

Beat Näf, *Antike Geschichtsschreibung. Form — Leistung — Wirkung*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2010, s. 252.

Beat Näf zaskoczył nas już nie jedną książką. Dość przypomnieć: *Von Perikles zu Hitler* (1986), *Senatorisches Standesbewusstsein in spätrömischen Zeit* (1995) i *Traum und Traumdeutung im Altertum* (2004). Jak na badacza, który nie tak dawno temu minął pięćdziesiątkę, czas spodziewać się było jakiejś metodologicznej spowiedzi. Moje podejrzania wynikały już ze słów podtytułu: *Form* — forma, *Leistung* — wykonanie (ale tu jednak raczej wydajność/postęp), *Wirkung* — oddziaływanie.

Nim przejdę do systematycznej prezentacji poglądów autora i dyskusji z niektórymi z nich, wspomnieć muszę, że już przy pierwszym pobieżnym przeglądaniu tej książki, znalazłem tony konfesyjne. Ten przypadek określił zapewne kąt widzenia, pod którym w kolejności przeczytałem całą resztę. Obszerniejszy cytat jest tutaj konieczny:

Każda epoka odznacza się czymś szczególnym w prezentowaniu historii. Dzisiaj paleta przedstawień historii jest tak bogata, jak nigdy wcześniej. Odnosi się także, z punktu widzenia historii historiografii, do w pełni nowych obszarów, jak wystawy, filmy, radio, telewizja, Internet, leksykony, produkcje multimedialne, moderowane rozmowy, Podcast lub reklamy turystyczne. Dla publiczności najczęściej pozostaje całkiem niezrozumiałe, kto te wypowiedzi zredagował i kto nadał im odpowiednią formę, przy czym są one łatwiej i szybciej, niż wcześniej to bywało, kopiowane i puszczane w obieg (recyklingowane) i niewyjątkowo przejmują i od nowa klasyfikują pozostałości — wszelkie zdarzenia, które powinny być widziane jako elementy kompleksowego, kolektywnego procesu, wchodzą do tła przez zindywidualizowane osiągnięcia własne. (s. 111)

Aczkolwiek, jak pisze autor, książka jest ciągle źródłem prestiżu *homo academici*, to jednak znaczenie teksów redagowanych przez jednego autora wyraźnie spada. Liczy się praca kolektywna, dzięki której można podzielić zadania i ciężary, odwołać się do specjalistów i wyprodukować dzieło aktualne. Książka powstająca w „samotności i wolności” od jakiegoś czasu nie istnieje. Indywidualnie stworzone dzieła, jak np. Edwarda Gibbona, Jakuba Burckhardta, Theodora Mommsena, ale także autorów antycznych Herodota, Tukidydesa, Liwiusza, Tacyta, w których odbili swą metodę i charakterystyczny sposób stawiania pytań (*Fragestellung*) niemal nie istnieje. Są to tony nostalgiczne. Jak autor poradził sobie w tej kondycji z pierwszoplanowym przedmiotem badań? Autor we wprowadzeniu z bezpośrednią szczerością zaznaczył, że doświadczenia osobiste mają bezpośredni wpływ na zainteresowania badawcze.

Siebie podał przy tym jako kliniczny przykład i tłumaczy systematycznie dlaczego podejmował kolejne zagadnienia. Nie bez zdziwienia przeczytałem, że pierwsze publikacje wynikały z zainteresowania szwajcarską strategią i polityką bezpieczeństwa.

Radykalność pewnych sądów ma charakter pozorny, jeśli uwzględnimy, że autor nie pozostaje osamotniony w ich głoszeniu; np. „Geschichte *per se* gibt es nicht” (s. 9). Może wprost na odwrót Geschichte — dzieje są właśnie *per se* i nie zmienia ich (dziejów) świadomość, że poznajemy je w bardzo zredukowanej postaci. Autor nie jest też osamotniony w sądzie, że „Geschichte ist eine sinnvolle Vorstellung”. A gdyby z tego zdania wykreślić słowo ‘sinnvolle’ (przemysłane) i pozostawić, że jest historia wyobrażeniem i to właśnie czasami nieprzemysłanym, lecz przypadkowym. Wyrozumowanie znaczeń przeszłych faktów i zdarzeń jest wynikiem wykalkulowanego zainteresowania — oddzielania tego, co znaczące i wartościowe od tego, co błahe (Trzeba jednak pytać — wówczas, czy dzisiaj?). Autor rozwiązuje ten problem na nieco innym poziomie, kiedy twierdzi trafnie, że nie tyle o dziejach, lecz o historiografii (Geschichtsschreibung) można cokolwiek powiedzieć, kiedy uwzględni się wiedzę o przeszłości i o współczesności. Na takich przesłankach stając, autor poszukuje w kolejności politycznych motywów zainteresowań historią starożytną. Ale poprzedza to trafnym zdaniem, że ta odległa dziedzina zawsze służyła jako model, wyjściowa baza i rezerwuar argumentów — właściwie w każdym dyskursie. Ze smutkiem trzeba zaznaczyć, że czasami, jako argument rasistowski w dobie narodowego socjalizmu. Ale najczęściej chwalebnie, jako źródło europejskiej tożsamości.

O tożsamości pewnego kręgu decydują, w odpowiedniej mierze, przeczytane książki, utrwalone toposy, a więc kanony, o ustaleniu których coraz trudniej Europejczykom, ale które z pewnością określały standard wykształcenia starożytnych retorów. W miarę chrystianizacji udział tekstów biblijnych wzrastał, ale proporcjonalnie do starego (pogańskiego) zasobu był nikły. To, co Autor trafnie zauważa pisząc o potrzebie kształtowania starożytnego kanonu, było mistrzostwem słowa — opanowaniem odpowiednich form na podstawie pilnej lektury. Kanonizacja dotyczyła zresztą nie tylko literatury, ale np. „siedmiu cudów świata”. Oczywiście próba wartościowania tego zasobu przez nowożytnych badaczy różniła się istotnie od zasad, którymi kierowali się docenci starożytni.

Również podejście do kwestii gatunku, jakim historiografia rzekomo miała być, nakazuje Beat Năfowi przypomnieć poglądy Arystotelesa i Kwintyliana (s. 49). Pisarstwo traktujące o dziejach stało blisko poezji (*Proxima poetis*) i w pewien mierze mogło być również pieśnią w prozie. Nikt się też wówczas nie dziwił, a może nawet nie dziwimy się dzisiaj, że w Eneidzie znajduje się *omnis Romana historia*. Oczywiście sztuka i prawda mogły w wyniku takich założeń stawać w kolizji.

Beat Năf w poszukiwaniu reguł pisania historiografii, zarówno w starożytności jak i dzisiaj, przeciwstawia sobie kręgi zainteresowań, poczynając od prób ujęcia historii powszechnej z jednej strony, po konieczność przedstawiania losów poszczególnych osób z drugiej strony. Indywidua oddziałują w historycznym kontekście, ale bez portretów jednostek ów kontekst, jako całość, nie istnieje. Indywidualizm rozciągnięty w grupowej pamięci przez pokolenia skutkuje wspomnieniami typu ge-

neologicznego. Beat Nāf dał się już poznać jako wyrafinowany badacz tych zagadnień i sięga do koronnej w swym dorobku epoki, tzn. późnej starożytności, aby podać ostatecznie trzy punkty, w których definiuje genealogie i ich zadania. Jedno zdanie wypada tu przytoczyć, gdyż — wydaje mi się — jest zawsze punktem wyjścia dla badania dziejów: „[genealogie] ujmują czas, przeszłość, terażniejszość, przyszłość w obrazy następujących po sobie pokoleń” (s. 64), a pokolenie jest właściwą miarą, która pozwala uchwycić istotę licznych zjawisk społecznych.

W książce tej splatają się w nader wyrazisty sposób poglądy autora z rekonstrukcją poglądów tych starożytnych pisarzy, o których jest mowa. Jeden dłuższy fragment wypada tu sparafrazować. Może on zresztą zakończyć recenzję książki, jako wyznania 50-latką o uznanej renomie, który wnikliwie zastanawia się, w jaki sposób historycy przekonywali czytelników do swych racji. Aby to osiągnąć — sądzi Beat Nāf — historycy ograniczali się do *tunnel historie*, w ramach których badali wąskie aspekty sprawy. W dzisiejszych czasach dla zachowania tempa publikacji zgłaszają swój wkład do akt sympozjalnych, ksiąg pamiątkowych i innych zbiorowych tomów. Wszystko po to, aby należeć do *scientific community*. Następująca za tymi spostrzeżeniami seria pytań dotyczy stosunku do źródeł i zasad zmierzania do prawdy (s. 71-72). Szczególną trudność przynosi ze sobą zawsze pożądlivość przedstawiania własnych czynów na historycznym tle.

Książka Beat Nāfa zachowuje bardzo urozmaiconą strukturę. Rozdziały i akapity adresowane są do poszczególnych autorów starożytnych, ale jednocześnie pojawiają się takie, które dotyczą aspektów retorycznych, konceptualizacji i teorii. Ta umiejętność przechodzenia od Herodota do Alexandra Demandta oraz od źródeł i zasad ich interpretacji do problemów kształtowania obrazu dziejów i filozofii dziejów, nadaje książce szczególny charakter i czyni lekturę pociągającą i wartościową.

Kazimierz Ilski

Arūnas Streikus, *Antykościelna polityka władzy sowieckiej na Litwie (1944–1990)*, Dom Wydawniczy „Rafael”, Kraków 2010, s. 254.

Monografia autorstwa Arūnasa Streikusa stanowi szczegółową analizę sytuacji Kościoła katolickiego w Litewskiej Socjalistycznej Republice Radzieckiej. W polskim przekładzie książka została wydana po ośmiu latach od ukazania się jej na Litwie. W języku litewskim praca została wydana w 2002 r. Jej oryginalny tytuł brzmi: *Sovietr valdžios antybažnytine politika Lietuvoje (1944–1990)*.

Na potrzeby polskiego czytelnika książka została, zgodnie z zapowiedzią ze wstępu, „uzupełniona, odnowiona i rozszerzona” o aspekty, które mogą interesować polskiego czytelnika. Zasadniczo wzbogacenie to dotyczy dziejów archidiecezji wileńskiej. W polskim wydaniu zrezygnowano też z „niektórych szczegółowych danych faktograficznych”, stanowiących element narracji w wydaniu litewskim książki. Skala tych ingerencji jest określona dość ogólnikowo, a same zmiany nie zostały w tekście zaznaczone.

Autor monografii zajmuje się w swojej pracy badawczej problematyką Kościoła w państwie radzieckim. W 2001 r. obronił pracę doktorską na Wydziale Historii Uniwersytetu Wileńskiego, na którym już w 2006 r. uzyskał tytuł profesora nadzwyczajnego. W kręgu jego naukowych zainteresowań znajduje się problem Kościoła katolickiego na Litwie w czasach sowieckich. Do jego najważniejszych publikacji należą: *The Resistance of the Church to Soviet Regime from 1944 to 1967* ([w:] *The Anti-Soviet Resistance in the Baltic States*, Wilno 1999, s. 84-112); *The Lithuanian Catholic Church and the Soviet Regime in 1944–1953* ([w:] *The Soviet Occupation Regime in the Baltic States 1944–1959. Policies and Their Consequences*, Ryga 2003, s. 278-287); *Lithuanian Catholic Clergy and the KGB* (“Religion, State & Society”, 2006, vol. 34, nr 1, s. 63-70); *Christianity in Lithuania*, wraz z D. Baronas, L. Jovaisa, M. Paknys, E. Raila, A. Streikus, Wilno: Aidai, 2002. *Antykościelna polityka władzy sowieckiej* jest pierwszą monografią Streikusa. To także pierwsza jego praca przetłumaczona na język polski.

Swoje studium autor oparł na dużym zasobie materiałów archiwalnych. Wykorzystał zasoby Litewskiego Archiwum Specjalnego w Wilnie, Archiwum Państwowego Federacji Rosyjskiej w Moskwie oraz Archiwum Kurii Archidiecezjalnej Kowieńskiej. W centrum jego zainteresowań znalazły się zasadniczo archiwalia Rady do Spraw Kultów Religijnych przy Radzie Ministrów ZSRR. W tym miejscu warto nadmienić, że autor nie skorzystał z zasobów archiwów polskich, zawierających niektóre dane dotyczące archidiecezji wileńskiej w pierwszym interesującym go okresie, w tym zasadniczo z Archiwum Archidiecezjalnego Archidiecezji Białostockiej.

Autor poddał uzasadnionej krytyce prace innych autorów, zwłaszcza z okresu lat 60. i 70. XX w., piszących na emigracji, i poświęconych problemom stosunków religijnych w LSRR. Poruszana przez niego problematyka została częściowo opisana w pracy Ireny Miłkaszewicz pt. *Polityka sowiecka wobec Kościoła katolickiego na Litwie 1944–1965* wydanej w Warszawie w 2001 r.

Za zasadniczy cel swojej pracy autor obrał szczegółowe scharakteryzowanie roli Kościoła katolickiego w litewskiej republice radzieckiej, ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu społeczno-kulturowego państwa sowieckiego, ukazanie Kościoła litewskiego na tle przemian w Kościele powszechnym wraz z omówieniem jego stosunków z zagranicą. Autor postanowił skupić się na opisie form działań antykościelnych w LSRR oraz na wskazaniu zmian linii tej polityki w całym powojennym okresie istnienia radzieckiej Litwy. Nie pominął też scharakteryzowania oddziaływania władz na zachowania i reakcje hierarchii kościelnej.

Praca jest podzielona na cztery rozdziały, a każdy z nich składa się z trzech podrozdziałów. Warto nadmienić, że ich tytuły nie zawsze w pełni odzwierciedlają treść.

Autor przyjął w pracy układ chronologiczny. Za cezury kolejnych okresów uznał wyznaczone przez siebie jakościowe zmiany linii polityki władz komunistycznych wobec Kościoła. Zakres geograficzny pracy objął LSRR w jej powojennych granicach, tylko nieznacznie wychodząc poza terytorium republiki w uzasadnionych przypadkach. Opisywana problematyka wykracza w pewnym stopniu poza wskazane w tytule ramy chronologiczne, sięgając początków państwa radzieckiego. W zakresie tematycznym autor porównuje też częściowo dzieje Kościoła katolickiego w państwie radzieckim do historii Cerkwi prawosławnej. Czyni to w sposób bardzo wybiórczy i jedynie w pierwszej części swojej pracy.

We wstępie autor skupił się na zaprezentowaniu specyfiki międzywojennego państwa litewskiego, w którym był niski stopień sekularyzacji i duże przywiązanie społeczeństwa do religii. Litwa była krajem niemal jednolitym wyznaniowo, a katolicyzm stanowił element tożsamości narodowej. W ten sposób z samego założenia Kościół katolicki stał się jednym z głównych celów represyjnej władzy sowieckiej, upatrującej w nim potencjalnego wroga, silnie oddziałującego na społeczeństwo.

Pierwszy rozdział — „Założenia polityki antykościelnej na Litwie” — został podzielony na trzy części. W pierwszej autor poszerzył ramy czasowe wskazane w tytule, skupił się na polityce ZSRR wobec Kościoła katolickiego od 1917 do 1939 r. W drugim podrozdziale przedstawił status Kościoła katolickiego na Litwie międzywojennej wraz ze zmianą jego położenia w pierwszym okresie wojny. Ostatni podrozdział poświęcony został wpływowi wojny niemiecko-sowieckiej na radziecką politykę wobec Kościoła katolickiego.

Za zasadniczy cel pierwszego rozdziału autor uznał przedstawienie założeń i uwarunkowań polityki antykościelnej w państwie radzieckim. Opisał zwięźle politykę antyreligijną Związku Radzieckiego w latach 1917–1939. W tej części porównał położenie Kościoła katolickiego w ZSRR do sytuacji Cerkwi prawosławnej. W tym okresie ukształtowały się podstawy polityki zwalczania wpływów religii, które zostały później zastosowane wobec Kościoła katolickiego na Litwie.

W dalszej części autor podkreślił silne przywiązanie Litwinów do katolicyzmu oraz wskazał na duże znaczenie różnego rodzaju instytucji kościelnych i stowarzyszeń religijnych dla rozwoju życia społeczno-kulturalnego państwa litewskiego przed 1939 r. Wzbogacił narrację historyczną o dane liczbowe, prezentujące wielkość zaangażowania obywateli Litwy w życie religijne. Wyszczególnił również aspekt elitarności szkół katolickich w systemie edukacyjnym Litwy.

Okres przełomu lat 1939–1940 przyniósł dla Kościoła katolickiego na Litwie znaczące zmiany. Autor nie przedstawił wystarczająco wyraźnie w swojej narracji momentu przejścia od czasów demokratycznych do rządów komunistycznych. Wyodróżnił jedynie kilka najważniejszych wydarzeń związanych z tą zmianą. 26 czerwca 1940 r. rząd ludowy jednostronnie zerwał konkordat, co otworzyło oficjalnie nową linię polityki państwa wobec litewskiego katolicyzmu. Autor podkreślił znaczenie usunięcia Kościoła z życia publicznego poprzez zniesienie lekcji religii, zwolnienie kapelanów ze szkół, wojska oraz zakładów karnych, a także znacjonalizowanie wydawnictw katolickich i wprowadzenie 15 sierpnia 1940 r. obowiązkowej rejestracji metrykalnej w urzędach państwowych. Następnym krokiem stało się wprowadzenie

kodeksów cywilnego i karnego ZSRR, co doprowadziło do sytuacji, w której związki wyznaniowe straciły osobowość prawną. Ważnym wydarzeniem stała się też nacjonalizacja obiektów sakralnych. W jej efekcie wykorzystanie ich do celów religijnych uzależnione zostało od decyzji władz, które wydawały stosowne pozwolenia i dokonywały rejestracji związków wyznaniowych. Autor podkreślił, że w tym okresie komunistom nie udało się podporządkować hierarchii kościelnej, która starała się podtrzymać swoją niezależność, m.in. przez utrzymanie kontaktów ze Stolicą Apostolską.

Podczas II wojny światowej Litwa znalazła się pod okupacją niemiecką. Same rządy niemieckie na obszarze ziem litewskich, zdaniem autora, nie przyniosły znaczącej zmiany w położeniu Kościoła katolickiego. Niemcy tylko nieco lepiej niż Rosjanie traktowali katolików, przywracając część ich przywilejów sprzed 1940 r. W tym okresie w Moskwie powstała Rada do Spraw Kultów Religijnych. W kręgu jej zainteresowania znalazł się Kościół katolicki, jako jedna w największych religii obok prawosławia w państwie radzieckim. Po wojnie Rada odegrała decydującą rolę w kształtowaniu polityki komunistycznej władzy wobec obywateli wyznających katolicyzm. Dokonana przez autora ocena wydarzeń lat 1941–1944 jest stonowana i wyważona, także w materii współpracy duchownych katolickich z okupantem. Autor wskazał nie tylko na opozycję litewską wobec hitlerowskich rządów, ale opisał także akty kolaboracji. Większość działań antykomunistycznych duchownych uznał za akt walki o niezależność Kościoła katolickiego. Autor podkreślił, że argument domniemanej, szeroko zakrojonej współpracy litewskich księży z hitlerowskim okupantem był wykorzystywany w późniejszym okresie przez władze sowieckie przeciw Kościołowi katolickiemu.

W drugim rozdziale zatytułowanym „Poszukiwanie modelu polityki religijnej na Litwie 1944–1949” autor skupił się na przedstawieniu najwcześniejszego okresu omawianego problemu. Jego głównym założeniem było zaprezentowanie sposobów i narzędzi ograniczania społecznego znaczenia Kościoła w pierwszych latach po zakończeniu II wojny światowej. W pierwszym podrozdziale autor skoncentrował się na opisie planów powołania Kościoła narodowego na Litwie. W kolejnej części opisał reakcję Kościoła na politykę radziecką. Ukazanie przełomu w procesie sowietyzacji życia religijnego stanowi zasadniczy trzon narracji ostatniego podrozdziału.

Powołanie Kościoła narodowego związane było z próbą depolonizacji Wileńszczyzny. Działania te zostały podjęte jeszcze przez nacjonalistów litewskich w końcu 1939 r., a od połowy 1940 r. były kontynuowane przez litewskich komunistów, stanowiąc jeden z niewielu elementów łączących politykę wewnętrzną Litwy międzywojennej i litewskiej SRR. Przyłączenie Wileńszczyzny do LSRR było jednym z efektów II wojny światowej. Początkowo, po wyzwoleniu litewskiej stolicy spod okupacji hitlerowskiej, dopuszczono do restytucji polskiej hierarchii kościelnej. Jednak już 24 grudnia 1944 r. pełnomocnik NKGB gen. Iwan Tkaczenko w rozmowie z przewodniczącym Biura KC WPK(b) na Litwie Michaiłem Susłowem poinformował o zmianie polityki wobec polskiego duchowieństwa. Spory między Polakami a Litwinami miały zostać wykorzystane dla obalenia autorytetu Kościoła katolickiego w tej części LSRR. Stopniowo rozpoczęło się ograniczanie możliwości jego oddziaływania

na społeczeństwo. 9 lutego 1945 r. pozwolono na funkcjonowanie jedynie jednego seminarium duchownego w Kownie. Skutkowało to m.in. likwidacją seminarium w Wilnie. Aresztowanego w grudniu 1944 r. polskiego arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego w lutym 1945 r. zwolniono z aresztu, by w czerwcu tego samego roku pozbawić go obywatelstwa radzieckiego i wydalic do Polski. W tym samym okresie mianowano pełnomocnika Rady do Spraw Kultów Religijnych w LSRR.

W dalszej części rozdziału autor przedstawił dwa zagadnienia: nieudaną próbę powołania na Litwie Kościoła narodowego oraz naciski władzy na potępienie przez duchowieństwo ruchu partyzanckiego. Oba zakończyły się połowicznym zwycięstwem komunistów. W przypadku pierwszego problemu pomysł nie doczekał się realizacji ze względu na słaby odzew wśród wiernych. Władzom udało się jednak odizolować Kościół na Litwie od Watykanu. W drugim przypadku komuniści dążyli do pozbawienia zbrojnego ruchu oporu społecznego poparcia poprzez utratę cichych względów Kościoła, cieszącego się wśród partyzantów dużym autorytetem. Władzom udało się uzyskać od kościelnych hierarchów pisemne oświadczenia potępiające ruch oporu. Wbrew ich przewidywaniom nie wpłynęło to jednak w większym stopniu na zmianę sytuacji, gdyż akty zostały w opinii powszechnej uznane za działania wymuszone. Efekt był minimalny także dlatego, że komuniści prowadzili aktywną kampanię antykościelną: zamykali kościoły, zlikwidowali zakony, znacjonalizowali domy modlitw oraz prowadzili działania mające na celu obniżenie autorytetu księży. Duchowieństwo oskarżano o reakcjonizm. Przeciwko księżom wykorzystywano naciski ekonomiczne, wprowadzając szereg podatków i opłat oraz regularnie zwiększając ich wysokość. W prasie regularnie ukazywały się artykuły o treści ateistycznej. W opinii powszechnej księży w większości uważani byli więc za ofiary systemu. Autor podkreślił, że władzom udało się ograniczyć w znaczącym stopniu możliwość sprawowania przez księży kultu religijnego oraz pozyskać kilku hierarchów kościelnych do współpracy.

W trzecim rozdziale, noszącym wymowny tytuł „Nietrwale współistnienie 1950–1965”, autor zaprezentował najważniejszy okres w rozwoju stosunków Kościół — państwo w ZSRR. Określił go jako czas „swoistej stabilizacji”, zastrzegając jednak, że lata 1958–1964 przyniosły nową kampanię antykościelną. Autor podzielił rozdział na trzy części, poświęcone kolejno próbom przekształcenia Kościoła w narzędzie polityki zagranicznej ZSRR, zmianie stanowiska hierarchii kościelnej wobec komunistów w nowych warunkach oraz kolejnej fali ateizacji społeczeństwa, zaprowadzonej pod koniec lat 50. XX w.

Rozważania otwiera rozporządzenie o zakazie organizowania procesji na zewnątrz kościołów oraz zapraszania księży spoza parafii na odpusty bez stosownego zezwolenia. Był to jeden z ostatnich tak restrykcyjnych przepisów prawnych przed swoistą odwilżą. Zapoczątkowano ją w okresie wojny koreańskiej, kiedy ZSRR chciał uchodzić za kraj otwarty i tolerancyjny. Jeszcze w marcu 1950 r. nastąpiła zmiana na stanowisku pełnomocnika Rady do Spraw Kultów Religijnych. Pozwolono księżom na wyjazd w towarzystwie delegatów partyjnych na międzynarodowe konferencje pokojowe. Zrelazowały też naciski ekonomiczne, co przejawiało się głównie polepszeniem warunków mieszkaniowych księży. Przyznano też dość dużo środków z bu-

dżetu republiki na remonty kościołów. Prawdziwy przełom zapoczątkowała uchwała KC KPZR „O błędach prowadzonej wśród ludności propagandy naukowo-ateistycznej” z 11 listopada 1954 r. Był to początek poważnej liberalizacji polityki religijnej. Komuniści zezwolili na wydanie katolickiego kalendarza i modlitewnika oraz wprowadzenie elementów katechezy dzieci. Na Litwę wróciło wielu księży z łagrów.

O tymczasowości nowej polityki katolicy przekonali się po przejściu pełnej władzy przez Chruszczowa. Od 1957 r. komuniści wrócili do agresywnej polityki antykościelnej. Wyznaczniakiem zmian stała się kolejna zmiana na stanowisku litewskiego pełnomocnika Rady. W latach 1957–1958 13 księży skazano na kary łagrów. Zbyt wpływowi duchowni zostali zmuszeni przez władze do przeniesienia się na prowincję. W ten sposób próbowano odizolować ich i odciąć od dotychczasowych środowisk. Kolejnym krokiem stało się ograniczanie liczby krzyży w miejscach publicznych, niszczonej głównie pod pozorem rozbudowy miast. W latach 1959–1961 uchwalono wiele przepisów zwiększających kontrolę życia religijnego w LSRR. Mimo starań komunistów nie udało się powrócić do układu sprzed odwilży. Kościół przez kilka lat zdążył na tyle umocnić swoją pozycję, że władze musiały się bardziej liczyć z katolickimi hierarchami. W Soborze Watykańskim II brali udział przedstawiciele Kościoła litewskiego. Zdaniem autora, świadczyło to o lepszej pozycji katolików w LSRR niż miało to miejsce 10 lat wcześniej, w ostatnich latach rządów Stalina.

Ostatni rozdział poświęcony został najdłuższemu okresowi w relacjach państwo — Kościół, obejmującemu całe ćwierćwiecze. Nosi on tytuł „Polityka kościelna w obliczu sprzeciwu”. Autor chciał w nim odpowiedzieć na pytanie, „dlaczego Kościół stał się najbardziej aktywną siłą społecznego sprzeciwu wobec reżimu”, będącym pytaniem o genezę ruchu obrony ludzi wierzących. Równocześnie przedstawił środki, jakie podjęły władze radzieckie, by to oddziaływanie zneutralizować. Zaprezentował też ostatnie lata władzy sowieckiej na Litwie. Podział ten znalazł swoje odzwierciedlenie w tytułach kolejnych trzech podrozdziałów.

Nowy okres w dziejach stosunków państwo — Kościół otworzyło wprowadzenie na Litwie zmian liturgicznych przyjętych przez Sobór Watykański II. Wpłynęło to pozytywnie na integrację dość rozproszonego do tej pory środowiska księży katolickich. Duchowni zaczęli aktywniej występować w obronie swoich praw i spotykali się często z pozytywnym odbiorem ze strony władz. W drugiej połowie lat 60. XX w. ponownie zezwolono na wydanie katolickiego modlitewnika. Anulowano też kary za katechizowanie dzieci. Kilku księży wróciło z zesłania. Uchwała RN ZSRR z 12 kwietnia 1964 r. „O procedurze rozpatrywania skarg, oświadczeń i wniosków obywateli” otworzyła przed księżmi drogę do występowania z wnioskami zbiorowymi w obronie wolności religijnej zapisanej w konstytucji ZSRR. Powrót do polityki represji w latach 70. XX w. spowodował zaktywizowanie podziemia wydawniczego. W konspiracji wyświęcano księży katolickich. Złamanie monopolu władzy na informację zdynamizowało proces odchodzenia od polityki represji. Uchwałą Biura KC KPL z 28 sierpnia 1973 r. zobowiązano pełnomocnika Rady do systematycznej współpracy z administratorami diecezji. Stanowiło to odejście od prowadzonej do tej pory polityki „dziel i rządź”. Stopniowo w LSRR pojawiały się regulacje dotyczące kolejnych aspektów życia religijnego, takich jak pozwolenie na wydanie Nowego Testamentu

czy uregulowanie statusu związków religijnych. Wybór Karola Wojtyły na papieża w 1978 r., szczególnie przy istnieniu bliskich kontaktów między duchownymi polskimi i litewskimi, zaowocował próbą ponownego zaostreżenia polityki ateizacyjnej. Wobec kryzysu władzy w ZSRR po śmierci Breżniewa, a następnie wprowadzeniu polityki pierestrojki, nie przyniosła ona znacznego pogorszenia położenia Kościoła katolickiego w LSRR. Po 1985 r. katolicyzm zyskiwał stopniowo coraz większy zakres swobody. Litwa świętowała najpierw 600-lecie chrztu w 1987 r., a następnie 1000 lat chrześcijaństwa na Rusi 1988 r. Wizyta litewskich hierarchów kościelnych w Watykanie w kwietniu 1988 r. przyniosła niespodziewanie nieuzgodnioną z władzami LSRR reorganizację Kościoła litewskiego. Stało się to symbolem jego niezależności. Było to jedno z najważniejszych wydarzeń przed odzyskaniem przez Litwę niepodległości w marcu 1990 r. Pod względem konstrukcyjnym ostatni rozdział jest bardzo ogólnym opisem wydarzeń z lat 1965–1990. W sposobie narracji odbiega w zauważalnym stopniu od poprzednich rozdziałów, w których autor często odwołuje się do szczegółowo opisanych przypadków.

Praca nie jest pozycją wyczerpującą problematykę historii stosunków państwo — Kościół katolicki w LSRR. Autor przedstawił relacje na tej płaszczyźnie przed 1940 r. jedynie w minimalnym stopniu. Pomiął szereg zagadnień związanych z przynależnością Wilna do II Rzeczypospolitej. Z pewnością poważną luką jest w tej pracy minimalna ilość informacji dotyczących problemów Polaków-katolików w LSRR. Wbrew zapowiedziom ze wstępu — w książce znaleźć można niewiele wzmianek o polskich duchownych. Autor pominął w swoich rozważaniach także wiele kwestii związanych z radziecką polityką wobec polskiej mniejszości na Wileńszczyźnie, która w znaczącym stopniu oddziaływała na położenie Kościoła katolickiego w archidiecezji wileńskiej. Autor w minimalnym stopniu przedstawił też problem znaczenia w tym okresie Kolegium św. Kazimierza — instytucji łączącej litewskich księży-emigrantów, szczególnie w zakresie polityki Watykanu wobec Kościoła katolickiego w LSRR. W końcu brakło próby krótkiej charakterystyki wpływu 46 lat rządów radzieckich na położenie Kościoła katolickiego w niepodległej Litwie.

Książka stanowi jedną z nielicznych prac poświęconych zagadnieniu położenia katolików w LSRR. Obok pracy Ireny Mikłaszewicz zalicza się do najważniejszych publikacji naukowych poruszających tematykę z zakresu polityki religijnej Litwy Radzieckiej. Jest z pewnością pracą wybijającą się i najpełniej ukazującą problematykę w okresie od końca II wojny światowej aż do upadku ZSRR. Wyróżnia się pozytywnie ze względu na zakres chronologiczny i obiektywizm podejścia do opisywanej tematyki. Autor nie boi się wskazywać na wewnętrzne zróżnicowanie postaw wśród biskupów i wyższych duchownych, przejawiające się zarówno w skrajnym zwalczaniu komunizmu, jak i pełną współpracą z Sowietami. Mimo że omawiana książka nie wyczerpuje problemu, z pewnością stanowi niezwykle cenny wkład do historii Kościoła.

Sławomir Józefiak

Wojciech Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2009, s. 144.

Nowa książka poznańskiego metodologa historii, Wojciecha Wrzoska, zatytułowana *O myśleniu historycznym* stanowi rozwinięcie koncepcji zaproponowanej w jego wcześniejszej, cieszącej się uznaniem zarówno w Polsce, jak i poza jej granicami pracy pt. *Historia — kultura — metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*.¹ Szkice zebrane w nowej publikacji koncentrują się wokół myślenia historycznego, czyli „założeń myślowych, stojących za historią jako praktyką badawczą i historiografią jako sposobem prezentowania i komunikowania jej rezultatów” (s. 7). Właśnie dzięki analizie myślenia historycznego, zdaniem Wrzoska, można zrozumieć specyfikę historiografii, o ile bowiem „profesjonalny ogląd przeszłości wynika nie tyle z samego faktu nabycia przez badacza wglądu w rzeczywistość samą w sobie [...], ile dzięki temu, iż opanowuje on uznane we wspólnocie profesjonalistów zasady prowadzenia badań i konstruowania narracji badawczej” (s. 10).

Analiza myślenia historycznego dowodzi, iż wiedza o przeszłości jest względna. Zdaniem autora, między badaczem a doświadczeniem przeszłości zawsze występuje pośrednik — kultura — uniemożliwiająca poznanie rzeczywistości jako takiej (s. 9). Dokładniej rzecz ujmując, mamy do czynienia z dwoma pośrednikami: z jednej strony jest to kultura, w której funkcjonuje badacz (kultura badająca), z drugiej — kultura tego fragmentu przeszłości, który jest badany (kultura badana). Można zatem powiedzieć, iż to kultura bada samą siebie, zaś historiografia jest niczym innym jak autorefleksją, samoświadomością (s. 15-16).

W wyjaśnieniu cech charakterystycznych i roli, jaką spełniają pośrednicy pomaga sformułowana w pracy *Historia — kultura — metafora* i rozwijana w omawianej publikacji koncepcja „imputacji kulturowej” (s. 13-27). Zgodnie z nią, historyk bada przeszłość, „operując własnymi kategoriami myślowymi, pochodzącymi z obowiązującej, współczesnej mu wizji ładu historycznego (kulturowego)” (s. 18). Co więcej, analizując te kategorie, można zrozumieć, co sam historyk dodatkowo wnosi w obiekt własnego badania. Wrzosek wyodrębnił kilka podstawowych składowych imputacji kulturowej. Po pierwsze, funkcję takiej składowej spełnia logika rządząca procesem myślowym i strukturą języka, którymi posługuje się badacz. W przypadku zachodniej historiografii minimalną dozę imputacji kulturowej stanowią elementy klasycznej logiki arystotelesowskiej, szczególnie zasada niesprzeczności. Historyk wnosi logikę własnego dyskursu w badaną przeszłość po to, aby stała się ona zrozumiała dla współczesnych i aby rezultaty jego badań mogły stać się obiektem intersubiektywnej komunikacji (s. 19-21). Na tej samej zasadzie historyk wnosi do badanej przeszłości własne rozumienie czasu i przestrzeni, a także elemen-

¹ W. Wrzosek, *Historia — kultura — metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1995. Por.: W. Wrzosek, *History — Culture — Metaphor. The Facets of Non-Classical Historiography*, Poznań 1997.

tarne zdania egzystencjalne, czyli przekonania o tym, jakie formy bytu w ogóle są możliwe (s. 22-23).

Ostatnia składowa imputacji kulturowej to archetypy myślenia historycznego, jego fundamentalne kategorie, które Wrzosek proponuje nazywać metaforami historiograficznymi (s. 23). Autor zakłada, iż dwie z nich: idea genezy i zmienności warunkują dyskurs historyczny. Sprawia to, że jeśli w myśleniu brak ujęcia genetycznego i nieobecna jest zmienność, to myślenie takie nie jest historyczne. Oprócz tych dwóch idei warunkujących historię wnoszą w badaną przeszłość także inne metafory własnego rozumienia świata. Poznański badacz zwraca szczególną uwagę na metaforę człowieka i powiązaną z nią perspektywę antropomorfizacji historiografii. Dzieje się tak zawsze, gdy głównym bohaterem pracy historycznej staje się podmiot indywidualny („Jednostkowy Podmiot Sprawczy”), w którego roli wystąpić mogą zarówno określone postaci, jak i antropomorfizowane zjawiska historyczne (stany, klasy, narody itd.). Działanie takich podmiotów historycy opisują analogicznie do działalności człowieka (s. 41-50).

Według autora, o względności myślenia historycznego świadczy jeszcze inny argument. Mowa o źródłach, którym tradycyjny historyk ufa bezgranicznie, gdy tymczasem nie dają one badaczowi dostępu do przeszłości samej w sobie. Źródła (przynajmniej pisane), a także własne badania historyczne są częścią różnych dyskursów rzeczywistości, do której dostęp jest zawsze ograniczony poprzez język i kulturę. Warto podkreślić, że twierdzeniem tym autor nie neguje istnienia rzeczywistości pozadyskursywnej. Rzecz idzie raczej o tym, iż obiekty i wydarzenia świata fizycznego nabierają dla nas pewnego znaczenia dopiero po kulturowym oswojeniu za pomocą języka (s. 16). Ponadto, pracując ze źródłem, historyk zestawia pochodzące z niego dane „nie z rzeczywistością jako taką, a rzeczywistością wyznaczoną przez wcześniejsze narracje historyczne [...], rzeczywistością zalegalizowaną w wyobrażeniach historyków”². Oznacza to, że nie istnieje niewinny aksjologicznie dyskurs historyczny (s. 29), historiografia jest zawsze w pewnym stopniu kulturowo zaangażowana (stronnicza). Analizie tej kwestii poświęcony został cały rozdział „O stronniczości historycznego myślenia” (s. 29-64).

Głównym zagadnieniem dyskutowanej pracy jest problem prawdy historycznej, na którego omówienie autor przeznaczył bezpośrednio trzy podrozdziały: „Prawda metaforyczna” (s. 25-27), „Prawda stosowana korporacji historyków” (s. 106-114), „Przyczynek do problemu prawdy w historii najnowszej” (s. 114-125). Wszelako kwestia ta przejawia się na kartach całej książki, a sam autor zaznacza, iż mogłaby ona nosić tytuł: „Oblicza prawdy historycznej” (s. 10).

Zdaniem Wrzoska, prawda, w szczególności prawda historyczna, jest wartością względną, albowiem jest zależna od kultury, w ramach której została stworzona. Przekonanie o tym, że istnieje jakaś absolutna, niezmienna, ponadkulturowa prawda jest złudzeniem (s. 114). „Prawda narracji historycznej [...] zależy od naszego aparatu pojęciowego, od naszego języka, od naszych fundamentalnych wyobrażeń czasu i przestrzeni, od tego co wedle naszych wyobrażeń istnieje i jak istnieje” (s. 25-26).

² W. Wrzosek, *Źródło jako alibi realistyczne historyka* (wypowiedź wygłoszona 17 września 2009 r. na Powszechnym Zjeździe Historyków Polskich w Olsztynie).

Już same metafory historyczne wykorzystywane przez historyków wyznaczają charakter prawdy o przeszłości, jaką naukowcy proponują w swoich badaniach. Historyk klasyczny najbardziej zainteresowany polityczną historią zdarzeń będzie proponować prawdę wydarzeń pozostających ze sobą w związku przyczynowo-skutkowym czy inaczej tzw. prawdę faktów. Tymczasem nieklasyczny historyk zainteresowany ekonomiczną i społeczną historią w duchu Braudela zaproponuje prawdę procesów ekonomiczno-społecznych (s. 26). Wszystkie te refleksje pozwoliły autorowi, przyjęc, w ślad za Paulem Ricoeurem, koncepcję prawdy metaforycznej, według której prawda historyczna jest prawdą obrazów narracyjnych, zależnych od metafor wykorzystywanych przez historyków (s. 27).

Autor zwraca szczególną uwagę na różnice w podejściu do prawdy historycznej prezentowane przez filozofów, metodologów historii i historyków-praktyków. Filozofowie systematycznie badający ów problem najczęściej skłonni są zajmować radykalne stanowisko i negować klasyczną koncepcję prawdy. Natomiast historycy, nieprowadzący żmudnej dyskusji nad jej naturą, zazwyczaj ignorują filozoficzne dyskusje na ten temat, wierząc w prawdziwość czy też obiektywność własnych twierdzeń (s. 107). Zdaniem W. Wrzoska, sytuacja ta jest spowodowana faktem, iż dla historyków prawda stanowi rezultat zastosowania metod badawczych, które zostały uzgodnione we wspólnocie profesjonalistów (s. 108). „Adepci historii nakierowani przez swoich mistrzów, wzorujący się na pracy innych historyków, prowadząc własne badania postępują zgodnie z przyjętymi w tej dziedzinie zasadami warsztatu” (s. 107-108). Już samo dotrzymanie reguł wypracowanych w pewnej wspólnocie legitymizuje otrzymane rezultaty i nadaje im status prawdy. Taka prawda s to o s o w a n a , jaką sankcjonuje wspólnota profesjonalistów to najczęściej prawda korporacji historyków (s. 109).

Doświadczenie pokazuje, że owocny dialog pomiędzy filozofami historii a historykami jest możliwy wtedy, gdy ci pierwsi przedstawiają wyniki własnych teoretycznych poszukiwań na poziomie konkretnych badań historycznych. Ogólnie bowiem „historyk *proper* nie odczuwa potrzeby zgłębiania tych sfer myślenia, które nie są bezpośrednio niezbędne do tego, by z satysfakcją wykonywać swój zawód. Historyk, który zechce skorzystać z niestandardowych metod badania historycznego, będących efektem teoretycznych innowacji, najczęściej uczy się ich w wymiarze pragmatycznym [...], po prostu znacznie częściej naśladuje się mistrzów historiografii niż filozofów czy metodologów.” (s. 112) W tym właśnie, zdaniem Wrzoska, tkwi problem napięcia w stosunkach pomiędzy historykami-praktykami a teoretykami historiografii, zarówno w Polsce, jak i za granicą.

Nawiązując do tego, chciałbym przedstawić kilka refleksji dotyczących ogólnych tendencji rozwoju współczesnej filozofii historii. Znana amerykańska badaczka Nancy Partner, zauważyła niedawno, iż jesteśmy obecnie świadkami przejścia teorii historii z postmodernistycznej do post-postmodernistycznej fazy rozwoju.³ W fazie postmodernistycznej (zapoczątkowanej m.in. przewrotem lingwistycznym w I poł. lat 70. XX w.), filozofowie historii zanegowali tradycyjne rozumienie historii jako

³ N. Partner, *Narrative Persistence: The Post-Postmodern Life of Narrative Theory*, [w:] Re-figuring Hayden White, ed. by F. Ankersmit, E. Domańska, H. Kellner, Stanford 2009, s. 81-104.

dyscypliny naukowej, która podaje obiektywną wiedzę o przeszłości. Stało się jasne, że wytwarzana przez naukę historyczną wiedza nie jest obiektywnym odzwierciedleniem tego, co było, a jedynie jednym z dyskursów, jaki ludzie przyjęli uznawać za prawdziwy. Odkrycia te pokazały, że próba budowy idealnego modelu historiografii jest z gruntu skazana na porażkę i jednocześnie zwolniły filozofów historii z obowiązku utwierdzania obiektywności czy też potwierdzania naukowego charakteru historiografii. W latach 1970–1990 język i narracja stały się głównymi tematami badań, a prace: Hayden White’a, Paula Ricoeura, Franklina Ankersmita oraz innych pokazały, że odkryto naprawdę istotny wymiar pisania historii. Wkrótce okazało się, że to ledwie jeden z wymiarów. Do tego, co stało się oczywiste w konsekwencji przewrotu lingwistycznego, a mianowicie faktu, że jesteśmy *w i ę ź n i a m i j ę z y k a*, doszła utrata bezpośredniego (nieograniczonego przez język) kontaktu z rzeczywistością. Już w latach 90. XX w., pojawiły się pierwsze próby pokonania ograniczeń przewrotu lingwistycznego. Zdaniem Partner, cechą wspólną wszystkich zróżnicowanych post-postmodernistycznych podejść jest próba „uniknięcia języka, odnowienia czystego i bezpośredniego związku z przeszłością albo przynajmniej z jakimiś centralnymi aspektami doświadczenia”⁴. Teoretyczne prace dwóch ostatnich dziesięcioleci, poświęcone pamięci i traumom społecznym, a także doświadczeniu historycznemu, doskonale obrazują tę tendencję.

Podejście Wrzoska, skoncentrowane wokół myślenia historycznego łączy narratywizm z zasadami społecznego (kulturowego) konstruktywizmu, zgodnie z którymi nasza wiedza (a w szczególności naukowa) jest nie tyle odbiciem rzeczywistości, ile konstruktem społecznym.⁵ W narratywizmie większy nacisk położony jest na mechanizm lingwistyczny, tymczasem w centrum uwagi Wrzoska pozostają kognitywne, nielingwistyczne mechanizmy myślenia historyków. Ciekawe badania w tym zakresie przeprowadził ostatnio także rosyjski filozof historii Nikołaj Koposow.⁶

Traktowanie nauki jako społecznej (kulturowej) praktyki stało się ważną domeną społecznego konstruktywizmu. I tu, koncepcja W. Wrzoska, tak jak inne konstruktywistyczne podejścia, stawia ogromnie ważne pytanie, ciągle jeszcze pozostawione bez zadowalającej odpowiedzi. Jest to pytanie o sens uprawiania historii⁷. Pokazując kulturową (społeczną) konstrukcję naszej wiedzy, a także unaoczniając lingwistyczne i kognitywne mechanizmy świadomości historyka, jakie odpowiadają za tę konstrukcję, Wrzosek ukazuje dyskursywną naturę prawdy. Nie wykonuje wszelako

⁴ *Ibidem*, s. 82.

⁵ Na temat konstruktywizmu społecznego patrz: V. Burr, *An Introduction to Social Constructionism*, London, 1995; M. Jorgensen, L. Phillips, *Discourse Analysis as Theory and Method*, London, 2002. s. 4-6. Sam Wrzosek podkreśla znaczenie takich teoretycznych badań konstruktywistycznych, jak: J. Margolis, *The Arts and the Definition of the Human. Toward a Philosophical Anthropology*, Stanford 2008; A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2006.

⁶ Н. Копосов, *Как думают историки*, Москва 2001; Н. Копосов, *Хватит убивать кошек! Крутилка социальных наук*, Москва 2005.

⁷ Przez „sens uprawiania historii”, w ślad za F. Ankersmitem, rozumiem zasady, na których opiera się racjonalna dyskusja dotycząca przewagi jednych prac historycznych nad innymi (v.: F.R. Ankersmit, *Historical Representation*, Stanford 2001, s. 14-17).

następnego kroku, który polegałby na wyjaśnieniu, dlaczego jedne prace historyczne są lepsze od innych, jak to się dzieje, że jedne interpretacje przeszłości są przez historyków cenione bardziej i wreszcie, czy — zgodnie z zaproponowanym podejściem — można w ogóle oddać racjonalną przewagę jedym wizjom historii nad innymi? Koncepcja prawdy metaforycznej i stosowanej, przynajmniej w wydaniu sformułowanym w książce, nie udziela, moim zdaniem, satysfakcjonującej odpowiedzi na te pytania. Możliwe, że autor nie postawił przed sobą takiego celu. Jednakże dyskusję nad problemem prawdy historycznej prowadzoną w oderwaniu od problemu racjonalności uprawiania historii ocenić można jako mało produktywną. Brak tegoż komponentu zaniża ogólną wartość poznawczą proponowanej koncepcji. Pozostaje zatem liczyć, iż w następnych pracach autor wypracuje własny pogląd w tej sprawie.

Nowa książka Wojciecha Wrzoska jest ważnym krokiem w kierunku wyjaśnienia mechanizmów myślenia historycznego i analizy historiografii jako praktyki kulturowej. Wydaje się, że już samo badanie kognitywnych podstaw wiedzy historycznej może stać się kluczem do zrozumienia, a możliwe — pokonania — ograniczeń współczesnej historiografii.

*Wołodimir Skłokin*⁸
(Przeł. Marta Studenna)

⁸ Wołodimir Skłokin — dr nauk historycznych, pracownik Wydziału Historycznego Międzynarodowego Uniwersytetu Salomona (Charków, Ukraina). Przekładu recenzji dokonano na podstawie — *Oblicza istoricnoj istiny*, "Ukraina Moderna", 2010, 5(16), s. 337-341.