

Henryk Mamzer  
Instytut Archeologii i Etnologii PAN — Poznań  
ORCID: 0000-0002-1109-0801

## O autokreacji historyka. Kilka uwag na marginesie *Wycinanek*<sup>1</sup> Wojciecha Wrzoska

**W***ycinanki* to zbiór odgrywających rolę felietonów fragmentów wypowiedzi wyciętych z tekstów różnych autorów i skomentowanych przez poznańskiego historyka i metodologa nauk historycznych. Rzecz jasna już samo wycinanie ma charakter intencjonalny, o czym mówią również dołączone do nich komentarze; wyrażają myśl wycinającego o sobie samym i myśleniu historycznym. Myślenie o przedmiocie stanowiącym podstawowy obszar zainteresowań Wrzoska, czyli myślenie historyczne jest głównym spoiwem prezentowanych wypowiedzi. Pełni ono w *Wycinankach* funkcję wspólnego języka, swego rodzaju *coine*, który umożliwia recepcję myśli przedstawicieli różnych dyscyplin wymienionych w *Wycinankach* i ewentualną dyskusję czy porozumiewanie się z nimi. Dotyczy to zarówno filozofujących historyków (Robin G. Collingwood, będący również archeologiem, Michel Foucault, Reinhart Koselleck, Jan Pomorski reprezentujący zdecydowanie scjentyistyczne spojrzenie na historię, Hayden White, Jerzy Topolski), jak i historyków nauki (Ilana Löwy — autorka polskiej szkoły filozofii medycyny), filozofów (Arnold Ayer, Étienne Bonnot de Condillac, Hans Georg Gadamer, Martin Heidegger, Jerzy Kmita, Leszek Kołakowski, José Ortega y Gasset, Anna Pałubicka, Willard Van Orman Quine), a także historyków antropologizujących (przedstawiciele antropologii historycznej — Fernand Braudel, Paul Veyne), etnologów (Bronisław Malinowski) czy wreszcie pisarzy (Franz

---

<sup>1</sup>W. Wrzosek, *Wycinanki. Zbiór felietonów*, Wydawnictwo Wydziału Historii UAM, Poznań 2022. Warte odnotowania jest znakomite przygotowanie edytorskie tomu przez Grzegorza A. Dominiaka. Jego opracowanie graficzne to nie tylko dzieło sztuki. Metahistoryczne i filozoficzne kompetencje Dominiaka jako historyka i filozofa zarazem dają znać o sobie ze szczególną wyrazistością. Dotyczy to także cytowanego dalej tomu autorstwa Wrzoska *O interpretacji historycznej*.

Kafka, Milan Kundera, Vladimir Nabokov, Marcel Proust). Wymienieni autorzy, a raczej ich myśli, to oczywiście główni bohaterowie *Wycinanek*, do których odwołuje się Wrzosek, ale nie tylko. Poza nazwiskami figurującymi w tytułach poszczególnych rozdziałów prezentowanego dzieła odnajdujemy inne cenne myśli, do których oni sami się odwołują; erudycja autora *Wycinanek* zdecydowanie wykracza poza granice typowe dla historyka posługującego się językiem przedmiotowym.

Spis wymienionych autorów winieniem wszakże zacząć od Fernanda Braudela. On to bowiem jako przedstawiciel francuskiej szkoły historycznej *Annales* wywarł znaczący wpływ na autora *Wycinanek*. Koncepcja historii globalnej francuskiego historyka była nie tylko przedmiotem rozprawy doktorskiej Wrzoska. Prezentowane przez annalistów idee historii antyzdarzeniowej, strukturalnej, procesualnej, scjentyistycznej, modernistycznej są w jego pracach wciąż aktualne; jest on ich rzecznikiem i propagatorem zarazem. Świadczy o tym forma prezentacji myśli autorów wymienionych w *Wycinankach*, w których wypowiedzi *stricte* naukowe czy filozoficzne przeplatają się z anegdotami z życia codziennego przywołanych autorów oraz samego Wrzoska, zwłaszcza z ciekawostkami z jego podróży po krajach, gdzie rezydują owi przedstawiciele humanistyki, fragmentami ich biogramów, nawykami i upodobaniami także kulinarnymi, co czyni *Wycinanki* interesującą, a przy tym barwną lekturą nie tylko dla zaangażowanych historyków; można by je określić jako rozmowy z przedstawicielami współczesnej humanistyki, humanistyki zintegrowanej — posługując się określeniem Jerzego Kmity. Tym bardziej że myśl Braudela przenika również — jak pisze przywoływany przez Wrzoska Ruggiero Romano — inne dziedziny wiedzy, takie jak socjologia, ekonomia, geografia czy wreszcie, dodajmy, logika i filozofia (by wymienić chociażby Anny Pałubickiej *Gramatykę kultury europejskiej*), dziedziny nieobce też samemu autorowi *Wycinanek*, starającemu się wydobyć z nich i wyeksponować myślenie historyczne.

„Od ponad 10 lat moim badaniom patronuje kategoria myślenia historycznego” — pisze Wrzosek (s. 383)<sup>2</sup>. Już we wstępie *Wycinanek* (s. 10) ich autor oświadcza, że podziela opinię Michela Foucaulta i Paula Veyne’a [„wszystko jest historyczne, nic więcej”]. Ujmuje on jednak problem bardziej zdecydowanie aniżeli francuscy historycy [„nic nie jest niehistoryczne lub nawet nic jest historyczne”]. Przytoczone słowa zdają się głównym przesłaniem jego książki. Odwołuje się przy tym do Heideggerowskiego dzieła

<sup>2</sup> Oprócz prezentowanych tu *Wycinanek* przywołajmy kilkakrotnie wznawiane prace Wrzoska, ostatnio: *Historia — kultura — metafora. O myśleniu historycznym* (Wrocław 2022) oraz *O interpretacji historycznej. Studia metahistoryczne* (Poznań 2022).

Co zwie się myśleniem?<sup>3</sup>, by podjąć próbę odpowiedzi w duchu niemieckiego filozofa — „to ruch torowania drogi” w gęstwinie czy płątaninie idei myślicieli takich jak chociażby autorzy wymienieni w *Wycinankach*. O ile jednak pierwsza część sformułowania Wrzoska jest wyrazem potwierdzenia czy akceptacji wypowiedzi „wszystko jest historyczne”, o tyle niezupełnie jest ono równoważne ze sformułowaniem „nawet nic jest historyczne”. Rzecz bowiem w tym, że historia to opowieść o zmieniającym się świecie; pojęcie „zmiana” definiuje termin „dzieje”; „historia” jest wręcz synonimem zmiany. Terminem „ahistoryczność” określa się sytuację stałą, niezmienną, ponadczasową. Dotyczy to nie tylko historii *rerum gestarum*. W równym stopniu odnosi się do historii *res gestae* (jeśli przyjąć, że takowa istnieje sama w sobie). Nie istnieje bowiem historia niezmienności (jeśli nie dotyczy ona historii niezmienności opowiadanej), tak jak nie istnieje niezmienność w jej opowiadaniu. Brak zmiany to brak upływającego czasu; czas stoi wówczas w miejscu. Tak przedstawianą rzeczywistość można by określić mianem „świata bez historii”, jako świata pozbawionego zmian. Jeżeli więc przyjąć, że „historyczność” oznacza zmienność, to pojawia się pytanie: jak można rozumieć historyczność niezmiennego „nic”, czyli jako zmianę, skoro „istnieje (raczej) coś niż nic?”, by odwołać się do Heideggerowskiego pytania: „Dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic?”<sup>4</sup>.

W tym momencie zwraca uwagę przywołany przez Wrzoska tekst Quine’a *O tym, co istnieje*. Ów tekst to pierwszy rozdział książki Quine’a *Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych* (2000). To w nim amerykański logik i filozof stara się udzielić odpowiedzi na pytanie: Co istnieje? „Wszystko — odpowiada Quine. — Jest to jednak tylko stwierdzenie, że istnieje to, co istnieje”. W stwierdzeniu tym zdaje się tkwić pytanie (retoryczne według Wrzoska): Czy może istnieć coś, co nie istnieje? Stąd oksymoron w jego wypowiedzi: „nawet nic jest historyczne”. By całkowicie nie zagmatwać sprawy, przerwijmy w tym momencie wątek analizowany przez Quine’a i spróbujmy zilustrować problem przykładem myślenia starożytnych Greków. W rozważaniach autora *Wycinanek* zawiera się bowiem odwieczny, charakterystyczny dla ówczesnych Greków, problem dwujedni wyobrażeń.<sup>5</sup> Chodzi o przedstawicieli filozofii przedsokratejskiej (aczkolwiek nie tylko) — z jednej strony Heraklita z Efezu<sup>6</sup>, według którego mamy do czy-

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Spacja, Warszawa 2000, s. 7, *passim*.

<sup>5</sup> O. Freidenberg, *Obraz i pojęcie*, przeł. B. Żyłko, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2007, s. 23.

<sup>6</sup> K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Scholar, Warszawa 2004.

nienia ze światem zmiennych i przemijających rzeczy fizycznych, z drugiej zaś Parmenidesa z Elei<sup>7</sup>, głoszącego przekonanie o istnieniu świata rzeczy niezmiennych, wiecznych, w którym mieszczą się wszelkiego rodzaju byty idealne i duchowe. Z zachowanych *Zdań* Heraklita wyłania się nurt myślowy akceptujący — jak twierdzi Jerzy Kmita<sup>8</sup> — magię synkretyczną wraz z jej metamorfozami, stanowiący natchnienie antyscjentystycznego żywiołu w kulturze europejskiego Zachodu, takiego chociażby jak romantyzm, postmodernizm czy też, szerzej, orientacje badawcze w humanistyce powstałe po zwrocie lingwistycznym.

Ten Heraklitejski nurt myślowy, eksponujący zmianę jako istotę (przypomnijmy tu słynne *panta rhei* Heraklita), nabiera bardziej wyrazistej wymowy w następstwie porównania go z niepodlegającym zmianom Parmenidejskim Bytem. Heraklitejska koncepcja jedności przeciwieństw, ściślej koncepcja zmiany, stanowiła inspirację dla żyjącego prawie w tym samym czasie Parmenidesa (515–450 p.n.e), utożsamiającego byt i myślenie. To ona — jak twierdzi Karl R. Popper<sup>9</sup> — skłoniła Parmenidesa do uznania, że zmiana jakiegokolwiek przedmiotu czy bytu jest logicznie niemożliwa. W zachowanych fragmentach *Poematu* myśliciela z Elei, który w przeciwieństwie do Heraklita głosił stałość i niezmiennność świata, wyeksponowana zostaje idea fundamentalnej jedności. Według Parmenidesa<sup>10</sup> byt jest niezmienny, jednorodny, nieruchomy, stanowi niepodzielną, nieodróżnicowaną całość wszystkiego, co istnieje, poza którą to całością nie ma niczego. Wszelka zmiana zatem musi być złudzeniem. Parmenides był więc dokładnym przeciwieństwem Heraklita. Zdaniem Poppera<sup>11</sup> teoria Parmenidesa była pierwszą hipotetyczno-dedukcyjną teorią świata. Natomiast sam Parmenides jest jednym z największych i najbardziej zadziwiających myślicieli wszech czasów. Podobnie jak Heraklit był rewolucjonistą. Niepodlegający zmianom Byt Parmenidesa jest traktowany (wraz z poglądami Zenona z Elei, a także Platońskim uznaniem danego zmysłowo świata fizycznego za pozór, za deformację świata autentycznego — świata idei) jako źródło czy też natchnienie zmatematyzowanego przyrodoznawstwa i filozofii nowożytnej.<sup>12</sup> Tak oto przytoczona wyżej humanistyczna myśl Heraklita zostaje dodatkowo wyeks-

<sup>7</sup> K. Mrówka, *Parmenides. Ścieżka prawdy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

<sup>8</sup> J. Kmita, *Od eleatów do lingwistyki kognitywnej*, [w:] *Konstrukttywizm w humanistyce*, red. A. Pałubicka, A.P. Kowalski, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2003, s. 19-30.

<sup>9</sup> K.R. Popper, *Z powrotem do presokratyków*, [w:] *idem, Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, przeł. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 223-281.

<sup>10</sup> H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1951; K. Mrówka, *Parmenides...*, s. 203 i n..

<sup>11</sup> K.R. Popper, *Z powrotem do presokratyków*, s. 249.

<sup>12</sup> J. Kmita, *Od eleatów do lingwistyki kognitywnej*, s. 23.

ponowana przez zestawienie jej z przeciwstawnym Heraklitowi *Poematem* Parmenidesa, antycypującym ukierunkowaną scjentystycznie nowożytną myśl naukową, chciałoby się rzec — reprezentowaną przez Wrzoska. Problem w tym, że myśl Wrzoska to myśl humanisty.

Dualizm wyobrażeń archaicznych Greków wyraźnie zaznacza się więc w metajęzykowym spojrzeniu: z jednej strony Heraklita prezentującego zmianę jako istotę, z drugiej zaś Parmenidesa z zawartą w *Poemacie* niezmiennością. Przytoczone przykłady dostarczają nam odpowiedzi na pytanie o myślenie historyczne w przypadku Heraklita i jego brak w koncepcji Parmenidesa; tym samym podają w wątpliwość jego uniwersalny charakter. Co prawda Wojciech Wrzosek przywołuje postać francuskiego poety Paula Valéry'ego, według którego „Bóg stworzył wszystko z niczego i to nic niekiedy widać”. Metaforyczne wyrażenie poety nie jest jednak tożsame z literalnym odniesieniem przedmiotowym słowa „nic”. Problem ten stara się Wrzosek rozstrzygnąć, posiłkując się nie tylko analizami epistemologa „znaturalizowanego” — Willarda Van Ormana Quine'a, lecz także przedstawiciela empiryzmu logicznego Alfreda Ayera. W tle charakterystyki Quine'owskich zdań obserwacyjnych, stanowiących reakcję na bodźce — (podrażnienia powierzchni nerwowej), sygnały empiryczne według Kmity, pojawia się problem prawdziwości faktów (przedmiotów materialnych) i obiektywności wypowiedzi o nich.

O taką właśnie historię zabiegał wymieniony przez Wrzoska Leopold von Ranke, najskuteczniejszy obrońca obiektywizmu w historii. Przejawia się to chociażby w najlepiej znanym sformułowaniu Rankego, że chodzi mu o to, „jak to naprawdę było” (*wie es eigentlich gewesen ist*). Ogromny szacunek i podziw do niemieckiego historyka wyrażają przedstawiciele hermeneutyki Wilhelm Dilthey i Hans Georg Gadamer, mimo zastrzeżeń do konsekwencji wynikających z owego sformułowania, o czym dalej (s. 88). Z kolei Paul Ricoeur wskazuje na zupełnie inny aspekt tej zasady w taki oto sposób:

Za pomocą tej formuły Ranke definiował ideał obiektywności historii: „Przypisaliśmy historii zadanie oceny przeszłości, udzielenia nauk teraźniejszości, z myślą o pożytku dla przyszłych pokoleń. Obecne studium nie podejmuje tak poważnego zadania: ogranicza się ono do pokazania jak to naprawdę było (*Wie es eigentlich gewesen*)” (*Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1495–1514*, [w:] *Fürsten und Völker*, [wyd.] Andreas Vollmer, Wiesbaden 1957, s. 4). Owa słynna zasada Rankego wyraża nie tyle ambicję osiągnięcia przeszłości samej, bez interpretującego zapośredniczenia, ile pragnienie historyka, by wyzbyć się osobistych upodobań (wyłączyć) swoje własne „ja”, by w pewien sposób pozwolić przemówić samym rzeczom, by ukazać przemożne siły, jakie ujawniły się w ciągu wieków”, jak mówi się w tekście *Über die Epochen der neuen Geschichte*, [wyd.] H. Herzfeld, Schloss Laupheim [1948], s. 19; fragmenty cyt. w: L. Krieger, *Ranke*.

*The Meaning of History*, The University of Chicago Press, Chicago — London 1977, s. 4-5.<sup>13</sup>

Jednakże „rzeczy [u Rorty’ego — „świat fizyczny”] nie mówią, to my to robimy”<sup>14</sup>.

Wilhelm Dilthey punkt widzenia Rankego, zaliczanego do przedstawicieli naiwnego realizmu metafizycznego, określa — jak pisze Wrzosek — mianem empiryzmu eunuchowatego. Podobnie krytycznie na ten temat wypowiada się Ortega y Gasset, nazywając go empiryzmem absurdalnym, mimo że uważa Rankego za jednego z największych historyków. Poglądu Rankego i jego opozycjonistów nie przytaczam tu jako ciekawostki, lecz dlatego, że z obecnością takiego naiwnego realizmu metafizycznego, mimo upływu wielu lat (Dilthey żył i działał w latach 1833–1911), wciąż mamy do czynienia chociażby w archeologii<sup>15</sup>. Archeologia jako dialog kultury badającej z kulturą badaną jest przedmiotem jednej z *Wycinanek* Wrzoska. W tym kontekście bardziej intrygujący okazuje się problem przytaczanego przezeń mieszania opisów fizycznego i mentalnego. Rzecz bowiem w tym, że opis fizyczny dotyczy kultury materialnej podstawowego źródła archeologii, badającej społeczeństwa sprzed pojawienia się pisma, a więc bardziej archaicznego (jak się przyjmuje) aniżeli te, którymi zajmuje się historia *sensu strictiori*. Przytaczana przez Wrzoska koncepcja Braudela, że kultura materialna to „elementarna, podstawowa aktywność, którą spotyka się wszędzie, o niewyobrażalnej wręcz rozciągłości. Tę rozległą, leżącą u podłoża sferę nazwałem z braku lepszego pomysłu życiem materialnym albo kulturą materialną. [...]. To wszechobecne natrętne i nieustannie powtarzalne [zrutynizowane] życie, życie materialne”<sup>16</sup>, to elementarna podstawowa aktywność” usytuowana na granicy natury i kultury, czyli najniżej położony poziom w stratygraficznym układzie dziejów, nad którym buduje się drugi i trzeci rodzaj ruchu świata; jest rzeczywistością, w której upatruje się genezy, punktu wyjścia nowych zjawisk<sup>17</sup>. Dotarcie doń (do calca według terminologii archeologicznej) to cel pracy archeologa posługującego się stratygraficzną metodą dochodzenia do

<sup>13</sup> Cyt. za: P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 3: *Czas opowiadany*, przeł. U. Zbrzeźniak, Universitas, Kraków 2008, s. 217.

<sup>14</sup> R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Spacja, Warszawa 1996, s. 22.

<sup>15</sup> H. Mamzer, „Mowa obrończa” metodologii archeologów Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, „Folia Praehistorica Posnaniensia” 2020, t. 25, s. 109-148.

<sup>16</sup> F. Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV–XVII wiek*, t. 1: *Struktury codzienności*, przeł. M. Ochab, P. Graff, PIW, Warszawa 2019, s. 28.

<sup>17</sup> W. Wrzosek, *Historia — kultura — metafora...*, s. 122.

samych początków, jak to obrazowo pokazał Józef Kostrzewski<sup>18</sup>. Inaczej mówiąc, opis fizyczny pozostałości materialnych dotyczy sytuacji poprzedzającej stratygraficznie opis mentalny. Stąd wyłania się przekonanie, że mamy do czynienia z drogą retrospektywną: od opisu mentalnego (rzeczywistości położonej najwyżej) do opisu fizycznego, rzeczywistości usytuowanej na pograniczu kultury i natury. Tymczasem warta przytoczenia jest tu (sparafrazowana) wypowiedź Anny Pałubickiej, że to, co mentalne, nie daje się zredukować do tego, co fizyczne, podobnie jak i z tego, co fizyczne/materialne, nie daje się wywieść to, co mentalne. Owa nieuprawniona postawa bierze się z chęci dotarcia do samego podłoża kultury (do tego, co materialne), z którego wyrastają kolejne nadbudowane nad nim poziomy kultury mentalnej. Innymi słowy, z chęci dotarcia do genezy (owego fetyszu historyków według Marca Blocha) czy też etnogenezy społeczeństw archaicznych — jednego z istotnych problemów badawczych archeologii.

Badając przeszłość, niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z badaniem historycznym, czy archeologicznym, robimy to z naszego punktu obserwacyjnego, usytuowanego tu i teraz. Stanowi on wierzchnią warstwę dziejów, będącą rzeczywistością kulturowo zróżnicowaną. Samo zaś badanie to — mówiąc metaforycznie — stratygraficzne odsłanianie kolejno nakładających się na siebie warstw dziejowych z zamiarem retrogresywnego dotarcia do ukrytych, innych od naszych i zalegających poniżej, nakładających się na siebie i różniących się pokładów znaczeń, by ostatecznie dojść do najniższej położonej, usytuowanej na granicy kultury i natury warstwy wyjściowej. Ten sposób postępowania możemy dostrzec nie tylko u archeologów. Mamy z nim do czynienia u przedstawicieli językoznawstwa historycznego, a także u takich badaczy kultury jak Georges Dumézil. Zauważmy, że kiedy językoznawcy piszą o dyferencjacji języków w ciągu dziejów, piszą o zróżnicowaniu języków uprzednio owego zróżnicowania pozbawionych. Zakładają więc istnienie pierwotnego, wspólnego wszystkim języka, języka „Adamo-wego”, którym posługiwano się u zarania dziejów. Starając się zatem dotrzeć do owej warstwy wyjściowej usytuowanej na pograniczu kultury i natury, czyli na „calcu”, usiłujemy dotrzeć do homogenicznej, jednorodnej warstwy dziejowej z jednolitym językiem, w przypadku językoznawstwa i takież jednolitej kultury w przypadku archeologii. Innymi słowy, staramy się odsłonić w najniższej położonych warstwach dziejowych naszą własną tożsamość (skoro punktem wyjścia jesteśmy my sami tu i teraz), a następnie śledzić jej obecność w zmieniających się, a więc różnicujących się wraz z upływem czasu warstwach dziejowych, by w końcu wskazać jej obecność tu i teraz. Mityczny,

<sup>18</sup> J. Kostrzewski, *Zagadnienie ciągłości zaludnienia ziem polskich w pradziejach (od poł. II tysiąclecia p.n.e. do wczesnego średniowiecza)*, Prace Komisji Archeologicznej PTPN, t. 4, z. 3, Poznań 1961.

całkowicie wykreowany przez nas charakter owej tożsamości najwyraźniej rysuje się w poszukiwaniu „tego samego”, w jej niezmienności, począwszy od najstarszej, zalegającej najniższej warstwy dziejowej, po teraźniejszość, w której my sami jesteśmy usytuowani, mimo zmian następujących w ciągu dziejów. Owa sprzeczność staje się jeszcze bardziej widoczna, gdy uświadomimy sobie, że zmiana w języku czy w kulturze staje się miarą upływającego czasu; brak zmiany oznacza, że czas stoi w miejscu. Oto mit wieży Babel, głęboko zakorzeniony w naszej świadomości językowej i kulturowej, charakterystyczny dla nas sposób myślenia, którego źródła tkwią w czasach biblijnych.<sup>19</sup>

Tymczasem samo dotarcie do punktu wyjścia, do owej warstwy zerowej dziejów okazuje się niemożliwe. „Wydawałoby się, że do skutecznego podjęcia tego zadania odpowiednia byłaby dostępna dziś w obfitości wiedza o najbardziej rozmaitych i odległych kulturach i formach bytowania [dostarczana przez antropologów i archeologów]. To jednak tylko pozór”. Samo cofanie się w czasie chronologicznym nie stwarza możliwości odnalezienia początku.

Przywołajmy w tym momencie wypowiedź Leszka Kołakowskiego dotyczącą „odsłaniania” sensu objawiającego się w owym narzuconym przez badacza teleologicznym, tzn. ukierunkowanym na określony cel, porządku dziejowym<sup>20</sup>. Słowo „odsłanianie” ująłem w cudzysłów, skoro pozostaje ono w związku z narzucanym przez badacza porządkiem dziejowym. Spróbuję zilustrować tę myśl wypowiedzią Theodora Lessinga<sup>21</sup>, który tak oto tytułuje napisane przez siebie podczas I wojny światowej dzieło: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* (*Historia jako nadawanie sensu bezsensowi*). Uzasadnia w niej tezę, że wszelkie przedstawienia dziejów jako rozumnego postępu są w gruncie rzeczy kształtowaniem bezkształtnego stanu, historiami o początkach i końcach, wzlotach i upadkach, rozkwitach i rozpadach, które z reguły podlegają zasadom narracji. Nader trafnie problem wieńczy wypowiedź Jossifa Brodskiego, według którego próba odkrycia sensu istnienia kończy się taką samą porażką jak próba przywołania przeszłości.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Przywołajmy tu ilustrujące powyższą wypowiedź tytuły prac: J. Reychman, *Od wieży Babel do językoznawstwa porównawczego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1969; C. Renfrew, *Before Babel: Speculations on the Origins of Linguistic Diversity*, „Cambridge Archaeological Journal” 1991, nr 1; W. Mańczak, *Wieża Babel*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1999; G. Steiner, *Po wieży Babel. Problemy języka i przekładu*, przeł. O. i W. Kubińscy, Universitas, Kraków 2000.

<sup>20</sup> L. Kołakowski, *Fabula mundi i nos Kleopatry*, [w:] *idem, Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn 1984, s. 68 i n.

<sup>21</sup> Th. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, Nabu Press, 2011.

<sup>22</sup> J. Brodski, *Mniej niż ktoś. Eseje*, przeł. K. Tarnowska, A. Konarek, Znak, Kraków 2006, s. 5.



W istocie owa rozległa wiedza [archeologów i antropologów] zwodzi nas na manowce, prowadząc do zapoznania rzeczywistego problemu. Synkretyczna typizacja i porównanie wszystkiego ze wszystkim nie dają same z siebie należytego poznania istoty. Opanowanie różnorodności za pomocą jakiejś tabeli nie zapewnia zrozumienia tego, co zostało tak uporządkowane. Prawdziwa zasada uporządkowania ma swoją własną treść, której porządkowanie nie odnajduje, lecz ją w sobie zakłada. Tak więc dla uporządkowania obrazów świata potrzebna jest wyraźna idea świata w ogóle.<sup>23</sup>

Nader cenna okazuje się w tym momencie wypowiedź Heideggera zawarta w jego *Pytaniu o rzecz*, że tego, „co teraz przyjmujemy do wiadomości, nie wydobywamy z żadnych rzeczy. Bierzymy to, co sami już jakoś mamy”<sup>24</sup>.

U źródeł przekonania o idei „powrotu do źródeł”, o genezie zdaje się tkwić idea „naturalnego pojęcia świata”. Tymczasem wynika z powyższego, że u podłoża badanej przez nas minionej „rzeczywistości” zawsze jesteśmy my sami. W każdym razie możemy powiedzieć, że te same świadectwa fizyczne, materialne pozostałości po minionych społeczeństwach nie doprowadzą wszystkich obserwatorów do takiego samego obrazu świata. Zdaniem przybliżającego problem Jerzego Kmity<sup>25</sup> treści empiryczne są już uporządkowane za pomocą schematu pojęciowego stosowanego do owych treści przez naszych nauczycieli kultury — od języka poczynając.

Z kolei według norweskiego archeologa Bjørnara Olsena, zainspirowanego m.in. poglądami Bruno Latoura<sup>26</sup>, socjoprzyroda pozostaje w związku z poniechaniem propagowania idei głębokiej różnicy między przyrodoznawstwem a naukami humanistycznymi. Myśl podobną do tej, którą w swoich dziełach sformułował Bruno Latour, zawiera także pogląd Tima Ingolda szczególnie widoczny w pracach poświęconych przezeń krajobrazowi kulturowemu. W przekonaniu brytyjskiego antropologa związku człowieka z przyrodą nie tworzą dychotomicznej pary przeciwieństw. Łączą je bowiem dynamiczne więzi, stała wymiana treści i wzajemne przekształcenia. Opo-

---

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 73.

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 72.

<sup>25</sup> J. Kmity, *Wymykanie się uniwersaliom*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2000, s. 59, przyp. 24.

<sup>26</sup> Idee formułowane przez Bruno Latoura znajdują wsparcie również w dziełach Quentina Meillassoux (*Po skończoności. Esej o koniecznej przygodności*, przeł. P. Herbich, Kronos, Warszawa 2015) i Grahama Harmana (*Traktat o przedmiotach*, przeł. M. Rychter, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013; *Księżę sieci. Bruno Latour i metafizyka*, przeł. G. Czemieli, M. Rychter, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2016). Cytowane prace pozostają w istotnym związku z lansowaną przez Leviego R. Bryanta ideą „demokracji przedmiotów”, którą amerykański filozof przedstawił na jednym ze spotkań podczas swego pobytu w Poznaniu jesienią 2019 r. Zob. też: L.R. Bryant, *The Democracy of Objects*, Ann Arbor 2011.

zycja natura–kultura okazuje się — zdaniem Ingolda — zabiegiem sztucznym, skoro obydwa człony wzajemnie warunkują się w wielu sferach życia, a związki człowieka z przyrodą do kultury, w jego opinii, nie należą<sup>27</sup>. Jest to twierdzenie całkowicie przeciwstawne temu, z jakim mamy do czynienia w poznańskim środowisku kulturoznawczym, które najczytelniej wyraził Michał Rydlewski<sup>28</sup> słowami „*Naturwissenschaften* są zawsze *Kulturwissenschaften*”. Według Barbary Kotowej opozycja natura–kultura to przeciwstawność formułowana z pozycji kulturoznawczej,

[...] nie powinna jednak w żadnym wypadku prowadzić do przekonania, że idzie tu o ujmowanie człowieka jako przedmiotu badań w jakimś bezwzględnym „porządku natury”, zarówno bowiem człowiek jako obiekt badań, jak i stanowiąca jego kontekst biologiczny «natura» rozpatrywane są w ramach praktyki naukowej już z punktu widzenia „porządku kultury”, w jaki uwiłkany jest — jak my wszyscy — każdy badacz, uczestnik owej praktyki.<sup>29</sup>

Przypomnijmy wypowiedź Leszka Kołakowskiego, że człowiek jako część środowiska naturalnego, obserwując przyrodę, staje się obserwatorem samego siebie jako jego części. Zdaniem polskiego filozofa kontakt człowieka z przyrodą jako jej częścią nie jest sam przez się zrozumiały, ponieważ nie może utożsamiać własnej świadomości obserwującej z własną świadomością jako przedmiotem przez siebie obserwowanym. Człowiek odnosi się bowiem rozumiejąco nie tylko do świata natury jako przedmiotu swego badania, a więc nie tylko wie, że jest jego częścią, lecz także wie, że o tym wie; jest tego świadomy. Świadomość własnej świadomości wymaga wówczas wyjścia poza porządek: natura–kultura jako przedłużenie natury wymaga wejścia w porządek mityczny (światopoglądowy), wyposażony zarówno w pamięć przeszłości, jak i wyprzedzające wybieganie w przyszłość.<sup>30</sup> Przyrodoznawstwo bowiem niezupełnie odpowie nam na stawiane pytania, zwłaszcza pytania o kulturę. „Mylną jest bowiem — by ponownie użyć słów Leszka Kołakowskiego<sup>31</sup> — utajona wiara scjentyistów, iż mogą, nie uwięzieni w ludzkiej stronniczości, ludzką stronniczość sami zinterpretować”. Obiektywizm przyrodoznawstwa — jak pisze Marian Kwapiński, przywołujący opinię Haliny Walentowicz — jest w tym świetle przekonaniem wartościującym, po-

<sup>27</sup> T. Ingold, *Kultura i postrzeganie środowiska*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 74–84.

<sup>28</sup> M. Rydlewski, *Żeby widzieć, trzeba wiedzieć. Kulturowy wymiar percepcji wzrokowej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2016 s. 31.

<sup>29</sup> B. Kotowa, *Archetypy a kultura*, [w:] *Skrytość kultury*, red. K. Zamiara, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2001.

<sup>30</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994, s. 134.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 19.

nieważ jest współformowany przez podmiot, który sam przeobraża się pod wpływem zwrotnego oddziaływania.<sup>32</sup>

Można by domyślać się takiego metafizycznego sposobu myślenia o historii w tytułowym sformułowaniu wielkiego dzieła Prousta *W poszukiwaniu straconego czasu*. Proust odgrywa znaczącą rolę w *Wycinankach* Wrzowska, zwłaszcza kiedy pisze on o nim jako autorze ujawniającym wolę bycia sprawcą przywracającym czas. Jeżeli przyjąć, że Proustowski czas odnaleziony (za pośrednictwem magdaleny) to ten sam uprzednio utracony czas (moment czasu), czas ponownie przywrócony, o którym narrator pisze jako czasie chwilowo tylko utraconym. Mielibyśmy wówczas do czynienia z jego metafizyczną niezmiennością. Tak czy inaczej czas narratora przenika całkowicie ową wypowiedź na temat czasu z czasem czytelnika; zawsze pozostaje czasem upływającym (zmieniającym się).

Wrzosek pisze, że nawet „nic” jest historyczne. Mamy tu do czynienia z rzadko spotykaną odmianą historiocentryzmu, wręcz megalomanią historyczną, skoro nawet „nic”, czyli niezmiennosc, jest historyczne. Tymczasem historia to zmiana. Wrzosekowi — jak się zdaje — bardziej jednak chodzi o zaakcentowanie tożsamości własnego myślenia z myśleniem francuskich historyków spod znaku antropologii historycznej. Mimo że w literaturze możemy odnaleźć opinie przedstawicieli antropologii historycznej o historii jako istocie humanistyki czy wręcz nauki, to jednak tylko z przytoczonego sformułowania wynika, iż jedynie historia i historyk zajmują pozycję uprzywilejowaną wobec pozostałych dziedzin humanistyki czy nawet nauki. Tymczasem mając na uwadze pytanie Heideggera w jego *Wprowadzeniu do metafizyki*: „Dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic?”, trudno przyjąć, że owo „nic”, inaczej mówiąc „nieistnienie”, podlega zmianie. Owo metafizyczne pytanie to zapytywanie o „bycie bytu”, nie zaś o bycie niebytu, nawet kiedy mówi on o „zapomnieniu bycia” w *Byciu i czasie*. Czas jako zmiana dotyczy bycia. Przytaczając cytowaną wyżej opinię Veyne’a, Wrzosek odwołuje się do felietonu francuskiego historyka: „Człowiek nie może myśleć, o czym chce i jak chce [...]”. Owa fraza przypomina wyrażone w *Osiemnastym brumaire’a Ludwika Bonaparte* słowa Marksa, że „ludzie sami tworzą swoją historię, lecz nie tworzą jej w dowolnie wybranych przez siebie okolicznościach, tylko w takich, jakie zostały im przekazane”. Decydują o tym wspólnotowe standardy (s. 19), presja środowiska kulturowego. Rzecz by można, że to język nami mówi — jak zauważa Richard Rorty, powołujący się na opinię Heideggera.<sup>33</sup> Mamy więc tutaj do czynienia z przejawem wyekspozowanej przez

<sup>32</sup> M. Kwapiński, *Świadomość mityczna wobec śmierci: Kanopy pomorskie, Muzeum Archeologiczne w Gdańsku, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2020, s. 124.

<sup>33</sup> R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, s. 157.

Foucaulta p r z e m o c y wszechobecnej w życiu społecznym. Francuski filozof/historyk komunikuje w ten sposób o istnieniu przemocy kulturowej w każdej działalności wspólnotowej.

Przemoc kulturowa jest zjawiskiem, które trudno całkowicie pomijać w dyskusji nad problemami unifikacji kulturowej w odległej przeszłości, mimo że cytowany wyżej Paul Veyne formułuje na ten temat zupełnie odmienną opinię. Zdaniem francuskiego historyka to „[m]y mówimy o hellenizacji, hellenizowani o niej nie mówili, czuli się zawsze sobą, w końcu nikt ich nie zmuszał. Nie istniał ani rzymski, ani grecki imperializm kulturowy”<sup>34</sup>. Veyne zdaje się traktować pojęcie przemocy w sensie dosłownym, niemalże fizycznym. Zwróćmy wszakże uwagę na stosowany przez Foucaulta termin *assujettissement* (ujarzmianie), który według Jerzego Kmity stanowi proces funkcjonalny w kontekście ewoluującego procesu stosunków władzy.

Tworzenie i rozwijanie się tego systemu wymagałoby obecności w nim procesu *assujettissement* polegającego na utożsamianiu się jednostek ludzkich z podmiotami „obmyślonymi” dla nich przez system nowoczesny stosunków władzy stosownie do przypadającej im roli społecznej (stopnia dostępu do dóbr, typu aktywności dyskursywno-komunikacyjnej, „powołania zawodowego” i ogólniej miejsca zajmowanego w istniejących instytucjach itp.). Jednostka tak upodmiotowiona byłaby zarazem „ujarzmiona” przez system, jakkolwiek „przyznaną” jej podmiotowość traktowałaby jako zjawisko po części spontanicznie jej przysługujące, po części dobrowolnie przez nią samą obrane, a w sumie — jako oczywistość przez nią zaakceptowaną.<sup>35</sup>

Wobec tego, jeżeli nawet problem ten ująć w kategorii uzgodnień kulturowych, to i tak nie chodziłoby tu o uzgodnienia w dosłownym znaczeniu tego słowa. Przytoczona wypowiedź Veyne’a jest w pewnym stopniu wypowiedzią zaskakującą. Jest on bowiem jednocześnie apologetą i zarazem jednym z bardziej wnikliwych komentatorów twórczości Michela Foucaulta, który niemal do końca życia był przekonany, że przemoc kulturowa jest wszechobecna.

Nie jest możliwe całkowite wyeliminowanie przemocy, tak jak nie jest możliwe wyeliminowanie naszej etnocentrycznej postawy. Biorąc zaś pod uwagę punkt widzenia Michela Foucaulta, kojarzona z przemocą władza nie ma charakteru wyłącznie negatywnego, represyjnego.

Jeżeli władza nie byłaby nigdy niczym innym jak tylko represją, jeżeli nie mówiłaby nigdy niczego innego jak tylko „nie”, to czy ktokolwiek byłby jej posłuszny? To co powoduje utrzymywanie się władzy, to po prostu fakt, że

<sup>34</sup> P. Veyne, *Imperium grecko-rzymskie*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 353.

<sup>35</sup> J. Kmity, *Wymykanie się uniwersaliom*, s. 111.

ona nie tylko ciąży nam jak siła, która mówi „nie”, ale podtrzymuje i produkuje rzeczy, wzbudza przyjemność, formy wiedzy, produkuje dyskurs.<sup>36</sup>

Władza nie jest własnością jakiegoś centrum, jednego ośrodka władzy, lecz ma charakter rozproszony i krąży w społeczeństwie. Wszyscy do pewnego stopnia uczestniczymy w tym krążeniu władzy, a więc zarówno sprawujemy władzę, jak i jej podlegamy. Takie stosunki władzy sięgają daleko w głąb społeczeństwa.<sup>37</sup>

To tyle, jeżeli chodzi o przytaczane przez Wrzoska idee Foucaulta i Veyne'a dotyczące przemocy.

Zmierzając do konkluzji, spróbuję odpowiedzieć na pytanie o istotę *Wycinanek* Wrzoska, wydobywaną za pośrednictwem myśli wycinanych z tekstów przywoływanych i komentowanych przezeń myślicieli, a także wyłaniającej się z owych wycinanek postawy interpretacyjnej samego Wrzoska. Biorąc pod uwagę zestaw odwołań do wielu autorów, niekoniecznie historyków, z jakimi mamy do czynienia w *Wycinankach*, można uznać, że głównym ich spoiwem jest myślenie, którego korzenie wykraczają poza myślenie historyczne. Rzec by można, ma ono uniwersalny, wręcz metafizyczny — ujmując metaforycznie — wymiar. Innymi słowy, jego korzenie tkwią w myśleniu o myśleniu, w metahistorii, jakby to powiedział Hayden White. Oto główna oś konstrukcyjna, wokół której toczy się narracja *Wycinanek*. Chodzi więc o metahistorię wyeksponowaną już w samym tytule dzieła White'a. Tak też dzieje się w przypadku przywołanej przez Wrzoska opinii Nabokowa, że dzieło Prousta *W poszukiwaniu straconego czasu* to książka w książce, w której narrator to niezupełnie sam Proust. Warta odnotowania jest tutaj uwaga Susan Sontag: „Marcel, narrator *W poszukiwaniu straconego czasu*, nie jest tożsamy z Proustem (podobnie jak K z *Procesu* i *Zamku* nie jest identyczny z Kafką)”<sup>38</sup>. Zwłaszcza gdy pisze o czasie odnalezionym za sprawą magdalenki, doznaniu — zdaniem Prousta (t. 3, s. 891) — pokrewnym temu, jakie pojawia się podczas lektury jednego z arcydzieł literatury francuskiej, *Sylwii* Géraarda de Nerval'a, czy przy słuchaniu szczebiotu drozda na topoli w Combours w *Pamiętnikach spoza grobu* Chateaubrianda.<sup>39</sup> Można by powiedzieć, że mamy tu do czynienia z postawą Prousta jako autora uczestniczącego i obserwatora

---

<sup>36</sup> M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. C. Gordon, trans. C. Gordon et al., Pantheon, New York 1980, s. 119.

<sup>37</sup> M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France 1976*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 39.

<sup>38</sup> S. Sontag, *Przeciw interpretacji i inne eseje*, przeł. M. Pasicka, A. Skucińska, D. Żukowski, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2023, s. 59-60.

<sup>39</sup> M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 3, przeł. T. Żeleński (Boy), PIW, Warszawa 1979, s. 891.

dytansującego się od postawy obserwowanego równocześnie (idea wyeksponowana przez Annę Pałubicką<sup>40</sup>); demonstruje czytelnikowi sposób czytania samego siebie, co rozpoczyna się już od początku dzieła: „Przez długi czas kładłem się spać wcześniej. [...] chciałem odłożyć książkę, którą zdawało mi się, trzymam jeszcze w ręce. Refleksje nad nią [...] przybierały charakter nieco szczególny, zdawało mi się, że to ja byłem tym, o czym mówiła książka: kościołem, kwartetem, rywalizacją Franciszka I z Karolem V”<sup>41</sup> (t. 1, s. 7). Dzieło Prousta to zatem jedynie rodzaj „szkieł powiększających” — jak sam pisze — umożliwiających „czytanie wraz z nim”. Postacie występujące w dziele Prousta to postacie przezeń wyobrażone. Sam Proust jest jedną z nich. Można ją nazwać postawą a u t o k r e a c y j n ą, postawą tworzącą samego siebie. Szczególnie jest ona widoczna w aktywności twórczej Josepha Conrada i Bronisława Malinowskiego, mimo że pierwszy z nich nie jest przez Wrzosa w jego rozważaniach uwzględniony. Interesujące natomiast pozostaje zestawienie *Dziennika Malinowskiego z Dziennikami* Franza Kafki, których lektura daje Wrzoskowi „wgląd w świat i losy mieszkańców Europy Środkowej pod skrzydłami c.k. monarchii”. Wydawałoby się, że trudno dopatrzeć się zbieżności w procesie tworzenia nowej postaci publicznej przez białego człowieka (Malinowski) znajdującego się w miejscu zagrożenia i rozpadu dotychczasowego systemu kulturowego, w który był dotąd uwikłany, z autokreacyjną postawą w *Przemianie* Franza Kafki. Przytoczony przez Wrzosa (s. 133) fragment *Dzienników* Kafki zdaje się wskazywać na jego podobieństwo z przywołanym już początkiem wielkiego dzieła Marcela Prousta, chociaż autor *Wycinanek* owego podobieństwa nie dostrzega, jak sam pisze. Problem ten szczegółowo objaśnia James Clifford<sup>42</sup>, opisując autokreacyjne postawy obydwóch autorów. Powołując się na opinię Stephena Greenblatta, twierdzi mianowicie, że opisywana przezeń renesansowa autokreacja nie jest swobodnym powstawaniem nowej jednostkowej autonomii. Natomiast ukształtowane w taki sposób, a więc fikcyjne „ja” jest zawsze umieszczone w kontekście, odniesione do swojej kultury. Jednak w dzisiejszym — jak pisze Clifford — zglobalizowanym, wielokulturowym świecie połączenie ludzkiej tożsamości ze spójną kulturą i językiem, jak to działo się chociażby w dobie renesansu, jest niezwykle trudne. Odpowiedzią na taką sytuację „niepewności”, przejawiającą się rozpadem subiektywności w kulturze i języku, są właśnie dzieła Conrada i Malinowskiego, autorów wyrwanych

<sup>40</sup> A. Pałubicka, *Gramatyka kultury europejskiej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013, rozdz. II.

<sup>41</sup> M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 1, przeł. T. Żeleński (Boy), PIW, Warszawa 1979, s. 7.

<sup>42</sup> J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dzurak, J. Irecka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman, KR, Warszawa 2000, s. 105.

z własnego środowiska kulturowego, tworzących w swoich pracach, każdy na swój odrębny, przemyślany sposób, wizję istoty kultury i języka nieustannie uwikłaną w tłumaczenia pomiędzy językami i kulturami, w których wyrosli i którymi posługiwali się w różnego rodzaju kontaktach bezpośrednich i którymi pisali. Obydwa opisywani przez Clifforda autorzy używali trzech języków: języka ojczystego, języka przekroczenia i języka powściągliwości (małżeństwa i języka pisanego). Obydwa byli wplątani w sieć złożonych subiektywnych przeciwieństw i sytuacji dochodzących do głosu na poziomie języka, pragnień i afiliacji kulturowych. Ich dzieła są zapisami białego człowieka znajdującego się na granicy, w miejscu zagrożenia i rozpadu. Pewnego podobieństwa dopatrzeć się możemy w dziełach Cesare Pavese, których pierwszoosobowa narracja nie dotyczy — „ja” nie odpowiada autorowi, jak zauważa Susan Sontag.<sup>43</sup> Doświadczenia wymienionych autorów są — zdaniem Clifforda — wyrazem procesu autokreacji w odnośnych systemach kultury i języka, procesu konstruowania nowej postaci publicznej.

Metahistoryczne rozważania Wrzoska nad myśleniem historycznym przedstawicieli różnych dyscyplin humanistyki zmierzają do wykreowania nowej abstrakcyjnej postaci, którą jest on sam — reprezentanta humanistyki zintegrowanej, tworzącej w *Wycinankach* nową, metajęzykową jakość, w porównaniu z językiem przedmiotowym każdej z nich z osobna. To postać zupełnie inna aniżeli Wojciech Wrzosek jako *homo historicus*. Autor *Wycinanek* to *homo metahistoricus* — używając określenia Marii Solarskiej — o imponującej wyobraźni teoretycznej, wydobywającej i spajającej idee zawarte w różnorodnych tekstach spoza obszaru historii *sensu stricto* o charakterze przedmiotowym. *A u t o k r e a c j a* autora *Wycinanek* to główne — moim zdaniem — przesłanie dzieła, wokół którego toczy się przedstawiona w nim narracja.

Henryk Mamzer

**On the Historian's Self-Creation. A Few Notes on the Margins of Wojciech Wrzosek's Book *Wycinanki***

*Abstract*

The text presented is a commentary on *Wycinanki* [Cutouts] by Wojciech Wrzosek, a historian and methodologist of historical sciences from Poznan. *Wycinanki* is a collection of excerpts of statements “cut out” from the texts of various authors

---

<sup>43</sup> S. Sontag, *op. cit.*, s. 59.

such as historians (Robin G. Collingwood, who is also an archaeologist, Michel Foucault, Reinhart Koselleck, Jan Pomorski, representing a decidedly scientific view of history, Hayden White, Jerzy Topolski), historians of science (Ilona Löwy—author of the Polish School of Philosophy of Medicine), philosophers (Arnold Ayer, Étienne Bonnot de Condillac, Hans Georg Gadamer, Martin Heidegger, Jerzy Kmita, Leszek Kolakowski, José Ortega y Gasset, Anna Palubicka, Willard Van Orman Quine), as well as anthropologizing historians—(Fernand Braudel, Paul Veyne), ethnologists (Bronislaw Malinowski) or finally writers (Franz Kafka, Milan Kundera, Vladimir Nabokov, Marcel Proust). They express, in fact, the thought of the “cutter” about himself and historical thinking. Thinking about the subject matter that is Wrzosek’s primary area of interest, namely historical thinking, is the main binding agent for the statements presented. It plays the role of a common language in *Cutouts*, the role of a kind of Koine, which makes possible the reception of the thoughts of representatives of various disciplines mentioned in the book. Wrzosek’s meta-historical reflections on the historical thinking of representatives of various disciplines of the humanities are the reflections aimed at creating a new abstract figure, which is himself—a representative of integrated humanities, which creates in *Cutouts*—in comparison with the subject language of each fragment—a new metalinguistic quality. This is the AUTOCREATION of the author of *Cutouts*—the main message of the work, around which the narrative presented in it revolves.

*Keywords:* Wojciech Wrzosek, historical thinking, self-creation.