

SENSUS HISTORIAE

Studia interdyscyplinarne

SENSUS HISTORIAE

Studia interdyscyplinarne

VOL. III (2011/2)

ISSN 2082-0860

Oficyna Wydawnicza

Epigram

RADA NAUKOWA

*Krzysztof Pietkiewicz (Poznań) — przewodniczący,
Grzegorz A. Dominiak (Bydgoszcz), Krzysztof Mikulski (Toruń),
Jan Pomorski (Lublin), Lorina Repina (Moskwa), Rafał Stobiecki (Łódź),
Wojciech Wrzosek (Poznań), Krzysztof Zamorski (Kraków),*

REDAKTOR NACZELNY

Wojciech Wrzosek

RADA REDAKCYJNA

*Maciej Bugajewski, Grzegorz A. Dominiak (zastępca redaktora naczelnego),
Piotr Kraszewski, Karolina Polasik-Wrzosek, Maria Solarska, Wiktor Werner*

PROJEKT OKŁADKI

Eikon Studio

OPRAWA GRAFICZNA TOMU

Reprodukcje obrazów Anny Kramm

Publikacja dofinansowana przez
Wydział Historyczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
Redakcja dziękuje za pomoc w wydaniu „Sensus Historiae”.

© by Oficyna Wydawnicza Epigram, 2011

ISSN 2082-0860

Adres internetowy do korespondencji
sensus222@gmail.com
www.sensus_historiae.pl

INTERDYSCYPLINARNE SEMINARIUM HISTORYCZNE PRZY PTPN
www.ish.republika.pl

PRZYGOTOWANIE EDYTORSKIE I ROZPOWSZECZNIANIE

Oficyna Wydawnicza Epigram
ul. J. Bielawskiego 1/17, 85-796 Bydgoszcz
tel. 608 44 50 77

DRUK I OPRAWA

Cyfrowe Centrum Druku i Fotografii
85-120 Bydgoszcz, ul. Nakielska 120
tel./fax (+48 52) 340 65 66

SPIS TREŚCI

Table of Contents	6
Noty o autorach	7

ROZPRAWY. WYKŁADNIE. INTERPRETACJE

Konstantin Erusalimsky, <i>The Notion of People in Medieval and Early-Modern Russia</i>	9
Aleksander Małecki, <i>Mity etnogenetyczne w samoświadomości historycznej na przykładzie historiografii polsko-niemieckiego pogranicza w XVI w.</i>	35
Daniel Ciunajcis, <i>O krytycznym zadaniu historii pojęć</i>	55
Maciej Sawicki, <i>Tradycja i historia w myśleniu Emila Ciorana</i>	79

DYSKUSJE I POLEMIKI

Marcin Kula, <i>Historia jest historią ludzi</i>	107
Dominik Kubicki, <i>European Idea of the University. To What Extent is It a Model for the Polish Higher Education Act of 2011?</i> [Tran. by Zofia Lebiecka]	121

SPRAWY WSCHODNIE

Ivan Peshkov, <i>From "Border Socialism" to "Border Capitalism": Past Dependency in the Inner-Asia Border Triangle</i>	139
Darima Boronoeva, <i>Etniczna samoidentyfikacja Buriatów w kontekście cywilizacyjnym</i> [przeł. Zbigniew Szmit]	149
Zoja Anajban, <i>Etnospołeczna sytuacja w regionach Południowej Syberii (Republika Ałtaju, Republika Tuwy, Republika Chakasji)</i> [przeł. Zbigniew Szmit]	155

HISTORIA I SZTUKA

Anna Kramm, <i>Wiecznie w drodze. Dziennik namalowany</i>	167
---	-----

INTERDYSCYPLINARNE SEMINARIUM HISTORYCZNE PRZY PTPN

Posiedzenie 3–5 listopada 2010 r. w Ciężeniu	183
--	-----

RECENZJE, OMÓWIENIA

Dwugłos o książce Grzegorza Markiewicza <i>Między państwem obcym a ideą państwa własnego. Świadomość państwowa polskich elit intelektualnych w latach 1864–1914</i> (Łódź 2010, ss. 278)	
Wojciech Wendland — O „państwie” w ujęciu polskich elit, czyli metaforyzowanie świata według Grzegorza Markiewicza	189
Marzena Iwańska — Krytycznie o książce Grzegorza Markiewicza	

TABLE OF CONTENTS

Vol. III (2011/2)

Contributors	7
--------------	---

TREATISES. INTERPRETATIONS

Konstantin Erusalimsky, <i>The Notion of People in Medieval and Early-Modern Russia</i>	9
Aleksander Małeck, <i>The Myths of Ethnogenesis in the Historical Identity — a Study of Historiography of the Polish-German Borderland in 16th Century</i>	35
Daniel Ciunajcis, <i>About Critical Setting Conceptual History</i>	55
Maciej Sawicki, <i>Tradition and History in the Thinking of Emil Cioran</i>	79

DISCUSSIONS. POLEMICS

Marcin Kula, <i>History is a History of People</i>	107
Dominik Kubicki, <i>European Idea of the University. To What Extent is it a Model for the Polish Higher Education Act of 2011?</i> [Tran. by Zofia Lebiecka]	121

EASTERN AFFAIRS

Ivan Peshkov, <i>From "Border Socialism" to "Border Capitalism": Past Dependency in the Inner-Asia Border Triangle</i>	139
Darima Boronoeva, <i>Buryats' Self-Identification in the Civilizational Context</i>	149
Zoia Anaiban, <i>Ethnosocial Situation in the Regions of Southern Siberia (the Republics of Altai, Tuva, and Khakassiya)</i>	155

HISTORY AND ART

Anna Kramm, <i>Eternally in the Way. Depicted diary</i>	167
---	-----

INTERDISCIPLINARY HISTORY SEMINAR AT THE POZNAŃ SOCIETY OF FRIENDS OF ART AND SCIENCES

Report on the Meeting Taking Place from 3 to 5 November in Ciężen	183
---	-----

REVIEWS. REPORTS

Dialogue about the book Grzegorz Markiewicz on the title: <i>Między państwem obcym a ideą państwa własnego. Świadomość państwowa polskich elit intelektualnych w latach 1864–1914</i> [Between the Foreign State and the Idea of the Own State. National Awareness of Polish Intellectual Elites in 1864–1914 Years], Łódź 2010, ss. 278 — Wojciech Wendland and Marzena Iwańska	189
--	-----

NOTY O AUTORACH

Zoia Vasilevna Anaiban — PhD, Full Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences. She conducts research on ethnic processes in Siberia and the social transformation of the region. Author of several monographs including: *The Republic of Tuva: from Romanticism to Realism: a Model of Ethnological Monitoring* (1999, NY).

Darima Tsybikovna Boronoeva — PhD, Full Professor, Department of Cultural Studies, Buryat State University. Japanese National Museum of Ethnology (MINPAKU) scholarship holder. Her main fields of interest include: transition studies, transborder studies, Buryat migrant and Diaspora communities in Inner Mongolia. Author of the monograph entitled *Buryats and the Mongolian World in the Context of Identity-Related Ethnopolitical Functions* (*Буряты и монгольский мир в контексте идентификационной функции этнонима*, 2007, Ulan-Ude), and numerous articles on Buryats in China and Mongolia.

Daniel Ciunajcis — dr, autor pracy *Dzieje pojęć a krytyczna rola historiografii*, prowadzi zajęcia dydaktyczne z metodologii historii, historii historiografii oraz logiki i retoryki na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza oraz w Wyższej Szkole Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa w Poznaniu. Zajmuje się również historią polskich pojęć społeczno-politycznych oraz specyfiką tzw. polskiej przestrzeni publicznej.

Konstantin Jerusalimskij — doktor, starszy wykładowca, pracownik katedry Historii i Teorii Kultury Rosyjskiego Państwowego Uniwersytetu Humanistycznego w Moskwie; zainteresowania naukowe: dzieje Europy Wschodniej w wiekach średnich i czasach nowożytnych, nauki pomocnicze historii, historia rękopiśmiennictwa i książki, autor pracy *The Kurbsky Literary Collection. A Study of Russian Book Culture* (2009).

Anna Maria Kramm — dr hab. Jest pracownikiem Akademii Sztuk Pięknych we Wrocławiu, gdzie od 2007 r. prowadzi samodzielną pracownię rysunku. Koordynuje międzynarodowe projekty artystyczne. Brała udział w warsztatach malarskich w Hiszpanii, Francji, Holandii, we Włoszech i Chorwacji. Liczne wystawy indywidualne i zbiorowe w Polsce i Europie. W 2004 r. otrzymała II nagrodę na Europejskim konkursie malar skim „Abstracta” we Florencji.

Dominik Kubicki — dr hab., profesor Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza; kieruje Zakładem Kultury Nowożytnej w Instytucie Wschodnim UAM. Autor publikacji, m.in.: *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, Poznań 2004.

Marcin Kula — prof. zw. dr hab., pracuje w Zakładzie Historii XX w. Uniwersytetu Warszawskiego, oraz w Zakładzie Historii Akademii Leona Koźmińskiego w Warszawie; w latach 1968–1990 pracował w Instytucie Historii Polskiej Akademii Nauk; kierował badaniami w École des Hautes Études en Sciences Sociales w Paryżu, wykładał i prowadził badania historyczne we Francji, na Kubie, w Anglii, we Włoszech, w Stanach Zjednoczonych, w Brazylii i w Izraelu. Wśród książek opublikował m.in.: *Początki czarnego*

NOTY O AUTORACH

niewolnictwa w Brazylii (1970), *Historia Brazylii* (1987), *Narodowe i Rewolucyjne* (1991), *Niespodziewani przyjaciele czyli rzecz o zwykłej, ludzkiej solidarności* (1995), *Anatomia Rewolucji Narodowej. Boliwia w XX wieku* (1999), *Przeszłość: spadek nie do odrzucenia* (2001); *Zegarek historyka* (2001); *Nośniki pamięci historycznej* (2002); *Wybór tradycji* (2003), *Między przeszłością a przyszłością* (2004), *Solidarność w ruchu 1980–1981* (2006), *Autoportret rodziny X. Fragment żydowskiej Warszawy lat międzywojnia* (2006), *O co chodzi w historii* (2008), *Naród, historia i... dużo kłopotów* (2011), *Najpierw trzeba się urodzić* (2011).

Aleksander Małecki — dr, adiunkt w Instytucie Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, zajmuje się historią historiografii renesansowej (polskiej i hiszpańskiej), dziejami Ameryki Łacińskiej oraz problematyką świadomości historycznej na Ziemiach Zachodnich.

Ivan Peshkov — PhD, is a Russian-Polish social anthropologist. He has been working as an assistant professor since 2004 (the Institute of Eastern Studies, Adam Mickiewicz University) and cooperated with the Chinese Economic Association (UK). Main fields of interest: transborder studies, the Chinese-Russian relations and *quasi-indigeness* in Inner Asia.

Maciej Sawicki — mgr, absolwent historii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; zajmuje się problematyką historyczno-filozoficzną.

Konstantin Erusalimsky
Moscow

The Notion of People in Medieval and Early-Modern Russia

It is difficult to find in Medieval Russia a social discourse as a set of énoncés on rules and principles of communal life and on their implementation. Historians of social thought negate capacity of Muscovites to produce social theory until the late XVII century. Shouldn't we change our optics and look for it in other place? European authors of XVI and XVII centuries were pioneers in juridical study of societies, but their theories do not seem now compatible with what was called "social theory" in the Enlightenment or what we may call social theory now.¹ In that sense the late XVII century, and the large part of the next century haven't yielded essential changes in Russia, despite rapid and numerous reforms: "Russia's civil society of educated" (*obshchestvo*) arose only in the late eighteenth or early nineteenth century and at the time did not describe a universalist society encompassing all citizens. Thus although educated Russians invoked concepts such as "the public" (*publica*), "society" (*obshchestvo*), and "the people" (*narod*) that transcended social particularism, historians must be wary of applying the nineteenth-century meanings of these categories to eighteenth-century social relationships. Similarly, they must be wary of applying the categories of sociology and political theory — for example, Habermas's "bourgeois public sphere" — to historical contexts in which comparable categories had not yet been articulated. The historian who seeks to recover the voices of the people would do well to employ the language, categories, and concepts articulated by those very people. This can be well nigh impossible with respect to people who did not express themselves in writing, and with respect to those who

¹ А.Ю. Согомонов, П.Ю. Уваров, *Открытие социального (парадокс XVI века)*, „Одиссей”, 2001, М., 2001. С. 199-215.

did leave a written record, the discernible voices of a particular historical context, like the manifestations of social agency, can leave historians with a multiplicity of discrete articulations.² Vera Tolz was even more pessimistic, pointing that making up of the Russian nation had been up till the moment when she wrote her book a “failed project”, in which an imperial doctrine suppressed a contract conception of the nation, and a long-term antagonism between elites and masses impeded development of universalist social categories. Tolz makes reference to the category “people” which, in her view, didn’t encompass in Russia a typical for the European Early-Modern period social stratum — bourgeoisie.³

Among notions by which Russian educated society of the late XVIII and early XIX century described itself, earlier Russia and Russian lands under the power of grand princes of Moscow weren’t acquainted with the one (*публика*), and didn’t use the other one to describe societies (*общество*). The nearest to social identities was the word “people” (*народ*), and in my present analysis I’m going to make its meaning more distinct against the background of the Russian social thesaurus of XVIII and XIX centuries. Russian “people” was invented and discovered as an agent of the past by XIX century historians-populists from Slavophil circles. This term was controversial, disputable, it didn’t have a stable referent. With its help Nikolay Polevoy criticized Karamzin’s “History of the Russian State”, Slavophiles polemized with Westernizers about ways of development of Russia and sought to prescribe it the idea of original unity of Slavic peoples. Vasily Kluchevsky summarized historical-terminological discussions and pointed out that pre-XVII century sources do not mention “Russian people”. According to Zenon Kohut, in Ukrainian intellectual thought of XIX century the notion of people “also allowed the historian to oppose the (Ukrainian) *people* to the (Russian) absolutist *state*, thus implicitly stressing the separateness of Ukrainian history from Russian.”⁴ Nancy Kollmann writes, that social conceptions in Early-Modern Russia were known in texts which had weak manuscript traditions, were quite limited number of copies, rarely read and unpopular (“*Secreta secretorum*”, “*Domostroy*”, letters of Ivan Peresvetov, Ivan the Terrible, Andrei Kurbskii). In sum, in Kollmann’s view all these theories

² E.K. Wirtschafter, *In Search of the People, In Search of Russia*, “Russian Review”, 2001, Vol. 60, No 4, p. 497-504, here p. 501.

³ V. Tolz, *Russia: Inventing the Nation*, London, 2001, pp. 15, 86.

⁴ Z.E. Kohut, *The Development of a Ukrainian National Historiography in Imperial Russia*, in: *Historiography of Imperial Russia: The Profession and Writing of History in a Multinational State*, New York, 1999. pp. 453-477, here p. 461.

“were not systematized and their influence was insignificant.”⁵ Although copies of theory-bearing texts were dispersed abundantly in the XVII century, we cannot be, of course, satisfied with such data. Except editorial remarks on books with these copies, we know too little about how such potentially theoretical texts were read in Medieval Russia. The heritage of the Bible and Patrology drew more attention of bibliophiles, scribes, and readers. Did it have theoretical potential?

There is no direct answer to this question. The notion of society is absent in texts, based on the “Genesis”, devoted to emergence of the world and spread in Russian lands in sacred and historical compilations and in the comments on Bible. God didn’t have intention to create societies, so that they could be imagined by the readers of these texts as a fruit of transgressions and sins. Other creatures could serve a model for human beings and, in fact, were not separated from them by impassable barriers. Not surprisingly, the first community mentioned in the “Chronograph of 1512” in the chapter titled “On four great seas” has to do not with human beings in the strict sense, but rather with monsters: “Thus, the first great sea verges on mankind with dogs’ heads”. It seems to me comprehensible, that the main abstract notion for collectives in Slavonic and Old-Russian is “narod” (later an equivalent for the “people”) and “rod” (later an equivalent for the “kin”) which encompass any set of creatures, and not necessarily human beings. The readers of the “Chronograph” could find out, that there are many other communities along with mankind. All of them finally are subordinated to Adam, but it is again quite unusual for modern social thought, in that first and ideal society includes just two representatives of mankind and many other creatures who serve them as slaves to their masters. All changes which occurred after the Paradise was lost and especially after the Tower of Babel collapse led to appearance of “tsardoms”, “princedom”, “countries”, “languages”, and “peoples”.

To some extent medieval people didn’t care about identities. First, they normally had several, being part of more than one community *stricto sensu*. Any question on to what community he or she belongs would have

⁵ Н.Ш. Коллманн, *Соединенные честью. Государство и общество в России раннего нового времени*, Пер. с англ. А.Б. Каменский; Науч. ред. Б.Н. Флоря. М.: Древлехранилище, 2001, С. 104; N.S. Kollmann, *Concepts of Society and Social Identity in Early Modern Russia*, in: *Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine*, Ed. by S.H. Baron, N.S. Kollmann. DeKalb, 1997, pp. 34–35, 45. n. 3. Nevertheless, this generalisation seems to me questionable. All above-mentioned texts exist in large manuscript traditions and in numerous fragments, extracts, citations and remakings. An opposite H.Sh. Kollmann’s opinion lacks chronological gradation and comparative criteria and is not supported by works mentioned in the note of her article.

been confusing as far as for the readers of the “Chronograph” it contains *contradictio in adjecto*. On the other hand, such questions met quite simple answers in narrow contexts of everyday life, which were no less far from social theories whatever: “I am from Vladimir”, “We are men of Dormition of Virgin”, “I am prince Ivan’s man” etc. Second, Russian political elites and their supporters didn’t come up with ideas of social coherency either. The only analogue for Medieval conception of king’s two bodies and its attributes could be grand prince’s titles, and they also included not peoples, but tsardoms, princedoms, lands, regions. In many other respects, including those which presupposed the power — people relations, Russian elites knew one body of the king, his natural, physical body, mortal and sacred at the same time. And third, beyond Bible and prince’s bodies, until the late XVII century Russians had apparently no coherent identities for themselves as distinct social or political body.⁶ They had the “Russian land”, but since XIV century there were at least three Russian lands as political units which pertained to different sovereigns — Polish kings, grand princes of Lithuania and grand princes of North-Eastern Rus’. They did have their “people”, but it wasn’t unified as well and the meaning of the term seems to be in a sense broader and in a sense narrower than what the term “nation” meant in up-to-date Europe.⁷

One of the most troublesome semantic constellations appears to be the term “Russian” and its derivatives. It doesn’t grow precise in terms of lands, peoples and languages implied. In the XV and XVI centuries it turns into historical and at the same time projected identity with numerous implications which corresponded sporadically to meanings of earlier sources.

⁶ In Old-Russian word “общество” and its paronyms meanings of involvement, communion, religious solidarity prevail. Still, there is no evident reasons either to oppose, to demarcate in any way Russian equivalents for Greek *κοινωνία* and *κοινός* or to deny that their Russian calques have societal connotations (see: *Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.)*. М., 2002. Т. V. С. 566–572).

⁷ N.Sh. Kollmann in her article refers to P. Bushkovitch, M. Cherniavsky, A.N. Nasonov and D.B. Miller and maintains that “studies of Muscovite ‘national’ consciousness find the root principle to be religious, rather than social — elite writers depict the society as the Godly Christian community, not as a cohesive political unity of a common people” (Kollmann N.S., *Concepts of Society...*, pp. 38-39). The skipped correlate of this contrasting makes an effect of differentiation. But it is just the effect. No less successfully, I think, we could have construct some “religious social” community without contrasts between “social” and “religious” in medieval Europe till latest repercussions of Medieval Ages (see, for example: E.H. Kantorowicz, *Pro Patria Mori in Medieval Political Thought*, “American Historical Review”, 1951, No 56, pp. 487-492; P.J. Geary, *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe*, Princeton, Oxford, 2002, pp. 52-56, 68-69; Ж. Ле Гофф, *Замечание о трехчленном обществе, монархической идеологии и экономическом пробуждении в христианстве IX–XII веков*, in: *idem*, *Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада*, перев. с франц. С.В. Чистяковой, Н.В. Шевченко под ред. В.А. Бабинцева. 2-е изд., испр. Екатеринбург, 2002, С. 58-62).

Those which are found in ambassadorial documents are controversial, most of them compete with notions of “Russian” in the Polish-Lithuanian Commonwealth, and ambassadorial texts mention them in order to stage their implications, and the more they do it, the less we are likely to accept it at its face value.⁸ Muscovite writers called their land “Russian” often in lamentations, mournful contexts or in abstract ideas without direct relation to topographic reality.⁹ Polish and Lithuanian ethnography both divided Russians and Muscovites, and gave buttress for their unification. Sovereigns with help of their diplomatic services and propaganda did their best to equate the notions of Russian lands to all-Russian ambitions in their titles.¹⁰ And of course, the speculations on unified “Russian land” as ethnic entity, ethnically,

⁸ J. Pelenski, *The Contest for the Legacy of Kievan Rus'*, N. Y., 1998; M. Khodarkovsky, *“Third Rome” or a Tributary State: A View of Moscow from the Steppe*, “Die Geschichte Russlands im 16. und 17. Jahrhundert aus der Perspektive seiner Regionen“, Wiesbaden 2004, pp. 363–374; А.И. Филишкин, *Проблема генезиса Российской империи*, “Новая имперская история пост-советского пространства”, Казань 2004, С. 375–408.

⁹ The perspectives of reinterpretation of these notions in their relation with the topic of sacred heritage are outlined in: М.В. Дмитриев, *Представления о «русском» в культуре Московской Руси XVI века*, in: Общество, государство, верховная власть в России в Средние века и раннее Новое время в контексте истории Европы и Азии (X–XVIII столетия): Междунар. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения акад. Л. В. Черепнина. Москва, 30 ноября — 2 декабря 2005 г.: Тезисы докл. и сообщений. Препринт, М., 2005, С. 182–187. Based on the *Tale of princes of Vladimir* and its manuscript tradition, some researchers are inclined to find in these two tendencies interrelated parts of one doctrine: Maniscalco Basile G., *Power and Words of Power: Political, Juridical and Religious Vocabulary in some Ideological Documents in 16-th-Century Russia*, in: *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Beiträge zur “7. Internationalen Konferenz zur Geschichte des Kiever und des Moskauer Reiches”*, Berlin 1995., Bd. 50, pp. 51–79; А.Л. Хорошкевич, *Россия в системе международных отношений середины XVI века*, М., 2003.

¹⁰ The notion “Russian land” is still in use in XVI century not only in historical texts, but in such an actual language as diplomatic as well. The translations of the papers of Danish ambassadors Klaus Urne with “his comrades” in the course of negotiations in Moscow in April 1559 contain notions “rusaki” (Russians) for the subjects of the tsar, fragments about merchants coming “в рускую землю” (to Russian land) with the meaning of the land of Russian tsar and his Russian subjects (РГАДА. Ф. 53 (Сношения России с Данией). Оп. 1. Кн. 1. Л. 37 об.; see also in the letter of Frederik II from March 1562. — *Ibid.*, f. 78v). What is interesting here, Russian diplomatic commission headed by A.F. Adashev respond about international trade with such words: “And king’s people are to come to our states to Moscow and to our other states and they are to deal without obstacles” («А его б люди королевские потому же наши государства к Москве и в ыные наши государства ездили торговати безвозбранно»: *Ibid.*, f. 43). The word “русаки” is common in Russian Ambassadorial Chamber, its meaning is close to the meaning of the word “немцы” (Germans of all types, German peoples, including Englishmen, Scots, Dutch etc.), and it can be found not only in translations, but in the inner texts in agreement with the term “русские люди” (Russians), which was also in use (*Ibid.*, f. 93–93v).

or proto-national identity are much less convincing than in the cases of the “lands” of the European Latin tradition.¹¹

II

Muscovite “Russians” and Ruthenian “Russians” had more in common than barely their homonymic name. They could imagine in this or that way their common provenance and belonging to a larger group. Both inherited a paronym *народ* from Slavonic language. Pre-Mongol semantic fields of the word are to a very large extent related to the tradition of the Holy Scripture and charged with the ideas of community of all kinds of God’s creatures, unity of what is different for Hegelian social thought and positivist sociology: “species” (*род*), “kin” (*народ, род*), “ethnos” (*род, народ*), and “people” (*народ*). An attempt to find these notions in Old-Russian sources has been made by Vladimir Kolesov, who painted a picture of growing by and by identities of “kins”, “tribes” and “people”. He thinks, that the concept *народ* corresponds with the concept “language” and forms the highest social level, although even in the XIII century the term *народ* simply designates a number of men and women and doesn’t mean a national state covering kins, tribes, languages and countries.¹² Kolesov’s conception springs from the XIX century discussions provoked by the “State school” in Russian history-writing and continued in Soviet Marxism. It was criticized by Ukrainian historian Tetyana Vilkul from the perspectives of postmodern “linguistic turn” and with theoretical borrowings from S. Reynolds. The term *народ*, in her view, is polisemantic, and that makes it inconvenient for classifications of those who participate in meetings as *народ*. She sees it as synonymous, in general, with the word *люди*, but to a larger extent linked with higher book culture and biblical contexts. The differences, however, are very significant. The book of “Genesis” and its manuscript tradition often attribute the term *народ* to species of fauna. The New Testament and liturgical texts borrow from the Old Testament the concept of the chosen people. Several texts, such as Joseph Flavius’s “History of Jewish war”, “Alexandria”, Byzantine Chronographs often deal with crowds under the name of *народ*. And it can be

¹¹ In the discussion about emergence of national identity E.D. Smith defined the term “Russian land” (“Русская земля”), applied to the Russian state, as widening community with monolithic ethnic core (A.D. Smith, *The Myth of the “Modern Nation” and the Myths of Nations*, “Ethnic and Racial Studies”, 1988, Vol. 11, No 1, p. 11, with reference to M. Cherniavsky and R. Pipes; cf.: S. Zubaida, *Nations: Old and New. Comments on Anthony D. Smith’s ‘The Myth of the “Modern Nation” and the Myths of Nations’*, “ERS”, 1989, Vol. 12, No 3, pp. 329-339).

¹² В.В. Колесов, *Мир человека в слове Древней Руси*, Л., 1986. С. 23, 29, 135-136, 138.

met only rarely in Russian chronicles, either because writers thought it more relevant to use more usual for the Old Testament word *людие*, or because they found the meaning “a crowd” for *народ* as something agreed and in this case the word *людие* was more suitable for their purposes.¹³

Do these semantic fields overlap? It seems to me significant, that Old-Russian gave basic possibility to identify by the word *народ* a number of various living creatures — men and women, demons, birds, elephants *etc.*¹⁴ That draws this word together with the Ancient Greek *εθνος*.¹⁵ At the same time, notions *народы* and *весь народ* in texts of the Old Testament can be found with the meaning “multitude of men and women united on one territory and sprung from the same ancestor.”¹⁶ Ostromir Gospels, translations of vita of fool-in-Christ Andrei and other sources describe by this word a number of men and women gathered in one place translating it from the Greek word *οχλος*.¹⁷ It is, apparently, in this sense it can be met thrice in Russian “Tale of bypassing years”, although in two cases “a number of people” (*бещисленное множество народа*) and “people” (*народ*) are participants of purely Christian ceremonies on Dormition of Virgin Mary and transfer of Boris and Hleb’s relics.¹⁸ Russian land according to chroniclers of the “Tale” was populated by men and women who composed Christian people, symbolized it and were themselves part of it when during the Church ceremonies.¹⁹

One more condition which was probably indispensable to define Russian population as “people” was participation in a ceremony or in meeting of the head of the Russian Church — metropolitan, archbishop, or bishop. Tetyana Vilkul scanned all main Old-Russian chronicles and found the notion *народ* in 996, 1072 (Lavr./Ipat.), 1146, 1147, 1156, 1206, 1218, 1227, 1237, 1263 (Lavr.), 1276, 1278 (Troits./Sim.), 1111, 1115, 1125, 1147, 1149,

¹³ Т.В. Вилкул, «Людые» и князь в конструкциях летописцев XI–XIII вв, Кид’в 2007, С. 52.

¹⁴ *Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.)*, Т. V., С. 184.

¹⁵ Here I deliberately come around the question of Old-Russian equivalents for Old-Greek *εθνος*. The semantic demarcations between words are of no less importance. I find resemblance between Old-Greek *εθνος* and Old-Russian *народ* in connotations which refer to communities-populations of animals and presuppose closeness of societal characteristics, for instance, of bees and Persians.

¹⁶ *ПСРЛ*, Т. XXII, Ч. 1, С. 41 (cf.: Gen. XXIII. 7).

¹⁷ *Словарь русского языка XI–XVII вв.*, Вып. 10, С. 214–215; А.М. Молдован, «Житие Андрея Юродивого» в славянской письменности, М., 2000, С. 396, 449, 593, 630.

¹⁸ *ПСРЛ*, М., 1997, Т. I, Стб. 125 (л. 43), 182 (л. 61 об.); Т.В. Вилкул, *op. cit.*, С. 48–50.

¹⁹ I don’t understand, what Russian equivalent for English “people” assumes J. Pelenski, when he writes: “The “Riurikide” dynasty and the ruling elite of Kiev and the Kievan land... attempted to impose on their highly diverse polity the integrative concept of *rusaskaia zemlia* (“the Rus’ land”) and the unifying notion of a “Rus’ people” (J. Pelenski, *op. cit.*, p. 4).

1150, 1154, 1155, 1160, 1161, 1175 (Ipat.), 1156, 1329 (NPL eld./young), 1240, 1242, 1251 (NPL young). All attempts to limit the term within some social confines failed. Vilkul insists that chroniclers use the terms *народи*, *множество народа людии* to blur social differences or without any precision as for their meaning²⁰. Her analysis of all chronicle contexts led her to the conclusion, that in most cases chroniclers mention *народ* in situations when citizens meet new princes, on funerals of princes, or on significant Church occasions.²¹

In North-Eastern Russian chronicles of the XIII century the term *народ* means a town community or simply a population of town dwellers.²² Given the semantic fields of the word, as they were formed in XI–XIII centuries, we can explain, why this notion appears here rarely till the beginning of the XIII century (3 examples in the middle of the XIII century) and becomes so frequent in 1206–1278 (including Troits./Sim.). The chronicle mirrored metropolitan Cyril's participation in everyday life of the region, where he has spent the large part of his office.²³ The transfer of the metropolitan's cathedra from Kiev to Vladimir-on-Klyazma took place in the end of the XIII century, and it was transferred again to Moscow in 1322–1326. Since 1347 and more regularly since 1390-s metropolitans of Moscow used the title "of Kiev and the whole Rus."²⁴ In the middle of the XIV centuries North-Eastern chroniclers start to apply the term "Russian land" to their region.²⁵ And not until metropolitan Cyprian at the turn of the XV century the term "Russian land" in North-Eastern chronicles starts to encompass Kiev.²⁶ In the middle of XV century, when apparently the Extended version of the Chronicle tale "On the Don battle" and the Sofiyskaya I version of the Dmitrii Donskoi's Vita emerged, Moscow came out with the idea of her rights on the so-called "Kievan heritage."²⁷ In these texts the notion "Russian land" is

²⁰ Т.В. Вилкул, *op. cit.*, С. 32.

²¹ *Ibid.*, С. 48-49.

²² See, for example, the chronicle tale about death of the prince of Rostov Vasilko Konstantinovich: *ПСРЛ*, Т. I, Стб. 521 (л. 244).

²³ J. Pelenski, *op. cit.*, p. 62.

²⁴ A. Pliguzov, *On the Title "Metropolitan of Kiev and All Rus"*, "Harvard Ukrainian Studies", 1991, Vol. 15, No 3-4, pp. 340-353.

²⁵ C.J. Halperin, *The Russian Land and the Russian Tsar: The Emergence of Muscovite Ideology, 1380–1408*, "Forschungen zur osteuropäischen Geschichte", 1976, pp. 7-103.

²⁶ The discussion around the dating and content of the Troitskaya chronicle in: C.J. Halperin, "Text and Textology": *Salmina's Dating of the Chronicle Tales about Dmitrii Donskoi*, "Slavonic and East European Review", 2001, Vol. 79, No 2, pp. 248-263.

²⁷ М.А. Салмина, «Летописная повесть» о Куликовской битве и «Задоницина», in: Слово о Полку Игореве и памятники Куликовского цикла. М.; Л., 1966, С. 344-384; J. Pelenski, *op. cit.*, pp. 80-85, 89, 105, 117-118.

grounded in grand prince Dmitrii Ivanovich's succession of virtues, support and territories of his Kievan ancestors. His principedom was also marked with renewal of the term *народ*, which, however, conserved its Church and ceremonial semantics.

In the early chronicle tales about a sack of Moscow by Tokhtamysh it is rendered, that khan rushed on Moscow "slashing and killing the Christian people (*народ христианьскыи*)", as prince Ostei closed himself in Moscow with "a multitude of people."²⁸ A variety of variants meets us in the passage on the fatal procession which went out of the Kremlin to greet Mongols. This passage is briefly outlined in the chronicles sprung from the compilation of 1408 or 1409. And in chronicles composed in the middle and in the second half of the XV century the tale accumulates ceremonial details:

Рог.	Ермол.	Соф. I	Моск.	Ник.
царь же	И	И	Отвориша	и отвориша
стоя у города	отверзыше	отвориша	бо врата градная	врата градныя
3 дни, а на 4	врата, выидоша	врата градная,	и выидоша со	и выидоша
день оболга	преже со князем	и выидоша с	князем своим, с	со кресты,
Остея лживыми	лучшими люди с	князем своим и	дары многыми	и со князем,
речми и миром	дары многыми,	с дары многыми	ко царю, тако же	и з дары, и
лживым, и	а по них чин	к царю, такоже	и архимандриты	с лутчими
вызва его из	священничьскы	и архимандриты,	и игумени	людми****
града, и уби	[со кресты]**	игумени и	и попове с	
его пред враты		попове со	кресты, а по них	
града*		кресты, а по них	бояре и болшини	
		бояре и болшие	люди и потом	
		люди, и потом	весь народ града	
		народи и черные	Москвы****	
		люди***		

* *ПСРЛ*, Т. XV, Стб. 144; see also Simeonovskaya chronicle: *ПСРЛ*, Т. XVIII, С. 132 (л. 258 об.) (but "пред спы града").

** *ПСРЛ*, М., 2004, Т. XXIII, С. 128-129 (л. 222 об.). The shorter variant is in Lvovskaya chronicle: "отверзыше врата, выидоша преже со князем, а по них чин священнический со кресты" (*ПСРЛ*, М., 2005, Т. XX, С. 204).

*** *ПСРЛ*, М., 2000, Т. VI, Вып. 1, Стб. 478 (л. 409 об.). See also: *ПСРЛ*, М., 2001, Т. VIII, С. 45; М., 2000, Т. XVI, Стб. 125; М., 2000, Т. XI, С. 76 (here after "ко царю" follows "и с лучшими людми такоже..." and then close to Sofiyskaya I chronicle); М., 2000, Т. IV, Ч. 1, С. 333 (л. 227) (instead of "болшие люди" follows "болшини мужи"); М., 2004, Т. XLIII, С. 140 (л. 264 об.) (here instead of "болшие люди" follows "лутшие мужи").

**** *ПСРЛ*, М., 2004, Т. XXV, С. 208 (л. 289 об.). The close text is in Tipografskaya chronicle (*ПСРЛ*, М., 2000, Т. XXIV, С. 152 (л. 215)).

***** *ПСРЛ*, Т. XI, С. 75.

²⁸ *ПСРЛ*, М., 2000, Т. XV, Стб. 144 (л. 336 об.); *СПб.*, 1913, Т. XVIII, С. 132 (л. 258).

As it can be seen, only copies which are close to *Soph. I* and *Mosc.* contain amplifications with the word *народ*, and in *Soph. I* the words *народ* or *народи* are more linked to the social sequence of enumeration from the prince to simple town dwellers. In *Mosc.* “the whole people of the city of Moscow” conserves social implications, but they are concealed by the univesalist idea and presuppose the set of meanings, which is relevant for descriptions of Church processions of town dwellers.

The Church context of the term *народ* seems to be strictly kept by Novgorodian chronicles, where this term appears only rarely. The case of the phrase *шедше весь народ* is revealing. It deals with solemn bringing bishop Arkadii into the “archbishop’s court”. As far as it was the time when the princely throne and metropolitan’s cathedra in Kiev were empty, a chronicler could find the word *народ* legitimate and even legitimizing for actions of Novgorodians.²⁹ In the Novgorodian IV chronicle the fragment concerning the year 1359 shows how during contradiction between Sophya side and Slavensk side of the town the archbishop Moysei and the monk Aleksey blessed the people (*благословиша народ*), and how it caused general reconciliation. At the same time the reading *народ* appears in copies not earlier than in the second half of the XV century on the place of the pronoun “them” (*благослови я [или: их], рек [или: рек им, или: рек ти]*).³⁰ Here the town and the Church implications of the word are as close to each other, as in Moscow chronicles of the XV and XVI centuries.³¹

In the chronicles of the second part of XV–XVI centuries the term *народ* becomes more frequent. I am not aware about the contexts in which this term was applied to communities and had political or ethnic implications. According to the *Sim.*, *Rog.*, *Mosc.* group of chronicles which all come up to the compilation of the beginning of the XV century,³² in 1378 metropolitan Cyprian was met by the people and the prince (*и многу народу шедшуся на сретение его и весь град подвижася, князь же великий с великою честью*

²⁹ Вилкул Т.В., *op. cit.*, С. 50.

³⁰ *ПСРЛ*, Т. IV, Ч. 1, С. 288 (л. 192 об.); М., 2000, Т. III, С. 366 (л. 218 об.).

³¹ The tale of the Novgorodskaya IV chronicle about an assault of brigands-Ushkuyniks on Kostroma mentions, that in the course of looting Novgorodians took many captives (“множество народа крестьяньскаго полониша, мужей и жен и девиц”) (*ПСРЛ*, Т. IV, Ч. 1, С. 304 (л. 205 об.)). In this case there is no ground to look for specific social organization in the word “народ”. I think, that simply a crowd, irregular multitude of Christians is meant here.

³² There is no information on coming of metropolitan Cyprian from Kyiv in the group of chronicles close to *Sof. I* and *Novg. IV*.

и с многою любовию и верою,³³ весь народ града Москвы, князь же великий Дмитрей Ивановичъ прият его с великою честью и любовью³⁴). The Muscovite chronicler puts stress on local provenance of the “people”, and the compiler of 1520-s enlarges the list of participants of the ceremony, adding the grand prince’s children and boyars, and mentions the “people” at the very end (*и сретѣ его князь великий з дѣтми своими и з бояры и со всемъ народомъ со многою честью*³⁵). The tendency in evolution of readings seems to go from an abstract “town” identification of the *народ* in the beginning of the XV century to its localist implications in 1470-s and more general in 1520-s.

The ceremonies of XV century Moscow provoke less disagreements in official chronicles. That is an example of the ceremony, in which Muscovites meet Ivan III after his victorious campaign against Novgorod in 1472:

Филипп митрополит со кресты близ церкви, толко с мосту болшего сшед, каменого, до кладязя площадного, со всем освященным собором, а народи московстии многое их множество далече за градом срачили его, инии за 7 верст пеши, а инии ближе, малые и великие, славнии и неславнии, бесчисленное их множество, а сын его князь великий Иван и брат его князь Андрей Меньшой и князи его и бояря и дети боярские и гости и купци и лучшие люди, сретили его на канун Семена дни, идеже бе ему начевати ему. Велия же бысть радость тогда в граде Москве.³⁶

In the narrowest sense, these “people of Moscow” are town dwellers of uncertain social strata, they are mentioned together just because of the occasion to be together. Some of the town dwellers went out by foot even as far away from the town as 7 versts. Their social structure is not important for the chronicler, so that his “small and grand people” is nothing more than an euphemism for the idea that all kinds of people took part in the ceremony. I would distinguish two groups, of which the one were to include *народи*, the metropolitan and the holy council and the other could consist of relatives of the grand prince, courtiers, tradesmen and the “best men and women” (*лучшие люди*). If we choose somewhat broader context and take the passage on the Moscow — Novgorod war in this tale into consideration, it appears that Novgorodians are never mentioned as *народи*, but only as

³³ ПСРЛ, Т. XVIII, С. 125 (л. 241 об.); the same reading is in Rogozhskiy chronicle, but “яко весь град подвижася” and “князь же великий Дмитрей Ивановичъ”: ПСРЛ, Т. XV, Стб. 131 (л. 329).

³⁴ ПСРЛ, Т. XXV, С. 199 (л. 273).

³⁵ ПСРЛ, Т. XI, С. 49. See also: М.В. Дмитриев, *Киево-Могилянская академия и этническая историческая память восточных славян (Иннокентий Гизель и Феодосий Софонович)*, Кид’вська Академія, Кид’в, 2006. Вип. 2-3. С. 21.

³⁶ ПСРЛ, Т. XXV, С. 292 (л. 408 об.); Т. XXII, Ч. 1, С. 484 (л. 784 об.-785).

“Novgorodians” (*новгородци*), or as “a huge multitude of men and women” (*многое множество людей*).³⁷ Especially impressive is contrast between Muscovites and Novgorodians in the fragment, which touches the ultimatum sent by the grand prince to Novgorod:

Си же паки людие Новгородстии о всем о том не внимаху, но свое зломыслие творяху, то не горее ли сии неверных: невернии бо изначала не знааху Бога, ни научишася ни от кого же православию, перваго своего обычаа идолопоклонья дръжахуся, а си многа лета бывше в христианстве и наконец начаша отступати к латынству. И так поиде на них князь велики не яко на христиан, но яко на иноязычник и на отступник православия.³⁸

Novgorodians for the Muscovite chronicle incarnate apostasy, they are worse than pagans, they turned from Orthodoxy to Latin faith (*к латынству*), and the grand prince launches the campaign against them as adherents of different creed (*яко на иноязычники*). Muscovite chronicler calls Novgorodians *людие* in the context, which is close to the one, where he calls inhabitants of Moscow *народи*. I assume, that the term *народи* is usually used by chroniclers of the Church capital of Russian lands to describe Orthodox Christians, and Novgorodians, in his or their view, broke away from Orthodoxy.³⁹

³⁷ ПСРЛ, Т. XXV, С. 292 (л. 408 об.); Т. XXII, Ч. 1, С. 484 (л. 785).

³⁸ The reading “не горее ли сии неверных” is corrected on the base of “Chronograph of 1512” from “не горее ли еси иноверных” of the Muscovite chronicle: ПСРЛ, Т. XXV, С. 288 (л. 402-402 об.); Т. XXII, Ч. 1, С. 479 (л. 773-773 об.).

³⁹ V.V. Kolesov thinks, that “слов *люди* — *языци* и *народи* — *страны* вполне достаточно, чтобы в обобщенно-собирательном виде указать и на противоположность «верных» «неверным», и на отличия в их размещении на земле» (В.В. Колесов, *op. cit.*, С. 151). Meanwhile G. Maniscalco Basile points out: «The term *ljudie*, in the meaning of “people”, is mainly used to indicate *subjecti* of the prince whom he must protect from evil and judge with justice. But it also indicates the “people” who gather in the cathedral and pray for their sovereign. In one context [n. 112: Сочинение Псевдофилофея об «обидах» церкви...] *ljudie* indicates the people of Israel whom God frees from Egyptian servitude, and in other contexts it indicates the Greeks who defend the Second Rome from the Ottoman onslaught». And then on “others”: «*Latyn*, when related to the heresy of the unleavened bread and of the “evil fourth person of the Trinity” and not to the “Romans”; *varvar* and *jazyk*, which simply indicate peoples not yet illuminated by baptism. It thus seems evident that the interest in the definition of the zone of ‘allegiance’ clearly has religious rather than ethnic or national connotations, a fact that is not without some importance in the general picture I have attempted to define. It would appear to me that these zones — if we interpret them together with those described above of *vseleennaja*, *vlast’* and *sila* — very clearly define the field of power and its words» (Maniscalco Basile G., *Power and Words of Power...*, pp. 77-78). Perhaps, a Muscovite chronicler, who described the Moscow — Novgorod war, comes here from dichotomy *Москва, православные, народ* vs. *Новгород, язычники, люди*.

In April 1472, when the Church of the Dormition was initiated, metropolitan Fillip marked the commencement of the construction in a solemn manner. That ceremony took place on April 30 and gathered the metropolitan, the holy council, and “pious and devout to Christ grand prince Ivan Vasilevich of the whole Russia and his mother, and his brothers, boyars and grandees, and the whole people of the town of Moscow” (*благочестивый и христоролюбивый великий князь Иван Васильевич всеа Руси и сын его великий князь Иван и мати его и братия его, бояре же и вельможа, и всенародное множество града Москвы*).⁴⁰ When the Church grew up to the height of a man, it was decided to transfer there the relics of Russian metropolitans from the old Church:

[29 мая 1472 г.] В начале же 2-го часа в тои день повеле митрополит звонити, и събрася к нему весь освященный събор, епископ Сарский Прохор и архимандриты и протопопы и игумены и вси священники града Москвы, и начаша пети надгробныя песни, и тогда прииде благоверный великий князь Иван с сыном и мати его и братия его, Юрьи, Андреи, Борис, Андреи, и князи их и бояря и все православных христиан множество славного града Москвы, мужие и жены, малыи и велиции.⁴¹

The April and May festivities gather “the whole people of the town of Moscow” (*всенародного множества града Москвы*) and “the multitude of all Orthodox Christians of the famous town of Moscow (*всех православных христиан множества славного града Москвы*). Those ceremonial social categories are interchangeable. The multitude of all town dwellers can be in this case all Christians of the town. On the one hand, if there is parallelism of the clergy and secular persons and in this sense identity of “all the Christians” with “all the clergy” the May list, thus we may assume that “all the Christians” do not include the highest secular power. But on the other hand, in both lists it is not necessary to separate “all” from previous before them, what can be maintained by the description of the opening of metropolitan Iona’s relics, when “all the multitude of Orthodox Christians, having seen what occurred, shed tears about miraculous apparition and praised God and His Virgin Mother for glorification of their saints” (*все... православное христиан множество бывшее видевшее мнози слезы излившая о преславном видении и благодаривша Господа Бога и Пречистую Матерь Его, прославлявших угодник своих*).⁴² I think, in this case, as in the aforementioned, those “all” Christians are implied, who take part in the beginning of the ceremony, and

⁴⁰ ПСРЛ, Т. XXV, С. 294 (л. 411-411 об.); Т. XII, С. 144. My division into words.

⁴¹ ПСРЛ, Т. XXV, С. 294 (л. 411 об.); Т. XII, С. 144.

⁴² ПСРЛ, Т. XXV, С. 294 (л. 412); Т. XII, С. 145.

it is difficult to imagine, that only those shed tears, who do not pertain to the clergy and the secular power.

In September 1472 Ivan III's brother Yurii Vasilevich died, and the chronicler reports again about mass ritual:

В четвертый же день в среду прииде князь великий Иван Васильевич из Ростова и мнози слезы излиа и рыдание велико сътвори, тако же и прочии князи, братия его, и прочии князи и боаря и все православное христианство мнози слезы излиаша, и вопль и кричание велико сътвориша, аще бы кто и от роду слезы не испускал и тои, зря на народное кричание, плакашеся.⁴³

Here the "Orthodox people" is mentioned twice, both as those "all Orthodox Christians" who shed tears and as those "people" who cry in subsequent words. Of course, the grand prince, princes and boyars are high-ranking parts of this "people". Parallelism of the "all Orthodox Christians" and "the whole people of the town of Moscow" appears in the chronicle tale about the conflagration in Moscow and metropolitan Fillip's death in 1473. People of different ranks come to see the metropolitan in the Epiphany monastery for benediction (*всем же приходящим к нему, князем и княгиням и бояром и священником и всему православному христианству*), and then on his burial (*сущу ту на погребении его великому князю и матери его и сыну его и множество бояр и велмож и весь народ града Москвы, епископ же был един Прохор Сарьскы на погребении его, и архимандрити московстии, протопопи и игумени и вси священници града Москвы*).⁴⁴ The community of Orthodox people is limited here within Moscow. The following words supplement the list and make impression that the clergy is not a part of the "people" and construct its separate hierarchy. If so, it may be acknowledged, that "the whole people of the town of Moscow" would be in direct opposition with "all priests of the town of Moscow", and it would be a rare example of separation of seculars and clergy on the ceremonies. What urges us to be wary about this explanation; it is the list of "all Orthodox Christians" who come to see the metropolitan, without any classifications into clergy and non-clergy. Another passage of the chronicle allows the assumption, that for Muscovites of the period the term *народ* did not include either Catholics or doubtful Orthodox Greeks. The wedding ceremony of Ivan III and Sophia Paleologue attended

[...] матери великого князя великая княгиня Мариа, и сын его Иван, и братия его, благовернии князи Андрей и Борис и Андрей, со всеми прочими князи и боялары своими, и множество народа, и тот посол римский

⁴³ ПСРЛ, Т. XXV, С. 298 (л. 418–418 об.); Т. XXII, Ч. 1, С. 491 (л. 800–800 об.).

⁴⁴ ПСРЛ, Т. XXV, С. 300–301 (л. 421 об.); Т. XII, С. 153.

Антоний легатос с своими римляны, и Дмитрий Грек посол от цареви-
чев братии царевнины, от Андреа и Мануила, и прочии с ним греци, и
мнози греци, иже приидоша, служаще царевне.⁴⁵

In this fragment the words “the multitude of people” (*множество народа*) close the list of “ours”, and then go Catholics and Orthodox Greeks altogether, so that “many Greeks” are put at the same position as the Orthodox “people”.

In sum, in processions on the occasions of Ivan III's return after the Novgorod campaign, the commencement of the construction of Dormition Church, transfer of Russian metropolitans' relics, death of prince Yurii Vasilevich, Ivan III and Sophia Paleologue's wedding ceremony, death of metropolitan Fillip the terms *народи московьсти*, *всенародство*, *множество народа* do not appear to represent social categories comparable to princes, boyars, metropolitan or the grand prince's brother. In all scrutinized cases the term “people” applies to the population of Moscow and at the same time “all Orthodox Christians”, although it may exclude foreigners, no matter if they are Orthodox or not. The people in the Muscovite chronicler's view does not act as a constant historical force, which were identical to some territorial, political or ethnical entity, it emerges during the ceremony and embodies the whole town, the whole Muscovite land and the Orthodox Christianity. The reason and at the same time the form of existence of the “people” is the ceremony as such. It can be occasioned by a significant event in social life or in the grand prince's family, a Church holyday, severe trials which have happened or are supposed to happen in future. In 1518 the decision to transfer icons from Vladimir to Moscow was taken simultaneously with the decision of the grand prince to set out in pilgrimage before the campaign against “his enemy Sigismund the king of Poland”. Metropolitan Varlaam together “with all councils and with the people” (*со всеми соборы и с народом*) had to organize a welcome ceremony for the icons. From the following narration it can be found out, that this expression is to divide the participants into two groups: the Church authorities and all the others. The metropolitan and higher clergy go in special list “with crosses solemnly, singing psalms and prayers” and “also peoples of famous town of Moscow in a numerous multitude, princes and boyars, and tradesmen, and older people with younger, mothers, maidens, and monks, and nuns, men and women and infants” (*также и народи славнаго града Москвы, многое множество, князи и бояре и гости, старци со юнотами, матери, девици, и иноки, и*

⁴⁵ *ПСРЛ*, Т. XII, С. 151. Here the Uvarov copy of Mosk. is corrupted: *ПСРЛ*, Т. XXV, С. 299 (л. 419 об.).

инокини, мужие и жены и младенци).⁴⁶ It can hardly be assumed, that a Muscovite chronicler describes here social structure. What he does describe, it is rather a procession, and his enumeration does not sound as an ideological metaphor, as an abstract idea of the upper level abstract idea. The “people” does not come from the social imagination of the time as a notion of the collective sovereign or “the spirit of nation”.

III

The “people” in Muscovite texts of the XV–XVI centuries is a ceremonial community of all Christians of Moscow, all Christians of Russian stardom and all Christians at all.⁴⁷ This identity scarcely has any stable referent. It is actual till a ceremonial procession of Christians is actual. It differs Christians from other Christians and appears in lists of ranks as a generalization category which includes all those who do not have place among clergy, grand princes, boyars, princes, *deti boyarskiye etc.* In every case, when lists of ranks are shortened, these higher classes and others which go after them join the category *народ* and lose nothing in their prestige or identity.⁴⁸ In coronation order books the term *народ* stresses grandeur and festivity of the ceremony:

И тогда великии князи изходят из царьских своих полат и идут к соборной церквы по царьскому своему чину со всяким благочинием... А за великими князи идут великого князя братья, и дети их, по тому же царьскому их сану, со всяким благочинием, и по них бояре, и прочие вельможата, и дети боярские, и вся благородная юноша, множество много потому ж, а идут со страхом и с трепетом. И бывает же тогда и всенародное многое множество православных крестьян, им же несть числа, и все предстоят с страхом и с великим вниманием по своим местом. И никто же тогда дерзнет приходить царьского пути до соборные

⁴⁶ ПСРЛ, Т. XIII, С. 29, 35; М., 2001, Т. VIII, С. 264, 269.

⁴⁷ See: ПСРЛ, Т. XIII, С. 49.

⁴⁸ I cannot agree with V.V. Kolesov, when he comments on the fragment from Pafnutii of Borovsk's *Vita* “не токмо же от князь и от княгинь, но и от прочего народа, от бояр же и от простых со всех стран приходящих” and makes conclusion: «в этом отразилось совершенно новое представление о совокупности лиц: князя выделены из народа, обособлены от него. Однако все остальные понимаются здесь как собирательная совокупность *народа* (*простые и бояре*)» (В.В. Колесов, *op. cit.*, С. 151). The princes in this case, so far as in the processions from the Russian chronicles are not separated, but *vice versa* are included into “народ”. In *Pafnutii's Vita* this is clear from the construction *не токмо... но и от прочего народа*.

церкви, но вси со страхом предстоят коиждо на своем месте и славят Бога и дивятца царскому их чудному приисхождению.⁴⁹

The Christian ceremony makes up the discursive entity, a part and the whole of which at the same time can be *народ, православное всенародство*. The people emerges on the eve or at the dire moments of every-day life, as a representation of devout Christians in the face of infidels, during the Cross processions, sovereign's appearance and higher hierarchs. The people can be gathered like a flock. It exists only if and when it is watched, if and when it finds its place in the ceremony.

Muscovite Christianity and its head, the autocephalous metropolitan, were unifying force for the "people". Before the Union of Brest it impeded recognition of the affinity of Church hierarchy and the Orthodox doctrine of the Polish-Lithuanian Commonwealth. On the other hand, there is no evidence that official Muscovite Orthodoxy spread a category "people" onto Orthodox Christians of the Polish-Lithuanian Orthodox Church. And at the same time, during the persecutions of heretics in Moscow in the 1550-s alleged heretics were accused, among the other, in confession of the equality of men and women in the face of God. The council in 1553 charged Feodosii Kosoi with propagation of the idea of equality of *языки* in the face of God what could mean equality of monotheistic faiths (*вси людие едино суть у Бога: и татарове, и немцы, и прочие языци*).⁵⁰ This doctrine broke the idea of the chosen "people", that Church sought to impose on Orthodox Christians of Muscovite metropolity.

At least since the first years of Ivan the Terrible's reign the "people" acquires outlines of specific social, or so to say secular group, which acts for the tsar's sake, turns up in tsar's village Vorobyevo, together with him repents and forgives boyars, together with him punishes and grants pardon. The people before his reign is void of the idea of state service, and is never compared or paralleled with the category of the serving nobility. Under Ivan IV's rule the new term *народ* appears in Russia, which is opposed to classes of serving men (*государевы холопы*) and clergy. Establishing his

⁴⁹ *Идея Рима в Москве XV–XVI века. Источники по истории русской общественной мысли. Предварительное издание*, М., 1989, С. 80 (л. 9-10), 93 (л. 42 об.-44), 107 (л. 8-9), 119 (л. 48 об.-49 об.). See also the supplement to the Order of consecration of bishops of 1505–1511: *Ibid.* С. 127 (л. 160-160 об.).

⁵⁰ А. Попов, *Послание многословное: Сочинение инока Зиновия*, ЧИОИДР., 1880, Кн. 2, С. XV, 143. It is difficult to find out, whether Feodosii's idea were conveyed by Zinovii Ottenskii with precision. At the same time, taken this fragment, it seems impossible to confirm, if Feodosii saw polytheists, pagans and nonbelievers as really close to God. That is why there are no reasons to assume, that Feodosii took up the cause of all the confessions and all the people as equal in face of God.

опричнина, the tsar formulated such an interrelation of social classes which could have seemed inappropriate during the Vasiliï III's reign. Tsar's rage and punishment (*опала*), according to the chronicle rendering of his letters to Moscow, apply to his prayers, archbishops, bishops, fathers superiors, boyars, major-domos, equerries, okolnichii, treasurers, diaks, deti boyarskie and "all the chamber men", because after Vasiliï III "during his [Ivan IV's] reign when he was under his age" they made much harm to men and women of his state" (*при его государстве въ его государские несвершенные лет... его государства людем многие убытки делали*). Then the other faults of those who are guilty are enumerated, and finally the conclusion follows:

[...] и о государе и о его государстве и о всем православном христианстве не хотя радети, и от недругов его от крымского и от литовского и от немец не хотя крестьянства обороняти, наипаче же крестьяном насилie чинити, и сами от службы учили удалятися, и за православных крестьян кровопролитие против безсермен и против латын и немец стояти не похотели.⁵¹

The second letter sent by the tsar to Moscow contains unusual division, which is, apparently, not so important against the background of reforms which led to *опричнина*. He writes to "merchants and tradesmen and to the whole Orthodox Christianity of the town of Moscow... that they should not have any doubt, the tsar does not keep his wrath and disgrace on them" (*к гостем же и х купцом и ко всему православному крестьянству града Москвы... чтобы они себе некоторого сумнения не держали, гневу на них и опалы некоторые нет*).⁵² And although a multitude of people is frightened by the reforms no less than those disfavored, still there is the opposition of the *народ* and *опальные* in the discourse of the chronicle, and what is quite unusual about it, it is that the Orthodox clergy and tsar's servitors had equally difficulty to escape from tsar's wrath into the category of the "Orthodox Christianity". The higher clergy and the Court nobility are removed from the ranks of the Orthodoxy, and *народ*, which had to participate in punishments and massacres along with the tsar, is turned to accomplice of tsar's plans.

The Orthodox people — or "all men and women" (*все людие*) — as expressed in tsar's letters in December 1564 and in tsar's speeches on the so-called repentance councils in Moscow in 1549, in Novgorod in February 1570, in Moscow in 1580 is opposed to pagans, heretics, blasphemers and

⁵¹ ПСРЛ, Т. XIII, С. 392.

⁵² *Ibid.*

other enemies of the Christianity, and to main opponents of the tsar, from the point of view of this political theology, the traitors of the sovereign.⁵³

The image of martial traitors opposed to the whole state, is formed by Ivan the Terrible's letters and the texts related to them. Since the First Letter to Andrei Kurbskii, finished in July 1564, Ivan IV regularly in his works comes back to the topic of traitors, which allegedly wage war against him from abroad. It met with a rebuff and irony of Polish and Lithuanian monarchs. However, in Russia an explanation of hostility of the neighbor state with scheming of traitors became a stereotype. Enemies of the Orthodoxy, gathered with traitors, are depicted in the "Tale of the Expedition of Stefan Batory's to the City of Pskov" as a force seeking to destroy the Orthodox people. In the beginning of the story Kurland Germans betray the tsar and address themselves to Kurbskii and other traitors, who rouse king Stefan and his warriors against the Russian tsar (*на российскаго царя воинством подъемяют*)⁵⁴. During the offensive after the bombardment of the walls, Pskov boyars, voevodas, warriors and Pskovian dwellers rang the siege bell in the middle-town on the city wall near the Church of Great Vasilii on the Gorka giving knowledge to the whole multitude of people of Pskov about Lithuanian offensive (*в осадный же колокол звонити веляше в Середнем городе, на стене градовой, у Великаго Василья на Горке, весть дающе литовского ко городу приступу всему псковскому народному множеству*).⁵⁵ The term *псковское народное множество* is in this case applied to all city dwellers,

⁵³ While sociological interpretations of the "repentance councils" keep the firm positions in the up-to-date cultural history, researchers payed much less attention to the Muscovite ceremonies of collective repentance and unanimously put these councils in the context of "reforms of Ivam the Terrible", "reforms of the Chosen Council", or "politics of Government of Compromise". This topic needs further evaluation, but for my present research it is important, that the repentance ceremonies are mentioned in the sources from the years after the "Chosen Council". Semantics of the terms *измена* and *изменник* in Early-Modern Russia is analyzed in details in: O.P. Backus, *Treason as a Concept and Defections from Moscow to Lithuania in the Sixteenth Century*, "Forschungen zur osteuropäischen Geschichte", 1970, Bd. 15, pp. 119-144; I. Auerbach, *Ivan Groznyj, Spione und Verräter im Moskauer Russland und das Grossfürstentum Litauen*, "Russian History", 1987, Spring-Winter, S. 5–35; К. Ингерфлом, *Между мифом и логосом: действие. Рождение политической репрезентации власти в России*, in: Номо Historicus: К 80-летию со дня рождения Ю.Л. Бессмертного: В 2 кн. / отв. ред А.О. Чубарьян; Ин-т всеобщей истории. М., 2003, Кн. 2, С. 65–96; К.Ю. Ерусалимский, «Изменным обычаем»: *Ливонская война и представления о государственной измене в России*, „Соціум. Альманах соціальної історії“, Київ, 2006, Вип. 6, С. 61-84; A. Rustemeyer, *Dissens und Ehre: Majestätsverbrechen in Russland (1600–1800)*, Wiesbaden 2006.

⁵⁴ *Повесть о приходе Стефана Батория на град Псков*, Подг. текста В.И. Мальшева, М.; Л., 1952, С. 40-41.

⁵⁵ *Ibid.* С. 65 ff.

but given the further description of the offensive, it doesn't encompass the holy council, vоеvodas and warriors. Then the triunity of the multitude of people, the holy council and Russian Christian host fights against infidels: the Lithuanian king, his nobles and secret counselors, Lithuanian men and women, Lithuanian host, captains and haiduks. The people, in the author's view, is the whole with the Christian host, and traitors are part of infidels. There are no such implications of the Tale in the "Narrative of the Annexation of Pskov" of some Pskovian author, who wrote it right after the siege and treated enemies as coreligionists.⁵⁶

Definition of neighbors as false Christians supplemented by the image of traitors did not impede appellation to common Christian values in truce talks. Sometimes, secular power added religious semantics of the term *народ* to separate it from enemies of Russia and apply to all Christians. In the letter of the Boyar дума to Lithuanian Rada from June 1581, written on the eve of the Pskov campaign of Stefan Batory, the first words of the protocol sound: "You, our brethren, know well and it is not a secret for the whole Christian people..." (*ведомо вам, братье нашей, да и всему народу христианскому то не таино...*).⁵⁷ In the following words about peaceful settlement the term *народ* serves to embody Christians of Russia and Polish-Lithuanian Commonwealth, and the letter finishes with an appeal to restore peaceful relations "for the whole Christian people's benefit and piece" (*всему народу христианскому к прибытку и к покою*).⁵⁸ In October 1581 the tsar planned to withdraw his troops, weapons, and stocks from Livonia. It was stipulated, that not all Muscovites would leave at once. The ambassadorial instruction for talks with Lithuanians mentions Muscovites in Livonia as *народ* (*а что останетца в немецких городех народу и запасов всяких, а со государскими людьми чего не подоимут, то и после вывозить*).⁵⁹ This word encompasses not all the men and women in Livonian castles, but exactly and only Muscovites, the subjects of the tsar.⁶⁰

⁵⁶ *Хрестоматия по древней русской литературе*, М., 1973, С. 257-260; see also: S. Plokhy, *op. cit.*, pp. 154-156.

⁵⁷ РГАДА, Ф. 79. Оп. 1. Кн. 13. Л. 127 об.

⁵⁸ *Ibid.* Л. 135 об., 137 об.

⁵⁹ *Ibid.* Л. 361 об.

⁶⁰ In the October 1581 diplomatic instruction for prince D.P. Eletskii the Muscovite part insists: "И без сроку и не укрепяся государем меж себя как из городов люди с обе стороны выводить, мы о том записи договорные напишем..." (*Ibid.* Л. 418 об.). The same instruction mentions Muscovite people who have to leave Livonian castles. They consist of such groups: "... как почнут людей государских выводить ис тех городов: владыку юрьевского с образы и со всяким церковным украшением, и попов, и всякой причет церковной, и воевод, и детей боярских, и стрелцов, и казаков, и всяких людей" (*Ibid.* Л. 449 об.).

IV

Used in this sense, the term *народ* stays in Moscow without changes up till the Time of Trouble, when spread of Uniate Christianity in the Polish-Lithuanian Commonwealth and the reforms of patriarch Filaret resulted in its “cleansing” of meanings, which bring together Orthodox Christians, and, what could be implied, Polish and Lithuanian Orthodox Christians with Muscovite Orthodox Christians.⁶¹ The category of Orthodox Christians narrowed, whereas the image of “traitors” developed in many aspects. In the Time of Trouble a phenomenon of the secret traitors appeared. The “Russian traitors” in collusion with infidel Lithuanians destroyed their homeland, disorganized Russian state, provoked intervention into Russia. The treason was not perceived as an act directed against the community as such. Its target were allegedly a sovereign and his subjects, even if legitimacy of the sovereign was doubtful. The category of traitor who commits a crime against the people was separated in Peter I’s Russia under influence of Kiev-Mogilyan and Cossack ideals. The concept *народ* and related to it categories of European intellectual tradition were spread in Russia due to the Nikon’s Church reform and acceptance of Kievan theology as a source of the reform. In the “Synopsis” (in the beginning of 1670-s) the idea of the Slav-Russian people (*славенороссийский народ*) was realized, which was supposed to unify Muscovite and Ruthenian population.⁶² On the eve of the Poltava battle Peter I exploited this idea, when he applied to the people of the Minor Russia urging them to support him against Mazepa and Karl XII. Peter defined Mazepa “the traitor and betrayer of his people” (*изменник и предатель своего народа*).⁶³

⁶¹ S. Plokhy writes: «The term *narod*, which is occasionally encountered in Muscovite texts of the period, is not used in the sense of “nation” or “ethnocultural community”, as in Ukraine and Belarus of the period, but simply means “a number of people”. The nouns that Muscovites used to refer to themselves were not usually ethnonational (the ethnonym *Rus’* was seldom used in that capacity) but political (*moskvich*, “Muscovite”) or religious (“Orthodox”, “Christians”) (S. Plokhy, *op. cit.*, pp. 216-217, see also pp. 218, 224, 235. However, in the other place of his work the author assumes that Muscovites of the beginning of the XVII century had some feeling of national solidarity, but lacked the means to express it: *ibid.*, p. 220).

⁶² Z.E. Kohut, *op. cit.*, pp. 454-455.

⁶³ Е. Погосян, *И.С. Мазепа в русской официальной культуре 1708–1725 гг.*, in: *Мазепа and His Time: History, Culture, Society*, Ed. G. Siedina, Alessandria 2004, C. 320. Cited in: S. Plokhy, *op. cit.* p. 280, n. 100.

V

In the last part of this work, as a kind of case study, I would like to address the Kurbskii Miscellany, a compilation of essays and translations of the most prolific intellectual among the Muscovite secular emigrants. It was produced in the last years of the author's life, no earlier than 1579. Andrei Kurbskii had an assortment of enigmatic social categories — enigmatic, if one looks on them from the viewpoint of sixteenth-century Muscovite ideology. Many of them, even those with a “Russian” sound, like *народ*, do not conform to their Muscovite meaning. The word “*народы*” in the Miscellany is closest to the Polish analogue one encounters among A. M. Kurbskii's contemporaries. As K. Grzybowski remarked, since the XV century, “*populus*” had become the main term used in the Polish legal tradition to denote a public whole, excluding non-nobles and the legally powerless persons from its semantic field.⁶⁴ The thesis of the Polish “noble democracy” and “noble nation,” asserted with particular emphasis in the work of the Polish historians J. Kot and J. Tazbir, drew criticism from D. Alten as an invention of historians of the nineteenth century and most recent times that was not known to sixteenth-century sources.⁶⁵

The interpretation of Polish historians as discussed today, however, finds corroboration in the Kurbskii Miscellany. Nations, in his opinion, have representation in the Seym, which is interchangeable with the statement that nations consist of electors and lawmakers. Russians turned into a political nation, finding and in a sense creating for themselves a sovereign — the tsar — after which the sovereign abandoned his nation and turned into a tyrant. Unity between the two halves of Rus' was not in people's consciousness in the second half of the sixteenth century, a legacy of the “real past.” The past served as a source of identities, which were often extremely distant from those lived and conceived of by people in the past. One of these was the unity of the entire Orthodox Rus' world. This idea arose among Polish chroniclers in connection with the idea of Orthodoxy as the basis for Rus' ethnic unity. In the sphere of religion, Ruthenian intellectuals displayed an animated interest in this idea in connection with the preparation of the full text of the Bible in Slavonic among princes Slutskiis and Ostrozhskiis. The realization of

⁶⁴ K. Grzybowski, *Ojczyzna — Naród — Państwo*, Warszawa 1977, p. 58. Cited in: М.В. Лескинен, *Мифы и образы сарматизма: Истоки национальной идеологии Речи Посполитой*, М., 2002, С. 53.

⁶⁵ D. Althoen, ‘*Natione Polonus*’ and the ‘*Naród Szlachecki*’: Two Myths of National Identity and Noble Solidarity, “*Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung*”, 2003, Bd. 52, No 4, pp. 475-508. This article and D. Althoen's dissertation are discussed in: S. Plokhyy, *op. cit.*, pp. 167-173, 190.

the fact that the Rus' lands were temporarily divided into "there" and "here" was also typical for M. Strykowski, who enjoyed the patronage of princes Slutskiis.⁶⁶

The Miscellany, which included Kurbskii's "History" and his letters to the tsar, was completed in the last three or four years of the prince's life. At that point, the preparation of the Ostrozhsky Bible came at the moment of the writing of Kurbskii's Third letter, which contains the concept of "Russian sons". Prince K. K. Ostrozhskii addressed the Bible to the "sons" of the eastern church, who belonged to the "Rus' nation." Regarding the Rus' nation, Ostrozhskii imitated the position Kurbskii's "History" assigned to the tsar: the magnate created a legend about his descent from Vladimir Svyatoslavich through Daniil Romanovich of Halich⁶⁷, and took upon himself the mission to lead and protect the Orthodox people.⁶⁸ In Turov, Vladimir, and Slutsk, Ostrozhskii and Slutskii's first schools sprang up.⁶⁹ The preface to the Ostrozhskii Bible mentions the idea of *translatio sacrae* from the Muscovite tsar, who had agreed to present the Bible, which was in accord with the prince's initiatives on the transfer of the Constantinople patriarchy in the 1580s to Ostrog.⁷⁰ Kurbskii, as a colleague of Ostrozhskii during this period, must have been a participant in the creation of this new religious-political ideal.

The textual realia of the Kurbskii Miscellany leave little hope for discerning a mass social consciousness in the scholarly discourse of the Ruthenian intellectual, in whom, apparently, some incorrectly see a lightly recast Muscovite. Princely irredentism in the Ruthenian lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth was a cultural-political movement, which at least several Muscovites actively supported. Of course they did this not because their presence embodied the path of "Great-Russian colonization", as the Russian pre-Revolutionary historians supposed. However, if one shifts the emphasis of the imperial historiographic model, we arrive, I think, at some

⁶⁶ К.Ю. Ерусалимский, *Идеология истории Ивана Грозного: Взгляд из Речи Посполитой*, in: *Диалоги со временем: Память о прошлом в контексте истории*, М., 2008, С. 589-635.

⁶⁷ Л.В. Соболев, *Генеалогическая легенда рода князей Острожских*, „Славяноведение”, 2001, No 2, С. 32-33; Н. Яковенко, *op. cit.*, С. 232-269.

⁶⁸ T. Kempa, *Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525-1608), wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej*, Toruń 1997.

⁶⁹ І.З. Мицько, *Острозька Слов'яно-греко-латинська академія (1576-1636)*, Кіїв 1990.

⁷⁰ J. Krajcar, *Konstantin Basil Ostrozskij and Rome in 1582-1584*, "Orientalia Christiana Periodica", 1969, T. 35, No 1, pp. 193-201; B. A. Gudziak, *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge (Mass.), 2001, pp. 119-142.

results which would be impossible to anticipate within the framework of a competition between Moscow and Krakow over the “Kyivan legacy”. The Muscovites not only integrated while maintaining the memory of their origins, but also created a significant layer of a nobility of Muscovite descent, suggesting to their compatriots the manner in which one might find freedom in maintaining their identity. Against this background, princely irredentism played the role of a model of integration not only for the Ruthenian lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth, but also for Muscovite Rus’. These discourses were in part suppressed and reduced to pro-Moscow or pro-Lithuania separatism, and in part lost relevance after the Union of Brest and were revived under different conditions and with different emphases in the Cossack wars of the middle of the XVII century. The term *народ* in the Ruthenian community played an important role for transmission of Ruthenian identities into the thesaurus of Slavic peoples. Unlike in Russia, it didn’t have universalist, imperial or ecumenical meanings, and it had more political, juridical, administrative implications. Nevertheless, while a Muscovite Kurbskii easily used the term *народ* with Ruthenian semantics in the XVI century, his Polish and Lithuanian works were read and understood by Russians and became popular in the late XVII — early XVIII century Russia, where they took part in creation of new imperial ideology.

The Notion of People in Medieval and Early-Modern Russia

by Konstantin Erusalimsky

Abstract

It is difficult to find in Medieval Russia a social discourse as a set of énoncés on rules and principles of communal life and on their implementation. Historians of social thought negate capacity of Muscovites to produce social theory until the late XVII century. Shouldn’t we change our optics and look for it in other place? European authors of XVI and XVII centuries were pioneers in juridical study of societies, but their theories do not seem now compatible with what was called “social theory” in the Enlightenment or what we may call social theory now. In that sense the late XVII century, and the large part of the next century haven’t yielded essential changes in Russia, despite rapid and numerous reforms: “Russia’s “civil society of educated” (*obshchestvo*) arose only in the late eighteenth or early nineteenth century and at the time did not describe a universalist society encompassing all citizens. Thus although educated Russians invoked concepts such as “the public” (*publica*), “society”

(*obshchestvo*), and “the people” (*narod*) that transcended social particularism, historians must be wary of applying the nineteenth-century meanings of these categories to eighteenth-century social relationships. Similarly, they must be wary of applying the categories of sociology and political theory to historical contexts in which comparable categories had not yet been articulated. The historian who seeks to recover the voices of the people would do well to employ the language, categories, and concepts articulated by those very people. This can be well nigh impossible with respect to people who did not express themselves in writing, and with respect to those who did leave a written record, the discernible voices of a particular historical context, like the manifestations of social agency, can leave historians with a multiplicity of discrete articulations.

The notion of society is absent in texts, based on the “Genesis”, devoted to emergence of the world and spread in Russian lands in sacred and historical compilations and in the comments on Bible. God didn’t have intention to create societies, so that they could be imagined by the readers of these texts as a fruit of transgressions and sins. Other creatures could serve a model for human beings and, in fact, were not separated from them by impassable barriers. Not surprisingly, the first community mentioned in the “Chronograph of 1512” in the chapter titled “On four great seas” has to do not with human beings in the strict sense, but rather with monsters: “Thus, the first great sea verges on mankind with dogs’ heads”. It seems to me comprehensible, that the main abstract notion for collectives in Slavonic and Old-Russian is “narod” (later an equivalent for the “people”) and “rod” (later an equivalent for the “kin”) which encompass any set of creatures, and not necessarily human beings. The readers of the “Chronograph” could find out, that there are many other communities along with mankind. All of them finally are subordinated to Adam, but it is again quite unusual for modern social thought, in that first and ideal society includes just two representatives of mankind and many other creatures who serve them as slaves to their masters. All changes which occurred after the Paradise was lost and especially after the Tower of Babel collapse led to appearance of “tsardoms”, “princdoms”, “countries”, “languages”, and “peoples”.

To some extent medieval people didn’t care about identities. First, they normally had several, being part of more than one community *sensu stricto*. Any question on to what community he or she belongs would have been confusing as far as for the readers of the “Chronograph” it contains *contradictio in adjecto*. On the other hand, such questions met quite simple answers in narrow contexts of everyday life, which were no less far from social theories whatever: “I am from Vladimir”, “We are men of Dormition of Virgin”, “I am prince Ivan’s man” etc. Second, Russian political elites and their supporters didn’t come up with ideas of social coherency either. The only analogue for Medieval conception of king’s two bodies and its attributes could be grand prince’s titles, and they also included not peoples, but tsardoms, princdoms, lands, regions. In many other respects, including those which presupposed the power — people relations, Russian elites knew one body of the king, his natural, physical body, mortal and sacred at the same time. And third, beyond Bible and prince’s bodies, until the late XVII century Russians had apparently no coherent

identities for themselves as distinct social or political body. They had the “Russian land”, but since XIV century there were at least three Russian lands as political units which pertained to different sovereigns — Polish kings, grand princes of Lithuania and grand princes of North-Eastern Rus’. They did have their “people”, but it wasn’t unified as well and the meaning of the term seems to be in a sense broader and in a sense narrower than what the term “nation” meant in up-to-date Europe.

Keywords: Medieval Russia, Early-Modern Russia, notion of People.

Aleksander Małecki
Poznań

Mity etnogenetyczne w samoświadomości historycznej na przykładzie historiografii polsko-niemieckiego pogranicza w XVI w.

Słowianie w rodzinie ludów europejskich słusznie mogą być uważani za „młodszych braci” — przybyli na swe historyczne miejsca najpóźniej (dopiero po upadku Cesarstwa Rzymskiego — później osiedlili się tylko Węgrzy) i — co nie mniej ważne — wędrówki te pozostawiły dość niewyraźny ślad w ich zbiorowej pamięci, długo pozbawionej wsparcia ze strony pisma. Nie dość, że nie mogli się pochwalić, iż są na swych ziemiach *ab origine*, to na domiar złego nie było łatwo określić skąd przybyli, a więc jaki mają rodowód.

Problem bycia „przybyszami” dotyczył niemal wszystkich ludów Europy Środkowej i Wschodniej — także Węgrów i Litwinów oraz w pewnym stopniu Wołochów i Mołdawian (późniejszych Rumunów). Wszystkie te ludy szukały więc wszelkimi sposobami zakotwiczenia w powszechnie akceptowanej europejskiej genealogii. Najprostszym wyjściem z tej opresji było

[...] znaleźć genealogię rzymską czy też, jak Francuzi, równie starożytną i cenną: trojańską. Nawet dynastie słowiańskie na Bałkanach, serbska, bułgarska, próbowały nawiązywać do Augusta czy Konstantyna.¹

Gdy w perspektywie lokalnej i codziennej wystarczało samookreślenie jedynie poprzez więzy rodowe, na wyższym poziomie spójność organizmów społecznych długo zapewniał odpowiednik więzów krwi — przywiązanie do dynastii. Jednak przełom wieku XV i XVI pokazał, że losy złożonych organizmów politycznych zależą też od więzów innego typu — religijnych, etnicznych czy „narodowych”, oraz że dla ich funkcjonowania niezbędnym

¹ J. Kłoczowski, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiego średniowiecza*, PIW, Warszawa 2003. s. 441. O Litwinach nawiązujących do czasów Nerona, Cezara czy Attyli por.: A. Lipski, *Tradycje państwa jako czynnik integracji narodowej w XVI i pierwszej połowie XVII wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, R. XXVII, 1983, s. 80.

spoiwem jest wzmacniająca i modyfikująca je świadomość. Także rodząca się wówczas jako zjawisko polityczne świadomość historyczna. Elit w Polsce (jak i w innych krajach „młodszej Europy”) nie mogła zadowalać szczątkowo zachowana własna tradycja — ograniczona do opowieści o pierwotnej wędrówce Słowian najpierw z Karyntii², w późniejszej wersji zaś z Panonii. Tym bardziej, że jeśli nawet przechowała ona wątki autentyczne, to zostały one przez historyków średniowiecznych „upiękkszzone” elementami biblijnej etnogenezy (przez co starano się nadać im pozór historyczności). Choć zagadnienie pochodzenia Słowian (mimo bardzo intensywnych badań) nie zostało w pełni wyjaśnione, jednak ani owa dawna tradycja, ani kolejne dające się dziś prześledzić historycznych migracji nie będą głównym obiektem mego zainteresowania.³

Na owe mgliste wspomnienie wędrówki Słowian nałożyła się w XV i XVI w. ugruntowana historycznie pamięć o migracyjnym ruchu Niemców w przeciwnym kierunku — rozległe tereny Europy Środkowej od XI–XII w. ulegały daleko idącym przekształceniom etnicznym. Świadomość odrębności własnego pochodzenia, żywa i oczywista wśród niemieckich przybyszów wraz z wzrostem ich udziału w życiu kulturalnym nowych „ojczyzn”, nabrała charakteru sporu o pierwotność zasiedlenia owych ziem. Szczególnie ważnego impulsu dostarczyły tu początki humanizmu, a zwłaszcza upowszechnione przez humanistów pisma autorów starożytnych.

Nie aspirując do wyczerpania tematu, zamierzam prześledzić uwiecznione w dziełach historiograficznych reakcje słowiańskich i niemieckich elit zarysowanego tu szeroko pojętego „pogranicza” na płynące z kręgów humanizmu włoskiego nowe informacje i komentarze dotyczące pradziejów Europy Środkowej i Wschodniej. Szczególnie będą mnie interesowały zabiegi polskich, śląskich i pomorskich pisarzy i historyków zmierzające do umieszczenia Słowian w kontekście rodziny zasiedziały „narodów” europejskich. Punktem wyjścia będzie przypomnienie wzajemnego stosunku wspomnianych nazw nadawanych Słowianom: wczesnośredniowiecznych Wenetów

² Podania średniowiecznych kronik czeskich i polskich dotyczyły wędrówki wodzów-bohaterów, często eponimów ludów słowiańskich. Mnie interesują przekazy i opinie odnoszące się do pochodzenia i migracji całych ludów. Zob. Magistri Vincentii *Chronicon Polonorum*, Monumenta Poloniae Historica (MPH), Bd. II, Lwów 1872, s. 255; J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka*, Wyd. II., Wrocław 2002.

³ Na ten temat istnieje bardzo obszerna literatura, przede wszystkim książka T. Ulewicza pt. *Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej XV–XVI wieku* (Kraków 1950, 2006²) oraz praca H.-J. Bömelburga pt. *Frühneuzeitliche Nationen im östlichen Europa. Das polnische Geschichtsdenken und die Reichweite einer humanistischen Nationalgeschichte (1500–1700)*, Wiesbaden 2006.

(Wenden) i humanistycznych Henetów wobec rozpowszechnionej opinii utożsamiającej od średniowiecza Wenetów z Wandalami.⁴

Początek XVI wieku przyniósł zainteresowanie pożytkami płynącymi z historiografii wśród książąt Rzeszy, które uwidoczniło się też na niegdyś słowiańskich ziemiach nad Bałtykiem.⁵ Niemal równocześnie w Meklemburgii i na Pomorzu powstały ważne dzieła poświęcone przeszłości tych księstw o słowiańskim rodowodzie: *Vitae Obetritarum* N. Marescalca i *Pomerania* J. Bugenhaga.⁶

Odwotywanie się przez władców Meklemburgii i Pomorza do dynastycznych, dziedzicznych praw zakorzenionych w słowiańskich początkach tych dynastii i podobne nastawienie do swych korzeni wśród stosunkowo licznej szlachty obu tych ziem stworzyło tło do akcentowania, a nawet dowartościowania — inaczej niż w sąsiedniej Brandenburgii — tego właśnie wątku historycznej tradycji.⁷

Na początku XVI w. ujawniło się również napięcie między zadomowionym w świadomości Polaków (m.in. dzięki *Rocznikom* J. Długosza⁸) przekonaniem o historycznych — piastowskich — prawach Polski do Śląska i Pomorza a coraz wyraźniejszą odrębnością tych dwóch pierwotnie słowiańskich krain.

⁴ J. Banaszkiewicz klarownie przedstawił kwestię kontaminacji dwóch ciągów myślowych — średniowiecznej różnorodności brzmień dawnej nazwy Słowian w krajach germańskich jako: „*Vuinides, Vionudi, Guinedes, [...] Guenedi, Guinidi [...] Guinidini*” (s. 109-110), z których ostatecznie wyniknęli „Wenden” — ze sporadycznym początkowo nazywaniem ich Wandalami (zestawia tu ciąg kolejnych wariantów nazwy: *Weneten, Weneden, Winiden, Wenden, Wandalen*); por. J. Banaszkiewicz, *op. cit.*, s. 84, 112.

⁵ Por. H. Bollnow, *Die pommerschen Herzoge und die heimische Geschichtsschreibung*, „Baltische Studien”, NF 39, 1937, s. 1-35. Tło tego zainteresowania por.: N. Kersken, *Geschichtsschreibung im Europa der „nationes”. Nationalgeschichtliche Gesamtdarstellungen im Mittelalter*, Köln-Weimar-Wien 1995, II. *Mittelalterliche Nationalgeschichten Konturen Einer Historiographischen Textgruppe*, szczególnie par. 4.: *Ausblick: Geschichtsdenken und die Herausbildung eines mittelalterlichen Nationalbewusstseins* (s. 857-860).

⁶ Oba dzieła powstały ok. roku 1518. Nicolai Marescalci Thuri, *Vitae Obetritarum*, Ed. E.J. de Westphalen, *Monumenta inedita rerum germanicarum...*, Bd. 2., Lipsiae 1739, s. 1502-1510. Por. dalej przyp. 10 i 17. Na temat średniowiecznego tła tych zjawisk por. także: R. Marciniak, *Zachodniopomorska legenda etnogenetyczna w średniowieczu*, „Materiały Zachodniopomorskie”, T. 19, 1973, s. 511-527.

⁷ Zob. H.-J. Bömelburg, *op. cit.*, s. 13.

⁸ Długosz, wspominając przyłączenie Gdańska do Polski (1466), pisał: „fortunatum me et caeteros coaetaneos ratus, quibus reintegrationem ipsam post saecula videre contigit: crediturus fortunatiorem, si Silesiae, Lubucensem et Stolpensem oras, [...] [474] reddi quoque et reuniri Regno Poloniae per clementiam divinam, me inspectante, contingeret: laetior enim exhinc discederem, et in somno meo suavis, molliusque quiscendo accumberem” (Joannis Długossi seu Longini *Historiae Polonicae libri XII*, cura et impensis A. Przedziecki, T. V. Cracoviae MDCCCLXXXVIII, s. 473-474).

W tym czasie stało się jasne, że polscy królowie nie zdołają przywrócić należnej im po piastowskich przodkach władzy nad Zachodem, zwrócili się więc ku jagiellońskiemu Wschodowi. Zainicjowane przez Kazimierza Wielkiego polskie zaangażowanie na Rusi różniło się od zorganizowanej migracji Niemców płynących na wschód w czasie tzw. kolonizacji na prawie niemieckim. W XVI w. to polska kultura stała się podstawą polonizującej się, w myśl literackiego mitu „sarmackiej” wspólnoty państwa Jagiellonów.⁹ Sprzyjała temu humanistyczna edukacja i udział litewskich i ruskich elit w instytucjach demokracji szlacheckiej. Wagę tego procesu ukazało powołanie przez Zygmunta I — analogicznie jak w Rzeszy, a także w Meklemburgii czy na Pomorzu — oficjalnego nadwornego historiografa.¹⁰ Został nim Bernard Wapowski, którego *Kronika* ugruntowała „mit sarmacki”, a zgromadzone w niej informacje — w wersji nadanej im przez M. Kromera — stały się w II poł. XVI w. podstawą identyfikacji różnorodnej językowo i wyznaniowo, lecz od tej pory coraz bardziej „sarmackiej” szlachty. To sprawy znane i szeroko opisane — chcę tylko przypomnieć, że na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego elity ruskiego pochodzenia, asymilując ten nowy punkt widzenia, jednocześnie były świadome własnych „miejscowych” korzeni.¹¹ Inaczej rzecz miała się z możliwymi litewskimi — swe zagrożone poczucie odrębności początkowo wzmacniali dzięki opowieści o „migracji” swych przodków z antycznego Rzymu.¹²

W tym czasie na Pomorzu Zachodnim i na Śląsku sytuacja wyglądała odmiennie. Przybywający na wschód osadnicy niemieccy stworzyli zwarte

⁹ H.-J. Bömelburg, *op. cit.*, s. 414.

¹⁰ Okoliczności powołania Wapowskiego na królewskiego historiografa, omówienie jego wersji historii Polski oraz losy dzieła por.: M. Serwański, A. Małcki, *Le premier historiographe royal de Pologne: Bernard Wapowski (vers 1450–1535)*, [w:] *Les Historiographes en Europe de la fin du Moyen Âge à la Révolution*, dir. Ch. Grell, Paris 2006, s. 251–262.

¹¹ Najbardziej znanym przykładem takiej podwójnej identyfikacji jest Stanisław Orzechowski, który deklarował, iż jest on: *gente Ruthenus, natione Polonus*. Na temat roli „sarmackiej” świadomości państwowej w monarchii Jagiellonów istnieje obfita literatura — podstawowym dziełem jest praca T. Ulewicza, *Zagadnienie sarmatyzmu w kulturze i literaturze staropolskiej*. (Problematyka ogólna i zarys historyczny), Kraków 1963, 2006².

¹² Rzymscy przodkowie mieli być uciekinierami „przed okrucieństwem Nerona. Przywędrowali oni na okrętach pod wodzą Neronowego krewniaka, księcia Palemona”. Por. J. Jurkiewicz, *Od Palemona do Giedymina. Latopis Wielkiego Księstwa Litewskiego i Żmudzkiego a przeszłość Litwy w dziełach Augustyna Rotundusa*, w: *Z dziejów kultury prawnej. Studia ofiarowane prof. J. Bardachowi*, Warszawa 2004, s. 508. Już od schyłku XVI w. zaczęła ona tracić na znaczeniu — A. Lipski, *op. cit.*, s. 80. ponieważ „zatraciła funkcję obrony państwowości i argumentu za narodową odrębnością Litwinów” [*Kultura Wielkiego Księstwa Litewskiego. Analizy i obrazy*, oprac. V. Ališauskas, L. Jovaiša i in., Kraków 2006, s. 17. (*Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos kultura. Tyrinėjimai ir vaizdai*, Vilnius 2001)].

społeczności, przede wszystkim w miastach, które w XV i na pocz. XVI w. coraz skuteczniej przyciągały „miejscowych” do niemieckiej kultury. Zmieniło to oblicze etniczne i samoświadomość ludzi zamieszkujących tereny, które pierwotnie były zasiedlone przez Słowian. Mimo iż zjawisko to obejmowało zarówno wchodzące w skład Rzeszy ziemie między Łabą a Odrą i ujściem Wisły oraz południowe pobrzeże Bałtyku (ale także w pewnym stopniu terytorium należące do Królestwa Polskiego), interesować mnie będą jedynie te ziemie, które kiedyś były zachodnimi kresami państwa Piastów. Warto jednak podkreślić znaczącą różnicę między książętami Śląska, którzy po prostu wywodzili swe prawa z „piastowskich czasów” na zasadzie dziedziczenia, a Pomorzem, od czasu dzieła Angelusa ze Stargardu szukającym argumentów na udokumentowanie swej odrębności od Polski (i Piastów).¹³ Właśnie ze względu na brak podstaw do takich „piastowskich” odniesień, pominę niezwykle ciekawy, a w wielu aspektach bliski pomorskiemu, stosunek do słowiańskiej przeszłości w księstwie Meklemburgii.¹⁴

W XVI w. wśród lokalnych niemieckich (z pochodzenia czy tylko języka) elit coraz ważniejsze stało się dążenie do przezwyciężenia rozdźwięku między własną (przyniesioną czy nabytą) tożsamością językową a słowiańską przeszłością swych nowych ojczyzn. By móc manifestować dumę z faktu bycia „odwiecznym” Pomorzaninem czy Ślązakiem, sięgnięto po argumenty historyczne znalezione w dziełach autorów antycznych.¹⁵

W tym tekście chcę przyjrzeć się kształtowaniu poglądów na pochodzenie własnej społeczności w dziełach historyków tworzących w XVI w. na Śląsku i Pomorzu. Wychodząc od kapitalnej roli publikacji *Germanii* Tacyty dla zainicjowania renesansowej dyskusji etnogenetycznej, naszkicuję poglądy czterech autorów, którzy wytyczyli główne kierunki nowej interpretacji najdawniejszej przeszłości tej części Europy: Macieja z Miechowa (zw. Miechowitą), Alberta Krantza, Filipa Melanchtona i Marcina Kromera. Jednak głównymi bohaterami mego wywodu będą cztery „konsumenci” i użytkownicy tej ar-

¹³ Na temat dzieła Angelusa, por. R. Walczak, „*Protocollum*” augustianina-eremity zwanego Angelusem ze Stargardu. *O polsko-pomorskich związkach historiograficznych w średniowieczu*, Poznań 1991.

¹⁴ O związkach między humanistami z Meklemburgii i Pomorza por. H. Bollnow, *op. cit.*, s. 1-35. Szczegółowe zaś omówienie treści dzieł piszących na początku XVI w. M. Marschalka (Marescalcus), I. Schiphowera, G. Rixnera w pracy J. Ekesa: *Słowiańskie wątki w dziejopisarstwie i w polityce Księstwa Meklemburskiego w początkach odrodzenia*, „Przegląd Zachodni”, nr 2, 1978, s. 38-57.

¹⁵ Jedną z inspiracji do poszukiwania własnych korzeni płynęła z wezwania Wergiliusza: „*Antiquam exquirite matrem*”, czyli „starodawnej szukajcie macierzy”, por. J. Budzyński, *Sarmackie echa w literaturze łacińskiej na Śląsku XVI-XVII wieku*, w: *Sarmackie theatrum*. I. Wartości i słowa, pod red. R. Ociecek, Katowice 2001, s. 26.

gumentacji: Justus Ludwik Decjusz (Jost Ludwig Dietz), Johann Bugenhagen, Thomas Kantzow i Joachim Cureus.¹⁶ Horyzont chronologiczny mych zainteresowań wykracza nieco przed XVI w. i rozciąga się między rokiem ok. 1475 a 1585.

Humaniści odziedziczyli po średniowieczu dzieła historyczne, w których najdawniejsze dzieje poszczególnych ludów wpisane były wędrówki zapoczątkowane pomieszczeniem języków pod wieżą Babel.¹⁷ Każdy z poszukujących nowych siedzib ludów u końca tej pierwszej, biblijnej migracji brał w posiadanie przypadającą mu, pustą dotychczas krainę. Nabywał w ten sposób do niej wszelkich praw, stając się jej pierwszym i pierwotnym włodarzem. Ziemia zapełniła się ludźmi — odtąd zmieniając miejsce pobytu migrujący lud musiał o nowe siedziby stoczyć walkę z dotychczasowymi, pierwotnymi ich włodarzami. Wchodził jednak w jej posiadanie na gorszych niż dziedziczne prawach zdobywcy. Tę okoliczność należy mieć koniecznie na uwadze, śledząc oparte na skąpych informacjach autorów antycznych „migracyjne” dywagacje renesansowych historyków. To one sprawiały, że wraz ze słabnącą siłą średniowiecznych genealogii biblijnych nabierała znaczenia „antyczna” argumentacja dowodząca pierwotności posiadania przez dany lud „jego” macierzystej krainy.

Jak wcześniej wspominałem, znaczący wpływ na kształt dyskusji nad etnogenezą żyjących poza Imperium Romanum ludów Europy Środkowej miały nowe prądy płynące z Italii. Wiele społeczności wywodzących się z „barbarzyńców”, którzy oparli się rzymskiemu podbojowi rozpoczęło w gąszczu publikowanych przez humanistów antycznych przekazów szukać informacji o swych najdawniejszych przodkach. Od 1475 r. historycy mogli korzystać zarówno z drukowanej edycji dzieła Ptolomeusza, który w swojej *Cosmographii* po raz pierwszy przekazał opis kształtu krajów odległych od śródziemnomorskiego centrum cywilizowanego świata (m. in. określił granice i położenie Sarmacji Europejskiej i Azjatyckiej), jak i krytycznej edycji

¹⁶ Nie biorę tu pod uwagę dzieła B. Steina, *Descriptio ... Silesiae* ze względu na jego geograficzno-etnograficzny charakter — na temat zasygnalizowanych tam poglądów (a bliskich wyrażonym pełniej przez Decjusza), por. *Descriptio totius Silesiae et civitatis regie Vratislaviensis per M. Bartholomeum Stenum*, Hrsg. v. H. Markgraf, Breslau 1902 [*Scriptores rerum Silesiacarum*, Bd. XVII]; zob. też M. Weber, *Zur Konzeption protonationaler Geschichtsbilder. Pommern und Schlesien in geschichtlichen Darstellungen des 16. Jahrhunderts*, [w:] *Die Konstruktion der Vergangenheit. Geschichtsdenken, Traditionsbildung und Selbstdarstellung im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*, Hrsg. v. J. Bahlcke u. A. Strohmeyer, Berlin 2002 („Zeitschrift für Historische Forschung“, Beiheft 29).

¹⁷ Por. A. Borst, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, Bd. IV, Umbau, Hannover 1995, T. 1., Kapitel 2., *Humanismus und Reformation*, s. 1084-1150.

Germanii Tacyta.¹⁸ Oba dzieła najgłośniejszym echem odbiły się wśród historyków niemieckich — szczególnie obfitość nazw etnicznych zawartych w *Germanii*, dostarczyła pożywki dla reinterpretacji dotychczasowej wiedzy o najdawniejszej historii ludów germańskich.¹⁹

Przypomnijmy znany fakt, iż w polskiej historiografii średniowiecznej pierwsze podanie mówiące o przybyciu założyciela państwa z odległych stron przekazał w początku XIII w. Wincenty zw. Kadłubkiem, pisząc o Kraku (prawodawcy i założycielu Krakowa) — co znamienne zwanego tu Gracchusem. Przybył on aż z Karyntii i nad Wisłą objął rządy nad ludem Lechitów-Polaków. Warto przy tym pamiętać, że to właśnie Kadłubek pierwszy użył jako równorzędnych nazw: Lechici-Polacy-Wandale.²⁰ O ok. 100 lat późniejsza *Kronika wielkopolska* wzbogaca motyw legendarnych migracji o zapożyczoną od historyków czeskich legendę o dwu braciach Czechu i Lechu, którzy z zamku Psary (Psara) w Pannonii przybyli wraz z drużynami do swych północnych krain. Tu każdy z nich objął rządy nad ludami zamieszkałymi odpowiednio nad Wełtawą i nad Wisłą.²¹ Poglądy te przejął i usystematyzował ok. 1480 r. Jan Długosz, na którym wzorowali się wszyscy polscy historycy renesansowi.²² Warto jednak podkreślić, że te przedstawione przez polskich kronikarzy średniowiecznych migracje dotyczyły jedynie przywódców i elit nie zaś całego ludu.

¹⁸ *Editio princeps* 1470 r. w Wenecji (także w 1497) i w 1475 w Mediolanie. V.A. Nordman, *op. cit.*, s. 166. Por. H.-J. Bömelburg, *op. cit.*, s. 43.

¹⁹ Oprócz kwestii rozmieszczenia i pochodzenia opisanych tam ludów, ważną sprawą było określenie wschodniej granicy Germanii — czy stanowiła ją Odra czy Wisła? Zob. tamże, s. 414.

²⁰ *Ab hac Vandali fluvii dicitur nomen secutur, quod eius regni centrum existerit: hin omnes sunt Vandali dicti [...]. Magistri Vincentii Chronicon Polonorum, (Kronika Mistrza Wincentyego, MPH, Bd. II, s. 258. por. Ipsa denique Wanda a Wandalo, Wandalarum id est Polonorum sive Lechitarum progenitore, [...] nomen accepit; [...] hinc omnes sunt Wandlatae dicti [...]. Mierzwy Kronika, MPH, Bd. II, s. 170. Por. też: N. Kersken, *Geschichtsschreibung im Europa der „nationes“*. *Nationalgeschichtliche Gesamtdarstellungen im Mittelalter*, Köln-Weimar-Wien 1995, szczególnie rozdział: „Vinzenz Kadlubek“, s. 499-505.*

²¹ *Kronika wielkopolska* najpierw wymienia przodków-eponimów trzech słowiańskich narodów: *Ex his itaque Pannoniis tres fratres, filii Pan, principis Pannoniorum, nati fuere, quorum primogenitus Lech, alter Rus, tertius Czech nomina habuerunt.* s. 468, potem jednak przypomniiane zostają wandalskie korzenie Polaków: *Unde fluvius Wisla a Wanda regina Wandalus nomen accepit. A quo Poloni et caeterae slavonicae gentes eorundem ditioni adherentes, non Lechitae sed Wandaltitae sunt appellati.* *Kronika Boguchwała i Godysława Paska*, [dawny tytuł *Kroniki wielkopolskiej*] MPH Bd. II. S. 474.

²² Warto podkreślić, iż Długosz w swym dziele promuje „piastowski” punkt widzenia i wyraża żal, że „Królestwo nie jest w ręku panów naturalnych [podkr. A.M.] Piastów” (J. Kłoczowski, *op. cit.*, s. 447).

Maciej z Miechowa zw. Miechowitą, autor przełomowego dla wiedzy o wschodnich krańcach Europy dzieła *Tractatus de duabus Sarmatiis — Asiana et Europiana* (1517)²³ przysłużył się rozpowszechnieniu tezy o wandal skim rodowodzie Polaków.²⁴ Dystansował się bowiem „od etnicznych migracyjnych koncepcji”²⁵, a swą uwagę kierował na charakterystykę geograficzną i etnograficzną terenu dawnej Sarmacji. Z tej perspektywy przedstawiał kolejne historycznie najazdy, migracje lub wychodzące z Sarmacji ekspansje na ziemie dalsze. Podsumował on wcześniejsze opinie o tych migracjach, lecz jednocześnie zastrzegał, iż Słowianie „od czasów potopu aż do naszych czasów pozostają w swoich siedzibach i rodzinnych królestwach”. Poza tym uważał, że „Lech w Polsce, a Czech w Czechach byli od potopu, są tam nadal i będą za wolą bożą”.²⁶

Drugim prawdziwie europejskim „bestsellerem” stała się pisana od 1502 r., wydana drukiem w 1519 r. *Wandalia* Alberta Krantz.²⁷ Krantz wyczerpująco uzasadnił w tym dziele pogląd autorstwa Flavia Biondiego,²⁸ że nie wszyscy Wandalowie zaatakowali Imperium Rzymskie — w tej migracji uczestniczyła bowiem jedynie część „tego potężnego ludu”.²⁹ Poświęcił on pierwszych siedem rozdziałów pierwszej księgi *Wandalii* opisowi Pomorza, Rosji, Polski,

²³ *Tractatus de duabus Sarmatijs Asiana et Europiana et de contentus in eis*, Cracoviae 1517, Auguste Vindelicorum 1518; Por. T. Ulewicz, *Sarmacja...*, s. 53-4.

²⁴ *Habes ex predictis quod Vandali Sueui et Burgundi fuerunt de regno Poloniae, a locis poloniae quae inhabitantur appellationem et nomina sortit. Ale przy tym dla Miechowity: prefati populi Vandali, Suevi et Burgundi, Germani et non Sarmatae neque Scythe fuerunt* (cyt. za: T. Ulewicz, *Sarmacja...*, s. 58).

²⁵ ...*Poloni, Bohemi, Sueui, et omnia genera slauorum, post diluuium in hanc aetatem in suis sedibus et connatis regnis permanen...* (cyt. za: T. Ulewicz, *Sarmacja...*, s. 59).

²⁶ Cyt. za: B. Otwinowska, *Język — Naród — Kultura. Antecedencje i motywy renesansowej myśli o języku*, „Studia staropolskie”, 10, 1974, s. 136. Por. T. Ulewicz, *Sarmacja...*, s. 59.

²⁷ *Wandalia in qua de Wandalorum populis, et eorum patrio solo, ac in Italiam, Galliam, Hispanias, Aphricam, et Dalmatiam, migratione: et de eorum regibus, ac bellis domi, forisque gestis*. Colonia 1519. Por. wnikliwą pracę V.A. Nordmana: *Die Wandalia des Albert Krantz: eine Untersuchung*, Helsinki 1934, s. 294. Na temat A. Krantz i treści jego dzieła wyczerpującą informację w języku polskim podali: J. Ekes, *op. cit.*, s. 51-54 (z cytatami) oraz J. Strzelczyk w *Dodatku zatytułowanym Wandalowie przodkami Polaków?* w: *idem*, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 2003, s. 323-325 (gdzie omawia szczegółowo konstrukcję ważnej dla kwestii słowiańskiej I. księgi). Zagadnienie jego poglądów na etnogenezę Słowian omawia A. Borst, *op. cit.*, s. 1057.

²⁸ J. Strzelczyk, *Wandalowie*, s. 322.

²⁹ *Wandalia*, lib. II, cap. 2: „Wandalorum natio pro sui magnitudine multas provincias occupans”. Por. G. Brogi Bercoff, *Królestwo Słowian Maura Orbiniego a europejskie dziejopisarstwo XVI wieku*, w: *idem*, *Królestwo Słowian. Historiografia Renesansu i Baroku w krajach słowiańskich*, przeł. E.J. Głębicka, W. Jekiel, A. Zakrzewski, Izabelin 1998, s. 54 i 74.

Czech, Dalmacji i Chorwacji. Krantz przyznawał, że wie niewiele o pochodzeniu Wandalów, ponieważ „in ea gente diu nullae literae quibus antiquitatum memoria servarent, viguerunt”³⁰. Najważniejszą tezą dzieła było przekonanie, iż choć Słowianie (die Wenden, die ‘Wandalen’) władają mową słowiańską, to jednak pochodzą nie od Scytów (Skythen), lecz od Germanów,³¹ oraz, że część ludu Wandalów pozostała w swych siedzibach na Północy. To oni „przyjęli później nazwę ‘Słowian’ (*Sclavi*)” — a więc ludu, o którym było wiadomo, iż w VI w. zajął dawne siedziby opuszczone przez plemiona germańskie — m.in. przez Wandalów. Wiadomo było również, że słowiańskie (wg nomenklatury Krantza — wandalskie) zastępy ruszyły na południe zajmując Illiricum i Dalmację. Ci zaś z Wandali, którzy pozostali w dawnych siedzibach, dali według Krantza początek Czechom i Polakom.³²

W takiej atmosferze intelektualnej powstało dzieło, które zapoczątkowało renesansową historiografię na Pomorzu Zachodnim — łacińska *Pomerania* Jonannesa Bugenhagena. Manuskrypt, zaczęty w 1517 i ukończony w maju 1518 r., napisany został na zamówienie księcia Bogusława X.³³ Wymowa dzieła skierowana była zarówno przeciwko aspiracjom brandenburskim, jak i polskim³⁴, *Pomerania* miała więc z założenia polemiczny charakter. Sprawie odrębnego zarówno od Brandenburczyków, jak i od Polaków pochodzenia Pomorzan poświęcone zostały trzy rozdziały pierwszej księgi: III. *Interpretatio dictorum. De Wandalis*; oraz V. *Wandali sive Winitii*; XIII. *Pomerani quandoque Slavi dicti*; Bugenhagen zawarł w nich pogląd zbieżny z opiniami wyczerpująco uzasadnionymi w wydanej rok później *Wandalii* A. Krantza — Słowianie zachodni, w tym Pomorzanie to Winitii-Wenetowie-Wandale. Warto jednak pamiętać, że przebywając później w Wittenberdze³⁵, Bugenhagen wycofał się z niektórych tez tam zawartych i zwrócił się, mimo wpływów

³⁰ *Wandalia*, Lib. I. Praefatio, s. Aiiij.

³¹ Por. A. Borst, *op. cit.*, s. 1057.

³² J. Strzelczyk, *Wandalowie*, s. 324.

³³ J. Bugenhagen, *Pomerania*, ed. Otto Heinemann, Stettin 1900, Quellen zur Pommer-schen Geschichte, IV, s. XI. Po raz pierwszy wydrukowano *Pomeranię* w XVIII w.: *Johanni Bugenhageni Pomerania in quatuor libris divisa*, ex manuscripto edidit Jacob H. Balthasar. Gryphiswaldiae 1728.

³⁴ Tytuł rozdz. XI w I. Księdze brzmiał: *Pomeranos non esse sub Polonia*. Por. omówienie początków humanistycznej historiografii na Pomorzu przez J. Strzelczyka we wnikliwej rozprawce: *Tomasz Kantzow jako historyk na tle epoki*, zamieszczonej w: Thomas Kantzow, *Pomerania. Kronika pomorska z XVI w.*, Szczecin 2005, s. 11-33. Na temat bezpośredniego tła poglądów tu zawartych por.: R. Marciniak, *Zachodniopomorska legenda etnogenetyczna w średniowieczu*, „Materiały Zachodniopomorskie”, T. 19, 1973.

³⁵ W latach 1523–1527, *Johann Bugenhagen und die Reformation im Herzogtum Pommern. Texte*, Hrsg. durch N. Buske, Greifswald 1985, s. 55; por. H. Bollnow, *op. cit.*, s. 10-11.

Melanchtona, ponownie do średniowiecznego ujęcia etnogenyzy ludów. Pokazuje to wyraźnie mało znane jego dzieło — wykład z roku 1526: *Fragmentum de migrationibus et mutationibus gentium in Ocidentis Imperio: sive oratio de gentibus quae Imperium Romanum in Occidente lacerarunt*.³⁶

W 1521 r. w Krakowie przy dziele Miechowity *Chronica Polonorum* Justus Ludwik Decjusz — niedawny przybysz z Alzacji — wydał swe *De vetustatibus Polonorum*. Stawia tam tezę, że Sarmaci utworzyli w dawnych wiekach jedno wspólne państwo z Teutonami (s. VII), w którym współżyły „szczepy Wandaków, Windów, Swewów, Lechitów, Czechów (Zechios), Alemanów, Teutonów itd.”³⁷ Główną przesłanką takiego postawienia sprawy było uznanie zarówno osadników niemieckich w średniowieczu, jak i nowszych przybyszów do Polski (jak sam Decjusz) za wracających do swej ojcowizny repatriantów³⁸ — jest to pogląd wart zapamiętania.

Następny z pomorskich historyków Thomas Kantzow, początkowo (w pierwszej redakcji swej niemieckiej *Pomeranii*, 1537)³⁹ podzielił poglądy zarówno Bugenhagena, jak i Krantza. W pierwszym rozdziale zatytułowanym „Założenie Pomorza przez Słowian (die Wenden)” pisał, że na Pomorzu „stets Wende gewöhnet [hatten], und auch Slavi und Wandali ist ein dinck”⁴⁰. I dalej pisał on tak, jak Krantz w łacińskiej *Wandalii*: „Den obwohl unsere Wende icht der geringste Teil der Völcker gewest seint, so unter dem Nahmen Wenden in Italien, Frankreich, Spanien, Africka, Jllirien, Dalmatien, und andere Lande gerücket, und wyr deßhalben eine großen Hauffen derselbigen geschichten anzuzeigen hatten”⁴¹. Jednak później pod wpływem kontaktów

³⁶ Por. H. Bollnow, *op. cit.*, s. 11; J. Bugenhagen, *Oratio de gentibus quae dilacerarunt Imperium Romanum in Occidente*, Wittenbergae 1566; przedruk w: M. Goldast, *Politica Imperialia*, Frankfurt 1614, s. 783-786.

³⁷ *Vandalos, Vindos, Sueuos, Lechitas, Zechios, Alemanos, Teutones*, L.J. Decius, *De vetustatibus Polonorum*, Cracovia 1521, s. VII. Decius wymienia tu Wandali i Wenedów obok siebie, choć wcześniej tradycyjnie utożsamiał Wandali z Wenedami: *Vandalus (a quo forte Vandali seu Vendi dicunt)*, s. VI.

³⁸ *Ibidem*, s. VII. Nieco dalej pisze jeszcze dobitniej: *semper Poloniae reges in suis regnis Polonis atque Germanis imperauerunt*. do czego na s. VIII dodaje: *ita Sarmatum in Germania [podkr. A.M.] imperium diminutum est, quod uero ad haec tempora Sarmatae ultra Vistula amnem tenent, Germaniae quidem magae ascribitur, sed Polonorum paret imperio*. O Wandalach, których zaliczał do Sarmatów, nie rozpisывał się — por. T. Ulewicz, *Sarmacja...*, s. 73-74.

³⁹ Historię kolejnych trzech redakcji niemieckojęzycznej kroniki Kantzowa przedstawia H. Bollnow, *op. cit.*, s. 11-16.

⁴⁰ *Pomerania...* Thomas Kantzow, Hans G.L. Kosegarten, Erster Band, Greifswald 1816, s. 6.

⁴¹ *Ibidem*, s. 7. M. Weber widzi w tej redakcji (ok. 1539) „Kantzows polnische Geschichtskonzeption”, a w późniejszej wersji (1540-1542) „Umarbeitung des Textes von der polnischen zur deutschen Erinnerungsoption”; M. Weber, *op. cit.*, s. 73.

i dyskusji z Melanchtonem oraz wiedzy uzyskanej w Wittenberdze Kantzow zmienił swój pogląd na początkową historię Pomorza. Już w pierwszym zdaniu ostatecznej redakcji swej pracy (po 1540) pisze:

Albert Krantz bowiem, doktor Marschalk i inni sądzą, iż na ziemi pomorskiej od dawna Wandalowie (*Wandali*) siedzieli, i tłumacza, że Wandalowie Wendami byli czy też Słowianami (*Wende und Slafen*), w co ja nie wierzę,

i dalej:

Skoro jednak Albert Ktrantz i inni tak to pojmują, iż Wendowie albo Słowianie na ziemiach tych jakoby od początku siedzieli, pragnę dobrymi, wiarygodnymi dowodami wykazać, że tak nie było. [...] Z których to wszystkich dowodów z pewnością wynika, iż od początku, jak daleko tylko wiedza nasza sięga, na ziemi pomorskiej Germanie [*Teutzsche* — uzup. A.M.] siedzieli i dlatego starożytni szczecinianie i Rugiowie także Germanami [*Teutzsche* — uzup. A.M.], a nie Wendami czy Słowianami byli i germańską [*teutzsche* — uzup. A.M.] naturę, obyczaje, mowę oraz imiona mieli, tychże używali i je zachowali, aż przez inne ludy zdobyci zostali i pobici, po czym na pewien czas obcą mowę i obyczaj musieli przyjąć, lecz jednak się znów uwolnili i ponownie Germanami [*Teutzsche* — uzup. A.M.] się stali, jako i dziś także są Niemcami [*teuttsch geworden seint* — uzup. A.M.]⁴².

Pragnął w ten sposób udowodnić „tezę, według której dzieje Pomorza (od słowiańskości ku niemieckości) przedstawiały obraz nawrotu do pierwotnego [...] stanu rzeczy”⁴³. Także i jego dzieło pozostało jednak do XIX w. w rękopisie.⁴⁴

⁴² Th. Kantzow, *Pomerania. Kronika pomorska z XVI w.*, przeł. K. Gołda, przyp. i komentarze T. Białecki, E. Rymar, Szczecin 2005, s. 44-45; Des Thomas Kantzow *Chronik von Pommern in hochdeutscher Mundart*. Hsg. v. G. Gaebel, Bd. II, Erste Bearbeitung, Stettin 1898; Anhang, Vom alten Pomerland, s. 266-267. Wiele wyjaśnia uwaga uczyniona jego ręką na marginesie autografu: *Weil der anfanck des Buchs etwas mus geendert werden, so werde ich dies auch damach müssen endern* (cyt. za: J. Strzelczyk, *Tomasz Kantzow*, s. 29. Możliwe, że dopiero w tym wypadku (w Wittenberdze przebywał w latach 1538-42) można wskazać na czynnik religijny w poglądzie na rolę Słowian na Pomorzu — por. tego autora uwaga na s. 22 o wpływie reformacji na historiografię pomorską. Na temat stosunku Kościołów reformowanych do religii i obyczajów Słowian por. J. Strzelczyk, *Połabszczyzna zapomniana*, Część I. *Hrabia Jan Potocki, wieśniak Jan Parum Schultze, czyli epilog słowiański nad Dolną Łabą*, „Przegląd Zachodniopomorski”, T. IX, 1994, Z. 1, s. 9-34.

⁴³ W. Fenrych, *Kroniki Jana Bugenhagena i Tomasza Kantzowa o dziejach Pomorza Zachodniego w latach 1370–1464. Studium z zakresu ideologu politycznej*, Szczecin 1965, s. 16.

⁴⁴ Kronikę Kantzowa uzupełniał i interpolował Niclas von Klempzen, lecz jak pokazał to J. Petersohn, *Die dritte hochdeutsche Fassung von Kantzows Pommerscher Chronik. Identifikation eines verkannten Geschichtswerkes*, Balt. St., NF 59, 1973, s. 27-41, jego udział był minimalny. Por. J. Strzelczyk, *Tomasz Kantzow*, s. 24 i 28-33.

W tym miejscu chcę kilka słów poświęcić historycznym poglądom wspomnianego kilkakrotnie Filipa Melanchtona, który sam zajął się tworzeniem historii i dokonał przeróbki *Kroniki* Cariona (wydanej w r. 1532 i 1558–1560).⁴⁵ Jego poglądy wpłynęły nie tylko na Bugenhagena i Kantzowa, a szczególnie na Klempzena,⁴⁶ ale i na wielu innych autorów związanych z reformacją (także na omówionego dalej Ślązaka Cureusa. Swą opinię na temat pochodzenia Słowian wyłuszczył on ok. 1545 r. w rozmowie z Klempzenem:

Filip Melanchton [...] odpowiedział na moje pytanie, że pewnymi dysponuje wiadomościami i zupełnie o tym wątpić nie można, iż od starożytnych czasów wzdłuż wybrzeża Morza Bałtyckiego Germanie i szwabi siedzibę swą mieli [podkr. A.M.] i że dawno, dawno temu Henetowie [*Heneti*], nowej szukając siedziby, w Polsce, Prusiech oraz na Pomorzu wzdłuż Wisły osiedli,⁴⁷

zaś później powtórzył w liście: *Epistola de origine gentis Henetae Polonicae seu Sarmaticae* (1558, następne wyd. 1564).⁴⁸ Sądził, iż choć kolebką Heneto-Polaków-Sarmatów była według historyków rzymskich Sarmacja, a według Greków — Scytia, to ich prakolebka znajdowała się w Paflagonii. Stanowiła ona krainę wyjścia tych ludów nad Morze Czarne, skąd później ruszyły dalej „w wieloimiennych falach migracyjnych”⁴⁹. Ślady dawnej nazwy Henetów widać w imieniu Wenedów i Wandali, połabskich Wendów i założonej przez nich Wenecji! Melanchton oddziela Henetów od Scytów, a łączy ich z Sarmatami, powołując się na Ptolemeusza. Dzieje ludu Heneto-Weneto-Sarmato-Słowian zostały w koncepcji paflagońskiej oparte na „punkcie wyjścia najstarszym”, dzięki któremu udało się połączyć tak ważne dla Melanchtona wątki genezy biblijnej z przekazami klasycznymi.⁵⁰

⁴⁵ *Chronicon Carionis Latine Expositum et Auctum Multis et Veteribus et Regentibus Historiis, in Narrationibus rerum Graecarum, Germanicarum et Ecclesiasticarum*. Philippo Melanthon. Vitebergae Ex Officina Haeredum Georgii Rhavv. Anno M. D. LVIII.

⁴⁶ Rola Klempzena w uzupełnieniu kroniki Kantzowa jest szczegółowo omówiona przez H. Bollnowa, *op. cit.*, s. 16-18.

⁴⁷ Th. Kantzow, *Pomerania. Kronika pomorska z XVI w.*, Tłum. K. Gołda, Przyp. i komentarze T. Białecki, E. Rymar, Szczecin 2005, s. 49; *Pomerania oder Ursprunck, Altheit und Geschicht der Volcker vnd Lande Pomern, Caßuben, Wenden, Stettin, Rhügen, in vierzehn Buchern beschrieben durch Thomas Kantzow*, ed. H.G.L. Kosegarten, Greifswald 1816, Bd. 1, s. VII. — (Handschr. der Greifsw. Bibl., Bd. 1, Bl. 8). Potwierdza to wiersz Melanchtona datowany na r. 1545. Łaciński tekst (i polskie tłumaczenie) w: Th. Kantzow, *Pomerania. Kronika pomorska z XVI w.*, s. 49-50.

⁴⁸ *Epistola [...] Tabulis Poloniae descriptionem contin[en]tibus Vvenceslaj Godrecij praefixa*. (Calend. Ianuarij, Anno 1558); por. p. 53.

⁴⁹ B. Otwinowska, *op. cit.*, s. 148.

⁵⁰ „Fuisse autem veteres Henetos virtute praestantes in ora Troiae vicina, ex carmine Argonautico, ex Homero, et ex Herodoto manifestum est”. O metodzie wnioskowania Me-

Dyskusję rozgorzałą pod wpływem Wandalii A. Krantza podsumował w 1555 r. Marcin Kromer w nowatorskiej pierwszej księdze monumentalnej historii Polski zatytułowanej: *De origine et rebus gestis Polonorum*. Wyodrębnił on trzy teorie dotyczące pochodzenia Słowian. Dwie pierwsze, o wyraźnie średniowiecznym rodowodzie (wywód ludów od Noego) odrzucił, trzecia zakładała, że Słowianie stanowią jedność z germańskimi Wandalami tylko z tej przyczyny, że zajęli dawne ich ziemie (Wandalowie = Wendowie).⁵¹ Jak pamiętamy propagatorem tej teorii był Albert Krantz. Kromer, którego dzieło ukazało się jeszcze trzykrotnie po łacinie (1558, 1568, 1582 i 1589)⁵² i raz (w 1562 r.) po niemiecku, przeprowadził gruntowną krytykę teorii wandaliskiej (oraz kilku innych). Udowadnia, że Słowianie nie przybyli na swe historyczne tereny z Dalmacji czy z Ilirii, nie są też tożsami z Wandalami. Ziemia zmienia bowiem właścicieli — zauważa trafnie Kromer — bądź drogą podbojów, bądź pokojowych migracji. Najważniejszym argumentem w jego wywodzie jest fakt, iż język słowiański nie ma nic wspólnego z wandaliskim, co oznacza, że Wandalowie nie byli ludem słowiańskim, lecz gockim, czyli germańskim. Słowianie natomiast wywodzą się z położonej we wschodniej Europie Sarmacji. Stąd najpierw emigrowali na południe, przekraczając Dunaj, a stamtąd dopiero na północ i zachód. Z czego wyciąga wniosek, że Wenedowie starożytni (Słowianie), to dawni Sarmaci. Rozgrzesza rozterki Tacyta, który nie mógł się zdecydować, czy Wenedowie należą do Sarmatów, czy do Germanów. Przypominając językowe argumenty Miechowity, stwierdza, iż Słowianie, którzy nadal zamieszkują ziemie należące do Rzeszy, pozostali tam po starożytnych Wenedach, nie zaś Germanach.⁵³

lanchtona niech świadczy zdanie: „Sorabi: quod cum nomine Sarmatiae, paucis literis mutatis [podkr. A.M.], congruit” (cyt. za: *Lexicon latino-polonicum*, Miączyński Jan, ed. Johann Daubman, Regiomonti 1564, s. 663 [egz. Bibl. Kórnickiej: BK Cim. F. 4069]). Tekst w polskim tłumaczeniu w: *Leksykon łacińsko-polski Jana Miączyńskiego. Wybór tekstów — opracowanie*, wybór W. Kuraszkiewicz, oprac.: H. Barycz, W. Kuraszkiewicz, I. Lewandowski, Lublin 1996, s. 157-159. Na temat znaczenia historii dla Melanchtona por.: J. Schiling, *Die Wiederentdeckung des Evangeliums. Wie die Wittenberg Reformatoren ihre Geschichte rekonstruierten*, [w:] *Die Präsenz der Antike im Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit*, Hrsg. L. Grenze-mann, K. Grubmüller, F. Rädle u. M. Staehlin, Göttingen 2004, s. 133.

⁵¹ W edycji z 1568 r. przeredagował mocno „etnogenetyczną” pierwszą księgę swego dzieła, jednak przedstawiony tu aspekt jego wyvodu pozostał bez zmian.

⁵² Martini Cromeri *de origine et rebus gestis Polonorum libri XXX. Adiecta est in fine eiusdem autoris funebris oratio Sigismundi regis vitam complexa, cum caea. maiest. gratia et privilegio ad annos decem*, Basileae ex officina Ioannis Oporini Anno [...] MDLV.

⁵³ Por. L. Szafran-Szadkowska, *Zagadnienie etnogenezy Słowian w historiografii polskiej w okresie od średniowiecza do końca XIX stulecia*, Opole 1983, WSP w Opolu, Seria B: Studia i Monografie nr 85, s. 42-43.

W tym miejscu chciałbym podsumować dotychczasową część wywodu. Spór toczy się bowiem między dwoma poglądami — pierwszy, reprezentowany przez Krantza, Bugenhagena i „wczesnego” Kantzowa zasadza się na stwierdzeniu „autochtoniczności” Słowian-Wendów (utożsamionych co prawda z Wandalami) na południowym wybrzeżu Bałtyku. Drugi — uwieńczony erudycyjnym dowodem przez Kromera wyprowadza Słowian z Europy Wschodniej i utożsamia ich z Sarmatami. Melanchton w istocie próbuje znaleźć kompromisowe rozwiązanie tego sporu — dzięki „modyfikacji” nazwy Wenetów na Henetów, wyprowadza przodków Słowian spod Troi. Mimo nazwy bliskiej „linii” zapoczątkowanej przez Krantza, Melanchton zmienia całkowicie założenie tego autora, czyniąc ze Słowian imigrantów nad Bałtykiem. Z tej z pozoru niewielkiej zmiany wyniknęły poważne skutki — zarówno Kantzow, jak i Klempzen ok. roku 1542–1545 zmieniają pogląd na to, kto był pierwotnym mieszkańcem Pomorza. Warto przypomnieć, iż Decjusz, choć pisał w latach 1519–1520, stał właśnie na takim stanowisku — to Słowianie przybyli do pradawnych siedzib Germanów.

Argumenty zgromadzone i przeanalizowane przez Kromera nie trafiły na podatnych słuchaczy na Śląsku. W XVI w. ci historycy śląscy, którzy pisali swe utwory jako „niezależni humaniści”, dążyli do przerwania dawnej i uznanej w średniowieczu (a podtrzymywanej nadal przez historiografię dworską⁵⁴) tradycji lechickiej — konsekwencją miało być uzasadnienie odrębności historycznej Śląska i Ślązaków od Polski i Polaków. Najważniejszą rolę odegrało w realizacji tego zamiaru wydane w 1571 r. dzieło Joachima Cureusa: *Gentis Silesiae annales...*⁵⁵ (w 1587 r. przetłumaczone jako: *Schlesische und der weitberümter [...] Stadt Breslaw General Chronica*⁵⁶) uzasadniające pragermańskość tych ziem (pierwszy postawił taką tezę Eneaszy Sylwiusz Piccolomini w opublikowanym jeszcze w 1475 r. dziele *Historia Bohemica*

⁵⁴ Nie bez znaczenia było przejście tronu przez Jagiellonów w Polsce poprzez żeńską linię Piastów, zob.: H. Patze, *Mäzene des Landesgeschichtsschreibung im späten Mittelalter*, in: *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter*, Hrsg. v. H. Patze. Sigmaringen 1987 (Vorträge und Forschungen 31), s. 363.

⁵⁵ Korzystałem z egzemplarza *Gentis Silesiae Annales, Complectentes Historiam de Origine, Propagatione et Migrationibus Gentis & Recitationem Paraeciporum Eventuum, Qui In Ecclesiae & Republica usque ad Necem Luvovici Hungariae & Bohemiae Regis Acciderunt. Contexti ex Antiquitate Sacre et Ethnica, et ex Scriptis Recentioribus*: Ioachimo Cureo Freistadiensi, Philosopho et Medico in Inclita urbe Glogoviensi. Cum Privilegio Caesareo amplissimo ad annos X. Witebergae M.D.LXXXI.

⁵⁶ W 1585 r. ukazało się pierwsze niemieckie wydanie we Frankfurcie nad M., a następnie w Lipsku oraz w 1587 r. trzecie w Wittenberdze, zob. H. Markgraf, *Die Entwicklung der schlesischen Geschichtsschreibung*, in: *Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altertum Schlesiens*, 22 (1888), s. 5.

— Śląsk do 1740 r. należał do Korony Czeskiej)⁵⁷ i na tej podstawie przypisujące bezpośrednią zależność między Tacytowymi Kwadami i Ligiami (oraz ważnymi dla etymologii nazwy Śląska — Elysiami, idąc tu za myślą, a nawet podpowiedzią Melanchtona)⁵⁸ a średniowiecznymi niemieckimi osadnikami oraz ich szesnastowiecznymi potomkami mieszkającymi na Śląsku.

W swej metodzie (dodajmy, że w tekście prawie brak odwołań do innych niż Tacyt autorów!) Cureus preferował wywody etymologiczne zwłaszcza nazw miejscowych, które wedle niego miały świadczyć o zamierzchłej germańskiej przeszłości Śląska. Najważniejszym elementem jego argumentacji są kombinacje nazewnicze:

Następujące nazwy miast i krain na Śląsku nie są bardzo odmienne od nazw starożytnych [ludów mieszkających — uzup. A.M.] na Śląsku: Lignitium [w niem. tłum. *Lignitz*], Libusium [*Libus*], Leubena [*Leuben*] od Ligiów albo Luwiów [łac.: *Lygijs vel Luijs* — niem.: *Lygier und Luier*] Sviniz [*Schwiednitz*], Svibusium [*Schwiebus*] od Swionów lub Swewów [łac.: *Svionibus vel Svevis* — niem.: *Svionibus oder Svevis*]; Quariz [*Quaritz*] od Kwadów [łac.: *Quadi* — niem.: *Quaden*]; Mana [*Mana*] od Manimów [łac.: *Manimis* — niem.: *Manimis*]. Następnie Serbia [Sorabia — Sorabia] od Sorabów [łac.: *Sorabis vel Servijs* — niem.: *Sorabis oder Servijs*]; Żagań [*Sagana*] od Saków [łac.: *Sacis* — niem.: *Sacis*], a takich nazw jest więcej.⁵⁹

Cureus starał się o spopularyzowanie na równi z dawną, historyczną i utrwaloną nazwą Śląska — „starożytnych” nazw zaczerpniętych od Tacyta, łączonych z mitycznymi Polami Elizejskimi⁶⁰, takich jak Elisium czy Kwadia. Podkreślał pragermańskość Śląska, gdzie Słowianie byli wędrowcami w drodze z ziem północnych znad wiecznie zamarzniętego morza, nad inne morze

⁵⁷ Zob. H. Münkler, H. Grünberger, *Nationale Identität im Diskurs der Deutschen Humanisten*, [w:] *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität*, Hrsg. H. Bering, Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit (2), Frankfurt am Main, 1996², s. 225.

⁵⁸ Melanchton w 1558 r. pisał w *Commendatio Silesiae, a Viro Incomparabili Philippo Melanchthone, Praefationi Cathesimi Trotzendorffii, biennio ante obitum praemissa* nie tylko o Ligach i Quadach — to on zasugerował Cureusowi pochodzenie Ślązaków od Elizjów, Cal. Octobr. A. 1558. scripta, [w:] *Miscellanea Silesiaca*, Variis Hinc Inde Praesidiis Adornata Collectore Theodoro Crusio, Ducatum Svidn. Et Javray. Advocato Jurato. Lignitii Et Lipsiae, Apud Haeredes Rorlachianos M DCC XXII. s. 2.

⁵⁹ *Schlesische [...] GENERAL Chronica*, s. 7.

⁶⁰ Zob. już w dziele Miechowity passus o Polach Elizejskich: „essent campi Elisij, aura temperatissima, vita placidissima et perpetua, omni amenitate plena. At ubi multorum seculorum decursu, senium tediosum incolis displiceret, ex ripis in oceanum sese deijcerent, sponte submersuri, tedium confectae senectutis sic euasuri” (cyt. za: T. Ulewicz, *Sarmacja...*, s. 55).

„Palus Meotis genant” na południe, i z południa na tereny Śląska i Wielkopolski już w czasach Lecha i Czecha.⁶¹

Warto odnotować, że 26 lat później tytuł pierwszej części dzieła Cureusa, w oryginale łacińskim lakoniczny: *Annales Gentis Elysiae* został przez tłumacza Heinricha Rättela znacząco rozbudowany i brzmiał: *Cronica Dess Landes Schlesien: Darinnen verfasst ist die Historia von Ankunfft, Vermehrung, Reisen und Sitzveränderung der alten Schlesiger: Und dan auch eine Erzehlung vornemsten Geschichten, so sich in Geschichten und Weltlichen Sachen in Schlesien, biss zu König Ludvigs zu Ungern, etc. untergang, zu getragen*. W zamianie tej zastanawiają dwie okoliczności — zaakcentowanie faktu przybycia przodków Ślązaków na Śląsk (podtytuł „Historia przybycia, rozmnożenia, podróży i zmiany miejsc osiedlenia dawnych Ślązaków”) oraz lekceważące przemilczenie tak istotnego dla rozumowania Cureusa „tytułowego” plemienia Elyzjów. Być może jest to znak obojętności śląskich Niemców na erudycyjne, lecz już nieatrakcyjne wywody ich uczonego rodaka czyli odrzucenie owej postulowanej przez Cureusa odrębnej, „elizyjskiej” tożsamości.⁶²

Metodę zastosowaną przez Cureusa oraz wnioski, do których na jej podstawie doszedł, ostro skrytykował M. Kromer, który w 1578 r.⁶³ napiętnował go, że prowadzi dowodzenie „wysnuwając domysły na podstawie jednej czy drugiej litery. Oto typowe przykłady:

Swionów, Sidonów i Sitonów podciąga pod Swewów, oczywiście na tej podstawie, że we wszystkich tych nazwach występuje na początku ta sama litera; [...] Miśnian zaś wywodzi od mieszkańców Myzji, Legniczan i Lubuszan — od Ligów, Sasów — od Saków; z Liwonów robi w domysle Lemowiów, [...] z Ślązaków — Elizjów [...].⁶⁴

Ale dla Kromera znacznie ważniejsze jest, że Cureus

[...] pragnąc się pozbyć przeszkody w postaci odmienności języków, twierdzi z powagą, że Goci (których on uważa nawet za lud o pochodzeniu identycznym z wymienionymi) posługują się mową gallijską, to jest he-

⁶¹ *Ibidem*, s. 22.

⁶² Zob. Markgraf, *op. cit.*, s. 6-7.

⁶³ Marcin Kromer, *Polonia sive situ populis, moribus, magistratibus, et respublica Regni Poloniae libri duo. Adiuncta est sacerdotis cuiusdam Poloni ad lectorem admonitio de Silesiorum novis annalibus*. Colonia 1577. List Kromera jest tu na s. B-Bijv. Istnieje też polskie tłumaczenie w: M. Kromer, *Polska czyli o położeniu, ludności, obyczajach, urzędach i sprawach publicznych Królestwa Polskiego księgi dwie*, przeł. S. Kazikowski, wstęp i opr. J. Marchwiński, Olsztyn 1977, 1984², s. 260. List ten zamieszczony został tylko w pierwszym autoryzowanym wydaniu *Polonii* z 1577 r. (też w ed. z 1578 r.) — w edycji z 1589 r. został wycofany.

⁶⁴ M. Kromer, *op. cit.*, s. 8-14.

necką, zupełnie jak gdyby te trzy języki dwa razy na wskroś między sobą się nie różniły⁶⁵.

Jednak najpoważniejszym zarzutem Kromera — i to niech będzie konkluzją prezentacji owych polsko-niemieckich sporów — jest oskarżenie o powoływanie się na niegodne (a więc nieważne) autorytety — „*cum preceptoribus suis Melanchtone & Paucero videtur*”⁶⁶. Zdaniem „kapłana”, jak sam się Kromer tytułuje⁶⁷, Cureus

[...] obrał sobie na cel (tak jak i Sleidanus, i osławiony Carion oraz centuriatorzy magdeburscy i inni historycy z tej samej upieczeni mąki), aby pod płaszczykiem historii podetknąć nieostrożnym heretycką truciznę⁶⁸.

Ten zarzut Kromera pokazuje „drugie dno” sporu — duma z tryumfu reformacji („nowej niemieckiej religii”) na Śląsku i Pomorzu tak wzmocniła „starogermańskie” historyczne argumenty humanistów, że elity tych krain mogły odwrócić się plecami do ich słowiańskiej przeszłości.

Starałem się zasygnalizować, za pomocą wybranych przykładów, problem wczesnonowożytnej kontrowersji wokół pochodzenia plemion i kształtujących się dopiero załączków narodów na terenach między Łabą i Wisłą. Rzucająca się w oczy „rywalizacja” między Wandalami i Sarmatami o miejsce w początkach słowiańskiej samoświadomości była, jak się wydaje, jedynie zewnętrzną humanistyczną szatą, okrywającą problem samoidentyfikacji elit pogranicza dwóch wielkich organizmów politycznych — Rzeszy Niemieckiej i władztwa Jagiellonów. W początku czasów nowożytnych zasadzał się on na terenie Pomorza (i Meklemburgii) na ważnym z prawnopanstwowego punktu widzenia wykazaniu ciągłości praw dziedzicznych. Na Śląsku sprawy wyglądały odmiennie — książęta odwoływali się po prostu do dynastycznych praw Piastów. Inaczej było z dążeniami mieszczan — im chodziło o uzasadnienie swej obecności przez wykazanie na płaszczyźnie publicystyczno-literackiej prawa pierwszeństwa do danej krainy — tu problem sprowadzał się do zasadniczej opozycji: lepszych praw autochtonów niż późniejszych przybyszów

⁶⁵ H.-J. Bömelburg w tej „Kontroverse Cureus-Kromer” nie widzi nowatorstwa i „śląskiego” patriotyzmu Cureusa, lecz spór bardziej zasadniczy (*op. cit.*, s. 117). Por. M. Weber, *op. cit.*, s. 58.

⁶⁶ To właśnie ten religijny aspekt, nie zaś sprawy metody czy stronnictwa, wydają się głównym powodem reakcji Kromera, zob. J. Schilling, *Die Wiederentdeckung des Evangelismus*, [w:] *Die Präsenz der Antike im Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Forschung der Kultur des Spätmittelalters 1999 bis 2002*, Heraus. V. L. Grenzmann, K. Grubmüller, F. Rädle, M. Staehelin, Göttingen 2004, s. 132.

⁶⁷ W tytule swego listu *Sacerdos ad lectorem*. Na temat aspektu religijnego stosunku do słowiańskich mieszkańców por. p. 28.

⁶⁸ M. Kromer, *op. cit.*, s. 12.

(motyw „tubylcy”). Dlatego zależało im na wykazaniu „pierwotności” własnych przodków, Słowian zaś ukazywali jako przybyszów (Decjusz, Melanchton, „późny” Kantzow i Klempzen) lub najeźdźców (Cureus) — tworząc sztuczne konstrukcje na temat pochodzenia.⁶⁹

Warto dla pełniejszego obrazu przypomnieć, że ten proces przewartościowywania poglądów na dawne i chwalebne pochodzenie nie dotyczył jedynie Słowian i „wschodnich” Niemców (czy też blisko ze Słowianami związanych Węgrów). Przykładem reakcji na zewnętrzną — wczesnohumanistyczną i renesansową — inspirację i szukania własnych najdawniejszych korzeni jest odkrycie „antycznych” początków Mołdawii i Litwy — dzięki prawdziwemu lub wydumanemu podobieństwu ich języków do klasycznej łaciny, Litwini i Mołdawianie mogli więc uznać się za potomków Rzymian, przez co dołączyli do powszechnie uznanej (i świetnej) genealogii historycznej.⁷⁰

The Myths of Ethnogenesis in the Historical Identity — a Study of Historiography of the Polish-German Borderland in 16th Century

by Aleksander Małeck

Abstract

The paper is an attempt at showing the context of important changes, which took place in the course of the 16th century, in the process of shaping the identity of German-speaking elites of the Western Pomerania and Silesia.

At the time, the fledgling humanist historiography looked for arguments supporting the primary political independence, or ethnic distinctiveness, of the tribes inhabiting these territories vis a vis their neighbours, firstly in ancient authors (Tacitus), or neighbours (Albert Krantz, Johannes Dlugossius, Jost Ludwig Dietz)

⁶⁹ H.-J. Bömelburg używa do określenia tego zjawiska dwóch zbliżonych znaczeniowo pojęć: das „*indigenae*-Motiv” oraz die „*origo*-Konstruktionen”.

⁷⁰ Nieco inaczej sprawy potoczyły się na Rusi Moskiewskiej — gdy Słowiańszczyzna Zachodnia (tzn. znajdująca się w orbicie oddziaływania Rzymu i kultury zachodnioeuropejskiej) pod wpływem humanizmu modyfikowała poglądy na swe pochodzenie i związki etniczne, Moskwa mocno eksponowała wrogość wobec pogańskiego antyku. Odmienne od także prawosławnej „Rusi jagiellońskiej” oraz wspomnianych Wołochów i Mołdawian, Moskwa pozostała dość długo obojętna na te inspiracje, nawiązując raczej do politycznego dziedzictwa Bizancjum. Por. J. Kłoczowski, *op. cit.*, s. 445 i 447. W jakimś stopniu zaspokajała tę potrzebę dawności i ciągłości tworzona od schyłku XV w. na użytek bieżącej polityki teza o nieprzerwanej antycznej tradycji w jej wschodnim wydaniu — por. H. Schaefer, *Moskau das Dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt*, Hamburg 1929, szczególnie „Die Carenkrönung und die Legitimationlegenden“ (s. 59-84).

It was initially a successful venture, when the works of Johann Bugenhagen, Thomas Kantzow and Joachim Cureus put forward the theses on the ethnogenetical distinctiveness of the Pomeranians (as Vandals-Veneti-Wends) and Silesians (as Elysians) from Poland and Poles.

In the mid-16th century, among others under the influence of the triumph of the „German religion” (influenced by the historical ideas of Melanchthon), the historiography of these “former Piast” territories rejected both the newly acquired individual perspective of depicting its earliest past and the “sarmatian” version documented by Martin Cromer.

The decisive factor here was the, then dominant in the Reich, identification of the earliest historic inhabitants of Pomerania and Silesia with German tribes inhabiting these lands, which was based on the works of Tacitus.

According to this identification, the local historians, disregarding the effects of the migration of peoples, demonstrated the “precedence” of their own, German ancestors in these territories.

Slavs, in turn, were depicted as immigrants (“late” Kantzow and Klempzen) or invaders (Cureus).

Key words: myth, ethnogenesis, historical identity, historiography of the Polish-German borderland in 16th century.



^ BEZ TYTUŁU 70 X 50 GRAFIT KARTON reprodukcja czarnobiała

Daniel Ciunajcis
Poznań

O krytycznym zadaniu historii pojęć

Rozprawa ta traktuje o pewnych cechach projektu historii pojęć historyczno-społecznych. Wyrażenie historyczno-społeczne wskazuje, że idzie tu niemal wyłącznie o podstawowe określenia narracji historycznej. Inaczej mówiąc, chodzi o przemiany użycia słów¹, które spajają narracje i najczęściej występują w tzw. źródłach pisanych, tradycyjnie uznanych za empirię, za „przedmiot” badań dziejopisa. Historia dotyczy pojęć, których znaczenia mogą obrazować zarówno ciągłość następujących po sobie epok, jak również ich zamknięcie, sprawiające, że owe epoki są światem zupełnie odrębnym od naszego. Dodać należy, że w takich analizach chodzi przede wszystkim o języki narodowe oraz o wyrażenia używane do dziś głównie w życiu politycznym poszczególnych krajów.

I

Rozróżnienie to jest konieczne, ponieważ przez pojęcia najczęściej rozumiemy jedynie terminy naukowe tworzone w obszarze poszczególnych teorii metodologicznych i epistemologicznych. Analizując filozofię Immanuela Kanta, mówi się o „udanej transcendentalnej dedukcji czystych pojęć intelek-

¹ Znaczenie pojęć traktuję jako *words in action* w rozumieniu Quentina Skinnera. W takim ujęciu brakuje jakiegś idealnej strony dla badanego zjawiska języka. Jedyną cechą stałą odróżniającą poszczególne wyrażenia jest ich brzmienie i graficzna prezentacja. Ich sens dookreśla się w użyciu przez mówiącego, adresata wypowiedzi oraz przed kontekst komunikacji (retoryczny). Nie zawsze wykorzystuję tę niezwykle prostą i praktyczną wizję pojęcia historyczno-społecznego, ponieważ jej konfrontacja choćby z podstawami współczesnego językoznawstwem (ma tu na myśli propozycje de Saussure’a) omawiane zagadnienie niezwykle komplikuje. Zob. Q. Skinner, *Visions of Politics*, Vol. I, *Regarding Method*, Cambridge 2002.

tu”², przy czym przyjmuje się, że intelekt ma zdolność tworzenia najbardziej ogólnych prawideł. Także w niniejszym tekście wykorzystuję znaczenie epistemologiczno-metodologiczne pojęć, zawsze określając je jako kategorie.

Mówiąc natomiast o historii pojęć mam na myśli, reprezentowany głównie przez Reinharta Kosellecka, jej historiograficzny rodzaj — *Begriffsgeschichte*, jako badania nad językiem oraz jako teorię dziejów opracowaną w Niemczech.³ Określenie „historiograficzny” jest ważne, gdyż mamy również do czynienia z odmianą filozoficzną *Begriffsgeschichte*, istniejącą przede wszystkim w niemieckiej hermeneutyce. Przykładem jest hermeneutyka Hansa-Georga Gadamera, który znaczną część swej filozoficznej aktywności poświęcił historii pojęć, będącej podstawą jego filozoficznych dziejów filozofii.⁴

Oba nurty wzajemnie się przenikały, czego dowodem jest np. powstanie w latach 50. ubiegłego wieku periodyku *Archiv für Begriffsgeschichte* pod redakcją H.-G. Gadamera. To właśnie w tym czasopiśmie Koselleck umieścił tekst będący rodzajem programu dla przyszłego słownika historycznego pt. *Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit*⁵. Nieco później w tym samym piśmie jego redaktor H.-G. Gadamer opublikował artykuł pt. *Begriffsgeschichte als Philosophie*⁶, w którym wspomina o pojęciowości jako „istocie” filozofii, a pojęcia uznaje za właściwy przedmiot filozofii. Pojawiający się tutaj problem odpowiedniości pojęć do danego przedmiotu, dla nauk przyrodniczych, według Gadamera, nie ma większego znaczenia, ponieważ możliwość przeprowadzania doświadczeń ukazuje aktualność stosowanych pojęć. W filozofii (jak i w całej humanistyce) jest nieco inaczej, nie można bowiem wykazać odpowiedniości pojęć dotyczących jej przedmiotu, gdyż nie wiemy, co jest miarą tej odpowiedniości. Chodzi tu nie tylko o kryteria poznania, ale i o jego cel. Zakłada się często, że podmiotem jest po prostu byt,

² H. Schnädelbach, *Rozum i historia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 93.

³ Historykiem — redaktorem największego słownika historii pojęć historyczno-społecznych oraz autorem wielu artykułów z zakresu *Begriffsgeschichte* — był Reinhart Koselleck. Jego prace stanowią główną inspirację dla rozważań zawartych w tym tekście. Zob. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historische Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, [red.] O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Stuttgart 1972.

⁴ Najlepszy chyba przykład filozoficznego *Begriffsgeschichte* stanowi słownik pod red. Joachima Rittersa *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, w którym Gadamer jest autorem hasła *Hermeneutika*. Zob.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. J. Ritter, Basel/Stuttgart 1971.

⁵ R. Koselleck, *Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit*, „Archiv für Begriffsgeschichte”, No. 11, 1967.

⁶ H.-G. Gadamer, *Begriffsgeschichte als Philosophie*, „Archiv für Begriffsgeschichte”, No. 2, 1970. Artykuł ten został przetłumaczony na język polski: zob. H.-G. Gadamer, *Historia pojęć jako filozofia*, przeł. K. Michalski, w: H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 2000, s. 100-119.

a on sam ujawnia się on w nieskończenie wielu postaciach: jako idea, jako Bóg (czyli jako ten, który jest), plotyńska Pra-jednia, kartezyjańskie myślenie, *etc.* Gadamer ujmuje to nieco ogólniej. Według niego filozofowie dotykają „niezmienną wieczność i boskość, przyrodę, znajdującą się w niezmiennym ruchu, wiążący ethos, człowieka”⁷. Ta wielość prezentacji bytu skłania do twierdzenia, że nawet człowiek nie jest tym, który byłby w stanie wytworzyć kryterium właściwe dla odpowiedniości języka i jego pojęć.

Przedmiotem, o którym tu mowa, jest samo pojęcie, a: „Pojęcie to byt prawdziwy”, jak twierdzi Gadamer. Biorąc pod uwagę inne prace autora *Prawdy i metody*, pojęcia można utożsamiać z językiem. W jaki zatem sposób język jest rzeczywistością filozofii? Każda filozofia zajmuje się wykładnią świata, stanowiącą o trwaniu ludzkiej świadomości. To, co istnieje dla nas (w tym my sami, jak również inny człowiek) jest już zawsze zinterpretowane w języku. Kiedy zdobywamy świadomość znaczeń poszczególnych pojęć i uczymy się odpowiednio je stosować, kiedy zaczynamy wiedzieć jak używać innych reguł języka, wtedy zaczynamy mieć dostęp do prawdy o świecie. Całość obrazów zawartych w istniejącym przed nami języku Gadamer nazywa tradycją, a język, jako byt, ma zawsze pierwszeństwo. Taką kolejność i jednocześnie podporządkowanie odkryła najwcześniejsza teologia chrześcijańska. Chrześcijanie stwierdzili, że na początku był Bóg opisany przez autora Ewangelii św. Jana jako Słowo (*Logos*). Jeszcze przed pojawieniem się w historii ludzi Boga-Człowieka istniało Słowo, którego przeznaczeniem było stać się ciałem. Podobnie jak Słowo (*Logos*) wstępuje w ciało, tak ludzie zaczynając prawdziwie być, „zrastając się” z własnym językiem. To prawdziwe bycie nazywać można rozumieniem innego człowieka oraz świata. Rozumienie, dla H.-G. Gadamera i Martina Heideggera, nie jest nauką czy też wiedzą o czymś lub o kimś. Jest to podstawa naszej egzystencji ujęta jako nieustannie realizowana możliwość zaistnienia tego, co nam się zjawia. Nie trzeba dodawać, że na ciągle „powoływania” świata do życia pozwala dysponowanie pojęciowością, czyli przywilej języka. Możliwość uprawiania *Begriffsgeschichte* w obszarze filozofii Gadamer odnajduje jako cel myślenia w bycie. Byt z kolei jest tylko możliwością wykorzystania pojęć. Czy zatem, po przyjęciu utrwalonego rozróżnienia (ciągle bliskiego szerokiemu gronu historyków) na rozumienie i wyjaśnianie, historia pojęć (niebędąca w założeniu zwykłą nauką) nie okazuje się dziwną próbą zrozumienia samego rozumienia? Filozof twierdzi, że udzielanie odpowiedzi przez historię pojęć jest zasadne:

[...] tylko o tyle, o ile pojęcia żyją jeszcze w żywym języku — a to znaczy, że ideał całkowitego uświadomienia nie ma sensu. Język nie pamięta bowiem o sobie; tylko krytyczny wysiłek wbrew naturze, wysiłek, który prze-

⁷ *Ibidem*, s. 100-101.

rywa rzekę mówienia i zatrzymuje nagle coś, co w niej płynie, może nam uświadomić i wyjaśnić jakieś słowo i jego pojęciowe znaczenie.⁸

Czy ten „wysięk” dotyczący choćby częściowego powstrzymania tradycji nie wymaga konstrukcji całkiem wyszukanego modelu poznawczego, który krytykę uczyniłby skuteczną? Jeżeli tworzenie poznawczych kategorii mających pozory uniwersalności nie jest możliwe, to niejeden historyk zapyta: jaką właściwie historią jest filozoficzna historia pojęć i gdzie szukać jej krytycznego potencjału. W innej pracy Gadamer pisze:

[...] słowa-pojęcia [...] nie są trwałymi znakami i sygnałami oznaczającymi coś jednoznacznego, ale wypływają z komunikatywnego poruszenia ludzkiej wykładni świata, dokonującego się w języku, przez nią są poruszane, przemieniane i ulegają wzbogaceniu, wchodzą w nowe konteksty, zakrywają stare, na pół popadają w zapomnienie, a ożywają w nowym, zapytującym myśleniu. Dlatego u podstaw wszelkiej filozoficznej roboty kryje się wymiar hermeneutyczny pojęcia, określane dzisiaj trochę niedokładnym terminem historia pojęć.⁹

Gadamer nigdy nie wskazał, jak tę zdolność nazwaną „ludzką wykładnią świata” ocenić, jakich kategorii do takich analiz użyć. Idea koła hermeneutycznego ukazuje ogólny schemat rozumienia, ale historiograficzną kategorią nie jest.

Pełna zgoda historyków na przyjęcie filozoficznej wizji *Begriffsgeschichte* oznaczałaby próbę odwrotu od własnej tradycji prezentowania przeszłości. Wielu dziejopisów doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że skazani są na ograniczenia poznawcze istniejące w ich języku. Jerzy Topolski opisywał je jako „przestrzenie ontologiczne”¹⁰. Mimo tego ograniczenia badacz nie musi lub po prostu nie jest w stanie zwracać na nie uwagi i zaczyna każde naukowe działanie od wyjaśniania (często mające pozory zupełnego obiektywizmu), które zapewne w konsekwencji zmienia, przekształca jego własną płaszczyznę rozumienia. W tym sensie historyk podporządkowany jest hermeneutycznej drodze po kole, jednak impulsem dla ruchu po tej linii jest zawsze potrzeba zrozumienia-wczucia albo więcej, potrzeba wyjaśnienia zjawisk przeszłości. Dzieje się tak od chwili, kiedy historiografia zdobyła status akademickiej dyscypliny, a jej zwolennicy miotają się między określaniem tej gałęzi poznania jako nauki o stałych swoistych kategoriach oraz uznaniu dziejopisarstwa tylko za odmianę literatury, za rodzaj egzystencjalnie motywowanej potrzeby opowiadania. Jörn Rüsen tę skrótowo zarysowaną sprzeczność (wrażenie i intensywnie dyskutowaną od chwili pierwszych prób

⁸ *Ibidem*, s. 110.

⁹ H.-G. Gadamer, *Hermeneutyka*, przeł. B. Baran, „Życie i myśl”, nr 4, 1976, s. 137-150.

¹⁰ J. Topolski, *Rozumienie i historia*, Warszawa 1978, s. 35-57.

pełnego wpięcia historiografii w kanon naukowości) zawarł w schemacie tzw. matrycy poznawczej (*Disziplinäre Matrix*) nauk historycznych będącej rodzajem „humanistycznego” odpowiednika modelu rewolucji naukowych Thomasa S. Khuna.¹¹ Rüsen mówi o trzech podstawowych wymiarach dzisiejszego myślenia historycznego, wymiary te nazwa również strategiami. Są one nieredukowalne, wszystkie są tak samo ważne i występują razem. Po pierwsze, istnieje polityczna strategia stwarzania pamięci kolektywnej. Następnie niemiecki historyk wymienia kognitywną strategię wytwarzania wiedzy. Do tej drugiej zalicza przeróżne rodzaje interpretacji (*Deutungen*), teorie wiedzy historycznej, konstruowanie kategorii oraz metody opisane jako „reguły badania empirycznego”¹². Twórca omawianego schematu dodaje jeszcze wymiar poetyki i retoryki historycznej reprezentacji.

Historiograficzna *Begriffsgeschichte* zawiera, jak i analizuje, wszystkie wymiary współczesnego dziejopisarstwa.¹³ Pozwala to na uzyskanie prawdziwie krytycznego potencjału, dzięki któremu można badać i oceniać życie polityczne nowożytności.¹⁴ Autorzy tej odmiany historii pojęć wzajemnie się inspirowali. Przede wszystkim badają wyrażenia, które w filozofii i w języku polityki używane są do dziś. Dalej nieco ogólniejsza zbieżność polega na tym, że skupiają się na odczytywaniu tekstów pisanych. Partycypują przez to w zmianie, jaka zaszła wraz z powstaniem bardzo wpływowej teorii Diltheya. Otóż przed powstaniem owej teorii klasycznym modelem niemal każdej analizy empirycznej była obserwacja przedmiotu. Dilthey zastępuje ją interpretacją tekstów. Była to niezwykle oryginalna wizja interpretacji. Powszechnie wiadomo, że na długo przed wiekiem XIX komentarze dotyczące źródeł pisanych były „wzorcowym przykładem ujmowania wszelkiego rodzaju przedmiotów kultury”¹⁵. Takie postępowanie dotyczyło prawników, teologów, historyków, osób badających strukturę języka, filozofów. Jednak Dilthey na źródła pisane spoglądał przez pryzmat heglowskiej idei ducha obiektywnego. Wszelkie dzieła traktował jako jego „obiektywizacje”. Oznaczało to, że pozostałości (*Überreste*) po „podmiotach” uznawał przejaw pracy ducha. Mówiąc dokładniej, poddane analizie pismo jest przejawem „obiektywizacji” i właśnie w symbolicznej „obiektywizacji” człowiek wyraża swoje doświadczenie.

¹¹ T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostomęcka, Warszawa 1968.

¹² *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*, Hrsg. S. Jordan, Stuttgart 2002, s. 62.

¹³ Chciałbym uwypuklić szczególnie drugi obszar historiografii.

¹⁴ Przez nowożytność rozumiem niemieckie *Die Neuzeit* ('nowy czas'), czyli epokę, w której ludzie świadomi są tego, iż żyją w czasie „nowym”, w epoce innej od stuleci ją poprzedzających. Dlatego współczesność także nazywam nowożytnością.

¹⁵ J. Niżnik (red.), *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, Warszawa 1996, s. 22.

Jest ona zrozumiała nie tylko przez właściwe odczytanie symboli, ale przede wszystkim dzięki temu, że „obiektywizacja” jest aktem eksternalizacji tego samego ducha, który dotyczy interpretującego.¹⁶

Historia pojęć dwóch wyróżnionych nurtów jest prezentacją ich różnych doświadczeń — ich jedności i przemian. Historycy — szczególnie Koselleck — którzy tworzyli zręby *Begriffsgeschichte* w konstrukcji krytycznych metod i kategorii posunęli się znacznie dalej niż filozofowie hermeneutyki (w XX w.), ale także dalej niż Dilthey. Najbardziej podstawowe możliwości zaistnienia wszelkich historii opracowane przez Kosellecka i właśnie te kategorie uznają za trzon krytyki tkwiącej w historiograficznym projekcie historii pojęć.

II

Historyczna analiza pojęć tworzących przestrzeń publiczną nowożytności nie jest refleksją podejmującą problem komunikacji. Jest to analiza prezentująca warunki możliwości wszelkich historii i tym samym dzisiejszego dyskursu politycznego.¹⁷ Choć najobszerniejszy słownik pojęć historyczno-społecznych, a mianowicie *Geschichtliche Grundbegriffe. Historische Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* odnosi się do przeszłości, to jego celem jest prezentacja współczesności, „językowego ujęcia nowoczesnego świata, kształtowania i zyskiwania świadomości za pomocą pojęć, które są także naszymi pojęciami”¹⁸. Redaktorzy słownika tworzą sześć grup takich pojęć: (1) centralne pojęcia ustrojowe, (2) słowa-klucze struktur politycznych gospodarczych i społecznych, (3) określenia własne tworzone w ramach poszczególnych nauk, (4) pojęcia przewodnie dla ruchów politycznych oraz ich hasła, (5) określenia grup zawodowych i klas społecznych, (6) pojęcia centralne dla nowożytnych ideologii, które strukturalizują przestrzeń sprawczą i świat pracy.¹⁹ Są to tak prymarne pojęcia historycznie kształtowanego życia publicznego, że właściwie warunkują grę, jaką jest używanie języka polityki, umożliwiają dialog, wojnę, a nawet samo myślenie o tym, co polityczne. Cechy takich wyrażen podobne są do wartości.²⁰ Nie istnieją idealnie, ale jako rodzaj reguł umożliwiających myślenie po prostu obowiązują. Aby ich obo-

¹⁶ *Ibidem*, s. 22–23. Zob. G. Scholtz, *Dilthey über das Wesen der Philosophie*, [w:] W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, Wiesbaden 2008, s. 14–25.

¹⁷ Historiografię uznaje za jeden z wymiarów polityki.

¹⁸ R. Koselleck, *Podstawowe pojęcia historii. Wprowadzenie*, w: *idem*, *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, Poznań 2001, s. 29.

¹⁹ *Ibidem*, s. 28.

²⁰ C. Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, Hamburg 1979.

wiązywanie było skuteczne, są stale aktualizowane, przez co zmienia się ich substancja semantyczna. Obowiązywanie powiązane z koniecznością przekształceń wytwarza czas historyczny. Jeśli założymy, wbrew Gadamerowi, że człowiek nie jest w pełni własnością języka, lecz że obowiązywanie i aktualizacja znaczeń pojęć w pewnym stopniu zależne jest od ludzkiego sprawstwa, to możemy przyjąć ewentualność krytyki. Historiograficzną krytykę po części wiąże z dokonaniem Karla Apla oraz Herberta Schnädelbacha w dziedzinie filozofii (dokładniej epistemologii). Idzie o to, że każda krytyka wskazuje na rozumowość. Można zapytać, jaka jest ta rozumowość, dla której „domem” jest zawsze żywy język.²¹ Za wymienionymi filozofami można wnosić, że niemożliwa jest prezentacja kategorii czystej racjonalności (jako podstaw dla krytyki). Racjonalność ujawnia się jedynie w obszarze zorientowanej językowo analizy transcendentualno-pragmatycznej. Jest to analiza, która pozbawia logikę formalną dominującej roli w ukazaniu kategorii rozumu. Schnädelbach, badając dzieła Kanta, oddaje to w następujący sposób:

Całościowe ujęcie, będące ambicją Kanta, daje się obronić tylko wtedy, kiedy logika formalna jako zamknięta teoria nadaje się na przewodni wzór analizy użycia intelektu i rozumu; wymaga to następnie udanej transcendentualnej dedukcji czystych pojęć intelektu, które zostały zrekonstruowane zgodnie z tym wzorem. Jeśli zostały spełnione obydwie przesłanki, to będzie można analitycznymi krokami dojść do „transcendentualnej doktryny władzy sądu” i do dialektyki czystego rozumu. Jeśli spróbujemy [...] powtórzyć ten program posługując się środkami transcendentualno-pragmatycznymi i wraz z Kantem przemierzyć cały obszar teoretycznej racjonalności w tej mierze, w jakiej ma ona umożliwić poznanie naukowe, to ów cel całościowy odsuwa się w nieosiągalną dal: język bowiem jest rozumem nieczystym [podkreślenie — D. C.], tzn. dotkniętym przez empirię i obciążony kontyngencją. Nie można prezentować języka za pomocą reguł formalno-logicznych.²²

Kontyngencję języka, za Diltheyem, będę nazywać po prostu doświadczeniem. Dodać należy, że choć kategorie umożliwiające wszelkie opowiadanie, jak i historyczne badania, często nazywane przedjęzykowymi, wyciągnięte są z porządku egzystencji człowieka, to osobę/indywiduum/jednostkę zawsze konstytuuje go dar języka.

Hipotezę dotyczącą możliwości wykorzystania tego, co jest nazywane lingwistycznie ujętymi, transcendentualno-pragmatycznymi kategoriami historiografii pojęć, przedstawił sam Koselleck w bezpośredniej dyskusji

²¹ Parafrazuję tu znane w filozofii niemieckiej powiedzenie, iż „język jest domem bytu” (*Das Haus des Seines*).

²² H. Schnädelbach, *op. cit.*, s. 93.

z Gadamerem.²³ W tym dialogu autor *Prawdy i metody* po raz kolejny jasno przedstawił główne założenia swej hermeneutyki, powtarzając tezy dotyczące dziejów oddziałujących (*die Wirkungsgeschichte*) oraz tego, że wszelkie doświadczenie ludzkie ograniczone jest do podporządkowanego dziejom języka i jedynie w języku jest ujawniane.²⁴ Gadamer wskazuje na konieczność ciągłego dopełniania sensów. Z kolei Koselleck podczas tej dyskusji dokładnie opisuje metodologiczne założenia swojej historiografii. Założenia te nie ograniczają uniwersalności hermeneutyki, ale pozwalają mówić o historyce, która ma znamiona teorii naukowej.²⁵ Choć może niejednokrotnie podkreślano jej potencjał krytyczny, to dla Kosellecka nie jest ona jedynie odmianą krytyki ideologii. Mówi dokładniej, iż przy tworzeniu fundamentów historii pojęć nie idzie o to, by móc patos dziejów krytycznie (*ideologiekritisch*) przeświecić. Między innymi dlatego semantykę historyczną Kosellecka stawia się pomiędzy ontologicznie ukierunkowaną hermeneutyką a teorią krytyczną wyznacza głębokie kryteria dla zaistnienia wszelkich historii. Wyznaczenie to odbywa się nie tylko za pomocą teorii oddziałującej przeszłości, lecz również przez odpowiednie przepracowanie określeń Heideggera takich, jak skończoność (*Endlichkeit*) czy też czasowość (*Zeitlichkeit*). Kategorie te dotyczą osoby, dlatego Koselleck podkreśla, już na samym początku swych rozważań o teorii humanistyki, że pamiętać należy, iż czas historii różni się od czasu podstawowego istnienia osoby, gdyż jest „wielowarstwowy”. Oznacza to istnienie w historii wielu temporalności. Wielość tę Koselleck przedstawia jako równoczesność nierównoczesnego.²⁶ Między innymi ta różnorodność nie pozwala w pełni zgodzić się na dogmat hermeneutycznego rozumienia historycznych tekstów. Dotyczy to nie tylko historii pojęć i historiografii, której empirią jest pismo, ale również teorii historiografii, czyli historyki.²⁷ Przy jej tworzeniu Koselleck zadaje pytania, niemal dokładnie takie same, jakie zadawali sobie i swoim rozmówcom twórcy krytyki ideologii. Mianowicie, czy warunki możliwości zaistnienia dziejów ujawniają się jedynie w języku przez sensy wydobywane z czytanych tekstów? Być może istnieją przedjęzykowe kategorie istnienia dziejów, które są jednocześnie kategoriami poznania historycznego? Można również doprowadzić do jego zrozumienia i wyja-

²³ Dyskusja ta została opublikowana co najmniej dwa razy. Korzystam z referatów zamieszczonych w zbiorze *Zeitschichten*. Zob. R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt 2000.

²⁴ H.-G. Gadamer, *Historik und Sprache. Eine Antwort von Hans-Georg Gadamer*, [w:] R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur ...*, s. 120-127.

²⁵ R. Koselleck, *Historik und Hermeneutik*, [w:] *idem*, *Zeitschichten. Studien zur ...*, s. 99.

²⁶ *Ibidem*, s. 100-101.

²⁷ Jest to oczywiście pojęcie znacznie starsze niż studia Kosellecka.

śniania.²⁸ Koselleck korzysta przede wszystkim z osiągnięć tych myślicieli, których uznaje się za radykalizujących albo likwidujących granice metody hermeneutycznej, takich jak: ontologii fundamentalnej Heideggera, rozważań Gadamera, teorii polityki Schmitta, jak również stawiającej sobie nieco inne cele filozofii fenomenologicznej oraz w dalszej kolejności socjologii i współczesnego językoznawstwa. Proponowane przez Kosellecka kategorie wszelkich dziejów mają najczęściej postać par opozycji. Wyróżnić można pięć opozycji.²⁹

Pierwszą i centralną opozycją jest ta, która tworzy podstawową, najłatwiej zauważalną strukturę czasu czyli rzucenie (*Geworfenheit*) — jej konkretny wymiar to narodziny oraz wybieganie ku śmierci (*Vorlaufen zum Tode*) kojarzone z koniecznością umierania (*Sterbenmüssen*). Ostatnią część tej opozycji Koselleck urozmaica, mówiąc o możliwości nagłej śmierci, o stale towarzyszącej nam możliwości końca życia (*Tötenkönnens*). Owo urozmaicenie wskazuje na istnienie śmierci innej niż naturalna, np. w walce albo skutek choroby.³⁰ Wszelkie działania, którymi zajmuje się historyk, dokonywane są w czasie między narodzinami a czyjąś śmiercią, wszelka historia pisana jest także tylko i wyłącznie w tym czasie. Periodyzacje dokonywane są na gruncie tej temporalności, którą nazywam podstawową. Bez tych dwóch podstawowych tematyzowanych w przeróżny sposób kategorii, czyli bez np. zdolności wywoływania wojen i ustanawiania pokoju, które to życie przedłużają lub gwałtem czynią je krótszym, nie byłoby historii, które najlepiej znamy.³¹

Bardzo blisko możliwości śmierci (*Tötenkönnens*) stoi para wróg — przyjaciel. Dzięki tej opozycji możliwe jest przedstawienie ludzkiej skończoności — *Endlichkeit* (konieczność zabicia wroga lub zachowania przy życiu przyjaciela). Kategoria wróg — przyjaciel ujawnia się w dziejach wszystkich ludzkich wspólnot. W istocie jest motorem samoorganizacji i początkiem poszukiwań wspólnotowej tożsamości. Nieważne przy tym, czy o grupach

²⁸ R. Koselleck pisze: „Wer auf Sprache und Texte angewiesen ist, kann sich dem Anspruch [...] Hermeneutik nicht versagen. Das gilt auch für die Historie. Gilt es aber auch für die Historik, für eine Theorie der Geschichte, die nicht den empirisch zu ermittelnden Befund vergangener Geschichten untersucht, sonder danach fragt, was die Bedingungen möglicher Geschichte sind? Erschöpfen sich die Bedingungen möglicher Geschichte in Sprache und Texten? Oder gibt es Bedingungen, die außersprachlich, vorsprachlich sind, selbst wenn sie sprachlich gesucht werden? Wenn es solche Voraussetzungen der Geschichte gibt, die sich weder in Sprache erschöpfen noch auf Texte verwiesen sind, dann müßte die Historik wissenschaftstheoretisch einen Status haben, der nicht als Unterfall der Hermeneutik behandelt werden kann. Dies ist meine These, die ich zu begründen suche” (*idem, Historik und Hermeneutik*, s. 98-99).

²⁹ Chodzi tu oczywiście jedynie o kategorie budowane przez Kosellecka.

³⁰ R. Koselleck, *Historik und Hermeneutik*, s. 100-102.

³¹ *Ibidem*.

istniejących w dziejach, czyli o jednostkach sprawczych (*Handlungseinheit*) mówimy jako o wrogich sobie poganach i chrześcijanach, Grekach i barbarzyńcach, ludziach i podludziach, klasie robotniczej i jej przeciwnikach. Ta para również poprzedza wszelkie treściowe wypełnienia.³²

Następne przeciwieństwo to obszar wewnątrz i na zewnątrz (*Innen und Außen*). Jest on przestrzenią (*Räumlichkeit*) dziania się rozmaitych historii. Wydaje się, że dla Kosellecka taką przestrzenią jest przede wszystkim państwo. Inspiracją do stworzenia tej przesłanki jest dla Kosellecka Heideggerowska przestrzeń bycia (*Dasein*) ujęta jako bycie w świecie (*In-der-Welt-Sein*). Każde trwanie, nieistotne czy ujęte jako trwanie grupy czy jedynie jako bycie osobą, dokonuje się zawsze podług porządku stanowionego przez opozycję wewnątrz i na zewnątrz. Można to oczywiście pojmować jedynie jako uogólnienie wcześniejszej opozycji wróg — przyjaciel, czy też jeszcze innej, jak np. my — oni. Chodzi tu jednak o nieco inny porządek. Przez wewnątrz — na zewnątrz Koselleck rozumie istniejącą w każdej grupie, w każdym państwie granice między prywatnym a publicznym. Lepiej powiedzieć między przestrzenią publiczną a przestrzenią tajemnicy (*Geheimnis*). Historie to obopólne oddziaływania tych dwóch sfer, wzajemne przenikanie się dwóch porządków, to zmiana położenia granic biegnących między nimi. Przestrzeń tajemnicy zawsze oddziałuje na to, co publiczne. Koselleck, jako historyk nowożytności, zaliczał do tej pierwszej przestrzeni stowarzyszenia kultu religijnego, nielegalne grupy polityczne, sekty wyznaniowe, loże masońskie, korporacje, do tego obszaru należą również polityczne grupy konspiracyjno-opozycyjne. Do porządku publicznego z kolei należą: parlament, teatr czy w końcu reprezentatywna sfera publiczna związana z dworem i osobą koronowanego władcy.³³ Strukturalną przemianę granic, jaka biegnie między tymi dwoma obszarami, Koselleck doskonale opisał w książce *Kritik und Krise*³⁴.

Kolejna, czwarta już kategoria, bez której historie nie są możliwe, to pokoleniowość — *Generativität*. Jest to socjohistoryczne rozwinięcie pojęcia rzucenia — *Geworfenheit*. Empirycznie historyk nie może kojarzyć go jedynie z biologicznymi narodzinami. Nie jest tylko niezależnym od śmiertelnika początkiem przynależności do jakiegoś gatunku, do jakiejś rasy. Wrzucenie jest początkiem (także niezależnych od człowieka) oddziaływań na osobę przeszłych doświadczeń. Oddziaływania te z czasem powodują powstanie odrębnych grup generacyjnych. Mowa jest tu o dwóch głównych rodzajach przeżycia, tj. będących bezpośrednim udziałem jakiegoś kręgu rówieśników,

³² *Ibidem*, s. 103.

³³ *Ibidem*, s. 104-106.

³⁴ R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt 1973.

jak i o doświadczeniach cudzych przekazanych przez rodzinę, szkołę i instytucje. Na poczucie tożsamości najsilniej wpływa pamięć o tych doznaniach, które były naszymi. Są one na tyle mocne, że linia pokoleniowych podziałów ujawnia się w sporach między ludźmi, którzy należą wprawdzie do tej samej wspólnoty tradycji i języka, ale w tym samym czasie są „własnością” walczących ze sobą grup, których głównym budulcem są zupełnie różne doświadczenia. Antagonizmy odkrywające te stale istniejące podziały mogą przybrać postać zwykłego nieporozumienia między rodzicami a ich dziećmi, mogą również ujawnić się jako silnie zideologizowany, krwawy konflikt między dwoma całkiem licznymi grupami interesu. Koselleck podaje przykłady rewolty studenckiej w Niemczech lat 60. XX w. Dla historyka była to, najkrócej rzecz ujmując, wojna między ludźmi pamiętającymi czasy narodowego socjalizmu a niemogącymi w pełni zrozumieć ich doświadczeń, urodzonymi tuż po II wojnie światowej beneficjentami niemieckiego cudu gospodarczego.³⁵

Ostatnia opozycja, jak cztery poprzednie, nie tylko stale istnieje i oddziałuje w ludzkich dziejach, ale również jest warunkiem możliwości wszelkich historii. Jest ona przecież kategorią przedjęzykową, ale tak jak w przypadku innych przesłanek, dostęp do niej mamy tylko za pośrednictwem języka. Jest nieco inną opozycją od już przedstawionych. Ujawnienie istnienia opisywanego teraz podziału we wszelkich opowieściach, w każdej historii, we wszelkich relacjach działających ludzi sprawia, że trudno myśleć o *dziejach* totalnych, a tym bardziej o teleologicznej filozofii tychże dziejów. Ta para opozycji mówi również o wykorzystaniu doświadczenia w rozumieniu działań politycznych. Koselleck nazywa ją relacjami „nad” i „pod” (*Oben — Unten Relationen*)³⁶. Przedstawiając tę kategorię, autor wychodzi od Hegłowskiej pary pana i sługi (*Herr und Knecht*), po to, by dalej mówić o tym, że ten duet jest w historiach w zasadzie zawsze obecny.³⁷ Przedstawia ona wprawdzie różnie opisywaną, ale stałą hierarchizację w relacjach międzyludzkich. Idzie tu również o hierarchizację obecną w działaniach politycznych. Relacje tam obecne cechuje siła używana przez mocniejszych (nad) przeciw słabym (pod). Prawidłowość ta jest w historii nieusuwalna. Przykładem, którym posługuje się Koselleck, jest finał rozmów między Ateńczykami a mieszkańcami wyspy Melos, o którym pisze Tukidydes. Ta sama relacja „nad” i „pod” jest zauważalna znacznie później, w czasie wizyty Dubčeka w Moskwie w roku 1968. Dalekie od prawdy może być twierdzenie, że efekt tych odwiedzin był do przewidzenia dzięki jednorazowej, racjonalnej prognozie, na której powsta-

³⁵ R. Koselleck, *Historik und Hermeneutik*, s. 109.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, s. 108.

nie składałyby się studia historyczne nieopierające się na przekonaniu o oddziaływaniu pewnej ludzkiej, hierarchizującej siły.

Opartą na opisanych kategoriach metodologię jednoznacznie wiąże z historią pojęć uprawiana przede wszystkim przez Kosellecka. Jej manifestacją są dzieje pojęć naczelných świata polityki i historii zawarte w niejednokrotnie już wymienianym słowniku *Geschichtliche Grundbegriffe. Historische Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Nie zawsze słuszne jest wiązanie przedstawionych przedjęzykowych opozycji z lingwistycznym strukturalizmem³⁸. Mimo to zbieżności są niezwykle wyraźne. Odwołując się bezpośrednio do metodologii lingwistyki, przesłanki opracowane przez Kosellecka przyrównać można do cech diakrytycznych znaków językowych. Cechy te umożliwiają odbiorcy rozumienie mowy. Dzięki nim odbiorca może zidentyfikować usłyszany znak ze znakiem już dawniej zapamiętanym. Identyfikacja zachodzi również przy ustawieniu znaków w parach opozycji dźwięczny — bezdźwięczny. Wtedy właśnie identyfikacja symbolu jest przypomnieniem, które z kolei możliwe jest dzięki odróżnieniu tego znaku od innego występującego w danej parze oraz w następstwie od wszystkich innych obecnych w systemie językowym.³⁹ Być może inspiracje językoznawcze skłoniły do redukcji tych opozycji jedynie do trzech par przeciwieństw, rezygnując m.in. z pokoleniowości. Koselleck z czasem mówi jedynie o opozycjach: przed/po, wewnątrz/na zewnątrz, na górze/ na dole (nad i pod). Zupełnie dominująca jest opozycja pierwsza, tworzy ona w historii to, co nazwane zostało temporalnością podstawową.

Koselleck rozwija parę pierwszą — przed i po — w pewną bardziej skomplikowaną formę zupełnie naczelných, dominujących kategorii historycznych, które są również możliwościami bycia oraz warunkują wszelkie historyczne poznanie. Mam na myśli: przestrzeń doświadczenia i horyzont oczekiwań. Przede wszystkim są one zazębiane w sobie, są „razem” i jednocześnie istnieją tylko w teraźniejszości. Określone oczekiwanie ma swe źródło w doświadczeniu, z kolei doświadczenie jest wynikiem złamania oczekiwań. Są to nie tylko kategorie epistemologiczne, czyli te, które tworzą swoistość poznania nauk przyrodniczych. Traktować je można jako możliwości wszelkiego rozumienia, pojętego jako dziejowy sposób istnienia człowieka — nie są zatem jedynie kategoriami epistemologicznymi. Nazwane zostały filarami historycznej świadomości narracyjnej, mającymi charakter warunków moż-

³⁸ Koselleck korzysta z językoznawczych osiągnięć Josta Triera. Zob. R. Koselleck, *Historia społeczna a historia pojęć*, w: *idem*, *Semantyka historyczna*, s. 391.

³⁹ T. Milewski, *Językoznawstwo*, Warszawa 2004, s. 45. Taka matryca czytania historii jest jedynie domysłem dotyczącym motywów redukcji kategorii jedynie do trzech par opozycji. Rzeczywistość dziejów jest o wiele bardziej skomplikowana i niemożliwa do odczytania i rozumienia tak, jak rozumiemy mowę ojczystą.

liwości — transcendentaliów.⁴⁰ Sam Koselleck pisze, że „chodzi o transcendentálną kategorię, która połączyła warunki możliwej historii z warunkami jej poznania”. Nie są zatem narzuconymi z zewnątrz formami pojęciowymi, lecz strukturalnymi formami każdego rozumienia.⁴¹ Ich początkiem jest życie pojęte jako temporalna przestrzeń rozciągająca się między biegunami: przeszłość — przyszłość. Znaczenia używanych przez człowieka słów zawiera jakieś doświadczenie i oczekiwanie, i te słowa-pojęcia zawsze są wtórne w stosunku do przedstawionych pojęć czasu podstawowego.

Pierwszy człon opisywanej opozycji między kategoriami, doświadczenie, w pracach Kosellecka dotyczących dziejów języka jest terminem niezwykle ważnym.⁴² Cały historiograficzny projekt dziejów pojęć zdaje się być przypomnieniem doniosłości ludzkich doświadczeń i tym samym jest próbą nadania mądrościowego charakteru⁴³ nowożytnej historiografii. Doświadczenie jest zatem uobecnianą przeszłością, najkrócej mówiąc — wspomnieniem. Choć związane jest przede wszystkim z jednostką, to nie zawiera jedynie indywidualnych reminiscencji przeszłości, ale również te opowieści, które — choć uznane za osobiste — przekazane zostały przez inne pokolenia i instytucje.⁴⁴ Doświadczenie jednego człowieka może mieć zatem różne temporalności.

Kolejną cechą doświadczenia jest jego żywołowość. Co to oznacza? Nigdy nie ma ono postaci skończonej wiedzy, jakiegoś dogmatu, jego doniosłość nie opiera się na tym, że jest powtarzalna.⁴⁵ W ten sposób obecne jest ono w odnawialnym przez rytuał czasie religii oraz, dzięki możliwości eksperymentu, w naukach przyrodniczych. W dziejach, twierdzi Koselleck, mamy do czynienia z doświadczeniem, które jest własnością „cierpiących i działających ludzi”⁴⁶. Kształtowanie się czyjegoś doświadczenia nie ma końca i może

⁴⁰ M. Bugajewski, *Historiografia i czas. Paula Ricoeura teoria poznania historycznego*, Poznań 2002, s. 38-39.

⁴¹ W. Dilthey, *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt 1970, s. 251.

⁴² W Koselleckowskiej teorii doświadczenia najbardziej chyba widać wpływ filozofii Gadamera.

⁴³ Przez charakter mądrościowy rozumiem jej wymiar kształceniowo-praktyczny powiązany z krótko opisaną hermeneutyczną aplikacją. Wyrażenie „mądrościowy” zapożyczyłem od A. Bronka, zob.: idem, *Rozumienie, dzieje, język. Filozofia hermeneutyczna H.-G. Gadamera*, Lublin 1988.

⁴⁴ R. Koselleck, *Erfahrungsraum und Erwartungshorizont — zwei historische Kategorien*, [w]: *ibidem*, *Veranagene Zukunft. Zur Semantik...*, s. 349.

⁴⁵ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965, 250-261.

⁴⁶ R. Koselleck, *Erfahrungsraum und Erwartungshorizont*, s. 351.

przybrać postać narzucania cudzych⁴⁷ (zarówno do siebie podobnych, jak i odmiennych, a nawet konkurencyjnych) wspomnień oraz poprzez kolejne osobiste zadziwienie, przez które rozumiem przekreślenie planów, złamanie kolejnego oczekiwania. Kreowaną w ten sposób przestrzeń dla przeszłości cechują „niechronologiczne właściwości temporalne”⁴⁸. Koselleck pisze:

Sensownym jest pogląd, że [...] pochodzące z przeszłości doświadczenia [...] tworzą całościową wiązkę, w której trwa jednocześnie wiele warstw minionych czasów, nie informujących o ich przedtem i potem. Nie istnieje chronologicznie mierzalne doświadczenie, gdyż w każdym czasie składa się ono ze wszystkiego, co można przywołać ze wspomnień własnego i wiedzy na temat obcego życia.⁴⁹

Zatem właściwością omawianego zjawiska jest otwartość, opisana przez Kosellecką jako możliwość przywołania różnych doświadczeń. Nie może ono być raz na zawsze poznane i potwierdzone w kolejnych powtórzeniach, ponieważ każde przeprowadzenie takiego powtórzenia odkrywa coś innego. To znaczy, że w znacznej mierze znosi to, co stare i tym samym tworzy nowe doświadczenie. Taki ruch sprawia, że mamy wrażenie, iż kiedyś widzieliśmy rzeczy nie tak jak należy, lecz teraz znamy je lepiej, słowem zaznaliśmy nowego doświadczenia, które otwiera nowe perspektywy, na gruncie którego budowane są kolejne oczekiwania. Już teraz można powiedzieć, że ma ono charakter negatywny — tzn. nabywanie doświadczeń w pewnym stopniu przekreśla to, co stare.⁵⁰ Takie pojawienie się nowej możliwości, innej od wspomnień, odsłania niezagospodarowaną przestrzeń, pustą perspektywę przyszłości, czyli horyzont oczekiwań. Jest on osadzony już w każdym doświadczeniu. Podobnie jak doświadczenie, horyzont oczekiwań ma za zadanie uwspółcześniania, jednak nie przeszłości, lecz przyszłości. Jest również związany z czasowością osoby, jednak tą stroną temporalności, którą odkrywamy we własnych nadziejach, lękach i troskach, również w tzw. racjonalnych analizach dotyczących tego, co ma nadejść.⁵¹ Wyznacza metaforyczną linię, przez

⁴⁷ Te „cudze” doświadczenia mogą być całkiem nowe, obecne w opowiadaniach bezpośrednich świadków lub uczestników zdarzeń, których słuchający opowieści nie może pamiętać głównie ze względu na swój wiek. Mogą też dotyczyć wielu pokoleń, ponieważ przekazywane są przede wszystkim przez instytucje takie jak państwowe szkoły i muzea. Są one znacznie oddalone od teraźniejszości, ale znane prawie każdej żyjącej generacji, dlatego stanowią fundamenty do budowy tożsamości wspólnotowej. W tym sensie Koselleck mówi również o każdej historiografii jako o nauce dotyczącej cudzych doświadczeń.

⁴⁸ M. Bugajewski, *op. cit.*, s. 40-41.

⁴⁹ R. Koselleck, *Erfahrungsraum und Erwartungshorizont*, s. 355.

⁵⁰ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, s. 360.

⁵¹ R. Koselleck, *Erfahrungsraum und Erwartungshorizont*, s. 355.

nią przełamuje się każde doświadczenie, tworząc tym samym możliwość kreowania nowych wizji przeszłości, nowych oczekiwań. Jest to granica, za nią stoją nowe doświadczenia, które dziś nie mogą być naszym udziałem. Dialektyczne naprężenie, jakie istnieje między horyzontem oczekiwań a przestrzenią doświadczenia pozwala zauważyć, że przeszłość i przyszłość, choć występują jakby „razem”, nigdy nie będą takie same. Ze wspomnień trudno wyprowadzić w pełni realizowalny, spójny plan przyszłości, ta jest zawsze inna od oczekiwanej. Ten konflikt obecny w każdej teraźniejszości wyznacza prostą strukturę ruchu, który naznacza ludzkie bycie. Obecne w rozważaniach Kosellecka konstruowanie bycia poprzez ciągły wpływ doświadczeń, który umożliwia stałą projekcję przyszłości, nawiązuje do refleksji nad czasem obecnej u Augustyna z Hippony.⁵² W wieku XIX i XX problem ten podejmuje hermeneutyka oraz historyka, szczególnie w niemieckiej tradycji akademickiej. Koselleck zdaje sobie sprawę z tego, że ten ontologiczny model historykowi w czystej postaci starczy jedynie do pisania biografii. Badania języka społeczno-politycznego skupione są jednak na dziejach pojęć nowożytności, dlatego niemiecki historyk rozwija i uzupełnia wzór opozycji doświadczenie — oczekiwanie, tworząc tym samym oryginalną teorię semantyki historycznej.

Tworząc ramy teoretyczne dla językowo-historycznych analiz, Koselleck, podobnie jak Gadamer, wychodzi od ontologii fundamentalnej Heideggera. Jednak w przeciwieństwie do autora *Prawdy i metody* nie radykalizuje rozumienia, uzupełniając go np. o opis roli przesądów we wszelkim poznaniu. Koselleck na gruncie ontologii fundamentalnej konstruuje teorię, która pozornie ma status historiograficznej teorii naukowej. W rzeczywistości ta wizja metodologiczna zbyt mocno zakorzeniona jest w antropologii, by uważać ją za naukę, dlatego określam ją historiografią praktyczną. Przekształcenia ontologii Heideggera w teorię historiografii praktycznej Koselleck dokonuje za pomocą językoznawstwa i w ten sposób łączy dwie tradycje — niemiecką hermeneutykę filozoficzno-historyczną oraz strukturalizm. Chodzi o metodę strukturalną, która niekoniecznie musi dotyczyć mowy — teorię długiego trwania, która na dobre zagościła w nauce historii zajmującej się przeróżnymi ludzkimi działaniami. Wykorzystanie jej nie musi wiązać się z traktowaniem badanego zbioru pojęć jako sztywnej konstrukcji. Grupa używająca języka to wspólnota interpretujących.⁵³ Oznacza to, że wszelkie mity, symbole, w końcu pojęcia są zawsze tak czasowo, jak i przestrzennie przesuwane w inne układy znaczeń i przez to na nowo wykorzystywane. Składnia w przypadku badań nad tak dziejowo ujętym językiem nie odgrywa większej

⁵² M. Bugajewski, *op. cit.*, s. 40.

⁵³ Przez interpretację rozumiem rzecz jasna również przekład.

roli. Najważniejsza jest semantyka, która odkrywa nadwyżki znaczeniowe, nieograniczoną wielość sensów, a przez to różnorodność wspólnotowych doświadczeń zawartych w wyrażeniach. Nie idzie przy tym o wykazanie patologii komunikacji i nadanie pojęciom jakiegoś ostatecznego porządku. Wysiłek badawczy Kosellecka nie prowadzi do ukazania telosu przestrzeni publicznej. Jeżeli mówi o dziejowo pojmowanym języku, to w centrum uwagi stawia stałe podejmowanie w różnych epokach tych samych pojęć, ich aktualizację w danej wspólnocie języka. Tę aktualizację można traktować jako międzypokoleniową transmisję znaczeń, które przez samą czynność przekazu ulegają zmianie.⁵⁴ Tę pracę pojęć wiązać można z hermeneutycznym terminem żywej tradycji oraz jej czasem obecnym w interpretacji. Jej osnową jest, powtórzę, twórcze uwspółcześnianie. Tradycja zawiera w sobie i przekazuje (umożliwiające wszelkie działanie i poznanie, wszelką interpretację czy historyczne rozumienie) przesady, nie gubi zatem dawnych znaczeń pojęć. Niesie w sobie możliwie najwięcej doświadczeń, które struktury języka w mniejszym lub większym stopniu są w stanie ujawnić. Ponieważ można mówić o niemal nieskończonej liczbie takich doświadczeń — również o tych, wobec których nasze słownictwo jest zupełnie bezsilne — Koselleck układa je w trzy podstawowe warstwy czasu. Po pierwsze, mamy przeróżne doświadczenia w czasie podstawowym egzystencji. Są to jednorazowe zdarzenia, które przychodzą nagle i dotyczą każdego człowieka, często są to przeżycia najbardziej osobiste. W tej warstwie dominujący jest temporalny model doświadczenia — oczekiwanie. Następna jest warstwa związana z międzypokoleniową wymianą doświadczeń dotyczących przeszłych już zdarzeń. Na tym poziomie rozmówcy, mimo często olbrzymich odmienności, mogą dojść do porozumienia, ponieważ zawsze istnieją choćby minimalne podobieństwa między doświadczeniami. Zatem w warstwie tej zakłada się pewną powtarzalność umożliwiającą rozumienie. Na końcu mamy do czynienia z głębokim czasem doświadczeń. Jest to warstwa, z którą kojarzyć należy istnienie najbardziej uniwersalnych, niemal niezmiennych wzorów dla naszych przeżyć. Umożliwia ona tworzenie historiografii, ponieważ jej autorzy, tłumacząc *ex post* przyczyny zdarzeń, muszą się odwoływać do takich najbardziej trwałych matryc doświadczeń.⁵⁵ Ponieważ pisanie opowieści jest działaniem historiografa i w rzeczy samej jest wydarzeniem jego własnego życia (które zawsze rozpostarte jest mię-

⁵⁴ Studia Paula Ricoeura z lat 60. ubiegłego wieku. Te badania dotyczą głównie relacji między strukturalizmem a hermeneutyką, w polskim tłumaczeniu zawarte są w zbiorze *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Zob. *idem, Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. E. Bienkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, J.M. Grodzimirski. H. Igalson, J. Skoczylas, K. Tarnowski, Warszawa 2003, s. 157-193 i 360-379.

⁵⁵ Model ten można interpretować nieco inaczej, kiedy dotyczy języka historiografii czy narracji pamięci. Ta właśnie interpretacja wykorzystana będzie w czwartym rozdziale.

dzy jakimiś doświadczeniami a oczekiwaniami), to istnienie tego ostatniego poziomu ukazuje wzajemne przenikanie i warunkowanie poszczególnych warstw.

Wszystkie te poziomy nazwane zostały czasową wielowarstwowością historycznego doświadczenia.⁵⁶ Rzecz jasna, doświadczenia te nie odnoszą się tylko i wyłącznie do historiografii, obecne są również w języku i pojęciach życia politycznego. Właśnie wysunięcie założenia o jednoczesnym występowaniu w języku trzech różnych temporalności sfery publicznej pozwala badać zarówno jej diachronię, jak i synchronię. Kosellecka w praktyce historii pojęć interesuje najbardziej diachronia związana z przesunięciem pojęć ze świata, w którym każde oczekiwanie niemal w pełni konstruowane było przez wspomnienie do takiej rzeczywistości, w której to, co doświadczane nie może być tym, czego się oczekuje. Prościej rzecz ujmując, semantyka historyczna, w słownikowej formie, ma opisać powolny koniec wspólnot stanowych oraz narodziny naszej współczesności, w której znaczenie pojęć warunkowane jest przyszłością.⁵⁷ Oznacza to przeniknięcie struktury czasu podstawowego do sfery publicznej. Zmienia się przez to rytm życia wspólnotowego i odbywa się „od doświadczenia do doświadczenia”. Naczelnymi kategoriami wyznaczającymi ten rytm są: rozwój, postęp, przyspieszenie. Kryterium tego ruchu, zyskującego dla siebie coraz to nowe pojęcia, to Koselleckowska przesłanka czasowienia (temporalizacji) treści znaczeniowych. Wyrażenia „zyskują ładunek emocjonalny, zyskują jakość oczekiwania dawniej w nich nieobecną. [...] Systematyczne pojęcia nadrzędne przekształca się w historyczne pojęcia celu, w pojęcia ruchu i oczekiwania”⁵⁸.

Taki nowy sens dla pojęć świadczy, że nowożytną sferę publiczną tworzą wyrażenia o olbrzymim stopniu abstrakcyjności, ich znaczenia nie wypływają z tego, co otrzymane drogą pokoleniowego przekazu, lecz z idei ponadhistorycznego, filozoficznego rozumu projektującego nowe wizje przyszłości. Cóż oznacza ta, badana metodą semantyczną, dominacja rozumu? Jest to przede wszystkim inne przyporządkowanie doświadczenia i oczekiwania. Jego zmiana sprawia, że dziś można swobodnie używać nadzwyczaj abstrak-

⁵⁶ W tym miejscu korzystałem z angielskiego tłumaczenia: R. Koselleck, *Transformations of Experiences and Methodological Change: A Historical — Antropological Essay*, [w:] *idem*, *The Practice of Conceptual History*, Stanford 2002, s. 45-84. Zob. J. Zammito, *Koselleck's Philosophy of Historical Time(s) and Practice of History*, „History and Theory”, No. 43 (2004), s. 124-135. W. Steinmätz, *Nachruf auf Reinhart Koselleck*, „Geschichte und Gesellschaft”, No. 32, 2006, s. 427-431.

⁵⁷ R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Einleitung*, [w:] O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historische Lexikon*, s. XII-XXVII.

⁵⁸ R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, s. XVI.

cyjnych sformułowań w rodzaju ludzkość czy dzieje (w znaczeniu historiozoficznym), które mają czasowość charakteryzującą jestestwo.

Wydarzenia rewolucji francuskiej znamionowała właśnie taka strukturalna zmiana przyporządkowania dwóch podstawowych kategorii. Na niemieckim obszarze językowym początek tej przemiany wiąże się przede wszystkim z politycznymi szkicami Kanta.⁵⁹ Napięcie między doświadczeniem a oczekiwaniem można u Kanta uznać za czas dziejowy, który wypełnia także naszą nowożytność (*Neuzeit*). W jego pracach bardzo wyraźnie ujawnia się to, co nazwane zostało ruchem dziejowym (*geschichtliche Bewegung*) naszej nowożytności, a to dlatego, że — jak twierdził — dawne plany, dla których podstawą było to, co minione nie są ani rzeczywistymi planami, ani prawdziwymi długoterminowymi prognozami. Zakładał natomiast, że istotą przyszłości jest jej odmienność od przeszłości. Ten myślowy proces najlepiej widać w dziejach pojęć „republika” i „republikanizm”. Kant rezygnuje z umieszczania republiki obok arystokracji, demokracji, ochlokracji, czyli w istniejącym od starożytności, ograniczonym porządku ustrojowym. Filozof podnosi wymóg utworzenia jednej konstytucyjnej republiki, która otrzymałaby wspólnotowe poparcie, co sprawi, że nadchodząca historia będzie zapewne różna od minionej. Zatem republikanizm, pojęcie polityczne znane od wieków, zmienia swój sens i po raz pierwszy u Kanta ma temporalną, progresywną wartość opartą nie tyle na doświadczeniach przeszłości, co na władzy. Rozum w filozofii Kanta w tzw. obszarze praktycznym sprawia, że człowiek jest istotą etyczną, tzn. podporządkowaną królestwu celów. Ma przed sobą nie tyle przedmioty, co zadania. Ten Kantowski rozum praktyczny jest twórczy, może przekroczyć to, co utożsamiane jest z wpływem czynników zmysłowych, co może nadać jego działaniu kierunek niezgodny z obowiązkiem, czyli naturę. Natura, według Kanta, jest dla rozumu zadaniem, pewną koniecznością, z którą rozum musi się pogodzić, aby urzeczywistnić swoją moralność. Wejście rozumności w granice natury stanowi o powstaniu przekonania o istnieniu dziejów. Wolność rozumu praktycznego znajduje zastosowanie w naszym świecie, w życiu politycznym, czyli w miejscu, w którym nie ma jeszcze republiki. Jest wobec tego ten świat dziełem nieukończonym przez naszych przodków, jest światem podległym długoterminowym celom, planom, prognozom. Stanowi on obszar realizacji wolności pojętej jako nieodzowność przenikania porządku rozumowego do zmysłowego. Ta uskuteczniana przez celową działalność ludzi konieczność stanowi o powstaniu historii powszechnej — dziejów. Republikanizm jako odpowiedź na moralny wymóg rozumu otwiera doświadczenia na nową przyszłość. Tę otwartość Kant łączy np. z utworzeniem Ligi Narodów, strażniczki wiecznego pokoju,

⁵⁹ Chodzi tu jedynie o stanowisko Kosellecka.

który jak dotąd nie zapanował w dziejach ludzkości.⁶⁰ Nietrudno zauważyć, że nowa jakość temporalna życia polityki — określana jako racjonalizacja czasu — jest związana z typową dla naszych czasów retoryką, którą najlepiej charakteryzują takie pojęcia przyszłościowe (*Zukunftsbegriffe*), jak postęp czy też konieczność. Badania nad racjonalizacją czasu zawartą w używaniu pojęć są możliwe dzięki wypracowaniu opisanych kategorii. Najkrócej rzecz ujmując, stopień racjonalizacji jest mierzalny przez odległość doświadczeń od oczekiwań. Dlaczego ta krytyka jest potrzebna? Na to pytanie po części już odpowiedziano, chodzi o odtworzenie mądrościowego charakteru historii. Dla nowej retoryki przeszłość przydatna jest o tyle, o ile służy wizjom przyszłości, czyli czemuś, co nigdy nie zostanie w pełni poznane. To, co minione jest zajmujące tylko wtedy, kiedy służy nowemu. Trudno nie zgodzić się ze słowami, że: „Najlepsi słudzy nowego [...] to bodaj ci, którzy znają i kochają stary świat i przenoszą go w nowy”⁶¹. Idzie tu dokładniej o to, że konieczność służenia przyszłości stwarza potrzebę emancypacji. Możliwość krytyki języka oraz jego pojęć jest ściśle powiązana z uniezależnieniem. Zwyczajnie za emancypację uznaje się porzucenie starego, ujęte jako kolejny krok ku dojrzałości, w lepszą przeszłość. Taki ruch stał się dziejową koniecznością, która kreuje potrzebę uwolnienia. Proces racjonalizacji czasu rodzi co najmniej dyskusyjne (lecz już dawno przyjęte jako oczywiste) przekonanie, że każdy taki krok jest dziełem rozumu odartego z doświadczeń zawartych w języku. Według mnie *Begriffsgeschichte* nie musi mieć twarzy zwróconej ku przyszłości i nie musi traktować emancypacji jako możliwości przejścia ku kolejnemu, lepszemu etapowi. Wyzwolenie to zwrot od konieczności ku negatywnie ograniczającej działanie tradycji. Odbywa się to nie tylko dzięki oddziaływaniu przeszłości, ale również (choć nie przede wszystkim) przez zapośredniczenie rozumu ukrytego w doświadczeniach. Ten rozum pozwala na wskazanie autorytetu. Autorytet jest kimś „kto już wie lepiej” i jako przekaziciel tradycji jest osobą, nie zaś czystą rozumowością, która bezwzględna i bezosobowa siłą swej oczywistości wypełnia się, jak można sądzić, poza rozumiejącymi dzieje podmiotami⁶². Takie porządkujące ujęcie krytyki i przede wszystkim emancypacji nie jest wcale czymś pionierskim. Wystarczy za Koselleckiem przypomnieć, że łacińskie *emancipatio* odnosiło się w Rzymie czasów Republiki do aktu prawnego, którego mocą *pater familias* uwalniał syna spod swej rodzicielskiej władzy. Tylko dzięki tej decyzji mógł młody mężczy-

⁶⁰ O filozofii historii Kanta Koselleck dokładniej pisze, kiedy opowiada o uczasowieniu pojęć. Zob. R. Koselleck, *Die Verzeitlichung der Begriffe*, [w:] *idem*, *Begriffsgeschichten*. Studien zur ..., s. 83.

⁶¹ Są to słowa Tomasza Manna. Zob. V. Michels, *Przedmowa*, w: H. Hesse, T. Mann, *Korespondencja*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2006, s. 26.

⁶² Inaczej mówiąc, badanie dziejów pojęć pozwala przysłuchiwać się doświadczeniom.

zna stać się cywilnoprawnie *sui iur*ies i w pełni uczestniczyć, już jako obywatel, w tej samej tradycji prawnej, z której korzystał jego ojciec.⁶³

III

Wcześniejsze rozważania odstają od potrzeb współczesnej historiografii, szczególnie historiografii Europy Wschodniej. Co więcej, wydać się może, że mają więcej wspólnego z filozofią niż z rzeczywistymi zainteresowaniami historyków. Jednak dobrze jest w tym miejscu przypomnieć, że projekt pisania słownika podstawowych pojęć polityki powstał w Niemczech w latach 50. Tuż po II wojnie światowej pojawiła się chęć porządkowania podstawowych wyrażen polityki, ukazania ich dziejów, wieloznaczności, w końcu ich struktury, która jest fundamentem dla współczesnej retoryki. Za podstawową przemianę strukturalną, stanowiącą o obliczu Europy Zachodniej, odkrytą przez historię pojęć, uznać można proces pełnej racjonalizacji czasu wskazujący na konieczność postępu w każdym obszarze ludzkiej aktywności.

Początki powojennych studiów z dziejów języka wpisane zostały w większą przemianę nauk społecznych, których reprezentanci zaczęli badać przede wszystkim zjawiska o charakterze masowym (a nie indywidualnym), to, co cykliczne i co ma znamiona struktury. W Niemczech ta przemiana wsparta była teorią modernizacji (szczególnie w wersji stworzonej przez Maksa Webera), która od powstania tzw. szkoły z Bielefeld wykorzystywana była bardzo szeroko również przez historyków. Teoria modernizacji pozwoliła na budowanie modeli poznawczych oddających specyficzną strukturę transpozycji w Europie, szczególnie w Niemczech. Przemiany te dotyczyły nowożytnej gospodarki, systemów prawnych i administracyjnych, klas społecznych. Tworzenie takich modeli wiązało się z powojennymi poszukiwaniami *Sonderweg*, która tłumaczyć miała działania Niemców w drugiej połowie XX w. Historyk społeczny z grupy bielefeldzkiej tak przedstawia swoje rozumienie teorii modernizacji:

Otóż teoria modernizacji zajmuje się epokową, długotrwałą, nierzadko gwałtowną transformacją, która zaczęła się w Europie Zachodniej, potem zaś objęła swoją dynamiką cały świat. Przez modernizację rozumiem tu systematyczny proces rodzący generalne problemy — jednocześnie i jednakowoż ważne [...].⁶⁴

⁶³ R. Koselleck, *Grenzverschiebungen der Emanzipation*, [w:] *idem*, *Begriffsgeschichten. Studien zur...*, s. 185. Przyjmuje, że jednym ze źródeł prawa jest racjonalność.

⁶⁴ H.U. Wehler, *Teoria modernizacji a historia*, [w:] *idem*, *Modernizacja, nacjonalizm, społeczeństwo*, przeł. B. Vollendorf, K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 47-48.

Ta teoria ma wiele zmiennych, w tym język, jak i metaforyzowany przez niego czas. Cytowany autor pamięta o tym i bardzo ciekawie oddaje zmianę porządku temporalnego (racjonalizację czasu) w modelach modernizacyjnych pisząc:

[...] zmiana wymaga odwołania się do kategorii procesu czyli również do kategorii czasu. Wszelkie procesy rozwojowe są określone przez miary i etapy czasowe. Przytoczymy tylko jeden przykład, przełom nowoczesności wiąże się najściślej z bezprzykładnym wzrostem możliwości, intensywnością i szybkością komunikacji. Łączy się z tym nowe doświadczenie czasu, zmienia się pole manewru decyzji politycznych, do nowoczesnych pojęć kluczowych wprowadza się „współczynnik czasu” (Koselleck). Ta zmiana doświadczenia czasu i jej konsekwencje określane są wręcz jako prawdziwy znak nowoczesnego świata.⁶⁵

Zagadnienie temporalności w omawianej teorii niezwykle często prowadzi do uproszczeń, które mają niewiele wspólnego z naukową krytyką, a więcej z bardzo prosto pojmowaną koniecznością. Nieraz powstaje nieporozumienie dotyczące równoczesnego, tak samo ukierunkowanego, totalnego postępu od tradycji ku modernizacji. Zakłada się wtedy, że kompletne przeobrażenie całego świata na wzór najlepiej rozwiniętego państwa (najczęściej tym wzorem są Stany Zjednoczone) jest nie do uniknięcia, a przynajmniej, że jest osiągalne, jeśli nie natrafi na złą wolę polityczną.

Jak zauważyła polska socjolog Anna Sosnowska, w Polsce po 1989 r. mamy do czynienia z kompletną dominacją tej całkiem uproszczonej wersji paradygmatu modernizacyjnego, negującego nie tylko inne, naukowe ujęcie modernizacji, ale także odmienne koncepcje interpretacyjne (np. teorie zależności, globalizacji). Wszystko to, pisze Sosnowska, prowadzi do przekonania o „wiecznej europejskości polskiego społeczeństwa i jego niektórych sąsiadów oraz skojarzenie zacofania gospodarczego wyłącznie z okresem państwowego socjalizmu”⁶⁶. Zwolennicy takiej wizji nie zauważają, że państwowy socjalizm w swym założeniu był jak najbardziej wielkim, przedsięwzięciem modernizacyjnym i to nie tylko w sferze gospodarki, ale również życia obywatelskiego, religii, obyczajowości. Wspomniana autorka w książce *Zrozumieć zacofanie* negatywnie traktuje teorie modernizacji i koncentruje się na historycznych badaniach życia gospodarczego (Małowist, Topolski, Kula), ponownie kreśląc asymetrie w rozwoju starego kontynentu i obrazując „zacofanie” Wschodu jako długie trwanie struktur społeczno-ekonomicznych. Przy tym długie trwanie rozumie, za Marcinem Kulą, jako „konsekwencje historycznie narastających zaszłości, trwających znacznie dłużej niż przyczyny,

⁶⁵ *Ibidem*, s. 70.

⁶⁶ A. Sosnowska, *Zrozumieć zacofanie*, Warszawa 2004, s. 13-14.

jakie jej wywołały. Prawda, że do pierwotnych przyczyn najczęściej dołączają się kolejne wzmocnienia”⁶⁷. Niezwykle interesująca książka Sosnowskiej jest pracą z dziedziny socjologii, jednak inspiracją do jej napisania były analizy historyków. Paradoksalnie praca ta dziś może stać się impulsem dla samych historyków, ponieważ niektórzy z nich mogą zapominać o ważnej roli socjologii w badaniach na przeszłość. Poza tym należy dodać, że Sosnowska najzwyczajniej przypomina w sposób niezwykle przekonujący o strukturalnych odmiennościach regionów Europy.

Wracając do historii pojęć i temporalizacji języka, którą owa metoda ma oddać, to jej potencjał dotyczący tak ważnego regionu jak Europa Wschodnia ciągle zostaje niewykorzystany. Nie idzie przy tym o konieczność całkowitego odrzucenia teorii modernizacji, ale o wykorzystanie tej ostatniej również jako odmiany metodologii. Jak zauważyłem, domniemana racjonalizacja czasu jest częścią procesu, który zaczął się w Europie Zachodniej. Wielu autorów wskazuje, że proces ten swym zasięgiem objął cały świat. Dlatego chodzić może o różne oblicza modernizacji (która nigdy nie zlikwiduje tradycji), a nie o jej całkowite odrzucenie. Niejednolita odległość między przestrzenią doświadczeń a horyzontem oczekiwań może wskazywać na istnienie przeróżnych rytmów nabywania (lub odrzucania, przez zastępowanie ich w zupełności tym, co stare) nowych doświadczeń. Rytmu te mogą istnieć w tym samym czasie, w tym samym regionie geograficznym. Równoczesność nierównoczesnego dotyczy także Europy.

Koselleck, znakomity przecież teoretyk historiografii twierdził, że bez pojęć nie ma społeczeństw, a przede wszystkim niemożliwe są jakiekolwiek polityczne działania. Jednak te same pojęcia zawsze związane są z bardzo skomplikowanymi systemami społeczno-politycznymi. Wspólnoty nie żyją ograniczane tylko przez własny język. Społeczeństwa i ich pojęcia trwają w ciągłym napięciu.⁶⁸ Inaczej mówiąc, żywy język i struktury istniejące poza nim (w tym również gospodarcze) stale na siebie oddziałują. Jeśli dodam tezę wysuniętą przez tego samego autora, dotyczącą „eksportu”⁶⁹ pojęć nowożytności (dokładniej pojęć przyszłościowych — *Zukunftsbegriffe*) z ich matecznika (Europy Zachodniej) do innych regionów, to powstanie zarys tego, jak różna może być retoryka polityczna i w ogóle życie polityczne tych obszarów, które w gruncie rzeczy operują tą samą leksyką. Nowe terminy, tak w oryginalnym brzmieniu, jak i w przekładzie, wchodzą przecież na istniejące od wieków systemy zależności prawnych i stanowych, gospodarczych, a nawet geogra-

⁶⁷ *Ibidem*, s. 19.

⁶⁸ R. Koselleck, *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, [w:] *idem*, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1989, s. 108.

⁶⁹ Dzieje się tak mniej więcej od końca rewolucji francuskiej.

ficznych. Ich semantyka zawsze podlega zmianie. Podsumowując — tylko próby wyjaśniania owych starych struktur (w tym struktur językowych) pozwalają uwolnić właściwe rozumienie dzisiejszego życia politycznego.

About Critical Setting Conceptual History

by Daniel Ciunajcis

A b s t r a c t

Author of the article analyzes the critical and “emancipational” role in now days historiography. He took a conceptual history (German: “Begriffsgeschichte”) as a best example. Article starts with deliberations on hermeneutics philosophy. Than author underlines the differences between assumptions of hermeneutics philosophy and modern historiography. The latter needs cognitive categories to conduct researches. But these categories can be something more. Author’s thesis is that in a case of conceptual history these categories are also ontological categories which allows us to speak about “emancipational” role of historical writing. In article this idea is connected with theory of modernization and philosophical theories of “understanding” (“Verstehen”) and explaining.

Key words: history, conceptual history, time, modernization, critic, space of experience and horizon of expectation.



^ BEZ TYTUŁU 70 X 50 GRAFIT KARTON reprodukcja czarnobiała

Maciej Sawicki
Poznań

Tradycja i historia w myśleniu Emila Ciorana

Melodię naszego życia kształtują
— zawsze obecne — głosy przeszłości.
Wilhelm Dilthey

Wprowadzenie

Polska recepcja twórczości Emila Ciorana odnosi jego myślenie do filozofii Schopenhauera¹, podkreślając również znaczenie fragmentów o niemocy człowieka, jego rozpaczliwym położeniu, nędzy, bólu *etc.* Mimo zasadności tych egzystencjalnych interpretacji, można jednak sądzić, iż są one niewystarczające. Wydaje się, że to, czego im brakuje, to motyw, na który zwrócił uwagę niecierpiący przez Schopenhauera Hegel — jest nim historia rozumiana jako dzieje ducha.

Sens owej historii ukazywać mógłby esej pt. „Hegel i my”². W tekście tym rumuński myśliciel uzmysławiał nam aktualność Heglowskiego systemu z perspektywy jego oddziaływania na współczesność. Sporo miejsca poświęcił także Cioran na omówienie niektórych aspektów historiozofii Hegla, np. tragicznej dynamiki dziejów czy związku faktów i wartości. Poza pewnymi

¹ Wśród nich są m.in.: K. Zabłocki, *Cioran-Story*, „Literatura na Świecie”, 1990, nr 232; A. Lewek, *Płonący pieprzyciel*, „Nowa Krytyka”, 1995, nr 5; J. Filek, *Słów kilka o ostatnim z potężnej gromadki Rumunów*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1997, nr 2; K. Urbański, *Medytacje niedoszłego mistyka*, „Etyka”, 2004, nr 37; G. Kozyra, *Filozofia nihilizmu (Nietzsche — Cioran)*, „Twórczość”, 2005, nr 6.

² E. Cioran, *Samotność i przeznaczenie*, przeł. A. Dwulit, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008, s. 108-113.

krytycznymi uwagami pisał Cioran o Heglu z szacunkiem, twierdząc, że był „ojcem nauk humanistycznych” oraz „ostatnim wielkim filozofem”. Ta postawa pokazywałaby zatem, że artefakty myśli nie były mu obojętne. Dlatego historia ducha jest historią czytania tych artefaktów.

Celem niniejszej pracy jest opisanie specyfiki namysłu Ciorana. Punktem wyjścia będzie zgłębienie Cioranowskich rozważań o dziejowym początku objawionym w tradycji biblijnej oraz zaproponowanej przez niego interpretacji. Następnie przedstawimy jego rozmyślenia o naturalnym charakterze bytu człowieka jako potwierdzenie wyobrażeń zaczerpniętych z religii. Pozwoli to nam pokazać, jak myśliciel rozumiał historię oraz historiografię oraz z jakiej tradycji myślowej wydobyl podstawowe dla jego myślenia kategorie historiozoficzne. W ostatniej części spróbujemy, wykorzystując wcześniejsze ustalenia, nakreślić jego projekt dziejów ducha filozofii.

Dwie opowieści o początku dziejów

Cioranowska refleksja nad genezą historii, ukazując bogactwo nawiązań do wielkich tradycji, stanowi problem dla wszelkiego usystematyzowania. Czy można wskazać jakieś główne źródło tej problematyczności, czy raczej jest ich wiele? Pytanie to komplikuje eklektyzm Emila Ciorana, przez co nie do końca można określić jego stosunek do mityczno-religijnych przekazów. Z jednej strony powie ktoś, że były to tylko fantazje sceptyka. Takie spojrzenie pozwoliłoby zaprezentować mnogość literackich odniesień do mitów początku. Lecz mogłoby również prowadzić do wniosku, że pisarz bawił się tradycją, która stanowiła jedynie pretekst dla jego pisarstwa. Ten sposób prowadzenia interpretacji pomijałby zagadkę dramatu egzystencji, która była jednym z ważniejszych tematów twórczości Ciorana. Dlatego z drugiej strony można stwierdzić przeciwnie, że tradycja stanowiła dla niego prawdziwą odpowiedź. Rozwiązanie to wprowadzi porządkuje Cioranowskie odniesienie do początków dziejów, ale zarazem zubaża możliwą interpretację, ponieważ pomija cały kontekst wątpliwości filozofa.

Poza dwoma wspomnianymi ujęciami istnieje jednak trzecia możliwa interpretacja myśli Ciorana, która daje obraz jego dramatycznych poszukiwań źródłowego sensu historii i celu dziejów. „Kres historii — pisał — wpisany jest w jej początki”³. Zapytywanie o genezę jest więc zarazem pytaniem o zasadę, która pozwalałaby zrozumieć ludzką tragedię. Odpowiedzi, jakie niesie w tej kwestii tradycja, różnią się zasadniczo pojęciem początku. Są jednak

³ E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 99.

one zgodne w tym, że historyczna sytuacja człowieka jest ściśle związana z losem określonego boga. Sprawą sporną będzie natomiast sens winy za początek historii, ponieważ raz odpowiedzialny będzie człowiek, innym razem — bóstwo. Zarysowana charakterystyka nawiązuje do dwóch wielkich tradycji religijnych, które Cioran podejmuje w *Upadku w czas* (1964) i w *Złym demiurgu* (1969).

Pierwsza z opowieści przedstawia początek dziejów jako skutek grzechu nieposłuszeństwa człowieka wobec boskiego zakazu spożywania owocu z Drzewa Poznania. Wraz ze złamaniem nałożonych na niego ograniczeń zostaje wyrzucony z raju wiecznego szczęścia. Tym samym, kończąc bycie w teraźniejszości, upada w czas, czyli w historię. Lecz szczególnie istotny jest aspekt wyboru porzucenia dobrostanu ze względu na motywację pierwszego człowieka. Emil Cioran wylicza kilka czynników, które mogły go do tego pobudzić: pragnienie czegoś nowego (będące następstwem nudy), niezadowolenie z siebie czy też pierwotna niewygodą.⁴ Myśliciel odchodzi tutaj od biblijnej tradycji i snuje swoje heretyckie przypuszczenia. Spróbujmy je przybliżyć.

Filozof doszukiwał się np. Edenu w miłosnym uczuciu. Pisał: „A kiedy Adam stracił zmysł szczęścia, Raj skrył się w oczach Ewy”⁵. Początek dziejów będzie więc wynikiem niezrealizowanej miłości pierwszego mężczyzny. Czytamy w różnych fragmentach: „Gdyby Adam był szczęśliwy w miłości, oszczędziłby nam Historii”⁶; „Wszystko, co nazywamy procesem historycznym, ma swe źródło w miłosnych cierpieniach. Gdyby Adam był z Ewą szczęśliwy, nic w świecie nigdy by się nie zmieniło”⁷.

W *Brewiarzu zwyciężonych* dodawał: „Historia jest zaprzeczeniem ogrodu”⁸. Z założenia, że raj mógłby istnieć w dziejach realnie, wnosił, iż człowiek nie potrzebowałby utopii, jaką daje wiara: „Gdybyśmy żyli w ogrodach, religia byłaby niemożliwa”⁹. Wraz z popadnięciem w Historię raj coraz bardziej się oddala: „Każda epoka słusznie uważa, że właśnie w czasie jej trwania znikają ostatnie ślady ziemskiego raju”¹⁰. O niemożliwości jego istnienia przekonał się też przypatrując się życiu miasta:

⁴ E. Cioran, *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 7-9.

⁵ E. Cioran, *Zmierzch myśli*, przeł. A. Dwulit, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 168.

⁶ E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, s. 132.

⁷ E. Cioran, *Zmierzch myśli*, s. 102.

⁸ E. Cioran, *Brewiarz zwyciężonych*, przeł. A. Dwulit, M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 10.

⁹ *Ibidem*, s. 9.

¹⁰ E. Cioran, *Wyznania i anatemy*, przeł. K. Jarosz, Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 6.

Co sprawia, że wielkie miasta są tak smutne? To, że każdy człowiek chce być szczęśliwy, a szanse na to zmniejszają się w miarę, jak rośnie jego pożądanie. Poszukiwanie szczęścia świadczy, jak daleko jesteśmy od raj, jak bardzo ludzkość upadła. Dlaczego więc mielibyśmy się dziwić temu, że Paryż jest punktem najbardziej oddalonym od Raju?¹¹

Metafora raj, odnosiła się również do pojęcia natury. Aspekt ten pojawiał się w historiozofii jako roussoistyczny motyw, którym Cioran przypisywał określonym krajom inne odległości od tego pierwotnego stanu. Najbliżej natury jest jego ojczyzna Rumunia, Francja natomiast, do której po wojnie wyemigrował, najbardziej się od niego oddaliła.¹² To rozumienie odnajdujemy też w innych porównaniach, jak np.: „Rumuńskiego chłopca od rzymskiego senatora dzieli taka sama odległość jak naturę od człowieka”¹³.

W *Sylogizmach* w rozdziale pt. „Religia” myśliciel próbował połączyć naturalizm z biblijnym motywem poznania:

To, co żyje bez pamięci, nie opuściło Raju; rośliny ciągle się nim cieszą.
One nie zostały skazane na grzech, na niemożność z a p o m n i e n i a .

I dodaje w nawiasie:

(Żałować Raju! Trudno o coś bardziej staroświeckiego i o większą namiętność dla tego, co przestarzałe bądź prowincjonalne).¹⁴

A jeżeli nie można nie żałować? W pewnym sensie do takiej konkluzji prowadzić może pojęcie pamięci, której korzenie wywodzą się z raj. Pamięć byłaby więc żalem za utraconym dobrem.

To poszukiwanie źródeł historii poprzez anamnezę jest radykalnie różne od ich ujęcia w doświadczeniu zewnętrznym, w którym nie można dostrzec ani raj, ani grzechu. Dlatego też początek wszechrzeczy zgoła inaczej objawił się w *Złym demiurgu*, gdzie filozof, przyglądając się światu, rozważał, czy aby na pewno dobre bóstwo brało udział w jego stworzeniu:

Trudno, a nawet nie sposób wierzyć, że w skandalu stworzenia maczał palce dobry Bóg, „Ojciec”. Wszystko każe domniemywać, że w ogóle nie brał w nim udziału, że jest ono dziełem boga bez skrupułów, ułomnego. Dobroć nie tworzy, brak jej wyobraźni — a przecież sporo wyobraźni trzeba, by stworzyć świat, choćby sknocony. W najlepszym razie z mieszaniny dobroci i złośliwości może powstać czyn jakiś albo dzieło. Albo — Świat. Startując

¹¹ E. Cioran, *Zmierzch myśli*, s. 35.

¹² Poetycki opis tego oddalenia znajdujemy we fragmencie pt. „Nuda paryska, południowa i bałkańska...” (E. Cioran, *Brewiarz zwyciężonych*, s. 42-48).

¹³ *Ibidem*, s. 91.

¹⁴ E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, s. 118.

z naszego, zawsze tak czy owak łatwiej dotrzemy do boga podejrzanego niż do boga godnego szacunku.¹⁵

W opowieści o demiurgu zło nie jest już negacją dobra, lecz ma byt substancjalny. Mimo że manicheizm Ciorana ukazuje je w walce dwóch bóstw¹⁶, to jednak patrząc na nią, można by sądzić, iż jest ona pozorna, gdyż dobre bóstwo wydaje się nieobecne. Zatem za genezę świata, a także za początek historii, odpowiedzialny jest w całości zły demiurg. Człowiek zaś, stworzony na jego obraz i podobieństwo, jedynie naśladuje go, czym też przyczynia się do powiększenia ilości zła. Według filozofa najlepszym dowodem tej zgubnej mocy jest możliwość płodzenia:

Czy jest większy skandal niż to, że najpośledniejszą nawet kreaturę obdarzono zdolnością przekazywania życia, „wydawania na świat”. Jakże bez trwogi czy odrazy myśleć o tym cudzie, mocą którego pierwszy lepszy ludzik staje się demiurgiem pełną gębą? Coś, co powinno być darem równie wyjątkowym jak geniusz, przydzielono wszystkim bez różnicy; hojność to w kiepskim guście, dyskwalifikująca raz na zawsze naturę.¹⁷

Każde „wydanie na świat” będzie dodawać coś do rachunku cierpienia na świecie. Przez to też dzieje ludzkie staną się zarazem dziejami współuczestnictwa w demiurgicznym bólu destruktywnego tworzenia.

W odróżnieniu od wizji biblijnej kreacja dokonana przez demiurga będzie zatem ontycznie niedoskonała: „Nie możemy oprzeć się refleksji, że naszkicowane zaledwie stworzenie ani nie mogło zostać ukończone, ani na to nie zasługiwało, i że w sumie jest ono b ł ę d e m”¹⁸. Dlatego za sprawą tej wadliwości świata demiurg na wszelki wypadek pozostawił na nim swego pośrednika:

Demon jest przedstawicielem, delegatem demiurga, którego sprawami zarządza tu, na świecie. Mimo otaczającej go sławy i mimo trwogi, jaką wzbudza jego imię, jest tylko administratorem, aniołem nadzorującym podrzędną robotę — historię.¹⁹

Zadziwiać może do jak różnych wniosków dotyczących początku historii filozof doszedł. Mając za przesłankę aktualnie zły świat, rozważał zarówno

¹⁵ E. Cioran, *Zły demiurg*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 6.

¹⁶ Motyw ten odnajdujemy także w innych dziełach jako walka Erosa z Logosem, gdzie pierwszy jest tworzącą miłością, a drugi pogrążonym w nudzie obserwatorem; zob. E. Cioran, *Księga złudzeń*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004. Por. nietzscheańskie pojęcia apollińskości i dionizyjskości (F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2005).

¹⁷ E. Cioran, *Zły demiurg*, s. 16.

¹⁸ *Ibidem*, s. 8.

¹⁹ *Ibidem*.

możliwość pierwotnego dobra, jak i zła. W pierwszej opowieści zło wynikało przede wszystkim z grzechu ludzkiego poznania. Natomiast druga opowieść pokazuje zło, które związane jest z (bezmyślnym) działaniem. Czy jesteśmy w stanie odpowiedzieć, która wizja była dla myśliciela bardziej przekonująca? W którą bardziej wierzył?²⁰ Można się zastanawiać, czy Cioranowi chodziło o Boga, czy też o człowieka? Pierwsza ewentualność natrafia na dwuznaczne wypowiedzi pisarza: „Przyjmuję postawę teologa niewierzącego, teologa-ateisty”; kiedy indziej powiada: „nie jestem do tego stopnia wyzuty z poczucia humoru, by pozować na teologa”²¹. Być może więc religia miała przede wszystkim wyjaśnić kondycję ludzką²²? Jeśli przyjąć tę perspektywę, to okazuje się, że obie wielkie tradycje (starotestamentowa oraz manichejska) były zgodne w ocenie jej negatywności. Z nią też będzie się wiązać kwestia niebezpieczeństwa zaangażowania się w historię, a nic nie pokazuje tego dobitniej niż polityka.

Homo politicus

„Historia — pisał Cioran w *Sylogizmach goryczy* — klasyfikuje jedynie rodzaje policji.”²³ To zagadnienie zjawiska polityczności dotyczy przede wszystkim legalizacji przemocy. Wola zadawania bólu jest bowiem cechą konstytutywną w pojęciu człowieka rozumianego jako istota społeczna: „Wszelka forma życia wspólnego zakłada chęć wyładowania na drugim własnych złych humorów”²⁴ — stwierdził myśliciel w *Zeszytach*. Lecz twierdzenie to otworzyło przed nim zagadkę źródła owej formy.

Oto jak Cioran próbował zrozumieć narodziny ducha polityki, sięgając do biblijnej tradycji: „Instynkt polityczny jest prostą konsekwencją Grzechu,

²⁰ G. Kuta podkreślał znaczenie *Złego demiurga* — *idem*, „Zły demiurg” w myśli Emila M. Ciorana, w: *Oblicza gnozy*, red. E. Przybył, Nomos, Kraków 2000. Problematyczność religijności filozofa rozważał W. Klimczyk. Cioran, według niego, „mimo swej niewiary był [...] paradoksalnie człowiekiem religijnym. Nie potrafił, nie chciał zrezygnować z transcendencji. Wszystkie jego ataki na nią są tylko potwierdzeniem tęsknoty za Absolutem” (W. Klimczyk, *Emila Ciorana sprawa z Bogiem, czyli religijność bez religii*, „Nomos”, 2006, nr 55/56, s. 80).

²¹ *Rozmowy z Cioranem*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 129, 135.

²² Ku takiemu przypuszczeniu skłaniał się P. Lisicki, który twierdził, że „Bóg Ciorana jest jedynie symbolem, retorycznym chwytem, niższym stopniem w drodze ludzkiej świadomości do wyzwolenia. Tak naprawdę chodzi o zbawienie człowieka, rola Boga jest czysto pomocnicza” (*idem*, *Nie-ludzki Bóg*, Fronda, Warszawa 2007, s. 160).

²³ E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, s. 147.

²⁴ E. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 174.

bezpośrednią materializacją Upadku”²⁵. Rozumienie to pozwoliło mu określić charakter życia w społeczeństwie:

Gdy mamy rozważać stosunki między [...] ludźmi pracującymi w tej samej dziedzinie, nigdy nie wolno zapomnieć historii Kaina i Abła. Tu jest klucz do ludzkich relacji. Cała reszta to teorie i ozdobniki²⁶.

W obu fragmentach widać podobieństwo do Augustyńskiej koncepcji państwa ziemskiego; podstawą polityki byłyby zatem pycha, występki, miłość własna oraz bratobójstwo.²⁷ Właściwy sens Cioranowskiej tragedii polega jednak na tym, iż — w przeciwieństwie do wizji św. Augustyna — nie dostajemy żadnej nadziei na Państwo Boże.

Konsekwencją zejścia na ziemię była zmiana sposobu myślenia, które można by określić jako makiaweliczną analizę psychologii władzy. Sens takiego pojęcia polityczności przedstawiony został najpełniej w *Historii i utopii* we fragmencie zatytułowanym „W szkole tyranów”. Tymi słowami zaczyna Cioran swój wykład polityki:

Kto nie zaznał pokusy bycia pierwszym w mieście, nie pojmie niczego z gier politycznych, z woli podporządkowania sobie innych i uczynienia z nich przedmiotów, ani nie odgadnie, co składa się na sztukę pogardy. Niewielu jest takich, którzy w najmniejszym nawet stopniu nie odczuli łaknienia mocy: jest ono dla nas czymś naturalnym, a jednak, gdy dobrze je rozważyć, przybiera wszystkie cechy stanu choroby, z której wyzdrowieć możemy przypadkiem bądź dzięki wewnętrznej dojrzałości pokrewnej tej, jaką osiągnął Karol V, gdy rezygnując u szczytu chwały z tronu w Brukseli, pouczał świat, że nadmiar znużenia może w równej mierze co nadmiar odwagi dać okazję do scen godnych podziwu. Jednak abdykacja — anomalia czy cud, wyzwanie rzucone naszym skłonnościom i naszej tożsamości — zdarza się tylko w chwilach wyjątkowych i jest przypadkiem granicznym, radującym filozofa, lecz zbijającym z tropu historyka.²⁸

Polityka jest więc dialektyką pomiędzy podmiotem, który „łaknie mocy” i innymi, których podmiot ten pragnie uprzedmiotowić. Jednakże samo to naturalne łaknienie nie wystarczy, ażeby zdobyć władzę, ponieważ *conditio sine qua non* stania się politykiem jest wyuczenie się „sztuki pogardy”. Na szczególną uwagę zasługuje tu jej związek z psychiką człowieka, gdzie za-

²⁵ E. Cioran, *Zarys rozkładu*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 2006, s. 154-155.

²⁶ E. Cioran, *Zeszyty 1957-1972*, s. 117; zob. *ibidem*, s. 59 i 180.

²⁷ Por. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. ks. W. Kubicki, Antyk, Kęty 2002, XV, 1-5.

²⁸ E. Cioran, *Historia i utopia*, przeł. M. Bieńczyk, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 55.

sadniczo daje się rozróżnić dwa jej stany rzutu na dwa wymiary polityki: realnej i idealnej.

„Aby stać się politykiem, a więc mieć w sobie tworzywo na tyrana — pisze Cioran — konieczne jest zaburzenie umysłowe”²⁹. Charakter tej przypadłości opisywał szczegółowo, powiadając m.in. o szaleństwie polityki, kiedy ma się przyjaciół. Odpowiedź rumuńskiego teoretyka władzy jest niezachwiana: trzeba ich wyeliminować bez skrupułów. Zasadę tę zrozumieli Hitler i Stalin; Cezar jest natomiast przykładem niezrozumienia psychologicznych niuansów polityczności.³⁰ Wydaje się zatem, że profesjonalny tyran ma nie tylko być chory na umyśle, lecz musi stać się również dobrym psychologiem. Nieobecność któregośkolwiek z obu czynników powoduje, że realna polityka staje się niemożliwa.

Natomiast polityka idealna jest szaleństwem. Oto z czym wiążą się wszelkie utopijne marzenia: „Społeczeństwo, które by chciało być doskonałe, powinno wprowadzić modę na kaftan bezpieczeństwa lub narzucić obowiązek jego noszenia”³¹. Na psychiczną barierę wskazuje też myśliciel, gdy rozważa naiwność projektantów: „W utopijnych opowieściach najbardziej uderza brak psychologicznego wyczucia, brak psychologicznego instynktu”³².

Widzimy więc, że władca, chcąc prowadzić politykę realną, powinien szczególnie uważać na pokusę urzeczywistnienia utopii, ponieważ może go to doprowadzić do zguby. Aby zaś tego uniknąć, nie wolno mu się kierować szczęściem poddanych. Jednakże tyran nie może się również przejmować ich nędzą, gdyż „motłoch przyzwala na wszystko”³³. Parafrazując słowa Sieyčs’a, moglibyśmy powiedzieć: Czym jest lud? — Niczym. A czym chciałby być — Niczym. O tej tożsamości ludu filozof powiada:

Zbyt dobrze wiadomo, co jest pisane „ludowi”: znosić kolej rzeczy, znosić fantazje władców, służyć celom, które ranią go i gnębią. Każde doświadczenie polityczne, choćby najbardziej „postępowe”, przynosi mu szkodę, obraca się przeciw niemu: lud nosi, boskim lub diabelskim wyrokiem, stygmaty zniewolenia. Nie warto nad nim się użalać: znikąd dlań pomocy. Narody i cesarstwa powstają dzięki jego życzliwości dla krzywd, których pada ofiarą. Nie ma głowy państwa ani zdobywcy, który by nim nie gardził; lecz on przyzwala na tę pogardę i z niej żyje. Gdyby tylko przestał być bezwolną ofiarą, społeczeństwo by upadło, a wraz z nim całe dzieje.³⁴

²⁹ *Ibidem*, s. 58.

³⁰ *Ibidem*, s. 64 i 67-68.

³¹ *Ibidem*, s. 70.

³² *Ibidem*, s. 119.

³³ *Ibidem*, s. 67.

³⁴ *Ibidem*, s. 65.

W bolesnym mechanizmie obiektywności polityki splatają się „sztuka pogardy” tyrana oraz lud, który „przywala na tę pogardę i z niej żyje”. Gdyby mechanizm ten kiedyś przypadkiem się zepsuł, wówczas nastąpiłby koniec historii.

Refleksje nad istotą polityczności dotyczyły jedynie sytuacji modelowej. Polityka to jednak nie tylko napięcia pomiędzy władcą a poddanymi, ale także między samymi władcami. W *Rozmowach* powiada Cioran wprost: „historia to nic innego, tylko karuzela wielkich potęg”³⁵. Ta lakoniczna formuła wiele nam wyjaśnia. Wydaje się, że metafora karuzeli nie tylko pokazuje istotę dialektyki pomiędzy różnymi podmiotami władzy ujętej globalnie, lecz pogłębia też nasze wcześniejsze rozważania nad Cioranowskim studium tyranii. Szczególnie widać to w kontekście naturalnego „łaknienia mocy”:

Tyrani po zaspokojeniu żądzy okrucieństwa pocziwieją; wszystko wróciłoby do normy, gdyby zawistni niewolnicy również nie próbowali zaspokoić własnego. Źródłem większości wydarzeń jest to, że jagnię gorąco pragnie stać się wilkiem. Istoty pozbawione kłów marzą o nich; teraz one chcą pożerać — i udaje im się to z racji ich bestialskiej przewagi liczebnej.

Historia — dynamizm ofiar.³⁶

Idea karuzeli pozwala zatem zrozumieć nie tylko zewnętrzną epifanię politycznych podmiotów na przestrzeni historii, ale ukazuje też genezę władzy oraz ewentualny jej zmierzch od strony zmian nastrojów pana i niewolnika. Bez uwzględnienia tego przypadki takie, jak władca decydujący się na abdykację albo lud, który pozwala sobie na rewolucję, pozostawałyby niezrozumiałe.

Magistra vitae

Zagadka dziejów człowieka nie dawała pisarzowi spokoju przez całe jego życie. Wraz z biegiem lat coraz częściej jednak szukał odpowiedzi w historiografii. O tej paradygmatycznej zmianie wyznał w *Zeszytach*: „Jako dwudziestolatek czytałem filozofów, około trzydziestki — poetów; teraz — historyków”³⁷. To najwięksi historycy, jak Herodot, Salustiusz, Tacyt, Hume czy Gibbon mieli mu pomóc zrozumieć ludzki los.³⁸ Spróbujmy więc przyjrzeć się czym była dla Ciorana materia pracy historyka oraz jego główne metody badawcze.

³⁵ *Rozmowy z Cioranem*, s. 252.

³⁶ E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, s. 150-151.

³⁷ E. Cioran, *Zeszyty 1957-1972*, s. 124.

³⁸ Mattheus Bernd próbował sporządzić wykaz corocznych lektur filozofa; zob.: *idem*, *Cioran. Portret radykalnego sceptyka*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008, s. 40, 117, 195, 199 i 207.

Już z wcześniejszych rozważań wiemy, że wszelki historyczny fakt sprowadza się do tragedii. Jednakże każdy fakt, np. w sensie jego genezy, pozwala się interpretować rozmaicie. Te możliwości interpretacyjne opisywał filozof w *Złym demiurgu*:

[...] historyk, mający przed oczyma ten splot czynników stałych i odchyleń składających się na proces dziejowy, z konieczności bywa skłonny do wahania między determinizmem a kontyngencją, prawami a kaprysem, Fizyką a Fortuną. Niemal każde nieszczęście możemy dowolnie przypisać albo roztargnieniu Opatrzności, albo obojętnemu przypadkowi, albo wreszcie nieugiętości losu — jak nam wygodnie.³⁹

I dalej:

Ufać należałoby tylko wyjaśnieniom odwołującym się do fizjologii i teologii. To co leży pomiędzy nimi, zupełnie się nie liczy.⁴⁰

W humanistyce warto zatem czerpać tylko z dwóch źródeł: przyrodzonych i nadprzyrodzonych. Natomiast wszelkie odpowiedzi pośrednie, jakie dają kulturoznawstwo, filologia, ekonomia, socjologia *etc.*, są tylko grą pozorów.

Lecz może się wydawać, że dyrektywy te nie mają nawet aż tak istotnego znaczenia dla prawdy w historii, ponieważ to od historyka zależy, jak ustosunkuje się on do niej w swoim piśarstwie:

Każde wydarzenie jest tylko kolejnym złym znakiem. Jednakże od czasu do czasu zdarza się wyjątek, który kronikarz uwypukla, żeby stworzyć złudzenie, że nastąpiło coś niespodziewanego.⁴¹

Właściwe nastawienie badawcze wiąże się z semantyką historiografii. Zadaniem historyka jest rozumienie relacji pomiędzy złym znakiem a wydarzeniem. Tutaj też skupia się cały ciężar obiektywności historii. Według Cioranowskiej metodologii historyk nie może sobie bowiem pozwolić na dowolność w określeniu tych semantycznych powiązań, ponieważ znajduje się on niejako pod opresją swojego przedmiotu:

Jeśli zaczniemy zgłębiać historię, rozmyślając o niej, jest absolutnie niemożliwe nie popaść w pesymizm. Historyk- optymista to sprzeczność w założeniu.⁴²

³⁹ E. Cioran, *Zły demiurg*, s. 43-44.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 175.

⁴¹ E. Cioran, *Wyznania i anatemy*, s. 83.

⁴² *Rozmowy z Cioranem*, s. 54. Ten związek głębi myśli oraz pesymizmu legnie u podstaw historiozofii: „Wyznawcy optymistycznej wizji dziejów wykazują się skandaliczną wręcz powierzchownością” (E. Cioran, *Samotność i przeznaczenie*, s. 70).

Czym więc jest historia, która tak oddziałuje na historyka? Nie ma chyba książki, w której filozof nie próbowałby odpowiedzieć na to pytanie. Oto jedynie kilka propozycji z *Zarysu rozkładu* (1948): „Historia jest tylko paradą fałszywych Absolutów”; „Historia to wytwórnia ideałów”; „Historia jest specjalną kwaterą, w której gniją wszystkie wielkie litery”; „Historia jest [...] nieustannym kryzysem, a nawet upadkiem n a i w n o ś c i”; „Historia jest ironią w działaniu”, nauka historii jest zaś „badaniem głupoty w działaniu”. „Historia powszechna to historia zła”⁴³.

Niektóre z wymienionych określeń wydają się już zapowiadać główny motyw z *Historii i utopii* (1960). W tym sensie „Absoluty”, „ideały” oraz „wielkie litery” staną się tytułową utopią.

Prolegomena do historiozofii

Zagłębiając się w dzieje, próbował Emil Cioran odnaleźć jakieś uniwersalne kategorie, na których mógłby zbudować swoją historiozofię. Samo już bezpośrednie bycie w nich dało mu pewne wstępne intuicje. Jednakże nastawienie to okazało się dla filozofa niewystarczające, próbował więc wykroczyć poza pojęcie historii, by zrozumieć je za pośrednictwem idei utopii. Jak się dalej przekonamy, bez tego drugiego ujęcia historia nie tylko wyda się niezrozumiała, lecz będzie ona wprost niemożliwa.

Pomimo znaczenia, jakie przypisujemy utopii, zacznijmy jednak od dziejów. Źródłowe pojęcie historii ukazało się przede wszystkim w użyciu metafor „upadku”, „zmięzchu”, „schyłku”, „degeneracji”, „gnicia”, „rozkładu” itp. Określenie jej sensu za ich pomocą odnajdujemy w najróżniejszych motywach.

Idea upadku jest wynikiem linearnego kierunku historii, który uzasadniał pisarz, odwołując się do Biblii. Upadkiem będzie zatem wszystko, co dzieje się od Stworzenia aż po Apokalipsę. Dlatego też wszelkie inne koncepcje czasu w dziejach Cioran odrzucał:

Wieczny powrót i postępy: dwa nonsensy. Co pozostaje? Rezygnacja wobec procesu stawania się, wobec niespodziewanego, które nie zaskakuje, wobec nieszczęść pragnących uchodzić za niezwykle.⁴⁴

W książce pt. *Święci i łzy* myśliciel reinterpretuje upadek z tradycji biblijnej, wskazując na nieskończoność jego wydarzenia:

⁴³ E. Cioran, *Zarys rozkładu*, s. 5, 10, 65, 139, 148, 169, 203, 205.

⁴⁴ E. Cioran, *Wyznania i anatemy*, s. 83.

Pascal mówi o nieskończoności, ale i on upadek Adama sytuuje, zgodnie z tradycją, przed sześcioma tysiącami lat. Oznacza to, że nie wyszedł poza ideę nieskończoności zrodzonej przez trwogę, bo gdyby miał wizję spójniejszą, łatwo by stwierdził, że grzech narodził się przed niepamiętnymi wiekami i że źródło naszego upadku związane jest z kosmogonią.⁴⁵

Emil Cioran argumentował na rzecz upadku, opierając się także na aurytecie Hezjoda:

Hezjod jako pierwszy stworzył filozofię dziejów. Również on wylansował ideę schyłku. Jakże potężny snop światła rzucił w ten sposób na proces historyczny! Jeśli wówczas, w apogeum okresu początków i rozkwitu świata posthomeryckiego uważał, że ludzkość znajduje się w epoce żelaza, to co powiedziałby w kilka stuleci później? I co powiedziałby dzisiaj?⁴⁶

Naturalistyczny sposób określenia degeneracji ukazał się w osobiście pojmo-
wanym ewolucjonizmie. Historiozoficzną konsekwencją tego stanowiska była ontogeneza rozumiana jako rozkład bytu, którego istotą jest zanikanie istnienia.⁴⁷ Rozwój bytowości ze względu na istnienie będzie więc następujący: materia żywa stała się zdegenerowaną materią martwą, szczególnym zaś przypadkiem degeneracji materii żywej jest człowiek; degenerowanie się jego bytu będzie proporcjonalne do postępu myśli.

Pisarz używał kategorii upadku, przyglądając się również egzystencji pojedynczego człowieka:

Całe życie jest historią degrengolady. Biografie są takie interesujące, albowiem zarówno bohaterowie, jak i tchórze ograniczają się do innowacji w sztuce staczania się.⁴⁸

Upadek jest w końcu istotą samej natury ludzkiej, która realizuje się w poszukiwaniu tragedii:

Kluczem do tajemnicy ludzkiego rodzaju jest głód nieszczęścia, głęboki, ukryty i trwalszy niż płochę pragnienie bycia szczęśliwym. Gdyby to drugie zwyciężyło — czym wytłumaczyć, że od raję dzielą nas zawrotne dale, że naszym naturalnym stanem jest tragedia? Cała historia jasno pokazuje, że człowiek nie tylko nie ucieka od cierpienia, lecz nawet sam na siebie zastawia ich sidła. Gdyby nie lubował się w bólu — po co wymyślałby piekło, tę utopię cierpienia.⁴⁹

⁴⁵ E. Cioran, *Święci i łzy*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 187.

⁴⁶ E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 173-174.

⁴⁷ E. Cioran, *Księga złudzeń*, s. 29.

⁴⁸ E. Cioran, *Wyznania i anatemy*, s. 88.

⁴⁹ E. Cioran, *Zmierzch myśli*, s. 71.

Zostawmy na razie metaforę upadku i przyjrzyjmy się dwóm wspomnianym kategoriom historiozoficznym, tj. nieszczęściu oraz cierpieniu. Wskazanie obu aspektów ludzkich dziejów wydaje się bliskie filozofii historii Hegla. Przywołajmy zatem dwa fragmenty z heglowskich *Wykładów z filozofii dziejów*, aby odnieść je do historiozoficznego stanowiska Ciorana. Na temat bólu, jaki przejawia się w historii, Hegel pisał: „W tym wszystkim, we wszystkich tych zdarzeniach i przypadkach spostrzegamy w pierwszym rządzie ludzkie działanie i cierpienie”⁵⁰. A oto znane stwierdzenie na temat nieszczęścia w dziejach: „Dzieje ludzkie nie są krainą szczęścia. Okresy szczęścia w dziejach to puste karty historii”⁵¹.

Istota cierpienia wiąże się z pojęciem historycznego wydarzenia. Można przypuszczać, że jeden z głównych zarzutów, jaki postawiłby Cioran Hegłowi, opierałby się prawdopodobnie na wskazaniu nadto wąskiego rozumienia wydarzeń. W historiozofii Hegla ważne były przede wszystkim wielkie wydarzenia, jak np. wojny, rewolucje itp., nic więc dziwnego, że wiązał z nimi ogrom bólu. Toteż Cioran, rozumiejąc szerzej, stwierdził, iż w wydarzeniach — także w tych małych i z pozoru nieistotnych — cierpienie nie musi pojawiać się na początku, jednakże ostatecznie ich bolesność z konieczności ukaże swe oblicze. Każde bowiem wydarzenie samo w sobie jest już cierpieniem. Jest to w zasadzie konsekwencja swoiście określonej czasowości: „Wydarzenia — narodziły się na ciele Czasu”⁵². Metafizyka czasu rozwiązuje zagadkę bólu:

Podczas gdy mój dentysta rozwierał mi szczęki, mówiłem sobie, że Czas jest jedynym tematem, nad którym warto rozmyślać, że to z Jego powodu znalazłem się na tym przeklętym fotelu i że wszystko obraca się w proch, w tym również pozostałości moich zębów.⁵³

Drugą wspomnianą różnicę pomiędzy Heglem i Cioranem stanowi zagadnienie nieszczęścia w dziejach. Również to określenie uwarunkowane jest przez istotę wydarzenia. Hegłowskie „okresy szczęścia”, czyli „puste karty historii”, to czas wolny od wielkich wydarzeń. Rozumowanie to sugerowałoby więc, że szczęście i nieszczęście to immanentne momenty dziejowe, z wyszczególnioną rolą momentów nieszczęśliwych, które nadawały dziejom rozmach. Emilowi Cioranowi takie przeciwstawienie mogłoby się wydać bezsensowne, ponieważ także w powszedniości jest miejsce na nieszczęśliwość. Nieszczęście zatem w całości przepełnia dzieje, szczęście natomiast jest jedynie pewną ideą. Tę syntezę dziejów będących nieszczęściem połączonym

⁵⁰ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. A. Landman, J. Grabowski, PWN, Warszawa 1958, t. I, s. 108.

⁵¹ *Ibidem*, s. 41.

⁵² E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, s. 55.

⁵³ E. Cioran, *Wyznania i anatemy*, s. 11.

z ludzkim pragnieniem niemożliwej szczęśliwości rozwijał Cioran w *Historii i utopii*:

Przed wszystkim rzuca się w oczy rola (płodna bądź, jeśli kto woli, zgubna), jaką odgrywa w genezie wypadków nie tyle szczęście, ile sama idea szczęścia, idea, która — zważywszy, że wiek żelaza rozciąga się na całą historię — wyjaśnia, dlaczego każda epoka trudni się rozważaniami o złotym wieku. Gdyby tylko położono tym rozważaniom kres, nastąpiłaby całkowita stagnacja.⁵⁴

Historia nie mogłaby być dziejami samego nieszczęścia, ponieważ zniknęłaby we własnym mroku. Może więc ona dopiero zaistnieć, kiedy zostanie na nią rzucone światło myśli o utopii.

Lecz trzeba zauważyć, że utopie nie są wcale wolne od degeneracji, gdyż zarówno historia, jak i utopia podlegają temu samemu prawu powszechnego ciężenia: pierwsza ciąży do upadku ciężarem własnym, przez co druga jest do niego niejako wciągana. Zmierzch utopii następuje, gdy zarazi się ona chorobą historii:

[...] utopia to groteska w różowym kolorze, potrzeba połączenia szczęścia, czyli tego, co nieprawdopodobne, z przyszłością, i doprowadzenia optymistycznej, powiewnej wizji aż do miejsca, w którym powraca ona do punktu wyjścia: do cynizmu, jaki chciała zwalczać.⁵⁵

Przywołane tu fragmenty mogą stanowić pewne racje, wobec których wątpliwa staje się nasza próba odpowiedzi na pytanie o Cioranowską utopię. Wydaje się bowiem, że jej głównymi cechami są skrytość i nieokreśloność. Utopia więc jedynie pobłyskiwała we wnętrzu jednostkowej egzystencji, ukazywała się jako szczególna idea w polityce oraz jako możliwość totalnej historii. Ta zwodniczość utopii sprawiała, że nie sposób było ją uchwycić — czy to w myśleniu dyskursywnym, czy noetycznym. Dlatego filozof zaleca nam raczej drogę pascalskich poszukiwań niż konkretnych odpowiedzi:

Poszukiwanie utopii to poszukiwanie religijne, pragnienie absolutu. Utopia jest wielką słabością historii, ale też jej wielką siłą. W pewnym sensie utopia o d k u p u j e historię.⁵⁶

Sens tego odkupienia ujawni się w dziejach ducha absolutnego, które będą zapośredniczać bezpośredniość dziejów jako takich. Istotą idealnej hi-

⁵⁴ E. Cioran, *Historia i utopia*, s. 114. Por. ze stwierdzeniem B. Pascala: „Ale my nieszczęśliwi [...] mamy pojęcie szczęścia” (B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), PAX, Warszawa 1977, s. 177 i n.)

⁵⁵ E. Cioran, *Historia i utopia*, s. 44.

⁵⁶ *Rozmowy z Cioranem*, s. 21-22.

storii jest zatem zniesienie cierpienia oraz nadanie mu godności: w sztuce, religii i filozofii.⁵⁷

Dzieje ducha filozofii

Paradoksalne może się wydawać stwierdzenie o wyzwalającej z cierpień filozofii, skoro poznawanie jest ich wytwarzaniem. Zresztą istotą samej świadomości jest to, iż zniewala ona człowieka. Jak więc możliwe jest uwolnienie się poprzez filozofię? Oto, jak myśliciel próbował odpowiedzieć w *Ćwiartowaniu*:

Sprawy, które zależą od nas i takie, które od nas nie zależą. — Jak je rozdzielić? Nie wiem.

Czasem czuję się odpowiedzialny za wszystko co robię, gdy tymczasem, jeśli się dobrze zastanowić, kierowałem się impulsem, nad którym nie pannałem; innym razem wydaje mi się, że jestem uwarunkowany i podporządkowany, a po prostu działam zgodnie z rozumowaniem podjętym z dala od jakiegokolwiek przymusu, i to nawet... racjonalnego.

Nie można wiedzieć, kiedy i jak jest się wolnym, kiedy i jak jest się manipulowanym. Gdyby za każdym razem chciało się dokonywać analizy, aby odkryć właściwą naturę danego czynu, rezultatem byłby raczej zawrót głowy aniżeli jakaś konkluzja. Stąd wniosek, że gdyby istniało jakieś rozwiązanie problemu wolnej woli, filozofia nie miałaby racji bytu.⁵⁸

W przytoczonym fragmencie ujawnia się swoiście kantowski duch krytyczny. Widać, jak trudna jest kwestia wolności, kiedy argumentacje spotykają się z antynomiami. Mimo to myśliciel przyjmuje sensowność rozważań o wolnej woli, gdyż są one warunkiem bytu samej filozofii. Toteż gdyby się skończyły, wówczas i filozofia by się skończyła. Dlatego nie powinno się uznawać żadnego z rozwiązań — ani że wolność jest, ani że jej nie ma.

Wydaje się zatem, że wyzwolenie poprzez filozofowanie jest nierealizowalną utopią. Mógłby to być pewien ideał mędrca lub świętego, do którego można się jedynie przybliżać. Lecz w jaki sposób? Poprzez same rozważania czy również w praktyce? A może nie wolno tego rozdzielać? Otóż właśnie nie wolno, ponieważ istnieje współzależność między praktycznym wyzwoleniem a wiedzą.

⁵⁷ Jako że nie ma tu na to miejsca, opiszemy tylko dzieje ducha absolutnego na przykładzie filozofii będącej już ostatecznym upadkiem ducha. Można jednak poświęcić osobne rozważania na temat poszczególnych jego momentów, by zbadać, jak rodzą się, jak realizują swoje funkcje, czy też jak znoszą się nawzajem. Rzecz daje się również ciekawie pokazać w kontekście istnienia narodów, których właściwy byt uformowany jest przez sztukę, religię i filozofię.

⁵⁸ E. Cioran, *Ćwiartowanie*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 143-144.

Jednym z zasadniczych celów, jaki Cioranowska filozofia stawia, jest radzenie sobie ze śmiercią. Jednakże to nie skutek stanowi o jej jakości, lecz nastawienie. Istotą filozofowania będzie więc pojęcie śmierci jako jedynej ludzkiej konieczności. W tym sensie rozumienie stanie się podstawą terapii, a filozofia staje się terapeutyczna.

Historyczny początek filozofii terapeutycznej widzi rumuński myśliciel w filozofowaniu Sokratesa.⁵⁹ W platońskim *Fedonie* filozofia nazwana została pragnieniem śmierci. Pragnienie to było refleksją nad praktyką odpowiedniego zachowania się wobec problemu, jaki przed każdym człowiekiem stawia jego własna śmierć. Echo tej idei Platona wydaje się pobrzmiewać w stwierdzeniu Ciorana: „Nosimy w sobie nie tyle wolę, ile pokusę śmierci”⁶⁰. Uwolnienie w sobie tej pokusy jest pierwszym krokiem na drodze do mądrości. Ten związek pragnienia śmierci z wiedzą opisał Cioran we fragmencie *O niedogodności narodzin*:

Istnieje takiego rodzaju wiedza, która odbiera wagę i skuteczność wszystkiemu, co robimy; w jej świetle wszystko, oprócz niej samej, traci oparcie. Ta wiedza, tak czysta, że wstrętna jest jej nawet sama myśl o przedmiocie, wyraża ową mądrość najwyższą, zgodnie z którą uczynić coś albo czegoś nie uczynić to to samo. Towarzyszy jej satysfakcja (również najwyższa) płynąca z powtarzania przy każdej okazji, że żaden z wykonywanych przez nas gestów nie wart jest ani chwili uwagi, że nie posiada najcieńszego bodaj substancjalnego podkładu, że wszelka „rzeczywistość” to absurd. Taką wiedzę należałoby właściwie nazwać pośmiertną; tworzy się ona tak, jak gdyby poznający żył i nie żył zarazem, był istotą i tylko wspomnieniem istoty.⁶¹

Wiedza pośmiertna otwierałaby zatem na całościowe rozumienie sensu egzystencji. Byłaby ona jakby spojrzeniem *sub specie aeterni* lub Ideą, wobec której każda filozofia jest tylko jej cieniem. Jeżeli przyjmiemy tę perspektywę idealnej mądrości, to będziemy mogli dokonać oceny dziejów filozoficznego ducha. Jedną z ważniejszych konstatacji Emila Ciorana będzie wówczas teza o postępującym lęku przed śmiercią:

Tym, co oddziela nas od Średniowiecza i Starożytności, jest fakt, że staliśmy się niezdolni do jakiegokolwiek przygotowania się do śmierci. Nikt już nie troszczy się o to, by jakoś kultywować w s o b i e śmierć, śmierć wszak n a n i e g o spadającą.

Starożytni u m i e l i umierać. Wraz z nimi pojawiła się na świecie pogarda dla śmierci. Pogarda zresztą płynąca z wiedzy. Wzniesić się wewnętrznie ponad śmierć było zawsze ideałem ich mądrości. Dla nas śmierć jest

⁵⁹ E. Cioran, *Pokusa istnienia*, przeł. K. Jarosz, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 148-149.

⁶⁰ E. Cioran, *Zły demiurg*, s. 74.

⁶¹ E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, s. 5-6.

bolesnym, niosącym trwogę zaskoczeniem. Stąd lęk i dramatyzm. Żaden ze starożytnych nie byłby nią zaskoczony, toteż każdy wówczas potrafił przyjmować ją z uśmiechem, który teraz może nas tylko zdumiewać. O nieuniknioności śmierci byli oni tak głęboko przekonani, że skonstruowali sobie całą sztukę umierania, która, jakkolwiek byśmy ją zgłębiali, nie dałaby nam absolutnie nic.

Zażyłość Średniowiecza ze śmiercią była bardziej dramatyczna niż w Starożytności. Tym, co zbliża je do niej, a dzieli od nas, jest wiara, w pewien zespół środków i sumę przygotowań oraz zabiegów mających człowiekowi zapewnić śmierć bardziej naturalną i udaną. Średniowiecze miało wyjątkowo intensywne odczucie śmierci, którą jednak, dzięki medytacjom i specyficznej technice, potrafiło wkomponować w najgłębszą strukturę człowieka. Tak tedy ludzie umierali *legale*, podług pewnej formy i paragrafu. Dla nas śmierć nie jest niczym więcej, jak tylko okropnie nieprzyjemną szarpaniną, z której jakoś chcielibyśmy się wyrwać; a że nie potrafimy, pocieszamy się lękiem. Nie sądzę, by istniał w Starożytności czy Średniowieczu bodaj jeden człowiek pragnący wymigać się śmierci, umknąć przed nią bocznym wyjściem, skoro tak mu dokuczyła. Średniowieczny mnich czy antyczny mędrzec budował sobie ścieżkę z *bezwyjściowości* całą sztukę strząsania z siebie świata; jest to stały temat rozmyślań i doświadczenia. My chcielibyśmy umierać, ale tak, by śmierć nie istniała.⁶²

Ratunkiem dla ducha umierającej filozofii jest renesans idei samobójstwa. Warto podkreślić ten teoretyczny akcent, ponieważ filozof nie nawołuje bezpośrednio do samobójstwa, lecz proponuje jedynie jego ideę.⁶³ Oto fragment *Złego demiurga* z rozdziału pt. „Spotkanie z samobójstwem”:

Myśl, że mamy się zabić, robi nam dobrze. Żaden temat nie daje większego wytchnienia; zajmwszy się nim, wnet zaczynamy oddychać. Rozmyślanie o nim wyzwala niemal w takiej mierze, jak sam akt.⁶⁴

Ta afirmacja myśli o samobójstwie jest szansą na dziejowy wzlot rozumu i wolności. W sensie historiozoficznym stanie się ona nową utopią:

Może kiedyś nadejdzie chwila, gdy śmierć naturalną przestanie się darzyć szacunkiem, a w katechizmach pojawi się nowa formułka: „Panie, zechciej udzielić nam siły do skończenia ze sobą, daj nam łaskę odejścia w stosownej chwili” [...]

Samobójcy prefigurują przyszłe, odległe losy ludzkości. Są zwiastunami i jako tacy zasługują na szacunek. Ich godzina jeszcze nadejdzie: będzie

⁶² E. Cioran, *Święci i łzy*, s. 39-40. O współczesnym upadku myślenia przypominał też pisarz w wywiadach: „Im bardziej jesteście cywilizowani (w złym sensie tego słowa), tym mocniej odrzucamy śmierć” (*Rozmowy z Cioranem*, s. 84).

⁶³ Pominiecie tej różnicy prowadziło czasem do nieporozumień; zob. M. Bernd, *op. cit.*, s. 9.

⁶⁴ E. Cioran, *Zły demiurg*, s. 80.

się ich czcić, będzie się oddawać im hołd publicznie i mówić, że tylko oni w przeszłości wszystko dostrzegli, wszystko odgadli. Powie się również, że byli pionierami, poświęcili się, aby wskazać drogę, że na swój sposób byli męczennikami; czyż nie zabili się wówczas, gdy nikt nie musiał tego czynić, a śmierć naturalna święciła pełny triumf?⁶⁵

Właściwemu wyzwoleniu poprzez filozofię towarzyszą niewłaściwe próby. Do istoty niewłaściwego nastawienia należy wiara, iż cierpienie oraz śmierć to jedynie pewna rzeczywistość, która daje się sprowadzić do możliwości. To za sprawą tego nieporozumienia duch zniewolił siebie w antyutopii. Historycznie rzecz ujmując, dekadentyzm ten ukonkretnił się w wydarzeniu określonym jako postęp naukowo-techniczny.

Trudno wskazać książkę, w której pisarz nie krytykowałby idei postępu. Jednak wydaje się, że krytyka ta nie była jego odrzuceniem. Rumuński filozof przyjmował postęp, tyle że nie *en bloc*. Można powiedzieć, że krytyka Ciorana stała się syntezą wątpliwości oraz wiary w postęp, dzięki czemu historiozofia mogła uzyskać na powrót swój tragiczny bieg. Jego intuicje wskazują zatem na kilka istotnych problemów, z którymi idea postępu musi się zmierzyć. Wśród nich są ogólna krótkowzroczność, naiwność założenia o możliwości pozbycia się wszelkich bolączek czy też niezrozumienie granic ludzkiej egzystencji.

Niedostateczną perspektywę postępu piętnuje Cioran w *Zeszytach*:

Entuzjazm dla techniki nie jest już dziś możliwy. Ten, kto mu ulega, jest albo naiwny, albo szalony. Każdy upływający dzień dodaje coś do niebezpieczeństw zagrażających ludzkości. Drogo opłaci ona „postęp”, który bezustannie czyni. Środki chronienia życia są śmieszne wobec tych, które mogą je zniszczyć; cokolwiek człowiek przedsięwzie, nigdy nie zdoła się uporać z tą dysproporcją. To, co do wzrostu potrzebuje miesięcy czy lat, unicestwić można w okamgnieniu.⁶⁶

Filozof dokonuje bilansu zysków i strat, którego wynik jest jednoznaczny: ewentualne straty są niewspółmiernie wysokie wobec wątpliwego zysku. Podobną ideę znajdujemy w *Zarysie rozkładu*:

Postęp? może ewentualnie w higienie. Ale gdzie jeszcze? W odkryciach naukowych? To tylko kilka momentów złowieszczej chwały.⁶⁷

Emil Cioran ma też wiele wątpliwości co do używania leków:

Nic nie objawia bardziej naocznie naszej degrengolady niż widok apteki: oto skład wszelkich możliwych medykamentów na każdą z naszych zrypa-

⁶⁵ *Ibidem*, s. 79, 93.

⁶⁶ E. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, s. 107.

⁶⁷ E. Cioran, *Zarys rozkładu*, s. 247.

dłości, lecz ani jednego na naszą chorobę główną, tę, z której żaden ludzki wynalazek uleczyć nas nie potrafi.⁶⁸

Agonistyczna postawa wobec chorób jest absurdałna, ponieważ jedyne, co można, to usunąć pewne poszczególne dolegliwości. Wszelkie zaś próby odsunięcia nadejścia momentu śmierci — poprzez pozbycie się chorób pomniejszych — są dla Ciorana jeszcze większym obłędem. W rozmowie z François Fejtö stwierdził wprost:

Można powiedzieć, że wskutek postępu medycyny znaczna część ludzi nie umiera już śmiercią naturalną. Nasza egzystencja przedłużana jest sztucznie, walka ze śmiercią wydłuża się. To bardzo niehumanitarne.⁶⁹

Sens tej krytyki ukazuje się również w wywiadzie z Fritzem Raddatzem:

F.J.R.: Czy można naprawdę i w sposób generalny negować wszelki proces historyczny i odrzucać postęp w obrębie tego procesu?

C.: Nie, tego nie neguję. Tyle, że dla mnie każdy zysk jest zarazem stratą. W ten sposób postęp sam siebie znosi. Ilekroć człowiek robi krok do przodu, coś traci.

F.J.R.: Jakiś przykład?

C.: Niech pan weźmie naukę, lekarstwa, techniki medyczne, maszyny do przedłużania życia. Powiedziałbym tak: niegdyś ludzie umierali własną śmiercią, taki był ich los, umierali, bo ich nikt nie pielęgnował. Dziś dzięki lekarstwom człowiek wie, że życie fałszywe, sztucznie przedłużane. Nie żyje już własnym losem.⁷⁰

Znowu można zauważyć granicę postępu, która dialektycznie wpisana została w jego istotę: „każdy zysk jest zarazem stratą”, „postęp sam siebie znosi”. Granica ta ma jednak nie tylko wymiar przedmiotowy, gdyż swoistą granicę odnajdujemy w samej kondycji człowieka:

Zarozumiale zapatrzeni w naszą ideę postępu czujemy, że wznieśliśmy się na szczyty czasu, tyle, że te szczyty nie istnieją: troglodyta, który niegdyś drżał ze strachu w jaskini, dziś wciąż drży w drapaczu chmur.⁷¹

Postęp naukowo-techniczny rozbija się więc nie tylko o faktyczność śmierci, lecz także o jeden z fundamentów egzystencji, jakim jest trwoga przed śmiercią.

Przedstawiony upadek filozofii wywodził się ze złego zrozumienia utopii. Lecz filozofia może się również degenerować, kiedy wychodzi od historii. Wą-

⁶⁸ E. Cioran, *Zły demiurg*, s. 121.

⁶⁹ *Rozmowy z Cioranem*, s. 160-161.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 137-138.

⁷¹ E. Cioran, *Zarys rozkładu*, s. 247.

tek ten pojawiał się w opisach rozwoju dziejów myśli, gdzie materią rozważań Ciorana była dynamika ich powstawania i ginięcia. Formą tego procesu była zaś jego irracjonalność: „Historia idei, tak samo jak historia zdarzeń, toczy się w jakimś obłędzie”⁷². Ta ogólna zasada miała jednak wiele różnych możliwości aktualizacji.

W rozmowie z Sylvie Jaudeau filozof zauważył, że istnieje związek pomiędzy historią tragedii ludzkiej a ideami: „Prawdą jest w istocie, że po wszystkich wielkich historycznych klęskach następował przyływ sceptycyzmu”⁷³. Spróbujmy odwołać się do historii: po trzęsieniu ziemi w Lizbonie Wolter poddaje w wątpliwość ideę świata najlepszego z możliwych; dwie wojny światowe postawią pod znakiem zapytania możliwość wzajemnego zrozumienia.

Pokusa istnienia otwiera przed nami inną zasadę historycznego ruchu myśli: „Doktryny umierają od tego, co zapewniło im sukces: od stylu”⁷⁴. Temat szaleństwa mody na pewne pojęcia we współczesnej filozofii opisywał Emil Cioran bardzo drobiazgowo:

[...] historia idei jest tylko pochodem słów przekształconych w absoluty, wystarczy dokonać przeglądu wydarzeń filozoficznych ostatniego stulecia.

Znany jest sukces „nauki” w epoce pozytywizmu. Ten, kto się na nią powoływał, mógł — przez nikogo nie niepokojony — dopuszczać się największych ekstrawagancji: wszystko mu było dozwolone, jeśli tylko przywoływał „ścisłość” czy „doświadczenie”. Niedługo potem pojawiły się Materia i Energia: prestiż ich majuskuł nie przetrwał długo. Ich kosztem ekspandowała niedyskretna, podstępna Ewolucja. Ten uczony synonim „postępu”, optymistyczna podróbka przeznaczenia, głosiła zamiar wyeliminowania wszelkiej tajemnicy i zapanowania nad inteligencją: wytworzyła swój prawdziwy kult porównywalny do tego, którym otaczano „lud”. Chociaż miała szczęście przetrwać modę na siebie, nie budzi już jednak lirycznego uniesienia: ten, kto ją sławi, kompromituje się lub uchodzi za wstecznika.

Mniej więcej na początku wieku ufność w koncepty została podważona. Skorzystać na tym miała Intuicja wraz ze swą swiłą: trwaniem, porywem i życiem, co sprawiło, że na pewien czas przejęła berło. Potem zaistniała potrzeba czegoś nowego: nadeszła kolej na Egzystencję, magiczne słowo, które podnieciło specjalistów i dyletantów. Wreszcie znaleziono klucz. I już nie było się jednostką, lecz Egzystentem.⁷⁵

⁷² E. Cioran, *Zły demiurg*, s. 168.

⁷³ *Rozmowy z Cioranem*, s. 185.

⁷⁴ E. Cioran, *Pokusa istnienia*, s. 146.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 145. Podobne argumenty znajdujemy w *Sylogizmach*: „Każdy aspekt myśli ma swój moment, swoją stronę płochą: w naszych czasach jest to na przykład idea Nicości... Jakże przebrzmiały wydają się Materia, Energia, Duch! Na szczęście słownik jest bogaty, każde pokolenie może zeń zaczerpnąć słówko” (E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, s. 32).

Lecz czy mamy tu do czynienia z czymś istotnym dla ducha filozofii, czy też jedynie z pewną przypadłością? Nawet jeśli w społeczeństwie filozofującym istnieje pewien dyktat mody jako coś koniecznego, to dla właściwego rozwoju (a w szczególności dla narodzin) filozofii element ten jest niewystarczający. Wydaje się jednak, że Cioran rozumiał znaczenie swojego uproszczenia, gdyż w zarysowanym ujęciu „socjologicznym” nie wspomniał o ożywiającym duchu myślicieli „pierwszej gildii”, którzy żyją „twarzą w twarz z bytem”⁷⁶.

W *Sylogizmach* pisarz stwierdził, że istotą dialektyki ducha filozofii jest resentment filozofów: „Historia idei to historia urazy odludków”⁷⁷. Oto kilka historycznych przykładów, które ilustrowałyby rozumowanie rumuńskiego myśliciela: w starożytności największą niechęcią darzył Sokrates sofistów; średniowiecze pełne jest urazy między woluntarystami i intelektualistami, czy realistami i nominalistami; nowożytność to nieporozumienie Kartezjusza i Pascala; do jednego z najsłynniejszych resentmentów w nowszej historii filozofii zaliczamy stosunek Schopenhauera do Hegla; w XX w. różni się Heidegger z Jaspersem, Cassirerem i Hartmannem; głośne było także poróżnienie się Poppera z Wittgensteinem itd. Gdy więc przyjrzeć się biografom filozofów, natrafić można wówczas na liczne przypadki, kiedy to resentment decydował o ich zachowaniu. Ale czy rzeczywiście miał również wpływ na samą filozofię? A może terapia polega właśnie na wyrzucaniu innym swojej niechęci? Lecz co zrobić, kiedy nie ma się pod ręką nikogo, przeciwko komu można by myśleć? Dlatego Cioran stwierdzi, że właściwą utopią myślenia filozoficznego jest myślenie przeciwko sobie.⁷⁸

Dobrze jest tu także wspomnieć o stosunku filozofii do własnej historii. Rozumowanie to będzie jaśniejsze, kiedy się je odniesie do wizji heglowskiej. W „Przedmowie” do *Fenomenologii ducha* określił Hegel cel filozofii jako duchowy postęp od miłości wiedzy do wiedzy samej.⁷⁹ Emil Cioran powiedziałby raczej, że dzieje filozofii mają przeciwny kierunek: od wiedzy samej do niemożności kochania wiedzy; „Historia filozofii to negacja filozofii”⁸⁰. W tym sensie można by powiedzieć, że dla pierwszego mądrość jest zadana „wprzód”, a dla drugiego — „wstecz”. Absolutna wiedza pośmiertna mogła bowiem nadawać pewną wartość tradycji filozoficznej, natomiast Hegłowska spekulatywność wykluczała filozofowanie oparte na autorytetach. Dla Hegla autorytety zniewalały myślenie, zatem prawdziwa myśl mogła się w pełni rozwinąć tylko w systemie. Według rumuńskiego filozofa bardziej jednak

⁷⁶ E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, s. 59.

⁷⁷ E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, s. 8.

⁷⁸ Zob. E. Cioran, *Pokusa istnienia*, rozdz. pt. „Myśleć przeciw sobie”.

⁷⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, T. I, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 2010, s. IX.

⁸⁰ E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, s. 202.

zniewala despotyzm systemu niż autorytety.⁸¹ Już w samej miłości do wielkich postaci historii filozofii duch może powracać do wyzwających źródeł. Nie dziwi więc nazwanie Epikura „wielkim wyzwolicielem”⁸². Ów zachwyty Ciorana greckim filozofem wspominał Peter Sloterdijk:

Przypominam sobie rozmowę ze starym Emilem Cioranem w Domu Niemieckim w Cité Universitaire w Paryżu w połowie lat osiemdziesiątych. Skierowałem ją w pewnej chwili na jego podejrzenia i lekceważące wypowiedzi o Epikurze. Wydało się, że natychmiast pojął do czego zmierzam swym zapytywaniem. Otwarcie oświadczył, że odwołuje swą wypowiedź i że czuje się bardzo bliski Epikurovi, że postrzega w nim dziś jednego z faktycznych dobroczyńców ludzkości. Słowo dobroczyńca, wypowiedziane cicho, zabrzmiało jakoś dziwnie ważnie w jego ustach. Tym razem zrezygnował z wszelkiego sarkazmu.⁸³

Myśliciel będzie jednak przekonywał, że bezkrytyczna namiętność dla autorytetów może również zniewalać. Epikureizm nie będzie wyjątkiem, który należałoby przyjmować jako jedyną właściwą terapię. Krytycznie zatem odnosił się Cioran do argumentu Epikura, iż nie ma sensu bać się śmierci, ponieważ śmierć nas nie dotyczy. Już w pierwszej książce pt. *Na szczytach rozpacz* (1934) natrafiamy na sprzeciw wobec tego rozumowania:

Ci, co utrzymują, że strach przed śmiercią nie ma głębszego uzasadnienia, bo póki ja jestem, śmierć nie istnieje, gdy zaś ja już nie żyję, ja nie ma — zapominają o tym dziwnym zjawisku, jakim jest stopniowa agonia.⁸⁴

Krytyce poddane zostaje również epikurejskie pojęcie godnego życia. We fragmencie pt. „Odwrót na stronę ogrodu” myśliciel wskazywał na niedomaganie Greka: „Ten teoretyk szczęścia był chory: jak się wydaje, wymiotował dwa razy dziennie”⁸⁵. Słowa jego można rozumieć jako aluzję do epikurejskiej miłości dobrego jedzenia. W książce *Święci i łzy* proponuje więc swój własny przepis na zdrowe wyzwolenie: „Absolut? To kwestia diety. [...] Ktokolwiek je

⁸¹ *Ibidem*, s. 157.

⁸² M. Bernd, *op. cit.*, s. 199.

⁸³ P. Sloterdijk, Bezinteresowny rewanżysta, przeł. A. Żychliński, „Odra”, 2005, nr 3, s. 38.

⁸⁴ E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 53. Por. D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, PWN, Warszawa 1962, s. 645.

⁸⁵ E. Cioran, *Pokusa istnienia*, s. 149.

do syta jest duchowo potępiony”⁸⁶. Sens tego przepisu sprowadzi jednak filozof do absurdu, powiadając: „Spróbujesz być wolny — a umrzesz z głodu”⁸⁷.

Cioranowskie spojrzenie na historyczne próby filozoficznego wyzwolenia potwierdzałoby to, co zaznaczyliśmy na samym początku, że nie może być ono faktyczne. W *Pokusie istnienia* myśliciel pisze jasno i wyraźnie:

Istnieją formy mądrości i wyzwolenia, których nie możemy ani uchwycić od wewnątrz, ani przekształcić w naszą codzienną treść, ani nawet wprowadzić do jakiejś teorii. Wyzwolenie, jeśli istotnie uznamy je za ważne, winno rozpoczynać się od nas samych. Nie da się bynajmniej szukać go gdzie indziej, w jakimś gotowym systemie czy doktrynie orientalnej. To wszakże przytrafia się często wielu umysłom żadnym, jak to się mówi, absolutu. A jednak mądrość to fałsz, a osiągnięte dzięki niej wyzwolenie — oszustwo.⁸⁸

Czy rzeczywiście wolność była dla filozofa tylko ułudą?⁸⁹ I czy pytania tego nie przekreśla pewność stwierdzenia: „C z u j ę , że jestem wolny, a l e w i e m , że nie jestem”⁹⁰? Tak przecież mógłby wyglądać koniec filozofii jako rozwiązanie problemu wolności! Może zatem powinniśmy postawić Cioranowi zarzut mniemania w obliczu wiedzy pośmiertnej, której główna maksyma głosiła: „uczynić coś albo czegoś nie uczynić to to samo”. Wydaje się zresztą, że treść tej formuły nie tylko określa sens najwyższej wiedzy, ale i byt człowieka. Człowiek w istocie jest nią, jest Tym Samym, który może uczynić coś lub też nie uczynić. Pierwszym członem egzystencjalnej alternatywy jest pojęcie absolutnej wolności ugruntowanej w samobójstwie będącym ideą regulatywną (wolność *a priori*); drugim zaś jest wolność jako zrozumienie konieczności własnego bytu w doświadczeniu czasu (wolność *a posteriori*).⁹¹ Jednakże sama ta alternatywa wolności jest dynamiczna. W przypadku pisarza immanencją tego albo-albo był rozwój ducha w postaci książki: „Książka

⁸⁶ E. Cioran, *Święci i łzy*, s. 141-142.

⁸⁷ E. Cioran, *Zarys rozkładu*, s. 154.

⁸⁸ E. Cioran, *Pokusa istnienia*, s. 8.

⁸⁹ Emil Cioran pisał też, że człowiek nawet nie chce rzeczywistej wolności, ale właśnie jej ułudy: „Nie żądamy wolności, lecz złudzenia wolności” (*idem*, *Zeszyty 1957-1972*, s. 33).

⁹⁰ E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, s. 123.

⁹¹ Na ten drugi sens Cioranowskiej wolności zwrócił uwagę I. Kania: „Paradoksalne może się wydać, że lekarstwo na »chorobę czasu« wysysającą z nas siły w próżnej gonitwie widział Cioran w starości — w poddawaniu się jej w sposób świadomy. Więcej: wielkich wartości terapeutycznych i poznawczych upatrywał w kontemplacji materialnych skutków niszczącego działania czasu. [...] To czekanie na starość jest tedy oczekiwaniem wzrostu wolności i zrozumienia” (*idem*, *Ścieżka nocy*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, s. 222-223).

to odwleczone samobójstwo”⁹². To więc pisarstwo stanowiło dla Ciorana podstawę zjednoczenia obu krańcowych momentów wolności.

Złudzeniem jest zatem jedynie pojęcie wolności, które wykracza poza Cioranowską alternatywę. Uzmysławia nam to filozof, kiedy np. powiada: „Wolność? Sofizmat dobrze się mających”⁹³. Toteż zdrowie, pieniądze *etc.* nie mogą być żadnym warunkiem bycia wolnym. Niedorzeczne stało się również pojęcie dziejowej kumulacji wolności pozytywnej, tj. zapośredniczonej w instytucjach państwowych.⁹⁴ Stanowisko to myśliciel nazwał „heglowską herezją”⁹⁵.

Zakończenie

Léo Gillet powiedział kiedyś pisarzowi, co myśli o jego stosunkach z historią: „Jakoś niezbyt się oboje wzajem lubicie, pan i historia...”⁹⁶. Nie ma powodu, by wątpić, że Cioran szczerze nienawidził historii, a w szczególności historii polityki.⁹⁷ Tak wyznał o tym w *Zeszytach*: „Rewolucje i wojny to duch w marszu, tzn. tryumf i ostateczny upadek ducha”⁹⁸. Wspomniane tu wydarzenia stanowią w istocie przedmiot obrazu ukazującego nieskończenie brutalną stronę konieczności dziejów, z którą człowiek boleśnie się zderzał. Mogłoby się zatem wydawać, że obraz ten namalowany był jedynie w nietzscheańskich barwach dionizyjskości. Dlatego naznaczone nimi dzieje byłyby przenikającą wszelki byt ciemnością, a myśl — szaleństwem.

Jednym z motywów, jaki przyświecał niniejszym rozważaniom, było pokazanie drugiej strony w cioranowskim manicheizmie historiozoficznym. Objawiła się zaś ona w postaci duchowej utopii, która umożliwiła wolny i ro-

⁹² E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, s. 134.

⁹³ E. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, s. 39.

⁹⁴ „W historii nic niczego nie przewyższa: republika — monarchii [...] liberalizm — etatyzmu [...] wszystkie instytucje są sobie warte” (E. Cioran, *Zarys rozkładu*, s. 246).

⁹⁵ E. Cioran, *Pokusa istnienia*, s. 9.

⁹⁶ *Rozmowy z Cioranem*, s. 54.

⁹⁷ Według Laignel-Lavastine Cioranowskie pisarstwo o dziejowej nędzy ma „kunsztownie rozpuścić winę” za uczestnictwo w rumuńskim ruchu faszystowskim (A. Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco: O zapominaniu faszyzmu. Trzech intelektualistów rumuńskich w dziejowej zawierusze*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2010, s. 17). Autorka mogłaby zatem powiedzieć o naszej próbie, iż była ona ukazaniem stosunku filozofa do historii niejako „ahistorycznie” (A. Laignel-Lavastine, *op. cit.*, s. 22); zob. B. Brzostek, *Terror Historii?*, „Przegląd Polityczny”, 2003, nr 61. W niniejszej pracy uznaliśmy jednak, że doszukiwanie się źródeł krytyki historii w przeszłości politycznej pisarza nie jest konieczne.

⁹⁸ E. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, s. 188.

zumny dialog z historią. Właśnie to dialogiczne nastawienie stało się podstawą dziejów pojętych jako historia czytania. Jednakże nie interesowało nas czytanie samo w sobie, ale — mówiąc po heglowsku — dla siebie.⁹⁹ Czytanie miałyby więc służyć dalszemu tworzeniu. Sens tego czytania powinien być zresztą rozumiany dość szeroko jako uchwytywanie kodów kultury¹⁰⁰, którego celem było uczynienie życia bardziej zrozumiałym i pięknym.¹⁰¹ W tym też ujawniła się apollińska strona historii.

Ostatecznie tylko tę stronę dziejów daje się prawdziwie pokochać. Ale żeby móc ją kochać, to trzeba ją również poznać. Emil Cioran miał tę wiedzę, mógłby więc nazwać siebie tak, jak jego przyjaciel Constantin Noica, powiadający o sobie, iż jest „sekretnym kultury”. Funkcja ta byłaby podobna do pracy archeologa, który odkopuje rozmaite relikty, ażeby mogły znów przemówić. Takim archeologiem był np. Hegel, kiedy kierował swą myśl w stronę gruzów pozostałych ze starożytnego Egiptu. W nich to odnalazł ogromne pokłady ducha jako:

[...] potężny świat czynów w dziełach sztuki, których ruiny świadczą o ich niezniszczalności i które są większe i bardziej godne podziwu niż wszystkie inne dzieła dawnych i nowych czasów.¹⁰²

Ten podziw oraz szacunek Ciorana dla literackich monumentów przeszłości wskazał Peter Sloterdijk, kiedy 1 lipca 1999 r. kończył swoje wystąpienie w Bawarskiej Akademii Sztuk Pięknych:

Emil Cioran zatytułował tom eseju o dawnych i XX-wiecznych autorach słowami *Exercices d'admiration*. Przyznam, że nie znam wyrażenia, które pełniej wyraziłoby funkcję pracownika kultury w dzisiejszych czasach niż ta zwięzła, skromna, inteligentna formuła. Ćwiczenia z podziwiania — faktycznie, we wszystkim, co stanowi kulturę taką, jaką ja tutaj rozumiem, chodzi o dążenie do tego, by biorąc miarę od rzeczy godnych podziwu, nie utracić zupełnie wyżyn. Podziw dla przedmiotu daje azyl także talentowi,

⁹⁹ Różnicę wartości czytania samego w sobie i dla siebie stanowiłoby odniesienie do pisanja: „Nagryzmolenie kartki pocztowej ma więcej wspólnego z twórczością niż czytanie *Fenomenologii ducha*” (E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, s. 71).

¹⁰⁰ W *Samotności i przeznaczeniu*, gdzie zamieszczony został wspomniany esej „Hegel i my”, znajdujemy rozmaite fragmenty w podobnym duchu: „Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*”, „Oskar Kokoschka”, „*Melancholia Dürera*”, „Styl wewnętrzny Lucjana Blagi”, „Greta Garbo” itp.

¹⁰¹ Rozumienie historii jako tradycji byłoby warunkiem wychowania (*Bildung*). W sensie gadamerowskim to skierowanie się ku przeszłości pozwalało określać siebie, poprzez uwrażliwienie się na to, co Inne (por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2007, s. 44).

¹⁰² G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, T. I, s. 326. Podobną niechęć do estetyki współczesności znajdujemy u Ciorana, gdy powiada: „Tym, co odbiera mi ciekawość przyszłości jest pewność, że wszystko będzie brzydsze niż teraz” (E. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, s. 130).

któremu nie dorównujemy. Podziw ten jest dobrowolnym cierpieniem z powodu dzieł, których sami nie umielibyśmy stworzyć, choćbyśmy mieli trzydzieści sześć żywotów. Otwiera się na oświecenie nieporównanie większej różnicy. Przy tym wszystkim jest przeciwieństwem owej krytyki, która skupa się w totalitarnym środku i chwali tylko to, co go przypomina.¹⁰³

Jednakże może ktoś powiedzieć za Jerzym Topolskim, że poprzez tę miłość pisarz staje się „dyktatorem narzucającym sugestywnie swój obraz i swe *beliefs* czytelnikowi”¹⁰⁴. Z przestrogą tą trudno się nie zgodzić. Lecz abyśmy mogli być konsekwentni, potrzebna jest również zgoda ze Sloterdijkem, gdy powiada o „totalitarnym środku”, który niczego nie kocha, a mimo to narzuca własny światopogląd. W tym sensie możliwość despotyzmu ujawnia się zarówno od strony pisarza, jak i ogólnie pojętej opinii publicznej. Ale czy któryś z tych despotyzmów może rościć sobie wyłączne prawo do krytyki historii oraz wartości tradycji? Czy któryś z nich jest bardziej twórczy lub niebezpieczny dla ducha? Albo czy daje większe szanse na wyzwolenie? Odpowiedź na te pytania pozostawiamy Czytelnikowi.

Tradition and History in the Thinking of Emil Cioran

by Maciej Sawicki

Abstract

Objective for this article is account the specificity of Cioran's consideration on background of varied history scriptures. Firstly, will be to get a knowledge about his reflections on the beginning of the history manifested in the biblical tradition and in her quaint interpretation. Secondly, we will try to reveal the most natural character of the human being, which was somehow confirmation of visions gained from

¹⁰³ P. Sloterdijk, *Pogarda mas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 2003, s. 80-81.

¹⁰⁴ J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Wydawnictwo Rytm, Warszawa 1998, s. 11. Pisarską dyktaturę zauważa m.in. K. Józwiak, wedle którego Cioran „(z)(u)wodzi swego czytelnika w mrocznym świecie własnych obsesji” (*idem*, *Emil Mroczny*, „Nowa krytyka”, 2002, nr 13, s. 139). Można się pokusić o twierdzenie, że pisarz (z)(u)wodził czytelników tylko w granicach literalnie rozumianego pisarstwa. Jeśli natomiast wejrzy się w ducha jego twórczości, to daje się tam odnaleźć wyzwajające idee, jak np. idea osobistej utopii oraz powszechnego upadku. Charakter tej ostatniej podkreślał J. Topolski: „pojęcie upadku ma większe szanse aniżeli pojęcie postępu na bardziej radykalne uwolnienie się od mitu ewolucji i nie popadnięcie w służbę ideologii” (*idem*, *op. cit.*, s. 304).

religion. Then we explore Cioran's understanding of history and historiography, and also source of his fundamental categories of historiosophy. In the last part we would like to present his philosophy's spirit in history project.

K e y w o r d s : freedom, utopia, historiosophy, decline, pain, suicide, religion, history.



^ BEZ TYTUŁU 70 X 50 GRAFIT KARTON REPRODUKCJA CZARNOBIALA

Marcin Kula
Warszawa

Historia jest historią ludzi¹

Jestem niewierzący. Jeśli zgodziłem się wziąć udział w zjeździe nauczycieli chrześcijańskich, to dlatego, że są sprawy, w wypadku których pozycja zajmowana wobec religii jest kwestią całkowicie wtórną. Do nich należy nauczanie i wychowanie. Ważniejsze jest to, czy nauczyciel jest dobry, czy zły, niż to czy jest chrześcijaninem. Jednocześnie kwestie kształcenia młodzieży przedstawiają się tak, że konieczne jest dołożenie wysiłków z wszelkich możliwych stron, by je naprawić. Jakość działania instytucji wychowujących oraz nauczających na wszelkich szczeblach edukacji budzi dziś żywy niepokój. Myślę, że akurat w Polsce Kościół katolicki mógłby się przyczynić do poprawy stanu rzeczy, gdyby swoimi instrumentami propagował potrzebę intensywnej i uczciwej nauki. Jako nauczyciel akademicki byłbym szczęśliwy, gdyby Kościół katolicki poświęcił tyle uwagi podkreślaniu negatywów ściągania i plagiatowania przez studentów w Polsce, w większości przecież katolików, ile poświęca moralności potocznie rozumianej.

Dopóki stan oświaty, nauczania i uczenia się na każdym szczeblu nie zacznie się poprawiać, mówienie o wpływie oświaty na różne zjawiska społeczne jest trochę bezcelowe. Nim będziemy uczyć w kierunku zwiększenia skłonności do tolerancji, to bardzo często, nawet na wyższych szczeblach edukacji, musimy uczyć elementarza. Jak sprzyjać wychowaniu dla tolerancji, m.in. religijnej, gdy studenci wyższych uczelni w Polsce, czyli w kraju podobno chrześcijańskim, mają nieraz marną wiedzę na temat, dlaczego Jerozolima była (jest) ważnym miejscem dla Europy i mają zasadnicze trudności ze wskazaniem nawet najważniejszych krajów o dominacji prawosławia lub/i

¹ Referat przygotowany na Międzynarodowy Zjazd Nauczycieli Chrześcijańskich, organizowany przez Secrétariat International des Enseignants Secondaires Catholiques (SIESC), nt. „Duch wspólnotowy przeciw upiorom przeszłości” (Warszawa, lipiec 2011).

protestantyzmu. Przytaczam przykłady odpowiedzi egzaminacyjnych, uzyskanych na podobnie podstawowe pytania od studentów kierunków innych niż historia. Nie są to przykłady wyjątkowe, raczej przeciwnie. Zachowałem pisownię oryginałów. Materiał pochodzi z egzaminów przeprowadzonych w r.ak. 2010/2011.

Pytanie: Co to takiego „wyprawy krzyżowe” (krucjaty)?

Odpowiedzi:

- „wyprawy krzyżowe” miały na celu wprowadzenie chrześcijaństwa na nowo podbitych terenach. Kraje pogańskie przyjmowały chrześcijaństwo, wiarę w jednego Boga. Polska była np. krajem pogańskim, kiedy przyjęła chrzest w 966 r. sytuacja się zmieniła. Budowa miejsc kultu religijnego, Kościołów
- krucjaty — miały na celu nawracanie na wiarę chrześcijańską
- Wyprawy krzyżowe, były to wyprawy podczas których toczyły się walki o poszczególne tereny. Ten kto wygrał zagarniał teren, przez co powiększał obszar swojego państwa.
- Krzyżacy² najeżdżali na poszczególne państwa, atakowali je, grabili i zabijali mieszkańców. Wzbogacili w ten sposób swoje państwo.
- Wyprawy krzyżowe miały na celu szerzenie chrześcijaństwa. Często za pomocą siły i przymusu. Zdarzały się mordy i grabieże ludzi co prowadziło do szybkiego wzbogacania się zakonów krzyżowych.
- nawracanie niewiernych pogan / Król Ryszard miał na celu wzbogacenie państwa / „Krzyżacy”.
- Krucjaty miały na celu nawracanie „niewiernych” na wiarę w Boga (chrześcijaństwo). Częste zjawisko w średniowieczu. Krzyżacy często organizowali krucjaty jako możliwość wzbogacenia państwa i jego potęgi. Król Ryszard Angielski najechał na Palestynę jako siedlisko pogan.
- krucjaty były to wyprawy krzyżaków na obce ziemie w celu zajęcia tamtejszego terytorium.
- Wyprawy krzyżowe miały miejsce w XI–XIII w. Były to wyprawy zbrojeniowe.
- Wyprawy krzyżowe miały miejsce w XI–XIII w. Krucjaty krzyżowe.

² Studenci myślą uczestników wypraw krzyżowych z rycerzami Zakonu Szpitala Najświętszej Marii Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie (niem. *Orden der Brüder vom Deutschen Haus Sankt Mariens in Jerusalem*), znanymi w Polsce pod nazwą Krzyżaków i dobrze pamiętanymi w historii Polski ze względu na bitwę pod Grunwaldem w 1410 r.

- Odbyło się VII wypraw krzyżowych w XI do XIII w. Osoby biorące udział zwane były krzyżowcami. Miały one na celu nawrócenie ludzi na katolicyzm. Odbywały się one do Izraela.
- Od XI–XIV w. (Było bodajże 9 wypraw krzyżowych) / szerzenie wiary chrześcijańskiej / krucjaty = (wyprawy krzyżowe) / wojny przeciwko Turkom — nawracanie ludności tureckiej na katolicyzm.
- Wyprawy krzyżowe były to wyprawy na tle religijnym. Krzyżacy zabijali masowo Żydów.

Pytanie: „Wielka schizma” — co to było?

Odpowiedzi:

- Wielka schizma była rozłamem w kościele katolickim. Spowodowała osłabienie kościoła co dało szansę na rozwój protestantyzmu.
- Była to wędrówka ludów, przemieszczanie się wielkich koloni, i zasiedlanie coraz to nowych terenów.
- Rozpad Kościoła Katolickiego.

Pytanie: O czym mówił list biskupów polskich do niemieckich z 1965 r.?

Odpowiedzi:

- List biskupów mówił że ludność europejska powinna udzielać sobie wzajemnej pomocy w zwalczaniu socjalizmu w Europie w Kościele jak i poza nim.
- List biskupów polskich do niemieckich mówił o wkroczeniu Rosji z jej systemem komunistycznym do Polski.

Spróbujmy jednak zastanowić się, co w wypadku dobrego obrotu spraw w zakresie edukacji mogłaby dać nauka historii w dziele eliminowania nienawiści, zaś budowania porozumienia. Dotychczasowa tradycja nauczania tego przedmiotu nie jest optymistyczna.

Historia była zawsze historią grup, a w nowszych czasach historią narodów. W takich ramach była rozpatrywana, służyła umacnianiu wspólnoty narodowej, chwaliła własne osiągnięcia, pozwalała grupie czuć się wspaniałą, tłumaczyła, że najczęściej winni są inni. Usprawiedliwiała klęski i negocjowała, a przynajmniej pomniejszała negatywy. Jeśli jednoczyła, to swoich — czyli wyodrębniała „swoich” z grona „innych”, a nawet przeciwstawiała ich tym „innym”. Traktowana jako „nauczycielka życia”, często była nauczycielką nie tego, co jest dobrem i dróg rozwiązywania jakże wielu spraw ludzkich, lecz nauczycielką, pokazującą kto jest odwiecznym wrogiem. Przykłady postaci do naśladowania pokazywała, całkowicie je odczłowieczając, zarysowując je

nie tylko jako osoby bez wad, ale wręcz nie jako ludzi swoich czasów. Nikt nigdy nie powiedział uczniom, że dawni królowie mogli brzydko pachnieć, gdyż rzadko się myli.

Taki stan rzeczy panuje dziś w wielu krajach, zwłaszcza tych, które niedawno uzyskały swobodę i są niepewne swego, podczas gdy wiele minionych spraw nie odeszło tam jeszcze do przeszłości. Ma to miejsce m.in. w Polsce. Nie zawsze sytuacja jest oczywiście jaskrawa. Ostatnio w Polsce powiedziano też wiele o negatywnych sytuacjach zaistniałych w polskich dziejach. Niektóre z nich ludzie przyjęli szerzej do wiadomości. Zrobiono np. bardzo dużo w sprawie nowego podejścia do historii Żydów w Polsce, co część opinii zaakceptowała. Jednak znaczna część zarysowanego obrazu jest aktualna. Ludzie wciąż oczekują informacji o biegu różnych dawnych spraw, często o tragediach. Niejedni chcą rozliczenia z komunizmem. Możliwości takiego rozliczenia postrzegają naiwnie prosto, ale ich dążenie można zrozumieć. Chcą także dowartościowania się przez wizję przeszłości, leczą indywidualne i zbiorowe kompleksy. Politycy, wyczuwając nastawienie liczącej się części społeczeństwa, „grają” na historii. Z jej pomocą chcą się legitymizować i zyskiwać popularność. Sami zresztą są ludźmi (choć czasem trudno w to uwierzyć!), a więc nieraz autentycznie żywią takie nastawienie do funkcji historii, jakie wykorzystują w polityce.

Wymienione i podobne funkcje historia będzie prawdopodobnie pełnić zawsze. Skoro pełni je od setek lat, to nic się radykalnie nie zmieni w tym względzie. W związku z postęпами powiązania świata można paradoksalnie oczekiwać wręcz umacniania się właśnie owych funkcji. Świat się ujednolica w zakresie spraw podstawowych dla bytowania, więc ludzie tym bardziej chcą szukać tego, co własne we własnych społecznościach. Mają do tego prawo. Mają prawo być dumni z własnej grupy i z własnej kultury — zwłaszcza jeśli nie czynią tego kosztem innych. Mają prawo znać losy własnej rodziny — czy to tragiczne, czy bohaterskie, czy tragiczne i bohaterskie zarazem. Mają prawo znać dzieje własnej społeczności — a konkretnie w Warszawie np. dzieje Powstania Warszawskiego 1944 r.

Jednocześnie przecież zmiana świata wymusza, moim zdaniem szczęśliwie, pewne zmiany w nauczaniu historii. Nie mam żadnych wątpliwości, że związek przyczynowo-skutkowy jest właśnie taki. To nie my, historycy, nauczymy młodzież, iż można się zaprzyjaźnić z ludźmi z drugiej strony granicy, lecz najpierw ludzie przestaną się traktować jako odwieczni wrogowie, a potem będą mogli spojrzeć inaczej na dzieje wzajemnych stosunków. Najpierw kanclerz Kohl i prezydent Mitterand uściśniły sobie dłonie pod Verdun, a potem zaczęto inaczej uczyć historii — nie zaś odwrotnie.

Zmiana świata wymusza dostrzeżenie innych nie tylko jako wrogów. Zwiększenie roli regionów we współczesnym świecie oraz uznanie prawa różnych mniejszości do własnej specyfiki nakazuje, po pierwsze, uwzględnienie problematyki regionów i mniejszości w nauczaniu, a po drugie podjęcie próby zrozumienia stanowisk społeczności regionalnych i mniejszościowych w licznych sprawach dziejowych. Zarówno w wypadku bliższych i dalszych sąsiadów, jak w wypadku regionów i mniejszości, trzeba nauczyć się dostrzegać ich dawną obecność w dzisiejszej kulturze symbolicznej i materialnej: w budowlach, symbolice, języku, zwyczajach kulinarnych i obyczajach. Konkretnie w Polsce trzeba ukazywać wpływy kultury rosyjskiej i niemieckiej. W końcu Polska nie żyła przez wieki w izolacji od nich, a czasem nawet nadmiernie blisko (!). Trzeba ukazywać obecność w Polsce mniejszości narodowych oraz ich wpływy kulturalne. Trzeba też pokazywać, że nic nie było z góry dane, a kształtowanie się narodów oraz ich granic mogło przebiec inaczej.

Postępujące powiązanie świata wymusza przekazywanie wychowankom większej wiedzy o świecie, w tym o historii innej niż własna. Powstanie ponadnarodowych całości wymaga posiadania pewnej wiedzy o tworzących je krajach — jak kiedyś trzeba było przejść od skali własnych opłotków do skali państwa. Nadto w dzisiejszych czasach powinno się znacznie więcej wiedzieć o dalekich przestrzeniach oraz innych kulturach. Dawniej były to egzotyczne ciekawostki, podczas gdy dziś powinno się znać kody kulturowe nawet odległych krajów, by rozumieć tamtejszych ludzi. Wizja historii jest częścią kultury i kodu kulturowego. Trzeba je znać równie dobrze w kontekście fundamentalizmu islamskiego, jak kontaktów z, dajmy na to, azjatyckimi producentami elektroniki. Nawet w wypadku konfliktów, jak z fundamentalizmem islamskim, trzeba mieć narzędzia rozumienia i próbować coś zrozumieć. Gdy jest się przerażonym dżihadem, trzeba pamiętać, że chrześcijaństwo też nie raz w dziejach było rozprzestrzeniane mieczem. Rozumienie nie wystarczy do porozumienia, ale jest ważnym jego warunkiem (byle nie było to wykorzystywanie wiedzy o innych ludziach do ich efektywniejszego upodlania, jak to miało miejsce w wypadku traktowania więźniów w Abu Ghraib).

Zadanie poznawania innych nie jest łatwe. Realizacji przeszkadza nie tylko tradycyjne skoncentrowanie nauczania historii na dziejach własnego kraju, czy, a w najlepszym wypadku, na dziejach Francji, Anglii i Niemiec (bo w Polsce już nawet nie na dziejach Stanów Zjednoczonych!). Przeszkadza także dziwne zjawisko cywilizacyjne. Z jednej strony współczesna młodzież otrzymuje znacznie więcej niż dawniej informacji o świecie, intensywniej też jeździ do różnych krajów. Z drugiej, niejako paralelnie, powiększa się jej fundamentalna niewiedza o świecie. Informacje, o które nie trzeba się sta-

rać, nie utrzymują się w głowach. Coraz więcej rzeczy macdonaldyzuje się. Na wszystkich lotniskach świata poruszamy się podobnie. No i ostatecznie pozornie okazuje się, że wcale nie musimy znać kodów kulturowych poszczególnych kultur i krajów. Nawet języków przecież nie musimy się przesadnie uczyć — poza angielskim.

* * *

Budowanie i uczenie wizji historii rozumiejącej wszystkich, niepokazującej innych jako wrogów, wręcz nie jako innych, lecz po pierwsze jako ludzi, których trzeba rozumieć, może prowadzić ku pewnemu niebezpieczeństwu: stworzeniu cukierkowej wersji historii, w której okaże się, że wszyscy zawsze miłowaliśmy się — co będzie po prostu nieprawdziwe. Obawiam się tego w wypadku tworzenia podręczników historii wspólnych dla różnych krajów Unii Europejskiej — już nie mówiąc o podręczniku historii Europy, który ewentualnie powstałby w ramach Unii. Można jednak starać się uniknąć tego niebezpieczeństwa. W końcu nawet współczesna zgoda jedynie zyska na wyrazistości na tle zarysu dawnych konfliktów. W końcu fakt udziału jednostki Bundeswehry we francuskim święcie narodowym można docenić jedynie, gdy się pamięta, że podczas wojny jednostka Wehrmachtu defilowała na tych samych Champs Elysées na życzenie Hitlera. Nadto wyjściem jest problemowe rozpatrywanie spraw.

Może właśnie dla zrozumienia drugiego człowieka należy problemowo przyrzeć się zjawisku konfliktów w Europie? Może w ogóle warto pójść w kierunku problemowego nauczania historii? W każdym wypadku, także w wypadku historii własnego kraju, stawiałbym epizod historyczny jako problem. Zamiast gloryfikować bitwę pod Grunwaldem (1410) jako słowiańskie (polskie) zwycięstwo nad żywiołem teutońskim — podobnie zresztą jak zamiast gloryfikować bitwę pod Tannenbergiem (1914) jako przeciwstawne jej zwycięstwo żywiołu germańskiego nad słowiańskim — poszedłbym w kierunku analizy zjawiska zakonów rycerskich, idei nawracania na wiarę, analizy specyfiki średniowiecznej bitwy, trwania jej mitu, budowania kontrmitu na kanwie kolejnego zwycięstwa. W odniesieniu do wspomnianego Powstania Warszawskiego nie szedłbym jedynie w kierunku jego apoteozy, ale w kierunku pokazania całej dyskusyjności decyzji o jego wybuchu oraz analizy różnorodności skutków; także przedstawienia zróżnicowanych opinii na ich temat.

Problemowe nauczanie historii rozszerzyłbym maksymalnie. Chętnie przekazywałbym uczniowi wiedzę o rozlicznych sprawach ludzkich, by lepiej mógł zrozumieć innych ludzi po prostu jako ludzi. Warto w moim przeko-

naniu pokazywać różnicowanie w czasie i przestrzeni zjawisk, które prowadzą do narodzin człowieka oraz służą jego socjalizacji. Warto pokazywać różnicowanie i ewolucję rozwiązywania spraw mieszkania, ubierania się, odżywiania się, komunikowania się. Także — ewolucję sposobów myślenia, religii, marzeń, systemów wartości, pracy, produkcji i wymiany dóbr, zabawy, sportu, przestępczości, chorób i cierpienia, strachu i społecznych uwarunkowań śmierci.

W rozważaniach o historii trzeba zapytać o dziejowe procesy zbliżania się ludzi oraz o procesy powiększające dystans pomiędzy nami, także o zjawisko istnienia narodów. Trzeba mówić o ewolucji ról społecznych, hierarchii społecznej, mobilności pionowej i marzeniach o egalitaryzmie. Także, w końcu, o zjawiskach migracji, urbanizacji, zawłaszczania terenu, sytuowaniu się człowieka w środowisku przyrodniczym.

Wszystkich wymienionych i jeszcze dalszych niewymienionych tematów uczyłbym w zestawieniu z porównywalnymi zjawiskami z innych krajów i kontynentów. Rozważania nad zjawiskami i procesami doprowadzałbym do ich współczesnych przejawów — bowiem nie jest tak, ażeby historia kończyła się na dacie ustalonej jako końcowa dla danego przedmiotu przez odpowiednie ministerstwo. Historia kończy się dziś, w minucie, w której formuję te słowa. Zupełnie konkretnie, wśród historycznych spraw żywych ostatnio w Polsce, wiele rozpatrywałbym zupełnie inaczej. Sprawę zbrodni katyńskiej — by sięgnąć do przykładu ostatnio z oczywistych powodów bardzo żywego — pokazywałbym jako przejaw zadawnionego dążenia Rosji do dominacji nad innymi narodami, ale nie tylko nad polskim narodem. Zwróciłbym uwagę, że w fatalnym lesie katyńskim i w jeszcze wielu innych miejscach spoczywają doczesne szczątki przedstawicieli różnych narodów. Także na fakt, że komunizm, nominalnie internacjonalistyczny i stworzony przez zbuntowane narody imperium rosyjskiego, był w praktyce bardzo nacjonalistyczny, a represje często prowadził według klucza narodowościowego. Komunistyczne represje pokazywałbym nie tylko w kontekście konfliktów narodów, ale rozwoju zjawiska rewolucyjnego, które, niezależnie od wyjściowych humanistycznych haseł, doprowadziło do tego, do czego doprowadziło. O zbrodni katyńskiej uczyłbym równocześnie z, dajmy na to, uczeniem o Wielkim Głodzie na Ukrainie. Podstawowa intelektualna korzyść z takiej nauki nie musiałaby, a może nawet nie powinna być związana z konkretnym narodem, ale z poznaniem zjawiska.

W wypadku Holokaustu kładłbym nacisk na próbę zrozumienia, jak sąsiedzi mogą dojść do takiego stopnia nienawiści, że mogą się mordować. Także tego, jak można skazać na śmierć naród. Rozważałbym wraz z uczniami jak ludzie, którzy w życiu rodzinnym nie skrzywdziliby przysłowiowej muchy, mogli uczestniczyć w przemysłowym mordowaniu. To pytanie stawiałbym

oczywiście również przy analizowaniu zbrodni stalinowskich, czy, szerzej, komunistycznych. Wbrew tradycji uczenia o konkretnych, zwłaszcza własnych narodach, uczyłbym w poprzek dziejów i w poprzek globu. Nie sposób poważnie uczyć o ludobójstwie jako zjawisku, nie wspominając, dajmy na to, Czerwonych Khmerów w Kampuczy.

Sprawą historyczną, ważną w tej chwili w Polsce, są dzieje tutejszych stosunków chrześcijańsko-żydowskich. Dyskusja, której rytm wyznaczają kolejne książki Jana Tomasza Grossa³, przypomina rozprawę sądową. W mniej lub bardziej kulturalny sposób strony przerzucają się oskarżeniami i argumentami obrony. Tymczasem sam bym najchętniej stawiał sprawę jako problem do rozpoznania oraz jako problem do poznania w znacznie szerszych kategoriach. Zwróciłbym uwagę na znane eksperymenty psychologiczne, które dowiodły jak łatwo jest podzielić grupę na dwie wrogie podgrupy. Rozmawiałbym z uczniami o zjawiskach narodu i kształtowania się narodów, o mniejszościach narodowych, o sytuacjach tolerancji i nietolerancji w dziejach, porównywałbym sprawę z sytuacją innych mniejszości narodowych w Polsce oraz różnych mniejszości narodowych gdziekolwiek na świecie. Zwróciłbym uwagę na zjawisko kozła ofiarnego i na to, że w dziejach dokładnie takie same ruchy, jak przeciw Żydom, kierowały się przeciw trędowatym, przeciw chrześcijanom i przeciw jeszcze wielu innym grupom. Opowiedziałbym, jak to podczas zamieszek w Madrycie w 1834 r. zakonnikom zarzucano zatruwanie studzien⁴ i przypominałbym, że zarzut zatruwania studzien był formułowany jeszcze w średniowieczu jednocześnie przeciw Żydom i trędowatym we Francji. Przytoczyłbym obserwację zaczerpniętą z literatury, że najwygodniejszym kozłem ofiarnym byłby jezuita o semickich rysach z masońskim fartuszkem na sutannie.⁵ O głośniejszej niedawno w Polsce, wywołującej namietność sprawie zbrodni w miejscowości Jedwabne, gdzie w 1941 r. polscy chrześcijanie okrutnie zamordowali polskich Żydów, mówiłbym jednocześnie z omawianiem „czystek etnicznych” w różnych krajach, dawniej i dziś.

Ważna jest dziś w Polsce kwestia stosunków polsko-ukraińskich. Zamiast rozsądzać odpowiedzialność za nieszczęścia z niedawnej historii, roz-

³ J.T. Gross, *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Fundacja „Pogranicze”, Sejny 2000; idem, *Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści*, Znak, Kraków 2008; idem (przy współpracy Ireny Grudzińskiej-Gross), *Złote żniwa. Rzecz o tym, co się działo na obrzeżach zagłady Żydów*, Znak, Kraków 2011.

⁴ T. Miłkowski, *Kościół w społeczeństwie hiszpańskim XIX i XX wieku. Od mnichów na wojnie do wojny z mnichami*, LEKSEM, Łask 2006, s. 28-29.

⁵ M. Horoszewicz, *Wokół rozmowy z Wojciechem Wasiutyńskim*, „Przegląd Powszechny”, 1990, nr 4, s. 158 (cyt. za: J. Tazbir, *Protokoły Mędrców Syjonu. Autentyk czy falszyfik*, Interlibro, Warszawa 1992, s. 8).

mawiałbym z uczniami o trudnościach kształtowania się narodów w Europie Wschodniej, o zjawisku pogranicza, o specyfice sytuacji braku wyraźnej granicy etnicznej, o powiązaniu na różnych terenach struktury etnicznej oraz społecznej, o ekspansji osadniczej krajów silniejszych ku słabszym, o wspominanej już sile nienawiści sąsiedzkich, gdy się raz rozpalą. Zwróciłbym uwagę na położenie Ukrainy, w pewnych momentach znajdującej się między młotem a kowadłem — w której to sytuacji Polska bywała co najmniej kowadłem.

W dyskutowanej obecnie w Polsce kwestii istnienia (lub nieistnienia) narodu śląskiego rozmawiałbym o odrodzeniu regionów w Europie, o zjawisku pogranicza, o częstym zjawisku niedobrego wzajemnego rozumienia się regionów biednych i bogatych w ramach tego samego państwa.

Zamiast podbudowywać dumę narodową twierdzeniami jak to Polska pierwsza obaliła komunizm i zdradzać narodowe kompleksy wyrażaniem żalu, że świat lepiej dostrzegł i pamięta obalenie muru berlińskiego, chętnie zwróciłbym uwagę na wieloczynnikowość padania minionego ustroju. Poza podkreślanie zasług (prawdziwych!) ludzi, którzy kopnęli komunizm, zadałbym jeszcze przynajmniej pytanie dlaczego siły władzy im nie odkopnęły. Zaproponowałbym rozważenie co działo się wówczas w ZSRR oraz innych krajach obozu. Historii nie powinno się uprawiać jak rozgrywki na boisku, w dążeniu do własnej wygranej.

W ramach nauczania historii, w miejsce uprawiania hagiografii Kościoła katolickiego mówiłbym o różnych zjawiskach konfliktów religijnych w dziejach i obecnie. Pracowałbym z uczniami nad zagadnieniami wojen religijnych oraz nieszczęść, do których doszło, mimo że ich sprawcy odebrali przecież wychowanie religijne. Niektórzy członkowie elity stalinowskiej odbyli nawet edukację w seminariach duchownych, a jedynym tego skutkiem był chyba parareligijny charakter stworzonego przez nich ustroju. Zwróciłbym uwagę, że ogromna część uczestników konfliktów, rozgrywających się między narodami w naszej strefie cywilizacyjnej, zastąpiła przykazanie „Kochaj bliźniego...” treścią „Kochaj bliźniego, ale nie bliźniego obcego”. W pewnym sensie mniej mnie interesuje jakiej narodowości byli różni zbrodniarze niż to, że byli ludźmi, na dodatek w większości pewno dobrze wychowanymi w świetle kanonu swoich czasów.

* * *

W problemowym nauczaniu historii nauczyciel mógłby dać z siebie więcej niż obecnie. Jest on ciągle traktowany jako źródło wiedzy dla ucznia lub/i studenta. Tymczasem taka rola nauczyciela zmniejszyła się w porównaniu

do czasu, gdy wykładowca był jedynym depozytariuszem wiedzy w okolicy. Dziś stosunkowo powszechnie lepsze informacje faktograficzne można znaleźć w telewizji oraz w internecie. Świat zewnętrzny przenika do szkoły i do rodziny. O konkretnej sprawie uczeń lub/i student może stosunkowo łatwo znaleźć informacje lepsze niż posiadane przez nauczyciela. Tymczasem nauczyciel powinien służyć właśnie za przewodnika intelektualnego, który wskazuje zagadnienie do rozwiązania. Byłby wtedy też sam aktywniejszy intelektualnie — bowiem dziś, poczynając od nauczyciela podstawówki, a kończąc na nauczycielach akademickich, oczekuje się od nas raczej tylko powtarzania ustalonych tez, sformułowanych przez czołowe autorytety na świecie, a przynajmniej występujące w telewizji. Zmniejsza to autorytet nauczyciela, z fatalnymi skutkami wychowawczymi.

Nauczyciel powinien uczyć podopiecznych rozumienia mechanizmów życia społecznego, a nie wbijać wiedzę, zwłaszcza faktografię. Oczywiście pewną liczbę faktów trzeba znać, by o czymkolwiek rozmawiać. Na początku niniejszego wywodu dawałem wyraz swemu przerażeniu brakiem elementarnej wiedzy u studentów. Nauczyciel powinien być jednak także, a może przede wszystkim, towarzyszem intelektualnej podróży. Podróż zaś powinna być intelektualna, bowiem uczeń sam powinien dochodzić do wniosków. Powinien widzieć dylematy, a nie rzekomo jedynie słuszne rozwiązania w historii. Powinien widzieć, że w historii jako nauce jest znacznie mniej pewników, niż to się potocznie zdaje, a sama historia jest często zbiorem mitów, w tym mitów etnicznych. Winien mieć świadomość, że jako historycy łatwiej zgodzimy się co jest fałszem o dziejach, niż co jest prawdą (wbrew zasadom logiki!).

Uczeń musi wiedzieć, że historia widziana z punktu widzenia różnych grup pozostanie różna i że sam ma prawo wyciągać takie wnioski, jakie uważa za stosowne. W wielu krajach obecnie lub dawniej wieloetnicznych stoi dziś problem przepracowania wizji dziejów. W wielu krajach stoi dziś problem przypomnienia sobie niektórych spraw z historii. W tej rewizji uczeń może widzieć przykład, że wobec potocznego mniemaniu nie ma „ostatecznego” wykładu wiedzy o dziejach. Jednocześnie uczeń powinien też wszakże wiedzieć, że wprzęgnięta w służbę różnorodnych interesów historia bywa nadużywana, zaś pewne wizje są nie tyle odmienne, ile fałszywe.

Uczeń powinien zrozumieć jak trudno jest oceniać. Wręcz zawodowy historyk powinien starać się zrozumieć badaną rzeczywistość, a nie wymierzać sprawiedliwość *ex post*. Nawet w wypadku powszechnie przyjętych jednoznacznych ocen, trzeba wskazywać uczniowi ich słabości. Trzeba uświadamiać, jak wieloznaczeni bywają tyleż indywidualni ludzie, ile formacje społeczne. Łatwo oczywiście wskazać w dziejach sprawy jednoznaczne. Uczeń winien jednak zdawać sobie sprawę, że np. ZSRR z jednej strony ułatwił wybuch II wojny światowej, a z drugiej był jej ofiarą. Walnie uczestniczył w zwy-

cięstwie nad Hitlerem, a potem imperialistycznie zapanował nad znaczną częścią Europy. Skądinąd, jak wiadomo, popełnił przerażające zbrodnie masowe. Można wychowywać ucznia w poczuciu dumy z europejskiej kultury, ale nie ma co ukrywać, że Hitler był jej wytworem, niektóre zaś z wątków jego myśli już wcześniej znajdowały mocne zakorzenienie w Europie. W stosunku do Kościoła katolickiego też warto ukazywać nieraz występujące różnicowanie jego działań. Chętnie widziałbym analityczną, a nie bałwochwalczą historię Kościoła oraz działań motywowanych religią. Wielostronne, a nie jednoznaczne pokazywanie historii rozwija intelekt. Ludzie, którzy przeszli trening intelektualny w tego typu rozumowaniach historycznych, na ogół nieźle sprawdzają się w myśleniu o współczesności. Miejmy nadzieję, że ta teza potwierdzi się w dzisiejszej Polsce, którą akurat rządzą historycy (prezydent, premier oraz marszałkowie Sejmu i Senatu są z wykształcenia historykami!).

* * *

Może taki kurs, sytuujący się pomiędzy socjologią historyczną oraz antropologią historyczną, dałby więcej z punktu widzenia funkcjonowania wychowania w społeczeństwie niż obecna wiedza historyczna? Powiedzmy sobie bowiem, że obecnie przekazywana wiedza daje bardzo mało. Sytuacja w tym zakresie jest dziwna. Z jednej strony społeczeństwo chce tej klasycznej wiedzy i gotowe jest toczyć boje — nie tylko w Polsce — o jej kształt. Nie dziwi to, skoro historia spełnia funkcje wspomniane na początku niniejszego wywodu. Musimy się z tym liczyć — bowiem społeczeństwo to nasi pracodawcy. Z drugiej strony pożądane przez społeczeństwo treści historyczne faktycznie ograniczają się do małej liczby epizodów i symboli, którymi faktycznie interesuje się na co dzień mała liczba ludzi. Reszta jedynie czasem rusza do boku w obronie tradycyjnej wizji dziejów. Nawet w takich sytuacjach społeczeństwo zaspokaja się jednak jej bardzo powierzchowną wersją.

Rola historii we współczesnym wykształceniu szkolnym oraz uczelnianym maleje. Jako historycy możemy pracować najlepiej jak potrafimy — ale możemy przestać być potrzebni. Obawiam się, że grozi nam los filologów klasycznych, najczęściej dobrych specjalistów, którzy jednak są w znikomym stopniu potrzebni. Za mojej pamięci filologowie klasyczni opracowali podręcznik do łaciny, który był jednym z najlepszych znanych mi podręczników języka obcego. Było to jednak w czasie, gdy podręcznik akurat do tego języka był potrzebny już tylko nielicznym amatorom. My łatwo możemy zmienić naszą rolę badawczą i nauczycielską na rolę organizatorów zabaw plenerowych oraz historycznych parków w Disneylandach — nic im nie ujmując.

Może przekształcenie nauczania historii w wiedzę o człowieku i społeczeństwie pomoże nam w lepszym usytuowaniu się zawodowym w przyszłości — nawet jeśli, póki co, taka zmiana byłaby całkowicie sprzeczna z tradycją uczenia historii oraz funkcjami przez nią wypełnianymi.

* * *

Przyznaję, że proponowane rozwiązanie w zakresie nauczania historii ma swoje słabe strony. Mianowicie łatwo w nim dojść do pewnego, nie zawsze pożądanego relatywizmu. Gdy uczymy o zjawisku odżywiania się oraz o tabu jedzeniowych, powinniśmy pracować z uczniami także nad kanibalizmem. W tym wypadku niebezpieczeństwo wychowawcze nie jest duże, gdyż nie obserwuje się wśród młodzieży masowej chęci spożywania bliźnich; mała więc szansa, by w tym nauczaniu znaleźli usprawiedliwienie typu „co kraj to obyczaj” dla negatywnego obyczaju. Generalnie w klasycznej historiografii i nauczaniu historii znajdujemy jednak znacznie więcej wskazań co jest dobre, a co złe, oraz co popieramy, a co nie, niż w wypadku problemowego rozpatrywania zjawisk. W jakimś stopniu do takiego podejścia stosuje się francuskie powiedzenie *tout comprendre, c'est tout pardonner*.

Szczęśliwie nie jest tak wszakże do końca. Nawet jeśli udałoby się zrozumieć Hitlera (co wcale nie jest pewne), to nie znaczy, że za tym poszłoby jego usprawiedliwienie. Jeśli uda się zrozumieć frustracje licznych Niemców lat 30., to też nie znaczy, że ich usprawiedliwimy. Pozostaje wszakże faktem, że w analizie problemowej nie skupia się uwagi na ocenie, w tym na ocenie moralnej.

Zapytajmy jednak, czy historia naprawdę ma służyć uczeniu postępowania i moralności? W moim przekonaniu historia ma służyć lepszemu rozumieniu świata, na który składają się zarówno współczesność, jak przeszłość. Tylko w tym sensie jest „nauczycielką życia”. Kryteria własnego postępowania człowiek buduje sobie samemu przy pomocy swojej społeczności, a nie na podstawie historii. My możemy uczniowi dać jedynie pewną wiedzę o zjawiskach i wiedzę o potencjalnych ich konsekwencjach. Tylko pośrednio, przez dostarczenie wiedzy, uczestniczymy w kształtowaniu wychowanka. Człowiek nie morduje dlatego, że go wychowano tak, by nie mordował — a nie dlatego, że mu pokazano wypadki masowych mordów w historii. Jeśli ktoś zejdzie na złą drogę, to nie dlatego, że w wykładzie historii nie położono dydaktycznie nacisku na oceny, lecz na skutek złych wpływów otoczenia i fałszywych dróg własnego myślenia. Podchodząc do historii problemowo, możemy właśnie pomóc człowiekowi kształtować myślenie i myśleć — jeżeli w ogóle dzisiejsza szkoła i uczelnia mogą mu pomóc. Wierzmy jednak, że mogą.

Reasumując:

- historia, jako dyscyplina nauczana, tradycyjnie służyła umacnianiu wspólnoty narodowej. Obecnie należy zadać pytanie, czy nadal ma służyć umacnianiu wspólnoty (a jeśli, to jakiej?) — czy też, może przede wszystkim, rozumieniu zjawisk społecznych;
- nauczanie historii powinno obejmować dzieje różnych cywilizacji, kręgów kulturowych i religijnych;
- nauczanie historii powinno prowadzić przede wszystkim do zrozumienia tego, co ludzkie, a nie do skupiania się na własnym podwórku (choć tego, co ludzkie, można też uczyć na najbliższych przykładach);
- nauczanie historii powinno być prowadzone problemowo, a nie służyć regulacji historycznych rachunków oraz podbijaniu narodowego bębna czy też legitymizacji władzy lub kierunku politycznego;
- w nauczaniu historii trzeba rozważać, gdzie są granice tolerancji dla celów działania, których nie akceptuje się w ramach własnego systemu wartości.

History is a History of People

by Marcin Kula

A b s t r a c t

Presented considerations were prepared to the International Convention of Christian Teachers, organized by Secrétariat International des Enseignants Secondaires Catholiques (SIESC), entitled "Community Spirit against the Ghosts of the Past" (Warsaw, July 2011). They concern teaching history and purposes it should serve which in relation to changes in contemporary world. The author thinks that teaching history should serve of understanding humanity and not only to limit oneself for reinforcing nationalist community. Teaching history should prepare for understanding complicated social phenomena by taking back to the history all kinds civilizations, of cultural and religious spheres. Teaching history should be led problem so that history doesn't limit its role only to ideological-national tasks.

K e y w o r d s : teaching history, nationalist community, humanity, problems, thinking, tolerance, values.



^ BEZ TYTUŁU 70 X 50 GRAFIT KARTON reprodukcja czarnobiała

Dominik Kubicki
Poznań

European Idea of the University. To What Extent is it a Model for the Polish Higher Education Act of 2011?

I shall begin the present reflection upon the higher education and university degrees reform, which in a way has already been finalized through the passing of Higher Education Bill and setting up the date it comes into effect to the academic year 2011/2012, by briefly commenting on (recognizable most basic elements of) the features of the Western civilization. Normally, it is recognized as characterized by three fundamental qualities: Greek approach towards pure form (visible in science and art), Roman attitude to the social issues (*Ius Romanum*) and Judaeo-Christian approach to existential problems. Simultaneous setting of different human communities' civilizational development on this triple foundation has led to the shaping of the Western-European civilization's spiritual form — currently stretching away from Vilnius (and Lvov¹) to San Francisco (and Melbourne). And even though Western civilization rests on Christianity and exact sciences, deeply ingrained in metaphysical grounds of reality — in the very nature of things imperceptible and mostly unnoticed in the functioning of European societies, it remains globally recognized by democracy (understood as the respect

¹ Through that I mean the Lvov-Warsaw School of philosophy destroyed by the Nazi and Soviet aggression on Poland in September 1939 — an intellectual formation, initiated by (philosophical) educational activity of K. Twardowski and his students in university centres of Lvov and Warsaw from the end of the 19th century onwards. Even though the war disrupted regular scientific and educational work in Poland, it did not put an end to the school's intellectual activity. Lvov-Warsaw School's philosophers participated in underground education, which led to creation of various published works. After the military operations of the Second World War were over in 1945, its intellectual circle dispersed almost around the whole globe, which led to creation of strong scientific centers, for instance in the United States of America. Cf. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985; *idem*, *Szkoła lwowsko-warszawska w polemikach*, Warszawa 1997.

for human beings and their civil rights) and by technology (understood as knowledge based on scientific acknowledgement of the rights of nature — *physis* in Aristotelian terms).² Of course — in the issue I am thereby raising — following José Ortega y Gasset (1883–1955), it is not essential to notice that although there are many civilizational communities and nations populating the globe — the civilizational world, and that all other continents apart from Europe were populated by developing societies, it was only in Europe that there appeared Universities, which was also of some historical importance,³ as they institutionalized human intelligence and the power of human intellect, at the same time noticing its limitations.

Is it necessary to concurrently remind the reader that it is impossible not to take into consideration the fact that the fundamental elements of culture contained in the antiquity constitute the basis of Central and Eastern Europe's identity? Or that Graeco-Roman heritage remains the common denominator of both the Eastern and Western tradition, which intertwined in this particular area creating a one of a kind dialectic unity of cultural plurality? Or finally, that the specific character of Slavism — usually divided into *Slavia Latina* and *Slavia Orthodoxa* — is characterized not as much by its inner division, but rather by its synoptical diversity?⁴ So, as it is impossible to deny the fact that through Central Europe goes the *limes* between the Latin West and the Graeco-Byzantine East, which still remains the cornerstone of their complex civilizational identities, so — as the consequence of it — it is impossible not to take into consideration the fundamental recognition that the westernization of basic components of classical Poland's culture (XV–XVII century) rules out not only “the shift” to the East, but also the recognition of Poland as the cultural bridge between the West and the East.⁵

² Technology here should not be identified with, for example, Boeings, but rather with the ability or knowledge about how to construct them or make, for example, grapheme; democracy should not be understood as parliament, but with civil spirit; science (understood as exact sciences) cannot be mistaken for laboratories and university facilities, as since Aristotle's times (and his intellectual thought) it is indicated by a scientific sense and its 100 percent accuracy, and Christianity is not only temples and processions, but the continuity of Christian faith in successive generations and therefore the succession of Christian tradition and custom, which gives sense and immortality to the gatherings of the faithful at the Eucharist in the temples and in the processions.

³ Cf. J. Ortega y Gasset, *Misja uniwersytetu*, trans. by H. Woźniakowski, Poznań 1980, p. 729.

⁴ Cf. A.W. Mikołajczak, *Antyczne dziedzictwo Europy Środkowej i Wschodniej*, in: *Narodowy i ponadnarodowy model kultury. Europa Środkowa i Półwysep Bałkański*, Poznań 2002, p. 18.

⁵ Poland in the pre-Saxon times ceased to be the “bulwark” of the West, becoming rather the outpost of the East Cf. J.M. Bocheński, *Polski Testament. Ojczyzna. Europa. Cywilizacja*, Komorów 1999, pp. 58–78.

What is closely linked to the afore-mentioned facts is the uniqueness of the national cultural heritage which has been shaping the identity of successive generations of Poles. It then seems impossible not to mention these values of uniqueness under threat of familiarization of Polish cultural tradition's identity. For should we not recognize fundamental rights of classical Poland not only as Western-European ones, but also as the expression of principles which anywhere else in Europe were adopted much later — not necessarily as their consequence, more probably regardless of them, just later in time?⁶ Is it of little importance that Poland was way ahead of England with respect to the event acknowledged as the turning point in history of the West, namely — the investiture controversy, thanks to which Western Europeans realized for the first time that there existed something that was independent of the state authority? Can we deny the fact that the Polish parliament was recognized as one of the oldest ones in Europe? And so, can the Polish national and cultural identity, shaped by its affinity to the Western world be left unappreciated in any initiative of currently introduced transformations?

It then seems that the fundamental issue here remains to acquire a view from Poland's identity's perspective — not blurred by any kind of ideology.⁷ Recent centuries make us realize the *naked* truth that both invaders and aggressors/occupants made Poland and its society not only a country “on the path of development” and “continuous attempts to become of equal civilizational development” with other nations, but they also contributed to making it a national community (with the ethnically domineering Polish element) — perceived as a “great collective responsibility” (in Norwid's recognition) — systematically deprived of social elites and their whole families — physically exterminated or forced to emigrate.

Having taken into consideration the above — the recognition of Poland's melting into the Western civilization together with its value of creative undertakings (prototypes of principles and socio-communal rights)⁸ in the

⁶ It is impossible not to agree that lawfulness principle (*neminem captivabimus*) and equality principle are fully West-European. Furthermore, in the Jagiellonian era in Poland there was unknown anywhere else freedom of press, best expressed in chancellor Zamoyski's remark to Muscovite envoys: “in this Republic we neither command to print books, nor do we prohibit it.”

⁷ The situation and reality of post-communist or post-totalitarian (or post-colonial) societies, all of which names do not seem to be satisfactory enough in the description of what characterizes Poland in the year 2011, definitely do not allow for a fairly adequate view of Polish identity from a historical perspective by the (political) majority of those deciding about its present fate and the nearest future.

⁸ It is necessary to refer to professors: Paweł Włodkowic and his concepts of: conciliarism and defensive war, Matthew of Cracow — the author of the first medieval theodicy: *Racionale operum divinatorum sive quod Deus omnia bene fecit* or cardinal Stanisława Hozjusz — the

sphere of social organization or functioning — I would like to focus on the importance of at least four dimensions of the consequences both included in and stemming from the European idea of the University. For those analyzing the Higher Education Act of 2011, it should be clear that at some points in history the very concept of the university requires rethinking, especially with respect to the question of what is and what should the university be in its essence. It should also be understood that not realizing the value of the European idea of the University and lack of an adequate reference to it in the legislative action or attempts to introduce higher education reform, caused most probably by the excessive infatuation with the possibility of satisfying immediate political and economic affairs and needs (to put it simply) of certain extramural circles, will not result in some unspecified perversion of the concept of the University, as it is bound to be preserved in the evidence of the past — not only as the non-erasable events of the 13th century renaissance, but also as part of the works praising the dignity of the University.⁹ Any attempt to provisionally assign the idea of the University to some particular requirements of the moment — marked by the condition of business or industry, current state of Polish economy and national finance, the scale of national debt *etc.* — or to subordinate its political ideology will only cause disintegration of moral community's cohesion and indicate its civilizational decomposition — dependent, of course, on the degree of its ideological affinity.

Therefore, it's being conditioned by the past — by the creative heritage of the Western idea of the University — imposes the necessity to take the concept of the University into consideration in the Polish thought once again, starting from the year 1989 — the concept inspiring the institutionalized acquiring and transmitting of scientific truth.¹⁰

1. Referring to numerous reflections on the idea of the University¹¹ — undoubtedly omitted and not taken into account in the Polish higher education

chairman of the final conciliar deliberations of Council of Trent as well as the executer of its resolutions and the author of theological theses and treatises widely known in the whole Europe, repeatedly reprinted and translated into national languages, i.a. *Confessio fidei catholicae Christiana*.

⁹ Cf. K. Twardowski, *O dostojęństwie Uniwersytetu*, Poznań 1933.

¹⁰ Cf. J.H. Newman, *The Idea of a University Defined and Illustrated*. In *Nine Discourses Delivered to the Catholics in Dublin in Occasional Lectures and Essays Addressed to the Members of the Catholic University*, New York 1968.

¹¹ Cf. i.a.: J. Bocheński, *Autonomia uniwersytetu*, „Znaki czasu”, 6/2, 1987, pp. 47-56; J. Brzeziński, L. Witkowski (eds.), *Edukacja wobec zmiany społecznej*, Toruń 1994; H. Buczyńska-Garewicz, *Dwa wykłady o Jaspersie*, Warszawa 2005; *Idea uniwersytetu u schyłku Tysiąclecia*,

reform of 2011 — it is impossible not to notice that the constructive and creative voices in the debate, plenty of similar to which had previously been held in different European communities as well, suggested transformations which should take place for the universities to be able to execute their duties of educating new generations under the new spiritual circumstances of the time. Those undertakings avoided eliminating distortions or deformations, or introducing reforms, but they constituted almost exclusively an attempt to re-read the contemporary idea of the University as shaped by the ongoing social and cultural realities — in its pure, historically distilled idea¹². Such reading of the idea of the University, in turn, cannot remain uncorrelated with the programme of reformations or postulated transformations at a particular stage of development of a community and its educational needs in view of new civilizational challenges. Does European history not convince us that the power of a particular nation comes into being as a whole? If what dominates in a certain national community or country is political debasement — or, in other words, promotion of those politically correct or “party-loyal” — it does not really matter if one receives their degree from even the best school or university, and their creative skills and moral rightness only become the cause of stress accompanying the social advancement of the average — a narrow group of successful people who have managed to succeed in the society of lowered moral values. Schools and universities — as some of the main institutions of a country — to a larger even degree depend on the public moods displayed in particular societies, than on the educational atmosphere shaped within their walls and the school environment.

Therefore, even if some foreign educational models were more than perfect, they could never be brought to and copied in a different ethnic background, as in those foreign national cultures and societies they constitute merely a small part of the cultural reality created and maintained by that society. Moreover, such procedure — of transferring even the best educational and didactic models of doing science — seems to mean there exists some absolute value of those models and their creators — be it philosophers or scientists. Why then did foreign regimes not give proper attention to the superior — at least in comparison to their own intellectual circles — philosophical output of the Polish Lvov-Warsaw school of logic? Why did they annihilate Jagiellonian University’s teaching staff in the year 1939, completely disregarding the world-famous scientific output those professors had left behind? Why did

Warszawa 1997; W. Stróżewski, *O idei uniwersytetu*, in: *idem*, *W kręgu wartości*, Kraków 1992.

¹² Cf. K. Jaspers, *Die Idee der Universität*, Berlin 1946; *idem*, *The European Spirit*, London 1948; *idem*, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1931; *idem*, *Erneuerung der Universität. Reden und Schriften 1945–1946*, Heidelberg 1986.

they display such willingness to do away with the military and clerical elites, the clergy, and the university teaching staff — and even though they did not manage to complete it at a single go, they did attempt to fulfill their mission spreading it over the long years of occupation of the Second Polish Republic? The seemingly rhetorical question, however, still remains: why the then superpowers — both soviet and Nazi aggressors — did not try to copy the Polish educational and didactic models, which had apparently proved extremely successful, judging by the scientific achievements of the Lvov-Warsaw philosophical school? Why did they attempt to annihilate both its representatives — professors and their students, and its scientific output — remaining valuable to science as such in its absolute dimension?

These are all undoubtedly rhetorical questions, which quite clearly state that educational and didactic models present a relative value when removed from their natural environment — the society which shaped them on the basis of its own cultural heritage left by the previous ethnic generations. They always constitute an integral part of some given ethnic culture created in history. That is why it seems essential to relate to people's own cultural heritage whilst re-considering the idea of copying the European concept of the University so that it can represent the model of perfection to any particular community again.

So, should we not sacrificially, or to say the least patriotically, support our national intellectual culture and from it take our moral strength and spiritual culture of our society's development, whilst at the same time taking inspiration from the idea of the University at each stage of development of successive generations of Poles, and never copy foreign patterns of thought — as those strange models, inconsistent with our native cultural heritage, could easily lead to what we might call a cultural self-destruction?

Of course, a global society is bound to experience — and indeed already does experience — a problem of scientific language. Would a good example here not be Alfred Tarski's "The concept of truth in formalized languages", a work published in 1933 in Polish, which during the interwar period was hardly noticed, and the situation of which did not change much when it was translated into German, and only when we lived to see its English version did it reach the wider audience of scientists from behind the Atlantic? Can we remain indifferent to and turn a blind eye on the problem of using almost exclusively English language — both as a tool for creative articulation of scientific questions (in a particular field of science) and as a means of communicating research results by a particular scholar? Is our native Polish language not rich in vocabulary and expressions which render different semantic subtleties which might disappear translated into other languages due to their relative linguistic poverty? It seems impossible for us to offer

just an arbitrary approach towards the question of language choice when we consider scientific publications.¹³ Still, beyond the shadow of a doubt, provincialism exposes any sign of low self-esteem. Was it not what Aristotle had in mind when he raised a similar issue some 25 centuries ago? He called such attitude *megalopsychia*.

The reflections above all let us move on to another consequence, stemming from the concept of the university as re-discovered by the Polish as a national community and an EU member society.

2. What is clearly noticeable in the history of European societies are the endeavors or attempts of some communities to copy solutions invented by members of the so-called centers of civilization. Those are usually made by societies which recognize and describe themselves as belonging to the civilizational peripheries. But contrary to what might believe those who refuse to spare their time to reflect upon the responsibility of the civilizational half-peripheries' "elites", any attempt to emulate certain solutions of practical models does not allow now, nor will it ever allow, for those countries to catch up with the leaders in civilizational progress (to put it simply). Are we not aware of the fact that, as a rule, it takes a generation for any creative idea to be popularized? Any spiritual imitation of ethnically foreign solutions condemns one's own community to a tragic retardation, even if the country's best scholars manage to stay up to date with the achievements of the world's scientific lead in their respective fields.¹⁴ However, the consolidation of cultural retardation in one's own national community in consequence of emulating foreign models, does not seem to be the only tragedy resulting from this type of actions. Apart from the anachronism of imitative nations, even more dramatic appears to be betrayal of cultural heritage and based on it identity, which becomes a creative point of reference in any further

¹³ English or French versions of best publications could be financed for example by some European science foundations, especially that this problem is sooner or later to appear on the EU member states' agenda. For why would only the Polish society enrich others with their own scientific output — and finance it all from their own pockets? Why would they do so at the expense of science development and research in their own language? After all, any case of stagnation means backwardness, or at least one of its forms.

¹⁴ "Out of the spirit of a generation come ideas, evaluations, and so on. The person who imitates them must wait until they have been formulated; or, in other words, until the preceding generation has finished its work. Then he adopts its principles, at the time that they are beginning to decline, and a new generation is already making its reform, inaugurating the regime of a new spirit. Each generation struggles for fifteen years to establish itself, and its synthesis holds together another fifteen years — inevitable anachronism of an imitative, unauthentic people." (J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 21).

attempts to shape a unique distinction of own generations in their constant succession.

I have begun this essay with a reflection upon the uniqueness of the Polish society's identity throughout the course of European history, into which it brought its own intellectual effort and its own inimitable model of social organization¹⁵. It thus seems to be a merely rhetorical question when I ask if the current attempt to introduce or emulate foreign models of university structure and the functioning of the scientific and didactic systems takes into account Polish intellectual and cultural heritage? Because it seems that the fundamental problem remains the fact that after the year 1989 there appeared only a radical increase in the range of personal freedoms, which most probably was not so much the result of regained independence, but rather of the disassembly of a totalitarian state. From this perhaps stems that great pressure shown by certain circles towards the concept of privatization of schools and universities. Unfortunately, similarly to the idea of privatization of state institutions or enterprises, it is most often limited to appropriation of national goods and reaping benefits from paid education by the university owners instead of constituting a wanted means of "pumping" financial capital into academic structures by those who decide to start a private school and invest in scientific research projects undertaken by private universities.

3. Raising and developing the third consequence of the idea of the University, I shall once again refer to a remark made by the already mentioned here Spanish culture philosopher and sociologist, professor of the university in Madrid — J. Ortega y Gasset, who commented on the absurd popularization of the term "general culture". He therefore observes that culture can only be general — that one, for instance, cannot be "cultured" in physics or mathematics; in such disciplines it is only possible to be educated. Raising the issue that contemporary, postmodern universities constitute but mere remains of what in the era of incredibly creative ferment of Western societies used to be a shaped in its structure and social need University (in the sense of *universitas magistrorum et scholarum*). Although the medieval university was not a place for specific scientific research to be conducted, it was still filled with "general culture". It did not constitute a mind's decoration, nor was it a means of self-discipline. It was a place where people looked for the truth and could at the same time shape their ideas about the world and humanity,

¹⁵ For a long time Polish gentry did not intend to imitate anyone, let alone transform the Republic into an absolute monarchy.

which were to effectively and creatively indicate ways of life to Christian communities of the European West.

Is it possible that in contrast to the medieval University — shaped in the renaissance of the 13th century — the contemporary university has incommensurably complicated vocational education, hardly offered by the medieval masters, and has at the same time resigned from introducing students to the world of [intellectual] culture, which should be spread in the form of idea or a viewpoint rested on the truth about the reality of *physis* — the *Universum*? Has, even not as much the contemporaneity of the globalized world of the integrating continental societies, as rather the Western civilization, recognized the medieval ideal, and even turned its poles around? Because it turns out that higher education consists exclusively of apprenticeship. So, do advocates or solicitors, GPs or chemists, surgeons or dentists, psychiatrists or social psychologists, civil or metal engineers, Latin or history teachers, administration officers or economists, or even clergymen not have practical occupations? And can we at the same time deny that the society needs many specialists-practitioners, but only few scientists? Does it not happen due to the fact that the scientific calling is in fact an incredibly rare one and of a very particular type? That it is based on the laws of natural selection — ruthless when it comes to the intellectual skills and scientific intuition?

Where then is coming from this unusual need, visible in present-day Poland, for the growing number of PhD holders and independent research workers?¹⁶ Is this privatization-reality forcing us to fill out the gap and cover the insurmountable loss — dramatic extermination of Polish scholarly elites in the not so far off historical past? Unfortunately, it is not possible to compensate for those tragic events by instantly “producing” doctors/ granting PhD degrees¹⁷. It is impossible to achieve it without entrusting their scientific careers to the care of more experienced professors, in whose shadow over the years they can reach their own scientific maturity.

¹⁶ Does the decrease in the required number of teaching staff at universities necessary to run a particular university course, represented by the famous formula: one senior doctor lecturer = two doctors and one doctor — two M.A. or M.Sc. holders, actually conforms to increasing the level of education? Or does it rather evoke connotations of quite popular before the year 1989 jokes about two officers, one of whom could read, and the other write? Unfortunately, science does not know such phenomenon or human conversion rate. One clever professor means more than even a panel of experts — each representing their own discipline. Yet it is impossible not to sense the absurd if one treats elements of the proposed reform seriously.

¹⁷ Unfortunately, such a procedure took place in quite a substantial part of the post-nomenclature circles from before the year 1989.

Does the already mentioned professor Kazimierz Twardowski or professor Henryk Elzenberg or professor Roman Ingarden or many others who have passed away in the last decades of the 20th century not constitute a good example here?¹⁸

Unfortunately, the only chance we as the EU societies have to restore to the idea of the University its cultural radiation and creative effect on the European societies seems to be slipping away. We could avert the catastrophic character of the current EU member states' integration — integration of statistical Europeans who do not display any vital system of ideas about the world or human beings adequate to the contemporary reality.¹⁹ I am afraid, however, that we seem to be satisfied with a strictly consumerist attitude — and are waiting for sciences to methodically and objectively explain the *Universum* to us. In a way we all remain slaves to science, not able to recognize that beyond it there lies human life which enables it — which is actually the opposite to what we believe and to what is thought among most of the European societies.

Furthermore, is it not the truth that culture should include a holistic idea of the world and the human being? That by no means should it stop where methods based on absolute theoretical accuracy happen to run out? There is no real mystery there, the explanation of this regularity is quite simple really. Human life and the present reality of human societies cannot wait for sciences to explain the *Universum* in a scholarly fashion. Everything considered, do all those treating science as a *god* not condemn themselves to a primitive and poor life? Do they not live a life governed by archaic ideas, outdated, trying to follow models of ethnically foreign societies? So, the most basic of questions we should pose here about the proposed Higher Education bill of 2011 in Poland relates to the place of culture (both intellectual and scientific — including the holistic idea of the world and the human being) in the structure of the university and its principal position, so that generations of students internalize the concept of culture before they learn fundamental

¹⁸ What good can scientific careerists, who need their titles only to receive an additional pay, do us? Still, the real problem lies deeper. For, is there a relation between what is being proposed and the idea of the university, or not? Or in other words, do the insistently forced changes fit the idea of the University and the ethos of a researcher-scientist or do they not? And by not respecting the idea of the University and the ethos of those who cultivate scientific thought, do they not in turn annihilate the possibility of development of Polish scientific culture?

¹⁹ Cf. D. Kubicki, *Wokół niewiary w zmartwychwstanie w społecznościach europejskiego Zachodu*, „Ateneum Kapłańskie”, z. 2 (609): 2010, t. 155, p. 350-361; *idem*, *Prognoszowany kryzys społeczno-ekologiczny XXI w. jako konsekwencja procesów globalizacyjnych końca XX w.*, „Studia Gdańskie”, Vol. XXVII, Gdańsk-Oliwa, pp. 285-303.

professional skills, and some of them decide to take up science as a career and develop the current research.

In the above question of the university as a science institution of education, it is impossible not to raise the issue of the interrelation between formation of elites for Polish society (or any given society for that matter) and hierarchically selective development of academic staff of the University — or, in other words, a strict selection at each level of granting a scientific degree. Is it not the collective voice of individuals willing to promote only those not worse than themselves that in a properly functioning scientific environment should constitute the essence of this environment's self-purifying mechanism from random, unfit students? Is it not so that many a time after the year 1989, the year when system and political transformations were just being initiated, there appeared a commonly formulated postulate to overcome a process later considered to be degrading university education, the process of lowering the scientific requirements?²⁰ Was it not the time that a phenomenon dangerous to the university ethos was first recognized, namely the phenomenon of accepting growing masses of students at contemporary universities and supporting it ideology of modern egalitarianism? The officials responsible for education at that time failed to provide the right solution to the situation, which to my mind would have been strengthening student appraisal system by grading them on the basis of their factual knowledge of the covered material and their intellectual abilities, and sanctioning them by hindering their chances for promotion to a higher year. Did they not make the system become more erratic instead, by "administratively" introducing teaching efficiency statistics — not to evaluate students' performance, though, but to assess their teachers — and to distribute financial means accordingly?²¹ Did hankering after good statistics of education not force promotion of certain pupils and students — even if they were not worthy of it? All things considered, does the low quality of Polish education not have its roots in a cardinal ideological mistake recurring in every education reform — beginning from the primary education level — which makes it virtually impossible not to promote a pupil to the next grade — even if he or she does not deserve this promotion due to their insufficient academic achievements or displayed behavioral problems? Does it not further reflect on the current

²⁰ Cf. J. Brzeziński, *Doświadczenia uniwersytetu europejskiego a przyszła organizacja szkolnictwa wyższego w Polsce*, in: *Idea uniwersytetu u schyłku Tysiąclecia*, Warszawa 1997, pp. 89-104; St. Salmonowicz, *Między hierarchicznością, feudalizmem a brakiem dobrych obyczajów w nauce*, in: *Idea uniwersytetu u schyłku Tysiąclecia*, pp. 53-61; B. Wolniewicz, *Krytyka naukowa i kryteria naukowości*, „Nauka”, 3:1996 (also: *idem*, *Krytyka naukowa i kryteria naukowości*, in: *idem*, *Filozofia i Wartości*, II, Warszawa 1998, pp. 266-274);

²¹ Cf. B. Wolniewicz, *Brońmy szkoły*, in: *idem*, *Filozofia i Wartości*, II, pp. 275-283.

situation in private higher education institutions, supported mainly by their students' money, where any reduction in the number of students through the process of selective examination would directly translate into delimitation of financial means the school has at hand — not only to pay off its lecturers, but also to meet the expectations of its “owners”?

Meanwhile, in the heat of — at times not too sensible or cautious — privatization of anything that could only be privatized in Poland after the year 1989, did we not forget the fact that the functioning of Western private universities is based on the means they receive from private foundations (to put it simply), and that the student fees do not play a crucial role in how they operate?

Furthermore, the idea of the University is definitely distorted, if not completely ruined, by the domination of the political or etatist apparatus in the process of determining what a scientist is to say or what a researcher is to discover. It is of course a wider problem of the University's autonomy and the independence of research, which should be discussed separately, and which constitutes a fundamental feature of the medieval University.²² Another issue, however, is the fact that politicians pay little attention to any postulates formulated by the scholarly or university circles. That, in turn, arouses a legitimate suspicion that any attempt to push a reform of the university or the procedures for granting university degrees is based exclusively on ideologically determined aim, which is contradictory to the ideal of science as scientific research, and, in consequence, conforms to destroying the idea of the University. It should, thus, be considered whether the ideological attitude towards the higher education reform of 2011 is not a result of the ongoing social decomposition, which cannot be controlled and which degrades Polish society?²³

Societies of the Western civilizations had functioned and lived in the mass culture era long before Polish society entered the path of multi-layer

²² Should autonomy of higher education institutions, breaching of the communist-era bureaucracy, and also creation of appropriate financial frames, not serve the appropriate formation of a professors' careers and an optimal use of their creative skills and abilities? (Cf. St. Salmonowicz, *op. cit.*, p. 61.)

²³ It is not difficult to notice that in the proposed reform do not appear numerous and valuable postulates, expressed for example in the already mentioned publication: *Idea uniwersytetu u schyłku Tysiąclecia*, which constitutes a summary of a conference organized by The Foundation for Polish Science (Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej) in the year 1996. Let us point the reader's attention to the fact that it was during this very debate that the year 2000 was first mentioned as the year around which many prominent and respected professors, who would otherwise definitely constructively oppose to the ideological manipulations of education, would pass away.

transformations started in the year 1989. Transformational instability and certain lack of completion characterizing different reform projects undoubtedly shaped attitudes of bluntness, and roughness of behavior²⁴ and even some displays of aggression or crudeness — the more so because two decades of new social order after the year 1989 led to the establishment of a very small circle of the wealthy — *successful people* — and masses of others with no prospects for a normal life in their own country. Thus, it is valid to express some concern about the shape of the new university — is there any chance that this new form “imposed” by the Higher Education Act will allow the university to remain an oasis of good manners and decorum²⁵ in this mass culture era?

The above question, I am afraid, brings into the open a whole array of further queries and doubts about cases of seemingly scientific discoveries (made in the pursuit of positive evaluation), laborious compilations or appropriation of somebody else’s works and research results, or plagiarism (which is a common practice applied at private colleges to get a credit). Is it not triggered by the desire to fulfill some sort of a get-rich-quick scheme? For students it means obtaining their degrees faster, which in turn entitles them to higher salaries. For their teachers, on the other hand, it results in additional workload, which in the end also means higher wages, complementing their normal pay, which in most cases is not high enough to sustain a standard of living promoted in the West. Is it not there where the most cardinal mistake of privatization “at all costs” seems to lie then? And amongst many other, smaller mistakes also the issue of acknowledging of the concept of culture and a child’s upbringing in the family? Or the fact that we do not seem to appreciate the creators of the academic culture or researchers and those who conform to shaping creative thought as much as we dote on *pop stars* and respect the alleged authority of *celebrities*?

The above problems that Polish modernity is now facing require formulating an overall solution which would comprise a thorough re-evaluation of the concept of the University with regard to our cultural heritage and dramatic historical events, or else it seems virtually impossible for Polish universities or research facilities to manage to ever appear among the world leading science centers.

4. Both philosophers and sociologists analyzing societies and their reactions to ideological transformations they experience usually notice and recognize the fact that spiritually decaying (in the Platonic sense) societies shape people

²⁴ Unfairly and unreasonably identified with freedom of being, of conduct and so on.

²⁵ A similar question applies to primary and secondary education as well.

who do not believe in truth (in the intellectual sense — to put it simply).²⁶ And since science and technology both assume this type of “faith”, we should consequently soon expect an inevitable crisis to befall such a society, a crisis caused by the lack of moral will and sense of doing science displayed by its most skilled and talented members.

It is common knowledge that science’s objective is cognition in itself and nothing beyond. We also recognize that this cognition, understood as the result of a cognitive act, can be used in various ways. Still, it seems most important to acknowledge that *pure* cognition is possible before any further appraisal even begins. It should then once again be mentioned that the source of European conquest of the world (understood as *physis*) resides in Greek element, using which, in the form of university scholastic culture (to put it simply), shaped the 13th century renaissance University, Europeans managed to create modern science; and consequently, as a result of mathematization of nature (understood as *physis*) — technology. And even though scientific progress entered the path of deeply penetrating physical *micro-* and *macrocosm* reality of research specializations, it is impossible to retain the concept of science and its integral structure stable without resting it on the so-called “pure” science (in Platonic and Aristotelian sense).

All that creates an insoluble problem of continuous interaction between *pure* science and specialist science in its growing plurality. Besides all the more profound development of specialist research and parallel studies of knowledge that is narrowing down within its limits, it seems crucial to create compact syntheses and systematize knowledge. It will and already does require from a scientist to display a rare scientific talent — a talent to integrate. Of course, it would also require a particular type of specialization, namely an ability to build a whole and to crown other scientists’ efforts, “the truth” (intellectual truth about reality; *physis* in *Physis*) — as it was aptly concluded by J. Ortega y Gasset.²⁷

I do not think it would be possible to cease to practice disciplines of the so-called “pure” science. For should higher education really be strictly limited to professional training and research only (carried out in narrow disciplines of applied sciences)? And would that, in turn, mean that theoretical disciplines or “pure” science were of little use? Should their utility then be valued according to the financial outcome brought by research in new technologies applied in industry?

²⁶ Cf. J.M. Bocheński, *Jedyna żywa cywilizacja — cywilizacja europejska*, in: *idem*, *Polski Testament. Ojczyzna. Europa. Cywilizacja*, p. 91.

²⁷ Cf. J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 727.

Without a doubt, deprived of disciplines of theoretical science (understood as Aristotelian *theoria*), their days are numbered. At best one single generation of scientists and researchers — specialists in narrow technological disciplines, can function in such a vacuum — without science as described in the Aristotelian concept of *theoria*. We may assume, referring to his concept of science — which we have also adopted ourselves — that their successors will not display similar degree of creative ability to dig deeper in their research, compared to the attentive approach manifested by contemporary scientists.

The idea to link highly specialist technological disciplines of practical sciences to the currently developed industry in order to gain financial means for further scientific research and development of science seems useful only as long as there is a harmonious allocation of funds — to both: disciplines representing “pure” science and specialist sciences (to put it simply). For “sciences” do not constitute the disciplines of specialist sciences only. “Science” does not stand for real (specialist) sciences only. The category thus comprises interdependent universal and specialist science. And this fact is not to be ignored. Any act of reform, therefore, which would express certain preference of one over the other of those two spheres, which, according to Aristotelian theory of science, after all complement each other to construct science as a whole, conforms to destroying this whole — and hence, science as such.

In the discussed issue we cannot overlook the question of quite substantial disproportion in financial profit yielded on the one hand by the so-called pop culture, and original thought or scientific discoveries on the other. We can only assume that those differences are a consequence of consumerism in the society and linked to it economic model. It is also impossible not to notice that a similar financial interrelation appears between specialist and “pure” sciences. However, taking into account the Aristotelian concept of science, does the attitude of intellectual ideologicity not appear contradictory with the idea of the University? When we look with favor on specialist sciences — most certainly due to the fact that their research results (especially technological ones), applicable in industry and economy, yield a calculable profit, and feel distaste for universal science and (intellectual) culture as they not only do not bring in a profit, but also seem to require even bigger capital expenditure?

I would offer quite an easy solution to the discussed problem, especially that, as I have mentioned above, it is widely known that pure and real sciences complement each other (to put it simply), which rules out any potential confusion of wide areas of science with culture, when what they constitute can only be called a pure scientific method, and when a practical application

is found for culture, before science explains the *Universum*. Is it moral in the mass culture of the West for *celebrities* to be granted huge financial means to support various kinds of mass *pop* productions, when at the same time the disciplines of “pure” science, which lay the ground for popular culture and which publicize their research results among the contemporary Western civilizational society, are not entitled to receive adequate fees, proportional to the range and quality of their discoveries? A division of profits could be done in reverse order — starting from pure science.

It seems that consumerist contemporaneity remains at least immoral towards the essence of the civilizational culture of the West, and therefore, towards one of the fundamental elements of the entire European civilization — which is science, grounded in the very idea of the University.

To conclude the present reflection, it would then befit to pose a rhetorical question — is it really necessary for us to remind ourselves that the historic fate of national communities grounded in their developed cultures unfolds and hangs in the balance both on the political level, in the form of struggle or sometimes even outright fight for independence, as well as on the cultural level, in the shape of efforts made to protect one’s identity and the ability to tell right from morally wrong message of cultural heritage to the new, rising generations of the national community?

Now, it may at times appear that in the contemporary politics done after the year 1989 — not only in the Third Republic of Poland, but also in other post-socialist countries in Central and Eastern Europe — the ideological attitude of disregard for those fundamental principles of historic being of those societies in their evolutionary changeability and generational succession, seems to have outweighed the cultural identity.

There is no doubt that the views on the idea of the University and on science itself, which seemingly prevail in the parliamentary sessions in 2011, need to be revisited — with reference to at least the above arguments bringing to light the importance of the contemporary Polish reality — morally weakened by two decades of transformational instability accompanying the shaping of the information age and the civil society. In the present-day re-thinking of the idea of the University — and in order to overcome the label of civilizational periphery of the West — we then cannot ignore the value of Polish identity, which has not been taken into account in the already passed reform bill, but which is so prominent in the historically unique moral endeavors through which Poland so greatly benefitted the societies of the western part of the European continent.

Translated by Zofia Lebiecka

European Idea of the University. To What Extent is it a Model for the Polish Higher Education Act of 2011?

by Dominik Kubicki

A b s t r a c t

Having taken into consideration cultural and civilizational fundamentals of the European West as well as the recognition of Poland's melting into the Western civilization together with its value of creative undertakings (prototypes of principles and socio-communal rights) in the sphere of social organization or functioning — the author focuses on the importance of several dimensions of the consequences both included in and stemming from the European idea of the University. He thereby presents them to those analyzing the Higher Education Act of 2011 in Poland, simply due to the fact that at some points in history the very concept of the university requires rethinking, especially with respect to the question of what is and what should the university be in its essence, and by extension also science itself, in view of the state and nation together with a two-way relation of ministerial structures' servitude to the scientific environment.

Key words: European idea of the university, model for the Polish higher education.



^ BEZ TYTUŁU 100 X 70 GRAFIT KARTON reprodukcja czarnobiała

Ivan Peshkov
Poznań

From “Border Socialism” to “Border Capitalism”: Past Dependency in the Inner-Asia Border Triangle

Regardless the great geopolitical significance of the Chinese, Russian, and Mongolian Border Triangle each part of this region has very modest economic potential on the country level and similar participation in inter-country trade flow. But in each three cases from the local perspective the role of the borders is crucial for the development of the area. The reconfiguration of the border system in Inner Asia is a part of wider transformation processes of the cold-war Sino-Soviet border management model in this area (before 1991 Mongolia was a part of the Soviet Block with limited autonomy).¹ The model was characterized by closed-border policy, special attention from state authorities to the supervision of border communities (special rights, movement control, the propagandist idea of a border as a bastion, etc.), and a very strong connection between socialist modernization and militarization of the area (on the economical, cultural and social levels). In each of the three cases² the application of that model provoked similar results: mass migration of new inhabitants, a special role of military institutions, and a deep experience of socialist modernization. In the cases of China and Soviet Russia mass migration completely changed the regional ethnic situation (because of the outer ethnic groups' migration). Local and indigenous

¹ M.T. Fravel, *Regime Insecurity and International Cooperation. Explaining China's Compromises in Territorial Disputes*, "International Security", 30/2 (2005).

² The location of the region of analysis (further referred to as the region), the Inner Asia Triangle, i.e. Irkutsk — Choibalsan — Harbin. The administrative units: the borderline territory of Inner Mongolia, the Heilongjiang Province (China); the Irkutsk Oblast, the Buryat Republic, the Zabaykalsky Krai, the Amur Oblast (Russia); the Dornod Aimag (Mongolia). "The three cases" or "three parts of the region" are the Mongolian, Russian, and Chinese sides of the Inner Asia Triangle.

inhabitants still played a nominal role in the symbolic and political life of the region, but generally most inhabitants had a migrant origin³ and very weak ties to the non-socialist period of the region's history and culture. In this context socialist modernization turned out to be a powerful historical circumstance conditioning the adaptation to life following the socialist model of social relations and changing the model of border management.

This paper aims at showing — using the examples of the border regions of Mongolia (Dornod Aimag), China (the northern and northeastern provinces) and Russia (the southern part of East Siberia) — the main economic and historical processes that characterized that area (the destruction and slow reconstruction of the old industrial base, demilitarization, and demographic changes). The main assumption is the imperative to go far beyond the “teleological” transition discourse with its country-level generalities, one-way direction of changes, simple interpretation of the escape from socialism and concentration only on new forms of economic activity. Taking into account the historical perspective (the role of socialist modernization) is crucial because of the special character of socialist experience in the border areas. In this context the past does not determine the events directly, but it explains the attractiveness of the choice of non-market model of adaptation.

Socialist “Modernity” in Inner-Asia Border Triangle

From the local point of view socialist modernization was the first radical change⁴ into a special kind of modernity with a completely new order of border life and state control of the territory. The socialist model of modernization reveals a row of features that differ it from both the classical models of modernization and the “late” modernizations of the South countries in the 20th century.⁵ The key feature of socialist modernization was the routine use of violence both as a tool to eliminate the existing sociocultural structures and as a basic mechanism of social regulation. In this model of modernization the decisive role was played by the state that determines both proprietorship and the limits of economic choice in return for guaranteed economic growth

³ In a lesser extent it concerns the Dornod Aimag.

⁴ In the case of Northeast China (Manchuria) the first step to modernization occurred during Japanese occupation (1931-1945), it also referred to the military and state governing style, with constant quotations of the Soviet industrialization model. (L. Young, *Japans Total Empire. Manchuria and the culture of war time Imperialism*, Berkley 1999). The Soviet-Chinese liberalization of the area in 1945 destroyed the institutional and economic base of that social project.

⁵ Yu. G. Alexandrov, *Perekhodnaya ekonomika: Rossiyskaya versiya*, Moscow 1999.

and safety. Monopolizing investment and organizational decisions offers the possibility of a radical increase in the pace of industrialization and urbanization, and the implementation of elementary education structures. Thus, the results of socialist modernization include:

- A socialist model of industrialization that enables the concentration of assets, knowledge and workforce making the structure of the economy change radically in a relatively short period.
- A socialist model of urbanization in the framework of which agricultural countries undergo a relatively fast transformation turning agricultural societies into modern ones. The growth of urban population is accompanied with a broader access to education and health care, as well as with a radical increase in people's opportunities.
- A new type of workforce socialized in a non-market environment with non-market models of management, enjoying a special social status and social guarantees.⁶

The influence of military mobilization esthetics on socialist modernization practices was very strong and it was widely recognized in the literature,⁷ but the specificity of the socialist border with the outside world (non-socialist or with the wrong socialist country) provoked the "overmilitarization" of the social life in the borderline areas. The socialist conceptualization of a border (as a limitation of legal space and separation from the outside world) legitimized the military style of governing and the special attention paid to the governing of economic activity.⁸ In each part of the region the state-governed processes of fast and forced industrialization created a kind of socialist-society structure: an border-oriented industrial and military base. Such a base was characterized by strong dependency on the state policy both during its development and management. That structural feature has resulted in the continuation of the high-level state dependency in the destruction process of those social units and the attempt to transform the old industrial and military bases into new forms of regional social and economical organization. This link between the local economic and social practices with formal and informal state support is based on the nature of this form of social structure. The complex state support was a basic factor

⁶ I. Peshkov, *Rethinking restructuring obstacles in Northeast China. From "Ownership" to strategy-based approach to SOE's reform in Heilongjiang Province*, in: China and Changing Landscape of the World Economy. Confucianism and Financial Crisis Management, Beijing 2009.

⁷ Sh. Fitzpatrick, *Culture and Politics under Stalin: A Reappraisal*, "Slavic Review", 35/2 (1976); Th. Skocpol, *Social Revolution and mass Military Mobilization*, "World Politics", 40/2 (1988); A. Vishnevsky, *Serp i rubl. Konservativnaya modernizatsiya v SSSR*, Moscow 1998.

⁸ The Chinese-Russian and Mongolian (satellite) border was completely closed in 1931–1945 and from the late 1950s to 1989.

of social life and thus, the radical change in state responsibility ended “the modernity era” and provoked the “post-socialist backwardness” processes and the uncontrolled crisis of infrastructure.⁹

Life “After Modernity”: the Local Perspective

The changes in the socialist model of the state responsibility initiated disintegration processes of all the social and economic structures. The transformation of infrastructure (both mental and physical) that was shaped by the previous regime could not keep up with fast political changes¹⁰. Economic entities started to establish institutional infrastructure at the grass roots, i.e. the one that was supposed to correspond with economic reality.¹¹ The process caused the emergence of a specific synthesis of formal and informal institutions, which enabled to begin economic changes on the conditions acceptable for the key agents (the lack of restructuring, remaining on the market preserving certain elements of the previous system).¹² A market economy does not develop in an institutional or social void. New market structures need to function next to the old ones, the uselessness of which is not at all obvious to the participants of economic processes. This can be called a conservative (non-market) model of adaptation to the market, the essential feature of which being the introduction of enterprises to the market without any radical technological and organizational changes. Conservative adaptation is a path taken by areas where socialist models of modernization, urbanization and industrialization were introduced in agricultural societies in the conditions of long-standing isolation and mass political indoctrination¹³.

The collapse of the basic structure of socialist societies intensified the dynamics of pauperization to a higher extent than it was expected at the beginning of the transition process. There are many causes of this process: the collapse of social policy and collective agriculture, the emergence of labor market, and the high role of wages in the household budgets. This is a special case of transitional poverty, completely different from the poverty

⁹ C. Humphrey, *Postsovettskiye transformatsii v asiatskoi chasti Rossii*, Moscow 2010.

¹⁰ J. Klugman and J. Braithwaite, *Poverty in Russia during the Transition: An Overview*, “The World Bank Research Observer”, 13/11, 1998; M. Gutsul, *SNG za chertoy bednosti*, <http://www.centrasia.ru>.

¹¹ V.V. Volkov, *Silovoe predprinimatelstvo. Ekonomiko-sotsiologicheskii analiz*, Moscow 2005

¹² A.D. Nikipelov, *Ocherki po ekonomike postkommunisma*, Moscow 1996.

¹³ I. Peshkov, *op. cit.*

in developed and developing countries. In the case of transitional poverty the first generation is not illiterate, low-motivated or low-qualified and it has a strong expectation of state support¹⁴. Paradoxically, this kind of pauperization characterized the high objective and subjective dependency from the postsocialist state. Moreover, the old industrial structure cannot exist without state subsidies and the possibility of softening budget constraints¹⁵.

The specificity of the region is the domination of the conservative model of adaptation to the collapse of socialist economy: the key elements of old structures still exist and the new forms of economic activity have been mostly supplementary. The anthropological and sociological research has shown the continuation of the old forms in new conditions and the fast adaptation of the new forms to the mental maps and expectations of economical agents¹⁶. The new forms of economic activity must function in a special social context and play a role supplementary to the "old normal life". The processes of transformation of the old industrial and military bases have also strongly influenced the use of the border-trade opportunity in the area. First of all, one can observe the domination of small-business activity¹⁷ and its supplementary character. It means that most participants still play the "old" social roles and preserve the "old" social status (of workers, teachers, officials, military pensioners, etc.). Secondly, there is a concentration of wealth and economic activities only in several border cities without the strong influence on the countryside. Thus, it is evident that in this special border area both "border socialism" and "border capitalism" depend on the state policy and have adapted the new forms of economic activity to the new functions of border institutions (that control the routine border crossing). In this context the rich infrastructure of border exchange (legal and illegal) function as a factor integrating the old and new forms of social and economic activity. In many cases the possibility of border trade helps to retain the achievements

¹⁴ J. Klugman, *op. cit.*; B. Li, D. Piachaud, *Poverty and Inequality and Social Policy in China*, "CASE paper", Vol. 84, 2004; *Mongolian Human Development Report. Employment and Poverty in Mongolia*, Ulan Bator 2007 and from the perspective of minorities in China: A.S. Bhalla, Qiu Shufang, *Poverty and inequality among Chinese Minorities*, London, New York 2009;

¹⁵ Th.G. Rawski (1997), *Who has Soft Budget Constraints?*, "Global Economic Review", Vol. 26, No. 1, 29-49. J. Hassrad, J. Sheehan, M. Zhou, J. Terpstra-Tong, J. Morris (2007), *China's state Enterprise reform. From Marx to market*, London.

¹⁶ C. Humphrey, *The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economies After Socialism* by Caroline Humphrey, Cornell University Press 2002, R.E. Ericson, *The Post-Soviet Russian Economic System: An Industrial Feudalism?*, BOFIT Online, 8, 2000.

¹⁷ N. Ryzhova, *Informal Economy of Translocations. The Case of Twin City of Blagoveshensk-Heihe*, "Inner Asia", Vol. 10, 2008.

of socialist modernization in new demilitarization and deindustrialization conditions in the area. Based on these assumptions we can talk about special cases of transition of the old industrial and military bases with particular rules of border trade and a possibility of labor migration.

Local Response to the State Policy Concerning the Borders

In the case of the analyzed region we talk about post-militarized and industrial zones with complete social modernization, migratory society and a unique geographical situation (with difficult conditions for agriculture and short tradition of the latter, the region's location far from the growth poles, and the role of the Russian, Chinese, and Mongolian markets). The differences between the sides of the triangle have resulted from the models of state policy and possibility of local response. The cases of China, Russia, and Mongolia differ considerably on the political, demographic, and institutional levels. Three decades of reforms in China are well-documented and constitute a peculiar case of socialist-economy adaptation to the market.¹⁸ China initiated liberalization as a mostly agricultural society with unfinished urbanization and inconsistent attempts of socialist industrialization following the socialist industrialization programs (the policies of the Great Leap Forward (1958–1960), The Third Front (1964–1966), the Cultural Revolution (1967–1969) and the Leap Forward (after 1970), and it introduced its model of reforms in the conditions of an unrestructured transition economy with high production potential and stable demographic pressure on the labor market.¹⁹ This model of reforms has preserved the features of system transformation for an indefinite period to eliminate the qualities of a developing country. The specificity of China lies in a very slow market implementation of big state-owned enterprises (SOEs) accompanied with tremendously fast development of the private sector and exportation. The limited restructuration has resulted from the coexistence of market and non-market resource-allocation mechanisms in Chinese economy.²⁰

¹⁸ K. Gawlikowski, *Procesy transformacji w Chińskiej Republice Ludowej*, in: *Azja wschodnia na przełomie XX i XXI wieku. Przemiany polityczne i społeczne*, Warsaw 2004; F. Gang, *Podwójna transformacja w Chinach: minione 20 i najbliższe 50 lat*, in: *Globalizacja. Marginalizacja. Rozwój*, Warsaw 2003; B. Naughton, *Growing Out of the Plan: Chinese Economic Reform, 1978–1993*, New York 1995.

¹⁹ B. Naughton, *The Chinese economy. Transition and Growth*, Cambridge MA 2007.

²⁰ D. Perkins, *Completing China's move to the market*, *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 8, No. 2, 1994, J. Y. F. Lin, C. Fang, L. Zhou, *State-owned enterprise reform in China*, Hong Kong 2001.

The state-owned sector is an administrative structure that generates not only goods or services, but also jobs, interchange within the administrative market, an access to financial means and rent-seeking opportunities. This kind of policy resulted in the development of northern old industrial and military base with high SOE concentration, anti-restructuring attitudes of manpower and access to the Russian market enabling enterprises to continue their conservative-adaptation strategies (access to inexpensive natural resources, the possibility of seasonal migration, and the domination of low- and medium-quality goods in intra-regional trade). In the early 1990s the term „northeastern syndrome” (*dongbei xianxiang*) was coined to define the resistance of the old industrial base to restructuring stimuli and the government policy.²¹ The Heilongjiang Province and Inner Mongolia play an important role in the big state program called “Revitalize The Old Northeast Industrial Bases”. The Chinese model of reforms has a space for strong state support of local development and slow reorientation of northeastern area to the Russian and Mongolia markets. The possibilities for border trade and seasonal transborder migration are an attempt to retain the achievements of socialist modernization in the new conditions and adapt to mass rural unemployment after the decollectivisation. The Chinese policy regarding border cooperation concerns the possibility to access natural resources, export labor force and create the market for local production. The border trade is conceptualized as a local solution for a backward area and an instrument for its development after the second wave of industrialization.

In different ways Mongolia and Russia represent a more conservative approach to the border zone and have no conception about the second wave of modernization in the area. Both countries have not developed any industrial policy concerning the old industrial bases and have accepted partial deindustrialization and resource reorientation of local economy.²² The regression of social conditions and the deindustrialization of the area are accepted by the state institutions and we can observe the end of “modernity” in the area.

The eastern Siberian and Far-East regions — sparsely populated and natural-resources oriented — have functioned in the conditions of resource reorientation and collapse of rural economic activity (a shift to subsistence in rural area). The process of reforms was connected with the degradation of the industrial and social base, mass migration to the western regions and the

²¹ After 2003 the Xinhua News Agency termed the barriers in agricultural development of the “new northeast syndrome” (*xin dongbei xianxiang*). (D. Lisheng, *China’s Drive to Revitalize the Northeast*, China Perspective, <http://chinaperspectives.revues.org/document462.html>, 2005)

²² The industrial area in the Irkutsk Oblast’ is an exception here.

suppressed development of infrastructure. The unlimited demand for natural resources in the Chinese market actually strengthens the deindustrialization of the region and the informal economic activity there. Russia has no special policy regarding border trade and the fast development of the borderline area. The resource orientation and demilitarization of the area provoked the marginalization of the Russian part of the region and its strong dependency from federal state subsidies. Border trade is mostly supplementary in character and it has turned out to be the main instrument for subsistence practices in the area. The possibility to access cheap goods, services and labor force from China mask the dramatic processes of deindustrialization and demodernization of the area.

Dornod Aimag used to be a very important component of the common Mongolian-Soviet industrial and military base. The liberation of Mongolia and the collapse of the USSR (the end of the semi-colonial Soviet urbanization project and the orientation to Transbaikalia) was resulted in a strong impulse of deindustrialization and deurbanization of the area. Dornod Aimag experienced heavy transitional recession in the 1990s.²³ In the northeastern part of Mongolia we can observe partial deindustrialization with very strong orientation to the resource branch. The main reason for growth was the dynamism of the agricultural and tertiary sectors. On the one hand, it guaranteed the economy's adaptation to the shock of transformational recession and on the other — it made the economy dependant on the climate. The lack of border-trade infrastructure and the Ulaanbaatar-oriented economic activities have resulted in the significant asymmetry between the Mongolian and Chinese sides of border.

China dominates in the area, both demographically and as regards production, with its attractive price structure and border-oriented service sector. Given the generous state support and special industrial policy concerning the northern area it can be predicted that the growth vector will move towards the northeast and that the northern regions will follow the southeastern one as growth poles. It must provoke negative consequences (the deindustrialization in Mongolia and Siberia) very similar to the situation in the southern Chinese border. The export of deindustrialization from China can make a strong division between the development in China and the subsistence in Mongolia and Russia. It has also radicalized the anti-Chinese sentiments in Mongolia and Russia. The very strong anti-Chinese discourse in Mongolia and Russia is masking the weakness of the regional development model and the collapse of governance in the border area.

²³ In 2006 the Dornod Aimag still has the lowest HDI level in the country (Mongolian..., p. 21).

Dreams about border control have not come true. Only in China can we see the light of modernization at the end of the tunnel, although it is facing similar problems with old industrial and military base adaptation.

Conclusions

The specificity of the region is its division into parts with a very slow processes of market adaptation combined with the destruction of industrial and military border complexes. It has resulted in the popularity of local and small-form economic activity as well as mixed forms of adaptation to new market economy. The model of non-market adaptation has been chosen spontaneously by a statistically significant number of region's inhabitants. Thus, it cannot be treated as a temporary problem concerning the unadapted part of the society. It appeared as an answer to the deteriorating social situation and an attempt of entering the market retaining the old (socialist) standards of social responsibility. It was also connected with considerably high social costs in a sense exceeding the short-term advantages, i.e. wages, not necessarily going beyond the poverty line, informal assets division, barriers for technological transfer and private capital. The popularity of this model also proves the fact that social actors have been trying to retain the achievements of socialist modernization in new conditions. In this context socialist modernization turned out to be also a powerful historical circumstance conditioning the discrete and inconsistent gradualist path towards market economy in border areas.

From “Border Socialism” to “Border Capitalism”: Past Dependency in the Inner-Asia Border Triangle

by Ivan Peshkov

Abstract

This paper aims at showing — using the examples of the border regions of Mongolia (Dornod Aimag), China (the northern and northeastern provinces) and Russia (the southern part of East Siberia) — the main economic and historical processes that characterized that area (the destruction and slow reconstruction of the old industrial base, demilitarization, and demographic changes). The main assumption is the imperative to go far beyond the “teleological” transition discourse with its country-

-level generalities, one-way direction of changes, simple interpretation of the escape from socialism and concentration only on new forms of economic activity. Taking into account the historical perspective (the role of socialist modernization) is crucial because of the special character of socialist experience in the border areas. In this context socialist modernization turned out to be a powerful historical circumstance conditioning the gradualist path towards market economy in border areas.

Key words: Inner-Asia Border Triangle, non-market adaptation, transborder studies.

Darima Boronoeva
Buriacki Uniwersytet Państwowy, Rosja

Etniczna samoidentyfikacja Buriatów w kontekście cywilizacyjnym

W epoce globalizacji wyjątkowej ostrości nabiera problem współoddziaływania społecznego, a zwłaszcza tworzenia kolektywnych form tożsamości społecznych. W kontekście autochtonicznych ludów syberyjskich¹, szczególnie Buriatów, problemy te ogniskują się w rekonstrukcji tradycyjnych form samoidentyfikacji. Zwrot ku dawnym wzorcom tożsamości etnicznej Buriatów, które można wyjawiać na podstawie analizy kronik buriackich², stanowi jeden z kluczy do zrozumienia współczesnych praktyk tożsamościowych Buriatów. Kulturowo-narodowe odrodzenie Buriatów, przypadające na koniec XX w., odnosi się do przeszłości Buriatów, stara się opierać na autorytacie tradycji i historii. Z tradycyjnych form samoidentyfikacji Buriatów wybiera się te, które odpowiadają współczesnym interesom Buriatów, a ściślej ich liderów.

Badanie tradycji samoświadomości Buriatów, znajdujące swe odbicie w materiałach kronikarskich, jest owocne z punktu widzenia analizy diachronicznej. Umożliwia ukazanie nowych wariantów struktury hierarchicznej tożsamości etnicznej Buriatów, podyktowanych realiami XX w., szczególnie wśród buriackich grup diasporalnych w Mongolii Wewnętrznej ChRL i Republice Mongolskiej.

¹ Rosyjskie słowo *narod* (народ) w tekście zostało przetłumaczone jako *lud*. Niemniej należy pamiętać, iż zakres semantyczny tego słowa jest w języku rosyjskim szerszy. Słowa *narod* używa się też powszechnie w odniesieniu do narodu, np. narodu polskiego (przyp. tłum.).

² Analiza tekstów kronik buriackich dla ukazania tradycyjnej hierarchii tożsamości, określenia rzeczywistych i potencjalnie dostępnych wariantów tożsamości etnicznej wraz z odpowiadającymi im wyznacznikami (markerami) kulturowymi i symbolami odróżniającymi, znalazły już odzwierciedlenie w naszych publikacjach. W artykule uwaga została zwrócona na obiektywnie istniejący kontekst cywilizacyjny.

Analiza buriackich materiałów kronikarskich³ pod kątem wykrywania leksyki etnonimicznej⁴ pozwala stworzyć następujący warunkowy schemat poziomów tożsamości Buriatów w połowie-końcu XIX w.

Poziom odgałęzień rodowych /lineaż — «*huhuur*», «*âhan*», «*uruk*».

Poziom wspólnoty rodowej — «*obog*», «*otog*», «*éség*».
(w tym ugrupowania rodów, np.: «*baruun najman*» / zachodnia ósemka — wychodźcy z Chałcha-Mongolii i «*zurgaan éség*» / sześć rodów — wychodźcy z Przedbajkalia; «*šaraldajn taban*» / szaraldajewska piątka i «*nagatajn najman*» / nagatajewska ósemka)

Poziom dużych stowarzyszeń rodowych:
A) plemiona/stowarzyszenia plemienne — «*horiin zon*», «*horiin arad zon*»
B) stowarzyszenia plemienne — «*séləngyn mongol-burāduud*», «*bargažanaj burāduud*»

Poziom grupy etnicznej «Buriaci» — «*burād zon*», «*burāduud*»

Poziom współuczestnictwa we wspólnocie międzyetnicznej «Mongołowie» — «*burād-mongolnuud*», «*burād-mongolšuud*», «*mongol-burād*»

Poziom etnokonfesjonalny: włączenie Buriatów w cywilizację buddyjską — «*burād buddyn šažantan*» / Buriaci-buddyści

Poziom wspólnoty państwowej: Buriaci jako poddani Imperium Rosyjskiego — «*sagaan haanaj albata*»

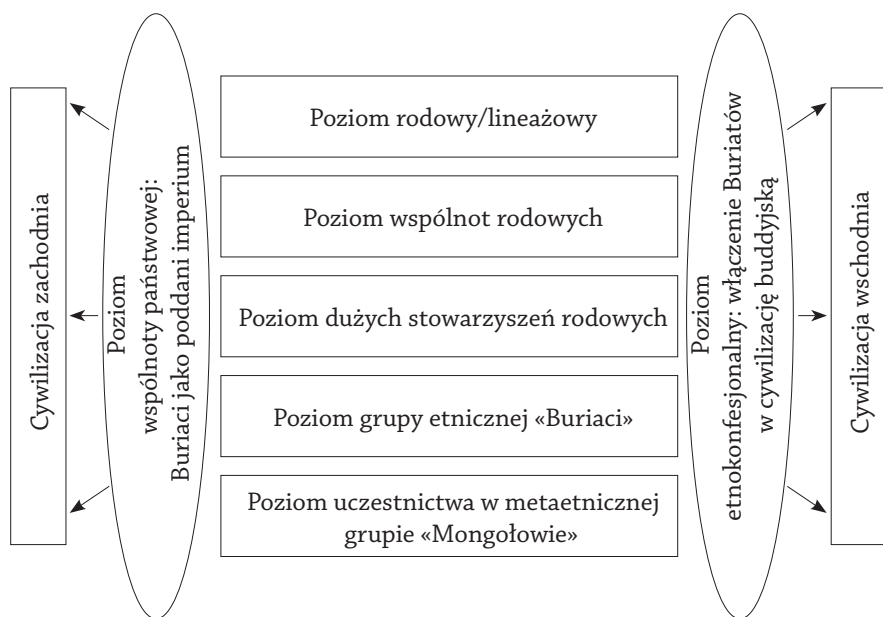
Schemat, naszym zdaniem, stanowi zespół rzeczywistych i potencjalnie dostępnych dla Buriatów koalicji etnospołecznych, po których tożsamość indywidualna i kolektywna odbywała „podróż”, urzeczywistniając wybór w zależności od sytuacji. Ostatnich dwóch z wydzielonych poziomów

³ Z bogatego dziedzictwa buriackiej piśmienności kronikarskiej opracowano 16 kronik i opublikowano w językach rosyjskim i buriackim (6 kronik Buriatów horyńskich, 6 kronik Buriatów selengińskich, 4 kroniki Buriatów bargużyńskich).

⁴ Przez termin ‘leksyka etnonimiczna’ rozumiemy grupę tematyczną etnonimów i pochodnych od nich.

zapewne nie można nazwać *stricte* etnicznymi. Zważywszy jednak, że to właśnie te dwa czynniki (rozprzestrzenienie buddyzmu i przyłączenie do Rosji) odegrały podstawową rolę w konsolidacji organizacji rodowo-plemiennych w grupę etniczną, znaną obecnie jako „Buriaci”, uważamy za stosowne i organizacyjne włączenie ich do danego schematu. Tym bardziej, że stabilność funkcjonowania wszystkich pozostałych poziomów była uwarunkowana tym, że zatwierdzony przez rosyjskie centrum system administracyjnego zarządzania Buriatami i organizacja Kościoła buddyjskiego były ściśle związane z tradycyjną strukturą rodowo-plemienną społeczeństwa.

Niewątpliwie włączenie Buriatów w świat buddyjski i krąg kultury rosyjskiej oznaczało dopuszczenie ich do cywilizacji wschodniej i zachodniej.



Walery Tiszkow, zastanawiając się nad przejawami etniczności, słusznie wskazuje, że zewnętrzne wyobrażenia [kategoryzacja dokonywana przez innych — D.B.] o wspólnocie etnicznej mają tendencje do generalizacji i stereotypowych kryteriów. Kryteria wewnętrzne [autokategoryzacja — D.B.] są zazwyczaj bardziej sytuacyjne.⁵ Buriacki materiał, jak się nam wydaje, unaczynia tę tezę. Występujące obecnie wśród Buriatów na poziomie powszedniej świadomości podziały na większe i mniejsze grupy według różnych

⁵ Tiškov V., *O fenomene étničnosti*, „Étnografičeskoe obozrenie”, Moskva, 1997, No. 3, s. 16.

podstaw i kryteriów świadczą o aktualności oznak etnicznego zróżnicowania i grupowych granic wewnątrzetnicznych.

Tradycyjne formy społecznego współoddziaływania Buriatów, określając granice etniczności, potwierdzają międzycywilizacyjny, pograniczny charakter bytowania Buriatów. Ukazane na materiale leksyki etnonimicznej wielokierunkowe wektory praktyk tożsamościowych — nakierowane na poziom lokalny/rodowy; orientacja na świat buddyjski/wsходni; pozytywna komplementarność ze społeczno-kulturową przestrzenią mongolską/metaetniczną; integracja ze społeczeństwem rosyjskim — wskazują na występowanie różnych „innych”, „obcych”. Stan pograniczności konstituuje przewodnią opozycję „Rosja (państwowość rosyjska)” — „świat mongolski”.

Buriacka świadomość przynależności do państwa rosyjskiego znajduje wyraz w terminach takich, jak: *albata*, *albata arad*⁶; *har'âta*, *albata har'âta*⁷ (wszystkie wymienione terminy można przetłumaczyć jako „poddani”); *médéldé bajha (oroho*⁸) być pod władzą, wejść pod opiekę. Zawartość kronik, poza rzadkimi wyjątkami, zasadniczo demonstrowa pozytywny stosunek do Rosji, a raczej do władzy najwyższej, której uosobieniem był rosyjski imperator. Odnosząc się do tego wizerunku (bliskiego świętości), który przypisywany jest imperatorowi w kronikach, można stwierdzić, że w tradycyjnej świadomości Buriatów postrzegany był on niezależnie od lokalnej ludności rosyjskiej, jak pewna siła, zdolna obronić od niesprawiedliwości, w tym także od nieuzasadnionych roszczeń Rosjan.

W kształtowaniu przychylniej recepcji monarchii carskiej swoją rolę odegrał Kościół buddyjski. Nie wolno zapominać o tym, że „władza carska, zezwalając na utworzenie Kościoła buddyjskiego, postawiła jeden ważny warunek — służyć na pożytek cara i państwa. Każdy nowy przywódca Kościoła — *chambo-lama* — obejmując swe stanowisko, składał odpowiednią przysięgę przed generałem-gubernatorem. I on razem ze swymi licznymi lamami uczył świeckich ludzi kochać władzę”⁹.

W kronikach buriackich przytacza się wiele przykładów uczestnictwa Buriatów w życiu ogólnorosyjskim (uczestnictwo w tworzeniu i ochronie granicy państwowej)¹⁰; świętowanie zwycięstwa nad Napoleonem w mieście Kiachta, które otrzymało nazwę *bogdo chaanaj najr*/święto najjaśniejszego

⁶ *Burâdaj tüühé béšégüüd*, (red.) Š. Ėimitdoržiev, Ulan-Udé, 1992, s. 14, 37, 97, 98, 179, 185, 187, 189.

⁷ *Ibidem*, s. 171.

⁸ *Ibidem*, s. 155.

⁹ T. Mihajlov, *Religiâ burât*, „Istoriâ i kultura burâtskogo naroda”, 1999, s. 57.

¹⁰ *Burâdaj tüühé béšégüüd*, (red.) Š. Ėimitdoržiev, Ulan-Udé, 1992, s. 134, 156.

imperatora¹¹; materialne wsparcie podczas odkrywania i przyłączenia do Rosji Kraju Amurskiego¹² itd. Trudno nie zgodzić się z T. Michajłowem, gdy pisze o tym, że pod wpływem rozlicznych czynników, w wyniku ewolucji własnego światopoglądu, Buriaci rozpoczęli uświadamiać swoje rosyjskie obywatelstwo.¹³ Życie Buriatów tak czy inaczej wykraczało poza ramy wspólnoty terytorialno-rodowej i granice etniczne.

W kwestii pozytywnej wspólnoty Buriatów z mongolską/mega etniczną przestrzenią społeczno-kulturową, należy zauważyć, iż historia ludów mongolskich charakteryzuje się dwoma przeciwstawnymi wektorami rozwoju — integracją i dyferencjacją. Wzajemny ich stosunek, formy ich przejawienia były specyficzne w różnych okresach historii Mongołów. Jak wiadomo, świat mongolski, będący kiedyś głównym teatrem działań na globalną skalę, stopniowo zagłębiał się w historię lokalną, historię wzajemnych waśni, rozdrobnienia terytorialnego. Obecnie mongolska wspólnota etniczna jest niejednolita geopolitycznie, dzieli się na szereg lokalnych formacji, które po pierwsze, wchodzi w skład kilku państw, po drugie, przy wspólnej spuściźnie historyczno-kulturowej różnią się zestawem specyficznych charakterystyk kulturowych. Kompleks problemów, związanych z podwójnym (ambiwalentnym) charakterem procesu identyfikacji Buriatów z mongolską wspólnotą metaetniczną — poczucia autonomii i przynależności — znajdował w historii Buriatów w XX w. swój wyraz zarówno w politycznej ideologii politycznej w okresie mobilizowanej etniczności (nacionalizm, panmongolizm), jak i podczas konstruowania sfery narodowo-politycznej (strategia skierowana na izolację Buriatów od świata mongolskiego, osiągnięcie wewnątrzburiackiej separacji, osłabienie więzi wewnątrzetnicznych, stworzenie kontroli nad fundamentalnymi strukturami mentalnymi, szczególnie nad tym, co składa się nad jednymi z głównych wartości kultury buriackiej — językiem i piśmiennością). To ostatnie spowodowało, że w dyskursie społeczno-politycznym panmongolski scenariusz rozwoju Buriatów został stopniowo „wyciszony”. Wprowadzone przez propagandę do świadomości społecznej wyobrażenie o różnicach pomiędzy Buriatami a innymi ludami mongolskimi (przede wszystkim ludnością Mongolii) z czasem stało się o wiele bardziej istotne i zdecydowane, niż miało to miejsce przed latami 30. XX w., a tym bardziej w okresie przedradzieckim. W rezultacie mongolska wspólnota etniczna, z którą Buriaci znajdowali się w historycznie fundamentalnych związkach, została „wykreślona” z kręgu dostępnych jednostce przynależności grupowych i koalicji.

¹¹ *Ibidem*, s. 141.

¹² *Ibidem*, s. 90.

¹³ T. Mihajlov, *op. cit.*, s. 57.

Naszym zdaniem, zarówno w radzieckiej/rosyjskiej naukowej literaturze mongolistycznej, jak i w powszechnej świadomości ludności buriackiej, terminowi „Mongol” nadaje się przede wszystkim sens „obywatelski”: „Mongolowie” — obywatele państwa Mongolia. Z naszego punktu widzenia ograniczenie etnonimu „Mongol” jedynie do takiego znaczenia nie odpowiada rzeczywistości etnicznej. Choćby z tej przyczyny, że wielomilionowa mongolskojęzyczna ludność Mongolii Wewnętrznej nazywa siebie „Mongolami” (w tej liczbie zamieszkujący ChRL Buriaci w oficjalnych rejestrach figurują jako Mongolowie). W każdym razie, z naszego punktu widzenia, za niezbędną uważamy głęboką analizę rzeczywistego funkcjonowania etnonimu „Mongol” w przestrzeni etnicznej, a także poświęconej mu refleksji w literaturze naukowej. Tym bardziej, że temat wspólnoty ludów mongolskich w niektórych projektach dotyczących przyszłości świata mongolskiego nie tylko wciąż odgrywa rolę systemotwórczą, ale bywa już formułowany w terminach globalizującego się świata.

[Przeł. Zbigniew Szmit]

Buryats' Self-Identification in the Civilizational Context

by Darima Boronoeva (Buryat State University)

A b s t r a c t

In the globalization era the problem of social interactions — especially of creating collective forms of social identities — has become particularly distinct. Buryats' cultural and national revival in the late 20th century referred to their past and attempted to base on the authority of tradition and history. The choice of traditional forms of self-identification made by contemporary Buryats depended on the latter's — or to be exact their leaders' — interests.

The turn towards the former models of Buryat ethnic identity, which can be revealed while analyzing Buryat chronicles, is one of the keys to understanding contemporary Buryat identity practices. Studying the tradition of Buryat self-consciousness reflected in chronicles proves fruitful from the perspective of a diachronic analysis. It enables a researcher to demonstrate new types of Buryats' hierarchic ethnic-identity structure influenced by the 20th-century reality (especially among the Buryat diaspora groups in Inner Mongolia, PRC, and the Republic of Mongolia).

K e y w o r d s : Buryats' self-identification, ethnic identity, tradition, globalization.

Zoja Anajban
Russian Academy of Sciences

Etnospołeczna sytuacja w regionach Południowej Syberii (Republika Ałtaju, Republika Tuwy, Republika Chakasji)

Niniejsza praca oparta jest na oficjalnych danych statystycznych, a także na wynikach badań terenowych przeprowadzonych w latach 2006–2008, zebranych i usystematyzowanych przez autora w trakcie realizacji projektu badawczego „Problemy adaptacji ludów Południowej Syberii do nowej życiowej rzeczywistości (Republika Ałtaju, Republika Tuwy, Republika Chakasji)”¹. Celem badań było rozpatrzenie stopnia adaptacji i specyfiki zachowań adaptacyjnych podstawowych grup etnicznych zamieszkujących wymienione republiki w nowych warunkach społeczno-ekonomicznych. Do najważniejszych zadań projektu należało badanie i analiza obecnej etnospołecznej sytuacji w Południowej Syberii.

Przede wszystkim należy przedstawić krótką charakterystykę systemu państwowo-politycznego, który funkcjonuje w wymienionych republikach. Wszystkie trzy republiki posiadają podobną organizację państwową. W odróżnieniu od niektórych innych podmiotów Federacji Rosyjskiej, posiadających status republiki, współcześnie nie mają władzy prezydenckiej (w Tuwie tego rodzaju forma organizacji państwowej istniała przez osiem lat i została zlikwidowana w 2002 r.).

Obecnie władzę państwową urzeczywistnia Zgromadzenie Państwowe — *El Kurultaj*, prezydent Republiki Ałtaju i jego rząd. Prezydent Republiki Ałtaju jest najwyższym urzędnikiem państwowym, przewodniczącym władzy wykonawczej, a jednocześnie pełni funkcję przewodniczącego rządu republiki. Zgromadzenie Państwowe (parlament) Republiki Ałtaju jest naj-

¹ Zbiorowy projekt naukowy „Problemy adaptacji ludów Południowej Syberii do życiowej rzeczywistości” realizowany był w latach 2006–2008 w ramach programu badań fundamentalnych Prezydium Rosyjskiej Akademii Nauk „Adaptacja ludów i kultur do zmian środowiska naturalnego, transformacji społecznych i technologicznych”. Kierownik projektu — Z.B. Anajban

wyższym reprezentacyjnym i prawodawczym organem władzy państwowej na terytorium republiki. *El Kurultaj* składa się z 41 deputowanych, którzy wybierani są przez mieszkańców republiki na okres czterech lat, na podstawie wyborów bezpośrednich.² Miejscowy samorząd na Ałtaju reprezentują kierownicy ośrodków miejskich, wybierani w wyborach bezpośrednich oraz odpowiednie organy przedstawicielskie. Porządek wyborów, organizacja działalności i pełnomocnictwa organów miejscowego samorządu regulowane są przez prawo federalne i republikańskie. Oprócz tego na obszarach zwarto zamieszkałych przez Ałtajczyków mogą być organizowane narodowo-rodowe wspólnoty z własnymi formami zarządzania.

Obecnie w Tuwie władzę ustawodawczą i wykonawczą tworzy Wielki Churał (parlament) republiki i rząd Republiki Tuwy pod kierownictwem prezydenta republiki. Całkiem niedawno, biorąc pod uwagę pozytywne doświadczenia organizacji państwowej Tuwińskiej Republiki Ludowej (1921–1944 r.), zreformowano władze parlamentarne. Stworzono nowy, dwuizbowy Wielki Churał, złożony z Izby Reprezentantów (32 deputowanych) Izby Ustawodawczej (130 deputowanych). W stałym składzie pracuje 32 posłów Izby Ustawodawczej i 9 posłów Izby Reprezentantów. Okres pełnomocnictwa obydwu izb Wielkiego Churału wynosi 4 lata. Zgodnie z Konstytucją Republiki Tuwy, Wielki Churał realizuje swoje pełnomocnictwa za pośrednictwem ustaw, postanowień, oświadczeń i działalności kontrolnej.³ Sposób organizacji lokalnego samorządu nie odbiega od innych regionów Federacji Rosyjskiej.

Jeśli chodzi o Chakację, to władzę prawodawczą i wykonawczą w tej republice sprawuje jednoizbowa Najwyższa Rada Republiki Chakacji (złożona z 75 deputowanych) i rząd Republiki Chakacji, na czele którego stoi przewodniczący. Do niedawna przewodniczący rządu był wybierany przez wszystkich mieszkańców republiki uprawnionych do głosowania. Owa organizacja społeczna nie uległa zmianie podczas ostatnich transformacji w Rosji i prawdopodobnie można uznać ją za optymalną dla podmiotów Federacji Rosyjskiej.

W przebiegu współczesnych procesów etnospołecznych wśród ludności Górskiego Ałtaju, Tuwy i Chakacji można dostrzec wiele podobieństw, niemniej każda z republik ma własne osobliwości i specyfikę.

Zgodnie z Ogólnorosyjskim Spisem Powszechnym ludności w 2002 r., Republikę Tuwy zamieszkiwało 305 551 osób, Republikę Ałtaj 202 900 osób.⁴ Podług danych statystycznych ludność Republiki Chakacji prawie dwukrotnie przewyższa ludność Tuwy i praktycznie trzykrotnie ludność Ałtaju. Tak

² *Statističeskij eżegodnik Respubliki Altaj*, 2005, Gorno-Altaj, 2005, s. 37.

³ Bieżące Archiwum Wielkiego Churału Republiki Tuwy

⁴ *Statističeskij eżegodnik Respubliki Altaj*, 2005, Gorno-Altaj, 2005, s. 67.

oto na początku 2003 roku w Chakasji żyło 572 400 osób⁵. Liczba mieszkańców Tuwy, w okresie pomiędzy dwoma ostatnimi spisami ludności (1989–2000 r.), w odróżnieniu od Ałtaju i Chakasji, gdzie zaobserwowano niewielki wzrost, zmniejszyła się o 3 tys. Przy tym na terenach wiejskich liczba ludności zmniejszyła się o 16 tys. osób, a w miastach, przeciwnie, zwiększyła się o 13 tys. ludzi.

Główną część ludności Republiki Ałtaju i Republiki Tuwy tradycyjnie stanowi ludność wiejska. Na przykład, na Ałtaju według ostatnich pięciu spisów ludności (1959, 1970, 1979, 1989, 2002 r.), ludność wiejska stanowiła stabilną większość, a liczba mieszkańców miast w tym okresie wahała się na poziomie 19–27%. Obecnie w Republice Ałtaju ludność wiejska sięga 73,6%, ludności miejskiej — 26,4%⁶. Można zatem wnioskować, że charakterystyczną cechą danego regionu jest wysoka koncentracja ludności żyjącej na terenach wiejskich. Nadmienmy także, że spośród wszystkich regionów Syberyjskiego Okręgu Federacyjnego najmniej zurbanizowanym regionem jest właśnie Republika Ałtaju. W odniesieniu do Tuwy, według ostatniego spisu ludności (2002 r.) liczba ludności miejskiej po raz pierwszy przekroczyła połowę ogółu ludności i osiągnęła 51,5%, tj. o 4,7% więcej niż w 1989 r.⁷

Odmienna sytuacja występuje w Chakasji; z ogółu ludności zamieszkującej tę republikę udział ludności miejskiej sięga prawie dwóch trzecich (62,1%), udział ludności wiejskiej — trochę ponad jedną trzecią ludności (37,9%)⁸. Jak widać, w porównaniu z innymi etnosami syberyjskimi (nie tylko z Ałtajczykami i Tuwińczykami), Chakasi są grupą znacznie bardziej zurbanizowaną, co należy tłumaczyć intensywnym rozwojem tendencji urbanistycznych na danym terytorium.⁹

Omawiane republiki wyraźnie różnią się od siebie składem etnicznym, przede wszystkim zaś stosunkiem narodu tytularnego do ogółu ludności. Na Ałtaju ludność tytularna republiki wynosi 30%, w Tuwie ten wskaźnik sięga 77%, a w Chakasji liczba Chakasów dosięga ledwie 12%. Większość ludności Chakasji stanowią etniczni Rosjanie (80%). Żyją tu także Ukraińcy, Niemcy, i nieliczne grupy Azerów, Białorusinów, Tatarów, Tuwińczyków, Czeczeńców i innych (w całości ok. 8%). Etniczni Rosjanie (*Ruskie*) stanowią ponad po-

⁵ *Naselenie Respubliki Hakasiâ, 1992–2002 gg.*, Abakan, 2003.

⁶ *Statističeskij ežegodnik Respubliki Altaj*, 2005, Gorno-Altaj, 2005, s. 67.

⁷ *Osnovnye itogi Vserossijskoj perepisi naseleniâ 2002 g.*, Kyzyl, 2004, s. 3.

⁸ *Naselenie Respubliki Hakasiâ. 1992–2002 gg.* — Federal'naâ služba gosudarstvennoj statistiki. Territorial'nyj organ Federal'noj służby gosudarstvennoj statistiki po Respublike Hakasiâ.

⁹ Kyšpanakov A. A., *Nacional'nyj sostav naseleniâ Hakasii v XX veke*, [w:] Rossiâ i Hakasiâ: 290 let sovместnogo razvitiâ, Abakan, 1998, s. 53.

łową ludności Republiki Ałtaj (57%), a 13% stanowią Kazachowie, Telengici, Tubalarzy, Ukraińcy, Niemcy i inni.¹⁰ W Tuwie etniczni Rosjanie, druga po liczebności grupa etniczna w republice, stanowią ledwie jedną piątą ludności (20%), udział pozostałych narodowości — Buriatów, Białorusinów, Ukraińców, Niemców, Chakasów i innych — osiąga zaledwie 3%.¹¹ Należy zaznaczyć, że we wszystkich trzech republikach przedstawiciele narodowości tytularnej w przytłaczającej większości (około dwóch trzecich w każdej grupie) stanowią ludność wiejską.

Tytularne narodowości republiki, szczególnie Ałtajczycy i Tuwińczycy, charakteryzują się wysokim poziomem urodzeń i niskim wspólnym współczynnikiem śmiertelności, a także wysokim udziałem dzieci i młodzieży w ogólnej liczbie ludności. Na przykład ze względu na poziom urodzeń w Syberyjskim Okręgu Federalnym Tuwa zajmuje pierwsze miejsce, Republika Ałtaj — drugie. W ciągu długiego czasu w tych regionach obserwuje się dodatni przyrost naturalny. Dla przykładu, jeżeli na Ałtaju w 2003 r. na 1000 ludzi przypadało 16,7 urodzeń, to na początku 2005 r. już 17,3. Z tego powodu, spośród regionów syberyjskich w Tuwie i na Ałtaju występuje największy procentowy udział dzieci. W styczniu 2007 r. liczba ludzi poniżej wieku zdolności do pracy osiągnęła w Tuwie jedną trzecią ludności (30%), na Ałtaju — 24%.¹² W Tuwie na 1000 ludzi przypada 319 dzieci.

W przypadku Chakasji w poprzednich latach odnotowywano stabilne zmniejszenie poziomu urodzeń i dopiero w ostatnich latach pojawiła się tendencja do nieznacznego wzrostu. Stopień urodzeń pośród kobiet chakaskich, przede wszystkim mieszkanek wsi, jest znacząco wyższy niż wśród miejscowych Rosjanek. W okresie pomiędzy dwoma ostatnimi spisami ludności (1989 i 2002 rok) liczba Chakasów w republice nieznacznie wzrosła, głównie w wyniku przyrostu naturalnego.¹³

Jednym z zasadniczych problemów rozwoju demograficznego regionów syberyjskich jest wzrost wskaźnika śmiertelności. Przykładowo, zaledwie w latach 2000–2004 poziom śmiertelności w Federalnym Okręgu Syberyjskim wzrósł o 9%. Dla porównania zauważmy, że w Tuwie współczynnik śmiertelności na 1000 mieszkańców wynosił 13,3, w Ałtaju 14,8, w Chakasji 16,2. Na terenach wiejskich liczba zgonów jest wyraźnie większa niż w mia-

¹⁰ *Statističeskij eżegodnik Respubliki Altaj*, 2005, Gorno-Altaj, 2005, s. 73.

¹¹ *Osnovnye itogi Vserossijskoj perepisi naseleniâ 2002 g.*, Kyzyl, 2004, s. 1-2.

¹² *Rossijskij statističeskij eżegodnik. Statističeskij sbornik*, Moskwa, 2007, s. 96.

¹³ *Osnovnye itogi Vserossijskoj perepisi naseleniâ 2002 g. Forma «7S»*, s. 2. — Federal'nââ služba gosudarstvennoj statistiki. Territorial'nyj organ służby gosudarstvennoj statistiki po Respublike Chakasii.

stach (o 16%). Zdaniem specjalistów, do głównych przyczyn wzrostu śmiertelności, rejestrowanego w latach po pierestrojce, należy zaliczyć:

- ubóstwo najmniej ochraniających socjalnie warstw społecznych,
- niewystarczającą efektywność przeprowadzanych reform systemu opieki zdrowotnej,
- wprowadzenie płatnych usług medycznych, które stały się niedostępne dla znacznej części ludności,
- gwałtowne osłabienie systemu kontroli sanitarno-epidemiologicznej,
- likwidację monopolu państwowego na produkcję i sprzedaż alkoholu, a co za tym idzie masowy alkoholizm ludności,
- wzrost przestępczości,
- rozpad systemu ochrony i kontroli warunków pracy.¹⁴

Wiadomo, że istotny wpływ na wskaźniki reprodukcji ludności wywierają małżeństwa i rozwody. Spadek liczby zawieranych związków małżeńskich, które odnotowuje się ostatnio w różnych regionach Syberii, uczeni skłonni są przypisywać obniżeniem małżeńskiej aktywności w najmłodszych grupach wiekowych. Obecnie najwyższy wskaźnik wstępowania młodzieży w związki małżeńskie, na równi z Obwodem Tomskim i byłym Agińskim Buriackim Okręgiem Autonomicznym (7,8 na 1000 mieszkańców), obserwuje się w Republice Ałtaju (8,4). Najmniej małżeństw zawiera się w Byłym Ust-Ordyńskim Buriackim Okręgu Autonomicznym (4,6), Obwodzie Irkuckim (6), a także w Republice Tuwy (5,2). Z drugiej strony, w regionach Syberii odnotowuje się tendencję spadkową liczby rozwodów, co w perspektywie może wywołać przyrost ludności.¹⁵ Mówiąc o reprodukcyjności ludności, trzeba powiedzieć jeszcze o jednym, wystarczająco rozpowszechnionym wśród młodzieży zjawisku — „związkach partnerskich”, które od dawna kultywowane są w krajach zachodnich. Jak pokazuje praktyka, żyjący w takim związku, zazwyczaj młodzi, partnerzy, ze względu na liczne obiektywne i subiektywne uwarunkowania nie spieszą się do posiadania sobie potomstwo, odkładając tę decyzję w bliżej nieokreśloną perspektywę. Miejmy nadzieję, że na zmianę powstałej sytuacji wpłynie przyjęta niedawno ustawa o materialnym wynagrodzeniu za urodzenie drugiego dziecka, tzw. „kapitał macierzyński”. Nawiasem mówiąc, już teraz widać jej pozytywne wyniki: dosłownie w ciągu dwóch lat (2007–2008) zarejestrowano wyraźny wzrost urodzeń praktycznie we wszystkich regionach.

Omawiane regiony charakteryzują się przewagą ludności należącej do młodych grup wiekowych. Wskaźniki Ałtaju i Chakasji mają tu podobne war-

¹⁴ *Aktualnaâ statistika. Informacionno-statističeskij žurnal*, Novosibirsk, 2006, No. 4, s. 88.

¹⁵ *Ibidem*, s. 85.

tości. W Chakasji cyfra ta równa się 36,3 l., na Ałtaju, 33,1 l. Wyraźnie młodszy jest średni wiek mieszkańców Tuwy — 28, 7 l. Przy tym w tejże republice mamy do czynienia z najniższą długością życia spośród wszystkich podmiotów Federalnego Okręgu Syberyjskiego. Dany wskaźnik wynosi w Tuwie 56,6 l., w tym wśród kobiet — 62,14 l., mężczyzn — 51, 1 l. Dla porównania zaznaczmy, że w Republice Chakasji ogólna długość życia znacząco wyższa i osiąga 62,4 l., wśród kobiet 69,1, mężczyzn 51,1. W porównaniu z Chakasją ten współczynnik w Republice Ałtaju jest trochę mniejszy, odpowiednio: 61, 68,7 i 54,7. W całości w Syberyjskim Okręgu Federalnym średnia długość życia osiąga 63,3 l., w tym kobiet 70,5 l., mężczyzn — 56,9 l., a w Federacji Rosyjskiej odpowiednio 65,3, 72,3 i 58,9.¹⁶

Należy zaznaczyć, że jeżeli poziom wykształcenia mieszkańców Ałtaju i Chakasji, włączając narodowość tytularną i miejscowych Rosjan, nie odbiega znacząco do pozostałych regionów Syberii, to w Tuwie wskaźnik ten plasuje się znacznie niżej. Liczba specjalistów (z wyższym, niepełnym, wyższym, średnim zawodowym wykształceniem) w przeliczeniu na 100 ludzi wśród całej ludności Syberyjskiego Okręgu Federacyjnego w wieku 15 l. i starszych wyniosła 442 l., w Republice Tuwa odpowiednio 394 ludzi.¹⁷ Jednocześnie, z całej liczby pracujących udział ludzi z wyższym wykształceniem wynosi prawie jedną piątą (19,7%), w Republice Tuwy (23,4%), a najmniej w Republice Chakasji — 17,5%.¹⁸

Mówiąc o etnospołecznej sytuacji w wymienionych regionach, warto poświęcić szczególną uwagę tak ważnemu aspektowi, jak struktura społeczna, gdyż tworzenie nowego demokratycznego społeczeństwa nieodzownie wiąże się z poważnymi przemianami w strukturze społecznej. Społeczno-polityczne przesłanki dynamicznego i integralnego społecznego rozwoju leżą w sferze socjalnej stratyfikacji społeczeństwa, połączeniu interesów i mobilności społecznej reprezentujących je warstw i grup ludności. Dziś struktura rosyjskiego społeczeństwa charakteryzuje się skrajną niestabilnością, zarówno na poziomie procesów zachodzących wewnątrz grup społecznych i pomiędzy nimi, jak i na poziomie uświadomienia przez jednostkę swojego miejsca w hierarchii społecznej. Następuje aktywny proces rozmywania tradycyjnych grup lokalnych, tworzą się nowe rodzaje międzygrupowej integracji według form własności, dochodów, włączenia w struktury władzy. Struktura spo-

¹⁶ *Statističeskij eżegodnik Respubliki Altaj, Gorno-Altaj*, 2005, s. 81.

¹⁷ *Aktual'naâ statistika Sibiri. Informacionno-statističeskij žurnal*, s. 71.

¹⁸ *Regiony Rossii: social'no-ekonomičeskie pokajateli*. 2006. *Statističeskie pokajateli*, Moskva, 2007, s. 125.

łeczna zmieniła się pod wpływem reform społecznych, ale i sama reforma potrzebowała oparcia społecznego.¹⁹

W Chakasji znacząca część pracowników skupiona jest w strefie przemysłu i nieco mniej w handlu. Przy tym liczba ludzi zajmujących się handlem w krótkim czasie prawie się podwoiła. Stosunkowo duży odsetek stanowią zatrudnieni w sferach edukacji i gospodarki rolnej, w których udział pracowników jest mniej więcej podobny. Wprawdzie w ciągu ostatnich lat udzielna część pierwszej sfery nieznacznie zwiększyła się, a ostatniej, odwrotnie, zmniejszyła się. Należy przypuszczać, iż częściowo jest to wynikiem odpływu migracyjnego ludności wiejskiej do miast, uwarunkowanego koniecznością poszukiwania pracy w miastach. W początku nowego tysiąclecia nie nastąpiły istotne zmiany w zatrudnieniu w takich branżach, jak: budownictwo, transport, opieka zdrowotna, gospodarstwo mieszkhalno-komunalne. W republice niezmiennie niewielką grupę stanowią ludzie, którzy poświęcili się nauce, kulturze i sztuce.²⁰

W odróżnieniu od Chakasji, na Ałtaju i w Tuwie największa liczba zatrudnionej ludności pracuje właśnie w sferze nieprodukcyjnej. W pierwszej kolejności trzeba wymienić sferę edukacji, za nią podążają opieka medyczna i handel. Choć procentowy udział osób zatrudnionych w gospodarce rolnej jest wciąż wysoki, to we wszystkich trzech republikach można dostrzec jego stopniową redukcję. Oprócz tego, np., w Tuwie podczas ostatniej dekady udział zatrudnionych w różnych gałęziach przemysłu zmalała prawie dwukrotnie. W pozostałych sferach ekonomiki wystąpiła analogiczna sytuacja: obserwuje się wyraźną redukcję liczby robotników w branży budowlanej, transporcie, gospodarce leśnej.²¹

We wszystkich trzech republikach odnotowuje się istotny dystans społeczny pomiędzy kontaktującymi się ze sobą grupami etnicznymi. Tak oto u etnicznych Rosjan proporcjonalny udział robotników przemysłowych jest dużo większy niż u grup tytularnych, u których występuje o wiele większy procent ludności zatrudnionej w gospodarce rolnej. Dodajmy także, że w porównaniu z Rosjanami wśród rdzennej ludności przeważają niewykwalifikowani pracownicy fizyczni. Oczywiście to zjawisko można wyjaśnić przede wszystkim istotną przewagą ludności wiejskiej, zarówno wśród Chakasów, jak i wśród Tuwińczyków i Ałtajczyków. Oprócz tego, w danym wypadku dają znać o sobie tradycje i obyczaje ludów koczowniczych, u których od wieków

¹⁹ E. M. Avraamova, *Vremâ peremen: social'no-ekonomičeskaâ adaptaciâ naseleniâ*, Moskva, 1998, s. 146.

²⁰ *Regiony Rossii: social'no-ekonomičeskie pokayateli. 2003. Statističeskie pokayateli*, Moskva, 2004, s. 88-89.

²¹ E. M. Avraamova, *op. cit.*, s. 146.

głównym zajęciem było pasterstwo i któremu zajęciu pozostają wierni do dziś. Jednakże obecnych warunkach coraz większą rolę odgrywają, wcześniej mało ważne, czynniki, jak prawa rynku, konkurencja, walka o przeżycie. Jak pokazała praktyka, w dzisiejszych warunkach bardziej pożądane okazały się te zawody, które w większości charakterystyczne były dla rosyjskiej części ludności — robotnicy wykwalifikowani przedsiębiorstw przemysłowych, pracownicy sfery handlu i usług itd. Tym sposobem, w okresie adaptacyjnym, Rosjanie ze swoim „bagażem” społeczno-ekonomicznym znaleźli się w korzystniejszej sytuacji niż ludność tytułarna. Jednocześnie za znamienne dla naszych czasów należy uznać niski poziom zabezpieczenia socjalnego sporej części ludności, szczególnie tych, którzy pracują w branżach z nisko opłacaną pracą, np. sektor rolniczy. Wymienione czynniki w ostatecznym rozrachunku wzmacniają socjalną polaryzację społeczeństwa i tworzą poważne przeszkody dla pomyślniej adaptacji społecznej poszczególnych grup ludności.

Zauważmy także, że zgodnie z szacunkami statystycznymi, we wszystkich badanych przez nas republikach — Ałtaj, Tuwa i Chakasja — liczba pracowników najemnych jest niższa niż średnia dla Syberyjskiego Okręgu Federalnego, przy czym minimalną liczbę 936 osób na 1000 zatrudnionych odnotowano w republikach Ałtaju i Chakasji. W tych regionach obserwuje się największą liczbę przedsiębiorców indywidualnych lub samozatrudnionych. Dokładniej rzecz ujmując, wskaźnik ten w Republice Tuwie na 1000 zatrudnionych wyniósł 44 osoby, a w republikach Chakasji i Ałtaju 39 osób.²²

W porównaniu z Tuwą i Ałtajem, Chakasja w swoich podstawowych, socjalnych statystykach zajmuje bardziej korzystne miejsce. Według danych statystycznych z 2005 r. średnie miesięczne zarobki wyniosły tu 7 770,8 rubli²³, gotówkowe dochody w podziale na jednego mieszkańca wyniosły 5 111,3 rubli. W tym samym okresie w Republice Ałtaju sumy te wyniosły odpowiednio 5 736,1 i 4 305,9 rubli, a w Republice Tuwie — 6 814,4 i 4 068 rubli.²⁴ Myślę, że obserwowane w ostatnich trzech latach okresowe podwyższenie pensji pracowników pracujących w różnych gałęziach rosyjskiej gospodarki, raczej nie zmieniło dotychczasowej proporcji i stosunków. Podobnie jak w całej Rosji, najwyższe zarobki osiągają pracownicy zatrudnieni w kolarowej metalurgii, w sektorze finansowym i energetyce, a najniższe w służbie zdrowia, nauce, edukacji, kulturze i gospodarce rolnej.

²² *Aktualnaâ statistika Sibiri. Informacionno-statističeskij žurnal*, s. 73-74.

²³ W owym okresie średni kurs rubla w stosunku do złotego wynosił 10: 1, tak więc 7 770 rubli to w przeliczeniu na złotówki około 780 złotych (przyp. tłum.).

²⁴ *Regiony Rossii: social'no-ekonomičeskie pokayateli*. 2006. *Statističeskie pokayateli*, Moskwa, 2007. s. 22.

Średni udział ludności z dochodami poniżej minimum socjalnego wyniósł w Rosji w 2004 r. 17,8% ogółu ludności. Spośród podmiotów federalnych Syberyjskiego Okręgu Federalnego jedynie w obwodach Kemerowskim i Omskim wskaźnik ten był nieco niższy od średniorosyjskiego i wynosił odpowiednio 16,5% i 17,6%. W pozostałych regionach, włączając badane republiki, wskaźnik ten był znacznie niższy. Niemniej, jeżeli w 2000 r. udział osób z dochodami pieniężnymi poniżej wysokości minimum socjalnego w Ałtaju 60,5% (całej liczby ludności), w Republice Tuwy — 78,7%, w Republice Chakasji — 42%, to w 2005 roku liczba takich osób w trzech republikach zmniejszyła się dwukrotnie i stanowiła odpowiednio 34,5%, 44% i 25%.²⁵ Jak widać, poziom życia w Chakasji jest może nie tak wyraźnie, ale jednak trochę wyższy, niż w Tuwie i na Ałtaju. Według danych z 2007 r. wysokość minimum socjalnego, średnio na jednego mieszkańca w Republice Ałtaju równała się 3 841 rubli, w Republice Tuwy — 3 321 rubli, a w Republice Chakasji — 3 275 rubli.²⁶

Bez względu na różnice w sytuacji socjalno-ekonomicznej, we wszystkich trzech republikach jednym z palących problemów pozostaje problem pracy i zatrudnienia ludności miejscowej. Jeżeli według danych statystycznych ogólny poziom bezrobocia (w procentach do liczby aktywnej ekonomicznie ludności) w Ałtaju w 2006 r. wyniósł 11,6%, w tej liczbie 5,2% to poziom oficjalnie zarejestrowany, to w Tuwie jest on znacznie wyższy — odpowiednio 20,5% i 7,9. W Chakasji jest on ogólnie niższy niż w Tuwie i na Ałtaju — odpowiednio 9,1 i 3,2%.²⁷ Nieprzypadkowo w całym Syberyjskim Okręgu Federalnym to właśnie na Tuwę przypada najniższy wskaźnik liczby osób, wykazujących dochód z działalności pracowniczej w charakterze źródła środków do życia.²⁸

Jeżeli do niedawna podstawową przyczyną bezrobocia w tych regionach było wstrzymanie produkcji i zamknięcie przedsiębiorstw, to obecnie głównym czynnikiem jest tu deficyt wolnych miejsc pracy, co wynika przede wszystkim z gwałtownego zmniejszenia się liczby działających obiektów produkcyjnych. Jak widać, owe dwa czynniki wiążą się ze sobą i są wzajemnie uwarunkowane. Zgodnie z jednomyślną opinią specjalistów z urzędów pracy w badanych republikach, jeżeli wśród bezrobotnej ludności tytularnej dominują mieszkańcy wsi to wśród Rosjan przeważnie, pracy nie mają mieszkańcy miast. W niemałym stopniu podobny skład bezrobotnych w tych regionach

²⁵ *Aktualnaâ statistika Sibiri. Informacionno-statističeskij žurnal*, s. 47-80.

²⁶ *Rossijskij statističeskij eżegodnik. Statističeskij sbornik*, Moskwa, 2007, s. 199.

²⁷ *Ibidem*, ss. 144-145, 165-166.

²⁸ *Aktualnaâ statistika Sibiri. Informacionno-statističeskij žurnal*, s. 35, 73.

wyjaśnia się dominacją tytularnego etosu na wsi i koncentracją Rosjan w miastach.

Należy zwrócić uwagę na to, że zarówno w Tuwie, i w Chakasji, jak i na Ałtaju bodaj każdy trzeci z liczby bezrobotnych wychowuje samotnie dziecko. W republikach tych, tak jak zresztą w pozostałych regionach Federacji Rosyjskiej, najmniej ochraniają grupą w warunkach bezrobocia są kobiety. W ostatnich latach w tych regionach udział kobiet w liczbie bezrobotnych tworzy stabilną większość (ok. 70%).²⁹ Trzeba powiedzieć, że pośród bezrobotnych występuje znacząca liczba grup młodzieżowych. W liczbie bezrobotnych udział 20-39-letnich osiąga w Tuwie 78,3%, w Górnym Ałtaju 57,5%, w Chakasji 44,4%. Pośród nich najwyższy odsetek tych, którzy mają średnie (pełne) ogólne wykształcenie: prawie połowa całej liczby bezrobotnych w Górnym Ałtaju (46,8%) i prawie jedna trzecia w Tuwie i Chakasji (odpowiednio 39,7% i 35,3%). We wszystkich trzech republikach w grupie bezrobotnych osoby z wyższym wykształceniem stanowią mało znaczącą grupę — od 3% do 7%.³⁰

Na podstawie materiału empirycznego można mówić o tym, że w badanych regionach główną przyczyną bezrobocia pośród ludności miejscowej jest wciąż deficyt miejsc pracy, który z powodu światowego kryzysu finansowego jeszcze bardziej się pogłębił. Jednak w ostatnich latach (w każdym razie do czasu kryzysu) coraz ważniejszą rolę odgrywa taki czynnik, jak niskie pensje. Ludzie będący lekarzami, nauczycielami, pracownikami nauki z tytułem naukowym, preferują, a raczej są zmuszeni wykonywać jakąkolwiek inną pracę, nieadekwatną do uzyskanego wykształcenia, z tego powodu, że „tam więcej płacą”. Inaczej nie sposób wyżyć, takie są prawa rynku.

W danym wypadku nie można nie powiedzieć o jeszcze jednym palącym problemie rosyjskiego społeczeństwa — społecznym sieroctwie. Zjawisko to nie ominęło rozpatrywanych przez nas republik. Podczas pracy terenowej udało nam się porozmawiać ze specjalistami z rozlicznych służb socjalnych. Można konstatować, że we wszystkich tych republikach powodów do trosk dostarcza niezmienniejąca się liczba zubożałych rodzin i rosnąca liczba rodziców pozbawionych praw rodzicielskich. Pod tym względem nieco gorzej mają się sprawy w Tuwie. Mimo przedsięwziętych środków, nie kończy się tu wzrost urodzin, przez co zwiększa się liczba dzieci bezdomnych i pozbawionych opieki. Dane statystyczne pokazują, że jeżeli w obecnie w Chakasji zauważa się tendencję do zmniejszania się liczby dzieci pozostających

²⁹ *Osnovnye pokazateli raboty Departamenta federalnoj gosudarstvennoj służby zanâlosti naseleniâ po Respublike Hakasiâ za 1991–200 gg.* — Tekušij arhiv Departamenta zanâlosti naseleniâ Respubliki Hakasiâ.

³⁰ *Regiony Rossii: social'no-ekonomičeskie pokazateli*, s. 130, 132.

bez opieki rodziców, to w Tuwie odwrotnie — rejestruje się ich nieustanny wzrost. Liczba takich dzieci w Tuwie w ciągu ostatniej dekady zwiększyła się trzykrotnie. Podczas tego okresu w półtora razy wzrosła ogólna liczba dzieci sierot i dzieci pozostających bez opieki rodziców. W Chakasji tylko w ciągu ostatnich dwóch-trzech lat liczba dzieci pozostałych bez opieki rodziców zmniejszyła się prawie o jedną czwartą.

Równocześnie, warto zauważyć, że ostatnich latach w tych republikach jest coraz większa liczba osieroconych dzieci przekazywana rodzinom zastępczym. Na przykład tylko w roku 2004 spośród całkowitej liczby dzieci pozostałych bez rodziców nowe rodziny uzyskało prawie 70% w Tuwie i 79% w Chakasji.³¹ Najbardziej rozpowszechnioną formą organizacji rodzinnej dzieci-sierot jest oddanie ich pod opiekę. W związku z tym, jak pokazują dane statystyczne, w omawianych republikach w ostatnich latach znacząco spadła liczba dzieci wychowywanych w domach dziecka i szkołach-internatach dla dzieci-sierot. Za nader pozytywne zjawisko należy uważać pojawienie się w Republice Chakasji instytucji rodziny zastępczej. Dziś w Chakasji istnieje 165 rodzin, w których wychowuje się 346 dzieci.³²

Podsumowując, należy przede wszystkim zauważyć, że etnospołeczną sytuację regionów Syberii Południowej, bez względu na zaznaczające się w tej dziedzinie tendencje do polepszania (w każdym razie do jesieni 2008 r.), trudno jednak nazwać dobrobytem. Oprócz tego obserwowane do niedawna pewne pozytywne przemiany nie były tak znaczące i daleko im było do społecznych wskaźników okresu poprzedzającego reformy.

Uzasadnioną trwogę w omawianych regionach budzi też sytuacja demograficzna. Spośród szeregu problemów demograficznych należy wymienić, przede wszystkim, wskaźnik śmiertelności. Wśród podstawowych przyczyn wzrostu śmiertelności specjaliści wymieniają starzenie się społeczeństwa i niezdolność systemu opieki zdrowotnej do poradzenia sobie z rozmiarem chorób endogennych. Z naszego punktu widzenia w danym wypadku do istotnych czynników tego negatywnego zjawiska należy zaliczyć, przede wszystkim, niesprzyjające socjalno-ekonomiczne warunki życia znacznej części ludności regionów rosyjskich. Bez względu na postęp w określonych aspektach ekonomicznej sytuacji omawianych regionów, wyraźnie odczuwalne i poważne pozytywne zmiany w życiu ich mieszkańców na razie nie nastąpiły. Przy odnotowywanym przez statystykę wzroście rzeczywiście do-

³¹ *Ženšina, sem'a, deti*, Kyzyl, 2001, s. 74. — Federal'naâ služba gosudarstvennoj statistiki. Teritorial'nyj organ Federalnoj služby gosudarstvennoj statistiki po Respublike Tuva.

³² *O rolonii detej v Respublike Hakasiâ*, s. 43-44 — Materiały Ministerstva Truda i social'nogo razvitiâ v Respublike Hakasiâ.

stępných dochodów pieniężnych wzrost wskaźników charakteryzujących poziom i jakość życia jest wyjątkowo wolny.

Składową częścią problemu demograficznego jest praca i zatrudnienie ludności. W tych regionach występuje chroniczny wzrost bezrobocia. W Południowej Syberii, podobnie jak w całej Rosji, trwa proces majątkowego rozwarstwienia społeczeństwa i pogłębia się socjalne zróżnicowanie ludności. W ten sposób problem wyrównywania poziomu życia ludności różnych regionów Federacji Rosyjskiej pozostaje nadzwyczaj aktualny. Należy zaznaczyć, że obserwowany obecnie kryzys finansowy jeszcze bardziej pogłębi i bez tego trudną etnospołeczną sytuację w badanych regionach.

[Przeł. Zbigniew Szmit]

Ethnosocial Situation in the Regions of Southern Siberia (the Republics of Altai, Tuva, and Khakassiya)

by Zoia Anaiban

A b s t r a c t

This paper is based on the official statistical data and the fieldwork conducted in the years 2006–2008, processed and systematized by the author while carrying out the project entitled “Southern Siberian Peoples’ Problems with Adaptation to Living in the New Reality (the Republics of Altai, Tuva, and Khakassiya).” The research aimed at analyzing the extent of adaptation and the specificity of adaptational behavior of the basic ethnic groups inhabiting the above-mentioned republics in the new socioeconomic conditions. The most important objectives of the project included the research and analysis of the contemporary ethnosocial situation in Southern Siberia.

Key words: ethnosocial situation, Southern Siberia, Republics of Altai, Tuva, Khakassiya.

Anna Kramm
Wrocław**Wiecznie w drodze. Dziennik namalowany****Wprowadzenie**

Publikowany fragment jest częścią pracy zatytułowanej *Lapilli. Przekraczanie progu innowacji artystycznej w dialogu tradycji z nowoczesnością*. Jest to rodzaj studium, które przybiera różne formy, podobnie jak namalowany obraz, realizacja rzeźbiarska czy jakakolwiek inna forma w sztukach pięknych, jest przestrzenią wypowiedzi swojego twórcy. W przestrzeni tej zawarte są wieloznaczne odniesienia do kultury i historii.

Lapilli są więc szkicem, powstałym i rozwijanym z myśli odnoszących się do głównego zagadnienia tematu, czyli przekraczania progu innowacji artystycznej w dialogu tradycji z nowoczesnością.

Pozostaje jeszcze pytanie o metaforyczny składnik tytułu mojej pracy. Słownik encyklopedyczny podaje wyjaśnienie słowa: *Lapille, lapilli* (łac. *la-pillus* — kamyk) to typ materiału piroklastycznego wyrzucanego podczas erupcji wulkanu. Są to cząstki i okruchy skalne — pokruszona, pochodząca z poprzednich wybuchów lava oraz ta świeża, krzepnąca w czasie lotu.¹

Dla mnie *lapilli* to, cząstki idei, okruchy myśli ludzkiej, ledwie dające się ująć w ramę które jednak z czasem stają się trwałe jak zastygła lava. W ten metaforyczny sposób można ująć proces tworzenia się historii sztuki, kultury, cywilizacji.

Idąc dalej tropem tej metafory, odnajduję w jej bogactwie kolejną inspirację — jest erupcja. Fizyczne zjawisko erupcji jest obrazem, który łatwo w sobie zrekonstruować dzięki wiedzy i wyobraźni. Przywołuję zatem obraz wulkanu w sensie metaforycznym, jako obraz fulguracji.² Ten geologiczny

¹ W. Ryka i A. Maliszewska, *Słownik petrograficzny*, Wydawnictwa Geologiczne, Warszawa 1982.

² *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych* Władysława Kopalińskiego, Warszawa 1980, s. 237. Fulguracja — twórczy, pozytywny kryzys (cywilizacji, kultury, sztuki itd.),

obraz symbolizuje dla mnie przemianę epok, systematyzowanie się kierunków w sztuce, proces umiejscowienia dzieła, tak jak zastygłe cząstki lawy, które tworzą zwartą materię.

Przyjęło się, że metaforą ludzkiego losu jest *p o d r ó ż*, a podróżowanie to nic innego jak *p r z e m i e s z c z a n i e* się, *p o z n a w a n i e*, *w i d z e n i e*, *z b l i ż a n i e*. I nie tyle mnogość celów, co raczej ciekawość, jest siłą motoryczną, która wiedzie nas do kresu podróży. Na pytanie, co jest źródłem tej siły ciekawości działającej w życiu człowieka, odpowiem, że jest nią motywacja. Towarzyszy jej ogromna potrzeba, z jednej strony, by zachowywać, utrwalać i przekazywać, z drugiej strony odmieniać i doświadczać nowego. W tej możliwości wyboru drzemie kreatywna siła i niepowtarzalna indywidualność człowieka.

Zauważmy przy tym, że instynkt ciekawości, szukania nowego, fascynacja tym, co nieznane, jest to rodzaj życia, w którym zakłada się, choćby bezwiednie, pewien obraz świata, pewną filozofię. Zakłada się mianowicie, że świat, w którym przebywamy, świat naszego doświadczenia, jest *c z e g o ś w a r t*.³

Otworzyłam się na możliwość pozostawania *w i e c z n i e* w *d r o d z e*.

Taki tytuł nosi pierwsza część szkicu, która jest dziennikiem namalowanym. Jest to próba opisu tego, co w pewien sposób zostało już usystematyzowane w mojej pamięci. Przywołuję odległe, zapamiętane obrazy miejsc, do których podróżowałam. Miejsca, które wraz z krótkim zaznaczeniem mapy muzeów oraz architektonicznych przykładów sztuki składają się na mój szkicownik.

W podróży, w poznawaniu świata, poznawałam siebie, dorastałam i zmieniałam siebie, a wiedza i doświadczenie świata w podróży, zmieniały moje wyobrażenia o nim.

Podróżowanie można zatem postrzegać jako metodę zdobywania wiedzy. Wiedza adekwatna opiera się na obserwowaniu, które jest poznawaniem, tedy przemieszczanie się staje się metodą naukowego poruszania się w świecie, w którym obserwacja jest paradygmatem poznawania i którym uczenie się wymaga „bycia tam”⁴.

Podczas podróży tym, co mnie najbardziej zastanawiało, był dialog kulturowy, który odbywał się ponad czasem i przestrzenią, dialog artysty i odbiorcy. W tym czasie moja wyobraźnia budowała swoje obrazy podróży:

zakłócenie procesu dziejowego, okres przyspieszonego dziania się, kiedy to, po odrzuceniu przestarzałych metod i nawyków, objawiają się nowe drogi, perspektywy, założenia i rozwiązania.

³ L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach, O podróżach*, Znak, Kraków 2004, s. 47.

⁴ W.J. Burszta, *Czytanie kultury. Pięć szkiców*, Łódź 1996, s. 61.

urywki świata, ślady, widziane kątem oka, a wszystko po to, by ożywić obraz wewnętrzny.

Podróżowanie, poszukiwanie nowych miejsc, poznawanie świata w akcie podróży, osvajanie nowych terytoriów, z jednej strony ułatwia twórcze w i - d z e n i e i inspiruje, z drugiej jednak pamięć pozostaje zamknięta w osobistym subiektywnym zbiorze doświadczania świata.

Z punktu widzenia podróży p o z n a n i e jest konstrukcją moich obrazów.

Wiecznie w drodze

Artysta podróżuje inaczej niż turysta czy historyk sztuki. Podróżowanie jest wyprawą w poszukiwaniu inspiracji, także tej intelektualnej. Ruiny portu rzymskiego Ostia, dzisiaj oddalone od morza o kilka kilometrów, w moim wspomnieniu tego miejsca wiążą się z początkiem podróży. Może właśnie na przekór temu, że z tego portu nie wypłynie już żaden statek, ja w nim rozpoczęłam swoją najważniejszą wyprawę. Moja podróż ma cel, aby odkryć i zobaczyć nowym, ogarnąć skojarzeniem i zapamiętać:

[...] wiara, że właśnie tam przydarzy się to niebawem... inaczej jedynie przykrywamy swe ambicje, bo już bardziej wiemy co mianowicie chcielibyśmy odkryć i czym się zachwyć⁵.

Pomysł, aby utrwalić impresje, dotyka chyba każdego, kiedy pojemność pamięci „zawiesza się”, gdy jeden detal wyprzedza następny piękniejszy. Cecha kolekcjonerstwa wpisana jest w kulturę Europejczyka, a kolekcjonować można wszystko, również obrazy w nas zapisane.

Niepamięć nasza zamazuje obraz rzeczywisty miejsca, tak iż raczej powraca jego wyobrażenie, jakby z prywatnego muzeum wyobrażeń. Zapamiętane obrazy pozostają w nim zamknięte tak długo, aż nie zostanie im nadana nowa forma — dzieła sztuki. Gdy pamięć próbuje odtworzyć jakiś dobrze zapamiętany szczegół, towarzyszy jej tylko ogólne wyobrażenie rzeczy, Widząc jak niedoskonałe jest zapamiętanie, na tym zaledwie zapamiętaniu buduję świat, którego bogactwo otwiera się w wyobraźni.

Podróżując przemijają krajobrazy, urozmaicone bogactwem kultur, przemijając we mnie, to co najsilniej zapamiętane, rysuje wewnętrzny pejzaż, pochwycony po to, by w nowym zapisie odnalazł swoją przynależność. Obierając za każdym razem inny cel swojej wędrówki, oczekuję nowych wrażeń i najczęściej życzenie to zostaje spełnione.

⁵ *Ibidem*, s. 45.

Cadakes

Patrzę, rozpościera się nade mną czysty błękit kobaltowy, nie potrafię objąć go wzrokiem, zanurzam się w nim poddaję. Ta całkowita odmienność miejsca porusza we mnie nową przejrzystość. To już nie krajobraz ale obraz, kompozycja, próbuję spojrzeniem uchwycić przestrzeń. Horyzont konstruuje linie kompozycji, pas w głębokim kolorze błękitu pruskiego z domieszką fioleto — morze nazywane *Mediterranea*. Widzę je zupełnie nierealne, niepodobne wyobrażeniu morza, rozświetlone światłem, którego nie rozpoznaję, rytm, ruch i przeźroczystość. Ziemia przytulona do granicy Morza, ziemia ubrana w rytmy pasów czerni i umbry. Umbra palona dominanta mojej wyobrażonej kompozycji. Żyje więc obraz we mnie, zestawieniem gam kolorystycznych, których nigdy wcześniej nie widziałam. Czy pejzaż wywołał we mnie obraz czy raczej mój obraz odnalazł drogę, aby wyłonić się ośmielony zapamiętanym skrawkiem świata?

Barcelona

Pośród wielu wspaniałych metropolii jest Barcelona. Z najwyższego wzgórza o nazwie Tibidabo otaczającego Barcelonę, rozciąga się panoramiczny widok. Trzy wyraźnie zaznaczone okręgi dzielą Barcelonę na trzy części.

Zewnętrzna — współczesna, industrialna architektura nowoczesnego miasta, surowa, anonimowa, drapacze chmur przecięte spiralami autostrad. Począwszy od czasów starożytnych, miasta okalającym je murem zaznaczały granicę terytorium, prowadziła do nich jedna droga... Obecnie wjazd do Barcelony to labirynt, wstęgi autostrad, spiralne wielopiętrowe rozjazdy, wiadukty przerzucone w poprzek i wzdłuż...

Pierścień secesji to drugi okrąg, królestwo Gaudiego, Barcelona z początków wieku dwudziestego.

W środku trzeci jak pestka w owocu, jak mała wyspa, średniowieczna Barcelona z uliczkami ciasno upakowanymi. Cathedral of Santa Eulalia, jak i najstarsza część Barcelony — Barri Gotic, usytuowana w centralnej części dzielnicy Starego Miasta, to wspaniałe przykłady różnorodności architektonicznych stylów historycznych.

Z prywatnej kolekcji *m i e j s c*, wydobywam to, co najbardziej utrwalone w moim wyobrażeniu — linię. Miasto Barcelona jest miękkie i falujące, to, co je wyróżnia, to dzieło artysty, który oswoił przestrzeń urbanistyczną, tworząc budynki z zadziwiającą ilością dekoracji. Tym Wielkim Kreatorem Barcelony był Gaudi — architekt. Inny utrwalony kadr w mojej wyobraźni to szeroka perspektywa ulic miejskich a obok jak fale morskie stałe w swej nie-

stałości — fasady miejskich kamienic. Nie ma tu miejsca na powściągliwość, jest histeryczna dbałość o najmniejszy detal.

Dzieje historii sztuki prezentują sylwetki i dzieła innych prekursorów, którzy urodzili się właśnie tu, w kraju oliwnych gajów i czarnozielonych cyprysów. Ich bezkompromisowa i ekspansywna twórczość jest często tak istotna dla kontynuacji dialogu sztuki. Przykłady tej kontynuacji można odnaleźć w barcelońskich muzeach, takich, jak: Narodowe Muzeum Sztuki Katalońskiej, Muzeum Sztuki Współczesnej, Fundacja Joan Miró, Muzeum Picassa, Fundacja Antoniego Tápies. Zarówno dzieła są szczególne, jak i nazwiska ich autorów: Salvador Dali, Pablo Picasso, Miro, Tapies, Velazquez, Francis Goya, czy tworzący w Hiszpanii El Greco.

Współczesny wygląd Barcelona zawdzięcza urbanistycznym rozwiązaniom z początku XX w., które przetrwały próbę czasu i należą dziś do ważniejszych zabytków w Barcelonie: Sagrada la Família, Palau Güell, Casa Milá, Casa Vicens, Casa Batlló to miejsca wpisane na listę Światowego Dziedzictwa Kultury UNESCO. Secesja Gaudiego w Barcelonie nie ma sobie równej, aczkolwiek ruch secesji, jak nazywamy go w spolszczonej nazwie, rozwinął się we wszystkich najważniejszych ośrodkach kultury w Europie XIX i początku XX w., poczynając od Wiednia, Austrii, Belgii, Francji, Anglii, Niemczech, Szkocji, po Czechy i Polskę. Indywidualne projekty architektoniczne zrealizowane w duchu secesji są dziś ozdobą europejskich miast.

Magiczne miejsce w Barcelonie, to Park Güell. Wykonanie ogrodu-budowli zlecił Gaudiemu hiszpański finansista, od którego nazwiska park wziął nazwę. Kompozycja przestrzeni parku jest spójna, a tylko geniusz architekta potrafił pozostawić jeszcze obszar dla wyobraźni. Barcelona, Güellowi zawdzięcza zmaterializowany geniusz Gaudiego, gdyż do 1914 r. zlecał on i finansował wszystkie jego projekty. Zamyśl Gaudiego zadziwia fantazją, wykonanie finezją, bo architekt kreuje przestrzeń niepodobną do innych.

W Barcelonie najsilniejszą moją impresją było zderzenie wyobraźni z monumentalnym falowaniem brył architektonicznych, linią przeciągniętą ze swobodą dziecka na papierze kreślącego okręgi, pomiędzy elementami architektury, łączącą w jeden organizm balkony, okna, dachy, balustrady, kolumnady, schody, wybrzuszone fasady, ozdobione ceramiką, pokryte płatkami złota i malarskim ornamentem. Ornament dodany architekturze odkrywa jej prawdziwą duszę. Sztuka dekorowania rozwijała się równolegle z kunsztem konstruowania. Dzięki dekoracjom architektonicznym łatwo rozróżnić wpływy kształtujące style. Dekoracja w architekturze pokazuje jak wielkim artystą jest architekt, ornament dobrze dodany nie tylko ukazuje zamiysł budowli, ale ponadto w dekoracji podziwiać można wyrafinowanie twórcy. Falistość linii, dekoracyjny charakter elementów kompozycji malarskiej, ich

drobiazgowo wyliczanie w obrazie, ten impresyjny charakter cechuje prace, które malowałam w 2001 r.

Paryż

Z zasłyszanych opowieści o Paryżu i prawdziwej historii miasta nie wyłonił się obraz, który spodziewałam się zobaczyć. Wychodząc ze stacji metra w centrum Paryża niedaleko Pól Elizejskich, nie odczuwałam przytłoczenia, mimo że oczekiwałam go po lekturze opisów miasta. Nie było w tym, co ujrzałam monumentalności budowli. Po dłuższej chwili odkryłam, że ikony Paryża są dyskretnie wklejone w swoje otoczenie.

Nad Paryżem inny błękit, błękit paryski. Rzeka Sekwana współtworzy, niepowtarzalny impresjonistyczny nastrój miasta. Rzeka, która żyje w sercu metropolii, przycumowane barki, kontrastują z otoczeniem, często zamieszkane, jakby na przekór świetności i nowoczesności. Fenomen Paryża, niegdyś stolicy sztuki, miejsca artystycznych pielgrzymek pokoleń artystów. Jeżeli chce się podziwiać lub poznać tysiąc najważniejszych czy też po prostu znanych dzieł sztuki trzeba odwiedzić muzea Paryża: Muzeum D'Orsay, Grand Palais, Muzeum Picasso, Muzeum Rodin, Centrum Beaubourg, Centrum Georgea Pompidou, Luwr, Muzeum Sztuki Nowoczesnej, Zamek w Wersalu, Muzeum Marmottan Monet.

Paryż to szczególne miasto w Europie, mówi się o nim jako o stolicy kultury XIX w. Czy dlatego, że Paryż zgromadził w swoich muzeach przykłady sztuki powstałe na przestrzeni dziejów? Paryż uznany jest za niepodzielne królestwo impresjonizmu, ten zaś za symbol i ikonę kultury. Paryż ma symbol nowoczesności, wysoką na trzysta metrów wieżę, żelazną konstrukcję wzniesioną w 1889 r. przez inżyniera Eiffla. Dwa inne obiekty Paryża potwierdziły, że sztuka potrafi głęboko wnikać w społecznego ducha praktyczności i postępu, tworząc nową jakość piękna, czego przykładem są budynki Narodowej Biblioteki Francji i Biblioteka Saint-Genevieve.

Dzieje świata składają się z nieskończonego ciągu faktów zastygłych w formie rzeczy. Charakterystyczną kwintesencją tego poglądu jest tzw.: historia kultury, zestawiając punkt po punkcie wykaz form życia i twórców ludzkości.⁶

Moja historia Paryża rozpoczęła się w sercu miasta, znaczenie Paryskich Pasaży, atmosfery „zaplecza”, rozumiałam znacznie później podczas lektury *Pasaży* Waltera Benjamina. Pasaże to szkice o problemach materializmu historycznego, skonstruowane jak ogromna budowla architektoniczna ułożona

⁶ W. Benjamin, *Pasaże*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 46.

z cytatów, pierwszych myśli i podsumowań. Refleksjom tym filozof poświęcił ostatnie trzynaście lat życia.

W moim nieco naiwnym spojrzeniu, przed lekturą *Pasaży*, Paryż był *Paryżem Anny*⁷ — miastem uroklivym i ważnym z punktu widzenia artysty. Studiowanie *Pasaży* odkryło przede mną nowe okoliczności. Labirynt pasaży paryskich jest na swój sposób sercem Paryża:

Pasaże najnowszy wynalazek przemysłowego luksusu to kryte szkłem, wyłożone marmurowymi płytami przejścia biegnące przez całe kompleksy domów, których właściciele zrzeszyli się z myślą o takich spekulacjach. Po obu stronach tych przejść, oświetlanych od góry, ciągną się najwykwintniejsze sklepy, skutkiem czego taki Pasaż staje się miastem, a nawet światem w miniaturze.⁸

Błądziłam ulicami metropolii w przeświadczeniu, że przemierzając pieczo odległości, nic nie umknie z atmosfery miasta moim malowanym obrazom. Unosząc głowę, odkrywałam, że ulice tworzą zamknięte korytarze, Paryż stawał się labiryntem, przestrzenią wielowymiarową. Przechodzenie *Pasaży* budziło czasem we mnie niepokój, którego źródłem mogło być wrażenie przekraczania umownej prywatności miasta, łączenie z nim w dziwnej tkance wymuszonej wzajemności. Anonimowość ulic metropolii w *Pasażach* traciła aktualność. Światło filtrowane przez szkło zatapiało całe przestrzenie w półmroku, odzywało się pragnienie czystego światła.

Patrząc na obraz Claude'a Moneta „La Boulevard des Capucines” z 1873 roku. Domy na tym obrazie świecą. Kamienice, ulice, miasto są źródłem światła. Miasto jaśnieje promieniując jak gwiazda...⁹

Tęsknotę światła poznałam w Paryżu, błądząc w zamkniętej przestrzeni — muzeum, blask arcydzieł impresjonistów. Hala dworca została przeprojektowana i nadano jej nową funkcję muzeum. Od 1986 r. Museum D'Orsay zgromadziło największe zbiory sztuki z lat 1848–1914. Kolekcja dzieł impresjonizmu jest symbolem światła, symbolem nowoczesności i wielkości sztuki wniesionym w burzliwe dzieje historii miasta Paryża.

Rzym

W samo południe miasto zamiera. To zatrzymanie w środku dnia jest doświadczeniem obcym mojej kulturze z Północy. Czerpię z tego wiele korzy-

⁷ A.M. Kram, *Paryż Anny*, Katalog wystawy, Warszawa 2002.

⁸ W. Benjamin, *op. cit.*, s. 33.

⁹ R. Kapuściński, *Lapidaria*, Czytelnik, Warszawa 2007, s. 449.

ści, gdy Miasto wchłania swą tkankę żywą, gdy ludzkie morze ustępuje fali rozgrzanego powietrza, odsłania się tajemnica — piękno Wiecznego Miasta. Żadne z miast w Europie nie odkrywa swojego piękna poprzez kontrasty, tak jak Rzym. Kontrasty rzeczywiste, gdyż aranżuje je światło i historia.

W Wiecznym Mieście historia dziejów i historia kultury splatają się w jeden organizm, a jego kształt, pomimo przemian i upływu czasu, pozostaje żywy, nieustająco wtapiając się we współczesność. Przemierzając place i skwery Rzymu pojawiło się wrażenie, że moja historia również wpisuje się w jego dzieje. Źródło inspiracji w dziejach historii sztuki, barok Berniniego i Borominiego, „caravagianizm”, poetyka Rafaela, ekstaza w sztuce i dzieło życia Michała Anioła...

Namalowałam Rzym z wielką szczerością, starając się uchwycić niewerbalną tkankę miasta, tak by była obecna na płótnach, ujawniając się każdym dotknięciem pędzla. Łączyłam się z nią każdym krokiem stawianym na kamiennych ulicach Wiecznego Miasta.

Jego historia sięga VIII w. p. n. e. i jest historią fascynującą, opowieścią, która rozpoczyna się na Forum Romanum i wiedzie dalej przez Bazylikę Maksencjusza, Koloseum, Termy Dioklecjana, Bazylikę Świętego Piotra oraz Zamek Świętego Anioła. Historia Rzymu jest historią zwycięstwa cywilizacji i kultury. Gdy słabnie blask Paryża, Londynu czy Berlina, *Roma Aeterna* trwa.

Siena

Jaki to kolor miasta, którego kolor jest nazwą farby. Wydaje się, że to banalny powód odwiedzin miasta, które od czasów średniowiecza do wieku XVI było włoskim „a polis” — niepodległą republiką.

Zobaczyłam Sienę w chwili gdy moja tokańska podróż trwała już blisko trzy tygodnie i nie myślałam, że jest jeszcze jakieś inne miejsce piękniejsze od Florencji. Zupełnie nieświadomie, jak się okazało w czasie późniejszym, opowiedziałam się po stronie Republiki Sienneńskiej, prowincji położonej na uboczu, z dala od centrum polityki, władzy i pieniędzy Rzymu. W Toskanii nie było miejsca dla dwóch potężnych:

Z początkiem XII w. Siena stanęła twarzą w twarz ze swoim przeznaczeniem. Miała do wyboru albo uległość, albo trudną niepodległość. Głównym jej wrogiem stała się Florencja, co tłumaczy nie tylko zawilości historii, ale położenie geopolityczne. Odtąd oba miasta będą się nienawidzić, z wyrafinowaną namiętnością walczyć mieczem i słowem, nękać się w nowelach legendach, poezji.¹⁰

¹⁰ Z. Herbert, *Barbarzyńca w ogrodzie*, Wydawnictwo Test, Lublin 1991, s. 60.

Jednak od XIII w. przez trzy stulecia to Sienieńczycy, pomimo jawnej opozycji władzy papieskiej, przeciwstawiając jej model republiki, prowadzili z Rzymem intratne interesy. Byli bankierami, a wypracowując procent, pomnażali bogactwo swojej małej republiki. Operatywność? Kreatywność, arystokratyczna fantazja? Zawilosci historii państwa włoskiego są trudne do zrozumienia laikowi-artyście, ale oprócz historii pozostają po tamtych czasach dzieła.

W Sienie arcydzieła.

Oczywiście kolor miasta nie jest wiernym odcieniem sieni, ale sugestia jest wystarczającym powodem uznania, że brudny róż spłowiełej cegły wymieszany z jasnoszaro-niebieskim kolorem „powietrza” wyzwała pośredni odcień pomiędzy brązem a kolorem żółtym. I jeszcze to, że droga do miasta wiedzie przez tokańskie wzgórza. Szczególnie, kierując się z południowego zachodu Toskanii w stronę Sieny, poddajemy się widokom, które umiejscawiają nas w samym środku dzieła sztuki. Jej panorama oznacza wiele planów głębi. Taka jest Siena: nieuporządkowana i rozległa. Widok dachów Sieny z wieży ratusza, wyższej od florenckiej seniorii, daje obraz zagmatwania kompozycji miasta, która mimo to pozostaje piękną.

Siena chyli się ku swemu centrum — ku Il Campo, milionem śladów wytarty kamień, jedyny taki plac w kolorze brudnego różu, rozlany, błyszczący... Półcienie balkonów przyległych do Il Campo kamienic, rysują nierzezywiste formy na tym rdzawym podobrazu. A może to ja rysuję te obrazy w swojej pamięci, tak aby pozostały tam do chwili, gdy kolor ten wyleje się na biel płótna. Siena — jak wielka scena w teatrze. To, czego uczy ogląd świata w podróży, to rodzaj uwagi skoncentrowanej na detalu i fragmencie. W esejach Herberta, do których powracam dotykana raz po raz tęsknotą, jest część „mojej” Sieny a poruszenie po obejrzeniu Simona Martiniego, Duccia, Ambrogia Lorenzettiego, widoku marmurowej biało-czarnej katedry pozostaje niezmiennie żywe.

Amsterdam

Amsterdam szarość po bezkres. Podróż mostem przecinającym skrawek Morza Północnego jest jedyną możliwą lądową drogą do miasta. Jak na zapamiętanych obrazach z lektur i albumów, wyłonił się portret miasta, które swój rozkwit przeżywało w XVII w.¹¹ Stało się to dzięki odkrywcom i podróżnikom Nowego Świata. Handel na wielu kontynentach uczynił z tej początkowo nie-

¹¹ J. Huizinga, *Kultura XVII-wiecznej Holandii*, opr., przeł. z języka niderlandzkiego i niemieckiego P. Oczko, Universitas, Kraków 2008.

wielkiej przystani miasto portowe. Uporządkowana kompozycja architektury rozłożona promieniście na półkolu nadbrzeża i kolor gorzkiej czekolady to Amsterdam. Surowe reguły protestanckiego świata, z trudem wytrzymały falę bogactwa, więc łagodnie następował rodzaj asymilacji piękna ducha z potrzebą ciała.

Światło północnego kraju wyjątkowo nieostre, zanurza miasto w kroplach wody ukazując inną szczególną przejrzystość.

Amsterdam, Rotterdam, Utrecht, Groningen — miasta, są tylko kontekstem mojej podróży. W Holandii dokonał się przełom w pracy artystycznej. Do dziś próbuję rozwikłać tę tajemnicę i być może z wolna zaczynam ją sobie uświadamiać. Walory poznawcze ważne dla inspiracji, tym razem nie zapłodniły mojej wyobraźni. Wybuchł jakiś wewnętrzny pożar, sprzeciw we mnie samej. Bez zainteresowania przechodziłam przez kolejne wystawiennicze sale muzeów.

Pochwała i łatwość życia w Holandii obudziły we mnie siłę protestu, potrzebę zmiany wszystkiego w swoim dotychczasowym artystycznym życiu, w swoim malarstwie. Zastanawia mnie, czy nie była to może ta sama siła, która doprowadziła Rembrandta, malującego portrety coraz bardziej odarte z oczekiwanej urody, a oddające ruinę człowieka, na skraj zwątpienia w wartość sztuki. Rembrandt nie zwątpił w siłę swojego przekazu, pozostał wierny sobie, może to był cel mojej podróży?

Florencja

Czerwień, przejmująca i dynamiczna. Czerwień szat renesansu, czerwień nimbów, zapamiętany obraz anioła na granatowym tle. Ten obraz zapamiętany — oprócz ciągnących się w nieskończoność układów pasowych, przecinanych pionami czerni, ale jakby zupełnie pozbawionych kontrastów, gotowych kompozycji malarskich — pozostał w mojej pamięci najsilniej, choć nie jedyny.

Georgio Vasari opisał Florencję jako miasto przyciągające najwybitniejszych artystów świata. Jego zdaniem to naturalne predyspozycje do ambicji, konkurencyjność warsztatów, mentalność Toskańczyków — ludzi zahartowanych w trudach, zaradność i wiele jeszcze innych cech sprawiło, że do Florencji trafiali najwybitniejsi artyści.¹²

W naszych oczach pozostaje ona na zawsze utożsamiona ze stolicą Piękna. Zachwycająca Florencja, czy wydobywam ją z półmroku kościołów,

¹² G. Vasari, *Żywoty najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*, PIW Warszawa 1980.

nie jest ważne w dosłownym blasku złota, czerwieni i renesansowego światła, wewnętrznego blasku światła, które obrazy wydobywa moim oczom.

Santa Maria del Carmine, kaplica Brancaccich, dzieło mistrza i ucznia — Masolina i Masaccia. Nad jednym dziełem pracują dwaj wielcy mistrzowie malarstwa. W *Groszu czynszowym* Masolino aranżuje grupę uroczystą, z naracyjnie wyważoną akcją dbałością o rysunek, Masaccio zajmie się drugim planem, kontrastuje z grupą postaci swój horyzont, prezentuje warsztat, który w dążeniu do geometryzacji i syntezy figury stanie się cechą rozpoznawalności jego surowego, pełnego dramatyzmu stylu. Cechę tę wyodrębniła, już pierwsze wspólne dzieło Masolina i Masaccia *Madonna z dzieciątkiem i świętą Anną*.

Wracając do kaplicy, płaszczyzna całości fresku z początku nie rozwiązuje sensu układu kompozycji, tak by obraz scalał natychmiast wszystkie swoje elementy, rozbudowane wielowątkowymi scenami, wieloelementowe dekoracje architektoniczne, wchodzące na ściany i sufit.

Wychodzące też poza architektoniczne pola, które fresk ograniczały, poprzez okna, kolumnady na zewnątrz w daleki pejzaż tokańskich wzgórz.

W pewien sposób płaszczyzna ta staje się prowokacją, ingeruje w nasze wyobrażenia treści i formy, ostatecznie zaskakuje rozwiązaniem. Jej silne działanie architektoniczne jest dla malarstwa raz konkurencją a raz podporą. Refleksja dla mnie najistotniejsza, gdy mówi się o wspaniałym renesansie, będziemy musieli uznać nowy sens słów Nietzschego: „Włoski renesans krył w sobie wszystkie pozytywne siły, którym zawdzięczamy sztukę nowoczesną”¹³.

I jeszcze tylko jedna myśl o Toskańskiej Prowincji

Ulubionym odcieniem jej mieszkańców jest jasnoniebieski turkus. Splendor estetyczny koloru turkusowego ogarnia wszystko bramy, drzwi, okna, okiennice, ławeczki, wstążeczki, proporczyki, zwiewny chłodny odcień, jest wszędzie, ale nie w muzeach, nie ma go na obrazach renesansowych mistrzów ani we freskach.

Ze studiów nad kolorem wynika niejednoznacznie, czy kolor pojedynczy odczuwany jest przez nas jako wartość autonomiczna estetycznie, czy też do przeżycia estetycznego konieczna jest jego konkretyzacja, „wcielenie” w materię i włączenie w strukturę pewnego układu.¹⁴

¹³ G.R. Hocke, *Świat jako labirynt*, przeł. M. Szelsza, Słowo / Obraz / Terytoria, Gdańsk 2003, s. 112.

¹⁴ M. Rzepińska, *Historia koloru w dziejach malarstwa europejskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1983, s. 34.

Struktura kamienia ożywa, rysuje wzory najdoskonalsze, a ten dziwny bezkolor ziemi jest jednocześnie pełną, nasyconą paletą. Nasyconą zupełnie, gdyż przestrzenność odcieni turkusowych wypełnia lukę pomiędzy niekończącą się abstrakcyjnością czerwieni... czerwieni nimbów i szat renesansu.

Carrara

Złoża szlachetnych minerałów robią na mnie wrażenie. Fascynuje mnie „wnętrze” Ziemi.

„Carrara” to rozciągnięte na przestrzeni kilkunastu kilometrów miejscowości: Pietrasanta, Massa, Carrara. Znajdują się w nich pracownie kamieniarskie. Te zwykłe, w których produkuje się wyroby używane w budownictwie oraz otwarte pracownie rzeźbiarskie. Wielowiekowa tradycja, natchnienie czerpane z widoków marmurowych gór, bliskość materiału to powód popularności Carrary ale również skała — marmur kararyjski. W Alpach Apuańskich biały kamień lśni i góruje nad horyzontem, wypełnia go, skrzętnie rozciąga się w dal. Przemierzając drogę w stronę wyrobisk skalnych Carrary do najwyższej położonej miejscowości tego regionu Collonaty, wyobrażałam sobie, że jest to jedyne takie miejsce na świecie, miejsce, do którego każdy artysta powinien przynajmniej raz w życiu pielgrzymować. Powaga osady, tutaj podróżnik nie znajduje pocieszenia w „urokliwych włoskich klimatach małego miasteczka”, w zamian surowy, pierwotny krajobraz, patyna białego marmurowego proszku.

Widok krojonej skały jest niezwykle. W masywie znajduje się około 400 czynnych kamieniołomów, w których od ponad 2000 lat ze skały wapiennej, zamienionej w węglan wapniowy, odporny na działanie atmosferycznych warunków, wydobywa się ten niezwykle kamień — marmur.

Najwyżej położony marmurowy szczyt to Monte Altissimo złoża bogate są w biały marmur posągowy — materiał pożądaný. Używali go do swych rzeźb m. in. Michał Anioł, Filippo Brunelleschi i Giovanni Lorenzo Bernini, marmur kararyjski.

Mnie natomiast pociągał w tym widoku zupełnie odmienny element — rysunek monumentalny, płaski i przestrzenny zarazem, rysunek, który drąży skałę, tworząc niezwykłą, precyzyjną płaszczyznę nieutopijnej abstrakcji. Jest wiele odcieni koloru marmurów z Carrary, jest biały, zielonkawy, szary, czasami lekko różowy, aż do czarnego. Płaty przeciętej w poprzek góry płyty, tworzą wielopoziomowe kompozycje rysunkowe. Impresja doskonała, otwarta realizacja w przestrzeni instalacja monumentalna jak wzór niedościgniony. Czy podobne do moich uczucia dotknęły Michała Anioła, gdy spoglądał w stronę ścian bieli i czuł jedynie bezmiar piękna?

Wyłonił się tu na powierzchni najczystszy marmur posągowy, Michał Anioł odnalazł *poggio*, gdzie kopali Rzymianie.[...] czuł fizyczną tęsknotę, by przyłożyć młot i dłuto do tego lśniącego kamienia, najczystszego jaki kiedykolwiek oglądał.¹⁵

Serenissima

Zawsze o brzasku, powtarzający się różowy spektakl „oświecania” zaklina urodę Wyspy. Później zatrząskują się okna monady, a wtłoczone w wąskie pasaża niezliczone rzesze podróżnych, ludzkie morze wdiera się w jej przestrzeń.

Miasto wyspa, miasto oddzielone od lądu, otoczone laguną tak jak morze okala perłę. Jaka wyobraźnia podpowiadała budowniczym, by budować miasto na wodzie? Wenecja ukryta, wpisana w swój pejzaż pomiędzy mostami, gdzieś tam w szczelinie istnienia.

Metaforyczne pomosty w mieście, w którym wszystko istnieje „pomiędzy”. Wyjątkowe światło zamglone i rozproszone tak wymownie współuczestniczy w iluzji przestrzeni miasta. Blask i dźwięk. Jest światło, w Wenecji, które czyni jej kolor wyszukaną kombinacją czerwieni, szarości i bieli — „róż wenecki”.

Wenecja ceglana i kamienna, poetyka architektury wypełnia moją wyobraźnię czymś bliskim. Ślady i głosy. Puste zaułki, korytarze i wąskie szczeliny, domy nierealnie wysokie, zespolone, wsparte o siebie wzajemnie jak jeden organizm. Zamknięte okiennice szczelnie chroniące swych tajemnic, to jest świat za murami, świat prawdziwych monad.

Dźwięki Wenecji, dźwięki innego miasta, o świcie szczególnie przeźroczyste, chlupot wody, szum tarcia drewnianej łupiny w rytm uderzeń wiosła o powierzchnię wody, ciche kroki, dalekie warkoty motorów, gwizdy, mewie zawodzenia, gołębie rozmowy, w jeden zbite szum, tętno Wenecji. Niezbity dowód, że jest życie, choć tak skrzętnie ukrywane.

Chcąc wprowadzić w tę nierzeczywistą przestrzeń kawałek siebie, dotknąć i wyobrazić, zmieścić siebie w szczelinie istnienia, namalowałam ją — Wyspę. *Autoportret miasta, zapis jego zróżnicowanych rytmów, zrealizowany zgodnie z rytmem toczącego się w nim życia z materii, w której to życie się realizuje*.¹⁶ Tintoretto namalował obraz, jest to fresk „Gloria del Paradiso” przedstawiony w Pałacu Dożów w Wenecji. Co namalował? W obrazie jest

¹⁵ I. Stone, *Udręka i ekstaza*, Czytelnik, Warszawa 1990, s. 260.

¹⁶ E. Rewers, *Post-Polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Universitas, Kraków 2005, s. 61.

przestrzeń, która ginie w nieskończoności, to, co tak naprawdę namalował to *anamorfoza* — deformacja manierystyczna, która ma jeden cel — połączyć postacie z przestrzenią, choćby miało się to odbyć najbardziej zawiłą drogą.¹⁷

Rijeka

Wielogodzinna podróż samochodem zawsze w podobny sposób z ekscytacji przemienia się w znużenie. Wydaje się, że znam już każdy zakręt w zmieniającym się krajobrazie, widzę jego wzajemne podobieństwa, rozmyślam o miejscach, które dobrze znam. Opuszczając kręte i wąskie przejazdy górskie mijam niewymuszoną granicę gdyż dosłownie już po chwili pojawia się zaskakująco inny, zachwycający widok. Cóż innego jest w zawsze tych samych pięknych widokach morza, znieruchomiałych statkach w dalekim horyzoncie i kolosach przycumowanych w porcie? Patrząc, poddaję się tej metaforycznej podróży „przed siebie”.

Krajobraz przypominający o bezkresie, o tęsknotach, o domu. Horyzont, który staje się tłem dla patrzenia w dal, zatrzymuje oko na swojej jednostajnej nieskończoności.

Tutaj

Ale jest też „jakieś tutaj”, pomysł na kolejny cel podróży, choć mówi się, że to, co najbliżej nas pozostaje nieodkryte. *Tutaj*¹⁸ to tytuł ostatniego tomiku wierszy Wisławy Szymborskiej. Chciałabym móc powiedzieć, że moja podróż się nie kończy, tak jak w pierwszych słowach szkicu „wiecznie w drodze”, że każdy nowy cel artystyczny staje się moją kolejną podróżą. Ale opis miejsc to jedynie szkicownik, moje „wieczne bycie w drodze” próbuje zaprzeczać, że czasami da się uchwycić jakieś „przed podróżą”.

Staram się pamiętać — mimo iż wiecznie w drodze — moje podróżowanie trwa tylko tutaj.

¹⁷ G.R. Hocke, *op. cit.*, s. 225.

¹⁸ W. Szymborska, *Tutaj*, Znak, Kraków 2009.

Eternally in the Way. Depicted Diary

by Anna Kramm

A b s t r a c t

This excerpt comes from the paper *Lapili. Stepping beyond the threshold of artistic innovation in the dialog between tradition and novelty*.

It's a kind of study that takes on different forms, just like a picture, sculpture or any other form in fine arts is a space for artistic expression of its creator. This space contains ambiguous references to culture and history.

It's become a rule that journey is used as a metaphor for human life and travelling is about being on the move, learning, seeing, getting closer. And it's not numerous destinations but curiosity that drives us to the end of our journey while the source of this powerful curiosity lies in motivation.

It should be noted that the instinct of curiosity, of searching for novelty, and the fascination with the unknown make for the lifestyle that implies a certain worldview or philosophy. It implies that the world we live in and that we experience is *worth something*.

I have opened myself up to the idea of remaining *forever on the road*, of journeying, learning about the world, getting to know myself better, growing up and changing who I am, while the knowledge and experience of the world gained through travelling have changed the way I view the world. This is the title I've given to the first part, which is a painted diary. It's an attempt to describe that which has already been organized in my memory.

An artist travels unlike a tourist. Travelling is for him a journey in search of an inspiration and intellectual stimulation. Travelling can be seen as a way of learning. Knowledge stems from observation, which is studying, and being on the move becomes a method of scientific moving about in the world, the world in which observation is a paradigm of learning, for which it is necessary to 'be there'.

My journey has one aim — to discover and see anew, to make new associations and memorize: '[...] hope that something amazing will happen there... otherwise we only shelve our ambitions because we know very well what we'd like to discover and be enchanted by'. Travelling, searching for new places, learning about the world in the process and taming new territories facilitate creative *perception* and give inspiration; however our memory remains enclosed in our private and subjective experience of the world. From the perspective of journey, *learning* is a structure of my paintings.

Key words: artistic innovation, tradition, arts and traveling, picture, sculpture, artistic expression, creator.



^ BEZ TYTUŁU 100 X 70 GRAFIT KARTON reprodukcja czarnobiała



Sprawozdanie z posiedzenia odbytego 3–5 listopada 2010 r. w Ciężeniu

W dniach 3–5 listopada 2010 r. w Domu Pracy Twórczej w Ciężeniu odbyło się trzecie spotkanie Interdyscyplinarnego Seminarium Historycznego, kierowanego przez prof. dr. hab. Wojciecha Wrzosa. Organizatorzy przedsięwzięcia — pracownicy Zakładu Metodologii Historii i Historii Historiografii oraz Instytutu Wschodniego UAM zadbali o dobre warunki pracy i wysoki poziom debaty, w której uczestniczyli przedstawiciele jednostek badawczych z całego kraju. Doskonała atmosfera spotkania, jak i jego interdyscyplinarność pozwalały na przedstawienie dokonań reprezentantów różnych dziedzin nauki, sprzyjały wymianie doświadczeń i opinii zgromadzonych badaczy, czyniąc z seminarium płaszczyznę współpracy polskich humanistów oraz ważne wydarzenie naukowe.

Seminarium rozpoczęła informacja przedstawiona przez dr. Grzegorza A. Dominiaka o inicjatywie wydawniczej powołania w powiązaniu z seminarium czasopisma historycznego pt. *Sensus Historiae*, na którego łamach prezentowane byłyby wyniki badań i prac historycznych, również tych o charakterze interdyscyplinarnym. W zamierzeniu inicjatorów i założycieli czasopisma miało ono służyć upowszechnieniu badań i rozważań, głównie metodologów i teoretyków historii, historyków historiografii, historiozofów i filozofów dziejów, ale również historyków, ich dokonań badawczych i ich interpretacji przeszłości.

Pierwszy dzień obrad został poświęcony refleksji nad najnowszą książką prof. dr. hab. Cezarego Kukli pt. *Demografia Rzeczypospolitej Przedrozbiorowej*. Prof. dr hab. Krzysztof Zamorski oraz prof. dr hab. Krzysztof Mikulski, a także prowadzący dyskusję prof. dr hab. Wojciech Wrzosek, podjęli próbę naświetlenia problematyki podejmowanej w omawianej rozprawie oraz zarysowania jej głównych założeń. Ze względu na obszerność analizowanej pracy, jej wieloaspektowość, jak i ograniczenia czasowe omówienia miały charakter sygnałny. Koncentrowały się na zaakcentowaniu ważniejszych zagadnień demograficznych i statystycznych, ukazaniu walorów monografii, a także poruszeniu kwestii, które wymagają głębszego namysłu, budzących wątpliwości prelegentów. Podkreślano również wagę prowadzonych badań oraz ich zbieżność z mikrohistoryczną praktyką

historiografii. Pozytywnie odniesiono się zwłaszcza do dokonanej przez prof. Kuklę rekonstrukcji staropolskiego modelu rodziny z odniesieniem do życia codziennego. Podkreślono rzetelny i krytyczny opis takich komponentów modelu rodziny, jak: płodność małżeńska, struktura oraz typy form więzi i relacji rodzinnych z uwzględnieniem ich historycznej zmienności.

Szczególną uwagę zwrócono na zaproponowane w książce ujęcie źródeł do badań szacunku zaludnienia i ruchu naturalnego ludności, zastanawiając się nad celowością zabiegu umniejszenia znaczenia źródeł skarbowych — rejestru łańcowego, podymnego i pogłównego w pracy historyka demografa. Podniesiona została również kwestia przedstawionych metod badawczych, w tym przede wszystkim metody agregatowej oraz technik komputerowych. Rozważano korzyści związane z zastosowaniem tych sposobów modelowania zjawisk demografii społecznej w przeszłości oraz ich adekwatności wobec przedmiotu badań. Wskazywano jednocześnie na zagrożenia wiążące się z wykorzystaniem cyfrowych form opracowania materiału źródłowego: możliwością zafałszowania wyników analizy i ich niemiarodajnością.

W centrum zainteresowania uczestników spotkania znalazła się także kwestia zakresu chronologicznego omawianej pracy, wykraczającego poza cezury czasowe Rzeczypospolitej przedrozbiorowej, a więc poza ramy wyznaczone przez badacza w tytule pracy. Aspekt ten stanowił przyczynek do dyskusji na temat periodyzacji demografii — „wtłaczania” opisywanych przez nią zjawisk w sztywne granice dat oraz wyznaczania zasięgu badań i perspektywy oglądu na podstawie długości trwania struktur politycznych. Lektura książki prof. Kukli zainspirowała debatujących również do refleksji nad kształtem współczesnej demografii historycznej, przyczyniła się do podjęcia próby określenia obszaru jej badań oraz statusu. Gremium seminaryjne zastanawiało się, na ile uprawnione pozostaje traktowanie demografii historycznej w kategoriach oddzielnej dziedziny naukowej, cechującej się samodzielnością badań, w jakiej mierze podobne przekonanie jest natomiast „mnożeniem bytów ponad konieczność”, a ją samą należy raczej postrzegać jako metodę badań historycznych lub subdyscyplinę historii. Problematyczna okazała się również kwestia, czy obecność w wyrażeniu ‘demografia historyczna’ jej drugiego członu oznacza definitywne zerwanie z macierzystą nauką — demografią i automatyczne przypisanie do nauk pomocniczych historii. Ustosunkowanie się do tego zagadnienia wydawało się tym istotniejsze, że publikacja prof. Cezarego Kukli zapoczątkowała cykl edytorski Instytutu Historii PAN opatrzonej właśnie tytułem „Nauki pomocnicze historii”.

Drugi dzień seminarium zainaugurowało wystąpienie prof. dr. hab. Artura Dobosza, poświęcone refleksji nad specyfiką kultury zachodniej, wykazującej, zdaniem prelegenta, zbieżność z myśleniem magiczno-mitycznym. Poznański badacz przeciwstawił się próbom lokowania tego sposobu postrzegania i rozumienia rzeczywistości jedynie w pierwotnych formach społeczeństw, wskazując

na ich obecność również w kulturze współczesnej, w jej sferze percepcyjnej, językowej i afektywnej.

Nawiązując do koncepcji mitu C. Lévi-Straussa, dokonał on charakterystyki badanego fenomenu, wyróżniając dwa, konstytuujące go typy myślenia: metamorficzny oraz logiczny, a także dwa, odpowiadające im porządki: metamorficzno-anarchistyczny i trwałych relacji. Istotę pierwszego z nich stanowi orientacja na zmienność, niepowtarzalność i jednostkowość, dążenie do nieustannych przeobrażeń, redefiniujących zastany ład, likwidujących to, co uporządkowane i względnie stałe. Drugi z wymienionych porządków zmierza tymczasem do przewyciężenia chaosu oraz wariabilizmu rzeczywistości i usankcjonowania trwałości. Obydwa porządki rywalizują ze sobą, podejmują walkę, której reguły, jak i możliwe warianty zdeponowane zostały w najgłębszych pokładach samego mitu. Kwestię tę prof. Dobosz przybliżył słuchaczom, dokonując komparatystycznego zestawienia mitów zaczerpniętych z różnych kręgów kulturowych. Na podstawie tych egzemplifikacji zaprezentował różnorodność modeli „ścierania się” wspomnianych porządków i ewentualne sposoby finalnego rozwiązania tej sytuacji: od osiągnięcia kompromisu obydwu porządków, poprzez trwałą lub tymczasową redukcję jednego z nich, aż po niemożność ich uzgodnienia i ostateczną eliminację jednostki. Eksplikacja ta posłużyła jako punkt odniesienia dla rozważań nad charakterem zachodniej kultury, wykazującej, zdaniem prelegenta, pewne podobieństwo do schizofrenii. Odnotowana przez prof. Dobosza analogia pomiędzy refleksją filozoficzną a zaburzeniami schizofrenicznymi zasadza się na przekonaniu o powtarzaniu przez nie schematu myślenia magiczno-mitycznego, zarówno jego metamorficznego, jak i logicznego aspektu, co przyczynia się do powstawania nieustannych konfliktów w ramach badanych fenomenów i tworzenia rozwarstwień w ich strukturach. Studium wybranych koncepcji filozoficznych tradycji europejskiej — myśli starożytnej, nowożytnych systemów filozoficznych Kanta i Hegla, a także dociekań współczesnych intelektualistów — L. Kołakowskiego, J. Derridy, G. Deleuze’a stanowiło doskonałe dopełnienie badanego przypadku i wyraz wyjątkowej erudycji poznańskiego filozofa.

Prelekcja prof. Dobosza wzbudziła ogromne zainteresowanie wśród uczestników spotkania, którzy chętnie ustosunkowywali się do przedstawionej problematyki, podejmowali próby uściślenia postawionych tez i rozwinięcia niektórych wątków. W trakcie dyskusji starano się ustalić status ontologiczny obydwu porządków, mechanizm funkcjonowania oraz czynniki dynamizujące i kształtujące ich konfrontację. Poszukiwano relacji łączących te porządki z człowiekiem, zastanawiano się nad stopniem uświadomienia przez istotę rozumną własnego stanu uwikłania w nie oraz nad możliwością ich ewentualnego kontrolowania. Kontrowersję wzbudził „schizofreniczny” aspekt rozważań poznańskiego badacza, skłaniający zgromadzone audytorium do poruszenia problemu prawidłowości zakorzenienia wywodu kulturoznawczego w komponencie biologicznym. Pojawiła się również konieczność wyznaczenia granicy pomiędzy percepcją rze-

czywistości właściwą myśleniu magiczno-mitycznemu a „zaburzoną”, „chorą” czy „odbiegającą od normy” wizją świata, mogącą świadczyć o typowych dla schizofrenii symptomach dysfunkcjonalności jednostki.

Na słowa uznania zasługuje również prelekcja dr Marii Solarskiej, która zmierzyła się z problematyką historii kobiet, rozpatrywaną dwupłaszczyznowo — w odniesieniu do dyskursu historycznego, konkretnie jego krytycznego wariantu, oraz w powiązaniu z myśleniem feministycznym. Wybór tak szerokiej perspektywy oglądu umożliwił badaczce przyjrzenie się praktyce historiograficznej, jaką jest historia kobiet przy uwzględnieniu tych obszarów (kontekstów), z których ona wyrasta i w których funkcjonuje.

Pierwsza część wystąpienia dotyczyła refleksji nad historią, stanowiącą jednocześnie wytwór kultury i czynnik ją tworzący. W swoich rozważaniach nad społeczną funkcją praktyki historycznej dr Solarska skupiła się przede wszystkim na jej krytycznym aspekcie, rozumianym jako „konstrukcyjna zasada myślenia historycznego”, jak również „konkretna postawa zajmowana wobec badanego świata”, wpisująca się w oczekiwania społeczeństwa i zaspokajająca jego potrzebę poznania oraz zrozumienia współczesnych realiów. Cel pracy historyczki/historyka zawiera się więc w wyposażeniu człowieka w wiedzę o przeszłości po to, by na podstawie znajomości tego, co minęło i świadomości własnego pochodzenia mógł on wychwycić sens i znaczenie teraźniejszości, a w konsekwencji — dokonać projekcji przyszłości. Stanowisko wobec zastanego porządku i związane z nim wyobrażenie przyszłych dziejów może przybierać różne postaci, od fatalistycznej wizji nieuchronności nastania danego porządku, faktycznie legitymizującego obecny ład i jego niezmiennność, po dostrzeżenie możliwości zmiany i krytycznego ustosunkowania się do otaczającej rzeczywistości. W tym ostatnim przypadku dochodzi do zdystansowania się wobec istniejącego stanu rzeczy i pojawienia się szansy wyrażenia nań niezgody, mogącej prowadzić do buntu, a ostatecznie — do rewolucji.

Przeciwstawienie się ustalonemu porządkowi i kontestacja obowiązującej opowieści o nim dokonuje się, zdaniem M. Solarskiej, w ramach dyskursu historycznego określonego za M. Foucaultem przeciw-historią. Nawiązując do badań francuskiego myśliciela i opracowanego przez niego dyskursu walki ras, badaczka nakreśliła ogólną charakterystykę tego nurtu, szczególną uwagę zwracając na uobecniający się w nim krytyczny, „rewoltujący”, rewizjonistyczny wymiar historii. Za jego reprezentację uznana została właśnie historia kobiet, która niejako „rozprawia” się z praktyką historiograficzną podporządkowaną dyskursowi władzy, jak i sprzeciwia się obecnemu kształtowi rzeczywistości. Wyrażana niezgoda nie jest, zauważa dr Solarska, wyłącznie stwierdzeniem faktu dezaprobaty, nie ma więc charakteru czysto deklaratywnego. Stanowi ona bowiem również próbę zdiagnozowania danej sytuacji, wyznaczenia czynników budzących niezadowolenie i zaoferowania nowych sposobów konceptualizacji świata, nowego myślenia o układach społecznych, które przewyciężyłyby ten stan rzeczy.

W dalszej części wystąpienia dr Solarska odniosła się do kwestii myślenia feministycznego jako drugiego z komponentów fundujących historię kobiet. Poznawsza badaczka zaproponowała słuchaczom rozpatrzenie tego wątku w kontekście sposobów definiowania relacji płci oraz postulowanej egalitarności tych relacji. W swoich rozważaniach prelegentka zaprezentowała dwa ujęcia badanego fenomenu: podejście esencjalistyczne, traktujące istnienie różnic płci jako prostą konsekwencję porządku naturalnego, swoistą prawidłowość o charakterze „przyrodniczym”, oraz stanowisko konstruktywistyczne, które kwestionuje powyższy sposób postrzegania relacji kobiet i mężczyzn, upatrując genezy różnicy płci w praktykach społecznych. Gruntownej analizie poddana została przede wszystkim refleksja twórczyni francuskiego feminizmu materialistycznego, stojącego na pozycji konstruktywizmu społecznego i demaskującego hierarchiczny, asymetryczny charakter naturalistycznych konstrukcji płci, faktycznie sankcjonujących nierówność. Tematyce równości, ujętej w różnych kontekstach i perspektywach, poświęcona była też znaczna część wywodu.

Formuła wystąpienia, jak również wielowątkowość poruszanej problematyki pozwoliła jedynie na zasygnalizowanie niektórych kwestii, nie wyczerpując w pełni tej niezwykle interesującej tematyki. Chęć pogłębienia wiedzy oraz ciekawość słuchaczy z pewnością zaspokoi lektura najnowszej książki i jednocześnie rozprawy habilitacyjnej dr Solarskiej, która właśnie ukazała się na rynku wydawniczym.

W trakcie ostatniej sesji seminarium prezentacji swojego referatu dokonała mgr Malwina Chuda-Granat, która podjęła próbę przybliżenia myśli Lwa Płatonowicza Karsawina. W centrum jej zainteresowania znalazła się refleksja nad historią rosyjskiego filozofa i mediewisty, stanowiąca jeden z ważniejszych wątków powstającego projektu dysertacji doktorskiej. Wyznaczając zakres problemowy swojego wystąpienia, doktorantka zawarła w nim rekonstrukcję modelu dziejów obecnego w twórczości Karsawina oraz namysł nad specyfiką prowadzonego przezeń dyskursu historiozoficznego, przejawiającego różne typy myślenia o historii, różne rodzaje oglądu rzeczywistości.

Dokonany w ramach wystąpienia zarys Karsawinowskiej konstrukcji dziejów uwzględniał zaproponowaną przez rosyjskiego myśliciela klasyfikację dyscyplin naukowych przypisanych filozofii historii oraz właściwych im przedmiotów i narzędzi badań. Wyjątkową rolę przypisano metafizyce historii jako dziedzinie nauki, najpełniej ukazującej prawidłowości procesu historycznego za pomocą idei wszechjedności i trójjedności. Na deskrypcji tych dwóch kategorii epistemologicznych i metafizycznych koncentrowała się też znaczna część wywodu.

Referentka starała się przybliżyć zgromadzonym seminarzystom znaczenie obydwu pojęć i sposób ich wyjaśniania przez L. Karsawina, poprzez określenie miejsca tych idei w porządku dziejowym oraz ich funkcję pełnioną w badaniach historycznych, a także wyznaczyć istniejące między nimi relacje. Dokonała ogólnej charakterystyki wszechjedności, postrzeganej jako kosmiczna wspólnota

wszystkich bytów historycznych — jednostkowych i kolektywnych, uporządkowanych hierarchicznie i wykazujących wertykalne zależności. Namysł nad strukturą i formami wszechjedności, jej genezą i przeznaczeniem, a także relacjami łączącymi poszczególne podmioty procesu dziejowego zasadza się na Karsawinowskiej kategorii „momentów” jakościowych i osobowych, koncepcji osoby symfonicznej, prawosławnej idei Bogocześlówieństwa oraz rosyjskiej ‘sobornosti’.

W kontekście rozważań nad kwestią czasu, zmienności i rozwoju usytuowana została z kolei refleksja o idei trójjedności — dynamicznej zasadzie świata, nadającej biegowi dziejów triadyczny rytm. Zgodnie z dialektyczną naturą tego procesu, historia ludzka zamyka się w formule: pierwotna jedność — samo-rozdzielenie — ponowne samo-połączenie. Ostatnie stadium Lew Karsawin utożsamia z osiągnięciem przez ludzkość-wszechjedenie idealnej kondycji, rozumianej jako aktualizacja wszystkich potencji i ostateczne przebóstwienie. Problematiczna kwestia nieuchronności takiego rozwiązania historii wymagała rozszerzenia pola badawczego o wątek determinizmu dziejowego w systemie filozoficznym Karsawina.

W drugiej części referatu mgr M. Chuda-Granat odniosła się do narracji historiozoficznej L. Karsawina w świetle nietzscheańskiej koncepcji historyczności, ahistoryczności i ponadhistoryczności myślenia, przejętej z refleksji poznańskiej szkoły metodologii historii. Doktorantka podjęła się próby prześledzenia występowania tych trzech typów myślenia (trzech form świadomości) w refleksji rosyjskiego filozofa oraz ustalenia, jakie czynniki dyktują wybór konkretnych ram poznawczo-retorycznych i jakim celom one służą.

Większość kwestii podejmowanych w końcowych partiach referatu została jedynie zasygnalizowana, znaczna część rozważań przybrała też formę pytań otwartych, nierozstrzygniętych w ramach wystąpienia, które stanowiły wyraz osobistych wątpliwości prelegentki, poddanych pod namysł uczestników spotkania. Zgodnie z oczekiwaniami, słuchacze chętnie dzielili się własnymi przemyśleniami i uwagami. W trakcie dyskusji wskazywano na konieczność reorientacji kierunku badań i rozszerzenie analizy koncepcji Karsawina o elementy komparatystyczne, uwzględniające ewentualne filiacje z poglądami rodzimych i zachodnioeuropejskich filozofów. Pojawił się również postulat poruszenia w projekcie problematyki autonomiczności rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej i oryginalności twórczości samego Lwa Karsawina, jej aktualności i recepcji. Zaproponowano również doprecyzowanie stosowanej terminologii oraz celu pracy. Proponowano również rozważenie korzyści, jakie wynikają z podjęcia badań nad filozofią rosyjskiego myśliciela i co one wnoszą do jej dotychczasowej recepcji w Polsce.

Malwina Chuda-Granat

Dwugłos o książce Grzegorza Markiewicza: *Między państwem obcym a ideą państwa własnego. Świadomość państwowa polskich elit intelektualnych w latach 1864–1914* (Łódź 2010, ss. 278)

Wojciech Wendland — **O „państwie” w ujęciu polskich elit, czyli metaforyzowanie świata według Grzegorza Markiewicza**

Rozprawę habilitacyjną Grzegorza Markiewicza, poświęconą refleksji nad „państwem” i dotyczącą „świadomości państwowej” polskich elit w latach 1864–1914, pragnę scharakteryzować w wyróżniając dwa wątki naczelne. Zastrzegam jednak, iż potencjalny czytelnik znajdzie ich w tej książce znacznie więcej. Po pierwsze, chciałbym scharakteryzować strategię opisu zagadnienia postawionego w tytule rozprawy. Pozwoli mi to umiejscowić sposób uprawiania humanistyki przez autora w określonej tradycji intelektualnej. Od razu też pragnę zaznaczyć, iż podstawowym punktem odniesienia, będącym zarazem wyzwaniem, jakie towarzyszyło autorowi w badaniach nad dziejami kultury umysłowej polskich elit we wskazanym okresie, były rozprawy wcześniej powstałe w PAN¹. Po drugie, chciałem podzielić się uwagami na temat znaczenia rozprawy Grzegorza Markiewicza ze względu na aktualny moment dziejowy, w którym — jako Polacy — się znajdujemy.

1. Strategię narracyjną autora konstituuje metafora dychotomii „państwa obcego” i „państwa własnego”. Pomiedzy tymi biegunami, bohater tego szkicu plasuje szereg problemów nurtujących umysły polskich elit w refleksji nad państwem. Jakie cele pozwala realizować badaczowi przyjęcie takiej strategii i w jaki sposób autor ją realizuje?

Na wstępie należy zauważyć, iż konstruowanie narracji opartych na wynalezionych bądź zakorzenionych w humanistyce dychotomiach ma starożytną tradycję. U filozoficznych źródeł wszelkiego dychotomicznego ujmowania świata stoi na przykład Platon. Potrzeba układania świata w pary przeciwieństw wynikać może z faktu, iż dychotomia okazuje się niebywale płodna, jeśli idzie o warianty. Zatem proble-

¹ Mam na myśli przede wszystkim rozprawę habilitacyjną Andrzeja Jaszczyka, powstałą w Instytucie Historii PAN, zob. *idem*, *Spór pozytywistów z konserwatystami o przyszłość Polski 1870–1903*, Warszawa 1986 oraz dzieło Jerzego Jedlickiego, które — co potwierdziło drugie wydanie z 2002 r. i przeprowadzona wokół niego dyskusja — zachowuje aktualność także w XXI w., zob.: *idem*, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują. Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku*, Warszawa 1988.

matyzując dychotomię, kwestionuje się myślenie oparte na prymacie jedności nad wielością, co współcześnie czynili, we właściwy sobie sposób, np. Jürgen Habermas, Wolfgang Iser, Emmanuel Lévinas czy Jean-François Lyotard.² W obrębie polskiej tradycji intelektualnej, chciałbym w tym kontekście zwrócić uwagę na PAN-owski krąg historyków idei, na czele z Jerzym Jedlickim. Po pierwsze dlatego, iż rozważania tego uczonego dotyczą dziejów idei oraz wyobrażeń o świecie, będących udziałem polskich elit doby wieku XIX. Po drugie dlatego, iż badacz ten w szczególny sposób afirmował w swej praktyce naukowej dychotomiczne metaforyzowanie świata. Jerzy Jedlicki rezygnował więc z takiego ujęcia materiału badawczego, które polega na kolejnym przedstawianiu zapatrywań poszczególnych obozów politycznych, filozoficznych czy literackich. Konstruując swą narrację, dążył do ujęcia dialogicznego, a więc do zderzania ze sobą postaw i argumentów przeciwstawnych, w sposób, w jaki konfrontowały się one ze sobą w polemikach danego czasu. Wobec tego, czytelnik nie powinien oczekiwać, iż zostanie mu przedstawiony zwarty opis czyjegoś światopoglądu. Autor, pragnąc zrealizować wskazaną strategię narracyjną, uciekać się musi do praktyki preparacji. Pojęcie to nie brzmi może szczęśliwie w kontekście pracy naukowej, ale odsyła ono do metod wyodrębniania z różnych koncepcji, elementów, które wyznacza główny temat pracy.³ Powstaje wówczas historia wielopostaciowego sporu, prezentująca główne stanowiska, nie tyle zaś historia reprezentująca wszystkie nurty myśli.

Sądzę, iż właśnie w takim kontekście należy odczytywać strategię przyjętą przez Grzegorza Markiewicza, na co znajdujemy szereg przykładów w jego rozprawie.

Należy zaznaczyć, iż fakt, że autor czyni „państwo” pojęciem centralnym, ma kilka konsekwencji. Po pierwsze, otwiera nas na nowe perspektywy poznawcze, choćby w związku z tym, iż dotychczas koncentrowano się głównie na analizie świadomości narodowej, nie zaś tej państwowej. Po drugie, przyjęcie „państwa” za kategorię badawczą, czyni z niej swoisty „papierek lakmusowy”, testujący przekonania polskich elit. Bowiem „państwo” jest kategorią nieporównanie bardziej otwartą, aniżeli „naród”, szczególnie, gdy jest postrzegany na sposób statyczny, nie zaś dynamiczny. Autor ujawnia perspektywy postrzegania państwa w XIX w., nieznane ówczesnej nauce francuskiej, niemieckiej czy angielskiej, dyskutowane zaś wówczas przez niektórych uczonych polskich, co także podkreślał Jerzy Szacki. Jest to o tyle ważne, że, jak podaje Grzegorz Markiewicz za Erikiem Hobsbawmem, to pod koniec wieku XIX i na początku XX w., zajmowano się wynajdywaniem wspólnych dla narodu i państwa symboli, produkując niejako nową, coraz bardziej zintegrowaną świadomość i tożsamość. Tymczasem przykład Ludwika Gumplowicza, przy całym zróżnicowaniu wewnętrznym jego poglądów, ukazuje projekt odwrotny, gdyż oparty

² Por. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997, s. 54-55, 163-178 i in.; J.S. Wojciechowski, *Postmodernistyczna kultura sztuk pięknych*, Warszawa 1995, s. 73-78. Nie powinniśmy mylić wspomnianej praktyki dychotomicznego metaforyzowania z paradygmatem dominująco-porządkującego dualizmu, który „całość” sprowadzał do uproszczonych kategorii binarnych (np. „cywilizacja — barbarzyństwo”), implikując wykluczanie i homogenizację obrazu świata, por.: E. Domańska, *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006, s. 44.

³ Por. J. Jedlicki, *op. cit.*, s. 12-14.

na doświadczeniu państwa wielonarodowego, wręcz postulujący niemożność istnienia państwa jednorodnego etnicznie. Ewolucja świadomości w takim kierunku dotyczy oczywiście inteligencji „liberalnej”, nie zaś tej „radykałnej”, skupionej wokół Romana Dmowskiego i myśli Friedricha Meineckego.

Wobec tego, jaki cel — zrealizowany i jakże potrzebny — przyświecał autorowi, który kategorię „państwa” konfrontuje z pojęciami „narodu”, „społeczeństwa”, „ojczyzny”, „tradycji”? Otóż postawa Grzegorza Markiewicza, także i w tym obszarze, zdaje się zakorzeniona w tradycji filozoficznego antydogmatyzmu, który oczywiście nie ma jednego oblicza. Jak mi się zdaje, dobrze tę praktykę oddają słowa Maksa Horkheimera. Sądzę przy tym, iż z taką postawą korespondują również intencje autora rozprawy. „Formuła nie istnieje — pisał Horkheimer — Naczelnym zadaniem jest w dalszym ciągu należyte opisanie, rozwinięcie każdego z tych pojęć, we wszystkich jego odcieniach i zmiennych powiązaniach z innymi pojęciami. Zasadą przewodnią jest tu słowo z jego na wpół zapomnianymi warstwami znaczeniowymi i asocjacyjnymi. Implikacji tych trzeba na nowo doświadczyć i muszą one zostać zachowane w lepiej zbadanych i ogólniejszych ideach.”⁴ „Zadanie filozofii — pisze dalej Horkheimer — nie polega na uporczywym przeciwstawianiu jednego pojęcia drugiemu, lecz na stymulowaniu ich wzajemnej krytyki i w ten sposób przygotowywaniu — o ile to możliwe — w dziedzinie teorii ich rzeczywistego pojednania.”⁵ Ten sens jest realizowany w dyskutowanej przeze mnie rozprawie. Co więcej, Grzegorz Markiewicz realizuje swe cele z odniesieniem, na co zwracam uwagę, do współczesnych refleksji, mieszcząc podnoszone problemy w szerokiej oraz interdyscyplinarnej perspektywie, niekiedy wyznaczanej setkami lat rozwoju myśli europejskiej.

Uwagę czytelnika zwrócić może także rozróżnienie badanych poglądów na mieszczące się w obrębie dyskursu naukowego oraz ideowego. Jest to jak najbardziej możliwe oraz potrzebne tej rozprawie w wymiarze jej konceptualizacji. Oczywiście, ten sam twórca może niekiedy występować w podwójnej roli. Pamiętajmy, iż żaden człowiek na ziemi nie występuje w swym życiu tylko w jednej roli. Więc na czym polega owo rozróżnienie? Wspomniany Lyotard konstatował fakt, iż „wiedza naukowa nie jest całą wiedzą”, choć zawsze była ona w „nadwyżce”, ale też we współzawodnictwie z innymi rodzajami wiedzy. Każdemu rodzajowi dyskursu towarzyszy po prostu określony zespół warunków, wyznaczany, w przypadku wiedzy naukowej, w ramach uniwersytetu, w przypadku innych rodzajów wiedzy — poza życiem akademickim, co nie znaczy, iż owe rodzaje wiedzy nie mogą być wytwarzane również przez uczestników i animatorów życia uniwersyteckiego. Żaden rodzaj wiedzy nie jest więc wolny od szeregu subiektywnych i obiektywnych uwarunkowań, ale związane z nim wypowiedzi powinny być rozważane w ramach określonego dyskursu, zaś uczony musi sobie narzucić określone przez wspólnotę akademicką wymagania, by to ona mogła następnie rozważyć jego propozycje jako naukowe.⁶ Nawiązując do podjętego wcześniej problemu, wynajdywanie kolejnych dychotomii czy wprowadzanie nowych

⁴ M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. H. Walentowicz, Scholar, Warszawa 2007, s. 165.

⁵ *Ibidem*, s. 171.

⁶ J.-F. Lyotard, *op. cit.*, s. 37-38.

kategorii poznawczych ma jeden zasadniczy skutek, zrealizowany w rozprawie Grzegorza Markiewicza, który w ogóle zaświadcza o perspektywicznym i otwartym charakterze nauki, pod warunkiem że polega ona na różnicowaniu. „Godna uwagi jest tu każda wypowiedź różniąca się od dotychczasowej wiedzy — pisał o tej zasadzie Lyotard — pod warunkiem, że można ją uargumentować i jej dowieść.”⁷

Przechodząc do konkretnych przykładów, dowód na istnienie podniesionych przeze mnie cech strategii Grzegorza Markiewicza, acz nie jedyny, widzę już na poziomie dyskursu naukowego i omówienia dwu filozofii państwa oraz dwu rodzajów etyki uprawiania polityki w odwołaniu do refleksji myślicieli związanych z obozem podwawelskich konserwatystów. Zarówno debata poświęcona pojmowaniu modelu państwa prowadzona przez Waleriana Kalinkę i Michała Bobrzyńskiego, jak również polemika między Bobrzyńskim a Henrykiem Lisickim, dotycząca metod politycznych, ujawniały głębokie emocje i różnice w zapatrywaniu się na państwo. Oczywiście, gdybyśmy analizowali koncepcje tych myślicieli głównie w odniesieniu do refleksji nad kategoriami *liberum veto*, *liberum conspiro*, rodziny, własności, religii i Kościoła, to wytworzylibyśmy w miarę spójny obraz. Grzegorz Markiewicz ukazuje natomiast, iż niektórymi tezami Bobrzyńskiego, krytykowanymi przez innych stańczyków, potrafili, w duchu afirmatywnym, inspirować się pozytywiści warszawscy, na czele z Bolesławem Prusem oraz Elizą Orzeszkową, czy socjaliści, jak Józef Dąbrowski-Grabiec. Przechodząc na poziom dyskursu ideowego na przykładzie wspomnianego środowiska pozytywistów warszawskich, reprezentowali oni w dużej mierze filozofię liberalną, niemniej potrafili wyprowadzać z niej niekiedy diametralnie różne wnioski aniżeli liberałowie galicyjscy. Dotyczyło to szczególnie wizji wolności i realizacji praw z nią związanych, w tym wolnego, „własnego” państwa. Wobec niektórych kwestii, takich jak teoria kontraktu czy omnipotencja państwa, konserwatyści i liberałowie potrafili być zgodni, różniąc się przy tym zasadniczo na poziomie aksjologii, w kwestii przyczyn istnienia państwa jako takiego. Grzegorz Markiewicz przekonująco ukazuje, iż w istocie niemal każdy tekst, który tworzy podstawę źródłową rozprawy, jest bezpośrednim wyrazem przekonań i dylematów tego, kto go napisał. Mimo iż każdemu z autorów tych tekstów możemy przypisać określoną orientację światopoglądową, autor, rewidując status określonych przekonań i ujawniając istniejące w ich ramach niespójności, przekracza w swej praktyce często stosowaną przez humanistów praktykę mechanicznego utożsamienia danego poglądu z określonym środowiskiem społeczno-politycznym. Choć wskazuje, iż na pewnym poziomie ogólności taka praktyka bywa uzasadniona, to daje nam również do zrozumienia, iż niekiedy skutkuje ona zbyt ujednoliceniem i symplifikacją.

2. Przechodząc do drugiego wątku, na podstawie którego pragnę scharakteryzować tę rozprawę, nie sposób uciec od wrażenia, iż praca Grzegorza Markiewicza powstawała i została wydana w szczególnym czasie oraz miejscu. Dopiero co mogliśmy śledzić gorące debaty poświęcone dwudziestoleciu III Rzeczypospolitej. W tym kontekście dyskutowane dzieło nabiera szczególnego znaczenia z uwagi na fakt, iż możemy dzięki niemu odtworzyć genealogię spotykanych dziś wokół opinii. W wielogłosie

⁷ *Ibidem*, s. 171-172.

myślicieli i uczonych doby wieku XIX możemy się doszukać własnych nadziei i obaw, otrzymując wzbogacony portret zapatrywań na polską rzeczywistość. Zasadność tych tez obrazują w moim przekonaniu obecne na kartach całej rozprawy analizy dotyczące: kultury prawnej, znaczenia doktryny Roberta von Mohla oraz zapatrywań na przyszłość państwa z odniesieniem do kategorii „społeczeństwa obywatelskiego” czy „samorządu”. Dalej, gwoli przykładów, przedstawię zagadnienia, które wydają się nam szczególnie bliskie dziś, były zaś gorąco dyskutowane w XIX w. i początku wieku XX. Autor skupił się jednak na analizie panoramy poglądów i wyrazów świadomości państwowej, które nie zawsze sytuowały się w tradycji kultury prawnej i demokratycznej, ale były również inspirowane przekonaniami z kręgu Friedricha Juliusa von Stahla, Rudolfa von Gneista czy Lorenza von Steina.

Autor dowiódł, iż postulaty konstytucjonalizmu, praw i wolności obywatelskich, sądowej kontroli decyzji administracyjnych czy samorządu terytorialnego, obecne były zarówno w polskim, jak i europejskim dyskursie naukowym oraz ideowym XIX w. Choć w popularnej jak na owe czasy myśli von Mohla nie został wypracowany system konstytucyjny, Grzegorz Markiewicz wskazał, iż polska recepcja mohlowskiej koncepcji państwa prawa uwzględniała jedną, fundamentalną i jakże bliską nam dziś zasadę. Upodmiotawiała ona jednostkę w relacji do ogółu, afirmując obywatelskość, jako środek służący rozwinięciu sił i możliwości człowieka. Na przykładzie rozważań Aleksandra Rembowskiego zobaczyć możemy, iż kategoria państwa prawa powinna być rozumiana przede wszystkim jako zasada państwa praworządnego, a więc jako koncepcja przeciwna stawianiu państwa ponad prawem. W związku z tym z Mohlowskiej refleksji wyprowadzano także prawno-administracyjne rozważania na temat decentralizacji i udziału społeczeństwa w sprawowaniu władzy poprzez samorządy. Tym samym dochodzimy do głównej perspektywy, którą obywatelowi A. D. 2011 otwiera swą rozprawą Grzegorz Markiewicz. Potrzeba prawa i poszanowania jednostkowej wolności wynika z natury człowieka, zaś wizja „społeczeństwa obywatelskiego” jako korelatu państwa, mającego umocowanie w starożytności i kryjącego się pod pojęciami *koinonia politike* czy *societas civilis*, była przedmiotem gorących debat w XIX stuleciu. Na poziomie perspektywicznej refleksji nad państwem, zarówno w zarysowanym kontekście, jak również w aspekcie teraźniejszych refleksji, związanych choćby z ostatnio goszczącym w Polsce Francisem Fukuyamą, szczególnego znaczenia nabiera, popularna w XIX w. myśl Józefa Supińskiego. Podkreślał on bowiem, iż nie jest możliwy rozwój żadnej wspólnoty, bez dostatecznego nagromadzenia wiedzy i pracy. Barbara Skarga, jak wskazywał Grzegorz Markiewicz, podkreśliła również tę wartość myśli Supińskiego, która wyrażała się postulatem, by objąć wspólnotą kulturalną i polityczną wszystkie warstwy ludności. Spotykało się to ze zdecydowanym sprzeciwem w nacjonalistycznych koncepcjach państwa narodowego, szczególnie w ujęciu Romana Dmowskiego. Natomiast wyraz afirmatywny znajdował ów aspekt myśli Supińskiego np. w propozycjach Bolesława Limanowskiego, wzywającego do stworzenia demokratycznego państwa prawa.

3. Reasumując należy zauważyć, iż autor rozprawy nie utożsamia się ani z doktrynami prawicy ani lewicy, tradycji czy postępu. Zajmuje raczej pozycję „moderatora”, wszakże zdradzającego — podobnie jak Jerzy Jedlicki — „skłonność do myślicieli

trawionych niepokojem, świadomych rozszczępienia wartości”, którzy wszystkiego z góry nie wiedzą, ale wciąż sprawdzają jaka jest rzeczywistość. Studium historii umysłowej XIX w. w wydaniu Grzegorza Markiewicza wydaje się więc dowodzić, iż o wiele ciekawsze, aniżeli orzekanie, jakie wzory myślowe były typowe dla danego środowiska, jest, po pierwsze, obrazowanie wewnętrznych pęknięć w obrębie naszej kultury umysłowej, po drugie zaś — opis duchowych rozterek oraz fundamentalnych dylematów na miarę bohaterów Shakespeare’a i ukazywanie różnych prób określania perspektyw dla wspólnoty, znajdującej się na rozstajnych drogach historii.

Odnosząc się do pierwszego wątku, można skonkludować za Wojciechem Wrzosem i Jerzym Topolskim, iż w konsekwencji Grzegorz Markiewicz proponuje swą rozprawą ujęcie bardziej wszechstronne, głębsze i subtelniejsze, gdyż zdaje się on odrzucać myślenie w kategoriach jednej prawdy i dopuszcza możliwości istnienia różnych prawd.⁸ Co ważne, autor upodmiotawia także osobisty wymiar doświadczania badanego świata. Grzegorz Markiewicz odwołuje się w tym względzie do tez znakomitego harwardzkiego uczonego i myśliciela monarchisty Roberta Nozicka, przedstawionych w jednej z jego najważniejszych prac pt. *Anarchia, państwo, utopia*⁹.

Odnosząc się zaś do drugiego wątku podsumowania, obrazowanie niejednorodności, z wpisanym w nie wewnętrznym rozdarciem, zapowiada już sama okładka rozprawy, na której widnieje nie co innego, jak reprodukcja dzieła *Hamlet polski* Jacka Malczewskiego z 1903 r., przedstawiająca margrabiego Aleksandra Wielopolskiego. Pragnąc skomentować ów motyw, odwołam się do Henryka Wereszyckiego, postaci znanej nam ze szkiców Rafała Stobieckiego, jako wzór rzetelności, niekoniumkturalnego pisarstwa historycznego, badacza i publicysty zarazem, skazanego na bycie outsiderem i owo bycie nobilitującego.¹⁰ To Wereszycki przed wojną odważył się napisać: „margrabia Wielopolski, najwybitniejsza osobistość polska całego ówczesnego pokolenia, przy tym jeden z najmocniej zarysowanych charakterów, jakie w ogóle szlachta polska wydała”¹¹. Wszakże piszący te słowa świadomy był dramatu margrabiego, wewnętrznych dylematów byłego uczestnika powstania listopadowego, świadomości, iż droga, jaką obrał w 1863 r., nie jest wyjściem najlepszym, ale wyborem mniejszego zła. Wereszycki, przeświadczony również o błędach, jakie popełnił Wielopolski, pisząc o jego wielkości, zdawał się widzieć ją przede wszystkim w perspektywie rozdarcia. Badacz dał przy tym wyraz własnej empatii w stosunku do podmiotu swej refleksji, empatii, której — oprócz kompetencji i rzetelności ba-

⁸ Por. W. Wrzosek, *Metafory historiograficzne w pogoni za uludą prawdy*, w: *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii*, red. E. Domańska, J. Topolski, W. Wrzosek, Poznań 1994, s. 15; J. Topolski, *Problemy prawdy historycznej*, w: *ibidem*, s. 38.

⁹ Zob. R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford–New York 1974.

¹⁰ R. Stobiecki, *Historiografia PRL. Ani dobra, ani mądra, ani piękna... ale skomplikowana. Studia i szkice*, Warszawa 2007, s. 273–295.

¹¹ H. Wereszycki, *Walka narodów o wolność i zjednoczenie (1848–1871)*, w: J. Feldman, H. Wereszycki, *Od wielkiej rewolucji do wojny światowej 1848–1914*, cz. II, Warszawa 1936, s. 112–113. Egzemplarz, z którego korzystałem, wydano w serii *Wielka Encyklopedia Powszechna. Wydawnictwa zbiorowe, ilustrowane*, red. J. Dąbrowski, O. Halecki, M. Kukiel, S. Lam, Warszawa 1936, t. IV.

dawczej — historykowi brakować nie powinno. Nie powinno mu jeszcze brakować buntowniczości.

W tak zarysowanych warunkach istnieje szansa na wytworzenie wartości intelektualnych, obrazujących refleksyjność autora i nieoczywistość świata, gdy bezustannie zapytuje o konstytuujące go wartości i cele. Wówczas konkretny światopogląd i jego ekspozycja traci na znaczeniu. Tak zwany walor aktualności nie musi wcale wyrażać się uległością wobec chwilowych mód i dominujących ortodoksji. Możliwe staje się nawet podziwianie myślicieli, z którymi fundamentalnie się nie zgadzamy. Oto wskazania potwierdzone praktyką uprawiania filozofii przez Alasdaira MacIntyre'a¹². Znakomicie czyni to także Grzegorz Markiewicz.

Marzena Iwańska — **Krytycznie o książce Grzegorza Markiewicza**

Praca Grzegorza Markiewicza podejmuje ważny i dotąd szerzej nierozważony problem z historii Polski XIX w. Autor próbuje dostrzec, docenić i omówić kwestię pojmowania państwa, która nie była dotychczas wnikliwie badana. Historiografia odnoszącą się do tego okresu jest przede wszystkim mocno nasycona problematyką narodu, różnorodnych ujęć jego elementów składowych i czynników konstytuujących. Ciekawe, swoją drogą, że tak abstrakcyjna, enigmatyczna, z gatunku imponderabiliów wywodząca się kategoria jak „naród” jest dużo lepiej opisana, przedyskutowana niż — z pozoru wydawałoby się — bardziej konkretna i uchwytna kategoria państwa. Bez wątpienia w polskim piśmarstwie XX w. odnoszącym się do dziejów XIX stulecia następowało deprecjonowanie państwa, jego instytucji oraz podporządkowywanie państwa narodowi, chociaż historycy historiografii (M.H. Serejski, A. Wierzbicki, J. Adamus) wyróżniali w swoich naukowych badaniach zarówno problematykę narodową, jak i państwową. Chociaż w odniesieniu do XIX w. można mówić o świadomości istnienia obydwu tych kategorii, funkcjonujących niejako obok siebie, to jednak zawsze w tle tych historycznych rozważań występowała deprecjacja kategorii państwa w odniesieniu do polskiej historii XIX w. Tak jakby sam fakt braku państwa uzasadniał i bezdyskusyjnie usprawiedliwiał niepodjęcie tego zagadnienia w historycznych debatach. Z tego względu cenne jest samo podjęcie przez Grzegorza Markiewicza tego tematu i próba przyjrzenia się XIX-wiecznym dysputom na ten temat. W tym znaczeniu omawiana praca mieści się w nurcie badań nad historią mentalności, świadomości historycznej i jest kontynuacją dotychczasowych badań naukowych jej autora.

¹² Por. A. Chmielewski, *MacIntyre i Rorty*, „Odra” 2009, nr 4, s. 30-33; A. MacIntyre, *Richard Rorty* (*ibidem*, s. 34-39).

Cel pracy definiuje autor na początku swoich rozważań i określa go jako „próbę rekonstrukcji obecności kategorii państwa w świadomości elit intelektualnych społeczeństwa polskiego”. Píše, że chciał zwrócić uwagę iż w XIX stuleciu, równolegle, obok dyskursu na temat świadomości narodowej, funkcjonował dyskurs na temat świadomości państwowej. Szczegółowym celem pracy była także próba rekonstrukcji samego pojęcia państwa w świadomości polskich elit intelektualnych.

Przez pojęcie „elity intelektualne” autor rozumie dwie zasadnicze grupy: „środowiska akademickie oraz poszczególne środowiska ideologiczne”. Zarówno pierwsze, jak i drugie były w jego przekonaniu niejako predestynowane czy nawet „zmuszone” do podejmowania refleksji o państwie. Rozważając debaty środowisk akademickich brał pod uwagę G. Markiewicz osoby zawodowo związane albo też współpracujące z ośrodkami akademickimi w Królestwie Polskim oraz w Galicji. Z kolei przez środowiska ideologiczne rozumie „grupę osób o wspólnym systemie przekonań światopoglądowych, które wyrażają wspólnotę swoich światopoglądów jako ideologię”. Przy czym, jak precyzuje autor dalej, ważna była dla niego identyfikacja z samą ideologią, co niekoniecznie musiało oznaczać identyfikację z formacją umysłową, partią, ruchem politycznym. Chodziło przede wszystkim o przywódców ideowych, głównych teoretyków albo też najważniejszych na gruncie polskim propagatorów ideologii liberalnej, konserwatywnej, socjalistycznej oraz nacjonalistycznej, stąd w książce znajdujemy analizę poglądów takich postaci historycznych, jak: Aleksander Świętochowski, Bolesław Prus, Stanisław Szczepanowski, Antoni Helcel, Walerian Kalinka, Popiel, Józef Szujski, Kazimierz Kelles-Krauz, Bolesław Limanowski, Julian Marchlewski, Róża Luksemburg, Jan Ludwik Popławski, Zygmunt Balicki czy Roman Dmowski. Wydaje się, iż termin „elity intelektualne” został tutaj zawężony i stąd praca przedstawia dyskusję przywódców, największych postaci czy twórców poszczególnych nurtów polskiej myśli politycznej.

Wyjaśniając geograficzne ramy swoich rozważań, G. Markiewicz pisze, że skoncentrował się na przedstawieniu dyskursu na temat państwa w Królestwie Polskim oraz w Galicji. Uzasadnia to diametralnie odmiennymi warunkami rozwojowymi i odmiennymi relacjami społeczeństwo-władza na tych dwóch obszarach. Pomiął natomiast debaty na te tematy prowadzone w zaborze pruskim oraz przez Polaków przebywających na emigracji. Podejście takie wydaje się uzasadnione, choć nie zawsze realizowane było w dalszej części pracy z całą konsekwencją (analiza pojęcia ojczyzny u Karola Libelta czy Władysława Kozłowskiego, związanych z Poznańskiem).

Zasadniczy tok narracji w omawianej pracy osadzony został na dwóch poziomach, odpowiadających generalnie wcześniej zaprezentowanemu rozumieniu kategorii elit. Pierwszy to poziom akademicki, drugi — ideowy, który autor nazywa też emocjonalnym. Według Markiewicza, na poziomie debaty akademickiej toczyły się głównie rozważania teoretyczne nad zjawiskami społecznymi, narodem, państwem, prawem, natomiast na poziomie ideowym, gdzie w większym stopniu w grę wchodziła aktualna sytuacja społeczno-polityczna, rozważania nad wspomnianymi kategoriami miały charakter bardziej praktyczny i częściej pozostawały po prostu argumentem w dyskusjach politycznych, debatach programowych różnych partii i środowisk. Jak stwierdza autor, zadaniem rozważań na poziomie akademickim

pozostawało nade wszystko samo uwrażliwienie na państwo. Dyskurs tutaj miał w większym stopniu charakter postulatyczny, służył odpowiedzi na pytanie, jakie państwo ma być? Z kolei poziom ideowy sprzyjał bardziej wyrażaniu się, ujawnianiu poczucia państwowego i potocznej świadomości państwowej. To na tym drugim poziomie następowała rzeczywista identyfikacja z państwem. Zastanowić się warto, czy tylko na tym drugim poziomie? Wydaje się, że miała ona miejsce również i w dyskursie akademickim, ale tam nie była tak wprost demonstrowana, ujawniana, deklarowana.

W rozdziale drugim przedstawiona została najpierw intelektualna atmosfera dyskursu. Wspomina tam autor o wzroście roli i znaczenia inteligencji, rynku wydawniczego, środowisk popularyzujących naukę. Wiele miejsca poświęcił też analizie pozytywizmu rozumianego jako formacja umysłowa, która na gruncie polskim za główny cel stawiała sobie realizację programu społecznego działania. Jeśli ten fragment pracy rozumieć jako próbę zarysowania klimatu, kontekstu epoki, co miałyby służyć następnie prezentacji konkretnych dyskusji o państwie, to warto by upomnieć się o szersze chronologiczne ujęcie. Zasadne wydawałoby się także zarysowanie tegoż w odniesieniu do Galicji.

Następna część tegoż rozdziału poświęcona została rozważaniom na temat relacji państwo — naród. W rzeczywistości, jak się wydaje, fragment ten prezentuje poglądy na kategorię narodu. Przy czym sięgnięto w tym miejscu do czasów I Rzeczypospolitej, kiedy to obydwie te kategorie były utożsamiane. Kolejne zagadnienia podejmowane w tej części pracy to m.in. rozważania na temat relacji państwo — społeczeństwo obywatelskie oraz państwo — ojczyzna.

W rozdziale trzecim, który, jak się wydaje, jest najciekawszy i najbardziej nowatorski, przedstawione zostały różne formy dyskursu akademickiego. Mimo iż na wstępie został on zdefiniowany jako ściśle teoretyczny, to jednak w toku narracji autor wychodzi poza te ramy. Opisuje samo zainteresowanie kategoriami prawnymi związanymi z pojęciem państwa w kontekście wyodrębniania się na początku XX w. w programach uniwersyteckich nauk politycznych i filozofii prawa w Galicji. Podkreśla tu rolę Antoniego Białeckiego wykładowcy i propagatora nauk politycznych oraz prawa międzynarodowego w Szkole Głównej oraz — na gruncie krakowskim — rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego Franciszka Kasparka. Wielką zasługą tego ostatniego było oddzielenie nauk społecznych od politycznych i dążenie do reformy uniwersytetów w takim kierunku, aby tę odrębność potwierdzić. W omawianym rozdziale zaprezentowano także główne punkty sporu o państwo pomiędzy Michałem Bobrzyńskim a Stanisławem Tarnowskim oraz Walerianem Kalinką. W tej części praca przybiera, jak się wydaje, czysto historiograficzny charakter.

W kolejnym, czwartym rozdziale autor, odwołując się do podziału na ideologie zstępujące, jakimi były liberalizm i konserwatyzm oraz wstępujące — socjalizm i nacjonalizm, najwięcej miejsca poświęca dyskusjom między dwiema pierwszymi. Odnosi się zarówno do różnic między nimi, jak i podobieństw. W rozumieniu liberałów, którzy generalnie bagatelizowali rolę państwa, pozostawało ono naturalnym, samoistnym ustrojem, choć pozbawionym atrybutów twórczych pod względem cywilizacyjnym. U konserwatystów z kolei państwo pozostawało nieodzownym czyn-

nikiem utrzymującym społeczeństwo. W ich rozumieniu było przejawem działania boskiego, które chronić miało przed zagrożeniem zewnętrznym, utrzymując równowagę wewnętrzną. W obydwu przypadkach odrzucano jednak władzę narzuconą z zewnątrz, zawsze powinna bowiem iść za nią wola ludzi, grupy. W końcowej części pracy analizuje autor historyczne elementy debat nad państwem przez polskie środowiska ideowe. Odnosi się to chociażby do wątków oceny I Rzeczypospolitej — jej struktur państwowych, konstytucji 3 maja, pojęcia tradycji.

Pracę Grzegorza Markiewicza odczytać można jako swoistą rehabilitację kategorii państwa, próbę dostrzeżenia jej wagi i znaczenia dla XIX-wiecznych dyskusji ideologicznych w Królestwie Polskim i Galicji. Książka zawiera wiele wartościowego i nowego materiału źródłowego, podejmuje wątki ważne z punktu widzenia polskiej myśli historycznej w XIX w. Wydaje się natomiast, że zastosowana w pracy metoda prezentacji materiału źródłowego oraz forma narracji czynią ją w wielu miejscach lekturą niełatwą w odbiorze. Wyraźnie widać, pewną ewolucję problematyki państwa w omawianym tu czasie. Od dominacji metafizycznej kategorii narodu do wspólnej refleksji i nad narodem, i nad państwem, przez co w końcu nastąpiło włączenie tego ostatniego do dyskusji na przełomie XIX i XX w. Stało się to chyba stosunkowo późno, jeśli odnieść się do europejskich debat na ten temat. Z omawianej pracy płynie jeszcze jeden ważny wniosek. Otóż widać w niej jak mocno, czasami wręcz nierozzerwalnie związane pozostawały w polskiej myśli politycznej, społecznej XIX w. takie kategorie jak „naród”, „państwo”, „społeczeństwo”. Praca w wielu fragmentach zdaje się przez to gubić główny watek. Co więcej, potwierdza się, iż niejednokrotnie wspomniane kategorie traktowane były równoznacznie i ujmowane zamiennie. Oznaczałoby to, iż w ówczesnej świadomości społecznej elit granice między nimi były bardzo płynne. Jeśli tak, to z kolei można wnosić, iż każda z tych kategorii nie miała jeszcze wtedy swojej stabilnej, jednoznacznej definicji. Pozostawały one chyba wówczas w procesie stawania się i kształtowania.

Omawiana praca zawiera w gruncie rzeczy zestaw wielu rozważań teoretycznych, czasem na dość dużym poziomie abstrakcji, na temat państwa w XIX w. Związane jest to zapewne z zastosowaną podstawą źródłową, którą pozostaje różnego rodzaju publicystyka drukowana. Natomiast, jak się wydaje, nadal nie za wiele wiemy o stosunku i o postawach Polaków w XIX w. wobec państwa, w rozumieniu jego konkretnych, namacalnych atrybutów, takich jak władza, struktury czy administracja.