Jego wizerunkiem, malowanym różnymi barwami dla różnych celów, posługiwano się jako narzędziem walki politycznej. W skrajnej postaci kreowany był na gołębia pokoju i moralnej poprawy oraz na orła, patronującego idei zbrojnej walki o wolność. Konserwatystom pozostawił testament solidaryzmu społecznego, umiarkowania w polityce, poświęcenia w codziennej pracy dla ojczyzny. Dla ruchu ludowego był naturalnym i największym bohaterem, wodzem, który uczcił zwycięstwo pod Raclawicami włożeniem chłopskiego stroju, budzicielem i protektorem ludu. W opinii radykalnej lewicy był pierwszym rzecznikiem sprawy socjalizmu, chociaż nie wolnym do błędów i wahań. Dla narodowców był obrońcą całości i niepodległości państwa. Podczas Wielkiej Wojny wyrastał Naczelnik na heroicznego wodza pierwszego narodowego zrywu niepodległościowego i uosobienie ofiarnej miłości ojczyzny. Niemal wszystkie odłamy polskiego społeczeństwa uczciły w nim „orła spod Raclawic”, z garstką powstańców podejmującego skuteczną walkę z największymi potęgami ówczesnej Europy.

Przełom wieków był też okresem, gdy legenda Kościuszki inspirowała najwybitniejszych twórców literatury, sztuki i muzyki; postać bohatera przyciągała zresztą poetów i malarzy już przedtem. Wzmiankowany wcześniej Teofil Lenartowicz opiewał bitwę pod Raclawicami w popularnym poemacie. Największy z romantycznych poetów, Adam Mickiewicz, wielokrotnie sięgał po wątki insurekcyjne, a imieniem Kościuszki nazwał jeden ze swych największych utworów, *Pana Tadeusza*. Ale największe dokonania artystyczne miały miejsce podczas czterdziestu lat przed I Wojną. Dla malarzy historycznych i rzeźbiarzy powstanie r. 1794 było popularnym i obfitym źródłem tematów. Obraz *Kościuszko pod Raclawicami* Jana Matejki z 1888 r. i lwowska panorama *Bitwa pod Raclawicami* to malowidła o największych rozmiarach i najszerzej popularności. Sztuka Władysława Ludwika Anczyca odnosiła ogromne sukcesy na zawodowych i amatorskich scenach aż do II Wojny Światowej; była też dwukrotnie filmowana w latach 1913 i 1938. Wielcy polscy poeci i pisarze przełomu wieków ulegali fascynacji losem insurekcji i jej wodza. Najwybitniejsi z nich to Stefan Żeromski, który w 1896 napisał powieść *Mogiła* oraz Noblista Władysław Reymont, autor obszernej trylogii *Rok 1794* z 1911–1915; wiersze kościuszkowskie pisywali też Jan Kasprówicz, Jerzy Żuławski, Maria Konopnicka czy Edward Słoński. Większość tych autorów, zarówno ci

wybitni, jak również drugoplanowi czy wręcz naiwni w swym wielkim zapale a nikłym talencie, czerpała inspirację z optymistycznej tradycji zwycięstwa i narodowej jedności osiągniętej na polu bitwy pod Racławicami. *Mogła* Stefana Żeromskiego jest tu jednym z niewielu wyjątków; utwór odwołuje się do ostatecznej klęski powstańców pod Maciejowicami i kładzie nacisk na wolę przetrwania, przechowaną i kultywowaną przez całe następne stulecie.

Rok stulecia zgonu Kościuszki był apogeum jego kultu, równocześnie zapoczątkował jednak schyłek i dewaluację legendy. Cechowała go niespotykana masowość obchodów, idealizacja doprowadzona do granic normalności i nachalna obecność akcentów kościuszkowskich we wszystkich niemal dziedzinach życia. Obok „konwencjonalnych” form kultu dochodziło wówczas do sytuacji wręcz absurdalnych; na rynku pojawiły się niezliczone przyciski do papieru czy otwieracze do butelek w kształcie biustu bohatera, a pewien przedsiębiorca z Częstochowy wypuścił nawet proszek mydłany *Kościuszko*, z portretem Naczelnika na opakowaniu. Wszystko to spowodowało, że po r. 1918 nastąpił nagły spadek zainteresowania postacią Kościuszki. W okresie międzywojennym podejmowano próby odbrażowania czołowego polskiego bohatera. Praca Adama Skałkowskiego *Kościuszko w świetle nowszych badań* z r. 1924 ukazywała go jako słabego generała i niekompetentnego polityka. Na najniższym poziomie Kościuszko nadal był dyżurną „figurą na obchody” patriotyczne<sup>5</sup>, jednak społeczeństwo przesyliło się już legendą. Co więcej, nie była ona już tak potrzebna, jak w Polsce pod zaborami. Bohaterowie niewoli odchodzili w cień, zastąpieni przez nowego, zwycięskiego naczelnika, Józefa Piłsudskiego.

Losy legendy kościuszkowskiej podczas II Wojny Światowej i w okresie PRL stały się ponownie odzwierciedleniem potrzeb zniewolonego społeczeństwa. Podczas wojny Kościuszko ponownie stał się patronem jednostek wojskowych, formowanych przez polskich wygnańców: 303. Dywizjonu Lotniczego w Wielkiej Brytanii oraz 1 Dywizji Piechoty w Związku Radzieckim. Obchody 150. rocznicy insurekcji w 1944 i śmierci Kościuszki w 1946 objawiły znowu szczerą i siłą, ale ich skala nie była oczywiście taka, jak w 1917. W nowej sytuacji postać Kościuszki odzyskała nośność i znaczenie jako żywotny polityczny symbol.

Władze komunistyczne w Polsce starały się przejąć tradycję kościuszkowską i uczynić zeń nudny, dydaktyczny i natrętny symbol

<sup>5</sup> J. Lechoń, *Dziennik*, t. 2, Warszawa, 1992, s. 62.

społecznego postępu i klasowej słuszności. Obchody r. 1946 były początkiem tych usiłowań. Rok ten proklamowany został „Rokiem Kościuszkowskim”, a rocznicowe obchody przygotowano w całym kraju. Walcząca o władzę komunistyczna Polska Partia Robotnicza posłużyła się uroczystościami, aby wykazać i uwypuklić swe historyczne prawo do rządzenia Polską. W tym celu narodowy bohater pozostał na swym piedestale, ale zmienione zostały zasadnicze rysy legendy. Zdawało się, że wódz walki z Rosją zniknął, zastąpiony przez patrona I Dywizji Piechoty, która w 1944–1945 walczyła u boku armii radzieckiej. Gazety, popularne życiorysy i szkolne podręczniki ukazywały Kościuszkę jako bojownika radykalnej przebudowy społecznej i świadomego protagonistę dwudziestowiecznego komunizmu; Naczelnik spoglądał na rodaków z dziesięciozłotówek, a potem banknotów pięćsetzłotowych o coraz mniejszej wartości. Jednak mimo wszystko obchody 150. rocznicy śmierci Kościuszki w 1967 spotkały się z rzeczywistym społecznym odzewem. Badania socjometryczne zbiorowej pamięci historycznej społeczeństwa, prowadzone w latach 1960, 1970 i 1980, ukazały, że Naczelnik stale utrzymywał czołową pozycję w polskim panteonie bohaterskim – i to nie jako pierwszy rewolucjonista, ale jako obrońca niepodległości<sup>6</sup>. Podobny obraz przynosiła ostatnia – o ile mi wiadomo – napisana sztuka o Kościuszcze, *Lekcja polskiego* Anny Bojarskiej, wystawiona w połowie lat osiemdziesiątych przez jeden z warszawskich teatrów. Jej bohaterem jest stary, zmęczony i „uczłowieczony” wódz, który jednak aż do śmierci zachowuje swą wiarę w wolność i solidarność wolnych narodów i pomimo słabostek pozostaje wielkim bohaterem. Losy panoramy *Bitwa pod Raclawicami* symbolizują najlepiej zmagania społeczeństwa z rządem o kształt tradycji kościuszkowskiej. W r. 1946 władze Ukraińskiej Republiki Radzieckiej przekazały obraz ze Lwowa, jednak przez czterdzieści lat nie był on udostępniony publiczności. Trzykrotnie podczas politycznych odwilży organizowano społeczne komitety, stawiające sobie za cel udostępnienie panoramy zwiedzającym, jednak wszystkie wysiłki były paraliżowane przez lokalne i centralne władze. Ostatni z tych komitetów, zawiązany w 1980 pod auspicjami „Solidarności”, osiągnął wreszcie cel i *Panorama Raclawicka* została otwarta we Wrocławiu w roku 1986.

<sup>6</sup> Zob. B. Szacka i A. Sawisz, *Czas przeszły i pamięci społeczna. Przemiany świadomości historycznej inteligencji polskiej 1965–1988*, Warszawa, 1990.

Rok 1989 okazał się być następnym i może najważniejszym punktem zwrotnym w dziejach mitu Tadeusza Kościuszki. Sondaż przeprowadzony w 1994 przez tygodnik „Polityka” pokazał, że największym Polakiem w historii nie został uznany ani Kościuszko, ani żaden inny wódz czy męczennik przeszłości. Na pierwszym miejscu rankingu znalazł się wybitny uczyony Mikołaj Kopernik, o którym mówiono, że postawiony wobec wyboru tożsamości narodowej polskiej lub niemieckiej – wybrał astronomię. Słabość obchodów dwustulecia insurekcji w 1994, rocznic urodzin Kościuszki w 1996 i jego śmierci w 1997 zdaje się dowodzić – bez względu na wyniki analiz politycznych czy socjometrycznych polskiego społeczeństwa – że kult Kościuszki w jego wymiarze z XIX w. przeżył się już bezpowrotnie. W ubiegłych stuleciach w wizerunku Naczelnika eksponowano przede wszystkim cechy nieugiętego męczennika sprawy narodowej, dzielnego wodza, obrońcy uciśnionego ludu, szermierza cywilizacji łacińskiej i personalnego symbolu wartości etycznych katolicyzmu; bez porównania rzadziej doszukiwano się w nim walorów takich jak rzetelność, fachowość, tolerancja czy polityczna wstrzeźliwość, jaką wyróżniał się Kościuszko po 1794 r. Można jednak sądzić, że dzisiaj tylko takie cechy uchronić mogą postać Tadeusza Kościuszki od sztampy szkolnych podręczników i puste frazeologii rocznicowych akademii.



## JOGAILOS ĮVAIZDIS LIETUVIŲ VISUOMENĖJE

*Alvydas Nikžentaitis*

Lietuvos ir Lenkijos santykių istorijoje yra nemažai asmenybių, kurios abiejose valstybėse vertinamos skirtingai. Galima prisiminti nevienodą požiūrį į Józefą Piłsudskį ar Lietuvos didįjį kunigaikštį ir Lenkijos karalių Jogailą. Tačiau tarp šių dviejų asmenybių yra esminis skirtumas. J. Piłsudskis, nors ir kilęs iš etninės Lietuvos, savo politinę veiklą susiejo su modernios Lenkijos valstybės kūrimu. Šiame procese susidūrė lietuvių ir lenkų interesai, ypač kovojant dėl Vilniaus. Jogaila – garsios ir Lietuvoje garbinamos Gediminaičių dinastijos atstovas, Lietuvos didysis kunigaikštis, kurio valdymo metu vyko epochinės reikšmės pokyčiai: 1387 m. buvo apkrikštyta Lietuva, 1410 m. Žalgirio mūšyje Lenkijos karalius Jogaila kartu su lietuviais sutriuškino svarbiausią Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės priešą – Vokiečių Ordiną, kėlusį grėsmę Lietuvos valstybės egzistenciniams pagrindams. Šis valdovas galėtų būti jungiančiąja grandimi, siejančia Lietuvą ir Lenkiją ne tik praeityje, bet ir dabar suartinančia abiejų šalių visuomenės. Reikia pažymėti, kad tokios prielaidos iš lenkų pusės egzistuoja ligi šiol. Nors Jogaila lenkams – beraštis lietuvis pagonis, tačiau tuo pačiu ir garsios Jogailaičių dinastijos kūrėjas, su kurios vardu visiškai pagrįstai siejamas Lenkijos Karalystės klestėjimas. Lietuvoje taip pat beveik visuotinai pripažįstama, kad Lietuvos krikštas ir pergalė Žalgirio mūšyje sustiprino Lietuvos valstybę, o Jogailos amžininko ir pusbrolio Vytauto laikai Lietuvoje nuo pat XV a. iki dabar laikomi aukso amžiumi. Taigi nei lietuviams, nei lenkams nekyla abejonių dėl XIV a. pab. – XV a. pradžioje bendromis Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės ir Lenkijos Karalystės jėgomis pasiektų laimėjimų svarbos. Nepaisant to, nemaža dalis lietuvių ir šiandien Jogailą laiko tautos išdaviku, kuris už Lenkijos karaliaus titulą pardavė Lietuvą lenkams, sunaikino senąją pagonišką lietuvių kultūrą. „Kęstutis ir Jogaila –

du priešingi modeliai, dvi strategijos, dvi nesuderinamos egzistencinės pozicijos. <...> Kiek beišlietų rašalo mūsų istorikai, aukštindami Jogailos politikos lankstumą, egzistuoja pagrindinis šio žmogaus gyvenimo matas – ne vardan Lietuvos, tik dėl nuosavos karūnos blizgesio buvo tas lankstumas. Vardan šio blizgesio buvo išžudyti mūsų kriviai, iškirstos šventosios girios, sunaikintas paskutinis senosios Europos religijos arealas, kurį apginti dešimtims kartų mūsų protėvių buvo daug svarbiau negu išsaugoti savo gyvybę. Sunaikinta mūsų senoji kultūra – tikėjimas, kosmologija, medicina. <...> Mūsų Tėvynė tapo kaimyninės šalies (gerokai mažesnės už tuometinę Lietuvą) provincija<sup>1</sup>. Šio teksto autoriai dar gana „švelniai“ vertino Jogailos veiklą. 1989 m. Čikagoje pasirodžiusiame darbe Jogaila vadinamas lietuvių tautos genocido vykdytoju: „Jogaila su lenkais buvo suplanavę lietuvių tautą likviduoti bei palaidoti. Nuo tada ir prasidėjo lietuvių tautos lenkinimas ir naikinimas“<sup>2</sup>. Negalime tvirtinti, kad toks požiūris į Jogailą yra absoliučiai dominuojantis. Visgi be kelių straipsnių<sup>3</sup>, kuriuose jis vertinamas pozityviai, didesnė lietuvių visuomenės dalis simpatijų Jogailai nejaučia. Apie tai liudija ir kiti faktai: Jogailos vardu pavadinta gatvė, išlikusi iš tarpukario laikotarpio, yra tik Vilniuje; nors Lietuvoje daugelis vaikų tradiciškai vadinami kunigaikščių vardais, Jogailos vardas labai retas.

Jogailos nepopuliarumas Lietuvos visuomenėje lengvai pastebimas, kur kas sunkiau atsakyti į klausimą, kodėl susiklostė tokia situacija ir ar neigiamas Jogailos įvaizdis Lietuvoje turi gilesnes tradicijas.

Daugelis šio valdovo charakteristikų yra aktualizuotos, pritaikytos gyvenamajam laikotarpiui ir tam tikra prasme yra tapusios saviidentifikacijos figūromis. Su šiuo reiškiniu dažnai susiduria stereotipų tyrinėtojai pastebėję, kad siekiant išryškinti nacionalinius ypatumus, greta teigiamų herojų

<sup>1</sup> L. Arbačiauskas, V. Musteikis, Kęstutis ir Jogaila, *Dienovidis*, 1991, Nr. 10(8), p. 3.

<sup>2</sup> V. P. Uluntaitis, *Lenkų įvykdytas lietuvių tautos genocidas*, Chicago, 1989, p. 6.

<sup>3</sup> Plg. kitas nuomones, polemizuojančias su šio straipsnio autoriais: *Dienovidis*, 1991, Nr. 17(25). 1989 m. Žurnale *Mokslas ir gyvenimas*, Nr. 5 pasirodė istoriko V. Kryževičiaus straipsnis, objektyviau vertinantis Jogailos reikšmę Lietuvos istorijoje. Jo nuomone, „Jogaila, kaip žymi istorinė asmenybė ir Lietuvoje nusipelno pagarbos. Jo širdis ir nuopelnai taip pat priklauso Lietuvai“. V. Kryževičius buvo pirmasis pasiūlęs įamžinti Jogailos atminimą jam pastatant paminklą. Ši mintis Lietuvoje taip ir nesulaukė didesnio pritarimo.

pasitelkiami ir neigiami<sup>4</sup>. Šiuo atveju autoriui rūpi ne Jogailos vertinimų atitikimas jo laikotarpio realijoms, o Jogailos veiklos interpretacijų pritaikymas lietuvių tautos saviidentifikacijai.

Jogailos įvaizdžio nagrinėjimui buvo pasirinkti specifiniai tekstai, kuriuose dominuoja paplitę ar specialiai visuomenėje diegiami vertinimai. Tai visuomenės nuomonę formuojanti profesionalioji istorinė literatūra ir publicistika.

Iš teksto įvade pateiktų Jogailos vertinimų matome, kad dar prieš kelio dešimtmečius Jogaila buvo neigiamas herojus, šalia kurio išryškėja kai kurių istorinių asmenybių, dažnai tiesiogiai ar netiesiogiai įvardijamų lietuvių tautos simbolių, gerosios savybės. Galime formuluoti pirmąją tikrintiną hipotezę: ar Jogaila kaip blogio išsikūnijimas vaidina savarankišką vaidmenį, ar jam priskiriama tik gėrio (lietuviškumo) išryškavimo funkcija. Į šį klausimą įmanoma atsakyti tik istoriškai išanalizavus Jogailos vertinimo pokyčius XIX amžiaus pabaigoje – XX a. Lietuvos lietuvių visuomenėje.

Nors ankstesnių laikų historiografijoje aiškiai dominavo Vytauto nuopelnai, Jogaila taip pat buvo vertinamas, ypač nuo XVII a., kai jis tapo savotišku teigiamu lietuvių ir lenkų bendrumo simboliu.

Istoriografijoje būta bandymų lietuviško nacionalizmo tėvu įvardinti pirmosios Lietuvos istorijos žemaičių kalba autorių Simoną Daukantą. Tačiau jis tik pabandė visoje Lietuvos kultūros istorijoje išskirti tai, kas yra sava – lietuviška, o kas svetima<sup>5</sup>. Todėl jo nereikėtų laikyti lietuviško nacionalizmo ar antijogailiško kulto Lietuvoje kūrimo pradininku. Daukanto teiginys: „Galim mes su lenkais bendrystoj gyventi <...>, nes (bet) katrie sau kaip tinkami ūkę savo rėdyti ir katrie kalbėti, rašyti, mokytiis kalba savo bočių prabočių“<sup>6</sup> rodo, kad nacionalistinė ideologija autoriui dar svetima.

Jogailos stereotipo turinio kitimas yra betarpiškai susijęs su lenkų įvaizdžiu Lietuvos visuomenėje. Pastaruoju metu pasirodė keletas straipsnių, ku-

<sup>4</sup> Plg. J. Berting, Ch. Villain-Gandossi, Rola i znaczenia stereotypow narodowych w stosunkach międzynarodowych, *Narody i stereotypy*, Kraków, 1995, s. 13–31.

<sup>5</sup> Plg. A. Kulakauskas, Apie tautinio atgimimo sąvoką, tautinių sąjūdžių epochą ir lietuvių tautinį atgimimą, *Lietuvių atgimimo istorijos studijos*, t. 1, Vilnius, 1990, p. 132–143; *ibid.*, t. 5, Vilnius, 1993; V. Merkys, *Simonas Daukantas*, Vilnius, 1991 (antras papildytas leidimas).

<sup>6</sup> S. Daukantas, Darbai senųjų lietuvių ir žemaičių, *S. Daukantas, Raštai*, Vilnius, 1976, t. 1, p. 394.

riuose akivaizdžiai parodoma, kad iki pat XIX a. vidurio – XIX a. II pusės beveik dominavo lenko – lietuvių brolio stereotipas<sup>7</sup>. Nors tam tikrų požiūrio į savo artimiausius kaimynus modifikacijų būta jau ir XIX a. viduryje. Tai liudija 1857 m. išleistas J. Daukšio eilėraštis:

Meas Lietuwnikaj brołaj,  
 Nea Linkaj, nea Maskolaj  
 Wienas kitu milam.  
 Linkus(,) Wokeatšius gavdom (,)  
 Mušam, kiartam ir šavdom (.)  
 Jus padauži wel tilam  
 Nes mes wisi tšia brołaj (,)  
 Nea Gudaj (,) nea Maskolaj,  
 Bet tikri Lietuwnikaj,  
 Meas Lietuwiškaj mastome  
 Ir Lietuviu kalbu kalbam  
 Ir kaip Lietuwnikaj dirbam<sup>8</sup>.

Tačiau tai nėra kokybiškai naujas požiūris. Nors šiame tekste pabrėžiama lietuvių kalbos svarba, tai gali būti labiau susiję su liuteronybe, kuri jau XVI a. akcentavo kalbos reikšmę. O šiuo, kaip ir kitais V. Savukyno darbe nurodytais atvejais, kalbama būtent apie šios tikybos lietuvių kilmės autorius. Taip, jie minėjo susidorojimo su lenkais ir „maskoliais“ galimybę, tačiau kai iškilo būtinybė kovoti už žlugusios Respublikos idealus, tas pats J. Daukšys nedvejodamas stojo sukilėlių pusėn prieš „maskolius“, už tai buvo ištremtas į Sibirą ir ten 1890 m. mirė<sup>9</sup>. Tad ir čia mes susiduriame su kiek vėliau išreikštomis daukantiško požiūrio į lenkus variacijomis, kurios visgi artimesnės „unijinės“ istoriografijos sampratai nei moderniajam nacionalizmui.

<sup>7</sup> A. Kulakauskas, Nuo Didžiosios Kunigaikštystės iki Respublikos: Lietuvos etnopolitinės raidos XIX amžiuje bruožai, *Kultūros barai*, 1995, Nr. 1, p. 60; V. Savukynas, Kaip galvojame apie kitus. Lenkų ir rusų atvejai, *Kultūros barai*, 1998, Nr. 7, p. 56.

<sup>8</sup> V. Savukynas, Mes ir jie (religinės tapatybės konfigūracijos XIX a. antroje pusėje), *Kultūros istorijos tyrinėjimai*, Vilnius, 1998, t. 4, p. 240. Tai toli gražu ne išimtinis atvejis; plg. *ibid.*, p. 239–240.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 239.

Mūsų nagrinėjamai temai svarbus ir katalikybės klausimas. Nepaisant daugybės bandymų, ypač lietuvių nacionalinio judėjimo metu XIX a. pabaigoje – XX a. pradžioje, paneigti lenko kataliko sinonimą, katalikiškas tikėjimas buvo stipri lietuvius ir lenkus jungianti grandis. Todėl neatsitiktinai, kaip matysime vėliau, lietuvių nacionalinio judėjimo vadovai buvo laisvamaniai (pvz., J. Šliūpas). Jie pradėjo skleisti antilenkiškumo idėją ir aki-vaizdžiai neigiamą Jogailos stereotipą. Žinoma, kol šios idėjos suformavo lenkų ar Jogailos – lietuvių tautos priešų stereotipą, turėjo praeiti dar daug laiko.

Nedriščiau tvirtinti, kad 1892 m. Tilžėje išleista „Trumpa senosios Lietuvos istorija“<sup>10</sup> buvo paskutinis nenacionalistinis veikalas, pristatantis bendrą Lietuvos istoriją. Tiksliau atsakyti į šį klausimą reikėtų dar papildomų lietuviškos spaudos tyrimų. Šiame darbe Jogailos veikla vertinama remiantis universaliais kriterijais, čia dar nėra „tautinei istoriografijai“ būdingų bruožų. Darbe tradiciškai pabrėžiama Vytauto veikla, tačiau kaip ir anksčiau, nėra menkinami Jogailos veiksmai. Tyrinėdami Lietuvos istorijos praeitį, autoriai vadovaujasi dar T. Narbuto suformuluotais kriterijais. Jiems svarbus ne vien krikščioniškasis Lietuvos istorijos laikotarpis, bet ypač pabrėžiami Lietuvos valstybės pasiekimai jai dar nepriėmus krikšto. Beje, vienintelė vieta, kur galima būtų įžvelgti Jogailos neigiamą vertinimą – Lietuvos krikšto aprašymas. Čia autoriai atsargiai „kaltina“ Jogailą sunaikinus idiliškąją Lietuvos praeitį. Vis labiau Lietuvos visuomenėje įsitvirtinantis pozityvus ikikrikščioniškos Lietuvos įvaizdis sukūrė prielaidas kur kas kategoriškesniam krikščioniškojo Lietuvos laikotarpio vertinimui. Kitą žingsnį vertinant Lietuvos praeitį, kaip ir galima buvo tikėtis, žengė laisvamaniškų pažiūrių autoriai. 1897 m. Baltimorėje (JAV) pasirodė J. Šliūpo veikalas „Lietuvystės praeite, dabartis ir ateitis“, kuriame krikščionybė ir jos reikšmė Lietuvos istorijoje tapoma jau vien tik juodomis spalvomis. „Krikščionybė, – rašė Šliūpas, – sunaikino senąją Lietuvos kultūrą. Katalikybė skynėsi sau kelią Lietuvoje kartu su geležiniais pančiais ir nelaisve!“<sup>11</sup>. Nors

<sup>10</sup> M. Čepas, K. Grinius, F. Janušis, M. Venclova, *Trumpa senosios Lietuvos istorija*, Tilžė, 1864. Tiksliai išleidimo data nustatyta remiantis: *Lietuvos TSR bibliografija*, Vilnius, 1988, t. 2, kn. 2, p. 198, Nr. 3499 k.

<sup>11</sup> J. Šliūpas, *Lietuvystės praeite, dabartis ir ateitis*, Baltimare, 1897, p. 7.

J.Šliūpas neįvardija šių nelaimių kaltinininko, tai padaryti nebuvo sunku. Lietuvos istoriografijoje pasirodžius neigiamiems krikščionybės vertinimams, atsivėrė tiesioginis kelias ir Jogailos pasmerkimui, jo kaip lietuvių tautos interesų išdaviko įvardijimui. J. Šliūpo neigiamas požiūris į krikščionybę suformavo vieną iš vėliau gerokai išplėtotų Jogailos kritikos krypčių: antiklerikalinės krypties autoriams Jogaila asocijavosi visų pirma su senosios Lietuvos kultūros sunaikinimu.

Katalikiškoji Jogailos kritikų dalis kelių skyrėsi žymiai sunkiau. Krikšto priėmimas iš lenkų rankų, krikščioniškas tikėjimas kaip nediskutuotina vertybė<sup>12</sup> ilgą laiką siejo lietuvius ir lenkus, neleido plėtotis ir neigiamam Jogailos stereotipui. Dar 1909 m. išleistoje knygoje „Senowes pripažintiej poteraj“ šios krikščioniškos vertybės dominuoja, pateikiamas atitinkamas Jogailos apibūdinimas: „Po waldzia Jagiellas karalaus ir jo ipiedyniu tarp Lenku, Letuwiu ir Žemajcziu stojos ir sustyprieje gražiause wienibe <...> Lietuwems ir Žemajtems apsykrykstyjus, tas pagoniszkas iwedymas ir tokia newale ilgiaus buti nebgaleje“<sup>13</sup>. Autorius teigiamai vertina ir 1413 m. Horodlės uniją, kadangi lietuviai gavo tas pačias teises kaip lenkai, o tai tapo lietuvių ir lenkų brolybės pagrindu<sup>14</sup>. Jeigu kalbėdami apie 1892 m. išleistą istoriją ją apibūdinome kaip vieną paskutinių veikalų, pasirodžiusių nacionalistinės epochos išvakarėse, tai „Senowes pripažintiej poteraj“ buvo savotiškas anachronizmas. Ir ne tik nekatalikų tarpe.

Beveik tuo pačiu metu susiformavo antilenkiškai nusiteikusių katalikiškos orientacijos inteligentijos srovė, labiau akcentavusi „išdavikišką“ Jogailos veiklos pusę, t. y. santykius su Lenkija, 1385 m. Krėvos unijos sudarymą. Be jokios abejonės, žymiausias šios krypties atstovas buvo kunigas ir poetas Maironis (Jonas Mačiulis). 1890 m. Peterburge jis išleido „Lietuvos

<sup>12</sup> Tarp katalikiškos orientacijos kultūros veikėjų ir laisvamanių būta ir atvirų diskusijų spaudoje. 1913 m. slapyvardžiu M. A. pasirašęs autorius kritikavo J. Basanavičiaus teiginį, kad krikščionybė ir Jogaila sunaikino senąją Lietuvos kultūrą, pažymėdamas: „tai kokia čia krikščionijos kaltė, jei koks kvailys visą savo valstiją kam užrašė“, žr. *Draugija*, 1913, Nr. 77–78, p. 128.

<sup>13</sup> *Senowes pripažintiej poteraj*, Wilnius, 1909, p. 27. Darbo autorius pasirašė slapyvardžiu: Senos gadinės kunigas.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 28.

istoriją<sup>15</sup>, kurioje pirmą kartą dėl visų Lietuvos praeities ir dabarties nesėkmių buvo apkaltintas Jogaila. Jis šiame darbe vadinamas „negilaus proto jaunuoliu, lengvai pasiduodančiu svetimai įtakai“<sup>16</sup>, dėl tos priežasties jis „pakliuvo visai į Lenkų nagus, kurie jį už nosį visur vedžiojo; per tai ne kartą jisai eina prieš Lietuvius ir, užmiršdamas apie savo gimtinę, žiūri Lenkų akimis“<sup>17</sup>. Kitame darbe, pasirodžiusiame 1918 m., formuluojama dar tiesmukiškiau: „iškart po susijungimo su Lenkija <...> prasideda Lietuvos žlugimas“<sup>18</sup>. Maironio pateikta Jogailos charakteristika buvo dar pakankamai švelni palyginus su vėlesnėmis, tačiau atsižvelgiant į tai, kad toks Jogailos apibūdinimas plito Lietuvos visuomenėje per grožinę literatūrą, Maironį, be jokios abejonės, galima laikyti neigiamo Jogailos įvaizdžio kūrėju, antijogailiško kulto įkvėpėju Lietuvoje.

Bendrus negatyvius Jogailos vertinimus labai greitai perėmė kiti istorinėmis temomis rašantys autoriai. Prasidėjo net savotiškos lenktynės, kas nutapys niūresnį Jogailos portretą. Todėl dar gana nekonkretūs Maironio kaltinimai Jogailai įgavo vis aiškesnes formas, pamažu suformuluojamas ir visas Jogailos nusikaltimų Lietuvai sąrašas. Maironio pasekėjai jau be jokių skrupulų Jogailą vadina „labiausiai nekenčiamu žmogumi Lietuvoje“, politiniu veikėju „sunaikinusiui Lietuvos nepriklausomybę“. Pažymėtina, kad toks Jogailos portretas susiformavo jau apie 1918 m. Šiame laikotarpyje, t. y. dar iki Želigovskio įvykdyto Vilniaus užgrobumo, jis buvo pats populiariausias, ypač kalbant apie lietuvių ir lenkų santykius. Toks Jogailos stereotipo vaidmuo visame vaizdinių apie lenkus fone nebuvo atsitiktinis. Jis leido labai lengvai paaiškinti sudėtingas lietuvių ir lenkų santykių peripetijas, juo labiau, kad kalbant apie Jogailą, neišvengiamai buvo minimas ir teigiamusias Lietuvos istorijos herojus – Vytautas. Jogailos blogybių fone išryškėjo Vytauto nuopelnai ir atvirkščiai.

Iki Želigovskio Vilniaus operacijos Lietuvos visuomenėje per Vytautą ir Jogailą iš esmės įsitvirtino Lenkijos bei Lietuvos įvaizdžiai. Jau tuo metu

<sup>15</sup> Maironis, *Lietuvos istorija*, Petrogradas, 1906 (pirmas leidimas 1890 m. pasirašytas Zanavyko vardu). Tekstas perspausdintas: Maironis, *Raštai*, Vilnius, 1992, t. 3, kn. 2, p. 29–215.

<sup>16</sup> Maironis, *Lietuvos istorija*, p. 99.

<sup>17</sup> Maironis, *Apsakymai apie Lietuvos praeigą*, Maironis. *Raštai*, p. 508. Darbas pirmą kartą išspausdintas Tilžėje 1891 m.

<sup>18</sup> M. Šalčius, *Paskaita iš Lietuvos istorijos*, b.v., 1918, p. 63.

intelektualų suformuotas neigiamas Jogailos įvaizdis leido atsakyti į klausimą, kodėl ir kokiomis aplinkybėmis lietuviams reikia bijoti lenkų. Šias lenkų fobijas grakščiai aprašė A. Landsbergis dar 1961 m. „Grynosios Lietuvybės žodyne“: „Su lenku kalbantis, reikia turėti paruošus peilį. „Tupi lenkas ant kalniuko, žiba akys kaip velniuko“ <...>. Lenkių svarbiausias uždavinys yra vilioti istorines lietuvių asmenybes ir šiaip silpnavalius piliečius. Lenkai yra klasingi“<sup>19</sup>. Tai, kad XIX a. pabaigoje – XX a. pradžioje susiformavo būtent toks neigiamas Jogailos įvaizdis, nebuvo atsitiktinumas. Formuojant modernią lietuvių tautą reikėjo rasti skirtumus tarp lietuvių ir lenkų. Lenkų kaip lietuvių tautos priešų, o Jogailos kaip tautos išdaviko vaizdavimas buvo logiška modernios lietuvių tautos formavimosi proceso pasekmė. Galima pažymėti, kad būtent šiame laikotarpyje V. Pietario romane „Algimantas“ ir V. Kudirkos kūryboje vienu metu buvo aktualizuotas neigiamas rusų įvaizdis, ir kas įdomiausia, kad iki tol buvęs iš dalies pozityvus vokiečių įvaizdis<sup>20</sup> lietuvių visuomenėje šiame laikotarpyje taip pat įgavo daugybę negatyvių bruožų. Taigi naujoji lietuvių istorinė sąmonė buvo nukreipta ne tik prieš lenkus, bet prieš visas tautas, kurioms buvo galima pareikšti istorinių ar teritorinių pretenzijų. Pažymėtina, kad neigiamas Jogailos įvaizdžio suformavimas sutapo su lietuvių tautinio judėjimo peraugimo į nacionalistinį laikų<sup>21</sup>. Antijogailinio kulto susikūrimas būtent šiame laikotarpyje buvo sudėtinė moderniosios tautos ideologijos proceso dalis.

1920 m. konfliktas dėl Vilniaus pakoregavo ne tik lietuvių–lenkų santykius, tačiau ir su Lenkija susijusių įvaizdžių hierarchiją. Vilniaus problematika tapo svarbiausia, ir nors dėl to Jogailos antipodas – Vytautas buvo padarytas pirmuoju Vilniaus vaduotoju, tai nepakeitė Jogailai priskiriamų neigiamų funkcijų, jos nebuvo perinterpretuotos. Laikotarpio realijos tarsi nustūmė antijogailiškas nuostatas į ne tokias reikšmingas pozicijas, nors

<sup>19</sup> A. Landsbergis, Grynosios Lietuvybės žodynas (ištraukos), *Metmenys*, 1961, Nr. 4, p. 188.

<sup>20</sup> Plg. A. Nikžentaitis, *Das Bild der Deutschen und Deutschlands in Litauen während der Zwischenkriegszeit, Die Deutsche Volksgruppe in Litauen und Memelland während der Zwischenkriegszeit und aktuelle Fragen des deutsch-litauischen Verhältnisses*, Hamburg, 1998, S. 246–248. Išimtį sudaro 1934–1936 m. laikotarpis, kai buvo bandoma forsuotai kurti negatyvų Vokietijos ir vokiečių įvaizdį.

<sup>21</sup> A. Kulakauskas, *Apie tautinio atgimimo sąvoką...*, Vilnius, 1990, t. 1, p. 132–143.



Jogailos kaip lietuvių tautos išdaviko vertinimas ir toliau liko sudėtinė požiūrio į lenkus dalimi, tačiau toli gražu ne centrine. Reikšmės, teikiamos Jogailai, sumenkėjimas nesietinas vien su politinių realijų pasikeitimu lietuvių–lenkų santykiuose. Nemažą vaidmenį čia suvaidino pats „lietuviškosios“ istorijos sampratos kitimas. Maždaug iki 1918 m. vien lietuviškos istorijos laikotarpiu laikytas periodas iki 1430 m., t. y. iki Vytauto mirties, buvo praplėstas. Dabar ir taip vadinamame lenkmetyje pradėta ieškoti „lietuviškosios“ istorijos epizodų. Prasiplėtus chronologinėms lietuviškos istorijos riboms, neigiamas Jogailos vaidmuo ėmė šiek tiek blankti. 1935 m. buvo svarbūs Jogailos stereotipo kitimui ne vien dėl to, kad tais metais pasirodė Z. Ivinskio istoriografinė tradicijai prieštaraujantis straipsnis apie Jogailą<sup>22</sup>, už kurio novatoriškas mintis leidykla neprisiėmė atsakomybės. Svarbesnis buvo bendro politinio fono pasikeitimas. XX a. 4-ojo dešimtmečio viduryje paastrėjęs santykiams su Vokietija, į Lenkiją buvo žiūrima kaip į galimą partnerį, to meto visuomenėje atkakliai plito gandai apie galimą šių dviejų valstybių santykių pagerėjimą<sup>23</sup>, į tai buvo pradėta orientuoti ir valstybės kontroliuojama spauda. Nors tarpvalstybinių santykių lygmenyje didesnių pokyčių neįvyko, tačiau trumpas lietuvių–lenkų santykių atšilimas pakeitė Jogailos įvaizdį bent jau populiarioje mokslinėje literatūroje. Straipsniuose, pasirodžiusiuose minint Krėvos unijos ar Lietuvos krikšto jubiliejų, Jogaila pradėtas vertinti įvairiapusiškiau, primenant jo „išdavikišką“ poziciją, tačiau kartu užsimenant ir apie jo nuopelnus lietuvių tautai ir Katalikų Bažnyčiai Lietuvoje: „vis dėlto reikia sutikti, kad Jogaila, tiesa, ne be Vytauto pagalbos, daug nusipelnė katalikų bažnyčiai“<sup>24</sup>. Todėl galima teigti, kad savotiška Jogailos „reabilitacija“ prasidėjo tarpukaryje – paskutiniaisiais Lietuvos Respublikos gyvavimo metais, tačiau savaime suprantama, nebuvo visiškai užbaigta.

<sup>22</sup> Z. Ivinskis, Jogaila valstybininkas ir žmogus, *Jogaila*, Kaunas, 1935, p. 309–329.

<sup>23</sup> Plg. R. Žepkaitė, Die fehlende Hauptstadt: Litauens Politik im Zeichen der Wilnafrage, *Nordost Archiv. Zeitschrift für Regionalgeschichte. Neue Folge*, 1993, H. 2: Zwischen Staatsnation und Minderheit. Litauen, das Memelland und das Wilnagebiet in der Zwischenkriegszeit, S. 308–309.

<sup>24</sup> P. Šležas, Lietuvos krikštas, *Naujoji Romuva*, 1937, Nr. 16, p. 348. Panaši pozicija: M. Ruginienė, Krikščionybė Lietuvoje, *Draugija*, 1938, Nr. 24, p. 920. Autorė bando teisingai Jogailą, kaltindama lenkus, kad šie nesimokė lietuvių kalbos.

Aptariant įvairių fobijų susiformavimo mūsų istoriografijoje laiką, tradiciškai jų pradedama ieškoti anksčiau, visiškai nepagrįstai užmirštant Tarybų Lietuvos 50-metį. Manoma, kad šis laikotarpis neturėjo didesnės įtakos tam tikrų ideologinių srovių susiformavimui. Tokie teiginiai, dažnai neparemti jokiais argumentais, verti rimtų abejonų ar bent detalesnės analizės. Nesiimdami šio uždavinio sprendimo, turėtume apžvelgti ir Jogailos stereotipo modifikacijas Lietuvos istoriografijoje po Antrojo pasaulinio karo.

Nuo Antrojo pasaulinio karo pabaigos iki 6-ojo dešimtmečio pabaigos Lietuvos istoriografijoje dominavo pagrindinis marksistinės istoriografijos principas, t. y. į istoriją buvo žiūrima per klasių kovos principą, svarbi buvo grubi ateistinė propaganda. Abu šie požūriai buvo pakankamai svarbūs Jogailos įvaizdžiui. Jogaila buvo „išnaudotojų klasės atstovas“, be to, asmuo, su kurio vardu buvo siejamas krikščionybės įvedimas ir žemesnių visuomenės sluoksnių išnaudojimo sustiprėjimas. XIV a. 9 dešimtmetyje Jogaila atmetė unijos su Maskva sudarymo galimybę<sup>25</sup>, tuo pačiu tarsi tapdamas „amžinos lietuvių ir rusų tautų draugystės“ priešū. J. Žiugžda, 1953 m. kalbėdamas apie krikšto priėmimą 1387 m., reziūmavo: „Tokiu būdu XIV a. pabaigoje katalikybė įsiveržė į lietuvių liaudies gyvenimą kaip priešiškas faktorius. Katalikybė atėjo į Lietuvą kaip Jogailos ir kitų lietuvių feodalų, siekusių pakreipti Lietuvos gyvenimą prieš lietuvių liaudies interesus, ginklas, ji padarė daug žalos lietuvių kultūros raidai, prisidėjo prie dar didesnio lietuvių tautos pavergimo, dar didesnės jos eksploatacijos iš lietuvių feodalų pusės“<sup>26</sup>.

6-ojo dešimtmečio pabaigoje – 7-ojo pradžioje, siekiant įteisinti tarybinį valstybingumą, visuomeniniuose moksluose, o ypač istorijoje, buvo grįžta prie nacionalinės retorikos<sup>27</sup>. Nors partijos ideologai pagrindinį dėmesį

<sup>25</sup> Neįprastai daug vietos šiam projektui skiriama: *Очерки истории СССР. Период феодализма IX–XV вв.*, Москва, 1953, ч. 2, с. 531–532.

<sup>26</sup> *История Литовской ССР*, Вильнюс, 1953, с. 154. Ten pat kalbama apie nepasitikėjimo rusų liaudžiai skatinimą. Kiek švelnesnis vertinimas, išleidžiantis iš akių rusų-lietuvių tautų supriešinimo momentą: *Lietuvos TSR istorija*, Vilnius, 1957, t. 1, p. 128. Pažymėtina, kad sutapatinus katalikų tikėjimą su „vokiečių tikėjimu buvo bent netiesiogiai stiprinamas bendrai antivokiškas stereotipas Lietuvos visuomenėje“.

<sup>27</sup> B. Christophe, *Staat versus Identität. Zur Konstruktion von „Nation“ und „nationalem Interesse“ in den litauischen Transformationsdiskursen von 1987 bis 1995*, Köln, 1997, S. 58–64.

skyrė XX a. įvykiams, visgi prasidėję procesai keitė visą istorijos sampratą. Jau 1964 m. išleistame kolektyviniame veikalė „Lietuvių karas su kryžiuočiais“ istorikų vertybių skalėje pirmoje vietoje vėl atsiduria valstybingumo problematika, krikštas laikomas pozityviu reiškiniu. Šiame darbe atiduodama tradicinė duoklė pagraudenimams apie unijos neigiamą reikšmę lietuvių–rusų santykiams<sup>28</sup>, tačiau toks marksizmo ir nacionalizmo junginys buvo tipiškąs bent jau to meto Baltijos šalių istoriografijoje. Spaudimas Jogailos asmeniui dar labiau padidėjo, nes neigiamas herojus jis buvo tiek pagal nacionalinės, tiek pagal marksistinės istoriografijos kriterijus. Tik marksizmo teorija apie masių ir individo santykį, pirmenybę skirianti „liaudies masėms“, o istoriją aiškinanti kaip tam tikrų raidos dėsningumų sancaupą, neleido koncentruotai paskelbti dabar jau padvigubėjusių kaltinimų Jogailai. Svarstant Jogailos neigiamo įvaizdžio gajumą per paskutiniuosius 50 metų, nereikia pamiršti Lietuvos etnologų darbų, iš kurių ypač išsiskyrė P. Dundulienės studijos. Jos teiginiai apie aukštą pagonišką kultūrą<sup>29</sup>, nors neretai prasi-lenkdami su mokslo principais<sup>30</sup>, skatino domėjimąsi ikikrikščioniška Lietuvos valstybės praeitimi ir netiesiogiai prisidėjo prie mito apie „ikikrikščioniškos Lietuvos aukso amžių“ stiprinimo. Nors P. Dundulienės darbuose Jogaila tiesiogiai nebuvo įvardintas tos kultūros naikintoju, tačiau skaitytojui tikrasis senosios kultūros naikintojo vardas buvo aiškus. Minėtame V. Musteikio ir L. Arbačiausko straipsnyje<sup>31</sup> išreikštos mintys buvo „liaudies balsas“, paskelbtas iš esmės tuo metu, kai lietuvių visuomenėje jau nebūta monolitiškai neigiamo požiūrio į Jogailą.

Požiūrio į Jogailą pasikeitimą lėmė ne vien permainos istorijos moksle, tačiau kur kas labiau – dingęs poreikis saugoti siaurai suprantamą valstybingumo tradiciją. Politinių santykių su Lenkija pagerėjimas tapo dar vienu stimulu reviduoti ir Lietuvos visuomenėje vis dar gyvą neigiamą požiūrį į Jogailą<sup>32</sup>. Lietuvių–lenkų santykiuose susiklosčiusi palanki situacija leidžia

<sup>28</sup> *Lietuvių karas su kryžiuočiais*, Vilnius, 1964, p. 237–239.

<sup>29</sup> P. Dundulienė, *Lietuvių etnografija*, Vilnius, 1982, p. 399, 412 ir kt.

<sup>30</sup> Nors tuo metu vykusiose diskusijose J. Jurginis nebuvo visuomet teisus, visgi daugeliu atvejų jo kritika buvo taikli. Žr. J. Jurginis, *Lietuvos krikštas*, Vilnius, 1987, p. 62–74.

<sup>31</sup> L. Arbačiauskas, V. Musteikis, Kęstutis ir Jogaila...

<sup>32</sup> Tokius poslinkius rodo visuomenės apklausos 1991, 1992 ir 1994 m. Jogaila, nors ir užima paskutinę vietą, tačiau jis patenka į 16 dažniausiai minimų Lietuvos istorinių asmenybių tarpą. Kita vertus, ir šiuo laikotarpiu jis populiariausias nelietuvių kilmės Respublikos

pritarti P. Subačiaus prielaidai<sup>33</sup>, kad, mažėjant asmeninėms patirtoms nuoskaudoms, užges ne tik pejoratyvinis lenko įvaizdis, bet Jogaila taps viena iš istorinių asmenybių, vertinama laikotarpio dvasioje ir už jo tikrai pasiektus laimėjimus.

piliečių tarpe. Žr. I. Šutinienė, Tautos istorijos mitai Lietuvos gyventojų sąmonėje, *Istorijos sąmonė ir istorijos didaktika* (Švietimo studijų sąsiuvinys, t. 2), Vilnius, 1997, p. 70.

<sup>33</sup> P. Subačius, Tautinių įvaizdžių metamorfozės: lenkas nuo „brolio“ iki „velnio“, *Kultūros barai*, 1998, Nr. 7, p. 53.

## VYTAUTO DIDŽIOJO KULTAS TARPUKARIO LIETUVOJE

*Giedrius Viliūnas*

Vytauto Didžiojo kultas yra vienas labiausiai intriguojančių 1918–1940 m. Lietuvos Respublikos politinės kultūros reiškinių. Tai bene didžiausia naujųjų laikų Lietuvos istorijoje simbolinė akcija, išjudinusi plačius gyventojų sluoksnius ir palikusi neišdildomus pėdsakus lietuvių mentalitete, politinių ritualų ir nuorodų sistemoje, netgi peizaže. Užtenka prisiminti beveik kiekvieno miesto ir miestelio toponimikoje iširtvirtinusias Vytauto gatves, aikštes, per 30 įvairiose Lietuvos vietose anuomet pastatytų ir iki šių dienų išlikusių arba vėliau atstatytų Vytauto Didžiojo paminklų<sup>1</sup>; Vytauto Didžiojo universitetą, Vytauto kalną ir Vytauto bažnyčią Kaune; Vytauto Didžiojo ordiną (aukščiausią Lietuvos Respublikos valstybinį apdovanojimą); taip pat Valsybės šventę – rugsėjo 8-ąją, kuri yra neįvykusios Vytauto karūnacijos diena. Galima sakyti, kad su Vytauto Didžiojo vardu susiję ypatingai daug – gal net daugiausia naujosios Lietuvos, lietuvių tautos „atminimo vietų“<sup>2</sup>. Tai patvirtina ir labai gausi 1930 m. atsiradusi ir tolydžio pasipildanti istorinė-mokslinė, publicistinė, grožinė „vytautinė“ literatūra<sup>3</sup>.

Vytauto kulto tema Lietuvos istorikų, kultūros tyrinėtojų dar palyginti mažai nagrinėta. Galima paminėti keletą daugiau faktografinio, apžvalginio pobūdžio J. Aničo straipsnių<sup>4</sup>, A. Nikžentaičio pranešimą konferencijoje

<sup>1</sup> J. Aničas, Paminklai Vytautui Didžiajam, *Statyba ir architektūra*, 1990, Nr. 6, p. 18.

<sup>2</sup> Sąvoką žr.: P. Norra, Das Abenteuer der *Lieux de mémoire*, *Nation und Emotion: Deutschland und Frankreich im Vergleich: 19. und 20. Jahrhundert*, hrsg. von E. François, Göttingen, 1995, S. 83–92.

<sup>3</sup> Žr. prie šio straipsnio pridėdamą bibliografiją.

<sup>4</sup> J. Aničas, Kaip Lietuva minėjo Vytauto Didžiojo 500-ąsias metines, *Tautinė mokykla*, 1990, Nr. 2, p. 36–38; idem, Pažiūros į Vytautą Didįjį 1930-aisiais, *Laikas ir*

„Senosios raštijos ir tautosakos sąveika: kultūrinė Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės patirtis“ (1997), kuriame 1918–1940 m. Vytauto kultas aptariamas platesniame penkių Lietuvos istorijos šimtmečių kontekste<sup>5</sup>; Vytauto Didžiojo vaizdinį tarpukario grožinėje literatūroje yra aptaręs V. Kubilius<sup>6</sup>, Vytauto mitą XX a. lietuvių literatūroje – šių eilučių autorius<sup>7</sup>. Tokia tyrimų būklė nulėmė ir šio straipsnio pobūdį. Pirmiausia siekiama plačiau nušviesti Vytauto Didžiojo kulto išsiplėtojimo 1918–1940 m. Lietuvoje aplinkybes, veiksnius, aptarti kulto formas, taip pat kiek įmanoma nužymėti jo recepciją, poveikį visuomenei, pasvarstyti plačiosios visuomenės dalyvavimo kulto problema, tautos „nacionalizavimo“ ir „nacionalizavimosi“ santykį.

Pateikiami faktiniai duomenys daugiausia imti iš Lietuvos Respublikos Vytauto Didžiojo komiteto (1928–1939) dokumentų fondo, esančio Centriname valstybės archyve<sup>8</sup>, kai kas – iš Nacionalinio M. K. Čiurlionio dailės muziejaus fondų<sup>9</sup> bei iš šio amžiaus 4-ajame dešimtmetyje išleistos apžvalginės, dokumentinės literatūros<sup>10</sup>. Stengiantis atskleisti ideologinius

*įvykiai*, 1990, Nr. 16, p. 10–12; idem, Vytautinis sąjūdis okupuotame Vilniaus krašte, *Vakarinės naujienos*, 1990 07 13, 20, 27; idem, Vytauto Didžiojo mirties 500-osios metinės Mažojoje Lietuvoje, *Klaipėda*, 1990 07 14, 17, 19; idem, Paminklai Vytautui Didžiajam, *Statyba ir architektūra*, 1990, Nr. 6, p. 17–19; Nr. 7, p. 13–15; Nr. 8, p. 13–14.

<sup>5</sup> A. Nikžentaitis, LDK kultūrinės tradicijos praradimas: Vytauto Didžiojo kultas Lietuvoje XV–XX a., *Senosios raštijos ir tautosakos sąveika: kultūrinė Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės patirtis*, Vilnius, 1998, p. 324–333.

<sup>6</sup> V. Kubilius, Vytautas Didysis grožinėje literatūroje, *Vytautas Didysis ir Lietuva: Mokslinės konferencijos pranešimų rinkinys*, Vilnius, 1996, p. 101–105.

<sup>7</sup> G. Viliūnas, Vytauto mitas naujojoje Lietuvoje, *ibid.*, p. 106–113.

<sup>8</sup> *Centrinis valstybės archyvas* (toliau – CVA), f. 1640, ap. 1–2, b. 1–226.

<sup>9</sup> *Mikalojaus Konstantino Čiurlionio dailės muziejus* (toliau – MKČDM), Ta–5099.

<sup>10</sup> *Vytauto Didžiojo komiteto atliktų darbų apžvalginis biuletenis Nr. 1*, Kaunas, 1932 (toliau – *Biuletenis*); *Vytauto Didžiojo mirties 500 metų sukaktuvėms paminėti albumas*, spaudai paruošė H. Serafinas, Kaunas, 1933 (toliau – *Albumas*); *DLK Vytauto Didžiojo 500 m. jo mirties sukaktuvėms paminėti albumėlis. 1430–1930*, Kaunas, 1930 (toliau – *Albumėlis*); *Vytauto jubiliejinių 1930 m. iš jo kelionės po Lietuvą ir Lietuvos miestų, miestelių vaizdai su jų trumpais aprašymais: Albumas 1930 m.*, Kaunas, 1931 (toliau – *Albumas*); A. Vaizbys, *Vytauto Didžiojo garbei*, Kaunas–Marijampolė, 1930 (toliau – *Vaizbys*). Kitus šaltinius žr. nuorodose ir bibliografijoje.

bei psichologinius Vytauto Didžiojo kulto krūvius, atidžiau analizuojami kai kurie centriniai kulto tekstai, programinės kulto iniciatorių bei vykdytojų kalbos<sup>11</sup>, apibendrinama literatūroje bei archyvuose randama ikonografija.

## 1.

Vytauto Didžiojo kultas nėra tarpukario lietuvių visuomenės veikėjų išradimas. Lietuvoje jis žymus nuo pat Vytauto valdymo laikų<sup>12</sup>, o XX a. lietuvių ideologų perimtas iš XIX a. tautinio atgimimo sąjūdžio, ikiuinijinės Lietuvos valstybingumo tradiciją kėlusio kaip priešpriešą Lietuvos priklausomybės Lenkijai, polonizacijos ir valstybingumo nuosmukio epochai. XIX–XX a. sandūros romantinėje tautinėje mitologijoje Vytautui teikiama išskirtinė tautos ir valstybės reprezentanto reikšmė<sup>13</sup>. XX a. pirmaisiais dešimtmečiais, gilėjant konfrontacijai su lenkais, ši Vytauto simbolinė reikšmė dar išaugo. Atsirado ir papildomai jį stiprinančių paskatų. Iš tokių pirmiausia reikia minėti Žalgirio mūšio jubiliejų, 1910 m. iškilmingai atšvestą Lenkijoje, tačiau sumenkinant Vytauto ir apskritai lietuvių vaidmenį toje istorinėje pergalėje. Šio jubiliejaus kontekste atsirado viena pirmųjų Vytautui skirtų lietuviškų knygų<sup>14</sup>. Šiuo laiku Lietuvoje pastatytas ir pirmasis Vytautui skirtas paminklas (Burbiškio dvare, Panevėžio aps.).

Laisva lietuvių politinės ideologijos simbolinė raiška tapo įmanoma tik nepriklausomybės išvakarėse. 1918 metais Vytauto Didžiojo vardu pavadinta viena pirmųjų lietuviškų karinių formuočių, atsiradusių dar Rusijoje (pirmas atskirasis lietuvių Vytauto Didžiojo batalionas, kitaip – Sibiro lietuvių batalionas, 1918 m. rugpjūtis – 1919 m. lapkritis), pirmoji lietuviš-

<sup>11</sup> Vytautui Didžiajam minėti įstatymas, publikuotas *Vyriausybės žiniose*, 1929 12 31, Nr. 318 (toliau – *Įstatymas*); Pasižadėjimas Vytautui Didžiajam (žr. *Vaižbys*, p. 55); P. Vaičiūnas, *Vytauto Didžiojo garbės giesmė* (1930); J. Tumo-Vaižganto bei A. Smetonos kalbos, cituojamos arba atpasakotos (*Vaižbys; Albomas*; A. Smetona, *Pasakyta parašyta*, Kaunas, 1935 ir kt.).

<sup>12</sup> Žr. A. Nikžentaitis, op. cit., p. 324–325.

<sup>13</sup> Žr. A. Žentelytė, Lietuvių tautinio atgimimo mitologija, *Literatūra*, 1998, Nr. 36 (1), p. 69.

<sup>14</sup> J. Gabrys, *Vytauto ir lietuvių veikmė Didžiojoje Karėje ir kovoje ties Grunvaldu*, Kaunas, 1912. (Anksčiau specialiai apie Vytautą lietuviškai rašė tik P. Arminas-Trupinėlis (*Vytautas, Didis Lietuvos Kunigaikštis*, parasze P. A. Trupinėlis, Tilžėje, 1885)).

ka karo mokykla (Vytauto Didžiojo karininkų kursai Kaune, 1921), vėliau tapusi aukštąja (Aukštieji karininkų Didžiojo Lietuvos Kunigaikščio Vytauto kursai, nuo 1923 m.).

Lietuvių politinės simbolikos plėtotę neabejotinai veikė ir kitų moderniosios Europos tautų pavyzdžiai, Vytauto Didžiojo kulto atveju – analogiški valdovų-įkūrėjų kultai. Galima pastebėti, kad kiek vėliau Vyriausiasis Vytauto Didžiojo komitetas domėjosi čekų valdovo šv. Vaclovo tūkstantmečio jubiliejaus minėjimu (1929), specialiai siuntė E. Volterį į čekų ambasadą sužinoti smulkmenų<sup>15</sup>.

Vis dėlto iki pat XX a. trečiojo dešimtmečio pabaigos ryškaus institucinio Vytauto Didžiojo kulto Lietuvoje nebuvo; galima justis laisvos diskusijos apie tautos didvyrius, net tam tikros kontroversijos atmosferą. Antai istorinėje eseistikoje ginčijami išskirtiniai Vytauto nuopelnai lietuvių tautai, kvestionuojamas jo tinkamumas būti nacionaliniu herojumi<sup>16</sup>. Pažymėtina, kad gausiausiuose šio laiko grožinės istorinės literatūros tekstuose pagrindiniai didvyriai yra Mindaugo pirmtakas legendinis Šarūnas, Vytauto varžovas Skirgaila, bet ne pats Vytautas Didysis<sup>17</sup>. Lūžis įvyko priartėjus 1930-iesiems, kada sukako 500 metų nuo Vytauto Didžiojo mirties. Prie šių metų įvykių ir apsistosime.

Pirmieji raginimai švęsti Vytauto Didžiojo sukaktuves spaudoje pasirodė dar 1927 m.<sup>18</sup>, o pagrindinės organizacinės iniciatyvos kilo 1928 m. pabaigoje. Įdomu, kad ketinimus rengti jubiliejaus iškilmes beveik vienu metu pareiškė bent trys visuomeninės organizacijos: Lietuvai pagražinti draugija (toliau – LPD), Lietuvos šaulių sąjunga ir Lietuvos bajorų draugija. Pirmumo teisė, rodos, atiteko Lietuvai pagražinti draugijai – organizacijai, kurios indėlis į tarpukario politinę kultūrą vertas atskiro dėmesio<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> CVA, f. 1640, ap. 2, b. 2, l. 9.

<sup>16</sup> D. Alseika, *Vytauto Didžiojo sumanymas vainikuotis Lietuvos karaliaus vainiku* (Vytauto asmens ir jo politikos istorinė studija), Vilnius, 1924, p. 40, 42; idem, *Lietuvos unija su Lenkija Jogailos ir Vytauto Didžiojo laikais*, Vilnius, 1927, p. 22–23; idem, *Lietuvių tautinė idėja istorijos šviesoje*, Vilnius, 1924, p. 15–17.

<sup>17</sup> V. Krėvės „Šarūnas“ (1912), „Skirgaila“ (1922), analogiškai mažiau sėkminguose K. S. Karpiaus-Karpavičiaus istoriniuose romanuose ir kt.

<sup>18</sup> B. Baltautas, Ruoškimės didžiajam jubiliejui, *Lietuva*, 1927 05 31, Nr. 121.

<sup>19</sup> Ši draugija, 1921 m. įkurta įvairių pažiūrų tautinio atgimimo sąjūdžio veteranų, tokių kaip P. Matulionis, J. Tumas, kas metai rengdavo politiškai įprasminamas medelių sodinimo



Jos valdyba dar 1928 m. spalio 17 d. posėdyje nutarė aktyviai dalyvauti Vytauto Didžiojo jubiliejaus iškilmėse ir paremti visas kitas pastangas jį tinkamai pagerbti<sup>20</sup>. Šios draugijos atstovai vaidino reikšmingą vaidmenį ir vėlesniuose jubiliejaus iškilmių komitetuose bei ceremonijose.

Kad tarp pirmųjų Vytauto Didžiojo jubiliejaus iškilmingo paminėjimo iniciatorių buvo Lietuvos šaulių sąjunga, minima Vytauto Didžiojo komiteto (toliau – VDK) 1930–1931 m. veiklos apyskaitoje<sup>21</sup>. Aktyvesniam jos vaidmeniui vėlesnių Vytauto Didžiojo jubiliejaus komitetų vadovybėje galbūt sutrukdė Sąjungos įkūrėjo ir vadovo Vlodo Putvinskio mirtis (1929).

Konkrečių organizacinių žingsnių pirmoji ėmėsi Lietuvos bajorų draugija, vadovaujama Jono Beržanskio (kunigaikščio Jono Gedimino-Beržanskio-Klausučio). 1928 m. spalio 20 d. posėdyje nutarusi rengti jubiliejaus iškilmes, to paties mėnesio 27 d. jos valdyba sušaukė visuomenės atstovų susirinkimą, kuriame buvo išrinktas Laikinis Vytauto Didžiojo mirties 500 m. sukaktuvių paminėjimui organizuoti komitetas (toliau – LVDK). Kilus į LVDK nepakviestų Lietuvai pageržinti draugijos ir Šaulių sąjungos nepasitenkinimui, 1928 m. lapkričio 11 d. įvyko antrasis visuomenės atstovų susirinkimas, kuriame buvo sudarytas Vyriausiasis Didžiojo Lietuvos Kunigaikščio Vytauto Didžiojo mirties 500 metų paminėjimo šventei ruošti komitetas (toliau – VVDK). Šis komitetas gyvavo iki 1930 m. sausio 1 d. ir nuveikė svarbiausius Vytauto jubiliejaus bei Vytauto kulto organizavimo darbus.

Dar po kelių dienų prie Kauno arkivyskupijos kurijos buvo įkurtas bažnytinis komitetas Vytauto Didžiojo sukakčiai minėti, kurį sudarė dvylika visuomenėje žinomų kultūrai nusipelnusių Kauno kunigų: J. Mačiulis-Maironis, J. Tumas-Vaižgantas, M. Vaitkus ir kt. Bažnytinis komitetas rūpinosi specifiniu Vytauto kaip Lietuvos krikščionintojo pagerbimu ir savo veiksmus derino su VVDK.

VVDK iš pradžių buvo vienuolika asmenų, atstovaujančių įvairioms organizacijoms, visuomeninėms grupėms, mokslo bei kultūros įstaigoms:

šventes (Laisvės medžio, Vilniaus medžio, Aušros medžio ir pan.), rūpinosi paminklų apsauga ir kraštotyra (žr. *Lietuvių enciklopedija*, Boston, 1958, t. 16, p. 16). Ar tokia valstybinės erdvės simbolikos, masinio dalyvavimo kultūrinėje ir politinėje veikloje tradicijų kūryba, jungianti tautą, istoriją ir peizažą, nėra pavyzdinė modernaus nacionalizmo kultūrinės ideologijos praktinė realizacija?..

<sup>20</sup> *CVA*, f. 1640, ap. 2, b. 17, l. 369.

<sup>21</sup> *Ibid.*

Vladas Braziulevičius (LPD, Krašto apsaugos ministerija, VVDK pirmininkas), Jonas Gediminas-Beržanskis-Klausutis (Lietuvos bajorų draugija), Ruvimas Rubinšteinas (žydų visuomenės atstovas), Antanas Graurogkas (Lietuvos šaulių sąjunga), Liudas Gira (Lietuvos muzikos ir dainos draugija), Mykolas Biržiška (Vilniui vaduoti sąjunga), Tadas Balandas (Užsienio reikalų ministerija, „Dainos“ draugija), Juozas Tumas-Vaižgantas (bažnytinis komitetas), Antanas Alekna, Eduardas Volteris (Lietuvių-latvių vienybės draugija), Jonas Šliūpas, Jonas Yčas (istorikas), Aleksandras Ardickas (Lietuvos fizinio lavinimo sąjunga), studentas Jonas Kalnėnas. Vėliau, kooptuojant reikalingus žmones, komiteto narių skaičius išaugo iki 62.

Pradėdamas organizuoti jubiliejų, VVDK susiskirstė į 14 sekcijų: istorikų, dailės, muzikos, teatro, literatų, ekskursijų, sporto, į iškilmes atvykusiems Amerikos lietuviams priimti ir globoti, juridinę, iškilmių, pramoninkų, spaudos, finansų ir Krašto apsaugos ministerijos. Trūkstant vadovų, kai kurie komiteto nariai iš karto vadovavo dviem sekcijoms.

Netrukus prie šių sekcijų prisidėjo Vytauto Didžiojo fondo komitetas (nuo 1930 m. Iždo sekcija), kurį sudarė žymiausios Kauno ponios – valstybės pareigūnų bei visuomenės veikėjų žmonos. Komiteto globėja tapo Sofija Smetonienė. Fondo komitetas įvairiomis rinkliavomis, labdariniais renginiais stengėsi surinkti VVDK veiklai lėšų. Iki 1930 m. buvo surinkta per 100 000 Lt.

Vienas svarbiausių VVDK tikslų buvo išpopuliarinti jubiliejaus šventimo idėją ir patį Vytauto asmenį visuomenėje, sukelti plataus masto patriotinį sąjūdį. Pirmiausia tam panaudota propaganda: išleisti 4 rūšių dideli jubiliejiniai plakatai, įvairių atsišaukimų, atvirukų, populiarios ir mokslinės literatūros; jubiliejus plačiai reklamuotas spaudoje ir per radiją. Taip pat surkurta plati Vytauto Didžiojo jubiliejaus minėjimo organizacinė bazė: iki 1930 m. įvairiose Lietuvos vietose įsteigti 133 VVDK skyriai (1930 gegužės mėnesį, pagrindinių iškilmių išvakarėse, tokių skyrių skaičius pasiekė 300). Šiems skyriams kurti panaudotas Šaulių sąjungos tinklas, taip pat tiesiogiai kreiptasi į vietos inteligentus: mokytojus, pašto bei vietinės valdžios įstaigų tarnautojus, kunigus.

VVDK priėmė ir principinius sprendimus dėl jubiliejaus minėjimo bei Vytauto Didžiojo atminimo įamžinimo formų. Būtent buvo nuspręsta: 1) nestatyti „mažų paminklėlių“ Vytautui Didžiajam įvairiose Lietuvos vietose, o telkti lėšas vienam centriniam paminklui Kaune; 2) Kaune statyti ne skulptūrinį paminklą, o Vytauto Didžiojo muziejų; 3) jubiliejų minėti

ištisus metus, rengiant parodas, šventes, viešas paskaitas, vaidinimus, literatūros kūrinių bei mokslo veikalų konkursus ir t. t.; 4) jubiliejaus iškilmes sukongcentruoti į Vytauto Didžiojo karūnacijos dieną rugsėjo 7–8 d., papildomai paminint mirties dieną (spalio 27 d.)<sup>22</sup>.

Vytauto Didžiojo jubiliejaus bei vėlesnio kulto rangą galutinai nustatė ir įtvirtino 1929 m. gruodžio 31 d. Lietuvos Respublikos Vyriausybės priimtas Vytautui Didžiajam minėti įstatymas, kuris skelbė:

„Teisinga ir būtina yra, kad Didįjį Lietuvos Kunigaikštį Vytautą, nuo amžių vadinamą Didžiuoju, mūsų Karžygių Valdovą, budriai saugojusį Lietuvos Valstybės nepriklausomybę ir Tautos laisvę, išmintingai kūrusį šalies gerovę ir aukščiausiai iškėlusį Lietuvos garbę ir galybę, Vyrą, kurio Genijų pagerbė Europa, galingos Jo dvasios gaivinama Lietuvių Tauta, atstačiusi nūnai nepriklausomą savo valstybę ir vėl pradėjusi burti senąsias Tėvynės žemes, pagerbtų ir Jo atminimą įamžintų taip, kad ir mūsų praeitis būtų iškelta ir dabarties darbai Tautos laisvei ir gerovei būtų sustiprinti ir būsimosioms kartoms būtų nušviesti keliai į Tautos ateitį.

Dėl to, sueinant penkiems šimtmečiams nuo 1430 metų, kuriais Vytautas Didysis mirė Trakuose ir pašarvotas Lietuvos sostinėj, mūsų tautos šventų šventovėje, Vilniuje, nustatoma:

1

Tūkstantis devyni šimtai trisdešimtieji metai skiriami Vytautui Didžiajam pagerbti.

2

1930 metai gali būti aktuose rašomi: „1930 – Vytauto Didžiojo – metai“.

3

Steigiamas Vytauto Didžiojo Fondas, kurio tikslas yra įamžinti Vytauto Didžiojo asmens ir žygių atminimas tautos kūrybos darbais ir apibūdinti Jo epoka mokslo ir meno veikalais.

4

Fondo tikslui vykdyti ir jo turtui valdyti sudaromas Vytauto Didžiojo Komitetas.

5

Komitetas turi Tarybą ir Kontrolės Komisiją.

Komitetas turi savo skyrius vietose.

<sup>22</sup> *CVA*, f. 1640, ap. 2, b. 2, l. 17.

6

Komiteto pirmininkas yra Švietimo Ministeris.

Penkis Komiteto narius skiria Ministerių Kabinetas ir penkis narius renka komiteto Taryba.

7

Komiteto Tarybą sudaro Komiteto kviečiami įstaigų ir visuomenės organizacijų atstovai ir atskiri asmenys.

Ligi Komitetas bus sudarytas, į Komiteto Tarybą atstovus ir atskirus asmenis kviečia Švietimo Ministeris.

8

Komiteto Tarybai pirmininkauja jos renkamas pirmininkas.

9

Komiteto Taryba klauso Komiteto pranešimų apie darbo eigą, kelia su-  
manymų ir derina dalyvaujančių joje įstaigų ir organizacijų darbą.

10

Komiteto Kontrolės Komisijos pirmininką skiria Ministerių Kabinetas, o du jos narių renka Komiteto Taryba.

11

Vytauto Didžiojo Fondas yra teisinis asmuo.

Komitetas turi teisę Fondo vardu įgyti kilnojamą ir nekilojamąjį turtą ir jį valdyti, ieškoti ir atsakyti teisme.

12

Komiteto ir jo skyrių korespondencija ir siuntiniai atleidžiami nuo pašto rinkliavos, o Vytauto Didžiojo Fondo vardu daromi aktai ir valdomas turtas – nuo valstybinių ir savivaldybinių mokesčių.

Fondo ir Komiteto statutą tvirtina Ministerių Kabinetas.

14

Fondas likviduojamas ir Komitetas paleidžiamas įstatymu.

15

Šis įstatymas veikia nuo 1930 m. sausio 1 dienos<sup>23</sup>.

Pagal šį įstatymą 1930 m. pradžioje buvo sudarytas naujas VDK, kuriame buvo 5 Ministrų Kabineto paskirti nariai, 5 išrinkti Vytauto Didžiojo komiteto Tarybos, kuriai priskirti visi buvę VVDK nariai, o pirmininku *ex officio* tapo švietimo ministras Kazys Šakenis. Vadovaujant VDK, pagal Iškilnių komisijos su Lietuvos universiteto prorektoriumi Blažiejumi Čės-

<sup>23</sup> *Vyriausybės žinios*, 1929 12 31, Nr. 318.

niu parengtą planą įvyko pagrindinės 1930 m. Vytauto Didžiojo jubiliejaus minėjimo iškilmės.

Svarbiausi 1930 m. iškilmių renginiai buvo šie:

1930 m. sausio 11 d. Kaune (Aleksote) iškilmingai atidarytas Vytauto Didžiojo tiltas per Nemuną. Šia proga reikšmingas kalbas pasakė Vytauto bažnyčios kanauninkas J. Tumas, Valstybės Prezidentas A. Smetona, Kauno miesto burmistras J. Vileišis ir susisiekimo ministras V. Vileišis.

Iškilmingiau negu paprastai paminėta Nepriklausomybės diena – 1930 m. vasario 16-oji. Ją organizavo Lietuvos šaulių sąjunga.

1930 m. birželio 18–22 dienomis Kaune surengta didžiausia iš ligi tol rengtų Žemės ūkio ir pramonės paroda, taip pat skirta Vytauto Didžiojo jubiliejui. Centrinio parodos akcentu tapo Vytauto Didžiojo paviljonas, pastatytas už Vytauto Didžiojo fondo surinktus pinigus, kuriame buvo eksponuojami Vytauto atvaizdai, istoriniai žemėlapiai, graviūros, ginklai, jubiliejiniai leidiniai, emblemos, Vytauto laikų dokumentai, buities daiktai bei kitokios relikvijos. Su specialiomis ekskursijomis parodą aplankė per 100 000 žmonių iš visos Lietuvos. Susisiekimo ministerija parodos dienomis taikė ypatingas geležinkelio nuolaidas. Atidarant parodą specialią Vytautui skirtą kalbą pasakė Valstybės Prezidentas Antanas Smetona.

Parodos dienomis Kaune vyko dar keletas masinių renginių, skirtų Vytauto Didžiojo sukaktuvėms. Tai dainų šventė – Dainų diena – didžiausia iš ligi tol buvusių meno švenčių (birželio 20 d.), kurioje dalyvavo 200 chorų (8380 choristų) iš visos Lietuvos; pirmiausia buvo atliekamos Vytautui skirtos, po to – kitokios patriotinės ir liaudies dainos<sup>24</sup>.

Birželio 18–21 dienomis Lietuvos šaulių sąjungos nariai Lietuvos fizinio lavinimo sąjungos stadione suvaidino Liudo Giros misteriją „Vytauto žemė“ (režisierius B. Dauguvietis, scenografas K. Šimonis; pastatyme dalyvavo apie 300 aktorių bei statistų), o Ateitininkų federacija birželio 22 d. Ažuolyne suvaidino Vytauto Bičiūno misteriją „Amžių karžygys“ (režisavo autorius).

1930 m. Joninių išvakarėse VDK pakvietė visuomenę kūrenamus laužus vadinti Vytauto Didžiojo laužais ir prie jų „dainuoti daugiausia tokių dainų, kuriose minima mūsų senovė ir jos karžygiai, o daugiausia Vytautas Didy-

<sup>24</sup> Žr. *Vytauto Didžiojo garbei Dainų Dienos vadovas (ir programa)*, red. L. Gira, Kaunas: Lietuvos muzikos ir dainos centro leidinys, 1930.

sis<sup>25</sup>. Kaune Joninių dieną vyko Vytautui Didžiajam skirta sportininkų olimpiada, įvairios organizacijos vaidino misterijas.

Sudėtingiausia jubiliejinių iškilnių ceremonija prasidėjo 1930 m. liepos 15 d., Žalgirio mūšio dieną, ir truko iki rugsėjo 7 d. – Vytauto karūnavimo išvakarių. Tai Vytauto Didžiojo paveikslo kelionė per Lietuvą. Kelionė buvo apskaičiuota taip, kad kelyje paveikslas išbūtų lygiai 500 valandų (jubiliejinis skaičius); jos maršrutas nusidriekė per istorines Vytauto vietas, svarbiausias Lietuvos teritorijos sritis bei miestus taip simboliškai pakartodamas Vytauto 1424 m. triumfo žygį aplink savo valstybę; kelionės metu vykstančius pagarbos bei išsipareigojimo ritualus reglamentavo išsami VDK instrukcija<sup>26</sup>. Kartu su paveikslu buvo nešama Raportų knyga, kurioje po iškilmingų prakalbų ir Tautos himno giedojimo pasirašydavo kiekvienos Vytauto Didžiojo atvaizdo aplankytos vietos valstybinių įstaigų ir visuomeninių organizacijų atsakingi asmenys, buvo dedami organizacijų antspaudai. Kartu buvo nešamos dar dvi – Šaulių ir Pavasarininkų knygos, kuriose pasirašinėjo tų organizacijų atstovai – paveikslo nešėjai. Paveikslo sutikimo ir perdavimo naujai nešėjų pamainai ritualas baigdavosi viešu Raportų knygoje įrašyto Pasižadėjimo Vytautui Didžiajam perskaitymu:

„Lietuvos Karaliau, Vytautai Didysis, Tavo genijaus audringi žygiai apvainikavo mūsų Tėvynę galios ir garbės vainiku.

Tavyje, Birutės ir Kęstučio sūnau, susikaupė ir pasireiškė mūsų tautos valia gyventi.

Tu Šviesusis Karžygy penkis amžius, glūdžius mūsų tautai amžius, saulėjai lietuvio širdyje ir gundei jį į didžią kovą dėl laisvės. Ir mes sukilom – ir laimėjom – taip, kaip Tu Žalgirio mūšy.

Nemuno žemės Viešpatie, Tavo galinga dvasia nepaliauja plasnojus Lietuvos padangėj karžygio trimitu šaukdama kiekvieną Lietuvos sūnų,

<sup>25</sup> *Vaizbys*, p. 31; *CVA*, f., ap. 2, b. 2, l. 42.

<sup>26</sup> *CVA*, f. 1640, ap. 2, b. 14. Svarbiausi jų momentai buvo tokie: paveikslą turi nešti žymiausi vietos visuomenės veikėjai, valdžios atstovai, dvarininkai ir kariai; paveikslas nuolat lydimas, o naktį saugomas ginkluotų karių arba šaulių palydos; kartu su paveikslu nešama Raportų knyga, kurioje iškilmingai pasirašo kiekvienos vietovės organizacijų bei įstaigų atstovai, pridėdami organizacijų antspaudai; kiekvienoje vietovėje organizuojamas iškilmingas paveikslo sutikimas ir palydos su atitinkamais šūkais, iškeliamos vėliavos, išstatomos garbės sargybos; prieš paveikslą kelyje barstomos gėlės; sutikimo ir palydų proga sakomos specialios prakalbos, skaitomos paskaitos, vyksta liaudies pasilinksminimai.

kiekvieną jos dukrą kaupti savo dvasios jėgas ir, įžengus į Šventąją Vilniaus Raguvą, sugiedoti Laisvės Himną ir pavasariškai pražysti visais kūrybos žiedais.

Lenkdami prieš Tave, Lietuvos Kūrėjau, savo galvas, prisiekiame Tau būti verti Tavo palikuonių vardo, išvaduoti pavergtą Vilnių – tą Lietuvos širdį, kad ji, sutvaksėjus Tavo ir mūsų kovų ir laimėjimų audrom, per amžius amžius žerėtų Laisvės ir kūrybos saule.

Senojo Vilniaus bokštų byla ir Baltijos jūrų marių ūžesys – tai Lietuvos amžina pasaka – ir mes be jų, kaip ir Tu, Vytautai Narsusis, negyvensim.

Tai mūsų maldos paskutinis žodis<sup>27</sup>.

(teksto autorius Petras Vaičiūnas)

Po to paveikslas keliaudavo toliau, chorui giedant arba orkestrui grojant „Vytauto Didžiojo garbės giesmę“:

O, Vytaute Didis, šviesusis lietuvi,  
Tu Nemuno gentėm vainiką nupynei,  
Tu Lietuvai kūrei didvyrišką būvį,  
Tu saule liepsnoji lietuvių Tėvynei.

Garbė Tau, galiūne, per amžius tebūnie!  
O Vytaute Didis, tu – saulėtas žygis,  
Tu – degantis kardas, dėl laisvės sušvitęs,  
Tu – riterių žiedas, mūs garbei išdygęs,  
Tu – genijaus žaibas, Tu – Žalgirio Vytis.

Garbė Tau, galiūne, per amžius tebūnie!  
O, Vytaute Didis, mūs Vilniaus didvyri,  
Tu žygiais pelnei sau karaliaus karūną.  
Mes, skaudžią vergiją belaisvės patyrę,  
Tavim atgaivinam ir dvasią ir kūną.

Garbė Tau, galiūne, per amžius tebūnie!<sup>28</sup>  
(autorius P. Vaičiūnas)

Paveikslas buvo nešamas visais kelionės būdais (pėsčiomis, raitom, vežamas automobiliu bei traukiniu, plukdomas Nemunu, Baltijos jūra, skrai-

<sup>27</sup> *Vaižbys*, p. 55 (teksto reprodukcija).

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 6.

dinamas oru); kelionę išsamiai nušvietė spauda, vėliau buvo išleista keletas specialiai jai skirtų dokumentinių leidinių<sup>29</sup>. Vienu svarbiausių kelionės akcentų tapo autonomiškos Birutės iškilmės Palangoje rugpjūčio 15 d. Jų metu tautiniais rūbais apsirengusių moterų eiseną bei vėlesnėmis stilizuotomis pagoniškomis apeigomis buvo pagerbta didvyrio motina, vakare surengtas dar vienas masinis reginys – Birutės kalno papėdėje suvaidinta V. Mykolaičio-Putino misterija „Motina – vaidilutė“, autorius šiam vakarui specialiai adaptuotas ankstesnio kūrinio „Nuvainikuotoji vaidilutė“ variantas (1927). Misterijoje dalyvavo apie 400 vaidintojų, ji sutraukė apie 6000 žiūrovų. Iškilmų proga Palangoje tris dienas buvo iškeltos vėliavos; vykstantiems į šventę buvo taikomas pigesnis geležinkelio bilietų tarifas. Prieš šventę buvo išleistas specialus atsišaukimas į Lietuvos mergaites ir moteris, raginantis su tautiniais rūbais atvykti į iškilmes.

Taip pat iškilingai Kaune, paveikslo kelionės pradžioje, paminėtos Žalgirio mūšio sukaktuvės.

Centrinės Vytauto Didžiojo jubiliejaus iškilmės Kaune ir visoje Lietuvoje vyko rugsėjo 7–8 dienomis. Specialiu įstatymu Vytauto karūnavimo diena – rugsėjo 8-oji buvo paskelbta Tautos švente. Jubiliejaus diena švesti visoje Lietuvoje buvo nustatytas tapatus scenarijus, kurį išplatino VDK: rugsėjo 7 d. keliuose į miestus ir miestelius buvo statomi šventiniai vartai; vyko paskaitos salėse prie Vytauto paveikslo, koncertai su dainomis, deklamacijomis ir gyvaisiais paveikslais; rugsėjo 8 d. paveikslais ir vėliavomis išpuošti namai; miestuose iškelta viena centrinė Vytauto Didžiojo vėliava, prie kurios reikia sugiedoti himną ir specialią šventinę kantatą Vytautui; šią dieną įteikti valstybiniai apdovanojimai, įvyko paradas, atidarytos naujos įstaigos, pašventintos Vytauto gatvės, tiltai, paminklai, į statinius įmūryti Vytauto Didžiojo medalionai. Šią dieną vyko iškilingos eisenos į istorines vietas; atlikti patriotinių dramos veikalų ir misterijų vaidinimai, iliuminacijos<sup>30</sup>.

Iškilmės Kaune prasidėjo rugsėjo 7 d. priešpiet specialiomis paskaitomis moksleiviams ir visuomenei; popiet įvyko iškilingas rekonstruoto Vytauto prospekto atidarymas: 17 val., dalyvaujant Vyriausybės nariams, kariuomenei, šauliams, Aleksoto karo aerouoste buvo sutiktas iš kelionės grįžtantysis Vytauto Didžiojo paveikslas, atskraidintas iš Garliavos. Iš Aleksoto paveikslas pirmiausia buvo iškilingai atneštas į iliuminuotą Kauno pilį,

<sup>29</sup> *Albomas; Albumėlis; Vaizbys.*

<sup>30</sup> CVA, f. 1640, ap. 2, b. 14.



po to į Karo muziejų, kur po prakalbų sugiedotas himnas ir nuleista vėliava. Vakare Valstybės teatre įvyko uždaras spektaklis diplomatams, kurio metu suvaidinta Maironio drama „Vytautas – Karalius“ (rež. B. Dauguvietis). Rug-  
 sėjo 8 d. 7 val. ryto Karo muziejuje buvo iškilmingai pakelta Vytauto Di-  
 džiojo vėliava; 10 val. įvyko pamaldos kariuomenei Arkikatedroje Bazili-  
 koje ir P. Vileišio aikštėje. Paskui valstybės vadovas priėmė kariuomenės  
 parada; įvyko iškilmingas Miesto tarybos posėdis Rotušėje, kurio metu mies-  
 tiečiams buvo dovanotos baudos už smulkius prasižengimus, nuomos  
 mokesčių skolos; vyko Vytautui skirtų statinių pašventinimas; vakare cent-  
 rinėmis Kauno gatvėmis praėjo „eiseną su vėliavomis, fakelais, orkestrais,  
 dainomis ir gyvaisiais paveikslais“<sup>31</sup>; Vytauto kalne suvaidinta misterija  
 (L. Giros „Vytauto žemė“). Sutemus miestą nušvietė iluminacija, vėliau –  
 fejerverkai; įvyko priėmimas diplomatams. Pagal analogišką scenarijų bu-  
 vo švenčiama ir kitose Lietuvos vietose.

Spalio 27-oji visoje Lietuvoje buvo paminėta kaip liūdesio ir gedulo  
 diena. Pagal nustatytą scenarijų miestai buvo išpuošti, tačiau vengta atvirai  
 gedulingos simbolikos (Kaunas iliuminuotas baltai). Visų tikybių maldos  
 namuose tuo pačiu laiku įvyko pamaldos; į katalikų pamaldas kariuomenė  
 pirmą kartą nuo Nepriklausomybės kovų atvyko su karo vėliavomis, įvyko  
 centrinis visuomenės susirinkimas prie Karo muziejaus, Laisvės varpas bei  
 visų bažnyčių didieji varpai suskambino 500 dūžių; Karių kapuose pašventin-  
 tintas paminklas žuvusiems už Lietuvos laisvę.

Paskutiniu kalendorinių Vytauto Didžiojo metų akcentu Kaune tapo lap-  
 kričio 23-ioji – Lietuvos kariuomenės įkūrimo metinės: Vienybės aikštėje  
 buvo padėtas ir pašventintas kertinis akmuo Vytauto Didžiojo muziejui. Į  
 muziejaus pamatus įmūrytas tokio turinio aktas:

„Lietuvių Tautos MILŽINUI KARŽYGIUI ir VIEŠPAČIUI VALDOVUI  
 VYTAUTUI DIDŽIAJAM, penkiems šimtams metų nuo JO mirimo suėjus,  
 pagerbti JO didžiosios DVASIOS gaubiami tolimieji ainiai, statydindami  
 JAM atmintį VYTAUTO DIDŽIOJO MUZIEJŲ – PAMINKLĄ, tūkstantis  
 devyni šimtai trisdešimtais – VYTAUTO DIDŽIOJO – metais lapkričio dvide-  
 šimts trečią dieną, – dieną, kurią sueina dvylika metų, kai susikūrė prisikė-  
 lusios Lietuvos Valstybės Kariuomenė – tautos laisvės atvaduotoja, ir dvylika  
 metų uolaus valstybės atstatymo darbo ir tautos ateities kūrimo, SAVO PRE-  
 ZIDENTO ANTANO SMETONOS VADOVAUJAMI, deda šį VYTAUTO

<sup>31</sup> *Biuletėnis*, p. 18.

DIDŽIOJO MUZIEJAUS kertinį akmenį laikinoje Lietuvos Valstybės sostinėje, Kaune, ir, gaivindami savyje Tannenbergo Žalgirio NUGALĖTOJO narsiąją VALIĄ, ryžtasi atvaduoti lenkų pagrobtą savo sostinę Vilnių<sup>32</sup>.

Valstybės vadovas pasakė dar vieną programinę kalbą<sup>33</sup>.

Be čia suminėtų iškilmių, 1930-aisiais – Vytauto Didžiojo metais visoje Lietuvoje vyko aibė lokalinių švenčių, minėjimų, paminklų atidengimų, Vytautui Didžiajam pašvęstų pastatų atidarymų. Antai Kaune Vytauto Didžiojo metais pastatyti ir jubiliejaus kontekste atidaryti Ugniagesių rūmai (kuriuose įsikūrė ir Vinco Kudirkos biblioteka-skaitykla), dvi pavyzdinės pradžios mokyklos, Vytauto Didžiojo vardu pavadintas Lietuvos universitetas; vyriausybė įsteigė Vytauto Didžiojo ordiną – aukščiausią valstybės apdovanojimą; vyko du jubiliejui skirtų literatūros kūrinių konkursai, muzikos kūrinių konkursas, išleisti ar pradėti rengti mokslo leidiniai<sup>34</sup>; susuktas 95 min. trukmės kino filmas „Iškilmės Vytauto Didžiojo garbei“, kuris, padaugintas 7 kopijomis, keletą metų rodytas Lietuvoje bei užsienio lietuvių kolonijose. Per provinciją nusidriekė Valstybinio dramos teatro gastrolės, organizuotos Šaulių sąjungos ir Krašto apsaugos ministerijos, kurių metu vaidinta specialiai pritaikyta Maironio drama „Vytauto išgelbėjimas“ (pirminis dramos pavadinimas „Kęstučio mirtis“). Vaidinimai dažnai vyko atvirame ore, juos stebėjo tūkstantinės minios; artistai buvę sutinkami su orkestrais ir gėlėmis, palydimi ovacijomis<sup>35</sup>; po spektaklių dar buvo sakomos prakalbos. Jubiliejiniiais metais nepriklausomoje Lietuvoje, kaip jau minėta, buvo pastatyta apie 20 Vytauto paminklų, dar keliolika okupuotame Vilniaus krašte; beveik kiekvienoje didesnėje gyvenvietėje atsirado Vytauto gatvės, aikštės, Vytauto medžiai ar kitokios atminimo vietos; Vytauto laikais statytose bažnyčiose įmūryta apie 20 specialių valdovo bareljefų. Per šiuos metus išspausdinta kelios dešimtys įvairių propagandinių leidinių, rinkoje pasirodė įvairių kitokių „vytautinių“ atributų (Vytauto portretų, medalionų, atvirukų, biustų, puodelių su Vytauto Didžiojo atvaizdu, net jubiliejinis kavos servizas ir t. t.)<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> *Lietuvos aidas*, 1930, Nr. 268, p. 5.

<sup>33</sup> *Vaižbys*, p. 163–165.

<sup>34</sup> Žr. bibliografiją.

<sup>35</sup> *Vaižbys*, p. 150–152. Pvz., Panevėžyje du gimnazijos kieme suvaidintus spektaklius stebėjo iš viso apie 4000 žiūrovų.

<sup>36</sup> Žr. VDK leidinių apžvalgą: *Biuletėnis*, p. 12–14; ir nepasirašytą ataskaitą: *CVA*, f. 640, ap. 2, b. 22, l. 117–125.

Vytauto Didžiojo kultas, per jubiliejų aprėpęs visą kalendorinį metų ciklą ir kone visas Lietuvos valstybės bei atskiro jos piliečio gyvenimo puses, nesibaigė ir po 1930 m. Dar kelerius metus ėjo jubiliejui skirti moksliniai, grožiniai bei populiarūs informaciniai leidiniai<sup>37</sup>, buvo statomi sukakties metais pradėti statiniai, atidengiami paminklai. Iki 1935 m. užtruko svarbiausiojo Vytauto kulto paminklo – Vytauto Didžiojo muziejaus statyba Kaune; muziejus daugiausia statytas už visuomenės lėšas, o tai reikalavo tolydžio atnaujinti statybos motyvaciją, palaikyti spaudos dėmesį. Pagrindinė Vytauto kulto institucija VDK egzistavo iki pat 1939 m., tiesa, nuo 1936 m. pamažu likviduodamasis. Didžiausias VDK rūpestis šiuo laikotarpiu kaip tik ir buvo Vytauto Didžiojo muziejus. Po tam tikro atoslūgio 1931 m. pabaigoje buvo atnaujintas neveiklių Komiteto skyrių darbas, netgi įsteigta naujų; imtasi energingų ir, kaip laikas parodė, gana sėkmingų pastangų sukaupti lėšų<sup>38</sup>.

Tokių visuomeninių iniciatyvų ir valstybės dėmesio, kaip čia aptarti, per 1918–1940 m. laikotarpį daugiau nenusipelnė joks įvykis ir jokia istorinė-kultūrinė figūra. Jau vien dėl tokio organizacinio užmojo Vytauto Didžiojo jubiliejus laikytinas centriniu tarpukario Lietuvos politiniu-kultūriniu ritualu. Tas pat aiškėja ir iš jo semantikos.

Prieš pereinant prie Vytauto Didžiojo kulto ideologinių, emocinių, psichologinių turinių, pravartu įdėmiau pažvelgti į jo sociologiją. Koks kulto santykis su įvairiomis tarpukario Lietuvos visuomenės grupėmis ir jėgomis, ypač su valdančiuoju tautininkų režimu; kokio atgarsio jis sulaukė plačiuosiuose Lietuvos gyventojų sluoksniuose?

Kaip jau minėta, Vytauto Didžiojo jubiliejaus šventimo ir kulto steigimo idėjos kilo iš tautinio atgimimo veikėjų bei jiems artimų literatų, bajorų,

<sup>37</sup> Vytauto Didžiojo jubiliejui skirtų grožinės literatūros kūrinių konkursas truko iki 1932 m. balandžio mėn.; keturi geriausiai pripažinti veikalai dar tais pačiais metais buvo išleisti VDK lėšomis: Vytauto Bičiūno drama „Žalgiris“, Sergejaus Minclovo istorinė apysaka „Daina apie sakalą“, Antano Vienuolio istorinis romanas „Kryžkeliai“ bei S. Lauciaus poema „Vytauto karžygiai“. Konkurso vertintojų atmesta B. Sruogos drama „Milžino paunksmėj“ 1932 m. išėjo autoriaus lėšomis. Taip pat 1932 m. pasirodė reikšmingiausia Vytautui skirta kolektyvinė mokslinių straipsnių knyga – P. Šležo ir A. Šapokos redaguotas „Vytautas Didysis“; 1936 m. – K. Puidos romanas „Magnus Dux“, ir t. t.

<sup>38</sup> *Biuletėnis*, p. 27–28. Iš viso muziejus kainavo apie 4 milijonus litų, iš jų beveik pusė buvo surinkta iš visuomenės, o kitas lėšas skyrė valstybė (*Lietuvių enciklopedija*, Boston, 1966, t. 34, p. 391).

kunigų aplinkos. J. Tumo, P. Matulionio, J. Beržanskio, J. Šliūpo, P. Vileišio, Maironio pavardės kartojasi Lietuvai pagražinti draugijos, LVDK, VVVDK ir bažnytinio Vytauto Didžiojo komiteto valdybų sąrašuose, keletas jų yra tarp aktyviausių jubiliejaus publicistų. Stiprus ir akivaizdus Vytauto Didžiojo kulto ryšys su tautinio romantizmo kultūrine-literatūrine paradigma<sup>39</sup>. Prisiminus Šaulių sąjungos vaidmenį jubiliejaus renginiuose, principinis Vytauto Didžiojo kulto iniciatorių artumas tautininkų stovyklai nekels abejonių. Tai patvirtina ir jubiliejaus organizacijos suvalstybinimas, sklandžiai įvykęs pasirengimams išibėgėjus. Reorganizuotas VDK, pirmininkaujamas švietimo ministro, jau posėdžiauja Valstybės Tarybos rūmuose. Tautininkiškų ir karinių jėgų persvara ypač krinta į akis centrinėse 1930 m. ceremonijose<sup>40</sup>.

Tačiau verta pažymėti, kad iš tiesų VDK niekada visiškai nesusiliejo su valstybe. Nors formaliai vadovaujamas vyriausybės narių ir pirmininkaujamas paties prezidento, faktiškai jį iki pat likvidavimo tebetvarkė sekretorius, buvęs VVVDK pirmininkas, LPD narys V. Braziulevičius. Atskiras, daugiau paties komiteto susirenkamas iš visuomenės, pasiliko ir VDK biudžetas. Kai kurios VVVDK bei VDK iniciatyvos Vytautui Didžiajam pagerbti nebuvo valstybės valdžios aprobuotos (pavyzdžiui, buvo sustabdytas VDK inicijuotas Vytauto Didžiojo kultūros fondo projektas, nors valstybės finansininkai Ministrų Kabinetui jau buvo parengę detalią jo veiklos sąmatą<sup>41</sup>). Nepavaldi valstybei Vytauto Didžiojo kultu veikusi jėga buvo Katalikų Bažnyčia, sankcionavusi pasaulietinius renginius savo dalyvavimu, tačiau turėjusi ir atskirą Vytauto Didžiojo pagerbimo programą, kiek kitokią kulto figūrų interpretaciją, kurioje kartais prasimušdavo kritiškų gaidų<sup>42</sup>. Todėl 1930 m. jubiliejaus ir vėlesnių metų Vytauto Didžiojo kulto organizacinėse struktūrose teisingiausia matyti tam tikrą valdančiųjų tautininkiškų, karinių ir katalikiškų jėgų aljansą. Visų jų organizacijos kuria ir remia VVVDK/VDK

<sup>39</sup> Apie tai, kad Vytauto kulto idėją išpopuliarino „mūsų romantininkai“, prakalboje prie Vytauto bažnyčios Kaune užsiminė J. Tumas (*Albomas*, p. 28).

<sup>40</sup> Plg. *Vaizbys*, p. 51–57.

<sup>41</sup> *CVA*, f. 1640 ap. 1, b. 180, l. 5–11. Plg. Vytauto Didžiojo vardo kultūros fondo įstatymo projektą, *ibid.*, b. 10.

<sup>42</sup> Bažnyčia kultu akcentavo Vytauto kaip Lietuvos krikščionintojo objektyvią reikšmę, tuo tarpu vertindami jo asmenines savybes, politines manipuliacijas Bažnyčios istorikai buvo gana santūrus: plg. J. Totoraitis, *Vytautas katalikas*, Marijampolė, 1930, p. 28–30.

skyrių tinklą; iš šaulių, valstybės tarnautojų, katalikiškų organizacijų narių rinkliavomis bei platinant propagandinę medžiagą surenkama daugiausia lėšų<sup>43</sup>. Šauliai, kariai, savivaldybių, pašto, policijos valdininkai, jaunulietuviai, ateitininkai, mokytojai ir Bažnyčios atstovai sudaro absoliučią visų Vytautui pagerbti iškilmių vykdytojų daugumą.

Šių jėgų parama Vytauto kulto šalininkams bei rengėjams garantavo visišką persvarą 3-iojo dešimtmečio pabaigos – 4-ojo dešimtmečio Lietuvos visuomenėje. Tačiau būtų neteisinga jiems taikyti „visos tautos“ apibūdinimą. Vytauto Didžiojo jubiliejų tyrinėjęs J. Aničas pastebi, kad nuošaliai nuo sukaktuvinių renginių laikosi socialdemokratų, valstiečių liaudininkų ir komunistų organizacijos, sukaktuvinėje euforijoje visai negirdėti jų spaudos balso. Antai valstiečių liaudininkų laikraštis „Lietuvos ūkininkas“ per visus 1930 m. beveik nieko nerašo apie Vytautą, apsiribodamas tik pora ironiškų reportažų iš jubiliejaus iškilmių; taip pat tyli „Socialdemokratas“ ir „Kultūra“<sup>44</sup>. Čia dar kartą primintina straipsnio pradžioje cituota vilniškio demokrato D. Alseikos pozicija<sup>45</sup>. Panašiai, beje, jubiliejaus metu elgėsi ir cenzūros nevaržoma Amerikos lietuvių išeivijos spauda bei visuomeninės organizacijos: priešiška kultą sutiko tarp išeivių įtakinga komunistų partija, nuosaikiai reagavo liberalai, savo pozicijos oficialiai neišsakė socialdemokratų, nors jų atstovai dalyvavo dešiniųjų organizuotose Vytauto pagerbimo ceremonijose<sup>46</sup>. Po kelerių metų „garbingos senovės“ kultą kritikavo ir valdžiai lojalus intelektualų autoritetas Vincas Mykolaitis-Putinas<sup>47</sup>; valdišką jubiliejaus pobūdį nurodė kiti liberalesni apžvalgininkai<sup>48</sup>. Tokia, beje, išliko ir vėlesnė liberalių lietuvių intelektualų nuostata, suformuluota pokario išeivijoje<sup>49</sup>.

<sup>43</sup> Plg. *Biuletėnis*, p. 24.

<sup>44</sup> J. Aničas, Pažiūros į Vytautą Didįjį 1930-aisiais, *Laikas ir įvykiai*, 1990, Nr. 16, p. 10–11.

<sup>45</sup> Žr. 15 nuorodą.

<sup>46</sup> J. Aničas, Pažiūros į Vytautą ..., p. 10–12.

<sup>47</sup> V. Mykolaitis-Putinas, „Garbinga senovė“ literatūroj ir praeities skriaudos tikrovėj, *Darbai ir dienos*, 1934, t. 3, p. 3–21.

<sup>48</sup> Plg. A. Šimėnas, „Vytautinė literatūra“ ir Lietuvos senovė, *Naujoji Romuva*, 1932, Nr. 14, p. 375.

<sup>49</sup> „Kraštas, tiesa, nusėtas istoriniais paminklais, atžyminčiais ir kunigaikštišką didybę, ir liaudišką ištikimybę, ir intelektualų susikaupimą, ir savanorių kraują. Bet jie beveik visi

Iš tautinių religinių Lietuvos grupių Vytauto Didžiojo jubiliejaus renginiuose ypač aktyviai dalyvavo žydai. Jau LVDK, paskui VVDK buvo Lietuvos žydų visuomenės atstovas, žurnalistas R. Rubinšteinas. Lietuvos vyriausiasis rabinas Šapira paskelbė atsišaukimą, kuriame ragino žydus dėtis prie VVDK darbų<sup>50</sup>; žydų organizacijos kolektyvai dalyvavo viešose iškilmėse; kai kur žydų atstovai sakė sveikinimo kalbas (Vilijampolėje)<sup>51</sup>, nešė Vytauto Didžiojo paveikslą (Telšiuose)<sup>52</sup>. Iškilmių nuotraukose matyti žydų organizacijų simboliai, vėliavos (Žasliai); Aukštadvaryje net Vytauto Didžiojo garbės vartų šūkis užrašytas hebrajiškais rašmenimis<sup>53</sup>. VDK skyriuose bendradarbiavo ir stačiatikių šventikai (pvz., Vievio)<sup>54</sup>, pagal Vytauto Didžiojo pagerbimo ritualo instrukciją iškilmėse dalyvavo Lietuvos vokiečiai, lietuviai protestantai. Aprioriškai izoliuotų, atstumtų visuomenės dalių, išskyrus savo apsisprendimu atsiribojusias ideologines grupes, Vytauto Didžiojo jubiliejaus iškilmėse bei kulto renginiuose nebuvo. Tai atitinka pagrindinę – integracinę kulto ideologinę nuostatą.

Plačiosios visuomenės reakcija į Vytauto kultą apibūdinti sunkiau; čia ribojamasi tik preliminariomis pastabomis.

Vienas labiausiai krintančių į akis Vytauto Didžiojo jubiliejaus iškilmių bruožų yra puikiai veikiantis aptartasis jų organizacinis aparatas. Didžiąją VDK archyvo dalį užima smulkmenišką susirašinėjimą su skyriais dėl lėšų rinkimo, atributikos platinimo, čia randamos detalios minėjimų instrukcijos, švenčių sąmatos, spaudai parengta informacija. Nepaprastai visapusiška, ypač turint omenyje palyginti skurdžias 1930 m. valstybingumo tradicijas, kulto propagandinė medžiaga. Reikėtų atkreipti dėmesį į tai, kad provincijos visuomenės žymesniems nariams VDK vadovai turėjo

savo meniniu nereikšmingumu liudija paviršutinį, vien jausminį lietuvių santykį su savo istorija“ (V. Kavolis, *Sąmoningumo trajektorijos: Lietuvių kultūros modernėjimo aspektai*, Chicago, 1986, p. 146). Plg. A. J. Greimo samprotavimus straipsniuose „Istorijos vaizdai ir istorinė galvosena“ (1953), „Mitai ir ideologijos“ (1966), A. J. Greimas, *Iš arti ir iš toli: Literatūra. Kultūra. Grožis*, Vilnius, 1991, p. 331–334, 366–367.

<sup>50</sup> *Vaizbys*, p. 14.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>52</sup> *Albumas*, p. 54.

<sup>53</sup> *MKČDM*, Ta-5099, l. 69, 70.

<sup>54</sup> *Albumas*, p. 77. Lietuvos kariuomenės kapelionas J. Korčinskis išleido istorinę Vytauto darbų apžvalgą rusų kalba (Ю. Корчинский, *Витовт Великий*, Каунас, 1930).

ir administracinio spaudimo priemonių, jomis, kaip rodo dokumentai, buvo pasinaudota. Štai jau 1929 m. VVDK rašte Nr.107 vietinių Komiteto skyrių steigimo našta „įpareigojami prisiimti“ [išryškinta mano. – G. V.] šauliai, dvasininkai, mokytojai ir kiti inteligentai<sup>55</sup>. Dar tiesmukesnės kartais buvo vietos VDK viršūnės. Pavyzdžiui, Rokiškio apskrities VDK, kuri sudarė apskrities karo komendantas, policijos viršininkas, gimnazijos direktorius, mokyklų inspektorius, šaulių vadas, advokatas, vienas mokytojas ir klebonas<sup>56</sup>, savo 1932 m. sausio 22 d. raštu šaulių būrio vadui mokytojui Vaidakavičiui pavedė sudaryti Kazliškio apylinkės VDK poskyrį (rašta pasirašė pulkininkas leitenantas Jašinskas)<sup>57</sup>. Šie administracinio poveikio svertai, kurie, be abejo, kėlė konformistinę visuomenės reakciją, kartu su kultą sureikšminančiais valstybės bei Bažnyčios gestais sudarė galingą ideologinę mašiną, gaminančią nacionalinės euforijos ir kulto visuotinumą regimybę.

Kita vertus, esama ir nemaža palankios įvairių visuomenės sluoksnių reakcijos bei asmeninės Vytauto Didžiojo kulto aprobatos liudijimų. Antai klaipėdiškis stalius iš Daugų Emilis Stragies gamino Vytauto atvaizdą iš 18 rūšių medžio, rinkto, pasak jo paties, keletą metų ir atsiuntė jį VDK, kad šis jį padėtų jubiliejinės parodos paviljone greta kitų Vytauto garbės ženklų<sup>58</sup>. Latvijoje gyvenantis baronas Igoris von der Launitzas jubiliejaus proga dovanavo Karo muziejui savo genealogiją, jį siejančią su Šventosios Romos imperijos imperatoriais<sup>59</sup>. Daukšių kaimo (Mosėdžio vls., Kretingos aps.) ūkininkai, išvengę nuostolingą ginčo teisme, nusprendė sutaupyti pinigų (80 Lt ir 80 ct) paaukoti Vytauto Didžiojo muziejaus statybai<sup>60</sup>. Pavienių asmenų siūlymų, kaip geriau pagerbti Vytautą Didįjį, VDK archyve yra išlikę ir daugiau<sup>61</sup>.

Gal akivaizdžiausiai centrinės organizacinės valios ir vietinės iniciatyvos santykis išryškėja Vytauto Didžiojo paminkluose. Kai kurie tokie paminklai buvo pradėti statyti dar prieš VVDK sprendimą kultą koncentruoti

<sup>55</sup> CVA, f. 1640, ap. 2, b. 6, l. 16–17.

<sup>56</sup> Ibid., l. 75.

<sup>57</sup> Ibid., l. 195.

<sup>58</sup> CVA, f. 1640, ap. 2, b. 7, l. 81.

<sup>59</sup> Ibid., l. 109–112. Analogiškai rygietis bajoras Kazimieras Vizboras muziejui dovanavo jo protėviams Vytauto duotos privilegijos notarinį nuorašą (ibid., l. 153).

<sup>60</sup> CVA, f. 1640, ap. 2, b. 22, l. 215.

<sup>61</sup> Ibid., b. 10.

laikinojoje sostinėje (pvz., Perlojoje: VVDK fiksuota išlyga, kad šį paminklą leistina užbaigti<sup>62</sup>), o vėliau jie buvo statomi nepaisant VDK rekomendacijų, vietinėmis jėgomis ir atskirai surinktomis lėšomis. Tokius vietinius paminklus tenka laikyti Vytauto kulto „pasisavinimo“ išraiška<sup>63</sup>. Dar iškalbingesni 1930 m. lietuvių antroponimikos duomenys:

„Pirmą kartą savo vardu aš nusivyliau mokykloje. Atėjęs į pirmą klasę, netikėtai sužinojau, kad čia tokių „karalių“ yra apie trisdešimt, o jų „pavaldinių“ tik ketvertas: du jaunesni už mus Algirdai, vienas antrametis Jonas ir vienas trečiametis Pilibertas. Ta naujiena mane gerokai nuliūdino. Bet kai panaši istorija pasikartojo gimnazijoje, komjaunime, o vėliau ir Rašytojų Sąjungoje, man pasidarė linksma. Dabar, sutikęs savo amžiaus žmogų Vytauto vardu, be didelės klaidos galiu atspėti, kad jis yra gimęs 1930 metais“<sup>64</sup>.

## 2.

Vytauto Didžiojo kulto ideologinį branduolį tiesiogiai nurodo pagrindinės svarbiausių jubiliejaus tekstų sąvokos – Valstybė ir Tauta. Vytauto – lietuvių valstybingumo ir tautiškumo simbolio reikšmė yra savaimė suprantama 1930 m. iškilnių aprašymuose bei komentaruose<sup>65</sup>. Ši reikšmė įtvirtinama įvairiais būdais – ir vizualiais atvaizdais, ir oficialiųjų iškilnių, ritualų simboline kalba, ir intelektualiu diskursu (mokslo veikalais), ir populiariais šūkais, masinių renginių emocinėmis sugestijomis. Kartu į viešas apeigas, į įvairiai eksploatuojamą Vytauto Didžiojo biografiją įrašoma tam tikra Lietuvos valstybingumo bei tautiškumo samprata, kuri tvirtai legitimuojama

<sup>62</sup> Ibid., b. 2, l. 17.

<sup>63</sup> Bent kai kurių paminklų atveju toks „pasisavinimas“ nekelia jokios abejonės. Antai vėlesnė propaganda plačiai panaudojo trijų Vyžuonų piemenų už savo sutaupytus pinigus (195 Lt) miške pastatytą Vytauto paminklą (žr. *Nukentėję paminklai*, Vilnius, 1994, p. 202–203). Galima pridurti ir plačiau nežinomą Sedos akmentišio Povilo Bielskio privačiai pastatytą paminklą, stiliumi primenantį sovietmečiu išgarsėjusią primityviają Orvydų sodybos akmens monumentalistiką (*CVA*, f. 1640, ap. 2, b. 22, l. 77, 78). Kaip minėta, iš viso Vytautui jubiliejaus metais Lietuvoje iškiilo apie 30 paminklų.

<sup>64</sup> V. Petkevičius, *Yra šalis*, Vilnius, 1975, p. 57–58. Plg. Biržų „vytautukų“ nuotrauką *Albume*, p. 376. Dar vienas antroponimikos pavyzdys: šio straipsnio autoriaus kitam tikslui sudarytame maždaug 100 žymiausių XX a. lietuvių rašytojų sąrašė yra 9 Vytautai (žr. *Gimnasis žodis*, 1993, Nr. 7/8, p. 10–11).

<sup>65</sup> *Biuletėnis*, p. 9; plg. *Įstatymo* preambulę.



nuorodos į neginčijamą istorinį autoritetą būdu. Taip akivaizdžioji Vytauto valstybingumo ir tautiškumo simbolio reikšmė pati tampa ženklu, žyminčiu ir perteikiančiu tam tikras jam priskirtas reikšmes. Kalbant lingvistikos bei semiotikos terminais, Vytauto asmens vaizdinys aptariamajame kulte yra žymiklis (signifikantas), o eksponuojama valstybingumo ir tautiškumo simbolio reikšmė – žyminys (signifikatas). Juo perteikiama konkreti denotacinė valstybingumo/tautiškumo samprata bei kitos reikšmės, kurių iškilmių dalyvis gali ir neįsisąmoninti. Šioje denotacinėje Vytauto Didžiojo kulto plotmėje gana gerai matyti dalyvaujančioms jėgoms aktualūs ideologinių programų bruožai, kryptingų ideologinių manipuliacijų ženklai, spontaniškai vykstančių visuomenės mentalinių procesų požymiai.

Vytauto kaip valstybingumo simbolio bendrąją reikšmę aiškiausiai fiksuoja kulto ikonografija, pabrėžianti ginkluotą galią (kalavijas) ir suverenią valdžią (karališkos insignijos)<sup>66</sup>. Į šį aspektą – Vytautą eksponuoti kaip Lietuvos valstybės emblema ir istorinį Vytautą perskaityti per šiuolaikinės Lietuvos valstybės interesus – sutelkta visa oficialiųjų jubiliejaus iškilmių bei kulto simbolika; „prasmės perteklius“ čia sukuriamas toks, kad Vytauto – valstybingumo simbolio reikšmė tampa savaime suprantama. Antai jubiliejaus iškilmėms suteikiamas valstybinės reikšmės įvykio rangas; jose visur dalyvauja valstybės vadovas ir aukščiausi jos pareigūnai; centrinė kulto figūra tampa ženklu, žyminčiu centrinius valstybės erdvinės (gatvės, aikštės), technologinės (tiltai), kultūrinės (aukštosios mokyklos), socialinės-politinės (ordinas) organizacijos taškus, dažnai sutampa su jos suverenitetą žyminčiais architektūriniais ženklais (paminklai). Jau čia matyti, kaip archaizuojanti viduramžių valdovo vaizdinį persmelkia modernios tautinės respublikos suverenumo ir legalumo reikšmės. Dar aiškiau XX a. 4-ojo dešimtmečio Lietuvos lūkesčiai bei interesai matyti militariniuose Vytauto reikšmę kuriančiuose komponentuose. Tiek ritualuose, tiek žodiniuose komentaruose Vytautą visą laiką gaubia jėga: visose iškilmėse valdovo atvaizdą ir jį lydinius oficialius asmenis supa ginkluota sargyba, išskleidžiamos kariuomenės bei ginkluotos liaudies (šaulių) garbės rikiuotės; kulminacinėse iškilmėse vyksta kariuomenės paradai, aidi saliučiai; didžiausio dėmesio minint Vytauto žygius sulaukia du dalykai: jo militariniai laimėjimai ir pastangos bei pasiekimai stiprinant valstybės suverenitetą, apsaugant ją nuo išorės priešų

<sup>66</sup> Plg. Adomo Varno pieštą Vytauto portretą – oficialų 1930 m. iškilmių Vytauto Didžiojo atvaizdą.

pretenzijų. „Vytautiška“ karinė parengtis, būtinybė atstatyti pažeistą suverenitetą minėjimuose iškeliami ir kaip pirmieji šiandieninės Lietuvos politiniai uždaviniai.

Ne mažiau sistemingai kulte nurodomas ir Vytauto asmens bei jo valstybinės politikos lietuviškumas. Žodiniuose tekstuose ypač pabrėžiama grynai lietuviška Vytauto kilmė, jo ryšiai su žeme ir liaudimi. Be to, Vytautui asmeniškai priskiriama moderni patriotinė ideologija:

„Trumpai Vytauto politiką šitaip galima formuluoti: ofenzyva – Rytuose, defenzyva – Vakaruose, o viduje <...> laikomasi šūkio: L i e t u v a – l i e t u v i a m s !“<sup>67</sup>

Ši tautinį kulto ideologijos aspektą paremia ritualų apeigos bei atributika. Tautiniais ornamentais papuošto Vytauto paveikslo sutikimo ir palydų ceremonijose gausiai reprezentuojama tauta: išsirikiuoja masinės organizacijos; moterys dėvi tautinius rūbus; paveikslas, kaip liaudies religiniuose papročiuose, apkaišomas žalumynais; statomi, panašiai kaip liaudies vestuvėse, sutikimo vartai; vyksta liaudies pasilinksminimai. Atitinkamai centrinėse iškilmėse surengiama impozantiška ūkio paroda, dainų diena, eitynės ir panašūs masiniai renginiai. Pati Vytauto paveikslo kelionė taip pat simboliškai reprezentuoja valdovo personalinį artumą tautai, vienybę su žeme ir žmonėmis. Ypač ši Vytauto – tautos sūnaus simbolika dažna Birutės ritualuose, kuriuose dar įsipina ir tautinės tikybos elementas.

Valstybinė ir tautinė simbolika Vytauto kulte neatsitiktinai susipina: ji atitinka vieną svarbiausių tarpukario politinės ideologijos kategorijų – tautinės valstybės konceptą.

Iš aktualiosios politinės programos vienas punktas Vytauto kultą permelkia ištisai, pasireiškia visose jo formose ir visuose ideologijos artikuliuojamose lygiuose; populiarumu šis punktas beveik ima konkuruoti su pačiu Vytautu ir itin aiškiai parodo modernų, iš tarpukario politinės bei kultūrinės konjunktyros išplaukiantį kulto pobūdį. Tai Vilniaus klausimas. Beveik visos Vytauto sukaktuvių proga pasakytos kalbos – nuo aukščiausių valstybės pareigūnų centrinėse iškilmėse iki eilinių kalbėtojų provincijoje – baigiasi istorinės skriaudos ir neteisybės priminimu: štai tauta ir valstybė, Vytauto tradicijos teisėtos paveldėtojos, negali įžengti į istorinę savo Didžiojo valdovo sostinę. Reiškiamas tvirtas įsitikinimas, kad Vilnius bus atgautas, ir kviečiama siekti šio tikslo. Šūkis „Vytaute, vesk mus į Vilnių!“ – greta

<sup>67</sup> P. Šležas, [Vytauto Didžiojo monografija], *Albumas*, p. 8; dar pgl. p. 5, 12.

tiesioginių sveikinimų ir pagarbos frazių bene dažniausiai pasitaikanti 1930 m. jubiliejinių renginių formulė<sup>68</sup>. Vilniaus atgavimo tikslas įrašytas į pagrindinius Vytauto kulto ideologinius tekstus: Pasizadėjimą Raportų knygoje, kuris iškilmingai skaitomas, po to pasirašomas ir užantspauduojamas kiekvienoje Vytauto paveikslo kelionės vietoje; Vytauto Didžiojo garbės giesmę; Vytauto Didžiojo muziejaus steigiamąjį aktą, įmūrytą į muziejaus pamatus po kertiniu akmeniu; netiesiogiai ir Vytautui Didžiajam minėti įstatyme. Minėjimo iškilmėse būtinai atliekamos ir tokios patriotinės dainos, kuriose pavergtas Vilnius yra centrinis motyvas, kaip P. Vaičiūno „Ei pasauli, mes be Vilniaus nenurimsim“, Žalgirio „O, Vytaute Didis“. Žalgirio mūšio minėjime Kaune liepos 15 d. atsargos pulkininkas Zaskevičius pažymėjo, kad tas mūšis visiems laikams nustatęs Lietuvos vakarines sienas, o dabar Lietuvos laukias „kitas Žalgirio mūšis, kuriuo teks nustatyti Lietuvos pietų ir rytų sienas“ ir išvaduoti Vilnių<sup>69</sup>. Vilniui vaduoti sąjunga 1930 m. surengė specialias Vilniaus dienas Palangoje; paminklai su šūkiu „Vytaute, vesk mus į Vilnių“ buvo atidengti Veliuonoje, Viekšniuose ir kitur<sup>70</sup>. Populiariame istoriniame diskurse taip pat ypatingai pabrėžiamos Vytauto kovos dėl Vilniaus – Vytautas padaromas prototipiniu Vilniaus ir Vilniaus krašto išlaisvintoju iš lenkų<sup>71</sup>. Šiame kontekste pavyzdingas atrodo Vytauto Didžiojo paveikslo pagerbimo Gelvonuose erdvinis įforminimas: procesiją pasitinka Gedimino stulpų pavidalo garbės vartai, o išlydi vartai su Gedimino pilies siluetu<sup>72</sup>. Taip Vytauto pagerbimo ritualas net erdvės požiūriu sutvarkomas kaip dalyvius mobilizuojantis ir orientuojantis mechanizmas: minia sutelkiama, ideologiškai pakraunama ir nukreipiama Vilniaus pusėn. Savo-tiška ideologinė patranka.

<sup>68</sup> Plg. *Biuletėnis*, p. 16.

<sup>69</sup> *Vaizbys*, p. 63.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>71</sup> A. Nikžentaitis, *op. cit.*, p. 328.

<sup>72</sup> *MKČDM*, Ta-5099, l. 68. (Kitose vietovėse panašius akcentus deda šūkiai: ant sutikimo vartų sveikinimas Vytautui, ant išlydimųjų – kvietimas žygiuoti į Vilnių (Širvintose: „Vytautai, mūsų Vilnius pavergtas“). Čia dar bent paminėtinas visiškai toks pat žymiausių elitinių grožinės literatūros tekstų sutvarkymas: plg. B. Sruogos dramą „Milžino paunksmė“ (1930), kuri šiame straipsnyje cituojama toliau, ir K. Puidos „Magnus Dux“ (t. I, 1936) finalines scenas.

Tokiame Vilniaus motyvo sureikšminime galime įžvelgti ne tik skaudžiausią ano meto Lietuvos politikos problemą: Vilniaus motyvas efektingai konkretizuoja kiekvienai nacionalistinei ideologijai būtiną priešų įvaizdį ir yra itin parankus masių mobilizavimo bei disciplinavimo pretekstas. Istorinis Vytauto Didžiojo ryšys su Vilniumi čia tampa papildomu aktualiojo Vytauto kulto stimulu ir Vilniaus – nacionalinio priešų ideologinę ašį sustiprinančiu argumentu.

Kiti Vytauto kulto aktualiosios politinės programos sandai ne tokie akivaizdūs; jų raiška kiek daugiau varijuoja priklausomai nuo situacijos ir auditorijos, tačiau įvairios formos ir sudėtingumo pasisakymai grupuojasi apie tam tikrus centrus.

Vienas tokių plačių ideologinių laukų nusidriekia apie vienybės sąvoką. Jis apima valstybės teritorinės vienybės aktualijas (kaip okupuotas Vilniaus kraštas), tautinių grupių valstybinio suvienijimo siekį, taip pat visuomenės vidinės vienybės, ideologų siūlomo sutelkto darbo valstybės vidaus bei išorės problemoms spręsti siekinį. Antai minint Vytautą Klaipėdoje, krašto gubernatorius A. Merkys akcentuoja, kad Vytautas „visą savo amžių kovojęs dėl Nemuno žiočių, siekęs platesnio išėjimo į jūrą“<sup>73</sup>, Leipalingyje minimi „lenkų išplėšti Seinai“<sup>74</sup>; kiekvienu atveju nepamirštama priminti susitelkimo ir budrumo būtinybę, nurodyti Vytautą kaip pasiaukojimo bendruomenės tikslams pavyzdį ir jo akivaizdoje rituališkai įsipareigoti ištikimam šias Vytauto vardu suformuluotas maksimas vykdyti.

Itin rafinuotą simbolinę raišką ši ir panašios tokios ideologinės aktualijos įgauna centriniuose Vytauto pagerbimo ritualuose, pagrindinių kulto ideologų kalbose. Geras pavyzdys čia būtų jau pristatyta Vytauto Didžiojo paveikslo kelionės po Lietuvą semantika. Dar pasižiūrėkime į Vytauto Didžiojo muziejaus statybos pradžios iškilmes: į muziejaus pamatus simboliškai dedami 5 akmenys iš 5 svarbiausių Lietuvos sričių, paimti ir atgabenti 5 svarbiausių „karinių šeimų“: Vyčio Ordino Tarybos, Karių savanorių, Invalidų, Šaulių ir Atsargos karininkų sąjungų; šie akmenys simbolizuoja 5 svarbiausius naujosios Lietuvos kovų įvykius: kovas su bolševikais, lenkais ir bermontininkais, Klaipėdos prijungimą ir Vilniaus žemės vadavimą, o kartu ir 5 šimtmečius nuo tos dienos, kada „lietuvių karžygyt, Vytautas

<sup>73</sup> J. Aničas, Vytauto Didžiojo mirties 500-osios metinės Mažojoje Lietuvoje, *Klaipėda*, 1990 07 17.

<sup>74</sup> *MKČDM*, Ta-5099, l. 92.

Didysis, paliko mums garbės vainiku apsuptą didžiąją Lietuvą“. Simboliška ir pati Vytauto Didžiojo muziejaus statybos diena – lapkričio 25-oji: „ji mūsų kariuomenės gimimo diena, ginkluotos pajėgos šventė, o kariuomenė mūsų tautai yra tvarkos, ramaus kultūros darbo, vilties ir didžiausios mūsų laisvės laidas“<sup>75</sup>. Akmenis, paeiliui nusileisdami į duobę, įmūrija visų minėtų organizacijų atstovai.

Norėdami kaip reikiant suprasti Vytauto kulto mastą ir jo poveikį plačiajai visuomenei, turime atsižvelgti ir į tiesiogiai neišsakomas jo ideologines bei psichologines potekstes, apčiuopiamas mažiau disciplinuotoje kulto retorikoje, pasireiškiančias daugiau emocinėje plotmėje.

Vytautui Didžiajam skirtos propagandos tekstuose, prakalbose, apžvalgose bene dažniausiai pasikartojantis emocinis-moralinis terminas yra garbė (plg. pirmąsias Pasižadėjimo ir Giesmės eilutes). „Vytautas, kilęs iš garbingų Lietuvos didvyrių, geriausiai atstovaujās garbingos ir senos tautos tradicijoms, savo garbingu gyvenimu jis pasiekęs, kad Lietuva esanti šandien verta stovėti garbingiausiųjų tautų pirmoj eilėj“<sup>76</sup>. Vytauto Didžiojo iškilmėse „kiekvienas lietuvis pasijuto esąs ainis *garbingų* senolių, kurie nieko nebijojo ir prieš nieką nesilenkė. Jis *pagaliau įtikėjo* skaisčia savo tautos *ateitimi*“<sup>77</sup>. Tai galbūt pati fundamentaliausia Vytauto kulto reikšmės ir poveikio lietuvių visuomenei plotmė. Garbės ir orumo sąvokos sutapatinamos su tautiškumu ir valstybingumu; tauta ir valstybė virsta esminėmis vertybėmis, pozityviai emociškai nuspalvintomis kategorijomis. Tai pati tautos, tautinio valstybingumo prielaida.

Analogiškai Vytauto kulte žadinamas ir moderniais ideologiniais turiniais papildomas minios, liaudies, tautos bendrumo jausmas. Kaip jau minėta, esminis visų kulto apeigų dalyvis yra minia (plg. pamaldas, paradą, parodas ir kt.). Kulto objekto, atlikėjų ir minios bendrumą pabrėžia tautinė atributika (paveikslo ornamentika, vainikai, vartai), vietos bendruomenės atstovų dalyvavimas „centro“ atliekamuose ritualuose (juostomis susijuosusi garbės sargyba, moterys tautiniais rūbais), liaudies švenčių elementai iškilmėse (šokiai, laužai, dainavimas). Taip Vytauto kulto įkarštyje žiedžiiasi bendro dalyvavimo politiniame gyvenime formos.

<sup>75</sup> Respublikos Prezidento kalba šventinant Vytauto Didžiojo muziejaus kertinį akmenį, *Lietuvos aidas*, 1930, Nr. 268.

<sup>76</sup> VVDK atsišaukimas į amerikiečius lietuvius: *CVA*, f. 1640, ap. 2, b. 2, l. 19–20.

<sup>77</sup> *Biuletėnis*, p. 21 (išskirta cituojant).

Ši Vytauto kulto semantikos aspektą paremia jo religinė simbolika. Religinį apeigų patirties panaudojimas naujiems, politiniams spektakliams yra dėsningas reiškinys<sup>78</sup>. Vien paveikslo nešimas aplink Lietuvą pakankamai rodo kulto glaudų sąryšį su katalikiškais religiniais ritualais. Paveikslo kelionė primena bažnytinę procesiją: mažos baltai aprengtos mergaitės nešėjams po kojų barsto gėles, paveikslas papuošiamas kaspinais, naktį jis kartais ir ilsisi koplyčios pavidalo prieglobstyje arba tiesiog koplyčioje<sup>79</sup>.

Iš tiesų religinė simbolika Vytauto kultą persmelkia daug giliau negu tik populiarių renginių išorė. Pastebėtina, kad Vytauto paveikslas dažnai regimas šalia Dievo Motinos; kartais jos pozicijoje atsiduria Birutė. Birutės šventė, beje, ir vyko per Žolinę – Dievo Motinos dangun ėmimo dieną (rugpjūčio 15 d.). Iš turtingos Vytauto biografijos labiausiai eksploatuojami kovos dėl valdžios – „kalvarių“ metai, kurie atitinka tautos atpirkimą iš didžiausių nelaimių. Kuriamas ir atskiras didvyrio Tėvo – Kęstučio kultas. Iškilmių apžvalgose minint Raportų knygos pasižadėjimą Vytautui, turbūt neatsitiktinai nuolat kaitaliojasi priesaikos ir maldos terminai: viešas įsipareigojimas ir priesaikos tekste, ir skaitymo rituale neatsiejamai sumišęs su religiniu tikėjimu išpažinimu<sup>80</sup>. Vytauto Didžiojo muziejaus struktūrinį centrą sudaro Vytauto kapela, sutvarkyta pagal bažnyčios pavyzdį. Ižvalgiausios Vytauto sukurtųjų minėjimo apžvalgos autorius A. Vaizbys 1930 metus įvardija kaip „adoracijos“ metus<sup>81</sup>, o pedagoginio žurnalo „Lietuvos mokytojas“ apžvalgininkas juos apibūdina taip pat religiniu rekolekcijų terminu<sup>82</sup>. Nereikia užmiršti, kad visuose Vytauto kulto renginiuose tiesiogiai dalyvauja Bažnyčia, svarbiausi renginiai lydimi pamaldų, paminklus šventina kunigai. Oficialioje jubiliejaus emblemoje Bažnyčios ir Valstybės sąjungą simbolizuoja kryžius, besiremiantis į ietigalį (kitur į kalaviją).

<sup>78</sup> E. Hobsbawm, Introduction: Inventing Traditions, *The Invention of Tradition*, ed. by E. Hobsbawm and T. Ranger, Cambridge, 1994, p. 6; H.-G. Haupt, Ch. Tacke, *Die Kultur des Nationalen, Nation und Emotion: Deutschland und Frankreich im Vergleich: 19. und 20. Jahrhundert*, Goettingen, 1995, S. 269–273.

<sup>79</sup> *Albumas*, p. 93.

<sup>80</sup> Dar pgl. Švitrigailos priesaiką iš B. Sruogos dramos „Milžino paunksmė“ (B. Sruoga, *Raštai*, t. 2, p. 136–137).

<sup>81</sup> *Vaizbys*, p. 17.

<sup>82</sup> *Lietuvos mokytojas*, 1930, Nr. 1, p. 7.

Šie religiniai elementai Vytauto kulto dalyvio išgyvenimų skalę papildo dar vienu – šventybės išgyvenimu. Kulto įtvirtinamos tautinės bei valstybinės vertybės taip apgaubiamos ir sakralinėmis asociacijomis.

Religinė simbolika 1930 m. daugumai Lietuvos gyventojų, be abejo, buvo suprantamiausia aksiologinė kalba. Šios sakralizacijos ištakos susisiečia su romantine kultūrine mitologija, taip pat su universaliais kultūros modeliais, reikalaujančiais Pradininko, įkūrėjo, pagrindinio kultūros herojaus figūros. Tačiau galima spėti, kad šiuo aspektu kultas siejasi ir su konkrečiais valdančiojo elito interesais. Vienintelio tautos valdovo – globėjo figūra, apie kurią telkiasi visas valstybingumo ir tautiškumo reikšmių laukas, yra izomorfiška autoritariniam valdymo modeliui. Jubiliejaus iškilnių instrukcijose diskretiškai pažymima, kad greta Vytauto portretų „galima“ kabinti Jo Ekscelencijos Respublikos Prezidento portretus<sup>84</sup>. Ši politinė manipuliacija 1930 m. nėra primygtina – ji tik sugestijuojama visos kulto teigiamos Lietuvos valstybingumo sampratos. Galimas dalykas, kad ši propagandinė matrica aiškiau išnyra vėlesniais, Antrosios Respublikos metais, slūgstant istorinių vaizdinių bei patriotinių emocijų bangai.

Vytauto Didžiojo kulto, šio sudėtingo prasmų ir simbolių gestų darinio, semantikos giliausią sluoksnį galbūt įvardija vėlesnių eseistų pastabos apie lietuvių polinkį švęsti ne vien pergalių, bet ir pralaimėjimų šventes<sup>85</sup>, apie martirologinę lietuvių kultūrinio identiteto pusę, vieno tyrinėtojo vaizdingai pavadintą „kentėjimo kultūra“<sup>86</sup>. 1930 m. švęstas jubiliejus iš tiesų juk yra herojaus mirties metinės; Tautos švente paskelbta rugsėjo 8-oji – neįvykusios karūnacijos diena. Ar Vytauto kulte neglūdi ir to paties Vilniaus praradimo, ir skaudžių skyrybų su LDK kultūrinę tradiciją paveldėjusia sulenkėjusia bajorija, kultūrinio, taip pat politinio nevisavertiškumo, istorinės tradicijos trapumo, efemeriškumo pojūtis ir siekis jį atsverti mitinių archetipų evokacijomis, išprovokuotas militarinės jėgos trūkumo, nepasitikėjimo tautos dabartimi bei ateitimi, ir jo kompensavimo pastangomis?.. Tokią prielaidą patvirtintų reikšmingiausias grožinės literatūros tekstas, atsiradęs Vytauto kulto kontekste – Balio Sruogos drama „Milžino paunksmė“ (1932). Ši drama buvo parašyta minėtam Vytautui Didžiajam skirtų literatūros veikalų konkursui, tačiau vertinimo komisijos atmesta dėl tariamai nepagarbaus praeities traktavimo bei išpuolių prieš Bažnyčią. Dramoje

<sup>83</sup> CVA, f. 1640, ap. 2, b. 14.

<sup>84</sup> A. J. Greimas, *Mitai ir ideologijos, Iš arti ir iš toli*, p. 367.

<sup>85</sup> V. Kavolis, *Kultūros dirbtuvė*, Vilnius, 1996, p. 171.

vyrauja žmogaus egzistencijos trapumo bei laikinumo pajauta, o finalinėse scenose sujungiami herojaus laidotuvių ir prisikėlimo motyvai, vienu kartu peržengiant istorijos, mito ir dabarties politinių aktualijų ribą:

### ŠVITRIGAILA

Ko tylite sustingę kaip belaisviai?  
 Karalius mirė?.. Ne! Karalius – gyvas!  
 Iš aukšto sosto pergale jis skelbia!  
 Iškelkit vėliavas! Ir vainikus  
 Ištieskit vieškeliu plačiu: karalius  
 Mus veda Vilniun, sostan Gedimino!  
 Sujunda minia; sujunda vėliavos, vainikai, žibintai, – visi, rodos, pasiryžę iškilminga  
 eisena žygiuot į Vilnių. Tuo tarpu muzika ir choras paplinta tokiu galingu maršu, kuris,  
 rodos, ir numirėlius iš kapų prikels. Prieš pat uždangai nusileisiant, sujunda grabas:  
 lyg jį nuima nuo katafalko, – lyg jis pats į publiką slenka, – lyg jo lavonas kelias.

### XV

#### VYTAUTO MARŠAS

Te pašėlus vėtra ūžia,  
 Verkia motina, meilužė, –  
 Suskambės varpai sudužę  
 Gedimino dovanos –

Kaip iš žemės klodų tinklo  
 Skelsim Vytautui paminklą –  
 Vilniaus sostą – amžių ženklą –  
 Ženklą Vytauto naštos!<sup>86</sup>

Tai tipiška mitinės mediacijos situacija, suvienijanti pabaigą ir amžinybę, pergale ir pralaimėjimą<sup>87</sup>. Panašūs išgyvenimai galbūt galėtų būti atsekti ir kitoje šiame straipsnyje aptartoje Vytauto kulto medžiagoje.

<sup>86</sup> B. Sruoga, *Raštai*, Vilnius, 1996, t. 2, p. 138.

<sup>87</sup> Panašių istorinio nesaugumo pojūčio ženklų apstu ir kituose bendruomeninei būklei atviruose 4-ojo dešimtmečio elitinės literatūros tekstuose, pvz., J. Aisčio poezijoje.



Iki šiol nagrinėti daugiau konservatyvūs, iracionaliomis emocijomis grįsti Vytauto Didžiojo kulto turiniai. Tačiau yra ir kitoks jo reikšmės aspektas: ne visai įgyvendinto valstybingumo nuoskaudų, tautinės vienybės, tautinio valstybės pobūdžio ideologemų kontekste, Vytauto kulte taip pat panaudojama pozityvaus darbo, valstybinės kūrybos, organiško augimo retorika, susiklostanti į tam tikrą praktinę programą ir bent iš dalies atsverianti archaiškuosius, mitinius kulto pradus, militarinę bei autoritarinę dvasią. Jau Vytauto paveikslu palydų ceremonijose liepos 15 d. vyriausiasis karo kapelionas kun. V. Mironas ir Vytauto bažnyčios rektorius kun. J. Tumas pabrėžė, kad Vytauto laikų valstybės, kaip ir ją sukūrusių bajorų, nebėra: Vytauto palikimą perėmusi liaudis, ir tas palikimas visų pirma reiškias pilietinę savimone<sup>88</sup>. Rugsėjo 8-ąją kun. J. Tumas, šventindamas Žaliakalnio pradžios mokyklos pamatus, pažymi, kad Vytautas Didysis nepalikęs mums mokslo bei švietimo įstaigų, tad dabarties gyvenimas išlygina, įvykdo tai, ko Vytautas Didysis nepadarė. Šią mintį dar išplėtoja švietimo ministras K. Šakenis, nurodydamas, kad Vytauto laikais tautų gyvenime daugiausia svėręs kardas, o dabar didžiausią vaidmenį vaidinąs mokslas<sup>89</sup>. Tą pačią dieną kariuomenės parado metu pasakytoje kalboje Valstybės Prezidentas A. Smetona, paminėjęs Vytauto žygius, pasiekimus bei vėlesnius Lietuvos istorinius praradimus, teigė:

„...bet šiandien ir žmonijos siekimai yra kitokie; ne tautos valstybėms yra, o valstybės tautoms. Taigi ir mes, lietuviai, tenkinamės savo protėvių įgyventu kraštu, kurs vadinosi dar senovėje tikraja Lietuva, prie Neries ir Nemuno upių.

<...> Gėrėtis garbingąja Lietuvos praeitim yra maža, reikia dar mokėti mums susiklausti ir dirbti. O darbo daug. Kultūros vaisius, senovės Lietuvos sukrautus, daugiau yra sunaudoję svetimieji, o ne mes. Mums tenka kurti iš naujo, turint didelių spragų tarp praeities ir dabarties. <...> Bet mes nenusimename, nes nesame išlepinti likimo: dirbsime ir pasivysime kitus. [Taip žadame šiais metais, kaip tikimės tesėti. Tesėsime, kai sąžiningai stovėsime savo pareigose.]“<sup>90</sup>.

Šiuo požiūriu ypač iškalbingas Vytauto Didžiojo muziejaus statybos diskursas. Įdomu jau tai, kad nutarta kaip pagrindinį pagarbos bei atminimo

<sup>88</sup> *Vaizbys*, p. 59–61.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 146; *Albomas*, p. 24–28.

<sup>90</sup> A. Smetona, *Pasakytas...*, p. 162 (žodžiai laužtiniuose skliaustuose – iš *Vaizbys*, p. 142).

ženklą Vytautui statyti muziejų, o ne skulptūrinį monumentą, kuris, kai kurių siūlymu, turėjo iškilti istoriškai ar topografiškai reikšmingoje Kauno vietoje ir kainuoti beveik tiek pat, kiek ir muziejus – apie 1,5 milijono litų<sup>92</sup>. Tokį pasirinkimą, atrodo, lėmė tam tikri simboliniai sumetimai, susiję su politinėmis aplinkybėmis. Apie jas muziejaus kertinio akmens padėjimo iškilmėse užsiminė Valstybės Prezidentas A. Smetona:

„<...> tikslas yra atsiminti ir pažinti mūsų senovę ne vien dėl to, kad ji garbinga ir įdomi, bet ir dėl to, kad ji mums brangi ir kad ji mus stiprina mūsų laisvės kelyje <...>. Iš senovės pasisėmę galios atvaduosime tą brangią žemę, iš kurios padėtas čia pamatan penktasis akmuo, atvaduosime Vilnių; šios pareigos neduos pamiršti mums ir tas pastatysimas rūmas, kuri šiaandien vaizduojamės“<sup>92</sup>.

VDK archyve yra dar viena, spaudoje neišlikusi šios kalbos frazė: „Ilgainiui galima bus imtis ir paminklą statyti...“<sup>93</sup>. Visą šios užuominos prasmę galima suprasti dar kartą prisiminus paradigminių lietuvių tautinio atgimimo tekstą – J. Mačiulio-Maironio poemą „Jaunoji Lietuva“ (1907). Jos VIII giesmėje vaizduojama, kaip visų politinių srovių lietuvių veikėjai, susirinkę į Didįjį Vilniaus seimą, rengiasi Gedimino kalne atidengti Vytautui paminklą, o kompozitoriaus Juozo Naujalio vadovaujamas choras gieda ekstatišką jį garbinantį himną<sup>94</sup>. Negalėdami realizuoti šio mitinio projekto, užblokuoto Vilniaus krašto okupacijos, 1930 m. jubiliejaus iškilnių rengėjai tenkinasi substitutu. Ir vis dėlto muziejaus (teisingiau, viso muziejų komplekso<sup>95</sup>), o ne raiškios, tačiau ne tokios talpios figūros pasirinkimas – daugiau pragmatinis, negu ideologinis<sup>96</sup>.

<sup>91</sup> Muziejus, pirminiais apskaičiavimais, turėjo kainuoti apie 2 mln. litų (*Biuletėnis*, p. 7, 22).

<sup>92</sup> *Lietuvos aidas*, 1930, Nr. 268, p. 5.

<sup>93</sup> *CVA*, f. 1640, ap. 2, b. 17, l. 109.

<sup>94</sup> Žr. Maironis, *Raštai*, Vilnius, 1988, t. 2, p. 100–109.

<sup>95</sup> Statomame pastate buvo numatyta įrengti Kauno miesto, Karo, Valstybinį, Čiurlionio galeriją ir Etnografinį muziejų, taip pat palikti patalpų laikinoms meno bei kitokioms parodoms (*Vaizbys*, p. 43). 1936 m. Vytauto Didžiojo muziejaus įstatyme jo patalpos padalytos tarp dviejų ministerijų – Krašto apsaugos ir Švietimo. Kaip rodo VDK archyvas, pirmaisiais metais po atidarymo tarp Karo ir Kultūros skyrių buvo kilę nemaža įtampų.

<sup>96</sup> Pragmatinis ir muziejaus tikslas: „valstybiškumo ir pilietiškumo mokykla“ (J. Tumo kalba, pasakyta muziejaus pamatų šventinimo iškilmėse, *Vaizbys*, p. 162).

Dar aiškiau ši konstruktyvi, pragmatinė orientacija pasireiškia jau 4-ajame dešimtmetyje Vytauto kulto pretekstu atliekamame kultūros kuriamajame darbe. 1931 m. pabaigoje, gaivinant po jubiliejinių iškilmių prislopusį lėšų muziejui rinkimo vaju, restauracinius, į praeities didybės vaizdinius orientuotus šūkius, tokius kaip „Švęskime Vytauto Didžiojo mirties 500 metų sukaktuves“, „Atstatykime Vytauto Didžiojo pilį“<sup>97</sup>, keičia moderni ir progresyvi ambicija: „Statykime *visame Pabaltijy* gražiausį Vytauto Didžiojo muziejų“<sup>98</sup>. Tokį posūkį nuo praeities ilgesio prie šiuolaikinės baltiškojo regiono valstybės projekto turbūt galėtume išvelgti ir kitose 4-ojo dešimtmečio Lietuvos gyvenimo srityse.

## IŠVADOS

1. Tiek formų bei reikšmių sudėtingumu, tiek visuomeniniu mastu Vytauto Didžiojo kultas yra vienas monumentaliausių XX a. lietuvių politinės kultūros reiškinių. Užmoju bei reikšme lietuvių tautiniam-politiniam identitetui tarpukaryje jis lygintinas nebent su Vilniui vaduoti sąjūdžiu. Jo reikšmę didina tai, kad jis atsirado ant dviejų Lietuvos Respublikos politinių sistemų ir dviejų kultūros raidos etapų ribos – 3-iojo dešimtmečio parlamentinės demokratijos, kultūriškai akumuliuojančios tautinio atgimimo laikų bei XX a. pradžios kultūros pakilimo rezultatus, ir 4-ojo dešimtmečio autoritarinės respublikos, kurios kultūros dominuojančiu modeliu tapo modernizuotos tautinės vakarietiškos (katalikiškos) kultūros programa. Todėl Vytauto Didžiojo kulto negalima pamiršti atliekant 1918–1940 m. bei vėlesnio laikotarpio lietuvių mentaliteto, ideologijos, kultūrinės simbolikos, visuomeninių ritualų tyrimus.

2. Tarpukariu Vytauto Didžiojo kulto susiformavimą nulėmė 1930 m. Vytauto Didžiojo mirties 500-ųjų metų jubiliejus. Iškilmingą jubiliejaus šventimą apie 1927–1928 m. inicijavo su romantine XIX a. tautinio atgimimo ideologija bei valdančiąja tautininkų grupe susiję kultūriniai bei politiniai sambūriai; netrukus jį esmingai parėmė, iš dalies ir perėmė valstybė. Vis dėlto ir toliau Vytauto Didžiojo kulto organizacinė bazė liko reliatyviai

<sup>97</sup> *Vaizbys*, p. 136.

<sup>98</sup> Pagrindinis VDK šūkis po 1930: žr. *Biuletėnis*, p. 28 (išskirta cituojant).

savarankiška, veikiama keleto politinių bei kultūrinių jėgų (pvz., Bažnyčios). Kulto pobūdį labai dideliu mastu nulėmė „iš viršaus“ einanti organizacinė iniciatyva, didžiulė propagandinė kampanija; tačiau jo įtaiga, spontaniško „atsako“ pavydžiai rodo, kad plačiosios visuomenės reakcija į kultą buvo labai pozityvi.

3. Vytauto Didžiojo kulte vyrauja tautinės-valstybinės garbės bei orumo išgyvenimai, reiškiami istorinių mitų, karinės jėgos demonstravimo ir remiami tautinės bendruomenės bendrumo jausmo. Šios bendros emocijos aktualizuojamos tautinės vienybės, mobilizacijos kovai su nacionaliniu priešu šūkiomis; papildomos simbolinėmis sąsajomis tarp mirties ir amžinybės; ideologinė programa sankcionuojama sakraliniu sugestijuojamų vertybių atspalviu. Apimdamas visą kalendorinį metų ciklą, įsismelkdamas į valstybinių švenčių, pasižymėjimo ženklų sferas, kultas pretenduoja tapti (galbūt vienkartinis) paradigminiu įvykiu, universaliu 1930 metų Lietuvos kultūros kodu. Kultas integruoja tiek konservatyvius-romantinius, tiek pozytyvius-pragmatinius anuometinio politinio-kultūrinio elito ideologinės bei kultūrinės programos pradus. Kultą galima traktuoti ir kaip gana plataus 3–4-ojo dešimtmečio lietuvių visuomenės grupių spektro nuostatų, ideologinių ženklų, mentaliteto apraiškų konsteliaciją.

4. Pažymėtina archaizuojančių bendruomeninių, į istorijos restauraciją, tautą orientuotų ritualų bei ideologinių turinių persvara ir vitalinės energijos, ekspansijos, agresijos motyvų, tautinio šovinizmo stoka. Nors kulte akivaizdžios autoritetinio visuomenės drausminimo pastangos, jį, kita vertus, kompensuoja pilietinio solidarumo progresyvinė retorika. Vytauto Didžiojo kultas yra artimesnis etiniam ir pilietiniam, valstybiniam nacionalizmui, bet ne kaimyniniuose kraštuose bręstančiam fašizmui.

Vytauto Didžiojo kultas glaudžiai susijęs su 1918–1940 m. Lietuvos Respublikos nesaugia politine situacija, ne visai realizuotais nacionalinio valstybingumo siekiais ir su jaunos lietuvių tautinės bendruomenės frustracijomis, nesaugumo jausmu, istorinio-kultūrinio nevisavertiškumo pojūčiu. Vytauto Didžiojo kultas juos eksploatuoja, kitais atvejais – eksplikuoja ir kristalizuoja (taigi daro prieinamus refleksijai); kita vertus, šiuos jausmus sublimuoja pozityvioms ideologinėms-kultūrinėms programoms, pragmatinei veiklai, modernios tautinės valstybės kūrybai. Vytauto Didžiojo muziejaus statybos atveju pastarieji pradai išryškėja 4-ajame dešimtmetyje.

## PRIEDAS

### VYTAUTUI DIDŽIAJAM SKIRTŲ LEIDINIŲ BIBLIOGRAFIJA

#### Mokslinė literatūra

- K. Alminauskis, *Vytauto skundas*, Kaunas, 1939.
- J. Beblavý, *Lietuvių čekų santykiai Vytauto Didžiojo laikais*, Kaunas, 1930.
- P. Galaunė, *Vytauto portretai*, Kaunas, 1931.
- Z. Ivinskis, *Vytauto Didžiojo darbai Katalikų Bažnyčiai Lietuvoje*, Kaunas: KVC, 1930.
- Z. Ivinskis, *Vytautas Didysis istorinėje literatūroje*, Kaunas, 1930.
- K. Jablonskis, *Dėl 1408 metų Vytauto privilegijos Kauno miestui tikrumo*, Kaunas, [1930].
- I. Jonynas, *Vytauto šeimyna*, Kaunas, 1932.
- J. Lappo, *Istorinė Vytauto reikšmė*, Kaunas, 1930.
- J. Norkus, *Vytautas Didysis Lietuvos karalius: Istorijos skaitiniai*, Kaunas, 1930.
- P. Penkauskas, *Vytautas Didysis ir Čekijos politika Venceliui mirus*, Kaunas, 1930.
- P. Penkauskas, *Vytauto Didžiojo nuopelnai dvasinėje kultūrinėje srityje*, Kaunas, 1931.
- J. Pfitzneris, *DLK Vytautas kaip politikas*, Praga, 1930.
- J. Totoraitis, *Vytautas katalikas*, Marijampolė, 1930.
- Vytautas Didysis 1350–1430*, parašė: A. Šapoka, Z. Ivinskis, V. Dėdinas ir kt., red. P. Šležas, Kaunas: Sakalas, 1930.

#### Publicistika

- D. Alseika, *Lietuvos unijos su Lenkija*, Vilnius, 1927.
- D. Alseika, *Lietuvos tautinė idėja istorijos šviesoje*, Vilnius, 1924.
- D. Alseika, *Vytauto Didžiojo sumanymas vainikuotis Lietuvos karaliaus vainiku* (Vytauto asmens ir jo politikos studija). Lietuvių mokslo draugijos leidinys, Vilnius: Ruch spaustuvė, 1924.
- K. Binkis, *Kaip Vytautas Didysis sutriuškino kryžiuočių galybę*, Kaunas: Pažanga, 1930.
- Didžiojo Lietuvos Kunigaikščio 1430–1930 Vytauto Didžiojo garbei dainų diena*, Kaunas, 1930.

- L. Gira, *Kuo buvo Lietuvai Vytautas Didysis?* Kaunas, 1930.
- Į *Lietuvą: Vytauto Didžiojo metais*, Kaunas: Lietuvos šaulių sąjunga, 1930.
- M. Jonaitis, *Veliunos ir Vytauto Didžiojo praeitis*, Kaunas, 1930.
- K. S. Karpavičius, *Vytautas Didysis: Lietuvos istorijos peržvalga ir apysakos bei padavimai apie tą mūsų karžygi*, kn. 1–2, Cleveland: Dirva, 1930.
- J. Korčinskij, *Vitovt Velikij: Supremus Lithuaniae Dux : Bieglyj obzor žizni ego i dejatel'nosti, 1430–1930: posil'nyj trud v slavnuju pamiat' Vitovta Velikogo po slučaju 500-lietija so dnia ego smierti*, Kaunas, 1930.
- J. Norkus, *Vytautas Didysis Lietuvos kunigaikštis*. Istorijos skaitiniai, Kaunas, 1930.
- L. Prūseika, *Vytautas Mažasis. Jo gadynės ir asmens atvaizdas*, parašė L. Prūseika, Brooklyn: Laisvė, 1930.
- S. Sužiedėlis, *Vytautas Didysis ir jo žygiai*, Kaunas, 1935.
- P. Vieštautas [P. Kraujelis], *Vytautas Didysis Lietuvos didis kunigaikštis Čekijos karalius Lenkijos karūnos globėjas Rygos arkivyskupijos protektorius Rusų žemių valdovas*, Vilnius: Ruch, 1930.
- Vytautas Vilniuje: 12 metų Lietuvos nepriklausomybės atgijimo sukaktuvėms paminėti*, Kaunas: Šaulių sąjungos leid., 1930.
- 1430–1930 Vytauto Didžiojo garbei Dainų Dienos vadovas* (ir programa), red. L. Gira, Kaunas: Lietuvos muzikos ir dainos centro leidinys, 1930.
- 1930 – Vytauto Didžiojo – metų Vasario 16*, Kaunas: Lietuvos šaulių sąjunga, 1930 (Trimito žurnalo nemokamas priedas).
- Vytauto Didžiojo garbei, 1430–1930*, red. P. Lubickas, Kaunas: Lietuvai pagražinti draugija, Centro valdyba, 1936.
- J. Žilevičius, *Vytauto Didžiojo 500 metų mirties sukaktuvių minėjimo kantata*, New York, 1933.

## Ikonografija

- D. L. K. *Vytauto Didžiojo 500 m. jo mirties sukaktuvėms paminėti albumėlis. 1430–1930*, Kaunas, 1930.
- A. Vaizbys, *Vytauto Didžiojo garbei*, Kaunas–Marijampolė: Dirva, [1930]. *Vytauto jubiliejinių 1930 m. iš jo kelionės po Lietuvą ir Lietuvos miestų, miestelių vaizdai su jų trumpais aprašymais: Albumas 1930 m.*, Kaunas: b. l., 1931.
- Vytauto Didžiojo mirties 500 metų sukaktuvėms paminėti albumas, 1430–1930*, spaudai paruošė H. Serafinas, Kaunas: [b. l.], 1933.

## Vytauto Didžiojo komiteto instrukcijos bei ataskaitos

*Vytauto Didžiojo komiteto atliktų darbų apžvalgos biuletenis*. Nr. 1, Kaunas: VDK, 1932.

*Vytauto Didžiojo komiteto skyriams žinotina*, Kaunas: Vytauto Didžiojo komiteto leid., 1930.

## Grožinė literatūra

V. Andriukaitis, *Audra Žemaičiuose*, Kaunas, 1930.

V. Bičiūnas, *Žalgiris*: 5 veikslių istoriška drama, Kaunas, 1932.

S. Laucius, *Vytauto karžygiai*: Poema, Kaunas, 1932.

Maironis, *Vytautas pas kryžiuočius*: 5 aktų istoriškoji drama, Kaunas, 1925.

S. Minclovas, *Daina apie sakalą*, Kaunas, 1932.

K. Puida, *Magnus Dux*, d. 1, Kaunas, 1936.

J. Sužiedėlis, *Žalgiris* [A. Chruščiovo-Sokolnikovo romano „Grunvaldas“ santrauka], d. 1–2, Kaunas: Pažanga, 1930 (*Ūkininko skaitymai*, Nr. 1).

J. Tauronis, *Vytautas pančiuose*, Kaunas, 1930.

B. Sruoga, *Milžino paunksmė*, Kaunas, 1932.

A. Vienuolis, *Kryžkeliai*, Kaunas, 1932 (Raštai, kn. VI).

## Ankstesnė ir vėlesnė vytautinė literatūra

P. Arminas, *Vytautas, Didis Lietuvos Kunigaikštis*, parasze P. A. Trupinėlis, Tilžėje, 1885.

J. Bučas, R. Mačikienė, *Vytautas Didysis ir mes*, Kaunas: Aukuras, 1991.

J. Gabrys, *Vytauto ir lietuvių veikmė Didžiojoje Karėje ir kovoje ties Grunvaldu*, Kaunas, 1912.

*Vytautas ir Lietuva*: Mokslo konferencijos pranešimų tezės, Vilnius: Vilniaus Vytautų klubo leidinys, 1993.

## ANMERKUNGEN ZUM PIŁSUDSKI-KULT IN DER POLNISCHEN ZWEITEN REPUBLIK \*

*Heidi Hein*

„Als Zeitgenossen der größten und stolzesten polnischen Legende verneigen wir uns in der tiefsten Ehrerbietung vor der Größe und der Macht ihres Schöpfers und Helden ... Die Größe Józef Piłsudskis besiegte den Tod. Im Geist der Polen ist Er für alle Zeiten in seinem Genius unsterblich. Die Generationen Polens in der noch fernen Zukunft werden durch diese Größe leben und sich stärken ...“<sup>1</sup> – diesen Tagesbefehl erließ Oberst Frydrych, der Vorsitzende des Schützenverbandes (*Związek Strzelców*), zum Todestag Piłsudskis 1936. Er ist charakteristisch für den Kult um Józef Piłsudski, Sozialist, Revolutionär, Freiheitskämpfer im Ersten Weltkrieg, Staatschef 1918 bis 1922 und seit 1926 Kopf des autoritären Regimes der *sanacja*.

Die Verehrung seiner Anhänger wandelte sich seit dem Maiumsturz 1926 in einem institutionalisierten Kult und wurde in diesem kanalisiert. Damit hatte der Kult, über die spontane Verehrung hinausgehend, legitimatorische und integrative Funktionen für den polnischen Staat. Ziel dieses Dissertationsprojektes ist, die Entwicklungsphasen des Kultes um

\* Dieser Beitrag faßt die bis September 1998 erarbeiteten Ergebnisse des Dissertationsprojektes über den Piłsudski-Kult zusammen. Die Dissertation mit dem Titel „Der Piłsudski-Kult und seine Bedeutung für den polnischen Staat 1926–1939“ wurde im Wintersemester 1999/2000 von der Philosophischen Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf angenommen. Sie wird 2001 in Marburg erscheinen.

<sup>1</sup> „Jako współczesni największej i najdumniejszej polskiej Legende, korzymy się w hołdzie najgłębszym przed wielkością i pocią jej Tworcy i Bohatera .... Wielkość Józefa Piłsudskiego zwyciężyła śmierci. W duszach polaków jest On po wsze czasy w Genjuszcu swoim nieśmiertelny. Ta wielkości żyć i krzepić się będą pokolenia Polski w daleki jeszcze przyszłości“ (*Gazeta Polska (GP)*, v. 12 05 1936).



den Ersten Marschall Polens herauszuarbeiten, ihn als politisches Stilmittel zu beschreiben und schließlich die genannten Funktionen zu erläutern.

Die Literatur verwendet zwar den Begriff des Piłsudski-Kultes, indem sie feststellt, daß es einen gegeben habe. Trotz der Vielzahl an Piłsudski-Biographien<sup>2</sup> und einiger mehr oder weniger guter Darstellungen der Piłsudski-Legenden<sup>3</sup> und des Piłsudski-Mythos<sup>4</sup> untersucht keine Darstellung die Entwicklung und die Ausdrucksformen des Piłsudski-Kultes.

In diesem Rahmen können die Ausführungen zu dem Piłsudski-Kult nur skizzenhaft sein. Zunächst zeichne ich nach einer kurzen Definition und Einführung in die Merkmale eines modernen Kultes um Führerpersönlichkeiten die chronologische Entwicklung des Piłsudski-Kultes bis 1939 nach. Dann werden die mit dem Kult verbundenen Rituale als politisches Stilmittel kurz beschrieben. Schließlich werde ich auf die Frage der vermittelten Piłsudski-Bilder und auf die Funktionen des Kultes eingehen.

Der Begriff Kult, vom lateinischen Kultus – Pflege, Verehrung – herkommend, sei in diesem Rahmen nur definiert als starke, ritualisierte Form der Verehrung. Der Begriff „kult Piłsudskiego“ bzw. „kult dla Piłsudskiego“ läßt sich bis auf das Jahr 1917 zurückführen. Wurde er zuerst in einer polemischen Schrift<sup>5</sup> gegen ihn verwendet, so erhält er bald von seinen Anhängern – und dies gilt bis heute – eine positive Notation.

Der Personenkult um politische Führer findet seine Voraussetzungen in der geschichtlichen Tradition als auch in aktuellen gesellschaftlichen Grundlagen.<sup>6</sup> Nach Löhmann, Stalinmythos,<sup>7</sup> gibt es drei Merkmale des modernen Kultes um Führerpersönlichkeiten. Sie verändern nicht nur das Kultobjekt aus der Sicht seiner Verehrer, sondern sind zugleich als

<sup>2</sup> Z. B. A. Garlicki, *Józef Piłsudski, 1867–1935*, Warszawa, 1990; W. Jędrzejewicz, *Piłsudski, A Life for Poland*, New York, 1982 oder W. Suleja, *Józef Piłsudski*, Wrocław et al., 1995.

<sup>3</sup> Beispeilweise D. i T. Nałęcz, *Józef Piłsudski. Legendy i fakty*, Warszawa, 1986; W. Wójcik, *Legenda Piłsudskiego w literaturzy międzywojennej*, Katowice, 1986.

<sup>4</sup> Dazu P. Hauser, *Der Piłsudski-Mythos. Entstehung und Fortdauer einer Legende, Mythen in Geschichte und Geschichtsschreibung aus polnischer und deutscher Sicht*, hrsg. v. A. v. Saldern, Münster, 1996 (= Politik und Geschichte Bd. 1), S. 160–171.

<sup>5</sup> *Kult Piłsudskiego*, Warszawa, ok. 1917.

<sup>6</sup> Vgl. Löhmann, *Der Stalinmythos, Studien zur Sozialgeschichte des Personenkultes in der Sowjetunion (1929–1935)*, Münster, 1990 (= Politische Soziologie 3), S. 10.

<sup>7</sup> Vgl. *ibid.*, S. 10f.

Entwicklungsstadien eines Personenkultes zu sehen: Grundlage für den Kult um eine Persönlichkeit ist die Personalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse, d. h. sie wird und ihre historische Rolle überbewertet<sup>8</sup>. Dann wird sie monumentalisiert, d.h. ihr Genius wird verherrlicht und sie wird als konkurrenzlos in der Geschichte dargestellt. Schließlich wird sie mythisiert. Das Kultobjekt ist einerseits der Sphäre der alltäglichen Erfahrung entrückt und andererseits durch seine allseits propagierten Schriften und Reden, in Bildern und Statuen stets gegenwärtig.

Voraussetzung für einen Personen- bzw. Führerkult sind die Medien. Die charismatische Funktion des Kultobjekts wird über die veröffentlichte Meinung faßbar. Somit ist aber auch der Führerkult unabhängig von der Massenpsychologie untersuchbar<sup>9</sup>. Daraus ergeben sich die Quellen und die Methode der Untersuchung des Piłsudski-Kultes: Bis 1935 waren die Feiern zum 19. März, dem Namenstag Piłsudskis, und zum 11. November die wichtigsten mit dem Kult um Piłsudski verbundenen Festivitäten und Indikatoren eines Kultes. Er wurde somit bei den Piłsudski-Festen, aber auch durch Denkmäler, in der Schule und in der Historiographie vermittelt. Neben Archivalien, die die institutionelle Seite des Kultes und die Absichten der Träger des Piłsudski-Kultes widerspiegeln, wurden vor allem Periodika bezüglich ihrer Berichterstattung zu den einzelnen Feiern und Projekten untersucht. Herangezogen wurden dazu regierungsnah und oppositionelle Tageszeitungen wie die *Gazeta Polska* und die *Gazeta Warszawska*. Sie geben einerseits über den Verlauf der Feiern in Warschau und in ganz Polen Aufschluß, sie lassen andererseits in ihren Kommentaren zu diesen Ereignissen die Haltungen gegenüber Piłsudski und seiner Verehrung erkennen. Außerdem wurden Schulbücher und die Schülerzeitschrift *Płomyk*, die teilweise als Schulbuchersatz von den Lehrern herangezogen wurden, analysiert. Memoiren oder andere Erinnerungsliteratur der entscheidenden Personen weisen zwar auf ihre Verehrung und Hochachtung Piłsudskis hin, geben aber keinen Aufschluß über die „Kultivierung“ Piłsudskis.

Der charismatische Józef Piłsudski (1867–1935) wandelte sich in der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts vom Sozialisten zu dem wichtigsten

<sup>8</sup> Dies bedeutet auch daß die Leistungen anderer führender Persönlichkeiten zu Leistungen des Kultobjekts werden. Dieses wird zum eigentlichen Subjekt der Geschichte.

<sup>9</sup> Vgl. B. Ennker, *Die Anfänge des Lenin-Kults in der Sowjetunion*, Köln et al., 1997 (= Beiträge zur Geschichte Osteuropas, Bd. 22), S. 15.

Vertreter des polnischen Unabhängigkeitslagers. Seit dem Ersten Weltkrieg wurde er von seinen Anhängern (Piłsudczycy) als Kommandant der Ersten Brigade der Polnischen Legionen verehrt. Es lassen sich seit 1915 apologetische Schriften über Piłsudski z. B. von Juliusz Kaden-Bandrowski<sup>10</sup> oder Waclaw Sierowszewski<sup>11</sup> nachweisen. Das ist auch das Jahr, in dem zum ersten Mal öffentlichkeitswirksam, d.h. aus propagandistischen Gründen der Namenstag des Kommandanten (19. März) begangen wurde. Die Inhaftierung in Magdeburg von Juli 1917 bis November 1918 sowie seine Rolle bei der Etablierung der Zweiten Republik und schließlich der Sieg über die Bol'sheviki 1920 ließen sein Ansehen in der Bevölkerung erheblich wachsen. Aber dennoch verblieb diese Verehrung vor allem in den Zirkeln der Piłsudczycy.

Bis zum Maiumsturz 1926 trugen die Piłsudski-Feiern eher den Charakter propagandistischer Veranstaltungen eines politischen Lagers. Seit 1926 wurde der Kult allmählich institutionalisiert, denn die noch zu beschreibenden Feierlichkeiten zum 19. März und zum 11. November wurden administrativ für öffentliche Verwaltungen, Schulen und Militär angeordnet. Innerhalb dieser Phase markieren die Jahre 1928 und 1930 weitere Etappen in der Entwicklung des Kultes: Denn seine Handlungen und Taten für Polen wurden in den Vordergrund der Propaganda des BBWR gestellt. Auch die Feiern zum 10 jährigen Bestehen des polnischen Staates und zum 11. November in den darauf folgenden Jahren stellten ausschließlich Piłsudski als denjenigen heraus, durch den der polnische Staat wiedererrichtet worden war. So z. B. Or-Ot 1929 in einem Gedicht: „11. November ... ist nicht nur Sein Schwert ... Es ist vor allem Sein Geist ... mit Ihm ist die Jugend, mit Ihm ist das Leben, mit Ihm ist die Zukunft allmächtig“<sup>12</sup>. Je deutlicher die Defizite der Sanacja wurden, desto mehr wurden sie mit einer weiteren Zunahme des Kultes kompensiert – vor allem seit der Ausschaltung der Opposition zu den Wahlen von 1930 und dem zunehmenden Rückzug des Ersten Marschall Polens aus der Öffentlichkeit.

Bis zu seinem Tod am 12. Mai 1935 wurde die historische Rolle Piłsudskis im Vergleich zu anderen Politikern (z. B. Roman Dmowski) nicht

<sup>10</sup> J. Kaden-Bandrowski, *Piłsudczycy*, Oświęcim, 1915 (Reprint Białystok, 1990).

<sup>11</sup> W. Sierowszewski, *Józef Piłsudski*, Piotrków, 1915.

<sup>12</sup> „11- listopada ... Nie jest tylko Jego mieczem: Jest nad wszystko – Jego duchem ... z Nim jest Młodość, z Nim jest życie, Z Nim jest Przyszłości wszechpotężna..“ (*GP*, v. 11 11 1929).

nur überbewertet und seine Persönlichkeit monumentalisiert, sondern auch schon mythisiert. Sein Tod wirkte jedoch als Katalysator auf den Kult. Die vollkommene Mythisierung und Stilisierung zum Kultobjekt erfolgte im Totenkult. Darauf weisen die Formulierungen zur Begründung der Gedenkprojekte deutlich hin, denn sie nehmen pseudoreligiöse Formen an. Z.B. in der Rezension des prämierten Sarkophagprojektes 1938 in der Zeitschrift *Naród i Państwo*: „Er starb nicht, es lebt Sein Geist, Seine Persönlichkeit wacht und schaut in die Zukunft“<sup>13</sup> oder in der Bezeichnung für das Józef Piłsudski Museum im Belweder, dessen Geschichte und Aufgaben in diesem Rahmen nicht weiter erläutert werden können, als „Reliquiar des polnischen Volkes“.

Die mit dem Piłsudski-Kult verbundenen Rituale fanden ihre Ausprägung in den Feiern zu den einzelnen Jahrestagen.

Die wichtigsten historisch-politischen Jahrestage waren der 6. August und der 11. November. Der 6. August 1914, der Tag des Abmarsches der kleinen Kaderkompanie aus Krakau (*wymarsz Kadrówki*) nach Kielce, wurde als Beginn des „*czyn zbrojny*“, der bewaffneten Tat Piłsudskis und seiner Legionäre gesehen. Die wichtigsten Veranstaltungen zum 6. August waren seit 1922 die Legionärskongresse des Verbandes der Legionäre, die jährlich auf Initiative Piłsudskis zusammengerufen wurden. Sie standen im Gedenken an den Abmarsch der kleinen Kaderkompanie Piłsudskis aus Krakau. Daher fanden diese jährlich stattfindenden Kongresse immer an Orten<sup>14</sup> statt, die eng mit dem Wirken Piłsudskis und der Legionäre verbunden waren. Eine Ausnahme bildete der Kongreß in Gdingen 1932, durch den der polnische Anspruch auf Zugang zum Meer bekräftigt werden sollte. Im Mittelpunkt der Feierlichkeiten, die von Gottesdienst sowie anderen Veranstaltungen und oft von Enthüllungen von Denkmälern begleitet wurden, standen die Rede hochrangiger Vertreter der Legionärsverbandes und der Regierung. Bis 1928 sprach Piłsudski selbst und reflektierte meist (mit Ausnahme der Rede von 1928 „*Wilno – miłe miasto*“<sup>15</sup>) seine Politik. Danach

<sup>13</sup> „*Marzałek nie umarł, żyje Jego duch, Jego postać czuwa i patrzy w przyszłości*“.  
(*Naród i Państwo (NiP)*, v. 13 03 1938).

<sup>14</sup> Z. B. 1922, 1935, 1937 und 1939 in Krakau, 1926 Kielce oder 1928 in Wilna.

<sup>15</sup> Rede auf dem Legionärskongreß in Wilna am 12 08 1928, J. Piłsudski, *Przemówienie na zjeździe legionistów w Wilnie, ders., Pisma Zbiorowe. Wydanie prac dotychczas drukiem ogłoszonych*, Warszawa, 1937, t. 9, s. 119–128.

schickte er nur noch Briefe zu den Treffen, die immer an prominenter Stelle verlesen wurden.

Die Legionärskongresse waren bis auf 1936 und 1938, als sie wegen allzu offensichtlicher Probleme innerhalb des Legionärsverbandes ausfielen und als die Jahrestage des 15. August als „swiżto żołnierza“, als Feiertag des Soldaten, begangen wurden, für das Regierungslager die einzigen wiederkehrenden Feierlichkeiten im August. Zwar widmete die regierungsnahe Presse anlässlich der Wende des Krieges mit den Bolševiki am 15. August 1920 einige Erinnerungsartikel, aber es gab in der Regel keine größeren Kundgebungen von Seiten des sanacja-Lagers, während vor allem die Nationaldemokratie den Tag des „Wunders an der Weichsel“ zu politischen Kundgebungen nutzte.

Diese Kongresse sollten nicht nur zur Auffrischung alter Kameradschaften dienen, sondern waren bis 1925 auch insgesamt dazu gedacht, im Rahmen einer Würdigung Piłsudskis dessen politische Vorstellungen zu vermitteln. Seit 1926 sollten sie das Regierungslager festigen und seine Politik nach außen propagieren. Als aber seit 1930 auch Brüche innerhalb des Legionärsverbandes sichtbar wurden und Piłsudski selbst keine richtungsweisenden Reden mehr hielt, wurden diese Legionärstreffen in politischer Hinsicht immer bedeutungsloser, ein Ausnahme bildete nur noch der Legionärkongreß im August 1939, da die Verteidigungsbereitschaft Polens herausgestellt wurde.

Die Berichte und Kommentare in den regierungsnahen Zeitungen aber, die zudem eine Vielzahl von Erinnerungen und Episoden aus der Zeit des Ersten Weltkrieges abdruckten, hoben Piłsudskis „bewaffnete Tat“ und damit die einzigartige Rolle des Legionenführers Piłsudski im Ersten Weltkrieg hervor. So wurde der Genius des Ersten Marschalls Polens herausgestellt, so merkte z.B. die oppositionelle, Korfanty-freundliche Polonia schon 1926 kritisch an: „Sowohl Marschall Piłsudski als auch seine Anhänger leiden an Größenwahn. Sie glauben an ihre großen Taten und ihre große Bestimmung. Dem Marschall genügt es nicht, mit Napoleon zu verglichen zu werden <....> und seine Anhänger sehen außer ihrem „Kommandanten“ niemanden in Polen und erkennen diesen an“<sup>16</sup>. Obwohl insbesondere die Ausgaben der regierungsnahen Presse anlässlich der Legionärskongresse immer mehr einer Apotheose des Ersten Marschalls Polens gleichkamen und der Legionärskongress 1935

<sup>16</sup> Zit. nach dem *Oberschlesischen Kurier (OK)*, v. 15 08 1926.

einzig dem Gedenken Piłsudskis gewidmet wurde, verloren die Legionärstage mit ihrer politischen Bedeutung auch ihre Bedeutung für den Piłsudski-Kult.

Neben diesem eher auf das Lager der *sanacja* konzentrierten Feiern zum 6. August war der zweite für den Piłsudski-Kult historisch-politische Jahrestag der 11. November, der wegen seiner Breitenwirkung bis in die Schulen hinein sicherlich bedeutsamer war. Feierte die nationaldemokratische Opposition diesen Tag als Tag der Kapitulation der Mittelmächte, so stellte das Regierungslager die Rückkehr Piłsudskis am Abend des 10. November aus der Magdeburger Haft und die Übergabe des Oberbefehls an Piłsudski am folgenden Tag durch den Regenschaftsrat in den Vordergrund. Dieser Tag galt somit als Tag der Wiedererrichtung Polens.

Obwohl er bis 1937 kein gesetzlicher Feiertag war, wurde er seit 1926 offiziell angeordnet und feierlich begangen. Die zentralen Feierlichkeiten fanden in Warschau mit Gottesdiensten aller Konfessionen, Militärparaden und Festveranstaltungen statt. In den anderen Städten des Landes gab es aber auch Paraden, Gottesdienst und andere Festivitäten. Der 11. November bot sich als Tag an, an dem Piłsudski Ehrenbürgerschaften erhielt, Straßen nach ihm benannt und Denkmäler enthüllt wurden.

Insbesondere die Feiern zum 10jährigen Bestehen des polnischen Staates 1928 waren somit in der Presse und Publizistik nicht nur Anlaß zu einer Rückbesinnung und einem Ausblick, sondern sie stellten Piłsudski als denjenigen heraus, durch den der polnische Staat wiedererrichtet worden war. Dies wurde ein wichtiger Bestandteil der Feierlichkeiten zum 11. November, so beispielsweise der oben zitierte Auszug aus dem Gedicht *Or-Ots* 1929. Dies gilt auch für den 11. November 1936, der von der Übergabe der Marschallswürde an Edward Rydz-śmigły dominiert wurde, und für die Feierlichkeiten 1937, obwohl der 11. November des Jahres ein Wendepunkt insofern war, als er im Zeichen einer nationalen Konsolidierung<sup>17</sup> stand und Jugendverbände aller politischen Richtungen sich an den Paraden beteiligten, um „ihre Verbindung mit dem Gedanken der Landesverteidigung“<sup>18</sup> zu zeigen. Auch standen die Feiern zum 20jährigen Bestehen des polnischen Staates 1938 im Zeichen der Besetzung des Olza-Gebietes durch Polen. Es wurde aber auch bei den Feiern dieser drei Jahre immer wieder in den Reden und

<sup>17</sup> Vgl. ausführlich: *NiP*, v. 21 11 1937: „Była to manifestacja prawdziwej, rzetelnej i twórczej konsolidacji. Zobaczyliśmy 11 listopada realne oblicze konsolidacji narodu“.

<sup>18</sup> *OK*, v. 11 11 1937.

Kommentaren auf die überragende Bedeutung Piłsudskis bei der Wiedererrichtung Polens 1918 und die wichtige Rolle seines Testaments hingewiesen<sup>19</sup>: Marschall Rydz-śmigły äußerte sich beispielsweise in seiner Rede zum 11. November 1936 dahingehend, daß der „Befehl unseres großen Lehrers“<sup>20</sup> zu erfüllen seien. Ein weiteres Beispiel dafür ist die Zusammenlegung der Feiern zum 20. Jahrestages des Sieges über die Bolševiki mit denen zum 11. November 1938, da auch Piłsudski – zumindest nach Ansicht seiner Anhänger – auch maßgeblich am Sieg über die Bolševiki bei Warschau am 15. August beteiligt war.

Während bei diesen historisch-politischen Jahrestagen immer besondere Aspekte in den Vordergrund gestellt wurden, galt der 19. März als Namenstag Piłsudskis seiner Persönlichkeit im ganzen. Die erste öffentlichkeitswirksame Namenstagsfeier fand 1915 statt, die zu einer Propagierung der Legionen genutzt wurde. Auch die Namenstage 1917 und 1918 wie auch in den Jahren 1923 bis 1926, als Piłsudski zurückgezogen in Sulejówek lebte, wurden zu politischen Manifestationen des Piłsudski-Lagers genutzt, indem die besonderen Fähigkeiten des Kommandanten herausgestellt wurden. So z.B. J. Jędrzejewicz 1922 in der Zeitung *Polska Zbrojna*, „... jede Begebenheit, jede Tat, jeder Gedanke, der mit dem Schicksal des Landes verbunden ist, <...> ist mit unsichtbaren Fädchen mit den Gedanken und der Arbeit unseres Oberbefehlshabers verbunden“<sup>21</sup>.

Seit 1927 begingen nicht nur die Piłsudski-nahen Verbände den Namenstag, sondern er wurde auch von politisch-administrativer Seite durchgeführt. Der 19. März galt als „Feiertag zu Ehren des siegreichen Führers und Baumeisters des Staates“<sup>22</sup>. Er war der „Feiertag ganz Polens“<sup>23</sup>, da Piłsudski die „in Polen immerwährende Einsatzbereitschaft“ und das „Symbol Polens“<sup>24</sup> war. Seitdem liefen im ganzen Land die Namenstagsfeierlichkeiten in ähnlicher Form ab, auch bot sich der 19. März an, um

<sup>19</sup> Vgl. *NiP*, v. 13 11 1937.

<sup>20</sup> „rozkaz naszego Wielkiego Nauczyciela“ (*GP*, v. 11 11 1936).

<sup>21</sup> „każde wydarzenie, każdy czyn, myśli każda, która zawzła na losach kraju, związane jest tajemnymi nitkami z myślą i pracą Wódza Naszelnego“ (*Polska Zbrojna (PZ)*, v. 19 03 1922).

<sup>22</sup> „świętem ku czci zwycięskiego Wodza i Budwniczego Państwa“ (*GP*, v. 17 03 1932).

<sup>23</sup> „świętem całej Polski“ (*GP*, v. 19 03 1930).

<sup>24</sup> „symbol Polski“ (*GP*, v. 19 03 1931).

Denkmäler zu enthüllen und Ehrenbürgerschaften an ihn zu verleihen. Neben den zentralen Veranstaltungen in Warschau fanden in den Wojewodschaftsämtern, Starosteien und größeren Städten Zapfenstriche am Vorabend, Gottesdienste aller Konfessionen, d.h. auch des jüdischen Glaubens, Empfänge und Festakademien, insbesondere für Militärangehörige und Schüler, statt. Die Feiern zu den Namenstagen wurden aus dem tagespolitischen Geschehen herausgehalten, außer 1937, als sich Staatspräsident Mościcki in seiner Festrede für das Lager der Nationalen Einheit (OZN) aussprach, und 1938, als das Ultimatum an Litauen zur Aufnahme von diplomatischen Beziehungen am 19. März ablief. Diese Verquickung war aber für Staatspräsident Mościcki Anlaß zur Kritik, da die Feierlichkeiten im Schatten der politischen Manifestationen gegenüber Litauen standen oder als solche genutzt wurden.

Einen Höhepunkt stellte der Namenstag 1931 dar, als Piłsudski auf Madeira weilte und eine Postkartenaktion mit Glückwünschen gestartet wurde. Die Behörden, insbesondere die Schulbehörden übten Druck aus, daß eine möglichst große Zahl an Postkarten nach Madeira verschickt wurde<sup>25</sup>. Nach dem Tod Piłsudskis 1935 wurde der 19. März unter der Ägide des noch zu besprechenden Obersten Komitees zur Bewahrung des Gedächtnisses an Marschall Józef Piłsudski (Naczelny Komitet Uczczenia Pamięci Marszałka Józefa Piłsudskiego) ausgerichtet. Er galt nicht als Tag der Trauer, sondern als der Tag, an dem der „Kommandant mehr als sonst unter uns ist“<sup>26</sup>, und wurde im Sinne einer weihevollen Erinnerung, der Heldenverehrung Piłsudskis und des Bekenntnisses zum Unabhängigkeitsgedanken begangen<sup>27</sup>.

Die zentralen Begräbnisfeierlichkeiten<sup>28</sup> bildeten den Auftakt für einen Totenkult. Zunächst wurde Piłsudskis Leichnam im Belweder aufgebahrt,

<sup>25</sup> *GP*, v. nennt am 04 03 1931 eine Zahl von schon 2 Mio. verschickten Postkarten. Vgl. dazu auch die kritische Berichterstattung der *GW*, die viele Fälle des behördlichen Drucks anprangert..

<sup>26</sup> „... Komandant jest bardziej wśród nas obecny, niż każdego innego dnia“ (*Archiwum Akt Nowych (AAN)*, Wydział Wykonawczy Naczelnego Komitetu Uczczenia Pamięci Marszałka Józefa Piłsudskiego (WWNKUPMJP), 6, nicht pag. Vgl. auch (*Kattowitzer Zeitung (KZtg)*, v. 19 03 1936).

<sup>27</sup> S. z. B. *OK*, v. 19 03 1937, v. 19 03 1939.

<sup>28</sup> S. dazu in W. Jędrzejewicz, J. Cisek, *Kalendarium życia Józefa Piłsudskiego 1867–1935*, Wrocław et al., 1994, t. 3, s. 356–366.



damit militärische und zivile Delegationen ihm ihre Ehrerbietung ausdrücken konnten, am 15. Mai wurde er dann feierlich vom Belweder in die Kathedrale überführt und dort der Öffentlichkeit Gelegenheit gegeben, von ihm Abschied zu nehmen. Am 17. Mai fand dort ein Trauergottesdienst statt. Nach diesem fand die „letzte Parade“ auf dem Pole Mokotowskie statt, d.h. an dem Ort, an dem Piłsudski die Paraden, vor allem die zum 11. November abgenommen hatte. Es marschierten zum letzten Mal die Heeresseinheiten an ihm vorbei. Nachts wurde sein Leichnam dann in einer symbolträchtigen Zugfahrt durch das Land von Warschau über Kielce nach Krakau gebracht. Diese Bahnfahrt verband Warschau als den Ort seines Wirkens seit 1918 bzw. seit 1926 mit den Orten, von denen die Geschichte der polnischen Legionen im Ersten Weltkrieg ihren Ausgang genommen hat: Krakau als Ort des Abmarsches und Kielce als erstes Ziel der kleinen Kaderkompanie des 6. August 1914. Gleichzeitig wurde so der Landbevölkerung Gelegenheit gegeben, an den größeren Bahnhöfen von Piłsudski Abschied zu nehmen. Die Feierlichkeiten endeten am folgenden Tag in Krakau mit der Beisetzung des Leichnams in der Leonardsgruft<sup>29</sup> der Wawelkathedrale. Die provisorische Beisetzung des Herzens in der Theresenkirche in Wilna am 31. Mai fand nur in einem kleinen Rahmen ohne größere offizielle Feierlichkeiten statt. Parallel zu diesen zentralen Feierlichkeiten fanden überall im ganzen Land öffentliche Trauergottesdienste aller Konfessionen und Gedenkveranstaltungen statt. Eine unüberschaubare Flut an Nekrologen und Biographien wurde veröffentlicht<sup>30</sup>.

Die jährlichen Feierlichkeiten zum Todestag wurden von dem Obersten Komitee zur Bewahrung des Gedächtnisses an Marschall Józef Piłsudski organisiert und liefen im ganzen Land einheitlich ab. Der Todestag 1936 spielte insofern noch eine außergewöhnliche Rolle, als das Herz Piłsudskis nun zusammen mit den sterblichen Überresten seiner Mutter auf dem militärischen Teil des Friedhofs Rossa in Wilna überführt und beigesetzt wurde. Zu dieser Beisetzung kamen nicht nur Delegationen aus ganz Polen, sondern auch im ganzen Land wurde zur Zeit der Beisetzung in dem Mausoleum der Verkehr angehalten und eine Schweigeminute eingelegt.

<sup>29</sup> Dies ist die Gruft, in der auch König Jan III. Sobieski und der polnische Aufstandsheld Tadeusz Kościuszko beigesetzt sind.

<sup>30</sup> S. dazu die wichtige Texte zusammenfassend: *Pożegnanie Marszałka. Antologia tekstów historycznych i literackich*, oprac. M. M. Drozdowski, H. Szwanowska, Warszawa, 1995.

Die Feiern zum Todestag 1937 stellten dann endgültig das Vorbild für den Ablauf der Feierlichkeiten dar: Am Vorabend des 12. Mai sprach der Präsident in einer Rundfunkansprache über die Bedeutung des 12. Mai 1935 und die sich daraus resultierenden Verpflichtungen, am Tag selbst fanden Trauergottesdienste aller Konfessionen, Gedenkveranstaltungen etc. statt. Militär und Schüler waren von „normalen Aufgaben“<sup>31</sup> befreit, mußten aber an den Veranstaltungen teilnehmen. Abends trafen sich die Verbände und Organisationen zu Feierstunden auf zentralen Plätzen, die aber auch für die nicht-organisierte Bevölkerung gedacht waren. Es wurde ein Holzfeuer entzündet und nach dem Verlesen des Heeresbefehls vom 6. August 1914 drei Schweigeminuten in der Todesstunde eingelegt, in der sämtlicher Verkehr ruhte. Danach wurden zentrale Äußerungen des Marschalls verlesen, die das Oberste Komitee zur Bewahrung des Gedächtnisses an Marschall Piłsudskis aus seinen Schriften herausgesucht hatte und die zu der jeweiligen Wojewodschaft paßten. Der Todestag sollte „für lange Jahre vor allem der Tag der sorgsamsten Gewissenserforschung sein, der Tag des Suchens nach einer Antwort auf grundsätzliche Fragen...“<sup>32</sup>.

Die Trauerdiskurse in den Veranstaltungen zu dem Begräbnis und zu den Todestagen, deren Inhalt meist über die Presse wiedergegeben wurde, zeigen deutlich die Piłsudski beigemessene Bedeutung auf. Die Kommentatoren sind sich einig, daß mit dem Tod Piłsudskis eine Epoche zu Ende gegangen sei und begründen den Kult immer wieder mit seinem „Testament“. Ein fixiertes politisches Testament hat er aber nicht hinterlassen. Als „Testament“ wurden seine Äußerungen, aber auch sein Leben und seine Taten angesehen: „Das Testament, das der Marschall seinem Volke hinterließ, wird ihm nicht nur für die Gegenwart, sondern auch für künftige Generationen richtungsweisend sein“<sup>33</sup>. Denn mit der „gigantischen Kraft seines Willens und Genius trug der Marschall allein die Verantwortung“<sup>34</sup>. Nun muß das

<sup>31</sup> Z. B. „Dzień 19. marca jest wolny od normalnych zajęć szkolnych“. Aufruf des Ministeriums für Religiöse Bekenntnisse und Öffentliche Aufklärung (Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (MWRIOP) in einem Rundschreiben v. 03 03 36, *AAN, WWNKUPMJP*, 6, n. pag.).

<sup>32</sup> „Dzień 12 maja przez długie lata musi być przedewszystkim dniem starannego rachunku sumienia, dniem szukania odpowiedzi na zasadnicze pytanie ...“ (*NiP*, v. 17 05 1936).

<sup>33</sup> *Neue Lodzer Zeitung*, v. 19 03 1936 (*AAN, WWNKUPMJP*, 7, B. 78).

<sup>34</sup> „...Gigantyczną mocą swej woli i geniuszu dźwigał Marszałek samotnie odpowiedzialność“ (Aufruf des *WWNKUPMJP*, v. 19 03 1936, *AAN, WWNKUPMJP*, 7, B. 69.).

Volk diese Last allein tragen: „Heute müssen wir Wache halten, arbeiten und schaffen“<sup>35</sup>.

Diese Haltung gegenüber dem Testament Piłsudskis wurde noch deutlicher bei den zahlreichen Gedenkprojekten. Knapp einen Monat nach dem Tod Piłsudskis konstituierte sich im Königlichen Schloß zu Warschau am 6. Juni das Oberste Komitee zur Bewahrung des Gedächtnisses an Marschall Józef Piłsudski (Naczelny Komitet Uczczenia Pamięci Marszałka Józefa Piłsudskiego) unter Leitung des Staatspräsidenten I. Mościcki und Teilnahme führender Persönlichkeiten der Zweiten Republik. Ihm nachgeordnet wurden Gedächtniskomitees auf Wojewodschafts-, Kreis-, Stadt- und Gemeindeebene. Finanzieren sollte es sich durch Sammlungen in der Bevölkerung. „... – in der Überzeugung, daß das ganze Volk sich in unserem Vorgehen einigt <...>, – treten wir an zur Schaffung von Denkmälern, welche der Aufrechterhaltung des Gedenkens an den gestorbenen Führer würdig sein soll...“<sup>36</sup>. Sämtliche Aktivitäten in Gesellschaft, Heer und Regierung in bezug auf das Gedenken an Piłsudski sollte es koordinieren und somit ein dauerhaftes gesamt-nationales Gedenken (ogólno-narodowa pamięć) gewährleisten<sup>37</sup>. Die in ganz Polen entwickelten Gedenkprojekte sollten in eine angemessene, würdige Form gebracht und „harmonisiert“, d. h. vom NK in künstlerischer, sachlicher und finanzieller Hinsicht genehmigt werden. Diesen Aufgaben ordnete das NK jegliche Initiative, die von Städten oder Gemeinden begonnen wurde, unter und ließ sie gegebenenfalls ersticken<sup>38</sup>. Als gesamt-nationale Aufgaben wurden folgende Projekte bezeichnet: die Vollendung des Piłsudski-Erdhügels (kopiec Piłsudskiego) in Sowieniec bei Krakau, die Renovierung der Krypta „unter den silbernen Glocken“ in der Wawel-Kathedrale mit der Schaffung und Aufstellung des Sarkophags, die Errichtung der Piłsudski-Denkmäler in Warschau und in Wilna, das Mausoleum für das Herz Piłsudskis und den Sarg seiner Mutter auf dem Friedhof Rossa in Wilna, der Wiederaufbau des Geburtshauses im litauischen Zułów, die Fixierung der historischen Orte,

<sup>35</sup> „Dziś my, wszyscy, musimy czuwać, pracować i tworzyć“ (ibid.).

<sup>36</sup> „... w przekonaniu iż Naród cały z poczynaniami naszymi się jednoczy, – porzysępujemy do stworzenia pomników, który byłyby godnem uczczeniem pamięci Smarłego Wodza ...“ (AAN, WWNKUPMJP, 1).

<sup>37</sup> Vgl. AAN, WWNKUPMJP, 2, B. 1–21, 75–84.

<sup>38</sup> Vgl. z. B. AAN, WWNKUPMJP, 10, 13.

an denen sich Piłsudski aufgehalten hatte, durch Gedenksteine, die Erhaltung der Stipendienstiftung, die Piłsudski 1920 für die Waisen gefallener Soldaten eingerichtet hatte, und nicht zuletzt die Einrichtung von „żywe pomniki“. Letzter Begriff des „żywy pomnik“ – belebten Denkmals – bezeichnet die Verbindung von Bildungs- und Kulturinstitutionen z. B. Bibliotheken oder Lesesäle mit dem Namen des Ersten Marschall Polens, so daß ein – fast – unausweichlicher Kontakt mit seinem Namen geschaffen und damit an sein ideelles Testament gemahnt werden sollte.

Das in den jeweiligen Diskursen zu den einzelnen Jahrestagen vermittelte Bild Piłsudskis läßt sich in folgenden Kategorien zusammenfassen, die sich auch die Perioden seiner Tätigkeit unterscheiden lassen:

Er wurde als Kriegsherr und als „Schöpfer des polnischen Heeres“<sup>39</sup> dargestellt, wodurch an seine Tätigkeit als Kommandant der Ersten Brigade erinnert wurde. Durch „siegreicher Führer“ (zwycięski wódz)<sup>40</sup> und ähnliche Begriffe wurden seine Erfolge im polnisch-bolschewistischen Krieg 1919/20 ins Gedächtnis gerufen.

Piłsudski wurde weiterhin als Wiedererrichter Polens bezeichnet. Darauf weisen Begriffe wie „Wiederbeleber des freien Vaterlandes“ (Wskrzesiciel Wolnej Ojczyzny), „großer Wächter Ihres Ruhms, Ehre und Bedeutung in der Welt“ (Wielki Strażnik Jej sławy, honoru i znaczenia w świecie), „großer Bauherr des polnischen Staates“ (Wielki Budowniczy Państwa Polskiego)<sup>41</sup> oder „Schöpfer der Unabhängigkeit“ (Twórca Niepodległości)<sup>42</sup> hin. Dem entsprechen auch Darstellungen, in denen Piłsudski auf dem Feld säend oder bauend dargestellt wird. In diesem Zusammenhang wurde Piłsudski als Vollender des polnischen Freiheitskampfes im 19. Jahrhundert gesehen – und damit in eine Kontinuität der Aufstandshelden, insbesondere von Kościuszko, gestellt. Immer wichtiger wurde jedoch die Kontinuität zu den großen Herrschern Polens: Bolesław Chrobry, Kazimierz Wielki und Jan Sobieski, in die Piłsudski bei verschiedenen Anlässen gestellt wurde. Schließlich galt Piłsudski als Erzieher des polnischen Volkes („Großer Lehrer und Erzieher des ganzen Volkes“/ wielki nauczyciel i wychowawczy całego

<sup>39</sup> Z. B. Gen. Górecki in der *GP*, v. 16 08 1930.

<sup>40</sup> Z. B. in der Überschrift der *GP*, v. 17 03 1932: „świętem ku czci zwycięskiego Wodza i Budowniczego Państwa“.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Z. B. in der *GP*, v. 16 03 1932.

Narodu<sup>43</sup>). Dieses Bild läßt sich nicht nur auf die Tätigkeit bei den paramilitärischen Schützenverbänden in Galizien vor dem Ersten Weltkrieg oder als Kommandant der Legionen zurückführen, sondern vielmehr auf den Anspruch, durch die Sanacja zu einer moralischen Gesundung zu führen.

Diese Lebensabschnitte Piłsudskis, die wichtig für den Kult waren, lassen sich exemplarisch an den Ausstellungsräumen des 1935 gegründeten Józef-Piłsudski-Museum im Belweder aufzeigen, da diese jeden – für die Organisatoren- wichtigen Lebensabschnitt bezeichnen: Die Verbannung nach Sibirien zwischen 1887 und 1892 und die Tätigkeit als Drucker und Herausgeber des sozialistischen Robotnik werden im Sinne einer Auflehnung gegen die russische Teilungsmacht – d. h. im Sinne des Freiheitskampfes – ausgelegt, während der Sozialist Piłsudski nicht thematisiert wird. Nach seinem Tod wurden diese Piłsudski-Bilder noch durch die Vorstellung seines (ideellen) „Testaments“ ergänzt, mit dem der Totenkult immer wieder begründet wurde. Dieses „Testament“ faßte alle Leistungen und Ideen Piłsudskis zusammen und forderte die Bevölkerung auf, diese zu bewahren.

Hiermit stellt sich nun die Frage, wer den Kult initiiert und getragen hat. Zunächst muß kurz die Persönlichkeit Piłsudskis beleuchtet werden. Piłsudski selbst war von seiner historischen Rolle überzeugt. Darauf weisen z. B. seine Tagesbefehle zum 6. August 1914 und zu den Jahrestagen im Ersten Weltkrieg hin. Deutlich wird dies auch in seinen Schriften, seinen „Ersten Kämpfen“<sup>44</sup> oder den „Historischen Korrekturen“<sup>45</sup> oder in seinen Reden zu den Legionärskongressen. Auch hatte Piłsudski ein Gefühl für historische Inszenierungen. Erinnert sei nur kurz an die Beisetzung des Leichnams des romantischen Schriftstellers Juliusz Słowacki 1927 oder die Huldigungsfeier König Jan Sobieskis im Oktober 1933. Gerade seine Rede, in der Piłsudski Słowacki wegen seiner Beisetzung im Wawel „den Königen gleich“<sup>46</sup> gesetzt hatte, wurde vielen Trauerrednern 1935 zum Vorbild. Auch trieb er einen Kult um die Legionen voran. Andererseits sei angemerkt, daß

<sup>43</sup> Z. B. in der *Głos Prawdy*, v. 01 03 1929: „wielki wychowawca narodu i jego Wódz“.

<sup>44</sup> J. Piłsudski, *Moje pierwsze boje. Wspomnienia spiwany w twierdzy magdeburgskiej*, Warszawa, 1925.

<sup>45</sup> Idem, *Poprawki historyczne*, Warszawa, 1931.

<sup>46</sup> Idem, Przemówienie przy składaniu prochów Słowackiego do grobów wawelskich, ders., *Pisma Zbiorowe. Wydanie prac dotychczas drukiem ogłoszonych*, Warszawa, 1937, t. 9, s. 72–76 (am 28 06 1927).

Piłsudski an den wenigsten Namenstagsfeiern seit 1926 in Warschau war oder niemals diesbezüglich Stellung bezogen hatte.

Dennoch muß zumindest von einer Billigung der Feiern ausgegangen werden, war Piłsudski doch die uneingeschränkte Autorität der Sanacja. Auch wenn er sich in seinen Tätigkeiten auf das Kriegsministerium und die Außenpolitik konzentrierte, so kann davon ausgegangen werden, daß Genehmigungen zu Denkmälern, die seine Kanzlei abzeichnete, und die Anordnungen zu den Huldigungsfeiern am Namenstag und 11. November in Behörden und Schulen nicht ohne sein Wissen und damit zumindest nicht ohne seine Billigung stattgefunden haben. Zwar ist eine Eigendynamik nicht auszuschließen, da viele seiner Anhänger ihm blind ergeben waren und sich sicherlich auch viele in einer Huldigung Piłsudskis Karrierechancen erhofften. Träger des Kultes waren hier also die verschiedenen Würdenträger und Amtsinhaber auf den verschiedenen Ebenen der politischen und bürokratischen Hierarchie.

Somit können die mit dem Piłsudski-Kult verbundenen Zielsetzungen kurz abschließend thesenartig vorgestellt werden.

Mit dem Bezug auf die Verdienste Piłsudskis in bezug auf die Wiedererrichtung des polnischen Staates war zunächst mit einer Legitimierung des Regierungslager verbunden, galt Piłsudski doch derjenige, der die Unabhängigkeit und die Grenzen Polens ausgekämpft hatte. Somit konnte Piłsudski auch am ehesten zwischen Gutem und Schlechtem für die Republik unterscheiden.

Die Gründung des BBWR zeigt noch mehr: Der BBWR hatte ein einziges Programm: Piłsudski. Und dieses Programm mußte popularisiert werden.

Diese legitimatorischen Gedanken hatten natürlich besondere Bedeutung nach dem Tod Piłsudskis, als man sich auf sein Testament berief. Die Teilnahme des „Volkes“ an den mit dem Kult verbundenen Tagen hatte einen akklamatorischen Effekt.

Darüber hinaus diente Piłsudski der Selbstdarstellung des Staates nach innen und nach außen. Er war das Symbol des wiedererstandenen, mächtigen Polens. Anhand der Korrespondenz des Instituts zur Erforschung der Neuesten Geschichte Polens läßt sich z. B. beweisen, daß die Werkausgaben Piłsudskis im Ausland auf die Bedürfnisse des jeweiligen Landes abgestimmt waren. So wurden z. B. für die englische Ausgabe vor allem die Aussagen Piłsudskis über die Demokratie, in den deutschen „Erinnerungen und Dokumenten“<sup>47</sup>

<sup>47</sup> Idem, *Erinnerungen und Dokumente*, 4 Bde., Essen, 1935.

der „Führer“ und „Antibol’ševist“ Piłsudski. hervorgehoben. In der Ausstellung „1830–1920–1930“ in Paris wurde z. B. Piłsudski als Vollender des Freiheitskampfes und als derjenige herausgestellt, der Europa vor den Bolševiki bewahrt hatte. Ein letztes Beispiel sei die Weltausstellung 1939 in New York, auf der zwei große Statuen standen: die des Königs Jagiełło und die desjenigen, der die Größe des Reiches Jagiełło ideell fortsetzen wollte: Józef Piłsudski.

Schließlich hatte der Kult noch identitätsstiftende und integrative Zielsetzungen. Mit der Wiedererrichtung des polnischen Staates 1918 konnten die Freiheitskämpfe im 19. Jahrhundert nicht mehr identitätsstiftend sein, der erfolgreiche Kampf um die Unabhängigkeit im Ersten Weltkrieg schon. Gerade durch die Vermittlung Piłsudskis als derjenigen Persönlichkeit, die dafür verantwortlich war, konnte eine Identität gestiftet werden. Dies sei kurz am Beispiel der Wojewodschaft Schlesien erläutert: Historisch gesehen war Schlesien eine Region, die fern vom Wirken und Interesse Piłsudskis lag. Die Schlesischen Aufstände wurden aber in die Kontinuität des Handelns Piłsudskis gesetzt, und zwar im Sinne der oft zitierten „bewaffneten Tat Piłsudskis um Freiheit und Unabhängigkeit Polens“ („czyn zbrojny“ Piłsudskiego o wolność i niepodległość Polski)<sup>48</sup>. Ausdruck fand dies in einem Denkmalprojekt, das in der Mitte den reitenden Piłsudski und vier ihn umgebende Aufständische zeigen sollte<sup>49</sup>. In dem Kattowitzer Denkmalprojekt wird die vollkommene Vereinnahmung der schlesischen Aufstände für die Ideologie Piłsudskis deutlich. Dies stellt den künstlerischen Höhepunkt einer Entwicklung dar, die mit einer allmählichen vollkommenen Durchsetzung des 1923 gegründeten Związek Powstańców Śląskich mit Anhängern Piłsudskis nach dem Maiumsturz einsetzte, wobei dieser zur führenden gesellschaftspolitischen Kraft wurde<sup>50</sup>. Piłsudski wurde als geistiger Führer der schlesischen Aufständischen stilisiert. Dadurch wurden

<sup>48</sup> Vgl. dazu OK, v. 22 07 1935. Vgl. auch T. Fałeki, *Powstańcy śląscy 1921–1939*, Wrocław/Warszawa, 1990, s. 287f.

<sup>49</sup> Vgl. St. Janaczek, *Śląsk w kregu kultu Józefa Piłsudskiego w 75 rocznicę odzyskania niepodległości Polski 1918–1993*. Muzeum Śląskie, Katowice, 1993, s. 36. Die Figur Piłsudskis ist die einzige, die von den großen monumentalen Projekten verwirklicht wurde. Nachdem Antonicič hatte sie fertiggestellt hatte, sollte sie am 11. November 1939 eingeweiht werden. Erst 1993 konnte das Denkmal aufgestellt werden.

<sup>50</sup> Ibid., s. 15f, T. Fałeki, op. cit., s. 54–294.

Elemente eines regionalen Bewußtseins mit dem gesamtstaatlichen kombiniert und somit an die verschiedenen Ebenen von Loyalitäten in der schlesischen Bevölkerung appelliert.

Es zeigen sich gleichermaßen integrative Funktionen in der Tatsache, daß der Kult die nachwachsende Bevölkerung aller Schichten und Regionen in Form der Vermittlung durch die Schulen erreichte. Gleiche Funktionen haben auch die Gedenkprojekte durch die Zielsetzung erhalten, daß sich in ihnen das Volk einigen sollte. Symbolischer Ausdruck hierfür ist z. B. die Aufschüttung des Piłsudski-Hügels in Krakau, zu dem Erde aus verschiedenen Ortschaften Polens, aber auch aus Orten, wo Polen in der ganzen Welt wohnen, nach Krakau gebracht wurde.

Schließlich lassen sich – bei dem jetzigen Quellenstand – integrative Funktionen für die jüdische und deutsche Minderheit feststellen, da Piłsudski vor allem wegen seines Förderationsprogramms als minderheitenfreundlich gesinnt galt. Im Kult um Piłsudski waren alle gleichberechtigt. So konnten z. B. die Deutschen vor allem die Namenstags- und Gedächtnisfeiern nutzen, um eine politische Gleichberechtigung einzufordern.

Abschließend sei nur kurz angemerkt, daß sich zwar keine Wirkung des Kultes in der Zweiten Republik im Sinne der Ideologie der *sanacja* feststellen läßt. Um so bedeutsamer ist aber eine „Langzeitwirkung“: Piłsudski wurde zur Symbolfigur der politischen Opposition, der *Solidarność* in den 1980er Jahren.



## ŽUVUSIŲ KARIŲ KULTAS TARPUKARIO LIETUVOJE

*Darius Staliūnas*

I pasaulinis karas ne vienai Europos valstybei išskėlė naują, sunkų uždavinį – kaip įprasmiti masinę mirtį. Skirtingai nuo ankstesnių, šis karas daugelyje kraštų palietė kiekvieną šeimą. Vokietijoje suvienijimo karų metu (1864–1866–1870/71 m.) kiekviena bendruomenė neteko apie 2–3% gyventojų. Tuo tarpu I pasaulinio karo išdavėje beveik kiekviename name buvo apraudami kritusieji. Šio karo metu žuvo apie 2 mln. vokiečių<sup>1</sup>. Norint kompensuoti masinės mirties tragiškumą, buvo siekiama ją sakralizuoti, antra vertus, pagerbti kiekvieną žuvusį ar mirusį kareivį. Šis, galima sakyti, demokratizacijos procesas paliko ryškius pėdsakus jau XIX a. Nuostata, jog kiekvienas kareivis nusipelnė atskiro kapo ir paminklinio akmens, pirmiausia buvo įstatymiškai reglamentuota JAV pilietinio karo metu. Tačiau kiek yra žinoma, tai tiesiogiai nedarė įtakos Europai. Šiame žemyne tik I pasaulinio karo metu įsigalėjo toks požiūris<sup>2</sup>.

Neaplenkė šios problemos ir Lietuvos. Tiesa, čia dėmesio centre buvo žuvusieji ne I pasauliniame kare, bet kovose dėl Nepriklausomybės. Šiame straipsnyje ir sieksime parodyti, kaip žuvusių karių pagerbimas buvo politiškai instrumentizuojamas Lietuvoje. Antra vertus, analizuosime kritusiųjų pagerbimo ceremonijų bei jiems skirtų paminklų simbolinę reikšmę.

Apie žuvusių karių laidojimą kovų metu turime labai nedaug žinių. Kritusieji paprastai laidoti mūšio lauke ar netoliese esančiose kapinėse, buvo

<sup>1</sup> M. Lurz, *Kriegerdenkmäler in Deutschland*, Bd. 4: *Weimarer Republik*, Heidelberg: Esprint Verlag, 1985, S. 13.

<sup>2</sup> R. Koselleck, *Kriegerdenkmäler als Identitätsstiftungen der Überlebenden*, *Identität*, hg. von O. Marquard und K. Stierle, München: Wilhelm Fink Verlag, 1979, S. 71; G. L. Mosse, *Gefallen für das Vaterland. Nationales Heldentum und namenloses Sterben*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1993, S. 9.

pastatomas kryžius, nurodant žuvusio vardą ir pavardę. Būta nemažai kryželių, kurie bylojo, jog čia palaidotas nežinomas kareivis. Šiuo požiūriu situacija buvo visai kitokia nei, pavyzdžiui, Vokietijoje, kur jau 1915 m. Karo ministerija nurodė sistemingai rūpintis karių kapais<sup>3</sup>. Pirmaisiais valstybės gyvavimo metais, iki 1927 m., kai buvo įkurta Karių kapams tvarkyti komisija (toliau – Komisija), žuvusių karių kapai retai kur buvo prižiūrimi ir tvarkomi. Jaunai valstybei ir taip netrūko problemų, o visuomenėje atsirado nedaug pavienių entuziastų ar draugijų, besirūpinančių šiuo kultūrinio landšafto aspektu. Tai nereiškia, kad ši problema visuomenei nerūpėjo. „Kario“ žurnale tuo metu neretai pasirodydavo straipsniai, apeliuojantys į visuomenę ir kviečiantys rūpintis žuvusių „dėl Lietuvos“ kapais, siūlyta steigti tuo besirūpinančią komisiją<sup>4</sup>, palaidoti žuvusius karius drauge<sup>5</sup> ir pan. Kai kur, pavyzdžiui, Ukmergės apskrities Širvintų apylinkėje karių kapai buvo sutvarkyti: pastatyti kryžiai, kapai aptverti tvorele<sup>6</sup>. Kai kuriose vietovėse tais kapais rūpinosi kariuomenės įgulos.

Pirmaisiais valstybės kūrimosi metais, t. y. maždaug iki 1927 m., paminklų, skirtų žuvusiems kariams, statyta nedaug. Tiesa, kaip tik šiuo laikotarpiu, 1921 m. spalio 16 d., Karo muziejaus sodelyje buvo atidengtas paminklas Žuvusiems už Lietuvos laisvę. Šis paminklas buvo sumūrytas iš akmenų, surinktų Nepriklausomybės kovų mūšių laukuose, buvo stačiakampės nupjautinės piramidės formos. Apatinėje dalyje buvo židinio angos pavidalo kvadratinė akmeninė niša – portalo imitacija; jos dugne – bronzinis bareljefas su liūdinčia lietuvaite, dedančia gėlių puokštę ant brolio kapo. Virš nišos – plokštė su įrašu: „Žuvusiems už Lietuvos laisvę, 1921“, aukščiau – skydas su Vyties kryžiumi. Paminklo viršuje – kryžius. Šiam paminklui skiriame ypatingą dėmesį ne tik todėl, kad greta jo, Karo muziejaus sodelyje, pradėtas formuoti visas tautos panteonas, bet dar ir dėl tos priežasties, jog jis tapo prototipu daugeliui paminklų kitose Lietuvos vietose<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Ibid., S. 102.

<sup>4</sup> J. G-nas [?], Karių kapų sutvarkymo reikalu, *Karys*, 1925, Nr. 39; J. Kaunickas, Susirūpinkim karžygių kapais, *ibid.*, 1926, Nr. 44, p. 361.

<sup>5</sup> Jd. [?], Neužmirškime žuvusiųjų, *ibid.*, 1922, Nr. 47.

<sup>6</sup> Ibid., 1927, Nr. 2.

<sup>7</sup> J. Varnauskas, Karo muziejaus sodelis, *Nukentėję paminklai*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1994, p. 49; A. Butrimas, Denkmäler in Westlitauen: Errichtung (1828–1944), Zerstörung (1945–1954) und Wiederaufbau (1988–1991), *Nordost-Archiv. Zeitschrift*

Tuo metu pagrindine metų diena, kai buvo pagerbiami žuvę kariai, reikėtų laikyti gegužės 15 d., t. y. Steigiamojo Seimo metines. Kartu būdavo minima kariuomenės diena. Gegužės 15 d. pasirinkta todėl, kad lapkričio 23 d., kai buvo išleistas įsakymas kurti kariuomenę, valdžios nuomone, būdavo per šalta organizuoti kariuomenės paradus. Tiesa, jau tuo metu spaudoje pasirodydavo pasiūlymai įvesti atskirą „Žuvusio kario“ pagerbimo dieną<sup>8</sup>, tačiau jie nesulaukė pritarimo.

Situacija pradėjo radikalai keistis 1927–1928 m. Tada, kaip jau minėta, buvo įsteigta Komisija ir 1928 m. buvo pastatyta daugiausia paminklų žuvusiems kariams<sup>9</sup>. Dar vienu epizodu, sureikšminusiu žuvusių karių kultą, tapo 1934 m. lapkričio 23 d. Kaune, Karo muziejaus sodelyje, šalia paminklo Žuvusiems už Lietuvos laisvę palaidotas Nežinomas kareivis<sup>10</sup>. Vėliau, 1937 m., Karo muziejuje buvo įrengtas Žuvusiųjų skyrius, kuriame buvo surašyti žuvusiųjų vardai ir pavardės<sup>11</sup>.

Taigi sistemingai žuvusių karių kapais pradėta rūpintis tik 1927 m., kai Karo mokslo valdybos švietimo dalies vedėjo iniciatyva krašto apsaugos ministras paskyrė Komisiją, sudarytą vien iš kariškių<sup>12</sup>. Komisija stengėsi surinkti kuo daugiau informacijos apie karių kapų tvarkymą Vakarų Europos valstybėse. Pirmiausia ji sutvarkė karių kapus Kaune, o vėliau ėmėsi šio darbo ir kitose Lietuvos vietovėse, taip pat Latvijos teritorijoje. Valdžia per metus tam skirdavo 5000 litų, taip pat papildomai lėšų paaukodavo kariai

*für Regionalgeschichte*, N. F., Bd. VI/1997, Heft 1: *Das Denkmal im nördlichen Ostmitteleuropa im 20. Jahrhundert. Politischer Kontext und nationale Funktion*, S. 168–169.

<sup>8</sup> Siūlo įvesti „Žuvusio kario“ šventės dieną, *Karys*, 1925, Nr. 10, p. 79.

<sup>9</sup> Tiksliai pasakyti, kiek tokių paminklų pastatyta 1928 metais, vargu ar įmanoma. Mat žinomos ne visų paminklų pastatymo datos. Be to, dažnai kito paminklų paskirtis ar netgi nuo pradžios jų simbolinė prasmė nebuvo vienareikšmė. Daug 1928 m. pastatytų paminklų, skirtų Nepriklausomybės dešimtmečiui, taip pat funkcionavo kaip paminklai kritusiems kariams. Tik neabejotina, kad būtent 1928 m. paminklų žuvusiems kariams statyba buvo pasiekusi savo apogėjų.

<sup>10</sup> Šio sumanymo autoriai buvo Komisijos nariai, kurie kreipėsi į Karo muziejaus viršininką, šis savo ruožtu – į Vyriausiojo štabo viršininką: Karo muziejaus viršininko 1934 m. lapkričio 3 d. raportas Nr. 651 Vyriausiojo štabo viršininkui, *Lietuvos centrinis valstybės archyvas*, f. 1764, ap. 1, b. 209, l. 55.

<sup>11</sup> Atidarytas žuvusiųjų skyrius V. D. Karo Muziejuje, *Karys*, 1937, Nr. 49, p. 1417.

<sup>12</sup> Kaip Kaune buvo tvarkomi karių kapai, *ibid.*, 1927, Nr. 51–52, p. 487–488.

bei visuomenė. Kapus tvarkė ne tik kareiviai, daug prisidėjo šauliai, įvairios jaunimo organizacijos (pavasarininkai, jaunalietuviai), mokyklų mokiniai, dvasininkai. Komisija sutvarkytus kapus pavesdavo prižiūrėti kariuomenės dalims, o kur jų nebūdavo, vietinėms organizacijoms, mokykloms ar atskiriems asmenims. Tiesa, kartais buvo sunku rasti kokią nors organizaciją ar asmenį, nes būdavo prašoma atlyginimo, o Komisija tam lėšų neturėjo<sup>13</sup>.

Komisijos užsakymu dailininkas Antanas Aleksandravičius pagamino kryžiuko projektą, jį patobulino dailininkas Adomas Varnas: buvo pridėti spinduliai, kurie „pabrėžia kryžių lietuviškumą“. Iš pradžių kryžiukus gamino drausmės kuopos kariai, o vėliau darbininkų parūpino Karo kalėjimo viršininkas. Svarbu ir tai, kad buvo tik vieno tipo kryželiai. Vadinasi, neskaitant kai kurių išimčių, tiek eiliniai kareiviai, tiek karininkai buvo pagerbiami vienodai.

Taigi ties 3-ojo ir 4-ojo dešimtmečio riba Lietuvoje buvo intensyviai kuriamas žuvusių karių kultas. Kodėl gi kaip tik tuo metu jis tapo toks svarbus? Neabejotina, kad karių kapų priežiūra ir paminklų statymas susijęs su tam tikromis lėšomis. Sustiprėjo valstybė, pasipildė gyventojų piniginės, todėl ir buvo galima skirti šiek tiek lėšų šiam reikalui. Tačiau, be abejonės, būta ir kitokio pobūdžio priežasčių. Po 1926 m. gruodžio 17 d. perversmo, kuris buvo įvykdytas su kariuomenės pagalba, jai reikėjo parodyti atitinkamą pagarbą. Kaip tik tuo metu pradėta pompastiškai švęsti lapkričio 23 d. – Kariuomenės įkūrimo diena. Turėjo įtakos ir tarptautinės situacijos paaštrėjimas. Augant įtampai regione, ypač Vokietijoje į valdžią atėjus naciams, kurie vis aštriau pradėjo kelti Klaipėdos krašto klausimą, reikėjo rengtis galimiems sukretimams, kitaip tariant, ugdyti visuomenės patriotizmą. 4-ame dešimtmetyje švenčiant lapkričio 23 d., tarptautinės situacijos aštrėjimo tema dažnai minėta iškilmingose kalbose.

Be to, Nežinomojo kareivio kulto atsiradimą Lietuvoje būtent 1934 m. galėjo nulemti ir dar keletas motyvų. Galbūt postūmiu tapo 1933 m. lapkričio 23 d. per kariuomenės dienos minėjimą Prezidento Antano Smetonos pasakyta kalba: „Paminklas kariams, žuvusiems dėl savo krašto laisvės, yra

<sup>13</sup> Žuvusių karių kapams tvarkyti komisija, *ibid.*, 1927, Nr. 20, p. 194; Kaip Kaune buvo tvarkomi karių kapai, *ibid.*; J. [P. Jakštas], Ką veikė 1928 m. karių kapams tvarkyti komisija, *ibid.*, 1929, Nr. 4, p. 57–58 ir Nr. 5, p. 75–76; Vyr. ltn. Jakštas, Lietuvos karių kapų lankymas Latvijoje, *ibid.*, 1929, Nr. 27, p. 459–460; *idem*, Mūsų karių kapai, *ibid.*, 1929, Nr. 43, p. 720; Nepamirškim savo karžygių kapų, *ibid.*, 1931, Nr. 10, p. 194; Kpt. Jakštas, Karių kapų tvarkymas 1935 m., *ibid.*, 1936, Nr. 7, p. 158–160 ir kitur.

tautos šventovė. Senieji ir jaunieji, didieji ir mažieji lanko jį maldingai susimąstę. Nežinomo kareivio kapas, be vardo ir be pavardės, ir betgi lenkiamės jam, kaip lenkdavos graikai nežinomo Dievo aukurai<sup>14</sup>. Reikia atkreipti dėmesį į tai, kad tuo metu ten dar nebuvo Nežinomo kareivio kapo. Taigi tikėtina, kad Prezidento užuomina tapo pakankamu motyvu jo valdiniam papildyti tautos panteoną nauju elementu. Kitas akstinas palaidoti karo muziejaus sodelyje Nežinomą kareivį galėjo būti susijęs su jau minėtu tarptautinės situacijos paaštrėjimu. Kaip žinoma, kone visos Europos valstybės po I pasaulinio karo pastatė tokius paminklus (kai kur, tiesa, tai buvo tik simbolinis kapas, t. y. be palaikų). Paprastai Nežinomo kareivio kapas buvo įrengiamas sostinėse. Lietuvos valdžios ir visuomenės delsimą būtų galima paaiškinti tikėjimu, kad kada nors pavyks tokį paminklą pastatyti Lietuvos sotinėje Vilniuje, kuris tuo metu priklausė Lenkijai. Galbūt tarptautinės situacijos kaita ne Lietuvos naudai Lietuvos politikus įtikino, kad bent jau artimiausioje ateityje Vilniaus nepavyks atgauti, todėl Nežinomo kareivio kapą galima įrengti ir Kaune. Beveik neabejotina, kad to atvirai nepripažino nė vienas politikas, taigi vargu ar įmanoma rasti tai patvirtinančius dokumentus. Vertėtų atkreipti dėmesį ir dar į vieną aplinkybę. Kaip žinoma, 1930 m., neperdedant galima pasakyti, visa Lietuva minėjo didžiojo kunigaikščio Vytauto mirties metines, minėtos tada ir Žalgirio mūšio metinės, 1932 m. kito didžiojo kunigaikščio – Kęstučio metinės. Savo pompastika tarpukario Lietuvoje niekas negalėjo prilygti Vytauto metinių šventimui (nebent 1934 m. minėtos „Tautos vado“ 60-ies metų sukaktuvės). Atrodytų, buvo galima jas kartoti kiekvienais metais, kad ir ne taip pompastiškai. Tačiau rugsėjo 8 d. (neįvykusios Vytauto karūnacijos diena) tapo Tautos diena, o 1934 m. tautos panteone atsirado ir Nežinomas kareivis. Tikėtina, kad politinei edukacijai tinkamesnis buvo dabarties, t. y. dar gyvenančių žmonių kartos, didvyris. Kaip čia nepalyginti situacijos su Šveicarija, kurioje politinis žuvusiųjų kultas taip pat buvo labai sureikšmintas, nors karo baisumai, taigi ir masinė mirtis šią valstybę aplenkė. Tyrinėtojai tokią iš pirmo žvilgsnio paradoksišią situaciją, be kita ko, aiškina tuo, jog kiekvienai kartai reikia savų didvyrių<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Valstybės Prezidento kalba prie Laisvės paminklo lapkričio 23 d., *ibid.*, 1933, Nr. 48, p. 975.

<sup>15</sup> G. Kreis, *Gefallenendenkmäler in Kriegsverschontem Land. Zum politischen Totenkult der Schweiz, Der politische Totenkult: Kriegerdenkmäler in der Moderne*, hrsg. von R. Koselleck und M. Jeismann, München: Fink, 1994, S. 131.

Istorinėje literatūroje jau ne kartą buvo pastebėta, jog pagerbiant žuvusius kare išryškėja trejopa identifikacijos galimybė<sup>16</sup>. Panašią situaciją aptinkame ir Lietuvoje.

Pirmiausia žuvę kariai taip ir pagerbiami – kaip žuvę. Lietuvoje Smetonos režimui reikėjo ne tik užsitikrinti gyventojų politinį lojalumą, bet ir forsuoti jų nacionalizavimą. Tinkamiausias būdas įtvirtinti tam tikras vertybes – jas susieti su mirtimi. Šiek tiek metaforiškai kalbant, mirties paženklintos vertybės yra aukščiausio rango.

Antra vertus, žuvę kariai tarpukario Lietuvoje dažniausiai pagerbiami kaip didvyriai, karžygiai, herojai, broliai ir t. t. Jų didvyriškumas išaukštinaamas ne tik ceremonijų metu sakomose kalbose, bet ir paminkluose žuvusiems kariams. Išanalizavus su karu susijusių paminklų simboliką Vokietijoje, paaiškėjo, jog po I pasaulinio karo juose beveik nebevaizduojami modernūs ginklai, juos dažniausiai pakeičia kardas. Jis, kaip žinoma, simbolizuoja mirtį nuo žmogaus rankos. Tik kova vyras prieš vyrą laikyta iš tiesų didvyriška<sup>17</sup>. Lietuvoje pastebima panaši tendencija. Čia taip pat šalia modernių ginklų – paprastai greta šautuvo, dažnai vaizduojamas kardas: Šančių karių kapinėse, Skriaudžiuose (Prienu r.), Kauno kapinėse paminklas buvo išmeigto stilizuoto kalavijo pavidalo (tas kalavijas kartu buvo savotiškas kryžius), Karo muziejuje įrengta žuvusiųjų kriptą taip pat buvo papuošta kardu.

Kitas būdas pabrėžti didvyrišką mirtį – ypatingas karių kapų sutvarkymas. Viena iš komisijos užduočių buvo suvienodinti karių kapų tvarkymą. George L. Mosse yra pastebėjęs, kad visų tautų karių kapai yra kone identiški<sup>18</sup>. Todėl neturėtų stebinti siekis suvienodinti karių kapus vienos valstybės teritorijoje. Lietuvoje taip pat stengtasi žuvusius ir mirusius karius laidoti vienoje vietoje (tiesa, tokios nuostatos griežtai nesilaikyta). Daug kur karių kapų viduryje buvo statomas paminklas, kapai išdėstomi viena eile, t. y. „tikrai kariškai“, o Aukštuosiuose Šančiuose pagal sumanymą kapų eilės

<sup>16</sup> R. Koselleck, *Kriegerdenkmale*, op. cit., S. 256; A. Maas, *Politische Ikonographie in deutsch-französischen Spannungsfeld. Die Kriegerdenkmäler von 1870/71 auf den Schlachtfeldern um Metz, Der politische Totenkult...*, S. 195–196; G. Schneider, *Militarisierung des Bewußtseins und nationale Konsensstiftung – Kriegerdenkmäler in Hannover 1919 bis 1933, Historisches Bewußtsein und politisches Handeln in der Geschichte*, hg. von J. Topolski, Poznań: Wydawnictwo Naukowe, 1994, S. 76.

<sup>17</sup> G. L. Mosse, *Gefallen für das Vaterland...*, S. 126.

<sup>18</sup> *Ibid.*, S. 104.

turėjo atrodyti kaip Gedimino stulpai<sup>19</sup>. Žuvusių karių laidojimas kartu turėjo simbolizuoti jų vienybę kovoje, o atskyrimas nuo kitų kapų – mirties mūšio lauke ypatingą prasmę, kuri kritusius karius išskiria iš kitų visuomenės narių. Ribota erdvė, kuri dažnai buvo sukuriama karių palaidojimo vietoje, ir kapų eilės nepalikdavo vietos individualiam kančios išgyvenimui, asmens tragedija atrodydavo menka palyginti su tautos (ar valstybės) reikalais.

Be to, jie pristatomi kaip XIII–XV a. LDK karių tradicijos tęsėjai. Nepertraukiamas ryšys su LDK praeitimi fiksuojamas ne tik identifikuojant dabarties karius kaip Vytauto, Kęstučio, taip pat Pilėnų kunigaikščio Margirio bei kitų kunigaikščių pasekėjus, bet ir akcentuojant žuvusių karių pagerbimo tradiciją ano meto Lietuvoje. Šiuo atveju tinka Erico Hobsbawmo pastebėjimas, jog kiekviena išrasta tradicija siekia pagrįsti savo galias šaknis<sup>20</sup>.

Galiausiai, atmenant kritusius karius, visada yra formuluojami ir dabarties imperatyvai. Bene dažniausiai apeliuojama į tautos vienybę: „Ir jeigu tauta tokių didvyrių neturėtų, tai gyvųjų žmonių masės negalėtų turėti to neregimo, bet galingo cemento, kuris jas sutvirtina, kuris iš jų padaro tautas ir duoda pagrindą valstybės gyvenimui“<sup>21</sup>. Kalbant apie socialinę įsivaizduojamos bendruomenės (tautos) logiką, t. y. individo ir visumos santykį, pirmenybė neabejotinai atiduodama tautai, o ne jos segmentams: „Kas gali būti kilnesnio, atiduoti savo brangiausią turtą gyvybę, ne už šeimyną, ne už pavienius jos narius, bet už visą tautą!“ (A. Smetona)<sup>22</sup>.

Vienybę, monolitiškumą įkūnijo kariuomenė. Lapkričio 23 d., taip pat kitomis progomis buvo teigiama, jog kariuomenė yra tartum tautos elitą, kitaip tariant, kariuomenę valstybės vadovai laikė lyg ir būsimu tautos modeliu: „Toks gyvenimas, tokia ir kariuomenė, tuo labiau, kad ji yra judriausia, jautriausia ir gyviausia tautos organizmo dalis“<sup>23</sup>.

Tuo metu, kai pagerbiami žuvę kariai, yra pats tinkamiausias laikas įvardyti tautos (valstybės) priešus. Tai buvo daroma proginiuose

<sup>19</sup> Kap. Jakštas, Karių kapų tvarkymas 1929 m., *Mūsų karių kapai*, kartinis iliustruotas „Kario“ priedas prie Nr. 15 (1930), p. 11.

<sup>20</sup> E. Hobsbawm, Introduction: Inventing Traditions, *The Invention of Tradition*, ed. by E. Hobsbawm and T. Rang, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 1.

<sup>21</sup> J. Senkus, Karių vėlinės, *Karys*, 1935, Nr. 44, p. 1027.

<sup>22</sup> Kaip praėjo kariuomenės šventė, *Lietuvos aidas*, 1928, Nr. 244.

<sup>23</sup> Mjr. Balčiūnas, Mūsų kariuomenės šventės turinys ir prasmė, *Karys*, 1935, Nr. 47, p. 1125.

straipsniuose, iškilmingose kalbose ar tiesiog paminkliniuose įrašuose (dažnai antkapiniuose paminkluose buvo nurodoma, su koku priešų kovodamas žuvo šis karys). Be jokios abejonės, dažniausiai eksploatuotas lenko – amžino priešų įvaizdis: „Kažin, ar yra dar kur pasaulyje dvi kaimyninės tautos, kurių santykiai amžių būvyje būtų analoginiai lietuvių santykiams su lenkais. Amžių būvyje, iki pat šiol, lietuviai iš lenkų tepatyrė tik klastą, kraugeriškumą, grobuoniškumą, apgaulę“<sup>24</sup>.

Vilniaus problema taip pat buvo kas kartą aktualizuojama pagerbiant žuvusiuosius. Beveik galima neabejoti, kad bendrapiliečius buvo galima lengviau įtikinti, jog būtina atgauti Vilnių ne pateikiant racionalius argumentus, kaip antai istorinė ar tarptautinė teisė, demokratinis apsisprendimas, bet apeliuojant į kiekvieno susipratusio lietuvių pareigą tęsti žuvusių brolių pradėtą žygį: „Gerbkime kovose žuvusius karžygius ir neužleiskime jų krauju sulaistytų Nerio krantų“<sup>25</sup>. Dažnai iškilmingos kalbos atidengiant paminklus žuvusiems kariams baigdavosi kvietimu „eiti į Vilnių“. Antilenkiški akcentai politiniame žuvusiųjų kulte tarpukario Lietuvoje buvo ryškūs ir laidojant Nežinomą kareivį; vykstant šioms apeigoms 1934 m. lapkričio 23 d. pamaldas laikė titulinis arkivyskupas Pranciškus Karevičius. Tuo metu vyravo nuomonė, jog dėl jo veiklos atlietuvinant Bažnyčią XX a. pradžioje lenkai jam atkeršijo vėliau – 1926 m., kai buvo įsteigta atskira Lietuvos bažnytinė provincija. Tada Kauno arkivyskupu buvo paskirtas ne Karevičius, bet jo padėjėjas Juozapas Skvireckas<sup>26</sup>. Tinkamesnio asmens, galinčio vien savo dalyvavimu šiame rituale pademonstruoti antilenkiškumą, vargu ar buvo įmanoma surasti.

Taigi žuvusių karių pagerbimas Lietuvoje, kaip ir kone visose kitose Europos valstybėse, politiškai instrumentizuojamas. Politinė bendruomenė<sup>27</sup>

<sup>24</sup> P. Š. [?], Lietuva atgimė, kai atgimė Lietuvos kariuomenė. Keli legendinių dienų bruožai, *Lietuvos aidas*, 1937, Nr. 535.

<sup>25</sup> Šūkis, pasirodęs žurnalo „Karys“ 1923 m. Nr. 18 puslapiuose.

<sup>26</sup> P. Jakštas, Amžinybės vainikas, *Nemunas*, 1989, Nr. 2, p. 14.

<sup>27</sup> Būtina pasakyti, kad ir kitataučiai, žuvę kovose dėl Nepriklausomybės, buvo pagerbiami lygiai kaip ir lietuviai. Tiesa, net ir šiame kulte buvo galima aiškiai matyti, jog lietuviai yra dominuojanti tautinė grupė Lietuvoje. Pavyzdžiui, Komisija, siūlydama Karo muziejaus sodelyje palaidoti Nežinomą kareivį, nurodė, jog tai turi būti lietuvis: Karo muziejaus viršininko 1934 m. lapkričio 3 d. raportas Nr. 651 Vyriausiojo štabo viršininkui, *Lietuvos centrinis valstybės archyvas*, f. 1764, ap. 1, b. 209, l. 55.



perima iš religijos paskutiniojo teismo funkcijas. Ji teigia, jog kariai, padėję galvas mūšio lauke ar vėliau mirę nuo žaizdų, žuvo ne veltui. Ne kas kitas, o politinė bendruomenė leidžia sau drąsiai teigti, jog „Kovose žuvę amžinai gyvens“<sup>28</sup>. Žuvusių karių kulto atveju susiduriame su tam tikra sekuliarizuotos religijos forma. Krikščioniškas tikėjimas anapusiniu sielos išganymu patikimas politinei bendruomenei, kuri nuo šiol turi rūpintis kiekvieno mirusiojo atminimu. Tikėjimas anapusiniu gyvenimu pakeičiamas geresnės ateities viltimi. Tai, kas anksčiau buvo patikima krikščioniškoms mišioms, t. y. malda išprašyti sielos išganymą anapus, dabar tenka politinei bendruomenei, kuri nusako mirties prasmę šiaipus: žuvusio mirtis yra pateisinama tiek, kiek ji laiduoja politinės bendruomenės tolesnį egzistavimą.

Tačiau tai anaip tol nereiškia, jog ši naujoji sekuliarizuota religija yra vien tik naujai išrasta. Ji negali apsieiti be krikščionybės. Tradicinės religijos, Lietuvos atveju – katalikybės „dalyvavimas“ žuvusių karių kulto apeigose pasireiškia ne tik tuo, kad jose kone visada dalyvauja dvasininkai, beveik visų ceremonijų sudėtinė dalis yra mišios, bet ir kitais būdais.

Pirmiausia reikėtų atkreipti dėmesį į paminklus žuvusiems kariams. Beveik visuose derinami tautiniai ir religiniai motyvai. Vienas iš nedaugelio, kuriame nerandame religinių motyvų, yra Kėdainių rajone esantis paminklas pirmajai Lietuvos kariuomenės aukai Povilui Lukšiui<sup>29</sup>. Daugelyje paminklų vaizduojamas kryžius, krucifiksas. Rozalime (Pakruojo r.) Nepriklausomybės paminklas, kuris buvo ir paminklas žuvusiems kariams – tai gipsinė angelo skulptūra ant granito postamento ir betoninės pakylės. Šančių karių kapinėse pastatytas paminklas buvo altoriaus pavidalo, viršuje stovėjo liepsnojanti vaza – amžinosios gyvybės simbolis, o paminklo priešakinėje pusėje buvo kryžius su spinduliais ir krucifiksu. Radviliškyje iš pradžių buvo sumanyta Žuvusiųjų garbei statyti paminklą, kuris turėtų koplytėlės pavidalą ir viršuje baigtąsi Gedimino stulpais, tačiau šio sumanymo atsisakyta<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Plk. lt. Burokas, Rugpiučio 15-oji Širvintose, *Karys*, 1927, Nr. 34, p. 310.

<sup>29</sup> Paminklas pastatytas pagal Vytauto Landsbergio projektą. Tai pustrėčio metro aukščio ir 9 metrų pločio savanorių trikampio ženklų pavidalo paminklas. Trys betoniniai laiptai vaizduoja tris tautines spalvas, ant viršaus – tetraedras iš granito. Ant tetraedro iškalta ažuolo šakelėmis perpintas Vyties kryžius; priekyje yra užrašas: „1919 m. vasario 9 d. kautynėse su rusų raudonąja kariuomene čia žuvo kareivis savanoris Povilas Lukšys – pirmoji Lietuvos Nepriklausomybės auka“.

<sup>30</sup> Žuvusiųjų už nepriklausomybę pagerbimas, *Karys*, 1925, Nr. 29, p. 231.

Be to, žuvusių karių pagerbimo ceremonijų metu būdavo cituojamas Šventasis Raštas<sup>31</sup>, žuvę kariai, t. y. „karžygiai“ lyginti su Bažnyčios šventaisiais<sup>32</sup>, pagarba kritusiems prilyginta „religiniam nuolankumui“<sup>33</sup>.

Žuvusių karių kultė tarpukario Lietuvoje, kaip, beje, ir kai kuriose kito-se Europos valstybėse, buvo adaptuota ir Kristaus prisikėlimo dogma. Žuvę kariai dažnai prilyginami Kristui; prasminga kančia abiem atvejais suteikia prisikėlimo viltį. Tokiu būdu parodoma, jog didvyriška mirtis nėra galutinė. Ne tik Vokietijoje ar Prancūzijoje, bet ir Lietuvoje iš mirties patalo atsikėlę kariai, ypač dažnai pabrėžiama – nežinomi kareiviai, atlieka įvairias svarbias funkcijas. Vokietis Walteris Flexas pasakoja, kaip susitikimas su žuvusio kario siela išgelbėjo motiną su vaiku nuo savižudybės<sup>34</sup>. Panašų siužetą randame ir Lietuvoje: čia nežinomo kareivio dvasia vieną jaunuolį, kuris, vengdamas tarnybos kariuomenėje, jau rengėsi pereiti demarkacinę liniją, t. y. iš esmės ruošėsi išduoti tėvynę, priverčia prisiminti pareigą Lietuvai<sup>35</sup>.

Ne mažiau svarbi žuvusių karių kulto dalis buvo ritualai, kuriais buvo siekiama sukurti kuo didesnę emocinę įtampą, kad būtų galima geriau įtvirtinti tam tikras vertybes. Artimiausias kelias siekiant šio tikslo, buvo istorinio autentiškumo kūrimas. Tam turėjo tarnauti ritualų vieta, laikas ir, žinoma, atitinkami dalyviai.

Tinkamiausia vieta inscenizuotai atminčiai puoselėti, aišku, būdavo mūsų šio vietos. Pavyzdžiui, didelių iškilnių metu buvo šventinamas paminklas pirmajam žuvusiam kariui P. Lukšiui netoli Taučiūnų kaimo (dab. Kėdainių rajonas) 1929 m. Tačiau pagrindinė žuvusių karių kulto vieta buvo jau

<sup>31</sup> P. Jurgelevičius, Paminklas pirmajai Lietuvos kariuomenės aukai, *ibid.*, 1929, Nr. 38, p. 628.

<sup>32</sup> Valstybės prezidento kalba, laidojant Nežinomąjį Kareivį lapkričio 23 d., *ibid.*, 1934, Nr. 48, p. 996.

<sup>33</sup> Laisvė, ginklu įgyta, ginklu ir išsaugojama. Respublikos Prezidento Anatano Smetonos kalba, pasakyta Karo muziejuje per iškilmingą Vyties Kryžiaus kavaliierių posėdį š. m. lapkričio 23 d., *Lietuvos aidas*, 1938, Nr. 534.

<sup>34</sup> G. L. Mosse, Soldatenfriedhöfe und nationale Wiedergeburt. Der Gefallenenkult in Deutschland, *Kriegserlebnis. Der Erste Weltkrieg in der literarischen Gestaltung und symbolischen Deutung der Nationen*, hg. von K. Vondung, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1980, S. 246; G. L. Mosse, *Gefallen für das Vaterland...*, S. 95, 132.

<sup>35</sup> Jūrų Duktė [?], Nežinomo kareivio dvasia, *Karys*, 1930, Nr. 45, p. 903–904.

minėtas Nežinomo kareivio kapas Kaune, kuris simbolizavo visų kritusių karių kapus<sup>36</sup>. Iš tiesų Nežinomo kareivio kapas geriausiai tiko šiems tikslams, nes, kaip rašė vienas aktyvus tų iškilnių dalyvis, „Kiekvienas tautietis, stovėdamas prie kapo, gali manyti, kad čia guli jo tėvas, sūnus, brolis, giminaitis...“<sup>37</sup>. Nežinomo kareivio kapas tapo tautine šventove. Sakralinė šios vietos dimensija labai didino ir aplinka – Karo muziejaus sodelis, kuris, kaip tuomet sakyta, buvo tapęs „tautos panteonu“. Nežinomo kareivio patekimas į „tautos panteoną“ taip pat atitiko visas būtinas tokiam ritualui taisykles: 1934 m. lapkričio 23 d. ritualo metu iš pradžių vyko mišios Įgulos bažnyčioje, po to laidojimo ceremonija, kurios metu kalbą sakė ir Prezidentas. Taigi Nežinomo kareivio patekimą į „tautos panteoną“ sankcionavo tiek Bažnyčia, tiek sekuliarizuotos religijos vyriausias žynys – „Tautos vadas“.

Ritualo atlikimo laikas taip pat buvo neatsitiktinis. Pagrindinės žuvusių karių pagerbimo apeigos 4-ajame dešimtmetyje vykdavo lapkričio 23 d., t. y. per Lietuvos kariuomenės įkūrimo metines.

Iš ritualo dalyvių išskirtinė vieta tekdavo invalidams, kurie užimdavo garbingiausią vietą šventės metu. Būtent jie buvo svarbiausia grandis, jungianti žuvusius karius su gyvaisiais, kuriems ritualo metu atstovavo dalyvaujantieji. Ritualas, galima sakyti, suburia dalyvaujančius į laikiną bendruomenę, tačiau ji nėra atsitiktinė: „Prie nežinomojo kareivio kapo buvo atstovaujama visa Lietuva“<sup>38</sup>. Kitaip tariant, ritualo metu buvo inscenizuojamas tautos modelis. Kokie pagrindiniai to modelio bruožai? Ritualo centre – kariuomenė ir valstybės vadovai. Pastarieji paprastai kartu su dvasininkais atlieka pagrindines ritualo funkcijas: deda vainikus, sako kalbas ir pan. Tokia hierarchija dar patvirtinama iškilmingose kalbose: „Kariuomenė

<sup>36</sup> Visa Lietuva mini kariuomenės šventę, *Lietuvos aidas*, 1936, Nr. 540.

<sup>37</sup> P. Jakštas, Amžinybės vainikas..., p. 12. Sąmoningo neapibrėžtumo laidojant Nežinomą kareivį buvo laikomasi daugelyje Europos valstybių. Stengtasi išlaikyti visišką anonimiškumą parenkant palaikus. Panašiai buvo ir Lietuvoje. Čia iš pradžių Komisija tik nurodė, jog tie palaikai turėtų būti lietuviu kareivio. Tačiau jei tikėsime vieno šios ceremonijos dalyvio ir organizatoriaus Petro Jakšto atsiminimais, Lietuvos atveju būta jau šiek tiek kitokio anonimiškumo. Mat palaikus, kurie turėjo tapti Nežinomo kareivio simboliu, Latvijoje netoli Eglainės išrinko Komisija. Kaulai buvo rasti vieno lietuviu sodyboje, kuris teigė, jog „jo lauke esąs palaidotas Lietuvos kareivis ir ten naktimis vaidenasi“. Daugiau jokių įrodymų, jog tai Lietuvos kario palaikai, nebuvo.

<sup>38</sup> Vytauto Didžiojo muziejaus sodelyje, *Karys*, 1935, Nr. 48, p. 1186.

yra tautos galia, apie ją turi spiestis, pavojui esant, visas kraštas, o jo vadovybė – tautos valia, kurios turi klausyti visi, kuriems tik pridera<sup>39</sup>. Dar vienas svarbus akcentas – šventėje aktyviai dalyvauja ne šiaip sau tautiečiai, visi jie atstovauja kokioms nors organizacijoms, kitaip tariant, išryškinamas kolektyvo primatas, kuris kariuomenės šventės metu yra ir taip stiprus. Tokios šventės metu kariuomenė tampa centriniu tautos simboliu, konstruojamas jos kultas, kita vertus, tuo pat metu tauta vaizduojama kaip vieninga, organizuota, kovojanti bendruomenė.

Autentiškumą dar stiprindavo iškilmingų kalbų turinys, kuriose būdavo pasakojami kai kurie kovų epizodai. Aišku, istorinės tikrovės imitacija būdavo selektyvi – akcentuoti tik didvyriški lietuvių karių poelgiai, jų drąsa, sumanumas etc.

Visos šios ritualo dalys turėjo sukurti šventės metu konkretų istorinį mikrokosmosą su aiškiais veikėjais ir vertybėmis: „Jos [lapkričio 23 d. šventės. – Pastaba autoriaus] metu mūsų akims darosi vėl įregimi nepriklausomybės kovų vaizdai, mūsų atminčiai aiškiau prisistato praeities laimėjimai ir jų vertė mūsų tautai“<sup>40</sup>.

\*\*\*

Baigiant šį straipsnį galima prisiminti Benedicto Andersono pastebėjimą, jog mintis pastatyti paminklą, pavyzdžiui, nežinomam marksistui arba žuvusiam liberalui būtų absurdiška. Tuo tarpu daugelyje valstybių rasime paminklus Nežinomam kareiviui. Andersonas taikliai nurodė esminį skirtumą tarp tokių ideologijų kaip marksizmas ar liberalizmas ir į jas panašių, iš vienos pusės, ir nacionalizmo iš kitos, tik pastarasis pateikia atsakymus į egzistencinius klausimus<sup>41</sup>. Daugelyje valstybių (ir Lietuvoje) žuvusių karių kulto atveju nacionalizmas perima iš religijos paskutiniojo teismo funkcijas nurodydamas, kokia mirtis yra prasminga ir kas nusipelnė amžinojo gyvenimo. Antra vertus, kaip rodo ir šis tyrimas, siekdamas sustiprinti savo itaigą, nacionalizmas adaptuoja tradicinės religinės pasaulėžiūros elemen-

<sup>39</sup> Valstybės prezidento kalba prie Laisvės paminklo lapkričio 23 d., *Karys*, 1933, Nr. 48, p. 975.

<sup>40</sup> Laisvė, ginklų įgyta, ginklų ir išsaugojama, op. cit.

<sup>41</sup> B. Anderson, *Die Erfindung der Nation: zur Karriere e. folgenreichen Konzepts*, Frankfurt/Main, New York: Campus Verlag, 1993, S. 18–19.

tus, jos simbolius bei ritualus. Religijos vaidmuo, pasireiškusios identifikacijos formos bei priemonės, ritualų metu sukuriančios istorinį Žuvusių karių kulto autentiškumą Lietuvoje ir kitose Europos valstybėse, yra panašūs. Tai neturėtų stebinti, nes Lietuvoje šis kultas buvo suaktualintas vėliau nei kitur, t. y. tik 3-iojo dešimtmečio pabaigoje – 4-ojo pradžioje.

## ŠVENTĖS NACIONALIZAVIMAS. „TAUTOS ŠVENTĖS“ ATSIRADIMAS LIETUVOS RESPUBLIKOJE XX AMŽIAUS 4-AJAME DEŠIMTMETYJE

*Vladas Sirutavičius*

Po Ernesto Gellnerio ir Benedicto Andersono darbų teiginys, jog modernios tautos nėra „natūralūs“ socialiniai dariniai, gali atrodyti banalus. (Tiesa, patys modernių tautų „patriarchai“ manė kitaip. Štai Vincas Kudirka 1889 metais rašė: „... kalba ir tautystė tai nekokios ten civilizacijos išmislas, tikt turi gilesnį pamatą – yra tiesa gamtos, su kuria juokus dirbt pavojingas dalykas“). Tačiau jei ir sutiktume su autoritetingais nacionalizmo tyrinėtojais, vis dėlto reikėtų atsakyti į dar vieną ne mažiau svarbų klausimą: kaip bendruomene vadinama tauta formuojasi, tiksliau, *yra suformuojama* bei kaip jau susiformavę tautiniai identitetai egzistuoja, arba, anot prancūzų sociologo Etienne'o Balibaro, reprodukuojami.

Mokslininkai pastebėjo, jog ne tik Vidurio bei Rytų Europos šalyse, bet ir Vakarų Europos visuomenėse jų *nacionalizavimas* arba, kitaip tariant, modernaus tautinio identiteto formavimas ir su tuo glaudžiai susijusi iki tol politiškai neintegruotų visuomenės socialinių sluoksnių politinė mobilizacija labai vėlavo. Paprastai visuomenių nacionalizavimas buvo suprantamas kaip gausiausio tradicinės visuomenės sluoksnio – valstietijos *ipilietinimo* procesas modernioje tautinėje valstybėje įvairių jos institutų pagalba. Štai amerikiečių istorikas Eugenius Weberis šį procesą Prancūzijoje „nukėlė“ netgi į XX amžiaus pradžią pagrindiniais nacionalizavimo varikliais laikydamas visuotinę švietimo sistemą, naujų komunikacijos formų atsiradimą, kaimo gyventojų migravimą į stambius pramonės centrus bei privalomą tarnybą kariuomenėje<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> E. Weber, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870–1914*, Stanford: Stanford University Press, 1976; V. Sirutavičius, „Liaudis virsta tauta“ – E. Weberio paradigma, *Lietuvių atgimimo istorijos studijos*, t. 4: *Liaudis virsta tauta*, Vilnius: Baltosji varnelė, 1993, p. 419–435.

Žinant tai, nenuostabu, kad mokslininkai vis dažniau ėmė analizuoti įvairias kasdienes socialines praktikas (sekuliarizuotus ritualus), būdingus tautiniams sąjūdžiams ir valstybėms, kurių pagrindinė funkcija buvo, George'o Mosse'o žodžiais tariant, individo „piliетinių bei tautinių dorybių ugdymas“<sup>2</sup>. Šiame tekste kaip tik ir bus nagrinėjama vienos tokios politinės praktikos istorija: jos atsiradimas, reikšmė bei įtaka visuomenei. Konkrečiai bus kalbama apie *Tautos šventę* tarpukario Lietuvos Respublikoje.

Oficialiai šventė tokiu pavadinimu pradėta švęsti tik 1930 m., kuomet tą pačių metų gegužės 14 d. pakeitus iki tol galiojusį pirmąjį 1925 m. vasario mėn. Švenčių ir poilsio įstatymą rugsėjo 8 d. buvo paskelbta *Tautos šventė*. Iki tol oficialiai ši diena buvo pažymima kaip Švč. Mergelės Marijos gimimo diena. (Ši šventė Lietuvoje turėjo pakankamai galias tradicijas. Dar XIX amžiaus viduryje žymaus lietuvių leidėjo Lauryno Ivinskio kalendoriuose, kurie buvo geriausiai prieinami Lietuvos valstiečiams, tarp švenčių, kurių metu negalima dirbti, o mokiniai mokyklose atleidžiami nuo pamokų, įrašyta rugsėjo aštuntoji – Švč. Mergelės Marijos gimimo diena). Taigi ilgą laiką buvusi religinė šventė galiausiai buvo supasaulietinta ir paversta iš esmės tautine-pilietine, nors Katalikų Bažnyčia ir *Tautos šventės* metu vaidino pakankamai svarbų vaidmenį, tiesa, antraeilį. Panašūs švenčių *nacionalizavimo* procesai vyko ir kitose tautinėse Vidurio ir Rytų Europos valstybėse.

Formaliai *Tautos šventės* atsiradimą galima būtų aiškinti tuo, jog 1930 metai Lietuvos Respublikoje buvo paskelbti Lietuvos didžiojo kunigaikščio Vytauto metais. Daugelis tais metais vykusių renginių tiesiogiai sieti su didžiojo kunigaikščio vardu. Vyriausybiniis Vyriausiasis Vytauto Didžiojo komitetas, kuriam vadovavo švietimo ministras K. Šakenis, nustatė tris pagrindines taisyklės taisyklėmis minėtinas datas. Pirmoji buvo skirta Vytauto motinos kunigaikštienės Birutės atminimui (rugpjūčio 15 d.). Tačiau iškilmingiausiai buvo minimas vadinamasis Vytauto karūnavimosi jubiliejus (rugsėjo 8 d.) bei didžiojo kunigaikščio mirties 500-osios metinės (spalio 27 d.). Iš šių dviejų pirmoji turėjo būti pažymima kaip „triumfo“ ir džiaugsmo, o antroji kaip susikaupimo ir liūdesio diena.

Nereikėtų manyti, kad ligi tol Lietuvos visuomenė neturėjo tautinių švenčių, t. y. tokių švenčių, kurių prasmė ir ritualo tikslas būtų lojalumo tautinei bendruomenei ugdymas ir skatinimas. Tokia pirmiausiai tapo

<sup>2</sup> G. L. Mosse, *The Nationalization of the Masses*, N. Y.: Howard Ferting, 1975.

„Nepriklausomybės šventė“ vasario 16 d., kuomet 1918 m. Lietuvos taryba paskelbė „atstatanti“ Lietuvos valstybę su sostine Vilniuje. Dėl šios datos svarbos sutardavusios visos Lietuvos partijos bei politiniai lyderiai. Žinoma, ir ta proga paprastai nepamirštama pabrėžti „savo“ nuopelną, tačiau jos visuotinis, tautinis pobūdis niekam nekėlė abejonių. Buvo ir daugiau reikšmingų datų, kurios buvo minimos kaip tautos šventės. Pavyzdžiui, 1925 m. kaip „švenčių šventė“, „tautos šventė“, „svarbi diena tautos gyvenime“ laikytas penkerių metų Steigiamojo Seimo sušaukimo jubiliejus<sup>3</sup>. Teigta, jog Steigiamasis Seimas buvo aukščiausia tautos valios išraiška, o jo priimti nutarimai aktualūs ir svarbūs visai tautai. Tuo metu valdžioje buvusiems krikdemams opozicinės partijos šią datą irgi minėjo, nepamiršdamos pakritikuoti valdančiosios daugumos<sup>4</sup>.

Po 1926 m. perversmo, Steigiamojo Seimo atidarymo ir 1922 m. priimtos Konstitucijos minėjimas opozicinėms politinėms jėgoms tapo dar reikšmingesnis ir svarbesnis. Šių įvykių pagerbimas buvo dalies visuomenės nesusitaikymo ir pasipriešinimo naujam politiniam režimui išraiška. Valdžioje esantys tautininkai abu įvykius stengėsi vertinti kiek galima kritiškiau, o pagrindinės opozicinės politinės partijos – krikdemai, liaudininkai ir socialdemokratai jiems bandydavo suteikti tautinės šventės pobūdį.

Štai 1929 m. „Lietuvos žinios“ teigė, kad Steigiamojo Seimo sušaukimas (gegužės 15-oji) – tai „mūsų pilietiškumo ir tikros nepriklausomybės šventė“, jam pritarė ir tų pačių metų krikdemų „Rytas“<sup>5</sup>. Skirtingas požiūris į šią šventę ypač išryškėjo švenčiant Steigiamojo Seimo sušaukimo 10-ąsias metines – 1930 m. Ypač „Lietuvos žinios“ kvietė kuo plačiau pažymėti įvykį, nurodydama jo svarbą, o vyriausybinė spauda apsiribojo tik trumpa

<sup>3</sup> Gegužės 15 d. iškilmės, *Lietuva*, 1925 05 12; Tautos šventę švenčiant, *ibid.*, 1925 05 14; Rp. [?], Gegužės penkioliktos dienos iškilmės, *ibid.*, 1925 05 16; P. respublikos prezidento kalba gegužės penkioliktą į manifestantus, *Lietuva*, 1925 05 18.

<sup>4</sup> Žr. pvz., *Lietuvos žinias*, 1925 05 13 ir 05 15. Socialdemokratų partijos laikraštis *Socialdemokratas* apie Seimo jubiliejų nutylėjo daugiausia dėmesio skirdamas gegužės 1 d. paminėjimui.

<sup>5</sup> „Ryto“ straipsnyje „Steigiamasis Seimas“ (1929 05 14) teigiama, jog seimas „tautos vardu žodį“ tarė. Jo svarbiausi darbai – tai Konstitucija, sukurti teisiniai valstybės pagrindai, Žemės reformos įstatymo priėmimas.



informacija apie įvyksiančius renginius<sup>6</sup>. Buvo bandymų įrodinėti, jog tai nėra pats svarbiausias įvykis tautos gyvenime ir todėl negali būti laikomas tautos švente. Kažkoks V. šaulių organe „Trimitas“ netgi teigė: „Kai dėl pastangų padaryti jo [Steigiamojo Seimo] sukaktuves tautos švente, tai mums rodos, nebūtų pamato. Tautos šventę jau turime – vasario 16 dieną. Didinti tų švenčių skaičių nėra jokio reikalo. Pilnai pakanka vienos šventės“<sup>7</sup>.

Apibendrinant galima teigti, jog ypač po 1926 m. perversmo Lietuvos visuomenė ir politinis elitas vis labiau nesutarė, kuriuos naujausios istorijos įvykius galima būtų minėti kaip tautinę šventę, galinčią konsoliduoti visuomenę. Visuomenės konsolidacija, žinoma, pirmiausia buvo suinteresuotos po perversmo į valdžią atėjusios politinės jėgos, visomis įmanomomis priemonėmis siekusios savo valdžią stabilizuoti bei įtvirtinti. Norint pasiekti šį tikslą, vien tik represinių priemonių buvo per maža. Todėl tautos vienybės, harmonijos tarp valdžios ir visuomenės bei kariuomenės vaidmens viešajame gyvenime akcentavimas valdančiojo elito politinėje retorikoje bei kasdieninėje politikoje tapo vienu svarbiausių uždavinių. Taigi galima teigti, jog *Tautos šventės* „atsiradimas“ liudijo po perversmo nugalėjusių ir galiausiai krikdemų atsikračiusių tautininkų pastangas legitimizuoti savo politinį režimą, gauti jam visuomenės paramą.

### Tautos šventės „išradimo“ aplinkybės

Reikėtų atkreipti dėmesį į dvi, mano nuomone, svarbiausias politines aplinkybes, turėjusias įtakos *Tautos šventės* atsiradimui ir susijusias su politinio režimo stabilizavimo problema.

Pirmajame Švenčių ir poilsio įstatyme buvo numatytos dvi pasaulietinės, pilietinės – tautinės šventės: Vasario 16-oji (Lietuvos nepriklausomybės šventė) bei Valstybės Konstitucijos priėmimo diena (rugpjūčio 1 d.). Visos kitos šventės (iš viso jų dar buvo 17) – religinės. Tiesa, įstatymas taip pat paskelbė švente ir nedarbo diena gegužės pirmąją, bet faktiškai ji niekuo-

<sup>6</sup> Tų pačių metų „Lietuvos aidas“ paragino visuomenę minėti „tautos vado“ Smetonos vardines, Antanines, kaip tautos šventę: „Rytdiena [birželio 13 d., Antaninės] nestovi kalendoriuje kaip tautos šventė, bet mes neabejojame, jog visi susipratę lietuviai, susipratę piliečiai stengsis tą dieną, kaip tautos šventę pagerbti“ (1930 06 12).

<sup>7</sup> V. [?], Steigiamojo seimo 10 metų sukaktuvs, *Trimitas*, 1930 05 15, p. 390.

met nebuvo oficialiai švenčiama<sup>8</sup>. (Dėl savo pobūdžio kairiojo lietuvių politinio spektro dalyje ji suvokiama kaip vienos socialinės grupės – „darbo klasės“, „liaudies“ šventė – gegužės 1-oji ir nepretendavo būti tautinio solidarumo švente.) Tik priėmus pirmąjį Švenčių ir poilsio įstatymą, jį imta kritikuoti. Pagrindiniai jo oponentai buvo lietuviai bei žydai verslininkai – smulkūs gamintojai bei prekybininkai. Paprastai jų argumentai buvo ekonominio pobūdžio: įstatymas nustato per daug nedarbo dienų (apie 140 per metus), neleidžia dirbti religinių švenčių dienomis ir pan. Siūloma įstatymą keisti arba tobulinti, netgi kai kurias religines šventes perkelti į sekmadienius, kaip tai buvo daroma „rusų laikais“<sup>9</sup>.

Žinoma, 1930 m. gegužę paskelbtam antrajam Švenčių ir poilsio įstatymui įtakos turėjo ne tik ir ne tiek ekonominiai kelių socialinių grupių interesai. (Beje, į juos bent iš dalies buvo atsižvelgta: iki 16 sumažėjo bendras oficialių švenčių skaičius, prekybininkams leista dirbti sekmadieniais ir t. t.). Turbūt labiausiai švenčių įstatymo pakeitimus paskatino jo *ideologinis* turinys, kuris po 1926 m. perversmo visiškai nebetenkino perversmininkų interesų. Tai tapo visiškai aišku priėmus 1928 m. gegužės 15 d. naująją šalies Konstituciją. Senasis įstatymas opozicijos rankose galėjo tapti svarbiausia legalia priemone visuomenei mobilizuoti, pavyzdžiui, raginant minėti ne naują valdžios priimtą Konstituciją, bet ankstesnę, paskelbtą „demokratiškai išrinkto“ Steigiamojo Seimo. Tokiu būdu visuomenei būtų nuolat primenamas egzistuojančio politinio režimo nedemokratiškumas ir verčiama abejoti jo legalumu.

Jau 1928 metais A. Voldemaro vyriausybė paspartino įstatymo rengimo darbus. Tarp Vidaus reikalų ministerijos ir įvairių kitų ministerijų, žinybų tuo metu šiuo klausimu jau vyko aktyvus dalykinis susirašinėjimas. Buvo pradėti sudarinėti minėtinų įvykių sąrašai, parengti bent keli įstatymo projektai<sup>10</sup>. Štai 1928 spalio mėn. Vyriausioji darbo ir socialinės apsaugos inspekcija kartu su Tikybų departamentu svarstė Švč. Mergelės Marijos gimimo dienos ir Šv. Kazimiero dienos įtraukimą į oficialiai minėtinų švenčių sąrašą. Tikybų departamento direktorius, atsakydamas į gautą

<sup>8</sup> G. Rudis, Dėl tautininkų priemonių prieš gegužės pirmosios šventę, *Lietuvos istorijos metraštis*. 1981, Vilnius, 1982, p. 47–52.

<sup>9</sup> Pramonės ir prekybos rūmų pirmininko 1928 06 18 raštas vidaus reikalų ministrui, *Lietuvos centrinis valstybės archyvas* (toliau – *LCVA*), f. 928, ap. 1, b. 844, l. 80.

<sup>10</sup> G. Rudis, op. cit., p. 48.

užklausimą, pabrėžė tik Šv. Kazimiero dienos minėjimo svarbą (ta diena buvo švenčiama ir okupuotos Lietuvos dalyje, o Šv. Kazimieras nuo seno laikomas Lietuvos globėju) ir ragino ją projektuojamame sąraše palikti<sup>11</sup>. Atrodo, kad Švč. Mergelės Marijos gimimo dienos pakeitimas kita, jau pasaulietine švente, prieštaravimų nesukėlė. 1929 m. vasario mėn. buvo parengtas trečiasis Švenčių ir poilsio įstatymo projektas. Jam neprieštaravo ir bažnytinė vyresnybė<sup>12</sup>. Mat tų pačių metų balandžio mėn. ministras pirmininkas Augustinas Voldemaras jau viešai patvirtino, jog rengiamas naujas švenčių įstatymas. Jo teigimu, turimas projektas numatė gegužės 15 d., t. y. Steigiamojo Seimo sušaukimo, minėjimą (pagal 1925 m. įstatymą šis įvykis net nebuvo laikomas oficialia švente) „nukelti“ į rugpjūčio 15 d. (Švč. Mergelės Marijos Dievo Motinos Dangun Ėmimo šventė – Žolinės), kuri ir tapo „viena metine mūsų tautos švente“<sup>13</sup>. Taigi galima teigti, kad jau 1928 m. pabaigoje – 1929 m. pradžioje valdžioje esantys tautininkai pradėjo intensyviai svarstyti *Tautos šventės* institucionavimo idėją. Vis dėlto ir šis, trečiasis, projektas Ministrų Kabineto dėl per didelio švenčių skaičiaus nepatenkino ir buvo atmestas. Visai tikėtina, kad 1929 m. pabaigoje – 1930 m. pradžioje galutinai sumanyta pakeisti ir *Tautos šventės* minėjimo datą. Tokiam sprendimui įtakos galėjo turėti tai, jog 1930-ieji buvo paskelbti Vytauto Didžiojo metais, todėl *Tautos šventę* sumanyta švęsti rugsėjo 8 d. (neįvykusio Vytauto karūnavimo ir Švč. Mergelės Marijos gimimo diena).

Tuo pačiu metu, kai valdžios institucijose buvo tik pradėta galvoti apie naująjį Švenčių ir poilsio įstatymą, įvyko valdančiojo politinio elito (tautininkų) skilimas. Maždaug 1928 m. rudenį prasidėjusi „trintis“ tarp Respublikos Prezidento ir ministro Pirmininko užsitęsė net iki 1929 metų<sup>14</sup>. Tiesa, tų pačių metų rudenį Respublikos Prezidentas Antanas Smetona atstatydino ministrą Pirmininką Augustiną Voldemarą. Tai sukėlė dalies radikalsiosios karininkijos bei studentijos nepasitenkinimą. 1930 metų vasarą bandyta surengti bent tris ginkluotus perversmus, bet nepavyko. Galiausiai po šių

<sup>11</sup> Tikybių departamento 1928 10 20 raštas vyriausiajam darbo ir socialinės apsaugos inspektoriumi, *LCVA*, f. 928, ap. 1, b. 844, l. 66.

<sup>12</sup> Kauno arkivyskupijos kurijos 1929 01 21 raštas VRM Vyriausiajai darbo ir socialinės apsaugos inspekcijai, *ibid.*, l. 1.

<sup>13</sup> Ką prof. Voldemaras pasakė spaudai, *Lietuvos aidas*, 1929 04 25.

<sup>14</sup> L. Truska, *Antanas Smetona ir jo laikai*, Vilnius: Valstybinis leidybos centras, 1996, p. 187–196.

įvykių liepos mėnesį Voldemaras buvo ištremtas iš Kauno. Paaštrėjo režimo santykiai ir su Katalikų Bažnyčia, 1930 metų vasarą švietimo ministro įsakyamu uždraudus mokyklose bažnyčios globojamą ateitininkų organizacijų veiklą.

### Vytauto Didžiojo metai ir tautos šventė

Spaudoje didesnių diskusijų ar polemikos dėl naujai paskelbto Švenčių ir poilsio įstatymo, jame padarytų pakeitimų ar *Tautos šventės* paskelbimo nebuvo. Vyriausybiniame „Lietuvos aide“ pasirodė keli trumpi straipsneliai, komentuojantys įstatymą. Juose užsimenama ir apie naują *Tautos šventę*. Pabrėžiama, jog rugsėjo 8-oji – tai „aukščiausio Lietuvos iškilimo diena“, nes tą dieną buvo numatytas Lietuvos didžiojo kunigaikščio Vytauto karūnavimas. Betgi dėl lenkų klastos ir kaltės Vytautas karūnos negavo, kas nemenkina jo kaip valdovo nuopelną. Todėl visuomenė raginama šį istorijos įvykį minėti. Šventė ypač tinkanti jubiliejiniams Vytauto Didžiojo metams, nuo seno švenčiama kaip religinė šventė<sup>15</sup>. Maždaug tokia turbūt oficialiai parengta informacija buvo išspausdinta ir kituose laikraščiuose bei žurnaluose.

Opozicijoje esančių liaudininkų dienraštis „Lietuvos žinios“ kritiškai ir negatyviai vertino valdžios bandymus *Tautos šventę* sutapatinti su neįvykusiu Vytauto Didžiojo karūnavimu. Prieš pat rugsėjo 8 d. laikraštis išspausdino ištrauką iš Danieliaus Alseikos 1924 m. publikuotos knygos „Lietuvių tautinė idėja istorijos šviesoje“, kurias reziumuoti galima būtų taip: Vytauto karūnavimas valstybingumo raidai įtakos vis tiek nebūtų turėjęs, „liaudis“ jam valdant buvo dar labiau išnaudojama, todėl „laisva ir demokratiška tauta negali sekti Vytauto pavyzdžiais“. Straipsnyje „Dėl tautos šventės“ kriptonimu Ex-Homo pasirašęs autorius taip pat kritiškai įvertino didžiojo kunigaikščio Vytauto valstybinį darbą (sukurta valstybė nesugebėjo atsispirti „lenkiškajam poniškumui“ ir „vidaus puvimui“) ir teigė, jog neįvykusių dalykų neverta minėti. Jo nuomone, tautos istorijoje svarbiausios yra dvi datos: vasario 16-oji ir gegužės 15-oji. Mat abi nustačiusios valstybės gaires, o pastaroji dar ir „surišusi į vieną vienetą“ įvairias visuomenės sroves ir sluoksnius<sup>16</sup>. Skirtingai nei socdemai ir liaudininkai, krikdemai *Tautos šventės* įvedimui visiškai pritarė ir aktyviai dalyvavo ne tik jos, bet ir bendrai Vytauto

<sup>15</sup> Kronika, *Lietuvos aidas*, 1930 05 12; Švenčių ir poilsio įstatymui vykdyti taisyklės, *ibid.*, 1930 07 19.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 1930 05 17.

Didžiojo jubiliejui skirtuose renginiuose<sup>17</sup>. Rugsėjo pradžioje „Rytas“ išspausdino arkivyskupo J. Skvirecko kreipimąsi į Kauno arkivyskupijos kunigus, raginantį kuo iškilmingiau minėti *Tautos šventę*<sup>18</sup>. Kreipimesi, pabrėžiant įvykio reikšmę, teigiama, kad rugsėjo 8-ąją, Švč. Mergelės Marijos gimimo dieną, sukanka 500 metų kaip Vytautas Didysis „suvienijo visą Lietuvą, iškovojo pilną nepriklausomybę, pripažinimą iš Vakarų Europos valdovų ir dargi karališkojo vainiko paskyrimą“. Todėl būtina šią dieną švęsti kaip *Tautos šventę*. Bažnyčiose tikintieji privalo melstis už Tėvynę, o kunigai pamoksluose – aiškinti žmonėms jos svarbą.

Valdžia taip pat stengėsi išaiškinti visuomenei *Tautos šventės* prasmę. Pirmieji tokie bandymai pasirodė šventės išvakarėse kariškių spaudoje. Apie Vytautą rašyta kaip apie tautos didvyrį, kuris geriausiai parodo „lietuvių tautos milžiniškas dvasios pajėgas ir jos kultūringumą“, o jo „karūnavimosi“ faktas reikšmingas ir amžininkams, nes liudijo norą „atsipalaiduoti nuo neprašytos ir žalingos lenkų globos“<sup>19</sup>. Netrukus ir „Lietuvos aidas“ išspausdino vedamąjį (tikriausiai jo autorius buvo laikraščio redaktorius Valentinas Gustainis) pavadinimu „Didžioji šventė“. Žinant, kad Gustainis dažnai lankydavosi prezidentūroje, kur su pačiu Respublikos Prezidentu aptardavo svarbesnius kraštui visuomeninius-politinius reikalus<sup>20</sup>, galima spėti, kad straipsnis atspindėjo ne tik vyriausiojo redaktoriaus nuomonę. Jame pabrėžtinai teigiama, kad rugsėjo 8-oji – „iškilmingiausia tautos šventė“. Ji primena šlovingą lietuvių tautos praeitį (galingiausio valdovo Vytauto bandymas karūnotis). Tokios praeities neturinti tauta nebūtų „iš gilaus miego pakilusi“ ir sukūrusi valstybę. Kita vertus, ši data rodo kaimynų lenkų klastą, kurie tą vainiką pagrobė. Beje, klastingo ir nedoro priešo – lenko įvaizdis dar buvo sustiprinamas teiginiais, jog lietuvių tauta privalanti įvykdyti „Vytauto testamentą“: atgauti „valstybės sostinę“ Vilnių ir išsaugoti valstybingumą. Svarbiausia, šventė mokanti tautą vienybės ir susiklausymo<sup>21</sup>. Tie patys

<sup>17</sup> P. Radautas, Švenčiame..., *Rytas*, 1930 08 30. Straipsnyje autorius, rugsėjo 8-ąją vadindamas iškilmingiausia ir svarbiausia diena, nepamiršta pakritikuoti vyriausybės, jog ši neleidžianti pasireikšti spontaniškai visuomenės iniciatyvai.

<sup>18</sup> J. Skvireckas, Gerbiamesiems Kauno Arkivyskupijos bažnyčių klebonams ir rektoriams, *Rytas*, 1930 09 03.

<sup>19</sup> Svarbiausioji Vytauto Didžiojo jubiliejaus diena, *Karys*, 1930 09 04, p. 704–705.

<sup>20</sup> V. Gustainis, *Nuo Griškabūdžio iki Paryžiaus*, Kaunas: Spindulys, 1991, p. 72–73.

<sup>21</sup> [V. Gustainis], Didžioji šventė, *Lietuvos aidas*, 1930 09 06.

prasminiai momentai buvo akcentuoti jau ir paties Smetonos kalboje rugsėjo 8 d. kariuomenės parado metu. Beje, karinis paradas (paprastai Kaune, P. Vileišio aikštėje) ir Prezidento – „tautos vado“ kalba arba trumpas pasveikinimas tapo svarbiausiais švenčių akcentais. Taigi savo kalboje Prezidentas, primindamas šlovingą tautos praeitį, Vytauto žygius ir taip motyvuodamas pasirinktą datą, pabrėžė, jog rugsėjo 8-oji „riša“ istoriją su dabartimi, o kol tas ryšys bus gyvas, tol tauta žengs pažangos keliu. Šventės tikslas ir prasmė – „prisiartinti“ prie garbingos senovės, nes tai daro tautą tvirta ir vieninga. Kliuvo Prezidento kalboje ir „pavyduoliams“ lenkams<sup>22</sup>. Priešo, senovėje sugebėjusio sutrukdyti Vytauto karūnavimui, o netolimoje praeityje „klastingai pagrobusio sostinę“ įvaizdis tampa neatsiejamu *Tautos šventės* elementu. Iš esmės maždaug tokia oficialiai propaguojama šios šventės ideologija išliko iki pat 1939 m., kuomet ji paskutinį kartą buvo paminėta.

### Ritualas ir jo prasmė

Pirmaisiais minėjimo metais *Tautos šventė* buvo pažymima ypač iškilmingai. Kaune, kur „pakili ir skaidri nuotaika ryškiausia“, vyko pagrindiniai šventės renginiai. Ta proga miestas buvo iliuminuotas, pastatytos trys „triumfo arkos“, valstybines įstaigas ir gyvenamuosius namus papuošė Vytauto Didžiojo ir Smetonos portretai. (Vėliau buvo išstatomi ir kitų tautos patriarchų atvaizdai: J. Basanavičiaus, V. Kudirkos.). Šventė prasidėdavo dar rugsėjo 7 d. Mokiniais skaitytos paskaitos, buvo atidarytas Vytauto prospektas, į Kauną sugrįžo ir buvo iškilmingai sutiktas įvairiose Lietuvos vietose pabuvojęs Vytauto Didžiojo portretas. *Tautos šventės* dienos pradžią žymėjo „Laisvės varpo“ dūžiai ir Vytauto vėliavos iškėlimo Karo muziejaus sodelyje ceremonija. Ryte, 10 val., Kauno Bazilikoje laikyta iškilminga liturgija „už valstybę“. Vėliau šventės renginiai persikėlė į P. Vileišio aikštę (tik kelis kartus pagrindiniai šventės renginiai įvyko karo aerodrome), kur laikytos dar vienerios mišios, po jų kalbą pasakė Respublikos Prezidentas. Oficialiąją šventės dalį vainikavo kariuomenės paradas. Jis nuo pat pradžių tapo pagrindiniu šventės akcentu. Spauloje kariuomenės pasirodymas buvo plačiausiai aprašomas, komentuojamas. Po jo vyko eitynės miesto gatvėmis, kurių metu buvo rodomi vadinamieji „gyvieji paveikslai“. Jų siužetai, parinkti iš „Vytauto Didžiojo laikų“, vaizdavo patį kunigaikštį,

<sup>22</sup> A. Smetonos kalba kariuomenės parade, *ibid.*, 1930 09 09.

Birutė, Kęstutį, Vytauto karūną ir t. t. Vakare Vytauto kalne suvaidinta misterija „Vytauto žemė“. Paleista daugybė fejerverkų, deginti laužai. Garbin­giems užsienio svečiams surengtas uždaras pokylis. „Lietuvos aide“ teigta, jog visuomenė naują šventę „priėmė labai arti širdies, ji buvo tikra tautos šventė“.

Rugsėjo 8 d. minėjimas provincijoje dėl visiškai suprantamų priežasčių nebuvo toks iškilmingas ir masinis kaip Kaune. Išvakarėse parodyti spektakliai istorinėmis temomis, vyko koncertai, skaitytos paskaitos. *Tautos šventės* diena prasidėdavo pamaldomis ir Vytauto vėliavos pakėlimu pagrindinėje aikštėje. Ten, kur įmanoma, vykdavo kariuomenės ar šaulių parada, iškilmingos eitynės, vakare vėl buvo rodomi spektakliai. Šventė baigdavosi vėliavos nuleidimu. Įdomu, jog vyriausybėje spaudoje *Tautos šventės* minėjimas provincijoje plačiau nebuvo komentuojamas. Dažniau ir išsamiau rašyta apie šventimą Klaipėdoje pastebint, jog šventės renginiuose aktyviai dalyvavo ne tik lietuviai, bet ir kitataučiai. (Panašiai aprašant šventę Kaune pažymima, kaip *Tautos šventę* minėjo žydai). Tokie pranešimai turėjo demon­struoti tautinių mažumų lojalumą valdžiai. 1930 m. specialiai rašyta apie *Tautos šventę* Tauragėje. Reziumuota, jog ir čia tėvynės meilė „nėra palaužta“. (Dėmesį šiam miestui galima paaikškinti tuo, jog čia įvyko plečkaitininkų pučas. Jo dalyvių teismas baigėsi tik 1929 m. pradžioje). Pro­vincijoje šventės metu stengtasi lankyti piliakalnius ar kokias nors kitas žymesnes istorines vietas<sup>23</sup>. Dažnai įvairiuose šventės ritualuose sutinkama istorinės Lietuvos sostinės Vilniaus tematika: tai užkopta į Vilniaus kalną, tai susirinkta prie Vilniaus ažuolo šitaip stengiantis pabrėžti dvigubą lenkų klastą: iš Vytauto buvo atimta karūna, o iš modernios lietuvių tautos – jos istorinė sostinė.

Lenko kaip priešų įvaizdis buvo svarbi *Tautos šventės* simbolizmo dalis ir gera visuomenės konsolidacijos priemonė. Paprastai įvairiuose šventiniuose tekstuose buvo pabrėžiama lenkų sugebėjimai regzti pinkles, jų klasta ir intrigavimas. (Tiesa, 1938 m. užmezgus diplomatinis santykius, lenko kaip priešų įvaizdis jau taip aiškiai nebeakcentuojamas). Kita vertus, pažymi­mas ir lietuvių tautos sugebėjimas atsispirti savo „istoriniam“ priešui. Tai liudijo tautos tvirtumą. Tuo „tautiški“ ir reikšmingi didžiojo kunigaikščio Vytauto darbai. Šventės dalyviai kviečiami ne tik išgyventi praeityje

<sup>23</sup> St. [?], Vytauto Didžiojo iškilmės Tauragėje, *ibid.*, 1930 09 13; S.[?], Didžioji šventė praėjo, bet jos atgarsiai netilsta, *ibid.*, 1930 09 16.

patirtas netektis, bet ir aktyviai veikti: „... susikaupkime ir išgirskime Vytauto Dvasios šauksmą iš anapus demarklinijos ir prižadėkime, kad lenkų skriauda bus atitaisyta“. Pagrindiniais *Tautos šventės* ritualais visaip stengiasi pabrėžti mintį, jog istorinių tautos laimėjimų pagrindinė priežastis yra jos vienybė, sugebėjimas susitelkti. Ši idėja labai dažnai akcentuojama su švente susijusiuose tekstuose<sup>24</sup>. Todėl neatsitiktinai šventinėse kalbose pabrėžtinai raginama atsisakyti „partiškumo“.

Garbinga tautos praeitis privalanti ugdyti ir jos šiandieninį solidarumą. Todėl svarbiausia *Tautos šventės* „prasmė“ – nubrėžti ryšį tarp „mūsų praeities ir dabarties“. Anot anoniminio korespondento, ji jungia „anų laikų tautinius siekimus su šių dienų uždaviniais“<sup>25</sup>. *Tautos šventės* metu vis kartojama, kad senovė moko ir auklėja praeities didvyrių išminties bei stiprybės pavyzdžiais: „... dabartinė tautos šventė mums primena garbinguosius lietuvių tautos gyvenimo laikus ir juos iškelia prieš mūsų akis“. Idealizuotą praeitį, iš kurios dabarties kartos semiasi jėgų ir tvirtybės, galima tik garbinti. Iš jos išauga ir šiandieninė, moderni lietuvių tauta. Per visą trumpą *Tautos šventės* minėjimų istoriją vis pabrėžiama, jog ši šventė privalanti padėti visuomenei „savo dvasioje“ susieti dabartį su praėjimi, nes „tauta be praeities, kaip augalas be šaknų“. 1939 m. paskutinį kartą švenčiant rugsėjo 8 d. rašyta: „Šių dienų lietuvių tauta yra tūkstančiais siūlų susijusi su ta lietuvių tauta, kuri anais didžiųjų kunigaikščių laikais savo žygiais stebino pasaulį“<sup>26</sup>. „Organiško ryšio“ tarp praeities ir dabarties akcentavimas turėjo garantuoti, jog nūdienos žmogus istorinių išbandymų akivaizdoje elgsis taip pat didvyriškai, kaip ir jo protėviai. Tokia istorijos ir dabarties „sąveikos“ interpretacija sutinkama ir kitų tautų tipologiškai panašiose tautinėse šventėse<sup>27</sup>. Kartu šventė turėjo pademonstruoti „lietuvio dvasinį pajėgumą“ bei pabrėžti „tautos savitumą“. Todėl dažnai visuomenė buvo agituojama nesekti ir nesisavinti „svetimųjų sukurtų menkniekių“. Aiškindamas tautos šventės prasmę, anoniminis autorius netgi teigė: „Iš svetur atsivežtus daiktus turime liesti su tam tikru atsargumu, nes dažnai kiti mus nori jais užliūliuoti“.

<sup>24</sup> J. Senkus, *Tautos šventė, Karys*, 1935, Nr. 36.

<sup>25</sup> *Tautos šventės prasmė*, *ibid.*, 1937, Nr. 36, p. 988.

<sup>26</sup> *Susikaupimo šventė, Lietuvos aidas*, 1939 09 08.

<sup>27</sup> J. Breuilly, *Nationalism and the State*, Manchester: Manchester University Press, 1995 (2nd ed.), p. 67.



Ir vis dėlto svarbiausias vaidmuo *Tautos šventėje* teko kariuomenei. Kariuomenės paradas ir jo metu pasakyta Valstybės Prezidento, nuo 1933 m. vis dažniau vadinamo tautos vadu, kalba spaudoje vaizduojami kaip šventės kulminacija, sulaukianti daugiausia visuomenės dėmesio. Neatsitiktinai *Tautos šventė* iškilmingose kalbose buvo vadinama „ginklo jėgų švente“, „mūsų kariuomenės iškilmėmis“, reiškiančiomis „pagarbą lietuvių ginklo galiai“, ir panašiai. Kartu su *Tautos švente* stengtasi minėti ir kitokias kariuomenei reikšmingas sukaktis. Štai 1938 m. kartu įvyko pirmųjų lietuviskų savanorių suvažiavimas. Abu renginiai gerai papildė vienas kitą.

*Tautos šventė* turėjo parodyti kariuomenės ir tautos vienybę. 1935 m. žurnale kariams rašoma: „Su kariuomene, kuri visada budi turi eiti kartu visa tauta“. Visuomenė kariuomenę mėgsta, nes ji saugo jos laisvę. 1931 m. minint *Tautos šventę* Prezidentas kariuomenę pavadino „valstybės rėmų pamatu“<sup>28</sup>, o 1936 m. teigė, jog švenčiant rugsėjo 8-ąją prisimenama „krašto saugotoja – kariuomenė“. Ji yra svarbiausia tautos auklėtoja ir prisideda prie tautos vienybės ugdymo<sup>29</sup>. Tvarkingai žygiuojanti kariuomenė geriausiai simbolizavo apie tautos vadą susitelkusią tautą. „Kario“ korespondentas tautos šventės metu patetiškai rašė, jog „žygiuojančios kariuomenės“ vaizdas „geriausiai įtikina kiekvieną pilietį, kad mūsų tauta pakankamai tvirta ir nepriklausomybė pilnai užtikrinta“<sup>30</sup>. Toks šventės pobūdis visiškai suprantamas, nes būtent armija laikyta svarbia režimo atrama bei valstybingumo garante.

Kariuomenės ir visuomenės bendrumą turėjo pabrėžti ir pastarosios dėkingumas žuvusiam karžygiui. Todėl nuo 1931 m. šventės išvakarėse pradėtas iškilmingai pagerbti žuvusiųjų už Lietuvos laisvę karių atminimas. (1933 m. šioje šventės dalyje dalyvavo ir garbingi užsienio svečiai. Iki tol paprastai jie stebėdavo tik kariuomenės parada). Šis ritualas tapo svarbiu šventės akcentu, tiesa, neužgožiančiu pagrindinio džiaugsmingo jos akcento – karinio parado. Visa žuvusiųjų pagerbimo ceremonija vyko tautai „sakralinėje erdvėje“ – Karo muziejaus sodelyje. Čia, prie paminklo žuvusiems už Lietuvos laisvę, sakomos iškilmingos kalbos, vėliau pagerbiamas Nežinomo kareivio kapas, dažnai dalyvaujant ir vyriausybės nariams. Žuvusio už tėvynę kultas

<sup>28</sup> Mk. Ilg., Tautos šventės iškilmės, *Lietuvos aidas*, 1931 09 09.

<sup>29</sup> Valstybės Prezidento žodis šių metų rugsėjo 8 d. Karo muziejaus sodelyje, *ibid.*, 1936 09 09.

<sup>30</sup> J. Margevičius, Įvairių tautų tautinės šventės, *Karys*, 1928, p. 179.

laikui bėgant darosi vis svarbesnis, nes mirtis dėl Tėvynės, auka jai, suvokiama kaip didžiausia tautinė dorybė.

Pamažu šventės renginiuose stengtasi apriboti spontanišką visuomenės dalyvavimą. Kaip žinoma, autoritarinėse politinėse sistemose visuomenės aktyvumas apskritai visai ribojamas. Ši tendencija vis aiškiau pastebima nuo 1934 m., kuomet tautos šventė minėta kartu su Prezidento bei „tautos vado“ Smetonos 60-ies metų jubiliejumi. Tais metais Smetonos gimtadienis, rugpjūčio 10 d., buvo pažymimas kaip oficiali valstybinė šventė, todėl buvo nutarta jo jubiliejų „nukelti“ ir minėti vėliau, rugsėjo 8–9 dienomis. Didžioji šventės dalyvių dalis buvo „organizuoti“ ir jos renginiuose dalyvavo įvairiausių, dažniausiai provyriausybinių organizacijų sudėtyje. Net moksleiviai raginti šventėje dalyvauti su savo mokyklų vėliavomis. 1934 m. karinį paradą papildė ne mažiau įspūdingas „organizacijų vėliavų paradas“, kuriu rūpinosi Šaulių sąjunga. Tokie pat paradai vyko ir kitais metais. Ši šventės dalis turėjo demonstruoti visuomenės paklusnumą ir lojalumą politiniam režimui.

### **Trumpos pastabos vietoj pabaigos ir išvadų**

*Tautos šventė* buvo „atrasta“ konkurencinėje politinių elitų kovoje, kurioje sprendėsi klausimas – kas turės didesnę įtaką visuomenei. Šventės pagalba valdantysis elitas (tautininkai) tikėjosi mobilizuoti visuomenę ir užsitikrinti jos paramą. Kariuomenės vaidmuo tautos šventės metu irgi nebuvo atsitiktinis. Ypatingą dėmesį kariuomenei galima paaiškinti tuo, jog kariškiai padėjo tautininkams ateiti į valdžią ir tapo jų pagrindine atrama, išlaikant politinio režimo stabilumą. Kartu tokia šventė buvo gera proga patikrinti ir pačių kariškių lojalumą. Kita vertus, valdantysis tautininkų elitas manė, kad tauta privalo būti vadovaujama ir paklusti „išmintingam“ tautos vadui, kaip kad kariuomenė paklūsta savo vadovybei. Taigi politinio elito mąstysenoje kariuomenė geriausiai simbolizavo geidžiamą, „idealų“ tautos modelį. Lenko kaip priešų egzistavimas tautos šventės ritualuose ir simboliškoje turėjo padėti konsoliduoti visuomenę. Šventės metu akcentuojamas ryšys tarp dabarties ir praeities buvo svarbi patriotinio auklėjimo priemonė. Tokį patį uždavinį turėjo padėti spręsti istorinių didvyrių kultas, pakankamai ryškus *Tautos šventėje*. Tautinis solidarumas laikytas svarbiausia šios šventės vertybe.

**KONSTRUKCJA I PROCES DEKONSTRUKCJI  
NARODOWEGO MITU.  
ROZWAŻANIA NA PODSTAWIE ANALIZY  
SEMANTYCZNEJ POLSKICH OBCHODÓW ROCZNIC  
GRUNWALDZKICH W XX WIEKU**

*Robert Traba*

Jeśli jeszcze dzisiaj, A. D. 2001, ktoś zamierza zająć się tematem dotyczącym bitwy grunwaldzkiej z 1410 r., powinien sobie odpowiedzieć na zasadnicze pytanie: po co? Potrzeba, a zarazem konieczność poważnego potraktowania takiego pytania wynika z dwóch tylko na pozór banalnych względów: 1. Ogromnego dorobku historiografii w badaniu bitwy grunwaldzkiej, a co za tym idzie coraz mniejszej przestrzeni do badawczego zagospodarowania<sup>1</sup>; 2. Coraz większej przepaści czasowej dzielącej nas od tego wydarzenia, a co za tym idzie malejącej roli symboliki grunwaldzkiej w potocznej opinii publicznej. Jest to aspekt bardzo ważny zważywszy, że

<sup>1</sup> Najnowsza bibliografia grunwaldzka odnotowuje 1662 pozycji zwartych (książek) oraz artykułów z czasopism i prac zbiorowych: W. Mierzwa, *Bibliografia grunwaldzka*, Olsztyn, 1990; por. też: H. Baranowski, I. Czarcziński, *Bibliografia bitwy pod Grunwaldem i jej tradycji*, M. Biskup (red.), Toruń 1990.

Poza tym samej tylko świadomości historycznej poświęcone są następujące prace: W. Wippermann, *Der Ordensstaat als Ideologie. Das Bild des Deutschen Ordens in der deutschen Geschichtsschreibung und Publizistik*, Berlin 1979; J. Vietig, *Die polnischen Grunwaldfeiern der Jahre 1902 und 1910, Germania Slavica II*, Berlin, 1981; *Tradycja grunwaldzka*, J. Maternicki (red.), Warszawa, cz. I, 1989; cz. II, 1990; M. Biskup, *Grunwaldzka tradycja. Geneza – przebieg – znaczenie – tradycje*, Warszawa, 1991; Najnowszą interpretację uroczystości grunwaldzkich przedstawia S. Ek Dahl, *Tannenberg/Grunwald – ein politisches Symbol in Deutschland und Polen*, *Journal of Baltic Studies*, 1991, vol. XXII, No. 4, p. 271–324.

leitmotivem naszej debaty jest symbolika narodowa i emocje. W sposób naturalny nasz emocjonalny stosunek do bohaterskich, ale odległych w czasie wydarzeń powinien maleć.

A więc dlaczego mimo wszystko „Grunwald”? Zasadniczym tematem naszych rozważań jest „konstrukcja i dekonstrukcja” narodowego symbolu. Grunwald, właśnie dzięki wszechstronnym analizom i studiom, jest więc w kontekście tytułowych rozważań jedynie znakomitym pretekstem do ukazania mechanizmu kreowania i dekonstruowania tak fascynującego fenomenu, jaki w procesie nacjonalizacji nowoczesnych społeczeństw tworzy symbolika narodowa. Nie interesuje nas przy tym samo wydarzenie, czyli bitwa z 1410 r., i jej obchody, lecz semantyka historyczna polskiego postrzegania Grunwaldu ze szczególnym zwróceniem uwagi na okres Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej oraz III Rzeczypospolitej (po 1989 r.). Innymi słowy, nie chodzi o samą obrzędowość grunwaldzką, która już wielokrotnie była przedmiotem analiz naukowych, lecz o mechanizm kreowania narodowego mitu, pobudzanie bądź schładzanie narodowych emocji poprzez umiejętne posługiwanie się „słowem” w debatach publicznych.

Jakby na przekór logice zapominania, okazuje się, że Grunwald wcale nie odszedł do lamusa świadomości społecznej. W ciągu ponad czterdziestu lat PRL-u następowało systematyczne ubożenie kanonu historycznego polskiej inteligencji, którego nie wypełniała nowa wartość. Znikały przede wszystkim te miejsca pamięci, które wykorzystywane były dla legitymizacji systemu politycznego. Stałą, niezmienną dominantą od lat sześćdziesiątych po schyłek osiemdziesiątych w kanonie wydarzeń „stanowiących powód do dumy” była dla Polaków II Wojna Światowa. Miejsce w pierwszej piątce zachowały nieprzerwanie: walka o niepodległość z zaborcami, Konstytucja 3 Maja oraz właśnie bitwa pod Grunwaldem, której symbolikę szczególnie cenilo sobie w roku 1965 26% społeczeństwa (Konstytucja 25%), w 1988 r. 22,8% (Konstytucję 25,4%), a w 1994 r. – 29,7%. Ostatnie, odnotowane przeze mnie, badania świadomości historycznej społeczeństwa polskiego z 1996 r., przeprowadzone przez warszawskie Centrum Badania Opinii Społecznej, wskazują na zachowanie tej wysokiej popularności „Grunwaldu”<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> B. Szacka, A. Sawisz, *Czas przeszły i pamięć społeczna. Przemiany świadomości historycznej inteligencji polskiej 1965–1988*, Warszawa, 1990; por. w odniesieniu do najnowszych badań R. Traba, *Świadomość historyczna i postawy narodowe w Polsce po roku 1989, Fenomen nowoczesnego nacjonalizmu w Europie Środkowej*, red. B. Linek, J. Lüer, K. Struve, Opole, 1997.

Bitwa grunwaldzka wydaje się więc być, nielicznym, jednym z najbardziej „stabilnych” w świadomości zbiorowej Polaków wydarzeń historycznym w całym okresie powojennym. Jej popularność zwiększa atrakcyjność turystyczna samych obchodów. Miejsce peerelowskich capstrzyków i zlotów harcerskich, które obecnie odnotowywane są tylko na marginesie innych wydarzeń, zajęła ostatnio wielka parada rycerska zakończona próbą repliki bitwy grunwaldzkiej z udziałem kilkuset uczestników przebranych w średniowieczne zbroje. Wydarzenie to odnotowały wszystkie ważniejsze dzienniki i tygodniki ogólnopolskie, puentując je, jak w przypadku „Polityki”, żartobliwym komentarzem: „Krzyżakom zdruzgotało się przegrywanie, więc w przyszłym roku da im się wygrać”<sup>3</sup>.

Wynoszenie bitwy grunwaldzkiej na piedestał narodowych symboli nie rozpoczęło się oczywiście w roku 1900,<sup>4</sup> lecz było pewnym procesem, którego pierwszym ukoronowaniem stał się alegoryczny obraz Jana Matejki z 1878 r.<sup>4</sup> Umasowienie tego symbolu, a następnie nadanie mu charakteru wręcz kultowego nastąpiło jednak dopiero w roku 1902 i 1910, gdy rozpetęła się powszechna, publiczna debata „grunwaldzka” inspirowana bieżącymi wydarzeniami politycznymi. Wówczas też wykrystalizowała się w pełni semantyczna konstrukcja mitologii grunwaldzkiej, która stworzyła podstawy dla pewnego rodzaju ideowego modelu posługiwania się „Grunwaldem” w przyszłych dziesięcioleciach. Mimo różnego zaangażowania i emocjonalnego związku poszczególnych środowisk i obozów politycznych ten pierwszy „model grunwaldzki” przetrwał do czasów II Wojny Światowej. Z tym, że znaczenie Grunwaldu znacznie zmalało w okresie międzywojennym. Pierwzoplanowe miejsce w świadomości zbiorowej społeczeństwa polskiego zdecydowanie zajęła wówczas symbolika wojny polsko-sowieckiej oraz „cudu na Wisłą”, czyli udanej obrony Warszawy i polskiej kontrofensywy z 15 sierpnia 1920 r. Symbolicznym zamknięciem pierwszego

<sup>3</sup> A. Matałowska, Pod Grunwaldem, *Polityka*, 1998, nr. 30, z. 25. 07.

<sup>4</sup> Wcześniejszymi etapami tego procesu było ukazanie się książki K. Szajnochy, *Jadwiga i Jagiełło* w 1855 r. (II wyd. 1861), J. I. Kraszewskiego, *Krzyżacy* w 1874 r., a później również druk prasowy w latach 1897–1900 powieści H. Sienkiewicza, *Krzyżacy – por. Z. Fras*, Grunwald w prasiem polskiej drugiej połowy XIX wieku, *Studia Grunwaldzkie*, 1992, t. II, s. 38–52. Na temat Matejkowskiej interpretacji bitwy grunwaldzkiej por. interesujące rozważania J. Krawczyka, *Matejko i historia*, Warszawa, 1990, s. 119–133 (II wyd. 1998).

okresu euforii i jednocześnie propagandy grunwaldzkiej oraz otwarciem nowej cezury jest ustanowienie Orderu Krzyża Grunwaldu 8 listopada 1943 r. i próba nadania nowych wartości dawnej symbolice przez nowe siły polityczne: Związek Patriotów Polskich, Polską Partię Robotniczą i Polską Zjednoczoną Partię Robotniczą. Order Krzyża Grunwaldu zatwierdzony został w 1944 r. przez komunistyczną – Krajową Radę Narodową jako „odznaczenie za wybitne zasługi bojowe” (w domyśle „z hitlerowskim najeźdźcą”). Ta pewnego rodzaju monopolizacja „Grunwaldu” trwała do roku 1960. Później, aż do dzisiaj następuje zmienny w czasie i wewnętrznej dynamice proces powolnej dekonstrukcji mitycznej wręcz symboliki i emocjonalnego stosunku społeczeństwa polskiego wobec zwycięstwa grunwaldzkiego.

Co było osią „modelu grunwaldzkiego” z początku XX wieku? Kwintesencja posłannictwa grunwaldzkiego zawarta została najwyraźniej w trzech mowach wygłoszonych z okazji krakowskich uroczystości grunwaldzkich w 1910 r.: Ignacego Paderewskiego, wybitnego pianisty, późniejszego premiera rządu polskiego, Stanisława Marcina hrabiego Badeniego, posła, marszałka krajowego Galicji oraz ks. biskupa Władysława Bandurskiego, opublikowanych m. in. w *Księdze Pamiątkowej* (strony w nawiasach pochodzą właśnie z tej publikacji)<sup>5</sup>. Można ją sprowadzić do pięciu zasadniczych motywów:

1. Mitu „Wielkiej Polski” połączonej z Litwą; silnej głównie przenikliwością wizji politycznej i trwałością kultury. Ks. Bandurski wyraził to następująco:

„Zwycięstwo grunwaldzkie okryło sławą Polaków, ale przede wszystkim przyczyniło się do tego, że Polacy utrwalili byt i stanęli jakby wał wobec napory krzyżackiej. <...> Wynikiem zwycięstwa było zespolenie wszystkich sił, dotąd rozstrzelonych, to połączenie się Polski i Litwy do jednego celu dążących. Kraków i Wilno – to hasło złączonych narodów do wspólnej pracy, do wspólnego boju, a potem do zbierania owoców tej walki” (s. XX).

2. Patriotyzmu i szlachetności narodu polskiego.

3. Jedności polsko-słowiańskiej i polsko-litewskiej.

<sup>5</sup> *Księga pamiątkowa obchodu pięćsetnej rocznicy zwycięstwa pod Grunwaldem w dniu 15, 16 i 17 lipca 1910 r. w Krakowie*, opr. K. Bartoszewicz, Kraków, 1911; por. też: *Wieniec grunwaldzki z 1910-go roku. Praojcom na chwałę 1410 – Braciom na otuchę 1910*, Kraków, [1911].

Jedność narodów słowiańskich i Litwy podkreślał już w cytowanym fragmencie ks. Bandurski. Wątek patriotyzmu rozwinął zaraz na wstępie Ignacy Paderewski:

„Dzieło, na które patrzymy, nie powstało z nienawiści. Zrodziła je miłość głęboka Ojczyzny, nie tylko w jej minionej wielkości i dzisiejszej niemocy, lecz i w jej jasnej, silnej przyszłości. Zrodziła je miłość i wdzięczność dla tych przodków naszych, co nie po łup, nie po zdobycz szli na pole walki, ale w obronie dobrej, słusznej sprawy zwycięskiego dobyli oręża” (s. XXVII).

4. Triumfu sprawiedliwości i prawa. Ten wątek, ale tylko pośrednio, jako pewnego rodzaju kontrast, nawiązywał do naszych wrogów, głównie Niemców w wypowiedziach hr. Badeniego oraz ks. Bandurskiego.

5. Kultu pracy i wiary we własne siły, co wyraził lapidarnie hr. Badeni: „[niewykorzystane zwycięstwo], którego owoce możemy odzyskać ciężką pracą i poszanowaniem tradycji” (s. XXIII).

Marginalizację nie tyle semantyki grunwaldzkiej, ile jej znaczenia w recepcji społecznej w okresie dwudziestolecia międzywojennego widać na przykładzie dyskusji prasowej wokół obchodów grunwaldzkich w roku 1930. Wówczas to uroczystościami w polskiej części Mazur (polowe uroczystości we wsi Uzdowo oraz położenie kamienia węgielnego pod pomnik króla Jagiełły w Działdowie) próbowano stworzyć przeciwwagę dla niemieckich obchodów odsłonięcia Tannenberg-Nationaldenkmal (na pamiątkę bitwy z 1914 r.) z 1929 r. Skromne echa prasowe wskazują, że było to raczej zamierzenie na skalę regionalną. Wprawdzie miały w tym czasie miejsce też inne ważne i spektakularne wydarzenia (np. odsłonięcie pomnika Jagiełły w Nowym Jorku), ale „przyciemnienie blasku” zwycięstwa grunwaldzkiego „cudem nad Wisłą” nie ulega wątpliwości<sup>6</sup>.

W czasie wojny zdecydowanie ulega wyeksponowaniu symbolika Grunwaldu zawarta w hasle „zwycięstwa nad Niemcami i zjednoczenia wszystkich narodów słowiańskich w walce z germanizmem”. Wyraz tego znaleźć można nie tylko w rozkazach wojskowych (rota przysięgi polskiej dywizji im. Tadeusza Kościuszki w Sielcach nad Oką w rocznicę bitwy grunwaldzkiej) i mowach politycznych, lecz również w popularnych tekstach historycznych. Żanna Kormanowa na przykład w formie *memento* do narodu pisała, że „Grunwald uczy” trzech rzeczy: „śmiertelnym twoim wrogiem,

<sup>6</sup> Por. M. Biskup (op. cit, s. 183–187), który bardziej akcentuje społeczne znaczenie bitwy grunwaldzkiej w okresie międzywojennym.

Polaku, jest niemiecki napastnik, niemiecki zaborca”; „jeden jest tylko sposób na Niemca – zjednoczenie narodów słowiańskich”; „niedość jest zwyciężyć. Trzeba zwycięstwo wyzyskać”<sup>7</sup>. „Grunwald” wzywał równocześnie do poświęcenia dla ojczyzny, patriotycznej postawy w imię triumfu sprawiedliwości. Groza przeżyć wojennych w zasadzie wzmacniała jedynie semantyczny wzorzec przesłania grunwaldzkiego z roku 1910. Przejęli go nie tylko komuniści polscy w ZSRR. Od 1939 r. działała na Pomorzu konspiracyjna organizacja wojskowo-polityczna pod kryptonimem „Grunwald”. Na emigracji, we Francji i Wlk. Brytanii, istniały zarówno lewicowe jak i prawicowe organizacje odwołujące się do symboliki grunwaldzkiej.

Koncentracja emocjonalna na walce z Niemcami w naturalny sposób uzyskuje akceptację nie tylko państwową, ale i społeczną. Jest to widoczne bardzo wyraźnie podczas pierwszych uroczystości grunwaldzkich w granicach państwa polskiego, w roku 1945. Jak głęboko sięgnęło emocjonalne zaangażowanie wskazuje chociażby analiza tak dalekich od potocznego myślenia i sposobu narracji rozpraw naukowych z 1945 r. Kontekst dominujący, a w zasadzie jedyny, dotyczy stosunku do Niemców. Pułkownik Adam Korta na łamach najlepszego polskiego kwartalnika historyczno-wojskowego „Bellona” pisał:

„Grunwald wyrósł w dziejach naszych do znaczenia symbolu. Bezprzykładna – na przestrzeni tysiąca lat – klęska niemieczyzny stała się przedmiotem badań naukowych i marzeń narodów słowiańskich <...>. W ciągu XIX wieku Grunwald krzepił serca polskie, stanowiąc żywotny dowód, że prusactwo może być pobite. <...>

Ale wspomnienia Grunwaldu krzepiąc serca, mroczyły jednocześnie umysły. Przyzwyczajano się u nas uważać Grunwald za sukces wyłącznie Polaków, boć przecie „Litwini byli źle uzbrojeni i źle dowodzeni <...>”. Nie rozumiano, że jeżeli się pragnie powtórzenia zwycięstwa, trzeba powtórzyć – oczywiście *mutatis mutandis* – koncepcję polityczną, która doprowadziła do zwycięstwa. <...>

Lata wojny i okupacji były dla narodu polskiego twardą szkołą mądrości politycznej. Dla zagrożonych w samym istnieniu Polaków, Grunwald stał się już nie tylko zawołaniem bojowym, lecz i drogowskazem politycznym. Obóz demokracji polskiej w pełni zrozumiał, że tylko nowy Grunwald może

<sup>7</sup>Ż. Kormanowa, *Grunwald. 15 lipca 1410*, Moskwa, 1943, s. 38–39.



dać nam gwarancję bytu. Dlatego też zdrowa myśl polityczna obozu demokracji nawróciła do koncepcji współpracy słowiańskiej, współpracy ze Związkiem Radzieckim. Wynikiem tego było zatknięcie sztandaru polskiego nad Berlinem – nowy Grunwald – większy i bardziej decydujący niż pierwszy”<sup>8</sup>.

Jeszcze wyraźniej współczesny sens Grunwaldu wyartykułował na łamach „Przeglądu Zachodniego” z 1945 r. jeden z twórców polskiej myśli zachodniej prof. Zygmunt Wojciechowski:

„Bitwa grunwaldzka nie jest słupem granicznym wyłącznie w stosunkach polsko-krzyżackich; starcie grunwaldzkie było zderzeniem się dwóch światów, słowiańskiego i niemieckiego, i dla przyszłości obu tych światów posiadało znaczenie podstawowe. <...>

Ażeby ze społeczeństwa ukryte siły wydobyć, **trzeba uderzyć w strunę emocjonalną**. Konieczne jest tu zharmonizowanie elementów racjonalnych i emocjonalnych. Polityka musi rozumem widzieć cel do osiągnięcia, ale by społeczeństwo ten cel osiągnęło, musi **przeżyć to emocjonalnie**, gdyż w ten sposób tylko zdolne jest do wydobycia z siebie maximum energii.

**Momentem emocjonalnym w stosunkach polsko-niemieckich od wieków było poczucie krzywdy** wyrządzanej przez Niemców. Nie zaczęło się to dopiero w wieku X <...>.

Do tego celu [„odzyskania ziem rdzennie polskich” na wschód od Odry. – R. T.] koniecznym jest obudzenie w społeczeństwie polskim niezbędnych stanów emocjonalnych. <...> Kojarząc wspomnienia krwi przelanej pod Grunwaldem ze świeżym wspomnieniem ofiar poniesionych w Warszawie, musi społeczeństwo stanąć w zwartym szeregu do walki o pełne odzyskanie ziem, wyrwanych niegdyś Polsce przez Niemców <...>”<sup>9</sup>.

W tekście Z. Wojciechowskiego pojawia się po raz pierwszy po 1945 r. już nie tylko motyw bezpośredniego nawiązania (jak u A. Korta) symboliki Grunwaldu 1410 r. do Berlina 1945 r. Poznański profesor formułuje wprost polityczne przesłanie, jakie ma spełnić Grunwald w kształtowaniu spójności polskiej opinii publicznej po prawie sześćdziesięcioletniej wojnie. Zauważyć w nim można zarówno osobisty stygmat doświadczeń wojennych, jak wnikliwą

<sup>8</sup> A. Korta, Dwa Grunwaldy: Grunwald 1410 r., Berlin 1945, *Bellona*, 1945, t. II, s. 425–426.

<sup>9</sup> Z. Wojciechowski, Grunwald, *Przegląd Zachodni*, 1945, nr. 1, s. 1, 4, 8.

obserwację rzeczywistości, która prowadzi do socjotechnicznej, machiawelowskiej konkluzji: by zrujnowaną Polskę przywrócić do życia, należy wyzwolić w społeczeństwie emocje, które z kolei prowadzi będą do tak potrzebnej mobilizacji społecznej. Postulat ten trafiał w sedno społecznych nastrojów większości Polaków. Mogli się różnić wręcz do nienawiści w sprawach politycznych i światopoglądowych, w jednym jednak przeważnie byli zgodni: niechęci czy nawet wrogości do Niemców. Traumatyczne lata niemieckiej okupacji sprawiały, że symbol Grunwald/Berlin mógł się stać jednym z najlepszych spoiw dla świadomości zbiorowej Polaków<sup>10</sup>. Swoje *credo* Wojciechowski rozwinął w sztandarowej pracy obozu narodowego *Polska – Niemcy. Dziesięć wieków zmagania*, w której stosunki polsko-niemieckie ukazał jako tysiąc lat trwającej walki Polski, reprezentującej Słowiańszczyznę, z germańskim imperializmem prącym na wschód. Specyficznym stygmatem tego myślenia było ubranie go w szatę narodowej świętości i misji Polski na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Wyrażał je cytat wzięty z poezji narodowego wieszcz, Adama Mickiewicza: „orły nasze lotem błyskawicy spadną w dawnej Chrobrego granicy”<sup>11</sup>.

Wraz z rosnącą ideologizacją życia publicznego, coraz większemu zawłaszczeniu tylko przez jedną „słuszną siłę” polityczną ulegał również symbol Grunwaldu. Załamaniu ulega też tak klarowna dotąd konstrukcja i narodowe przesłanie zwycięstwa sprzed ponad 500 lat. Najwyraźniej dychotomiczność traktowania Grunwaldu pojawia się w związku z obchodami 550 lecia bitwy, w roku 1960. Przestrzeń publicznej debaty wypełniła przede wszystkim demagogia partyjno-rządowa będąca przedłużeniem przesłania Z. Wojciechowskiego z 1945 r. W rocznicowej broszurze Władysław Ogrodziński powracał do:

„ogromnych możliwości Grunwaldu jako potężnego bodźca patriotycznego dla zniszczonej i spustoszonej Polski powojennej. <...> Zbliżająca się 550 rocznica bitwy i 1000-lecie państw polskiego **podsyliły pragnienie wielkiego przeżycia**, jakim mógłby i powinien stać się pierwszy ogólnonarodowy obchód grunwaldzki na odzyskanym po wiekach pobjowisku”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Por. E. Dmitrów, *Niemcy i okupacja hitlerowska w oczach Polaków. Poglądy i opinie z lat 1945–1948*, Warszawa, 1948, s. 218 i n.

<sup>11</sup> Z. Wojciechowski, op. cit., s. 5.

<sup>12</sup> W. Ogrodziński, *Wielkość Gunwaldu, Grunwald 1410–1960*, Olsztyn, 1959, s. 58, 59.

Potrzeba narodowego „przeżycia”, emocjonalnego uniesienia po latach okupacji i trudnych latach powojennych była naturalną psychologiczną reakcją społeczeństwa. Stała się też doraźną szansą pozyskania tego społeczeństwa przez nowy – po Październiku 1956 r. – komunistyczny układ rządzący na czele z Władysławem Gomułą. Całą konstrukcję ideologiczną uroczystości oparto na pięciu filarach: 1. „Polskie ziemie nadbałtyckie mają podstawowe znaczenie dla niepodległości i rozwoju państwa polskiego”. „Grunwald” ma to dobitnie uświadomić całemu społeczeństwu; 2. „Zwycięstwo grunwaldzkie <...> zostało osiągnięte w wyniku pracy i wysiłku kilku pokoleń”. Uroczystości powinny zwrócić uwagę społeczeństwa „dla aktualności takiego wysiłku również w czasach obecnych”; 3. „Sojusz z sąsiednimi narodami Słowiańszczyzny i Litwy”; 4. „Idea polityczna Grunwaldu była ideą wolności i równości ludów”; 5. „Grunwald był zawsze tradycyjną własnością najszerzszych mas ludowych”<sup>13</sup>. Punktem kulminacyjnym uroczystości miało być odsłonięcie pomnika wzniesionego według projektu Jerzego Bandury i prof. Witolda Cęckiewicza. Zgodnie z oficjalnymi danymi 17 lipca 1960 na polach Grunwaldu zebrało się około 200 tys. osób, w tym ponad 40 tys. rzesza uczestników Grunwaldzkiego Złotu Młodzieży oraz „liczna grupa rodaków z zagranicy ze wszystkich krajów świata, dziesiątki tysięcy mieszkańców województwa olsztyńskiego”<sup>14</sup>. Był to gigantyczny spektakl jakiego społeczeństwo PRL nie miało już później doświadczyć:

„Z trybuny rozlegają się słowa ślubowania młodzieży polskiej. <...> Oficjalną część uroczystości kończy salut artyleryjski i śpiew Międzynarodówki. Nad polem grunwaldzkim wlatuje ponad 30 tysięcy gołębi. Następuje wielka parada lotnictwa wojskowego, przyjmowana owacyjnie przez zgromadzonych. W godzinach popołudniowych na licznych estradach odbywały się pokazy najlepszych zespołów artystycznych z całego kraju oraz zabawy ludowe”<sup>15</sup>.

Po południu w Olsztynie odbyła się uroczysta premiera filmu Aleksandra Forda „Krzyżacy”. Zgodnie ze słowami autora propagandowej broszury:

<sup>13</sup> Ibid., s. 60–61.

<sup>14</sup> *550 rocznica bitwy pod Grunwaldem. Grunwald 17 lipiec 1960*, Warszawa, 1960, s. 3–4.

<sup>15</sup> Ibid.

„Obchód grunwaldzki winien uświadomić społeczeństwu, że w Polsce Ludowej uzyskało ono po wiekach pełną szansę realizacji tych dążeń [5 cytowanych wyżej punktów] na określonym terytorium geograficznym, w oparciu o najszersze masy narodu, w sojuszu z wszystkimi sąsiadami oraz wielkim obozem narodów miłujących pokój”<sup>16</sup>.

Ten nowy, „socjalistyczno-internacjonalistyczny” wymiar Grunwaldu zawierał tekst wspomnianego ślubowania młodzieży:

„Ślubujemy Ci Polsko: jedność młodzieży miasta i wsi w służbie narodu, socjalizmu i pokoju <...> Zespalać wszystkie siły naszego pokolenia pod ideowym przewodnictwem Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. <...> Zespalać wszystkie siły naszego pokolenia do walki z wstecznictwem, ciemnotą i zacofaniem <...>, w braterstwie i jedności z krajami socjalizmu, w solidarności z ludźmi pracy całego świata”<sup>17</sup>.

Wewnętrzna mobilizacja była przede wszystkim potrzebna, by „dać odpór imperializmowi znad Łaby”.

Już wówczas jednak nie udało się zbudować „jedności narodu” w oparciu o nową konstrukcję symboliki „Grunwaldu”. Mimo istniejącej cenzury wyraźnie różne stanowisko wobec uroczystości grunwaldzkich zajął „Tygodnik Powszechny” – wówczas jedyne opozycyjne pismo w bloku sowieckim. W rocznicę bitwy ukazał się krótki tekst redakcyjny na pierwszej stronie:

„15 lipca przypada uroczystość obchodzona w całym kraju 550 rocznica zwycięstwa pod Grunwaldem. <...> Dziś, po z górą pięciu wiekach, centralne uroczystości grunwaldzkie będą obchodzone na ziemiach stanowiących integralną część Polski; w ziemiach w tym samym stopniu polskich, co reszta naszych województw”<sup>18</sup>.

Obok zaraz opublikowano rzeczowy, bez cienia nacjonalizmu artykuł historyczny prof. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Zofii Budkowej. Rzeczywisty komentarz do uroczystości opublikowano dopiero 31 lipca, co już w pewien sposób wyrażało dezaprobatę wobec państwo-partyjnego święta. Autor skoncentrował się przede wszystkim na krytyce pompatyczności rocznicy grunwaldzkiej i jej stronie obyczajowej, która niedwuznacznie tworzyła dysonans wobec założeń strony partyjnej.

<sup>16</sup> W. Ogrodziński, op. cit., s. 61.

<sup>17</sup> 550 rocznica, s. 21–22.

<sup>18</sup> W rocznicę bitwy grunwaldzkiej, *Tygodnik Powszechny*, 1960, nr. 29, 17. 07.

„To nic, że jedni za wszelką cenę usiłowali niemal siłą dopchnąć się do trybuny honorowej, podczas gdy inni, niemal że o kilometr dalej, w najbardziej podniosłych momentach spożywali spokojnie jaja na twardo <...> Swoboda (a nie bałagan) w zachowaniu uczestników, w jakiś niepojęty i zapewne przez nikogo nie przewidziany sposób harmonizowała z duchem uroczystości. Najlepszym tłem dla wyrażanych treści nie mogły być odpowiedniki takich czy innych „Parademarschów”, ale swobodny festynowy niemal nastrój ludzi, którzy na swojej ziemi, na swój sposób, obchodzą swoje święto”<sup>19</sup>.

Opis ten wręcz manifestacyjnie odrzucał balast propagandy partyjnej. Jedyнным elementem wspólnym było poruszenie wątku niemieckiego, choć i w tym względzie zbieżność była jedynie powierzchowna. „Tygodnik” bowiem mocno reprezentując polską rację stanu, zdecydowanie odrzucał „genetyczny” antygermanizm. Wówczas już krąg jego najbliższych współpracowników (Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Władysław Bartoszewski) kreował powoli nową koncepcję stosunku Polaków do Niemców. Zamiast komentarzy odnośnie niemieckiego rewizjonizmu, zamieszczono pierwszokolumnowy wywiad z posłanką Wandą Pieniężną, ze znanego rodu warmińskiego. Jego tematem było życie Polaków w Niemczech, na Warmii przed II Wojną Światową. A w rubryce „Obraz tygodnia” podano obok siebie dwie krótkie informacje: jedna dotyczyła 200-tysięcznej manifestacji na polach Grunwaldu „za pokojem, a przeciw niemieckiemu rewizjonizmowi i neofaszystom”; druga wspominała o manifestacji 180 tys. „przesiedleńców” z okazji 40 rocznicy plebiscytu na Warmii i Mazurach, podczas której „Adenauer zaatakował polską granicę zachodnią. Stadion w Düsseldorfie udekorowany był emblematami krzyżackimi”<sup>20</sup>.

Dotychczas, nawet we wnikliwych badaniach Svena Ekdahla, podkreślano tezę, że „Grunwald” był pewnego rodzaju barometrem atmosfery w stosunkach polsko-niemieckich. Zawsze przy tym rozumiano przez to postawę czynników partyjno-rządowych. Tymczasem poprzez „Grunwald” widać również kontury tej prawie niewidocznej pod zasłoną cenzury części społeczeństwa, która tworzyła jawny załączek myślenia opozycyjnego na miarę możliwości „pluralizmu socjalistycznego” w Polsce. Ten charakterystyczny

<sup>19</sup> Uroczystości grunwaldzkie własnymi słowami, *ibid.*, nr. 31, 31. 07.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 1960, nr. 30, 24. 07.

nurt „podwójnej pamięci historycznej” (oficjalnej i alternatywnej) społeczeństwa polskiego trwał z różną intensywnością do końca PRL-u. Przy czym odnośnie „Grunwaldu” można zaryzykować tezę, że im silniejsze akcenty grunwaldzkie pojawiały się w uroczystościach partyjno-państwowych, tym mniejszy rezonans do braku reakcji włącznie pojawiał się w środowiskach opozycyjnych.

Coraz wyraźniejszy powstawał również dysonans w uroczystościach publicznych, gdzie głos strony partyjnej mijał się z zazwyczaj poważną analizą naukową. Najbardziej spektakularną płaszczyzną spotkania się takich dwóch sposobów myślenia były uroczystości z okazji odsłonięcia pomnika grunwaldzkiego w Krakowie (16 października 1976 r.) oraz ostródzka sesja poświęcona „Grunwaldowi w świadomości Polaków” (opublikowana Warszawa – Łódź 1981). Patetyczno-barokowy styl ówczesnego przewodniczącego Rady Państwa Henryka Jabłońskiego („Czczymy pamięć zwycięzców spod Grunwaldu, aby dać wyraz ukochania dla naszej miłującej pokój Ojczyzny Ludowej, naszej gotowości oddania wszystkich sił, aby rosła jej siła i zamożność, jej znaczenie i powaga w świecie, aby kwitła jej socjalistyczna gospodarka i kultura”) oraz propagandowy referat Tadeusza Walichnowskiego zupełnie nie korespondowały z naukowymi wykładami Henryka Samsonowicza czy Mariana Biskupa<sup>21</sup>. W formie epigonalnej rodzaj dychotomii w patrzeniu na „Grunwald” – czyli głos badacza (M. Biskup) i społecznego edukatora (Janusz Odziemkowski) – znaleźć można, ale bez gorsetu ideologicznego, po 1989 r. w pierwszym tomie „Studiów Grunwaldzkich”<sup>22</sup>.

Po wojnie, z wyraźną cezurą na roku 1960, następowała więc podwójna dekonstrukcja „Grunwaldu” jako mitu narodowego. Po pierwsze, zawłaszczenie tradycji grunwaldzkiej przez „przewodnią siłę narodu” tworzyło dystans wobec niej ludzi krytycznych wobec systemu realnego socjalizmu. Spuścizna grunwaldzka stawała się wręcz własnością nie tylko oficjalnych czynników partyjno-rządowych, lecz jawnie ekstremistycznych organizacji i ludzi działających pod osłoną władz państwowych. Przykładem najdrastyczniejszym

<sup>21</sup> T. Walichnowski, *Grunwald w świadomości współczesnych pokoleń Polaków, Grunwald w świadomości Polaków*, Warszawa – Łódź, 1981 (tu też teksty M. Biskupa, A. F. Grabskiego, A. Kłafkowskiego i H. Samsonowicza).

<sup>22</sup> Por. M. Biskup, Od Redakcji oraz J. Odziemkowski, *Problem badawczy Grunwald i jego realizacja w latach 1987–1988, Studia Grunwaldzkie*, 1991, t. 1, s. 189–190.

było założone w 1981 r. Stowarzyszenie Patriotyczne „Grunwald”, łączące w sobie zlepek ideologii komunistycznej, nacjonalistycznej, rasistowsko-antysemickiej. Po drugie, uczuciowy, emocjonalny związek z obchodami grunwaldzkimi malał w miarę rosnącej partyjnej ideologizacji święta. Nierealne stało się przekształcenie atrakcyjności patriotyczno-narodowych manifestacji z końca XIX i początku XX wieku w równie spontaniczne reakcje w ramach spektakularnego (połączenie „internacjonalistycznej” ideologii z akcentami nacjonalistycznymi) rytuału „real-socjalistycznego”. Sztuczną wizytówką popularności i entuzjazmu stały się bardzo szybko coroczne zloty harcerskie, które z czasem zdominowała bardziej naturalna chęć zabawy i przygody niż atmosfera patetycznych świąt narodowych „socjalistycznej ojczyzny”.

Taką podwójną spuścizną „Grunwaldu” odziedziczyła III Rzeczpospolita i jej demokratycznie wybrane władze. Z przebiegu corocznych uroczystości odnosi się wrażenie, że sprawiały one bardziej kłopot nowym elitom władzy – niegdyś opozycjonistom – niż dogodny pretekst do stworzenia nowej formy święta narodowego. Najbardziej spektakularny przebieg miały uroczystości w 1990 r., w okresie tzw. sejmu kontraktowego, gdy w Polsce współzrządziła dawna nomenklatura z demokratycznie wybraną częścią opozycji. Wziął w nich udział ówczesny prezydent RP generał Wojciech Jaruzelski, marszałkowie Sejmu i Senatu, wicepremier i biskup warmiński oraz goście zagraniczni: z Litwy (Vytautas Landsbergis) i Rosyjskiej RF oraz ambasadorowie Czeskiej i Słowackiej Republiki Federacyjnej, Związku Radzieckiego. Charakterystyczne słowa padły szczególnie w wystąpieniach prezydenta Jaruzelskiego i biskupa Edmunda Piszczka. W przemówieniu W. Jaruzelskiego pojawiły się przede wszystkim tak charakterystyczne w polityce wewnętrznej hasła „jedności w różnorodności”:

„Rad jestem, że właśnie w tym dniu są wśród nas przedstawiciele narodów, dla których Grunwald to również część ich historii. Jagiełło stanął bowiem na czele siły orężnej zjednoczonej w obliczu wspólnego niebezpieczeństwa. Polacy i Litwini, a także Rosjanie i Czesi pragnęli urzeczywistnić – awangardową na tamte czasy – ideę jedności w różnorodności, zgodnego współżycia różnych narodów. W tym sensie przesłanie Grunwaldu – po stuleciach dramatycznych, często okrutnych doświadczeń – pozostaje aktualne również i dziś. <...> Porosły trawą grunwaldzkie pola. Ale pamięć o tej bitwie to nasz nieustający obowiązek. Polska ziemia kryje nie tylko kości poległych rycerzy, nie tylko porzewiałą broń. To pokolenie wzywa

żyjących do apelu. Pyta, czy pamiętamy, za co nasi przodkowie oddawali życie. Pamiętamy!”<sup>23</sup>.

W homilii biskupa Piszczyna odnaleźć można odwołanie się do semantycznej ciągłości tradycji grunwaldzkiej: „walki dobra ze złem”, „zmagania państwa polskiego z państwem niemieckim”, postrzegania „największej klęski nie w przegranej, ale w przegranym zwycięstwie”. Mam wrażenie jednak, że najważniejsze przesłanie zawarte zostało w słowach: „nie zemsta, nie odwet, lecz przebaczenie i wspólnomyślność”. W ten sposób biskup Piszczyna nawiązywał nie tylko do historycznego wydarzenia spod Grunwaldu w 1410 r. (przykład Jagiełły, który zwolnił wszystkich jeńców zamiast wziąć za nich wielki okup), lecz również do słynnego listu biskupów polskich z 1965 r. skierowanego do katolików niemieckich i zaczynającego się od słów „przebaczamy i prosimy o wybaczenie”. Dosłownie drugie i trzecie przesłanie wyraził następująco:

„Odróżniać zło, zwalczać zło, ale nie dać się opanować nienawiści, bo wtedy grozi nam zaślepienie i odejście od prawdy Chrystusa, który zawsze odróżniał grzech od grzesznika. <...> Trzecie przesłanie ducha Grunwaldu, by stało się to pole miejscem pojednania narodów polskiego i niemieckiego. By Grunwald był zarówno przestrożą, jak i znakiem nadziei na to pojednanie, o którym się teraz tak często mówi – w duchu nowej Europy. <...> Nie przegrywajmy zwycięstwa. Skończmy z niezgodą i nienawiścią. Twórzmy prawdziwą przyjaźń wśród ludów, przyjaźń opartą na prawdzie i przebaczeniu”<sup>24</sup>.

W ten sposób chyba po raz pierwszy wysoki przedstawiciel (obecnie arcybiskup) nie tylko Kościoła katolickiego w Polsce, ale również narodu polskiego zwrócił się zarówno do „braci Litwinów i Słowian”, jak również do „odwiecznych wrogów” – Niemców – w duchu pojednania.

Trzy lata później w obecności ministrów obrony Litwy i Polski nastąpiło symboliczne przekazanie darów armii polskiej dla armii litewskiej. Minister Onyszkiewicz w ogóle nie nawiązał do symboliki grunwaldzkiej, a minister Audrius Butkevičius zwrócił przede wszystkim uwagę, że nasze obecne i przyszłe stosunki nie mogą być obciążone przeszłością, co zapewne bardziej odnosiło do historii XX-wiecznej niż samej bitwy grunwaldzkiej<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Grunwald miejscem pojednania, *Gazeta Olsztyńska*, 1990, 16. 07.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Wspólnie pod Grunwaldem, *ibid.*, 1993, nr. 137, 16–18. 07.



Generalnie jednak po 1989 r. zaczął zdecydowanie dominować wymiar komercyjny „Grunwaldu”. Dał temu wyraz dziennikarz regionalnej „Gazety Olsztyńskiej” już w 1989 r. w artykule „Pamięć i duma”. Opisując wielki festyn ludowy i stoiska oblegane przez setki ludzi konstatował:

„A było się o co spierać, albowiem pod Grunwaldem „zrucono” tego dnia najprawdziwsze: toruńską, żywiecką, śląską, jałowcową i serdelki po zwyczajnych cenach oraz – uwaga – bez kartek (!). Około południa wędliny „wyszły” i zapanował spokój”<sup>26</sup>.

„Grunwald” stał się nie tylko wyrazem pamięci zbiorowej Polaków, lecz zwierciadłem rzeczywistości społecznej w końcu lat osiemdziesiątych. Trzy lata później ta sama gazeta informowała:

„Obchody 582 rocznicy bitwy pod Grunwaldem miały charakter skromny i uroczysty jednocześnie. Mieszkańcy regionu nie wykazali większego zainteresowania imprezą. Tradycyjnie dopisali tylko harcerze, których namioty szczelnie wypełniły grunwaldzkie obozowisko”<sup>27</sup>.

Znikły nie tylko emocje, ale także ideologiczne zainteresowania wykorzystaniem średniowiecznej bitwy do celów bieżącej propagandy. Dekonstrukcja symbolu narodowego nastąpiła (albo ciągle jeszcze następuje) na dwóch płaszczyznach: 1. Kwantytatywnej – z symbolu masowego stał się „Grunwald” tylko pewnym, jednym z wielu atrybutów politycznego rytuału sprawujących władzę; 2. Jakościowej – im bardziej postępują procesy demokratyzacji i kształtowania się społeczeństwa obywatelskiego, tym bardziej tracą siłę czynniki mito- i kultotwórcze jako symbole polskiej jedności narodowej. Odnosi się to zarówno do „Grunwaldu”, jak i do innych obiektów polskiej tradycji narodowej. Zdziwiająco, że zjawisko to dotknęło również tak „świeżych” pokładów polskiej pamięci zbiorowej, jak zbrodnia sowiecka w Katyniu. Po okresie eksplozji zainteresowania w ramach zapisywania tzw. białych plam, tragedia katyńska ulega coraz bardziej marginalizacji w publicznej dyskusji i potocznej świadomości społecznej<sup>28</sup>. W tym też kontekście należy odczytywać statystyki odnośnie świadomości historycznej Polaków cytowane na wstępie artykułu. „Grunwald” jest w nich

<sup>26</sup> Ibid., 1989, nr. 164, 17. 07.

<sup>27</sup> Rycerskie zmagania na polach Grunwaldu, *ibid.*, 1992, nr. 137, 16. 07.

<sup>28</sup> Por. interesująca diagnozę tego zjawiska jednego z najwybitniejszych współczesnych pisarzy polskich Jana Józefa Szczepańskiego Dom, wychowanie, literatura, *Dekada Literacka*, 1999, nr. 2, 28. 02, s. 4.

obecny na bardzo wysokim miejscu, ale – moim zdaniem – coraz bardziej jako jedynie elementarna wiedza historyczna, a nie „żywa” cząstka tej świadomości. W ten sposób więc prawdopodobnie wpisuje się w szerszy proces przemian zbiorowej tożsamości Polaków. Otwartym pozostaje miejsce bitwy grunwaldzkiej i jej spuścizny w programach nauczania oraz próba jej kreatywnej dydaktyzacji. Dotychczas bowiem z pewnością można mówić o klęsce pod Grunwaldem na lekcjach historii i języka polskiego<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Por. J. Półturzycki, *Klęska Grunwaldu na lekcji*, Toruń, 1997.

## SANTRAUKOS

### TAUTA IR EMOCIJA. EUROPOS SITUACIJA

*Wolfgang Kaszuba*

Nuo XVIII a. pabaigos Europos ekonominį bei politinį modernumą racionaliai bei efektyviai formavo tautos programa kaip estetinė bei kultūrinė koncepcija. Tauta buvo antropologizuojama kultūrinių bei vertybinių horizontų kontekste. Kaip identiteto ir lojalumo modelis tauta pakeitė religiją, kuri iki tol vienintelė sugebėdavo mobilizuoti kolektyvinius jausmus ir praktikas. Straipsnyje svarstomas ne tik istorinio ryšio tarp tautos ir emocijos aktualumas Europoje po 1989 m., bet ir klausiami, ar tautiškumas gali „išsivaduoti“ iš savo istorinio modelio ir tapti viena iš daugelio santykių su aplinka bei istorija galimybė.

### TAUTINIAI MITAI IR SIMBOLIAI KAIP LENKŲ DRAUGIJŲ PRIEMONĖS XX A. PRADŽIOJE: DRAUGIJOS „STRAŽ“ PAVYZDYS

*Sabine Grabowski*

Tautinėms draugijoms teko svarbus vaidmuo vokiečių – lenkų tautinėje kovoje XIX a. pabaigoje – XX a. pradžioje.

1905 m. Prūsijos provincijos sostinėje Poznanėje įkurtos lenkų draugijos „Straž“ (Sargyba) svarbiausias tikslas buvo išsaugoti krašte lenkiškumą. Draugija buvo sukurta kaip atsvara 1894 m. įsteigta Vokietijos Rytų žemių draugijai (Deutscher Ostmarken-Verein), kuri rėmė vokiečius etniškai mišrioje rytinėje Prūsijoje. Vokietijos draugijai Prūsijos/Vokietijos antilenkiškos priemonės atrodė per švelnios, todėl ji siekė valstybės politikos sugriežtinimo lenkų atžvilgiu. Tuo tarpu „Straž“ buvo svarbu apsiginti nuo Vokietijos Rytų žemių draugijos germanizavimo ir stiprinti lenkų tautinį susivokimą. „Straž“ savo veiklos modeliu pasirinko Vokietijos Rytų žemių draugijos struktūras ir dar pabandė jas patobulinti. Draugija savo nariams siūlė konsultacijas teisminiuose ginčuose bei santykiuose su valdžia, tarpininkavo ieškant verslo kontaktų, darbo vietų bei perkant nekilnojamąjį turtą. Greta šios

praktinės paramos, kuria lenkai noriai naudojosi, būta ir kultūrinės veiklos, kuria siekta stiprinti lenkų tautinį identitetą.

Jeigu veiklos pradžioje pagrindinis „Straž“ tikslas buvo apginti lenkus nuo Vokietijos Rytų žemių draugijos bei Prūsijos/Vokietijos asimiliacinės politikos, tai vėliau ji siekė atriboti lenkų bendruomenę nuo vokiečių.

„Straž“ reikalavo, kad jos nariai laikytųsi „Tautinio katekizmo“, kuriame buvo aprašytas pavyzdinis lenkiškos šeimos gyvenimo būdas, skatinama elgtis „tautiškai“, taigi nebendrauti su vokiečiais. Tačiau svarbiausi „Tautiniame katekizme“ buvo tautiniai simboliai ir mitai, kuriuos reikėjo puoselėti lenkiškoje šeimoje. Čia draugija plačiai panaudojo katalikiškus ritualus ir papročius, taip sukurdamą ryšį tarp tautinių ir religinių simbolių. Ryšys su katalikybe leido lengviau įtvirtinti tautiškumą lenkų sąmonėje. Lygiai taip pat „Straž“ instrumentizavo istorinių lenkų didvyrių mitus, sukurdamą sektinus pavyzdžius.

Kai Prūsijos/Vokietijos valdžia uždraudė draugijos veikloje dalyvauti dvasininkams, „Straž“ iškilio problemų mobilizuojant lenkus. Narių skaičius sumažėjo nuo 26 000 1905 m. iki 2 000 po 1908 m. Nepaisant to, „Straž“ pavyko emocionalizuoti tautinį klausimą ir taip sustiprinti kolektyvinę lenkų sąmonę.

## TADO KOSCIUŠKOS KULTAS IR JO VAIDMUO PALAIKANT LENKŲ TAUTINĘ SAVIMONĘ XIX–XX A.

*Magdalena Micińska*

Šiame straipsnyje analizuojama, kaip lenkų visuomenėje susiformavo Tado Kosciuškos kultas, kokios visuomeninės aplinkybės darė įtaką jo kaitai, kokios savybės buvo jam priskiriamos.

Kosciuškos kultas sąmoningai pradėtas kurti dar prieš 1794 m. sukilimą. Renigiant sukilimą reikėjo tokios visuomeninės figūros, kuri būtų priešprieša karaliui Stanislovui Augustui Poniatovskiui. Kosciuška kaip būsimas sukilimo vadovas tam tiko geriausiai.

Sukilimui pralaimėjus, o jo vadovui emigravus, XVIII a. pabaigoje – XIX a. pradžioje Kosciuškos kulto visuomeninė reikšmė sumažėjo. Be to, Napoleono karų laikotarpiu atsirado naujų herojų.

Naujas postūmis legendai suaktualinti buvo Kosciuškos mirtis 1817 m. Ypač iškilmingai 1818 m. buvo organizuotos jo laidotuvės Krokovoje. Tačiau tuo metu daugiausia prie legendos puoselėjimo prisidėjo ne lenkai. Tolesniu impulsu puoselėjant šį kultą tapo 1830–1831 m. sukilimas, kai Kosciuška pradėtas vaizduoti jau nebe kaip sentimentalus atsiskyrėlis, bet kaip pergales skinančios kariuomenės vadas.

XIX a. 4-5 dešimtmečiais išryškėjo nauji akcentai. Radikalios lenkų visuomenės srovės 1794 m. sukilimą vadino grynai bajorišku, o jo vadą apibūdino kaip pusinių priemonių šalininką. Tuo tarpu mažiau radikalūs veikėjai kaip tik akcentavo tą aplinkybę, jog Kosciuszka kreipėsi į visą tautą ir nepaisė socialinių skirtumų.

Taigi XIX a. viduryje Kosciuškos paveikslas nebuvo vienalytis. Dominavo 1794 m. sukilimo vadovo, kaip kovotojo už lenkų tautos ir liaudies laisvę, įvaizdis, tačiau tuo pačiu metu konservatoriams jis įkūnijo monarchistines pažiūras, nuosakumą politikoje, Švietimo epochos idealų puoselėjimą. Prieš 1863–1864 m. sukilimą ir jo metu ne tik bajorija, bet ir miestiečiai žvelgė į Kosciušką kaip į savo herojų. Tuo tarpu Galicijoje XIX a. II pusėje konservatoriai kritiškai vertino šią istorinę figūrą. Svarbiausia, kad Kosciuszka buvo neigiamai vertinamas kaip revoliucinio judėjimo lyderis. Nors Galicijoje ir pagerbiamas 1794 m. sukilimo vadas, bet ne kaip sukilusių valstiečių vadas, greičiau kaip personažas iš šventųjų gyvenimo.

XIX a. pabaiga – XX a. pradžia – tai Kosciuškos kulto apogėjus Lenkijoje. Tuo metu labai iškilmingai buvo paminėtos dvi datos: 1894 m. švęstos sukilimo 100-osios metinės, o 1917 m. – jo mirties metinės. 1794 m. sukilimo vadovas tapo pagrindine lenkų tautinio panteono figūra. Ties XIX ir XX a. sandūra įsitvirtino Kosciuškos kaip liaudies lyderio ir socialinių pertvarkymų iniciatoriaus įvaizdis. Būtent tada pagrindinės lenkų politinės srovės įtraukė Kosciušką į savo istorines tradicijas.

Po 1917 m. Kosciuškos legendos jo visuomeninė reikšmė sumažėjo. Visuomenė persisotino 1917 m. iškilėmis, be to, atsirado naujas tautos herojus – Józefas Piłsudskis. Tiesa, II pasaulinio karo metais jis vėl buvo prisimintas: Kosciuszka tapo kai kurių lenkų karinių dalinių globėju.

Komunistinė Lenkijos valdžia po II pasaulinio karo taip pat bandė instrumentizuoti 1794 m. sukilimo vadą. Žinoma, šį kartą vėl buvo pakeisti legendos akcentai. Dabar jau Kosciuszka išaukštintas nebe kaip kovotojas prieš Rusiją, o kaip revoliucionierius. Nepaisant šių valdžios pastangų, visuomenėje Kosciuszka ir toliau buvo vertinamas pirmiausia kaip Nepriklausomybės gynėjas.

Per paskutinį dešimtmetį Kosciuškos reikšmė tautiniame lenkų panteone aiškiai sumažėjo. Jis nebe tiek svarbus kaip kovotojas už Nepriklausomybę, gabus vadovas ar kenčiančios liaudies gynėjas. Jeigu 1794 m. sukilimo vadovas liks svarbus lenkų istorinėje savimonėje, tai tik dėl tokių savybių, kurios jam buvo būdingos po 1794 m., t. y. sąžiningumo, profesionalumo, tolerancijos ar politinio santūrumo.

## JOGAILOS ĮVAIZDIS LIETUVIŲ VISUOMENĖJE

*Alvydas Nikžentaitis*

Jogailos įvaizdžio kitimas per daugiau nei šimtmetį leidžia konstatuoti ir funkcines šių vertinimų permainas. XIX amžiaus pabaigoje – XX amžiaus pradžioje

Jogaila buvo tam tikras antilenkiškumo simbolis, tiesa, dažnai antraeilis. Dažnai supriešinamas su teigiamais herojais: Vytautu, Kęstučiu ar bendrai pagoniška lietuviška kultūra, jis turėjo išryškinti pastarųjų privalumus. Nuo XX amžiaus II pusės, nesikeičiant vertinimų pobūdžiui, Jogaila pamažu ima prarasti tiesiogiai išreikštus antilenkiškumo požymius. Kaltinant šią asmenybę lietuviškos kultūros sunaikinimu, akivaizdžiai matomas susirūpinimas lietuvių tautos likimu. Tokiu būdu Jogaila, išlikdamas neigiamu istoriniu personažu, nors gal ne tokiu mastu kaip Vytauto istorinės interpretacijos, prisidėjo prie lietuvių tautinio identiteto stiprinimo.

## VYTAUTO DIDŽIOJO KULTAS TARPUKARIO LIETUVOJE

*Giedrius Viliūnas*

Straipsnyje nagrinėjamas vieno monumentaliosios XX a. lietuvių politinės kultūros reiškinių – Lietuvos didžiojo kunigaikščio Vytauto kulto 1918–1940 m. Lietuvos Respublikoje išsiplėtojimo aplinkybės, formos, priėmimas visuomenėje, ideologinis ir psichologinis turinys.

Konstatuojama, kad kultą 1927–1928 m. inicijavo su romantine tautinio atgimimo ideologija bei valdančiąja tautininkų politine grupe susiję kultūriniai bei politiniai sambūriai – Lietuvai pagražinti draugija, Lietuvos šaulių sąjunga ir Lietuvos bajorų draugija. 1930 metų išvakarėse kultą parėmė ir specialiu įstatymu institucionavo valstybė. 1930-ieji, Vytauto mirties 500 m. sukaktuvės, yra kulto kulminacija. Pažymėta tokiais viešais ritualais kaip Vytauto Didžiojo paveikslo kelionė aplink Lietuvą, lydima iškilmingų paveikslo sutiktuvių ir palydėtuvių, viešų priesaikų, garbės sargybų ir liaudies pasilinksminimų; Žalgirio mūšio, Vytauto karūnacijos ir mirties dienų iškilmės su kariniais paradais, iliuminacijomis, visuomenės susirinkimais bei eisenomis; kertinio akmens Vytauto Didžiojo muziejui padėjimas; maždaug 30 Vytauto Didžiojo paminklų statyba; Vytautui skirtų visuomeninių statinių atidarymai, žemės ūkio paroda, jubiliejinės dainų ir sporto šventės, misterijų vaidinimai, literatūros ir scenos kūrinių konkursai. Kultą organizavo pusiau visuomeninis, pusiau valstybinis Vytauto Didžiojo komitetas, besiremiantis valdantįjį režimą palaikančiomis tautininkų bei šaulių organizacijomis ir valstybės administracija. Jį kritiškai vertino radikalios kairiosios bei liberaliosios visuomenės jėgos, tačiau privačios bei vietinės iniciatyvos duomenys rodo labai palankų Vytauto kulto priėmimą plačiojoje tarpukario Lietuvos visuomenėje.

Kulto ideologijoje dominuoja Vytauto kaip modernaus lietuvių valstybingumo ir tautiškumo simbolio reikšmė. Ikonografijoje bei ceremonijose pabrėžiama ginkluota jėga ir suvereni valdžia; Vytautas interpretuojamas kaip grynai lietuviškos Lietuvos valstybės kūrėjas. Svarbų vaidmenį kultje vaidina Vilniaus – Vytauto sostinės motyvas, atitinkantis aktualų tarpukario Lietuvos politikos siekį ir sukonkreti-

nantis nacionalistinei ideologijai būtiną priešų įvaizdį. Plačiai kulto ideologijos sklaidai pasitarnavo religinės simbolikos panaudojimas. Emocinėje plotmėje kultas grindžiamas tautinės garbės bei orumo ir tautinio bendrumo išgyvenimais, konsoliduojančiais jaunos valstybės visuomenę. Nors kulte akivaizdžios autoritetinio visuomenės drausminimo pastangos, jame nepastebima gyvybinės energijos, ekspansijos, agresijos, tautinio šovinizmo motyvų. Forsuota galios ir garbės reikšmių eksploatacija, martirologiniai motyvai rodo kulto ryšį ir su giliomis tarpukario Lietuvos visuomenės frustracijomis, nesaugumo jausmu, istorinio-kultūrinio nevisavertiškumo pojūčiu. Kita vertus, greta archaizuojančių, konservatyvių tendencijų kulte pastebima konstruktyvaus darbo retorika, tautinio jausmo sublimacija pragmatiškoms ideologinėms-kultūrinėms programoms, aiškiausiai pasireiškusi visuomenės lėšomis įvykdytoje Vytauto Didžiojo muziejaus Kaune statyboje.

## PASTABOS DĖL PIŁSUDSKIO KULTO ANTROJOJE LENKIJOS RESPUBLIKOJE

*Heidi Hein*

Po 1926 m. gegužės mėnesio perversmo Piłsudskio garbinimas tapo institucionizuotu kultu. *Kultas* čia suprantamas kaip stipri ritualizuota garbinimo forma. *Piłsudskio kultas* suvokiamas šiuolaikiškai, su pozityviomis ir negatyviomis konotacijomis. Modernų asmenybės kultą charakterizuoja trys požymiai, kurie sudaro ir jo raidos stadijas. Pirmiausia visuomeniniai santykiai personalizuojami, t. y. sureikšminamas asmenybės istorinis vaidmuo, vėliau jis monumentalizuojamas – pagerbiamas jo genijus ir galų gale asmuo mitologizuojamas. Visi šie požymiai būdingi ir Piłsudskio kultui.

Su Piłsudskio kultu susiję ritualai pasireiškė įvairių sukakčių minėjimo iškilnėse. Svarbus vaidmuo kulto bei mito sklaidoje teko politiniams simboliams ir paminklams, istoriografijai, istorinei politinei publicistikai ir žiniasklaidai, pilietiniam ugdymui bei istorijos dėstymui mokyklose. Iki 1926 m. Piłsudskio kultas jo šalininkų stovykloje buvo propagandinio pobūdžio. Vėliau kultas palaipnsniui institucionizuotas: Piłsudskio pagerbimas tapo privalomu valdžios įstaigoms, mokykloms bei kariuomenei. Pokyčių Piłsudskio kultu įvyko 1928 bei 1930 m. Kuo labiau ryškėjo Sanacijos problemos (pirmiausia opozicijos nušalinimas nuo rinkimų 1930 m. ir vis retesni maršalo pasirodymai visuomenei), tuo daugiau jos buvo kompensuojamos kulto stiprinimu. Piłsudskio mirtis 1935 m. gegužės 12 d. tapo kulto katalizatoriumi, kadangi miręs jis buvo visiškai mitologizuotas, o kultas buvo galutinai stilizuotas.

Rugpjūčio 6-oji ir lapkričio 11-oji tapo svarbiausiomis su Piłsudskio kultu susijusiomis minėtinomis datomis. 1914 m. rugpjūčio 6 d. – nedidelės kadrinės kuo-

pos išžygiavimo iš Krokuvos į Kielcus diena buvo traktuojama kaip Piłsudskio ir jo legionierių karinės kovos pradžia. Nuo 1922 m. svarbiausi rugpjūčio 6 d. renginiai buvo Lenkų legionierių sąjungos kongresai. Valdančiam elitui legionierių kongresai bent jau iki 1935 m. buvo viena svarbesnių minėtinių datų. Įdomu pastebėti ir tai, jog pergalė prieš Raudonąją armiją 1920 m. nebuvo minima.

Greta šių Sanacijos stovyklos puoselėtų rugpjūčio 6 d. minėjimų buvo ir antra Piłsudskio kultui reikšminga istorinė-politinė data – lapkričio 11 d., kuri buvo švenčiama kaip valstybės įkūrimo diena. Ši sukaktis dėl savo platesnio poveikio, tame tarpe ir mokyklose, buvo svarbesnė. Nors ši data iki 1937 m. nebuvo įteisinta, tačiau jau nuo 1926 m. ji buvo oficialiai švenčiama. Svarbiausios iškilmės: visų konfesijų pamaldos, karinis paradas bei kiti šventiniai renginiai, vykdavo Varšuvoje.

Minėtų iškilmių metu Piłsudskis buvo minimas šalia kitų svarbių visuomeninių-politinių įvykių, tačiau kovo 19 d. – vardadienio šventė buvo skiriama vien tik jo asmeniui. Pirmą kartą Piłsudskio vardadienis švestas 1915 m. Tačiau jis buvo panaudotas legionų populiarinimui. Vardadienių šventimą 1917 bei 1918 m., kaip ir 1923–1926 m., kai Piłsudskis pasitraukė iš aktyvaus visuomeninio-politinio gyvenimo, jo politiniai šalininkai panaudojo propagandos tikslais. Švenčių metu ypač akcentuoti komendanto sugebėjimai. Nuo 1927 m. vardadienį šventė ne tik Piłsudskiu artimos organizacijos, bet ir valstybinės įstaigos.

Po Piłsudskio mirties 1935 m. kovo 19 d. netapo gedulo diena. Jos metu buvo pagerbiamas Piłsudskio didvyriškumas ir prisiekiamą nepriklausomybės idėjai.

Svarbiausios laidojimo iškilmės Varšuvoje ir Krokuvoje, bei laikinas Piłsudskio širdies palaidojimas Vilniuje 1935 m., jos perkėlimas į Rasų kapines 1936 m. gegužės 12 d. tapo mirusiojo kulto pradžia. Kasmetinės jo mirties minėjimo iškilmės vykdavo vienodai visoje šalyje, jų metu buvo prisimenamas maršalas ir prisiekiamą laikyti jo „testamento“.

Piłsudskio „testamento“ svarba dar labiau išryškėjo įvairiuose jo atminimo projektuose. Praėjus vos vienam mėnesiui po Piłsudskio mirties, birželio 6 d., Varšuvos karalių rūmuose susikūrė Vyriausias maršalo Józefo Piłsudskio atminties įamžinimo komitetas (Naczelny Komitet Uszczenia Pamięci Marszałka Józefa Piłsudskiego), kuriam vadovavo valstybės prezidentas I. Mościckis. Jo nariais tapo Antrosios Respublikos politinis elitas. Komiteto žinioje buvo vaivadijų, apskričių, miestų bei valsčių komitetai. Vyriausias komitetas turėjo patvirtinti visų Lenkijoje vykdytų maršalo atminties įamžinimo projektų meninę, dalykinę bei finansinę pusę.

Piłsudskio pagerbimo iškilmėse išryškėjo Pirmojo maršalo įvaizdis ir jo „testamento“ turinys, kurie buvo svarbūs jo mite: jis buvo pristatomas kaip Lenkijos kariuomenės kūrėjas, talentingas jos vadas, Lenkijos architektas, tautos auklėtojas ir „didžiausias lenkas“. Šiame kontekste jis buvo pristatomas kaip herojus, kuris sėkmingai užbaigė XIX a. lenkų kovas už laisvę, todėl buvo vienoje gretoje su



sukilėliais, ypač Kosciuška. Tačiau dar svarbiau buvo tai, jog Piłsudskis vertintas kaip Boleslovo Narsiojo, Kazimiero Didžiojo, Jono Sobieskio veiklos tęsėjas.

Pagrindiniai kulto organizatoriai buvo nedidelė grupė Sanacijos ideologų, kurie kasdieninėje politikoje nebuvo labai matomi. Tačiau galima konstatuoti, jog Piłsudskis savo asmenybės kultui mažų mažiausiai neprieštaravo.

Piłsudskio kulto formos (kurios nebuvo visuomenės spontaniška reakcija) rodo, kaip valstybė bandė išreikšti bei legitimuoti save ir kaip buvo konstruojamas piliečių identitetas bei savimonė. Todėl kultas turėjo ne tik lenkus, bet ir tautines mažumas integruojančią funkciją. Vadinasi, Piłsudskio kultas buvo ne tik integruotos valstybinės sąmonės išraiška, bet ir priemonė jai sukurti.

## ŽUVUSIŲJŲ KARIŲ KULTAS TARPUKARIO LIETUVOJE

*Darius Staliūnas*

Straipsnyje analizuojama žuvusių karių kulto raida tarpukario Lietuvoje. Kadangi centrinė šio kulto vieta buvo Nežinomo kareivio kapas Kaune (įrengtas tik 1934 m.), šiam simboliui skiriama daugiausia dėmesio.

Žuvusių karių kulto sureikšminimas ties 3 ir 4-ojo dešimtmečių sandūra siejamas su kariuomenės įtakos padidėjimu po 1926 m. gruodžio 17 d. perversmo, su tarptautinės situacijos paaštrėjimu ir Lietuvos tarptautinių pozicijų komplikavimusi.

Pats žuvusių karių kultas iš esmės buvo kuriamas pagal kitose valstybėse funkcionavusį modelį. Analizuojant žuvusių karių pagerbimą Lietuvoje, taip pat kaip ir kitose Europos šalyse, valdžia stengėsi šį kultą politiškai instrumentizuoti, t. y. žuvusius karius pavaizduoti kaip tam tikrų dabartyje kiekvienam piliečiui privalomų vertybių nešėjus. Lietuvoje valdžia žuvusių karių pagerbimo ceremonijų metu ypač akivaizdžiai skatindavo antilenkiškas nuotaikas. Dar vienas panašumas su kitomis valstybėmis, kuriose šis kultas pradėjo funkcionuoti anksčiau, – tai religinių apeigų įtraukimas į žuvusių karių pagerbimo ceremonijas.

Tinkamiausia vieta inscenuotai atminčiai puoselėti, aišku, būdavo mūsų vietos bei paminklai žuvusiems kariams, ypač Nežinomo kareivio kapas. Tokios šventės metu kariuomenė tampa centriniu tautos simboliu, konstruojamas jos kultas, kita vertus tauta vaizduojama kaip vieninga, organizuota, kovojanti bendruomenė.

## ŠVENTĖS NACIONALIZAVIMAS. „TAUTOS ŠVENTĖS“ ATSIRADIMAS LIETUVOS RESPUBLIKOJE XX AMŽIAUS 4-AJAME DEŠIMTMETyje

Vladas Sirutavičius

Straipsnyje analizuojama vadinamosios *Tautos šventės* išradimo politinės bei kultūrinės aplinkybės. Oficialiai šventė tokiu pavadinimu pradėta švęsti tik 1930 m. Tų pačių metų gegužės 14 d. buvo pakeistas pirmasis 1925 m. vasario mėn. Švenčių ir poilsio įstatymas, ir rugsėjo 8 d. buvo paskelbta *Tautos švente*. Iki tol oficialiai ši diena buvo pažymima kaip Švč. Mergelės Marijos gimimo diena.

Formaliai tautos šventės atsiradimą galima būtų aiškinti tuo, jog 1930 metai Lietuvos Respublikoje buvo paskelbti Lietuvos didžiojo kunigaikščio Vytauto metais. Daugelis tais metais vykusių renginių tiesiogiai sieti su didžiojo kunigaikščio vardu. Vyriausybiniis Vyriausiasis Vytauto Didžiojo komitetas nustatė tris pagrindines tais metais minėtinas datas. Iškilmingiausiai buvo minimas vadinamasis Vytauto karūnavimosi jubiliejus (rugsėjo 8 d.) bei didžiojo kunigaikščio mirties 500-osios metinės (spalio 27 d.). Iš šių dviejų pirmoji turėjo būti pažymima kaip triumfo ir džiaugsmo, o antroji – kaip susikaupimo ir liūdesio šventė.

Straipsnyje daroma išvada, jog ypač po 1926 m. perversmo Lietuvos visuomenė ir politinis elitas vis labiau nesutarė, kuriuos naujausios istorijos įvykius galima būtų minėti kaip tautinę šventę, galinčią konsoliduoti visuomenę. Visuomenės konsolidacija, žinoma, pirmiausia buvo suinteresuotos po perversmo į valdžią atėjusios politinės jėgos, visomis įmanomomis priemonėmis siekusios savo valdžios stabilizavimo bei įtvirtinimo. Norint pasiekti šį tikslą, vien represinių priemonių buvo per maža. Todėl tautos vienybės, harmonijos tarp valdžios ir visuomenės bei kariuomenės vaidmens viešajame gyvenime akcentavimas valdančiojo elito politinėje retorikoje bei kasdieninėje politikoje tapo vienu svarbiausių uždavinių. Taigi galima teigti, jog *Tautos šventės* atsiradimas liudijo po perversmo nugalėjusių ir galiausiai krikdemų atsikračiusių tautininkų pastangas legitimizuoti savo politinį režimą, gauti jam visuomenės paramą.

Šventės ritualuose ypač svarbus vaidmuo teko kariuomenei. Kariuomenės paradas valstybės sostinėje Kaune ir jo metu pasakyta Valstybės Prezidento, nuo 1933 m. vis dažniau vadinamo tautos vadu, kalba spaudoje vaizduojami kaip šventės kulminacija, sulaukiantys daugiausia visuomenės dėmesio. Neatsitiktinai tautos šventė iškilmingose kalbose buvo vadinama „ginklo jėgų švente“, „mūsų kariuomenės iškilėmis“, išreiškiančiomis „pagarbą lietuvių ginklo galiai“ ir panašiai. Kartu su tautos švente stengtasi minėti ir kitokias kariuomenei reikšmingas sukaktis. *Tautos šventė* turėjo demonstruoti kariuomenės ir tautos vienybę. Tvarkingai žygiuojanti kariuomenė geriausiai simbolizavo apie tautos vadą susitelkusią tautą. Toks

šventės pobūdis visiškai suprantamas, nes būtent armija laikyta svarbia politinio režimo atrama bei valstybingumo garantu.

Neatsiejama ir svarbia tautos šventės simbolizmo dalimi tapo lenko – priešo įvaizdis. Įvairiuose šventės ritualuose dažnai sutinkama istorinės Lietuvos sostinės – Vilniaus – tematika: tai užkopta į Vilniaus kalną, tai susirinkta prie Vilniaus ažuolo. Šitaip stengiantis pabrėžti dvigubą lenkų klastą: iš Vytauto buvo atimta karūna, o iš modernios lietuvių tautos jos istorinė sostinė. Bendro nacionalinio priešo įvaizdžio eksploatavimas buvo ne tik svarbi *Tautos šventės* simbolizmo dalis, bet ir gera visuomenės konsolidacijos bei mobilizacijos priemonė. Iš esmės maždaug tokia oficialiai propaguojama *Tautos šventės* ideologija išliko iki pat 1939 m., kuomet ji paskutinį kartą buvo oficialiai paminėta.

### **TAUTINIO MITO KONSTRAVIMAS IR DEKONSTRUKCIJA. PASVARSTYMAI REMIANTIS ŽALGIRIO MŪŠIO METINIŲ MINĖJIMŲ LENKIJOJE SEMANTINE ANALIZE**

*Robert Traba*

Nuomonių apklausos duomenimis, 1410 m. Žalgirio mūšis yra vienas populiariausių istorinių simbolių Lenkijoje. Žinoma, lenkų kolektyvinėje sąmonėje jo suvokimas nuolat keičiasi.

Iki Antrojo pasaulinio karo dominavo herojinis Žalgirio mūšio supratimas, suformuotas 1910 m. simbolikos, skirtos 500-ioms mūšio metinėms. Antrojo pasaulinio karo metu Žalgiris tapo autentišku lenkų visuomenės patirties simboliu. Pokario laikotarpiu „Žalgirio“ sąvoka tapo svarbia Lenkijos valdančiojo elito politinio mąstymo dalimi. Po 1960 m., kuomet iškilmingai buvo atidengtas paminklas Žalgirio mūšiui paminėti, aiškėjo, kad „Žalgiris“ ir ateityje bus populiarus, bet kaip „normalus“ ir nemitologizuotas istorinis simbolis.

Šį procesą autorius nagrinėja remdamasis semantine analize, kurios daugiausia sukaupia pokario spaudoje.

## STRESZCZENIE

### NARÓD A EMOCJA. SYTUACJA EUROPY

*Wolfgang Kaszuba*

W końcu XVIII wieku program narodowy kształtuje ekonomiczną i polityczną nowoczesność Europy, jak w sposób racjonalny oraz efektywny, tak i jako koncepcja estetyczno-kulturalna. Naród w kontekście wartości kulturalnych był antropologizowany. Naród zajął miejsce religii jak model tożsamości i lojalności. Dotąd tylko jedyna religia potrafiła tak połączyć zbiorowe uczucia i działalność praktyczną. W rozważaniach artykuła omówiono z jednej strony aktualność związku między narodem a emocją w Europie, zmienionej po roku 1989, z drugiej – możliwość dla programu narodowego „wyzwolić się” ze swej modeli historycznej i stać się jedną z wielu możliwości stosunków ze środowiskiem socjalnym i historją.

### MITY I SYMBOLE NARODOWE JAKO ŚRODKI POLSKICH STOWARZYSZEŃ NA POCZĄTKU XX W.: PRZYKŁAD STOWARZYSZENIA „STRAŻ”

*Sabine Grabowski*

Na przełomie XIX i XX wieków stowarzyszenia narodowe odgrywały ważną rolę we wzajemnej walce narodów niemieckiego i polskiego. Prócz aktywności państwowej, bezpośrednio krzewiły one interesy narodów niemieckiego i polskiego na terytorium różnojęzycznej Rzeszy Niemieckiej i w ten sposób zajęły ważne miejsce w kwestii kształtowania się opinii Polaków. Powstałe w 1905 roku w Poznaniu – stolicy prowincji pruskiej stowarzyszenie „Straż” postawiło przed sobą zadanie, aby wspierać swych rodaków i doradzać im we wszystkich kwestiach narodowych. Stowarzyszenie „Straż” niedwuznacznie określało siebie jako ruch wrogi wobec utworzonego w 1894 roku towarzystwa „Ostmarken”, którego celem było realizowanie żądań Niemców, mieszkających w wielojęzycznych wschodnich prowincjach Prus. Ponieważ antypolskie posunięcia, jakie podejmował rząd pruski,

niewiele pomagały towarzystwu „Ostmarken” i, z jednej strony, ze swymi organizacjami chciało ono umacniać naród niemiecki, z drugiej natomiast, w związku z zaostrzoną polityką państwa niemieckiego, stowarzyszenie „Straż” dążyło do tego, aby obronić i uchronić samodzielne polskie organizacje przed germanizacyjnymi usiłowaniami towarzystwa „Ostmarken”. Wzorowała się ona na strukturach niemieckiego związku i jednocześnie starała się je doskonalić w swych celach. „Straż” udzielała swym członkom pomocy w razie sporów prawnych i w walce z władzami, pośredniczyła w poszukiwaniu kontaktów w przedsiębiorczości, miejsc pracy i nieruchomości. Po tej praktycznej pomocy, którą chętnie przyjmowali Polacy, następowały propozycje kulturalne, mające służyć oświacie i kształtowaniu się tożsamości narodowej.

Na początku działalności stowarzyszenia „Straż” uwypukliło się jego dążenie do obrony przed usiłowaniami germanizacyjnymi towarzystwa „Ostmarken” i rządu niemiecko-pruskiego. Z biegiem czasu „Straż” stała się organizacją, która propagowała ścisłe odgraniczenie się narodu polskiego od społeczeństwa niemieckiego. Do osiągania swych nacjonalistycznych celów stowarzyszenie wykorzystywało bogatą pod względem emocjonalnym tematykę.

„Straż” zachęcała swych członków kierować się „Katechizmem narodowym”, który przedstawiał charakter dobrej polskiej rodziny i wymagał ściśle polskiego narodowego postępowania. Dlatego Polacy nie powinni byli utrzymywać kontaktów z Niemcami, polskie dzieci nie mogły bawić się dziećmi niemieckimi. Ale katechizm, przede wszystkim, opisywał symbole i mity narodowe, które miały pielęgnować i umacniać „polskość” polskiej rodziny. Stowarzyszenie wykorzystywało tu na wielką skalę obrzędy i zwyczaje religijne i w ten sposób powiązało symbole narodowe i religijne. Emocjonalna łączność z katolicyzmem mogła też objąć treść narodową i pomogła stowarzyszeniu ugruntować swe postulaty w świadomości narodu polskiego. „Straż” również ucieleśniała narodowe mity o bohaterach w historii Polski, tym sposobem stwarzając cierpiącym w walce narodów Polakom możliwości i przykłady identyfikowania się, na których mieli się wzorować.

Gdy władze niemiecko-pruskie podjęły środki przeciwko „Straży” (w 1906 roku władze zabroniły duchownym uczestniczenia, co znacznie zaszkodziło towarzystwu mobilizację narodu, liczba członków zmniejszyła się z 26 tys. w roku 1905 do 2000 w roku 1908. Jednak „Straż” potrafiła emocjonować kwestję narodową i w taki sposób wzmacniać świadomość zbiorową Polaków.

przełomie XIX i XX stuleci ugruntowuje się wizerunek Kościuszki jako wodza ludu i inicjatora przemian społecznych. Wtedy mianowicie główne polskie nurty polityczne umieściły Kościuszkę w swych tradycjach historycznych.

Po roku 1917 maleje znaczenie społeczne legendy Kościuszki. Społeczeństwo jest przesycone uroczystościami 1917 r., prócz tego, pojawił się nowy bohater narodu polskiego – Józef Piłsudski. Co prawda, w latach drugiej wojny światowej znowu go przypominano: Kościuszko stał się patronem poszczególnych polskich jednostek wojskowych.

Komunistyczne władze Polski po Drugiej wojnie światowej również usiłowały zinstrumentalizować naczelnika powstania 1794 roku. Naturalnie, że tym razem znowu zmieniono akcenty legendy. Teraz Kościuszkę głoszone już nie jako bojownika przeciwko Rosji, ale jako rewolucjonistę. Mimo starań władz, Kościuszko w społeczeństwie nadal był uznawany jako obrońca Niepodległości.

W ciągu ostatniego dziesięciolecia wyraźnie zmalała rola Kościuszki w polskim panteonie narodowym. Nie zajmuje on tak ważnego miejsca jako bojownik o Niepodległość, utalentowany wódz lub obrońca cierpiącego ludu. Jeśli naczelnik powstania 1794 roku pozostanie w świadomości narodowej Polaków, to tylko takim cechom, jakie go charakteryzowały po roku 1794, tj. rzetelność, profesjonalność, tolerancja, czy umiarkowanie polityczne.

## WIZERUNEK JAGIEŁŁY W SPOŁECZNOŚCI LITEWSKIEJ

*Alvydas Nikžentaitis*

Zmiana wizerunku Jagiełły w ciągu stuletnego okresu między innymi pozwala zauważyć funkcyjne modyfikacje w jego ocenach. Na przełomie XIX–XX w. obraz Jagiełły grał rolę pewnego symbolu antypolskości, choć, trzeba przyznać, dosyć często drugorzędno. Przeciwwstawiony litewskiej pogańskiej kulturze w ogóle oraz bohaterom w charakterze pozytywnym Witoldowi i Kiejstutowi w szczególności, miał ujawnić zalety tych ostatnich. W drugiej połowie XX w. wizerunek Jagiełły powoli zaczyna tracić dotąd wyraźnie pokazane cechy antypolskości. A mianowicie, przy robieniu zarzutów tej postaci z powodu zniszczenia kultury litewskiej, da się zauważyć oczywistą troską o los litewskiego narodu. W taki sposób Jagiełła, pozostając negatywnym персонаżem historycznym, włożył poważny wkład w proces umocnienia narodowej tożsamości Litwinów, choć oczywiście nie w taką skalę, jako historyczne interpretacje Witolda.

## KULT TADEUSZA KOŚCIUSZKI I JEGO ROLA DLA UTRZYMANIA ŚWIADOMOŚCI NARODOWEJ POLAKÓW W XIX–XX WIEKU

*Magdalena Micińska*

W artykule analizuje się to, jak w świadomości Polaków ukształtował się kult Tadeusza Kościuszki, jakie społeczne okoliczności wywierały wpływ na jego rozwój, jakie cechy mu przypisywano.

Kult Kościuszki zaczęto świadomie kształtować jeszcze przed powstaniem 1794 roku. W trakcie przygotowań do powstania potrzebna była taka postać, która byłaby przeciwstawieniem króla Stanisława Augusta Poniatowskiego. Do tego nadawał właśnie Kościuszko jako wódz przyszłego powstania.

Po klęsce powstania, gdy jego naczelnik wyemigrował za granicę, na przełomie XVIII i XIX wieków zmalało społeczne znaczenie kultu Kościuszki. Prócz tego, w okresie wojen napoleońskich pojawili się nowi bohaterowie.

Nowym bodźcem do uaktywnienia legendy była śmierć Kościuszki w 1817 roku. Szczególnie uroczyste odbył się jego pogrzeb w Krakowie w roku 1818. Jednakże ówczesnie do rozwoju legendy przyczynili się głównie nie Polacy. Dalszym impulsem do pogłębienia tego kultu stało się powstanie lat 1830–1831, gdy Kościuszkę zaczęto przedstawiać nie jako sentymentalnego samotnika, ale zwycięskiego wodza armii.

W latach czterdziestych i pięćdziesiątych XIX w. pojawiają się nowe akcenty. Radykalne nurty społeczeństwa polskiego określają powstanie 1794 roku jako wyłącznie szlacheckie, a jego naczelnika charakteryzują jako zwolennika półśrodków. Jednocześnie działacze radykalni mniej akcentują właśnie tę okoliczność, że Kościuszko zwracał się do całego narodu i nie zważał na różnice społeczne.

Zatem, w połowie XIX wieku portret Kościuszki nie był jednolity. Dominował wizerunek naczelnika powstania 1794 roku jako bojownika o wolność narodu i ludu polskiego, ale jednocześnie konserwatystom stanowił on ucieleśnienie poglądów monarchistycznych, umiarkowania w polityce, pielęgnowania ideałów epoki Oświecenia. Przed powstaniem 1863–1864 r. i w czasie jego trwania nie tylko szlachta, ale też mieszczenie patrzyli na Kościuszkę jak na swego bohatera. Jednocześnie w drugiej połowie XIX w. w Galicji konserwatyści krytycznie oceniali tę postać historyczną. Najważniejsze, że Kościuszko był negatywnie oceniany jako przywódca ruchu rewolucyjnego. Jeśli naczelnik powstania 1794 r. był szanowany, to nie tyle jako przywódca powstańczych chłopów, ale raczej jako postać z żywotów świętych.

Przełom XIX i XX wieków – to apogeum kultu Kościuszki w Polsce. Właśnie wtedy uroczyste obchodzono dwie daty: w 1894 r. upamiętniono 100 rocznicę powstania, a w 1917 r. – rocznicę jego śmierci. Właśnie w tym okresie naczelnik powstania 1794 roku stał się główną postacią polskiego panteonu narodowego. Na

## KULT WITOLDA WIELKIEGO W LITWIE MIĘDZYWOJENNEJ

*Giedrius Viliūnas*

W artykule rozpatruje się przyjęte w społeczeństwie spopularyzowane w Republice Litewskiej okoliczności, formy jednego z najbardziej monumentalnych zjawisk kultury politycznej Litwinów XX w., jeśli chodzi o kult Wielkiego Księcia Litewskiego Witolda w latach 1918–1940, jego treść ideologiczną i psychologiczną.

Konstatuje się, że w latach 1927–1928 kult zainicjowały zgromadzenia kulturalno-polityczne związane z ideologią romantyczną odrodzenia narodowego oraz rządzącą grupą narodowców (tautininków) – Stowarzyszenie Litewskie, Związek Strzelców Litwy i Stowarzyszenie Szlachty Litewskiej. W przededniu 1930 roku kult wsparło i zinstytucjonalizowało państwo specjalną ustawą. Rok 1930, przypadająca wtedy 500 rocznica śmierci Witolda, stanowiły kulminację kultu. Odnotowano taki obrzęd publiczny jak wędrówka portretu Witolda Wielkiego dookoła Litwy, czemu towarzyszyły uroczyste powitanie i pożegnanie obrazu, publiczna przysięga, warta honorowa i zabawy ludowe; uroczystości związane z obchodami rocznicy bitwy pod Grunwaldem, dniem koronacji i śmierci Witolda, którym towarzyszyły defilady wojskowe, akademie i pochody publiczne; założenie kamienia węgielnego pod Muzeum Witolda Wielkiego; budowa około 30 pomników Witolda Wielkiego; otwarcie budowli publicznych, poświęconych Witoldowi, wystawa rolnicza, jubileuszowe święta pieśni i sportu, misteria, konkursy utworów literackich i scenicznych. Kult organizował na wespół społeczny i na wespół państwowy komitet Witolda Wielkiego, wspierany przez organizacje narodowców (tautininków) i strzelców, popierające reżim rządzący, jak też administrację państwową; oceniał go krytycznie radykalne społeczne siły lewicowe i liberalne, jednakże dane inicjatywy prywatnej oraz lokalnej świadczą o bardzo przychylnym przyjęciu kultu Witolda w szerokim społeczeństwie Litwy międzywojennej.

Ideologia kultu dominuje jako wyraz nowoczesnego symbolu państwowości i narodowości Litwinów. W ikonografii oraz w ceremoniach podkreśla się siłę zbrojną i suwerenną władzę; Witolda przedstawia się jako twórcę Państwa Litewskiego o charakterze wyłącznie litewskim. W tym kulcie ważną rolę odgrywa motyw Wilna – stolicy Witoldowej, odzwierciedlający aktualne dążenie polityki Litwy międzywojennej i konkretyzujący nieodzowny wizerunek wroga wobec ideologii nacjonalistycznej. Do upowszechniania ideologii kultu wydatnie przyczyniło się wykorzystanie symboliki religijnej. W płaszczyźnie emocjonalnej kult opiera się na uczuciach honoru i godności oraz wspólnoty narodowej, konsolidujących społeczeństwo młodego państwa. Chociaż w kulcie wyraźnie widoczne jest usiłowanie autorytatywnego zdyscyplinowania społeczeństwa, jednak nie dostrzega się w nim motywów energii witalnej, ekspansji, agresji, szowinizmu narodowego.



Forsowane zastosowanie znaczenia potęgi i godności, motywów martyrologicznych dowodzi powiązania kultu również z głębokimi frustracjami, uczuciem braku bezpieczeństwa, odczuciem niepełnowartościowości historyczno-kulturalnej społeczności Litwy międzywojennej. Po drugie, obok tendencji archaizujących, konserwatywnych dostrzega się w kulcie również elementy pracy konstruktywnej, sublimację poczucia narodowego w zakresie pragmatycznych programów ideologiczno-kulturalnych, co najdobitniej wyraziło się w budowie środkami społeczeństwa Muzeum Witolda Wielkiego w Kownie.

### **UWAGI O KULCIE PIŁSUDSKIEGO W DRUGIEJ RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ**

*Heidi Hein*

Po przewrocie majowym 1926 roku uwielbianie Piłsudskiego przekształciło się w instytucjonalizowany kult. W tym sensie kult był rozumiany jako silna, obrzędowa forma uwielbienia. Kult Piłsudskiego był już wtedy pojęciem współczesnym z elementami pozytywnych i negatywnych konotacji. Trzy cechy nowoczesnego kultu jednostki są razem szczeblami jego rozwoju, które wystąpiły również w przypadku kultu Piłsudskiego: stosunki społeczne zostały personifikowane, tj. przewartościowano historyczną rolę jednostki; tej ostatniej nadano postać monumentalną, tj. geniusz Piłsudskiego wywyższono i wreszcie otrzymał on cechy mityczne.

Z kultem Piłsudskiego łączą się obrzędy, które w tym kontekście są dokładniej rozumiane, występują podczas uroczystości związanych z pewnymi rocznicami. Obok tego, ważną rolę w upowszechnieniu mitu i kultu Piłsudskiego odegrały symbole i pomniki polityczne, historiografia, publicystyka historyczno-polityczna, jak też media, wygłaszane referaty i lekcje historii w szkołach. Jednakże do roku 1926 uroczystości związane z Piłsudskim miały przede wszystkim charakter propagandowy. Od roku 1926 kult stopniowo uprawomocniono, ponieważ święta Piłsudskiego stały się obowiązujące oficjalnie dla urzędów państwowych, szkół i wojska. W okresie lat 1926–1935, lata 1928 i 1930 cechują dalsze ważne etapy rozwoju kultu. Im widoczniejsze były wady Sanacji (usunięcie opozycji przed wyborami 1930 roku i coraz większe odchodzenie Marszałka od społeczeństwa), tym bardziej kompensowano je dalszym umacnianiem kultu. Śmierć Piłsudskiego 12 maja 1935 roku wpłynęła na kult jako katalizator, ponieważ po śmierci stał się on stylizowanym obiektem absolutnego mitologizowania. Dnie 6 sierpnia i 11 listopada przekształciły się w najważniejsze rocznice historyczno-polityczne. 6 sierpnia 1914 roku nastąpił wymarsz z Krakowa do Kielc niewielkiej Kompanii Kadrowej, który Piłsudski i jego legionieści oceniali jako początek czynu zbrojnego. Od 1922 roku

najważniejszymi przedsięwzięciami dnia 6 sierpnia były kongresy Związku Legionistów Polskich. Kongresy te były jedynymi, zachowanymi co najmniej do roku 1935 uroczystościami obozu rządowego, powtarzającymi się każdego sierpnia, natomiast rocznica zwycięstwa w 1920 roku nad Armią Czerwoną nie była wspominana jako święto.

Obok tego święta 6 sierpnia, obchodzonego najbardziej w obozie Sanacji, była też druga historyczno-polityczna rocznica kultu Piłsudskiego – 11 listopada, jako dzień niepodległości państwa, która z powodu swego wielkiego wpływu w szkołach, miała niewątpliwie większe znaczenie. Chociaż do 1937 roku święto to nie było uprawomocnione, jednak od roku 1926 zarządzono oficjalnie, aby je obchodzić. Najważniejsze uroczystości odbywały się w Warszawie z nabożeństwami wszystkich wyznań religijnych, defiladami wojskowymi i świątecznymi imprezami.

Jednocześnie, gdy te rocznice historyczno-polityczne na pierwszy plan wysuwały szczególne aspekty, dzień 19 marca był uważany za imieniny Piłsudskiego jako osobowości. W 1915 roku odbyły się pierwsze powszechne takie imieniny, które wykorzystano do celów propagowania Legionów. Zarówno imieniny w latach 1917–1918, jak też w latach 1923–1926, gdy Piłsudski mieszkał w odosobnieniu w Sulejówku, zostały wykorzystane do manifestacji politycznych obozu Piłsudskiego, w czasie których uwypuklano szczególne zdolności Komendanta. Od 1927 roku imieniny Piłsudskiego obchodziły nie tylko bliskie mu stowarzyszenia, ale też świętowały je instytucje polityczno-administracyjne. Po śmierci Piłsudskiego dzień 19 marca nie był uważany za dzień żałoby, jednakże w świadomości pozostał uroczystym przypomnieniem uwielbienia Piłsudskiego jako bohatera i uznania wolności myśli.

Kult zmarłego zapoczątkowały główne uroczystości pogrzebowe w Warszawie i Krakowie, jak też tymczasowe pogrzebanie serca Piłsudskiego w Wilnie w 1935 roku i przeniesienie go na cmentarz Rossa 12 maja 1936 roku. Coroczne uroczystości związane ze śmiercią Marszałka były powszechne, stały się znakiem jego pamięci i wezwaniem do zachowania jego „testamentu”.

Takie stanowisko wobec „testamentu” Piłsudskiego jeszcze bardziej uwypukliło się w wielu projektach uczczenia jego pamięci. Zaledwie po miesiącu od śmierci Piłsudskiego 6 czerwca w Zamku Książęcym w Warszawie ukonstytuował się Naczelny Komitet Uczczenia Pamięci Marszałka Józefa Piłsudskiego pod przewodnictwem Prezydenta I. Mościckiego i z udziałem najwybitniejszych osobistości Drugiej Rzeczypospolitej. Podlegały mu wojewódzkie, powiatowe, miejskie i gminne komitety uczczenia pamięci. Wszystkim projektom uczczenia pamięci, jakie powstały w całej Polsce, należało nadać odpowiednią formę i tryb, tj. musiały być zaaprobowane przez główny komitet uczczenia pamięci pod względem finansowym, artystycznym i rzeczowym. Zadania te komitet pamięci zlecił wszelkim inicjatywom, które nadchodziły z miast i gmin i w razie potrzeby anulował je.

W rozważaniach nad poszczególnymi świętami Piłsudskiego uwypukla się obraz Pierwszego Marszałka, mający znaczenie dla mitu Piłsudskiego, jak też dla opinii o jego „testamencie”: był on uważany za twórcę państwa polskiego, jak też za zwycięskiego wodza i architekta Polski, nauczyciela narodu i „wielkiego Polaka”. W tym sensie Piłsudski jest oceniany jako ostatni dziewiętnastowieczny bojownik o wolność i dlatego stawia się go w pierwszych szeregach bohaterów powstań, szczególnie Kościuszki. Jednakże ważniejsze było zaliczenie go do grona wybitnych władców Polski – Bolesława Chrobrego, Kazimierza Wielkiego i Jana Sobieskiego, obok których Piłsudskiego wspomniano przy różnych okazjach.

Najbardziej przyczyniała się do krzewienia tego kultu niewielka grupka ideologów Sanacji, która pozostawała na drugim planie w polityce. Jednak trzeba przyznać również, że Piłsudski co najmniej po cichu aprobował swój kult.

Formy, jakimi wyrażał się kult Piłsudskiego, który też przekształcił się w spontaniczne uwielbienie, pozwalają uświadomić sobie, że kult Piłsudskiego służył samowyznaczeniu państwa, uprawomocnieniu reżimu i kształtowaniu tożsamości i świadomości obywateli państwa. Dlatego uzyskał on również funkcje integracyjne, które były wymierzone też przeciwko mniejszościom narodowym. Zatem, kult Piłsudskiego był nie tylko wyrażeniem świadomości państwowej, ale też środkiem jego utworzenia.

## KULT POLEGŁYCH ŻOŁNIERZY W LITWIE MIĘDZYWOJENNEJ

*Darius Staliūnas*

W artykule analizuje się rozwój kultu poległych żołnierzy w Litwie międzywojennej. Ponieważ centralnym miejscem tego kultu był Grób Nieznanego Żołnierza w Kownie (powstał dopiero w 1934 r.), dlatego symbolowi temu poświęca się najwięcej uwagi.

Zwiększenie znaczenia kultu poległych żołnierzy na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych łączy się ze wzrostem wpływów armii po zamachu stanu 17 grudnia 1926 roku oraz zaostrzeniem się sytuacji międzynarodowej i skomplikowaniem się międzynarodowych pozycji Litwy.

Sam kult poległych żołnierzy tworzone w istocie według modelu, jaki funkcjonował w innych państwach. Analizując uczczenie poległych żołnierzy na Litwie, podobnie jak i w innych krajach Europy, władze starały się kult ten zinstrumentalizować, tj. przedstawić poległych żołnierzy jako nosicieli określonych, obowiązujących obecnie każdego obywatela wartości. Władze na Litwie podczas ceremonii uczczenia poległych żołnierzy szczególnie dobitnie popierały nastroje

antypolskie. Jeszcze jedno podobieństwo do krajów, w których kult ten wprowadzono wcześniej – to mianowicie włączenie obrzędów religijnych do ceremonii uczczenia poległych żołnierzy.

Najbardziej odpowiednim miejscem do inscenizowania pielęgnowania pamięci były, naturalnie, miejsca bitew oraz pomniki ku czci poległych żołnierzy, a zwłaszcza Grób Nieznanego Żołnierza. W czasie takiego święta, po pierwsze, wojsko staje się centralnym symbolem narodu, konstruuje się jego kult, po drugie, jednocześnie naród też przedstawiany jest jako jednolita, zorganizowana, walcząca wspólnota.

### NACJONALIZACJA ŚWIĘTA. WPROWADZENIE „ŚWIĘTA NARODOWEGO” W MIĘDZYWOJENNEJ REPUBLICIE LITEWSKIEJ

*Vladas Sirutavičius*

W artykule analizuje się okoliczności polityczno-kulturalne wprowadzenia „Święta narodowego”. Oficjalnie takie święto zaczęto obchodzić dopiero od 1930 roku. 14 maja tego samego roku zmieniono pierwszą ustawę o świątach i wypoczynku z lutego 1925 roku, a 8 września ogłoszono „Święto narodowe”. Dotychczas dzień ten obchodzono oficjalnie jako Dzień Narodzin Najświętszej Marii Panny.

Formalnie wprowadzenie święta narodu można byłoby wytłumaczyć tym, że w Republice Litewskiej rok 1930 ogłoszono jako rok Wielkiego Księcia Litewskiego Witolda. Wiele przeprowadzonych w tym roku imprez bezpośrednio łączyło się z imieniem wielkiego księcia. Rządowy Główny Komitet Witolda Wielkiego ustalił trzy podstawowe daty, które należało obchodzić w tym roku. Najuroczyściej świętowano tak zwany jubileusz koronacji Witolda (8 września) oraz 500 rocznicę śmierci wielkiego księcia (27 października). Spośród tych świąt pierwsze miało być obchodzone jako dzień „triumfu” i radości, drugie natomiast – jako święto skupienia i smutku.

W artykule wyciąga się wniosek, że, szczególnie po zamachu stanu w 1926 roku, społeczeństwo i elita polityczna Litwy coraz bardziej nie mogły się porozumieć, jakie wydarzenia najnowszej historii można byłoby obchodzić jako święto narodowe, konsolidujące społeczeństwo. Naturalnie, że konsolidacją społeczeństwa były zainteresowane siły polityczne, które doszły do władzy po zamachu stanu i wszelkimi możliwymi sposobami dążyły do ustabilizowania i umocnienia swej władzy. Za mało było tylko samych środków represyjnych, aby osiągnąć ten cel. Dlatego jednym z najważniejszych zadań w działalności politycznej i polityce codziennej elity rządzącej było akcentowanie jedności narodu, harmonii między władzą a społeczeństwem oraz roli wojska w życiu publicznym. Można zatem twierdzić, że wprowadzenie „Święta narodowego” świadczy o staraniach narodowców (tautininków), którzy zwyciężyli w

wyniku zamachu stanu i ostatecznie pozbyli się chrześcijańskich demokratów, zalegitymizowania swego reżimu politycznego i uzyskania dla niego poparcia społecznego.

W obrzędach święta szczególnie ważna rola przypadała wojsku. Defiladę wojskową w stolicy państwa Kownie i przemówienie, które w czasie jej wygłosił prezydent państwa, od 1933 roku coraz częściej nazywany wodzem narodu, w prasie przedstawiano jako kulminację święta, cieszącą się ogromną uwagą większości społeczeństwa. Nie przypadkowo w uroczystych przemówieniach święto narodowe określano jako „święto sił zbrojnych”, „uroczystości naszego wojska”, wyrażające „szacunek do litewskich sił zbrojnych” itp. Jednocześnie ze świętem narodowym starano się obchodzić też inne rocznice, mające znaczenie dla wojska. „Święto narodowe” miało demonstrować jedność armii i narodu. Marszerujące wojsko najlepiej symbolizowało naród, skupiony wokół wodza narodu. Taki charakter święta jest zupełnie zrozumiały, armię bowiem uważano za silne oparcie reżimu politycznego oraz gwaranta państwowości.

Nieodłączną i ważną częścią święta narodowego stał się wizerunek „Polaka – wroga”. W różnych obrzędach święta często spotykało się tematykę historycznej stolicy Litwy – Wilna: to wspinano się na „Wileńskie wzgórze”, to gromadzono się pod wileńskim dębem. W ten sposób starano się podkreślić podwójną podstępność Polaków: Witoldowi odebrano koronę, od nowoczesnego narodu litewskiego zaś – jego historyczną stolicę. Eksploatowanie wizerunku wspólnego wroga narodowego stanowiło nie tylko ważną część symbolizmu „Święta narodowego”, ale też skuteczny środek konsolidacji oraz mobilizacji społeczeństwa. W istocie, mniej więcej taka oficjalnie propagowana ideologia „Święta narodowego” utrzymała się do 1939 roku, gdy obchodzono je oficjalnie po raz ostatni.

## KONSTRUKCJA I PROCES DEKONSTRUKCJI NARODOWEGO MITU. ROZWAŻANIA NA PODSTAWIE ANALIZY SEMANTYCZNEJ POLSKICH OBCHODÓW ROCZNIC GRUNWALDZKICH W XX WIEKU

*Robert Traba*

Sondaż opinii pokazuje, że bitwa pod Grunwaldem 1410 roku zawsze jest w Polsce jednym z najpopularniejszych symboli historycznych. Naturalnie, że w świadomości zbiorowej Polaków stale zmienia się jej pojęcie. Do drugiej wojny światowej dominowało wyłącznie „heroiczne” pojmowanie bitwy pod Grunwaldem, ukształtowane przez symbolikę z 1910 roku dla uczczenia 500 rocznicy bitwy. W latach powojennych pojęcie „Grunwald” stało się częścią składową „mentalności

politycznej w średnich warstwach rządu polskiego, jak też autentycznym symbolem doświadczeń Polaków w latach drugiej wojny światowej. Po roku 1960 (uroczystości z okazji odsłonięcia pomnika bitwy pod Grunwaldem) było coraz jaśniej, że „Grunwald”, chociaż w przyszłości też będzie popularny, ale już jako „normalny”, nie zmitologizowany symbol historyczny.

Proces ten autor przedstawił, opierając się na przykładzie analizy semantycznej, której najwięcej zgromadzono w prasie powojennej.

## ZUSAMMENFASSUNG

### NATION UND EMOTION. EUROPÄISCHE BEFINDLICHKEITEN

*Wolfgang Kaschuba*

So rational und effektiv das Programm der Nation einerseits seit dem späten 18. Jahrhundert die europäische Moderne wirtschaftlich wie politisch mitbegründen hilft, so emotional wirkt es damals andererseits und zugleich als ästhetisches und kulturelles Konzept. Denn im Lichte kultureller Vorstellungen und Werthorizonte wird die Nation gleichsam anthropologisiert. Sie tritt damit als lebensweltübergreifendes Identitäts- und Loyalitätsmodell an die Stelle der Religion, die zuvor allein in der Lage war, kollektive Gefühle und Praxen in ähnlich intensiver Weise zu mobilisieren. In den folgenden Überlegungen wird hier daher nach der Aktualität dieses historischen Zusammenhangs von Nation und Emotion im veränderten Europa nach 1989 gefragt, aber auch nach „Emanzipationsmöglichkeiten“ des Nationalen von seinem historischen Modell – als nurmehr *einer* von vielen Möglichkeiten, sich in sinn-volle Beziehung zur sozialen Umwelt wie zur Geschichte zu setzen.

### NATIONALE MYTHEN UND SYMBOLE ALS INSTRUMENT POLNISCHER VEREINSARBEIT ZU BEGINN DES 20. JAHRHUNDERTS AM BEISPIEL DES POLNISCHEN VEREINS „STRAŻ“

*Sabine Grabowski*

Im Nationalitätenkampf zwischen Deutschen und Polen am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts spielten nationale Vereine eine bedeutende Rolle. Jenseits der staatlichen Aktivitäten in der sogenannten Polenfrage dienten sie unmittelbar der Artikulierung von Interessen der deutschen und polnischen Bevölkerung in den gemischtsprachigen Gebieten des Deutschen Reichs und besaßen damit eine wichtige Position im Prozeß der Meinungsbildung. Der 1905 in der preußischen Provinzhauptstadt Posen entstandene polnische Verein „Straż“ [Die Wacht] setzte sich zur Aufgabe, seine Landsleute in allen nationalen Fragen zu beraten und zu unterstützen. Ausdrücklich verstand sich die „Straż“ als eine Gegenbewegung

zu dem 1894 gegründeten „Deutschen Ostmarken-Verein“. Dieser hatte sich die Förderung der deutschen Bevölkerung in den gemischtsprachigen Ostprovinzen Preußens zum Ziel gesetzt. Während dem Ostmarken-Verein die antipolnischen Maßnahmen der preußisch-deutschen Regierung nicht weit genug gingen und er mit seiner Organisation einerseits die deutsche Bevölkerung stärken und andererseits für eine weitere Verschärfung der staatlichen Polenpolitik sorgen wollte, bemühte sich die Straż um die Abwehr der Germanisierungsbestrebungen des Ostmarken-Vereins und eine Selbstorganisation der polnischen Bevölkerung. Sie nahm sich die Strukturen des deutschen Vereins zum Vorbild und versuchte gleichzeitig, diese für ihre Zwecke zu verbessern. Die Straż bot ihren Mitgliedern Hilfe bei Rechtsstreitigkeiten und Behördengängen an, vermittelte Geschäftskontakte, Arbeitsstellen und Immobiliengesuche. Diese praktische Hilfe, die von ihren Landsleuten auch gern in Anspruch genommen wurde, ergänzten kulturelle Angebote, die der nationalen Aufklärung und Identitätsbildung dienen sollten.

Während zu Beginn der Tätigkeit der „Straż“ Fragen der Abwehr der Bestrebungen des Deutschen Ostmarken-Vereins und der preußisch-deutschen Regierung im Vordergrund gestanden hatten, entwickelte sich die „Straż“ im Laufe der Jahre zu einer Organisation, die die strikte Abgrenzung der polnischen Bevölkerung von der deutschen Gesellschaft propagierte. Dabei bediente sich der Verein emotional besetzter Themen, um seine nationalistischen Ziele zu erreichen.

Die „Straż“ verlangte von ihren Mitgliedern die Einhaltung eines „nationalen Katechismus“, der das Wesen einer guten polnischen Familie beschrieb und ein streng polnisch nationales Verhalten einforderte. So sollten Polen keinen Kontakt mit Deutschen pflegen, polnische Kinder nicht mit deutschen Kindern spielen. Vor allem aber beschrieb der Katechismus nationale Symbole und Mythen, die in der polnischen Familie zur Stärkung des „Polentums“ gepflegt werden sollten. Hier griff der Verein in hohem Maße auf katholische Riten und Gebräuche zurück und stellte damit eine Verbindung zwischen nationalen und religiösen Symbolen her. Die emotionale Bindung an den Katholizismus konnte so auch auf nationalistische Inhalte übertragen werden und erleichterte dem Verein seine Forderungen im Bewußtsein der polnischen Bevölkerung zu verankern. Ebenso instrumentalisierte die „Straż“ nationale Mythen über die Helden der polnischen Geschichte um den im Nationalitätenkampf leidenden Polen Identifikationsmöglichkeiten und Vorbilder anzubieten, denen sie nacheifern sollten.

Durch das Einschreiten der preußisch-deutschen Behörden gegen die „Straż“ – die Behörden erreichten 1906 ein Verbot der Mitgliedschaft von Geistlichen – konnte die Mobilisierung der polnischen Bevölkerung für den Verein erheblich beeinträchtigt werden. Die Mitgliederzahl schrumpfte von 26 000 Mitgliedern 1905 auf gerade 2000 nach 1908. Dennoch gelang es der „Straż“ durch die Emotionalisierung der nationalen Frage ein Bezugssystem für die nationale Identität zu schaffen und das kollektive Bewußtsein der Polen zu prägen.



## TADEUSZ KOŚCIUSZKO KULT UND SEINE ROLLE BEI DER UNTERSTÜTZUNG VOM NATIONALBEWUSSTSEIN DER POLEN IM 19.–20. JH.

*Magdalena Micińska*

Der vorliegende Artikel analysiert die Herausbildung des Kultes von T. Kościuszko in der polnischen Volk, die gesellschaftlichen Umstände, die seine Entwicklung beeinflussten, sowie seine Funktionen.

Der Kult von T. Kościuszko wurde bewusst noch vor dem Aufstand von 1794 geschaffen. Bei der Vorbereitung des Aufstands war eine gesellschaftliche Figur notwendig, die dem König Stanisław August Poniatowski gegenübergestellt werden konnte. Als künftiger Führer des Aufstands passte Kościuszko für eine solche Funktion am besten.

Nach dem Niederschlag des Aufstandes und der Emigration seines Führers lieb die gesellschaftliche Bedeutung des Kościuszko-Kultes um die Jahrhundertwende nach. Außerdem fanden sich während der Napoleon-Kriege neue Helden.

Einen neuen Anstoß zur Aktualisierung der Legende gab Kościuszko Tod im Jahre 1817. Besonders eindrucksvoll vergingen seine Bestattungsfeierlichkeiten 1818 in Krakau. Zur Pflege der Legende leisteten jedoch nicht Polen den größten Beitrag. Zu einem weiteren Impuls bei der Pflege seines Kults wurde der Aufstand von 1830–1831. Damals begann man Kościuszko nicht als sentimentalen Einzelgänger darzustellen, sondern als Führer einer siegreichen Armee.

In den dreißiger – vierziger Jahren des 19. Jh. erscheinen neue Akzente. Die radikalen polnischen Strömungen bezeichnen den Aufstand von 1794 als rein adlig und seinen Führer als Anhänger von Halbmaßnahmen. Weniger radikale Politiker dagegen heben gerade den Umstand hervor, dass Kościuszko sich an die ganze Nation gewandt und keine sozialen Differenzen beachtet hat.

Mitte des 19. Jh. war also Kościuszko Bild nicht einheitlich. Es herrschte ein Image vom Führer des Aufstandes, als Kämpfer für die Freiheit der polnischen Nation und des polnischen Volkes vor. Für die konservativen Kräfte verkörperte er zugleich monarchistische Ansichten, politische Mäßigung, Pflege von Idealen der Aufklärungsepoche. Vor dem Aufstand von 1863–1864 und nach seinem Ausbruch wird Kościuszko nicht nur vom Adel sondern auch von Stadtbürgern für ihren Helden gehalten. In Galizien dagegen wird diese historische Figur von den Konservativen kritisch bewertet. Das Wichtigste ist, dass Kościuszko als Führer der revolutionären Bewegung negativ eingeschätzt wird. Wenn er in Galizien als Führer des Aufstandes von 1794 auch verehrt wird, dann nicht als Führer von aufständischen Bauern, sondern eher als Figur aus dem Leben der Heiligen.

Um die Jahrhundertwende erlebt Kościuszko-Kult seinen Höhepunkt. Gerade zu dieser Zeit wurden zwei Daten feierlich begangen: 1894 – der 100. Jahrestag des

Aufstandes und 1917 – Kościuszko Todestag. Gerade dann wurde der Führer des Aufstandes von 1794 zur Hauptfigur des nationalen polnischen Pantheons. Um die Jahrhundertwende behauptet sich Kościuszko Image als Führer des Volkes, Initiator sozialer Umgestaltungen. Gerade dann wurde er von den politischen polnischen Strömungen in ihre historischen Traditionen aufgenommen.

Nach 1917 nimmt Kościuszko Legende an gesellschaftlicher Bedeutung ab. Die Bevölkerung ist an den Feierlichkeiten des Jahres 1917 schon übersättigt, außerdem ist ein neuer Nationalheld aufgetaucht – Józef Piłsudski. Übrigens wird Kościuszko während des 2. Weltkrieges wieder aus der Vergessenheit hervorgezogen: er wird zum Patron einzelner polnischer Militärtruppen.

Die kommunistische Staatsmacht Polens versuchte nach dem 2. Weltkrieg den Führer des Aufstands von 1794 zu instrumentalisieren. Diesmal wurden die Akzente der Legende vertauscht. Jetzt wurde Kościuszko nicht mehr als Kämpfer gegen Rußland, sondern als Revolutionär verherrlicht. Trotz dieser Bemühungen der Staatsmacht schätzte ihn die Öffentlichkeit auch weiterhin als Verteidiger der Unabhängigkeit.

Im letzten Jahrzehnt ist Kościuszko Bedeutung im nationalen polnischen Pantheon deutlich zurückgegangen. Er ist nicht mehr so wichtig als Kämpfer für die Unabhängigkeit, begabter Führer oder Verteidiger des leidenden Volkes. Wenn der Führer des Aufstandes von 1794 im historischen Bewusstsein der Polen erhalten bleibt, dann nur dank seinen Charaktereigenschaften, die ihm nach 1794 eigen waren, d. h. dank seiner Ehrlichkeit, Professionalität, Toleranz sowie politischer Zurückhaltung.

## **DAS JOGAILA-BILD IN DER LITAUISCHEN GESELLSCHAFT**

*Alvydas Nikžentaitis*

Die Wandlungen des Jogaila-Bildes in den letzten mehr als hundert Jahren erlauben es, auch eine Veränderung in dessen gesellschaftlicher Funktion festzustellen. Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts wurde Jogaila zu einem der Symbole für die antipolnische Haltung in der litauischen Gesellschaft. Er wurde den positiven Helden Vytautas und Kęstutis und der heidnischen litauischen Kultur generell gegenübergestellt, um damit deren positive Seiten noch zu unterstreichen.

Ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gingen die antipolnischen Züge verloren, obwohl das Jogaila-Bild an sich unverändert blieb. Ihm wurde nun hauptsächlich die Schuld an der Vernichtung der heidnischen litauischen Kultur zugewiesen, da jetzt die Sorge um das Schicksal der litauischen Nation in der Gesellschaft an die erste Stelle rückte. Auf diese Weise diente das Jogaila-Bild –

wenn auch nicht in gleichem Maße wie das Vytautas-Bild – der Stärkung der nationalen Identität der Litauer.

## KULT VYTAUTAS DES GROSSEN IN LITAUEN WÄHREND DER ZWISCHENKRIEGSZEIT

*Giedrius Viliūnas*

Im vorliegenden Artikel wird eine der herausragendsten politisch-kulturellen Erscheinungen Litauens im 20. Jh. behandelt, d. h. es wird untersucht, unter welchen Umständen sich der Kult des Großfürsten Litauens Vytautas des Großen im Zeitraum zwischen 1918 und 1940 in der Republik Litauen entwickelte, sowie seine Rezeption in der Öffentlichkeit, seine Formen, ideologische und psychologische Inhalte.

Es wurde festgestellt, dass der Kult von kulturellen und politischen Kreisen initiiert wurde, die mit romantischer Ideologie der nationalen Wiedergeburt sowie mit der herrschenden politischen Gruppe der Nationalisten verbunden waren. (Zu ihnen gehörten Gesellschaft zur Verschönerung Litauens, Schützenverein Litauens, Gesellschaft der litauischen Adligen.) Vor 1930 wurde der Kult vom Staat durch ein spezielles Gesetz unterstützt und institutionalisiert. Das Jahr 1930, der 500. Todestag von Vytautas dem Großen bildet den Höhepunkt des Kultes. (Es wurde eine Reihe öffentlicher Zeremonien veranstaltet wie z. B.: die Reise des Vytautas-Porträts durch Litauen, begleitet von feierlichen Empfängen und Verabschiedungen, öffentlichen Vereidigungen, Ehrenwachen und Volksfesten; Feierlichkeiten zum Jubiläum der Grunwaldschlacht, zum Krönungsjubiläum von Vytautas, zu seinem Todestag, mit Militärmärschen, Festbeleuchtung, Volkstreffen und Festzügen; Grundsteinlegung für das Vytautas-Museum, Errichtung von 30 Denkmälern Vytautas dem Großen; Eröffnungen von Bauten, die Vytautas dem Großen gewidmet waren, landwirtschaftliche Ausstellung, Jubiläums – Gesang – und Sportfeste Mysterienspiele, literarische und theatralische Wettbewerbe).

Der Kult wurde vom teilweise gesellschaftlichen, teilweise staatlichen Ausschuss Vytautas des Großen organisiert, unterstützt von der Nationalistenorganisation, dem Schützenverein und der Staatsverwaltung; seine Tätigkeit wurde von den linksradikalen sowie liberalen Kräften kritisch bewertet, das Ausmaß von privater und lokaler Initiative zeugt dagegen von einer äußerst günstigen Rezeption des Vytautas-Kults in der Öffentlichkeit Litauens zwischen den Weltkriegen.

In der Kult-Ideologie dominiert die Bedeutung von Vytautas als modernes Symbol der litauischen Staatlichkeit und Nationalismus. In der Ikonographie und im Zeremoniell wird bewaffnete Gewalt und souveräne Macht hervorgehoben; Vytautas wird als Begründer eines rein litauischen Staates interpretiert. Eine wichtige Rolle spielt im Kult das Motiv von Vilnius als Vytautas' Hauptstadt, das ein aktuelles

Streben in der Politik Litauens der Zwischenkriegszeit widerspiegelt und das für die nationalistische Ideologie unerlässliches Image des Feindes konkretisiert. Zugunsten einer weiten Entwicklung des Kults diente die Anwendung von religiöser Symbolik. Auf der emotionalen Ebene hat der Kult solche Gefühle wie Ehre, Stolz, nationale Zusammengehörigkeit zur Grundlage, die das Volk eines jungen Staates konsolidieren. Obwohl im Kult die Bemühung um eine autoritäre Disziplinierung des Volkes deutlich zum Vorschein tritt, lassen sich darin keine vitale Energie, Expansion, Aggressivität, kein Chauvinismus bemerken. Forsierte Exploitation von den Begriffen wie Macht, Ehre, martyrologische Motive weisen auf den Zusammenhang des Kults mit tiefen Frustrationen der litauischen Öffentlichkeit in der Zwischenkriegszeit, mit dem Gefühl der Unsicherheit sowie dem einer historisch-kulturellen Minderwertigkeit hin. Andererseits ist im Kult neben archaisierenden, konservativen Tendenzen auch Rhetorik einer konstruktiven Arbeit, Sublimation des nationalen Gefühls den pragmatischen ideologisch-kulturellen Programmen gegenüber bemerkbar. (Die im Bau des Museums Vytautas dem Großen, von Geldmitteln der Öffentlichkeit ausgeführt, am deutlichsten zum Ausdruck kam).

## ANMERKUNGEN ZUM PIŁSUDSKI-KULT IN DER POLNISCHEN ZWEITEN REPUBLIK

*Heidi Hein*

Die Verehrung Piłsudskis wandelte sich seit dem Maiumsturz 1926 in einen institutionalisierten Kult und wurde in diesem kanalisiert. *Kult* wird in diesem Rahmen als starke, ritualisierte Form der Verehrung verstanden, wobei der Begriff *Piłsudski-Kult* ein zeitgenössischer mit positiven und negativen Konnotationen ist. Drei Merkmale eines modernen Personenkultes sind zugleich dessen Entwicklungsstadien, die sich auch beim Piłsudski-Kult feststellen lassen: Zunächst werden die gesellschaftlichen Verhältnisse personalisiert, d. h. die historische Rolle der Persönlichkeit wird überbewertet. Dann wird diese monumentalisiert, d. h. ihr Genius verherrlicht, und schließlich mythisiert.

Die mit dem Piłsudski-Kult verbundenen Rituale, die in diesem Rahmen genauer vorgestellt wurden, fanden ihre Ausprägung in den Feiern zu den einzelnen Jahrestagen. Daneben spielten politische Symbole und Denkmäler, die Historiographie, die historisch-politische Publizistik und die Medien insgesamt sowie der Staatsbürgerkunde- und Geschichtsunterricht in den Schulen eine wichtige Rolle bei der Verbreitung des Piłsudski-Mythos und des Kultes. Bis 1926 trugen jedoch die Piłsudski-Feiern vor allem propagandistischen Charakter für das Piłsudski-Lager. Seit 1926 wurde der Kult allmählich institutionalisiert, da die Piłsudski-Feiern administrativ für öffentliche Verwaltungen, Schulen und Militär angeordnet wurden.

Innerhalb der Jahre 1926–1935 markierten die Jahre 1928 und 1930 weitere wichtige Etappen bei der Entwicklung des Kultes. Je deutlicher die Defizite der Sanacja wurden, desto mehr wurden sie mit einer weiteren Zunahme des Kultes kompensiert – vor allem seit der Ausschaltung der Opposition zu den Wahlen von 1930 und dem zunehmenden Rückzug des Marschalls aus der Öffentlichkeit. Der Tod Piłsudskis am 12. Mai 1935 wirkte als Katalysator auf den Kult, da er im Totenkult vollkommen mythisiert und zum Kultobjekt stilisiert wurde.

Die wichtigsten historisch-politischen Jahrestage waren der 6. August und der 11. November. Der 6. August 1914, der Tag des Abmarsches der kleinen Kaderkompanie aus Krakau (wymarsz Kadrówki) nach Kielce, wurde als Beginn des „czyń zbrojny“, der bewaffneten Tat Piłsudskis und seiner Legionäre gesehen. Die wichtigsten Veranstaltungen zum 6. August waren seit 1922 die jährlichen Legionärskongresse des Związek Legionistów Polskich. Die Legionärskongresse waren zumindest bis 1935 für das Regierungslager die einzigen wiederkehrenden Feierlichkeiten im August, während dem Jahrestag des Sieges über die Rote Armee im Jahre 1920 nicht durch Festveranstaltungen gedacht wurde.

Neben diesem eher auf das Lager der Sanacja konzentrierten Feiern zum 6. August war der zweite für den Piłsudski-Kult historisch-politische Jahrestag der 11. November als Staatsgründungstag, der wegen seiner Breitenwirkung bis in die Schulen hinein sicherlich bedeutsamer war. Obwohl er bis 1937 kein gesetzlicher Feiertag war, wurde er seit 1926 offiziell angeordnet und feierlich begangen. Die zentralen Feierlichkeiten fanden in Warschau mit Gottesdiensten aller Konfessionen, Militärparaden und Festveranstaltungen statt.

Während bei diesen historisch-politischen Jahrestagen immer besondere Aspekte in den Vordergrund gestellt wurden, galt der 19. März als Namenstag Piłsudskis seiner Persönlichkeit im ganzen. Die erste öffentlichkeitswirksame Namenstagsfeier fand 1915 statt, die zu einer Propagierung der Legionen genutzt wurde. Auch die Namenstage 1917 und 1918 wie auch in den Jahren 1923 bis 1926, als Piłsudski zurückgezogen in Sulejówek lebte, wurden zu politischen Manifestationen des Piłsudski-Lagers genutzt, indem die besonderen Fähigkeiten des Kommandanten herausgestellt wurden. Seit 1927 begingen nicht nur die Piłsudski-nahen Verbände den Namenstag, sondern er wurde auch von politisch-administrativer Seite durchgeführt. Nach dem Tod Piłsudskis 1935 galt der 19. März nicht als Tag der Trauer, sondern wurde im Sinne einer weihevollen Erinnerung, der Heldenverehrung Piłsudskis und des Bekenntnisses zum Unabhängigkeitsgedanken begangen.

Die zentralen Begräbnisfeierlichkeiten in Warschau und Krakau, aber auch die provisorische Beisetzung des Herzens Piłsudskis in Wilna 1935 und dessen Überführung auf den Rossa-Friedhof am 12. Mai 1936 bildeten den Auftakt für

einen Totenkult. Die jährlichen Feierlichkeiten zum Todestag liefen im ganzen Land einheitlich ab und standen im Zeichen des Gedenkens an den Marschall und appellierten, sein „Testament“ bewahren.

Diese Haltung gegenüber dem „Testament“ Piłsudskis wurde noch deutlicher bei den zahlreichen Gedenkprojekten. Knapp einen Monat nach dem Tod Piłsudskis konstituierte sich im Königlichen Schloß zu Warschau am 6. Juni das Oberste Komitee zur Bewahrung des Gedächtnisses an Marschall Józef Piłsudski (Naczelny Komitet Uczczenia Pamięci Marszałka Józefa Piłsudskiego) unter Leitung des Staatspräsidenten I. Mościcki und Teilnahme führender Persönlichkeiten der Zweiten Republik. Ihm nachgeordnet wurden Gedächtniskomitees auf Wojewodschafts-, Kreis-, Stadt- und Gemeindeebene. Die in ganz Polen entwickelten Gedenkprojekte sollten in eine angemessene, würdige Form gebracht und „harmonisiert“, d. h. vom Obersten Gedächtniskomitee in künstlerischer, sachlicher und finanzieller Hinsicht genehmigt werden. Diesen Aufgaben ordnete das Gedächtniskomitee jegliche Initiative, die von Städten oder Gemeinden begonnen wurde, unter und ließ sie gegebenenfalls ersticken.

In den Diskursen zu den einzelnen Piłsudski-Feiern wird das den Piłsudski-Mythos ausmachende Bild des Ersten Marschalls deutlich, in das auch die Vorstellungen von seinem „Testament“ einwirkten: Er galt als Schöpfer des polnischen Heeres, als dessen siegreicher Führer sowie als Baumeister Polens, als Erzieher seines Volkes und als „größter Pole“. In diesem Zusammenhang wurde Piłsudski als Vollender des polnischen Freiheitskampfes im 19. Jahrhundert gesehen – und damit in eine Kontinuität der Aufstandshelden, insbesondere von Kościuszko, gestellt. Wichtiger aber wurde die Kontinuität zu den großen Herrschern Polens: Bolesław Chrobry, Kazimierz Wielki und Jan Sobieski, in die Piłsudski bei verschiedenen Anlässen gestellt wurde.

Die maßgeblichen Förderer des Kultes war ein kleiner Kreis von Sanacja-Ideologen, die in tagespolitischer Hinsicht in deren zweiter Reihe standen. Jedoch ist auch festzustellen, daß Piłsudski den Kult um seine Person zumindest stillschweigend gebilligt hat.

Die Formen, in denen der Kult um Piłsudski betrieben wurde und die über die spontane Verehrung hinausgingen, lassen erkennen, daß der Piłsudski-Kult zur Selbstdarstellung des Staates, zur Legitimierung des Regimes und zu einer auf den Staat gerichteten Identitäts- und Bewußtseinsbildung seiner Bürger diente. Dadurch erhielt er auch integrative Funktionen, die durchaus auch auf die Minderheitenbevölkerung gerichtet waren. Somit war der Piłsudski-Kult nicht nur Ausdruck eines integrierenden Staatsbewußtseins, sondern auch ein Mittel, dieses zu schaffen.

## **KULT DER GEFALLENEN SOLDATEN IN LITAUEN IN DER ZEIT ZWISCHEN DEN WELTKRIEGEN**

*Darius Staliūnas*

Der vorliegende Artikel handelt von der Entwicklung des Kultes gefallener Krieger in Litauen zwischen den Weltkriegen. Da die zentrale Kultstätte das Grab des Unbekannten Soldaten in Kaunas war (erst 1934 errichtet), galt diesem Symbol auch die größte Aufmerksamkeit.

Die kultische Verehrung von gefallenen Kriegern nahm Ende der zwanziger, Anfang der dreißiger Jahre an Bedeutung zu. Das hängt mit erhöhtem Einfluss des Heeres nach dem Putsch vom 17. Dezember 1926 zusammen sowie mit der Zuspitzung der internationalen Lage und mit komplizierten internationalen Positionen Litauens.

Die kultische Verehrung der Gefallenen wurde hauptsächlich nach einem in anderen Ländern funktionierenden Modell geschaffen. Bei der Untersuchung dieser Frage wurde festgestellt, dass gleich anderen europäischen Ländern die Staatsmacht bemüht war, den Kult politisch zu instrumentalisieren, d. h. die Gefallenen als Träger bestimmter, in der Gegenwart für jeden Bürger unerlässlicher Werte darzustellen. Während der Verehrungszeremonien der Gefallenen entfachte die Staatsmacht in Litauen besonders augenfällig antipolnische Stimmungen. Eine weitere Ähnlichkeit zu anderen Ländern, in denen so ein Kult früher entstanden war, äußerte sich durch Heranziehen der Religion zu den Verehrungszeremonien.

Der geeignetste Ort für die Pflege so eines inszenierten Gedächtnisses waren natürlich Schlachtfelder sowie Denkmäler den Gefallenen, insbesondere das Grab des Unbekannten Soldaten. Bei solch einem Fest wird das Heer einerseits zum zentralen Symbol der Nation, sein Kult wird konstruiert, andererseits wird auch das Volk als eine einheitliche, organisierte, kämpfende Gemeinschaft dargestellt.

## **NATIONALISIERUNG DES FEIERTAGES. ERFINDUNG „DES NATIONALFEIERTAGES“ IN DER REPUBLIK LITAUEN ZUR ZWISCHENKRIEGSZEIT**

*Vladas Sirutavičius*

Der vorliegende Artikel befasst sich mit kulturpolitischen Verhältnissen, unter denen der sogenannte Nationalfeiertag erfunden wurde. Das Fest unter diesem Namen begann man erst ab 1930 zu feiern, nachdem am 14. Mai desselben Jahres das bisher geltende Gesetz über Feier- und Ruhetage vom Februar 1925 verändert und der 8. September zum Nationalfeiertag erklärt wurde. Bisher galt dieser Tag offiziell als Geburtstag der Heiligen Jungfrau Maria.

Die Entstehung des Nationalfeiertages wäre formell dadurch zu begründen, dass das Jahr 1930 in der Republik Litauen zum Jahr des Großfürsten Litauens Vytautas des Großen verkündet wurde. Eine Vielzahl der in diesem Jahr stattgefundenen Festveranstaltungen hing mit dem Namen Vytautas zusammen. Der Oberste Staatsausschuss Vytautas des Großen stellte drei wichtigste in diesem Jahr zu begehende Daten fest. Mit größten Feierlichkeiten wurden das Krönungsjubiläum von Vytautas (8. September) und der 500. Todestag des Großfürsten (27. Oktober) begangen. Der erstere von den beiden sollte als „Triumph“ – bzw. Freudenfest und der letztere als Gedenk- und Trauerfeier bezeichnet werden.

Im Artikel wird die Schlussfolgerung gezogen, dass es zwischen der Öffentlichkeit und der politischen Elite Litauens besonders nach dem Putsch von 1926 zu immer neuen Auseinandersetzungen kam bezüglich der Frage, welche Ereignisse der jüngsten Geschichte als Nationalfeiertag bezeichnet werden könnten und das Volk zu konsolidieren vermochten. An der Konsolidierung des Volkes waren ohne Zweifel vor allem die nach dem Putsch an die Macht getretenen politischen Kräfte interessiert und waren bereit, alle möglichen Mittel einzusetzen, um ihre Macht zu stabilisieren und zu festigen. Um dieses Ziel zu erreichen, reichten allein repressive Maßnahmen nicht aus. Als zentrale Aufgabe der herrschenden Elite galt deshalb in ihrer Rhetorik und täglichen Politik, der Volkseinheit, der Harmonie zwischen Staatsmacht und Gesellschaft sowie dem Heer im öffentlichen Leben die wichtigste Rolle beizumessen. Man kann also behaupten, dass die „Entstehung“ des Nationalfeiertages von den Bestrebungen der nach dem Putsch zur Macht gelangten Nationalisten (tautininkai) nach Legitimation ihres politischen Regimes, nach Sicherung der Unterstützung von Seiten der Öffentlichkeit zeugte.

Bei feierlichen Zeremonien fiel dem Heer eine besonders wichtige Rolle zu. Militärmarsch in der Hauptstadt der Republik Kaunas und die Festrede des Staatspräsidenten, nach 1933 immer öfter Führer des Volkes genannt, wurden in der Presse als Höhepunkte der Feier dargestellt, die das größte Interesse der Öffentlichkeit erweckten. Nicht zufällig wurde der Nationalfeiertag in den Festreden als „Fest der militärischen Kräfte“, „Feierlichkeiten unserer Streitkräfte“, die der „litauischen militärischen Stärke“ Achtung entgegenbringen, u. ä. bezeichnet. Am Nationalfeiertag war man bemüht, zugleich auch andere Jubiläen zu begehen, die für das Heer von Bedeutung waren. Der Nationalfeiertag sollte die Einheit zwischen Heer und Volk demonstrieren. Die ordentlich marschierenden Truppen symbolisierten am besten das um den Führer vereinigte Volk. Eine derartige Feier ist durchaus verständlich, denn gerade die Streitkräfte galten als eine wichtige Stütze des politischen Regimes und als Garantie der Staatlichkeit.

Zu einem untrennbaren Teil der Festsymbolik wurde das Image des Polen als Feind. In verschiedenen festlichen Zeremonien begegnet man oft der Thematik der historischen Hauptstadt Litauens Vilnius: mal besteigt man den „Vilnius – Berg“,



mal versammelt man sich an der Vilnius – Eiche. Auf solche Weise versuchte man die doppelte List der Polen zu zeigen: Vytautas wurde von ihnen seiner Krone beraubt und dem modernen litauischen Volk rissen sie seine historische Hauptstadt weg.

Das Image des gemeinsamen nationalen Feindes war nicht nur ein wichtiger Teil der Symbolik des Nationalfeiertages, sondern auch ein wirksames Mittel zur Konsolidation bzw. Mobilisierung des Volkes. Im Grunde genommen ist eine solche offiziell verbreitete Ideologie des Nationalfeiertages bis 1939 erhalten geblieben, als er zum letzten Mal offiziell begangen wurde.

### **KONSTRUKTION UND PROZES DER DESTRUKTION EINES NATIONALEN MYTHOS. ÜBERLEGUNGEN ZUR SEMANTISCHEN ANALYSE DER GRÜN WALD FEEIRLICHKEITEN IM 20. JAHRHUNDERT**

*Robert Traba*

Nach Meinungsumfragen ist Grunwald/Tannenberg 1410 immer noch eins der populärsten historischen Symbole in Polen. Allerdings ändert sich seine Rezeption im kollektiven Bewußtsein der Polen ständig. Bis zum Zweiten Weltkrieg dominierte eine „heroische“ Vorstellung von Tannenberg, geprägt von der Symbolik des 500. Jahrestages der Schlacht im Jahre 1910. In der Nachkriegszeit wurde der Begriff „Tannenberg“ ein wesentlicher Bestandteil des „politischen Denkens“ innerhalb der Regierungskreise Polens, zugleich aber auch ein authentisches Symbol für das Abreagieren der polnischen Erfahrungen während des Zweiten Weltkriegs. Nach 1960 (den Feierlichkeiten anläßlich der Enthüllung des Tannenberg-Denkmals) wurde immer deutlicher, daß „Tannenberg“ zwar weiterhin ein populäres, aber, wie es scheint, immer „normaleres“, und nicht mythologisches historisches Symbol ist.

Der Autor stellt diesen Prozeß am Beispiel einer semantischen Analyse dar, die hauptsächlich auf der Nachkriegspresse basiert.

## ASMENVARDŽIŲ RODYKLĖ

### Santrumpos

Ldk. – Lietuvos didysis kunigaikštis, kunigaikštienė, Lenk. kar. – Lenkijos karalius, karalienė

- Adenauer K. 156  
Aistis J. 95  
Aleksa Antanas 73  
Aleksander I (Rusijos caras) 44  
Aleksandravičius Antanas 123  
Algirdai (moksleiviai) 87  
Alminauskis K. 100  
Atseika Danielius 71, 84, 100, 139  
Anczyc Władysław Ludwik 50, 52  
Anderson Benedict 131, 133  
Andriukaitis V. 102  
Aničas J. 68, 84, 91  
Arbačiauskas L. 57, 66  
Ardickas Aleksandras 73  
Arminas-Trupinėlis P. 70, 102  
Asnyk Adam 48
- Badeni Stanisław Marcin 149, 150  
Balanda Tadas 73  
Balčiūnas, kpt. 126  
Balibar Etienne 133  
Baltautas B. 71  
Bandura Jerzy 154  
Bandurski Władysław 149, 150  
Baranowski H. 146  
Bartoszewicz K. 149
- Bartoszewski Władysław 156  
Basanavičius J. 61, 141  
Beblavý J. 100  
Berlepsch 31  
Berting J. 58  
Beržanskis Jonas žr. *Gediminas-Beržanskis-Klausutis*  
Bičiūnas Vytautas 76, 82, 102  
Bielskis Povilas 87  
Binder B. 20  
Binkis K. 100  
Birutė, Ldk. 77, 79, 89, 93, 134, 142  
Biržiška Mykolas 73  
Biskup Marian 146, 150, 157  
Bojarska Anna 54  
Bolesław Chrobry, Lenk. kar. 115, 153, 168, 178, 189  
Boleslovas Narsusis žr. Bolesław Chrobry  
Braziulevičius Vladas 73, 83  
Breuilly J. 143  
Bučas J. 102  
Budkowa Zofia 155  
Burokas, ltn. 128  
Butkevičius Andrius 154  
Butrimas A. 121

- Ceaușescu N. 25  
 Cęckiewicz Witold 154  
 Chociszewski Józef 33  
 Chopin Frederyk 40  
 Christophe B. 65  
 Chrystus, Jesus Christus žr. Kristus  
 Chruščiovas-Sokolnikovas A. 102  
 Cisek J. 111  
 Corvinus Matthias 25  
 Czarciński I. 146  
 Czarnecki 35  
 Czartoryscy 44  
 Czartoryska Izabela 44  
 Czartoryski Adam 44  
  
 Čepas M. 60  
 Čėsnys Blažiejus 75  
 Čiurlionis M. K. žr. M. K. Čiurlionio  
     dailės muziejus – *Kaunas*  
  
 Dauguvietis B. 76, 80  
 Daukantas Simonas 58  
 Daukšys J. 59  
 Dėdinas V. 101  
 Dievo Motina 93  
 Dmitrów E. 153  
 Dmowski Roman 106  
 Drozdowski M. M. 112  
 Drzymała Michał 40  
 Dundulienė P. 66  
  
 Edschmid Kasimir 26  
 Ekdahl Sven 146, 156  
 Ennker B. 105  
 Ex Homo 139  
  
 Falecki T. 118  
 Falkenstein Karl 45  
 Feischmidt Margit 25  
 Fendrich Reinhard 27  
 Flex'as Walteris 129  
 François E. 18, 68  
  
 Fras Z. 148  
 Frykman J. 27  
 Ford Aleksander 154  
  
 Gabrys J. 70, 102  
 Galaunė P. 100  
 Garlicki A. 104  
 Gedimainaičiai 56  
 Gediminas, Ldk. 95, 97  
 Gediminas-Beržanskis-Klausutis Jonas  
     72, 73, 83  
 Gellner Ernest 133  
 Giesen B. 117  
 Gira Liudas 73, 76, 80, 101  
 Glinka Fiodor 45  
 Głowacki Bartosz 50  
 G-nas J. 121  
 Grabowski Sabine 5, 29, 30, 32, 34–36,  
     38, 40, 42, 162, 171, 182  
 Grabski A. F. 157  
 Graurogkas Antanas 73  
 Greimas A. J. 85, 94  
 Grinius K. 60  
 Gomułka Władysław 154  
 Górecki, gen. 115  
 Goßler 31  
 Gustainis Valentinas 140  
  
 Hansemann Ferdinand von 31  
 Haupt H. G. 22, 93  
 Hauser P. 104  
 Heilige Jungfrau Maria žr. Švč. Mergelė  
     Marija  
 Hein Heidi 5, 103, 104, 106, 108, 110,  
     112, 114, 116, 118, 166, 176, 187  
 Heinzen Karl 23, 24  
 Hobsbawm Eric 93, 126  
 Hruszka C. 41  
  
 Yčas Jonas 73  
 Ivinskis Laurynas 134  
 Ivinskis Zenonas 64, 100

- J. [P. Jakštas] žr. *Jakštas Petras*  
 Jd. 121  
 Jabłoński Henryk 157  
 Jablonskis K. 100  
 Jadwiga, Lenk. kar. 148  
 Jagiełło žr. *Jogaila*  
 Jakóbczyk W. 32  
 Jakštas Petras 123, 126, 127, 130  
 Jan III Sobieski žr. Jonas Sobieskis  
 Janaczek St. 118  
 Janušis F. 60  
 Jaruzelski Wojciech 158  
 Jašinskas, plk. ltn. 86  
 Jaworski Tadeusz 34  
 Jędrzejewicz W. 104, 110, 111  
 Jeismann M. 22, 124  
 Jogaila, Lenk. kar. ir Ldk. 5, 56–67, 71,  
 118, 148, 150, 158, 159, 164,  
 165, 174, 185  
 Jogailaičiai 56  
 Jonaitis M. 101  
 Jonas (moksleivis) 87  
 Jonas Sobieskis, Lenk. kar. ir Ldk. 34,  
 112, 115, 116, 168, 178  
 Jonynas I. 100  
 Jullien Marc Antoine 45  
 Jurgelevičius P. 129  
 Jurginis J. 66  
 Jūrų Duktė 129
- Kaden-Bandrowski Juliusz 106  
 Kaelble H. 20  
 Kalemka S. 30  
 Kalnėnas Jonas 73  
 Kamiński T. 30  
 Karevičius Pranciškus 127  
 Karpavičius (Karpnius-Karpavičius) K. S.  
 71, 101  
 Kasprovicz Jan 52  
 Kaszuba Wolfgang 5, 15, 16, 18, 20, 22,  
 24, 26, 28, 162, 171, 182  
 Kaunickas J. 121
- Kavolis V. 85, 94  
 Kazimieras, šv. 137, 138  
 Kazimieras Didysis (Kazimierz Wielki),  
 Lenk. kar. 115, 168, 178, 189  
 Kennemann Hermann 31  
 Kiliński Jan 47  
 Klafkowski A. 157  
 Kołłątaj Hugo 44, 48  
 Köller 31  
 Konopnicka Maria 52  
 Kopernik Mikołaj 55  
 Korčinskij J. (Корчинский Ю.) 85, 101  
 Kormanowa Žanna 150, 151  
 Korta Adam 151, 152  
 Kościelski Józef von 30  
 Kosciuška Tadas (Kościuszko Tadeusz)  
 5, 39, 43–55, 112, 115, 163, 164,  
 168, 173, 174, 178, 184, 185, 189  
 Koselleck R. 120, 124, 125  
 Kossak Wojciech 50  
 Koźmian Kajetan 47  
 Kraszewski J. I. 148  
 Krawczyk J. 148  
 Kreis G. 124  
 Krève V. 71  
 Krysiak Franciszek 33  
 Kristus (Chrystus, Jesus Christus) 34,  
 129, 159  
 Kryževičius V. 57  
 Król M. 48  
 Kubilius V. 69  
 Kudirka Vincas 63, 81, 133, 141  
 Kulakauskas A. 58, 59, 63
- Landsbergis A. 63  
 Landsbergis Vytautas (architektas) 128  
 Landsbergis Vytautas (politikas) 158  
 Lappo J. 100  
 Laucius S. 82, 102  
 Launitz Igor von der 86  
 Lechoń J. 53  
 Lenartowicz Teofil 47, 52

- Lenin V. 105  
 Linek B. 147  
 Löhmann 104  
 Lubickas V. 101  
 Lucanus 31  
 Lüer K. 147  
 Lukšys Povilas 128, 129  
 Lurz M. 120  
 Lutz C. 16
- M. A. 61  
 Mk. Ilg. 144  
 Maas A. 125  
 Mačikienė R. 102  
 Mačiulis Jonas žr. *Maironis*  
 Mai J. 29  
 Maironis, Mačiulis Jonas 61, 62, 72, 80,  
 81, 83, 97, 101  
 Malczewski-Witkowo 34  
 Marcinkowski Karol 39  
 Margevičius J. 144  
 Margiris, Pilėnų k. 126  
 Marquard O. 120  
 Marx Karl 14  
 Matejko Jan 52, 148  
 Maternicki J. 146  
 Matulionis P. 71, 83  
 Merkys A. 91  
 Merkys V. 58  
 Metałowska A. 148  
 Michelet Jules 46  
 Micińska Magdalena 5, 43, 44, 46, 48,  
 50, 52, 54, 163, 173, 184  
 Mickiewicz Adam 39, 40, 50, 52, 153  
 Mierzwa W. 146  
 Mykolaitis-Putinas V. 79, 84  
 Minclovas Sergejus 82, 102  
 Mindaugas, L. kar. 71  
 Miquel 31  
 Mironas V. 96  
 Mościcki I. 114, 167, 177, 189  
 Mosse George L. 120, 125, 129, 134
- Mroczo M. 41  
 Müller M. G. 22  
 Musteikis V. 57, 66
- Najšw. Maria Panna žr. Švč. Mergelė  
 Marija  
 Napoleonas 44, 45, 108, 163, 184  
 Narbutas T. 60  
 Naujalis Juozas 97  
 Neubach H. 29  
 Niedermüller P. 20  
 Nikžentaitis Alvydas 5, 56, 58, 60, 62–  
 64, 66, 68–70, 90, 164, 174, 185  
 Norkus J. 100, 101  
 Norra P. 68
- Odziemkowski Janusz 157  
 Ogrodziński Władysław 153, 155  
 Onyszkiewicz 159  
 Orvydai žr. *Orvydų sodyba*
- P. Š. 127  
 Paderewski Ignacy 51, 149, 150  
 Penkauskas P. 108  
 Petkevičius V. 87  
 Pfitzner J. 100  
 Pieniężna Wanda 156  
 Pietaris V. 63  
 Pigoń Stanisław 50  
 Pilibertas (moksleivis) 87  
 Piłsudski Józef 5, 53, 56, 103–119, 164,  
 166–168, 174, 176–178, 185,  
 187–189  
 Piszczka Edmundas 158, 159  
 Poniatowski Józef 44, 45  
 Poniatovskis Stanislovas Augustas  
 (Poniatowski Stanisław August),  
 Lenk. kar. ir Ldk. 44, 163, 173,  
 184
- Portaszewicz 33  
 Poszwiński Adam 33  
 Potocki Kostka Ignacy 44

- Potocki Kostka Stanisław 44  
 Prūseika L. 101  
 Puida K. 82, 90, 102  
 Putvinskis Vladas 72
- Radautas P. 140  
 Rang T. 126  
 Ranger T. 93  
 Reymont Władysław 52  
 Rydz-Śmigły Edward 109, 110  
 Ritter H. 22  
 Rubinšteinas Ruvimas 73, 85  
 Rudis G. 137  
 Ruginienė M. 64  
 Rzepecki Karol 33
- Saldern A. von 104  
 Samsonowicz Henryk 157  
 Sawicz A. 54, 147  
 Savukynas V. 59  
 Schneider G. 125  
 Schriewer J. 20  
 Seyda Marian 33, 39, 40  
 Senkus J. 126, 143  
 Serafinas H. 69, 101  
 Siegrist H. 18  
 Siemieński Lucjan 43, 47  
 Sienkiewicz H. 148  
 Sierowszewski Waclaw 106  
 Sirutavičius Vladas 6, 133, 134, 136,  
 138, 140, 142, 144, 169, 179, 190  
 Skałkowski Adam 53  
 Skirgaila, Ldk. 71  
 Skvireckas Juozapas 127, 140  
 Słonski Edward 52  
 Słowacki Juliusz 40, 116  
 Smetona Antanas 70, 76, 80, 96, 97,  
 123, 126, 129, 136, 138, 140,  
 141, 145  
 Smetonienė Sofija 73  
 Sruoga B. 82, 90, 93–95, 102  
 Stablewski Florian von 36
- Staliūnas Darius 6, 120, 122, 124, 126,  
 128, 130, 132, 168, 178, 190  
 Stierle K. 120  
 Styka Jan 50  
 Stomma Stanisław 156  
 Stragies Emilis 86  
 Struve K. 147  
 Subačius P. 67  
 Suchodolski Rajnold 45, 48  
 Suleja W. 104  
 Szacka B. 54, 147  
 Szajnocha K. 148  
 Szczepański Jan Józef 160  
 Szujski Józef 48  
 Szwankowska H. 112
- Šakenis Kazys 75, 96, 134  
 Šalčius M. 62  
 Šapira 85  
 Šapoka A. 82, 100  
 Šarūnas 71  
 Šimėnas A. 84  
 Šimonis K. 76  
 Šležas P. 64, 82, 89, 100  
 Šliūpas J. 60, 61, 73, 83  
 Šutinienė I. 66  
 Švč. Mergelė Marija 134, 137, 138, 140,  
 169, 179, 190; žr. taip pat Dievo  
 Motina  
 Švitrigaila, Ldk. 93, 95
- Tacke Ch. 93  
 Tauronis J. 102  
 Tiedemann Heinrich von 31  
 Topolski J. 125  
 Totoraitis J. 83, 100  
 Traba Robert 6, 145–148, 150, 152, 154,  
 156, 158, 160, 170, 180, 192  
 Trupinėlis P. A. žr. *Arminas-Trupinėlis P.*  
 Trzeciakowski L. 32

- Tumas Juozas-Vaižgantas 70, 73, 76, 83,  
     96, 97  
 Turowicz Jerzy 156  
 Ujejski Kornel 48  
 Uluntaitis V. P. 57  
 V. 136  
 Vaclovas, šv. 71  
 Vaičiūnas Petras 70, 78, 90  
 Vaidakavičius 86  
 Vaitkus M. 72  
 Vaizbys A. 69, 70, 77–79, 81, 83, 85,  
     90, 93, 96–98, 101  
 Walichnowski Tadeusz 157  
 Varnas Adomas 88, 123  
 Varnauskas J. 121  
 Weber Eugen 133  
 Weber Max 23  
 Vencelis 100  
 Wetterauer Andrea 27  
 White G. M. 16  
 Vienuolis Antanas 82, 102  
 Wierchosławski S. 37  
 Vieštautas P. [P. Kraujalis] 101  
 Vietig J. 146  
 Wietusz 34, 35, 39  
 Vileišis J. 76  
 Vileišis P. 80, 83, 141  
 Vileišis V. 76  
 Villain-Gandossi Ch. 58  
 Wippermann W. 146  
 Vytautas, Vytautas Didysis, Ldk. 5, 56,  
     58, 60, 62–64, 68–102, 124, 126,  
     130, 134, 138–143, 165, 169,  
     174–176, 179, 185–187, 191,  
     192  
 Vytautas der Große žr. *Vytautas Didysis*  
 Witold Wielki žr. *Vytautas Didysis*  
 Vizboras Kazimieras 86  
 Vogel J. 18  
 Wojciechowski Zygmund 152, 153  
 Wójcik W. 104  
 Voldemaras A. 137–139  
 Volteris E. 71, 73  
 Vondung K. 129  
 Woolf S. 22  
 Zanavykas žr. Maironis  
 Zaskevičius 90  
 Żeligowski L. 62  
 Žentelytė A. 70  
 Žepkaitė R. 64  
 Żeromski Stefan 52, 53  
 Žilevičius J. 101  
 Žiugžda J. 65  
 Żuławski Jerzy 52

## VIETOVARDŽIŲ RODYKLĖ

### Santrumpos

aps. – apskritis, k. – kaimas, r. – rajonas, univ. – universitetas, vls. – valsčius

- Amerika 73, 84; žr. taip pat *JAV*  
Ameryka Północna 51; žr. taip pat  
*Amerika, JAV*  
Abiejų Tautų Respublika 8, 10, 13, 59  
Aleksotas žr. *Kaunas*  
Aukštadvaris 85  
Aukštieji Šančiai žr. *Kaunas*  
Austria 18, 27, 44
- Baltijos jūra 21, 78  
Baltijos šalys 20, 21, 66  
Baltimorė 60  
Baltische Länder žr. *Baltijos šalys*  
Baltische Staaten žr. *Baltijos šalys*  
Belweder 111, 112, 116 (Józef-Piłsudski-  
Museum) žr. *Warschau*  
Berlin, 20, 152, 153  
Berville 46  
Birutės kalnas žr. *Palanga*  
Biržai 87  
Buk 33  
Bułgaria 49  
Burbiškio dvaras (Panevėžio aps.) 70
- Chicago 18 (univ.), 49, 57  
Cluj 25, 26  
Czempin 33  
Czechoslovakca Republika Federacyjna  
158; žr. taip pat *Čekija, Slowakei*  
Częstochowa 53
- Čekija 100, 101
- Daugai 86  
Daukšiai, k. (Mosėdžio vls. Kretingos  
aps.) 86  
Deutsches Orden žr. *Vokiečių ordinas*  
Deutsches Reich žr. *Deutschland*  
Deutschland 18, 23, 29, 63, 68, 93, 120,  
129, 146  
Ostdeutschland 18  
Westdeutschland 18  
Deutsches Reich 29–31, 182  
Žr. taip pat *Niemcy, Vokietija*  
Düsseldorf 103 (Heinrich-Heine-Univ.),  
156  
Działdowo 150
- Eglainė 130  
Europa 15, 20, 49, 51, 52, 57, 71, 118,  
120, 124, 127, 129, 130, 132,  
159, 162, 168, 171, 178, 182  
Rytų E. 7–9, 12, 13, 20, 46, 105,  
133  
Vakarų E. 20, 122, 133, 140  
Vidurio E. 7–9, 12, 13, 133, 147  
Vidurio Rytų E. 8, 11, 14, 30, 122
- Europa Środkowa žr. Vidurio *Europa*  
Europa Środkowo-Wschodnia žr.  
Vidurio Rytų *Europa*  
Europa Wschodnia žr. Rytų *Europa*
- Fontainebleau 46  
France, Francja žr. *Prancūzija*  
Frankreich žr. *Prancūzija*



- Galicija, Galicja, Galizien 48, 50, 116,  
 149, 164, 173, 184  
 Garliava 79  
 Gelvonai 90  
 Gnesen 33, 36, 42  
 Görchen 33  
 Griškabūdis 140  
 Grunwald žr. *Žalgiris*  
  
 Hannover 125  
 Horodlė 61  
  
 Italien 27  
  
 JAV 18, 51, 120; žr. taip pat *Amerika*  
 Jugoslavien 24  
  
 Kanada 18  
 Katyń 160  
 Kaunas 68, 71, 73, 76, 79–83, 90, 97,  
 122–125, 139, 141, 142, 166,  
 168, 169, 176, 178, 180, 190, 191  
 Priemiesčiai: Aleksotas 76;  
 Šančiai, Aukštieji Š. 125, 128;  
 Vilijampolė 85; Žaliakalnis 96  
 Kauno pilis (Vytauto Didžiojo  
 pilis) 79, 98  
 M. K. Čiurlionio dailės muziejus  
 69, 97  
 Kauno Bazilika 141  
 P. Vileišio aikštė 80, 141  
 Vieniybės aikštė 80  
 Vytauto bažnyčia 68, 83  
 Vytauto Didžiojo muziejus 80,  
 81, 97, 98, 122, 130, 144, 165,  
 166, 176, 187  
 Vytauto Didžiojo univ. 68  
 Vytauto kalnas 68, 142  
 Kauno arkivyskupija 140  
 Kauno Bazilika žr. *Kaunas*  
 Kauno pilis žr. *Kaunas*  
 Kazliškis 86  
 Kėdainiai, r. 128  
 Kielce 107, 112, 167, 176, 188  
 Klaipėda 8 (univ.), 11 (univ.), 14, 91, 142  
 Klaipėdos kraštas 123  
 Königliches Schloß žr. *Warschaw*  
 Kowno žr. *Kaunas*  
 Krakau 40, 107, 119, 184, 188  
     Wawel-Kathedrale 112, 114, 116  
     Žr. taip pat *Kraków, Krokua*  
 Kraków 44, 48, 49, 149, 157, 173, 176,  
 177  
     Wawel (Królewska Katedra) 45  
     Žr. taip pat *Krakau, Krokua*  
 Kreis Posen-West 34  
 Kresy Zachodne 41  
 Krėva 61, 64  
 Krokua 163, 167; žr. taip pat *Krakau,*  
     *Krokua*  
 Królestwo Polskie žr. *Lenkijos Karalystė*  
 Kurytyba (Curitiba) 49  
  
 Laba, upė 155  
 Latvija 18, 86, 122, 123, 130  
 LDK žr. *Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė*  
 Leipalingis 91  
 Lemberg 36  
 Lenkija 8, 56, 61–64, 66, 68, 70, 71, 100,  
 101, 120, 124, 133, 162, 164,  
 167, 170  
     II Lenkijos Respublika 166, 167  
     Žr. taip pat *Polska, Polen*  
 Lenkijos Karalystė 47, 51, 56  
 Lettland žr. *Latvija*  
 Lietuva 5–8, 56–62, 64–66, 68–85, 87–  
 102, 120–136, 139–142, 144,  
 162, 165, 166, 168, 170  
     Vakarų L. 8, 14, 121  
     Lietuvos Respublika 6, 64, 68,  
     69, 74, 98, 99, 133, 134, 169  
     Lietuvos TSR, Tarybų L. 65  
     Литовская ССР 65  
     Žr. taip pat *Litauen, Litwa*

- Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė 56, 59, 69, 126
- Lietuvos Respublika žr. *Lietuva*
- Lietuvos TSR žr. *Lietuva*
- Litauen 13, 15, 21, 29, 63, 64, 103, 111, 186, 190,  
Republik Litauen 186, 191  
Westlitauen 14, 121  
Žr. taip pat *Lietuva, Litwa*
- Litwa 10, 11, 43, 146, 149, 150, 154, 158, 159, 171, 175, 178–180  
Litwa Zachodnia 11  
Republika Litewska 175, 179  
Žr. taip pat *Lietuva, Litauen*
- Litwa Zachodnia žr. *Litwa*
- Lwów 49, 50, 54
- Литовская ССР žr. *Lietuva*
- Maciejowice 53
- Madeira 111
- Magdeburg 106
- Mandžurija 49
- Marburg 103
- Maskva 65
- Mazury 150, 156
- Mažoji Lietuva 69, 91; žr. taip pat *Lietuva*
- Memelland 63, 64; žr. taip pat *Klaipėdos kraštas*
- Metz 125
- Mittleeuropa žr. Vidurio *Europa*
- Mittelmeer 26
- M. K. Čiurlionio dailės muziejus žr. *Kaunas*
- Monarchia Habsburska 48
- Museum Vytautas der Große žr. Vytauto Didžiojo muziejus – *Kaunas*
- Muzeum Witolda Wielkiego žr. Vytauto Didžiojo muziejus – *Kaunas*
- Nemunas, upė 76, 78, 91, 96
- Neris, upė 96, 127
- New York 118, 150
- Nida 15
- Niemcy 151–153, 156  
Rzesza Niemiecka 171  
Žr. taip pat *Deutschland, Vokietija*
- Nizza 26, 27
- Nowy Jork žr. *New York*
- Obornik 33
- Odra, upė 152
- Oka, upė 150
- Olsztyn 154
- Ostdeutschland žr. *Deutschland*
- Österreich žr. *Austrija*
- Osteuropa žr. Rytų *Europa*
- Osteuropäischen Ländern žr. *Baltijos šalys*
- Ostmitteleuropa žr. Vidurio Rytų *Europa*
- Ostpreußen žr. *Preußen*
- Ostprovinzen Preußens žr. *Preußen*
- Ostsee žr. *Baltijos jūra*
- Pabaltijys 98
- Pakosz 33
- Palanga 79, 90  
Birutės kalnas 79
- Panevėžys 81
- Paris žr. *Paryžius*
- Paryžius 118, 140,
- Perloja 87
- Peterburgas 61
- Pilėnai 126
- Pogradowitz / Pogradowice 40
- Poľaniec 44, 47
- Poland 104; žr. taip pat *Lenkija, Polen, Polska*
- Pole Mokotowskie 112
- Polen 13, 15, 18, 21, 29, 34, 103, 105, 109, 110, 114, 115, 117, 118, 146, 185, 189, 190, 192  
Polnischen Zweiten Republik 5, 103, 106, 114, 119, 187, 189  
Žr. taip pat *Lenkija, Polska*
- Polnischen Zweiten Republik žr. *Polen*

- Polska 10, 11, 43, 44, 46, 47, 51, 53, 54,  
 110, 118, 146, 149, 152, 153,  
 156, 158, 159, 171–174, 177, 178  
 II Rzeczpospolita Polska 176,  
 177  
 III Rzeczpospolita Polska 158  
 Polska Rzeczpospolita Ludowa,  
 Polska Ludowa, PRL 147, 154,  
 155, 157  
 Wielkopolska 41  
 Žr. taip pat *Lenkija, Polen*  
 Polska Rzeczpospolita Ludowa, PRL žr.  
*Polska*  
 Pomorze 41, 151  
 Posen žr. *Poznanė*  
 Poznanė 29, 31, 32, 34, 36, 37, 42, 49,  
 162, 171, 182  
 Prancūzija 44, 46, 51, 68, 93, 129, 133,  
 151  
 Preußen 14, 29, 31, 41  
 Ostpreußen 29, 31  
 Westpreußen 29, 31, 32, 37  
 Ostprovinzen Preußens 183  
 Žr. taip pat *Prūsija, Prusy*  
 Prūsija 8, 162, 163; žr. taip pat *Preußen,*  
*Prusy*  
 Prusy 11, 44  
 Prusy Wshodnie 171  
 Prusy Zachodnie 37  
 Žr. taip pat *Prūsija, Preußen*  
 Prusy Wschodnie žr. *Prusy*  
 Prusy Zachodnie žr. *Prusy*  
 P. Vileišio aikštė žr. *Kaunas*  
  
 Raclawice 44, 47, 49, 52–54  
 Radviliškis 128  
 Republika Litewska žr. *Litwa*  
 Republik beider Völker žr. *Abiejų Tautų*  
*Respublika*  
 Republik Litauen žr. *Litauen*  
 Rytai 89  
 Riviera 26  
 Rokiškio aps. 86  
 Rosja žr. *Rusija*  
 Rosko 33  
 Rieviera 26  
 Rokiškio aps. 86  
 Rosja žr. *Rusija*  
 Rosko 33  
 Rossa žr. *Rasų kapinės – Vilnius*  
 Rozalimas, mst. (Pakruojo r.) 128  
 Rumänien 25  
 Rusija 44–46, 54, 70, 164, 174, 185  
 Rußland žr. *Rusija*  
 Rzeczypospolita Krakowska 44  
 Rzeczypospolita Obojga Narodów žr.  
*Abiejų Tautų Respublika*  
 II Rzeczpospolita Polska žr. *Polska*  
 III Rzeczpospolita žr. *Polska*  
 Rzesza Niemiecka žr. *Niemcy*  
  
 Schildberg 35  
 Schlesien 29, 31, 118  
 Schwarzen Meer 21  
 Schweden 18  
 Schweiz žr. *Šveicarija*  
 Seda 87  
 Seinai 91  
 Sibiras, Sibirien 59, 70, 116  
 Sielcy 150  
 Skriaudžiai, k. (Prienu r.) 125  
 Slowakei 18  
 Solura 44  
 Sowieniec 114  
 Sowjetunion žr. *CCCP*  
 Stany Zjednoczony žr. *JAV*  
 Starołęka 40  
 Sulejówek 110, 177, 188  
 Sztokholm 49  
 Szwajcaria žr. *Šveicarija*  
 CCCP 53, 65, 104, 105, 151, 152, 158  
  
 Širvintų apyl. 121  
 Šančiai žr. *Kaunas*  
 Šveicarija 44, 45, 51, 124  
 Šventosios Romos imperija 86

- Tannenberg žr. *Žalgiris*  
 Tarybų Lietuva žr. *Lietuva*  
 Taučiūnai, k. (Kėdainių r.) 129  
 Tauragė 142  
 Teresenkirche 112 – *Vilnius*  
 Tilžė 60, 62  
 Trakai 74  
 Telšiai 85
- Ukmergės apsl. 121  
 Ukrainška Republika Radziecka 54  
 Ungarn 25  
 USA žr. *JAV*  
 Uzdowo 150
- Vakarai 89  
 Vakarų Lietuva žr. *Lietuva*  
 Warmia 156  
 Warschau 105, 110–112, 114, 117, 188  
     Belweder 111, 112, 116  
     Königliches Schloß 114  
     Žr. taip pat *Varšuva, Warszawa*  
 Warszawa 45, 47, 49, 50, 148, 152, 177  
     Zamek Książęcy 177  
     Žr. taip pat Warschau, *Varšuva*  
 Varšuva 167; žr. taip pat *Warschau, Warszawa*  
 Wawel žr. Krakau, *Kraków*  
 Weimarer Republik 120  
 Veliuona 90, 101  
 Westdeutschland žr. *Deutschland*  
 Westeuropa žr. Vakarų *Europa*  
 Westlitauen žr. *Litauen*  
 Westpreußen žr. *Preußen*  
 Vidurio Rytų Europa žr. *Europa*  
 Vieکشniai 90  
 Wielichowo 33  
 Wielka Brytania 53, 151  
 „Wielka Polska“ 149  
 Wielkopolska žr. *Polska*  
 Vienybės aikštė žr. *Kaunas*  
 Vievis 85  
 Vilijampolė žr. *Kaunas*
- Wilno  
 Wilna, žr. *Vilnius*  
 Vilniaus kraštas 69, 81, 90, 91, 97  
 Vilnius 45, 56, 57, 62, 63, 74, 77, 81,  
     89–91, 94, 95, 98, 101, 107, 112,  
     114, 124, 127, 135, 140, 142,  
     149, 165–168, 170, 177, 180,  
     186, 191, 192  
 Gedimino kalnas 97  
 Gedimino pilis 90  
 Rasų kapinės 112, 114, 167, 177
- Wisła, upė 148, 150  
 Vytauto bažnyčia žr. *Kaunas*  
 Vytauto Didžiojo muziejus žr. *Kaunas*  
 Vytauto Didžiojo pilis žr. *Kaunas*  
 Vytauto Didžiojo univ. žr. *Kaunas*  
 Vytauto kalnas žr. *Kaunas*  
 Vyžuonos 87  
 Vokiečių ordinas 40, 56, 146  
 Vokietija 63, 64, 120, 121, 123, 125, 128,  
     162, 163; žr. taip pat *Deutschland, Niemcy*
- Wreschen 33  
 Witkowo 34  
 Wongrowitz 33  
 Wrocław 54
- Zabikowo 33, 34  
 Zamek Książęcy žr. *Warszawa*  
 Ziemia Północne 153  
 Ziemia Zachodne 153  
 Związek Radziecki,  
 ZSRR žr. CCCP  
 Zułowo 114
- Žalgiris 6, 40, 56, 70, 77, 79, 81, 82, 90,  
     102, 124, 146–161, 165, 170,  
     175, 180, 181, 192  
 Žaliakalnis žr. *Kaunas*  
 Žasliai 85  
 Žemaičiai 102

Li-191 **Lietuvių** atgimimo istorijos studijos. – Vilnius: Kultūros ir teatro susiv.-studija „Sietynas“, 1990 -.

ISSN 1392-0391

[T.] 17: Nacionalizmas ir emocijos: (Lietuva ir Lenkija XIX–XX a.) / Lietuvos istorijos institutas; [sudarytojai Vladas Sirutavičius, Darius Staliūnas; redakcinė kolegija: Egidijus Motieka (vyriausiasis redaktorius)... [et al.]. – Vilnius: LII, 2001. – 204 p. – Str. liet., lenk., vok. – Santr. liet., lenk., vok. – Nugar. antr.: Studijos 17. – Bibliogr. išnašose. – Asmenvardžių ir vietovardžių r-klės: p. 193–203.

ISBN 9986-780-38-1

Septynioliktoje Lietuvių Atgimimo istorijos studijų knygoje publikuojami Lietuvos, Vokietijos bei Lenkijos istorikų straipsniai, kuriuose analizuojama kokiomis socialinėmis-kultūrinėmis priemonėmis nacionalinis judėjimas, o vėliau ir nacionalinė valstybė Lietuvoje bei Lenkijoje formavo bei palaikė individų lojalumą tautinei bendruomenei.

UDK 947.45+323.1(474.5+438)(091)

## LIETUVIŲ ATGIMIMO ISTORIJS STUDIJOS

Redaktorė *Ieva Puluikienė*  
Maketuotojos *Žydronė Jakonytė, Iritė Stukienė*  
Dailininkas *Saulius Motieka*

Tiražas 600 egz.  
Lietuvos istorijos instituto leidykla  
Kražių 5, 2001 Vilnius  
Spausdino VDA spaustuvė  
Jasinskio 16, Vilnius

Užsakymo Nr. 7