

SENSUS
HISTORIAE
Studia interdyscyplinarne



SENSUS HISTORIAE

Studia interdyscyplinarne

VOL. I (2010/1)

ISSN 2082-0860

Oficyna Wydawnicza

Epigram

RADA NAUKOWA

*Wojciech Wrzosek, Grzegorz A. Dominiak, Jan Pomorski, Krzysztof Zamorski,
Krzysztof Pietkiewicz (przewodniczący), Rafał Stobiecki, Krzysztof Mikulski*

REDAKTOR NACZELNY

Wojciech Wrzosek

RADA REDAKCYJNA

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

PROJEKT OKŁADKI I OPRACOWANIE GRAFICZNE

Eikon Studio

Publikacja dofinansowana przez Instytut Historii Uniwersytetu
im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,
Redakcja dziękuje za pomoc w wydaniu „Sensus Historiae”.

© by Oficyna Wydawnicza Epigram, 2010

ISSN 2082-0860

*Na stronie tytułowej reprodukcja fragmentu obrazu Paola Veronesego
„Alegoria bitwy pod Lepanto” (Gallerie dell’Accademia, Wenecja)*

Adres internetowy do korespondencji
s e n s u s 2 2 2 @ g m a i l . c o m
w w w . s e n s u s _ h i s t o r i a e . p l

ROZPOWSZECHNIANIE I PRZYGOTOWANIE EDYTORSKIE

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
Od Redakcji (<i>Wojciech Wrzosek, Grzegorz A. Dominiak</i>)	7
Noty o Autorach	11

ROZPRAWY. WYKŁADNIE. INTERPRETACJE

Maria Solarska — <i>Historia jako możliwość buntu</i>	13
Jan Grad — <i>Współczesny sens regionalizmu</i>	51
Wiktor Werner — <i>Cierpienie: cena, jaką płacimy za historię</i>	69
Maciej Bugajewski — <i>O relacji między dziejami in actu a dziejami ex post. Uwaga na marginesie Reinharta Kosellecka tezy o braku sensu dziejów</i>	75
Sławomir Zonenberg — <i>Prahistoria Prus w Preußische Chronik Szymona Grunaua</i>	79
Katarzyna Pękacka-Falkowska — <i>Etiologia moru w świetle pism loimograficznych. Fizjologia timor pestis (rekonesans badawczy)</i>	91
Violetta Julkowska — <i>Refleksje dydaktyka historii na kanwie lektury O myśleniu historycznym Wojciecha Wrzosa</i>	107
Tomasz Falkowski — <i>Wydarzenie historyczne jako czynnik strukturalny. Podbój Ameryki Południowej przez Hiszpanów w ujęciu Nathana Wachtela</i>	119
Stanislava Kostić — <i>Historia zmitologizowana we współczesnej serbskiej prozie popularnej (na przykładzie powieści Gra Aniołów Ljiljany Habjanović-Đurović)</i>	133

DYSKUSJE. POLEMIKI

Wojciech Wrzosek — <i>Handbücher czy Grundrisse? Wstęp o Wstępie do historii</i>	145
--	-----

INTERDYSCYPLINARNE SEMINARIUM HISTORYCZNE PRZY PTPN

Sprawozdanie z posiedzenia odbytego w dniach 4-6 grudnia 2009 r. w Obrzycku wraz z omówieniem wystąpienia Karoliny Polasik-Wrzosek o kategorii miłości w piśmiennictwie Sylvii Plath i Anaïs Nin (<i>Malwina Chuda-Granat</i>)	159
--	-----

RECENZJE. OMÓWIENIA

• Oksana Ruda, <i>Ukrajins'kie kozactwo w interpretacji pol'skich istorykiw kincia XIX — perszoji tretyny XX stolittia</i> , Lwów 2010, s. 418 (<i>Andrzej Janicki</i>) / 171• Maria Solarska, Maciej Bugajewski, <i>Współczesna francuska historia kobiet; dokonania — perspektywy — krytyka</i> , Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2009, s. 231 (<i>Sylwia Wielichowska</i>)	171
---	-----

SENSUS HISTORIAE

Vol. I (2010/1)

TABLE OF CONTENTS

Preface (<i>Wojciech Wrzosek, Grzegorz A. Dominiak</i>)	7
Contributors	11

TREATISES. INTERPRETATIONS

Maria Solarska — <i>History as the Possibility of Rebellion</i>	13
Jan Grad — <i>Contemporary Sense of the Regionalism</i>	51
Wiktor Werner — <i>Suffering: the Price, We Pay for History</i>	69
Maciej Bugajewski — <i>On the Relation between History in Act and History ex post. Comment in the Margin of Reinhard Koselleck's Thesis of Senselessness of History</i>	75
Sławomir Zonenberg — <i>Prussian Prehistory in Simon Grunau's Preußische Chronik</i>	79
Katarzyna Pękacka-Falkowska — <i>The Aetiology of Plague in the Light of Loimographic Discourse. Physiology of timor pestis (Introduction)</i>	91
Violetta Julkowska — <i>Reflections of the History Educationalist Based on Reading Wojciech Wrzosek's About Historical Thinking</i>	107
Tomasz Falkowski — <i>A Historical Event as a Structural Factor. South American Conquest by the Spanish Depicted by Nathan Wachel</i>	119
Stanislava Kostić — <i>Mythologized History in Contemporary Serbian Popular Culture (the Case of a Novel Igra Anđela by Liljana Habjanović-Đurović)</i>	133

DISCUSSIONS. POLEMICS

Wojciech Wrzosek — <i>Handbücher or Grundrisse? Introduction to Vstup do istorii</i>	145
--	-----

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

Report on the Meeting Taking Place from 4 to 6 December 2009 in Obrzyck with the Speech Outline K. Polasik-Wrzosek about the Love Category in Sylvia Plath and Anais Nin Writings (<i>Malwina Chuda-Granat</i>)	159
---	-----

REVIEWS. REPORTS

• Oksana Ruda, <i>Ukrajins'kie kozactwo w interpretaciji pol'skych istorykiw kincia XIX — perszoji tretyni XX stolittia</i> , Lwów 2010, s. 418 (<i>Andrzej Janicki</i>) / 171 • Maria Solarska, Maciej Bugajewski, <i>Współczesna francuska historia kobiet; dokonania — perspektywy — krytyka</i> , Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2009, s. 231 (<i>Sylwia Wielichowska</i>)	171
---	-----

Od Redakcji

Literalnie odczytany tytuł czasopisma „Sensus Historiae” mógłby sugerować, że chodzi o propozycję edytorską, która miałaby utwierdzać postrzeganie i rozumienie wydarzającej się historii, jej dziania, w perspektywie jednolitego sensu.

Takie odczytanie proponowanego tytułu byłoby/jest możliwe tylko wtedy, gdyby brało się pod uwagę całość dziejów, tych już zaszłych, byłych i wydarzających się, które mają również swoją przyszłość. Można wówczas ulec pokusie jednostronnego myślenia o dziejach jako realizujących pewien cel, który nadaje im sens i w tej perspektywie określa je oraz porządkuje. Mówimy wtedy, że dzieje mają sens lub że historia ma sens.

Warunkiem koniecznym tego, aby nadać lub „odkryć” cel i sens dziejów zarazem, jest takie ich rozumienie, które ujmuje je i stanowi jako daną dla poznania historycznego całość. Stanowienie całości dziejów łączy nadzieję opanowania i przejrzenia ich na wskroś oraz poznania i wyjaśnienia prawdy tego, co i jak w nich się działo lub wydarzało w sposób wykluczający inne możliwości. Zajęcie takiego punktu widzenia, który z założenia wydaje się być „poza” dziejami, niejako „obok” nich, poza ich dzianiem się, umożliwia ogarnięcie całości dziejów i uwidocznienie ich sensu. W tej postawie badawczej przyjmuje się za nośne i pożądane poznawczo przekonanie, że dopiero ustanowienie perspektywy dla myślenia o dziejach ze stanowiska umieszczonego „poza” nimi samymi pozwala na zrozumienie w sposób wyraźny nie tylko sensu dziejów, ale i poznania wszystkiego, co się w nich wydarzyło, działo i będzie dziać. Dzieje są wówczas pojmowane w horyzoncie ustanowionej i nadającej sens całości. Całość tę i wytyczony przez nią obszar ontologiczno-epistemologiczny utrzymuje się tylko wtedy, gdy punkt odniesienia traktowany jest jako niedziejowy. Można rzec, że przyjęcie stanowiska

„zewnętrznego” wobec dziejów, otrzymana dzięki temu perspektywa ujęcia całości i osiągnięte wraz z tym przekonanie o przejrzystości poznawczej samych dziejów, są charakterystyczne dla tak stanowionego i fundowanego adziejowego rozumienia sensu dziejów.

Przekonanie o konieczności ujmowania dziejów z perspektywy adziejowej (nie-dziejowej) miałyby gwarantować obiektywne poznawanie i rozumienie przeszłości. I chociaż jest przekonaniem, jak można wnosić z praktyki badawczej historyków, żywionym powszechnie wśród nich samych i gwarantującym im poczucie obiektywności ich badań, to stanowi jedynie pozorną sytuację ontologiczno-epistemologiczną o ograniczonej efektywności poznawczej — zwłaszcza w stosunku do zgłaszanych roszczeń. Dla przykładu takim przekonaniem żywi się wszelkie badanie historyczne o proveniencji pozytywistycznej. Efektem ufundowanego na tym przekonaniu badania historycznego, miałyby być obiektywna wiedza adekwatnie oddająca prawdę tego, co się wydarzyło w przeszłości. Wprawdzie dzięki wypracowanym krytycznym metodom poznania historycznego badania tego rodzaju ograniczają możliwość dowolności w ujmowaniu przeszłości, jednak w sposób nieuprawomocniony zarazem absolutyzują własny punkt odniesienia, który traktowany bywa jako najbardziej pożądanym dla poznawania i badania właściwego dla historii jako nauki. Pomija on własną sytuację ontologiczną i poznawczą z istoty przecież dziejową, tj. uwikłaną w dziejowe wydarzenie się. Przyjmując za uprawnioną i efektywną badawczo perspektywę ustanowioną i zakładaną jako istniejącą „poza” dziejami lub „obok” nich, historyk poddaje się i godzi na realnie zachodzącą sytuację poznawczą, która jednak skrywa podstawową prawdę, że również „obiektywne” poznawanie dziejów lub interpretowanie ich znaczenia oraz jednolitego sensu zawsze już uprzednio do dziejów należą i w ich „wnętrzu” (wewnątrz-dziejowo) zachodzą. Interpretujący czy poznający dzieje jest w ich dzianie się „wrzucony” i tym sposobem zawsze już zdany na to, co w dziejach zastaje i co z kolei zostaje mu przez ich dzianie udzielone, jak np. wydarza się to ze wspomnianą postawą poznawczą obiektywizującą przedmiot badania historycznego. Zważmy jednak, że w adziejowej perspektywie (zarazem przecież realnie zachodzącej), w której odnosimy się do dziania całości dziejów i ich sensu, brakuje świadomości tego, co tę perspektywę uprawomocnia. Zapomina się, że absolutyzowanie własnej postawy interpretacyjno-poznawczej jest jedynie urzeczywistnioną możliwością na które dzianie się dziejów w swej możliwości wydarzania dało już uprzednio przyzwolenie.

Dlatego tytuł czasopisma — „Sensus Historiae” — został pomyślany odmiennie, niż mogłoby sugerować tylko literalne jego odczytanie. Wykorzystane zostały zawarte w nim wielowątkowe tropy etymologiczne związane z pojęciami sensu i historii, które — potraktowane jedynie jako

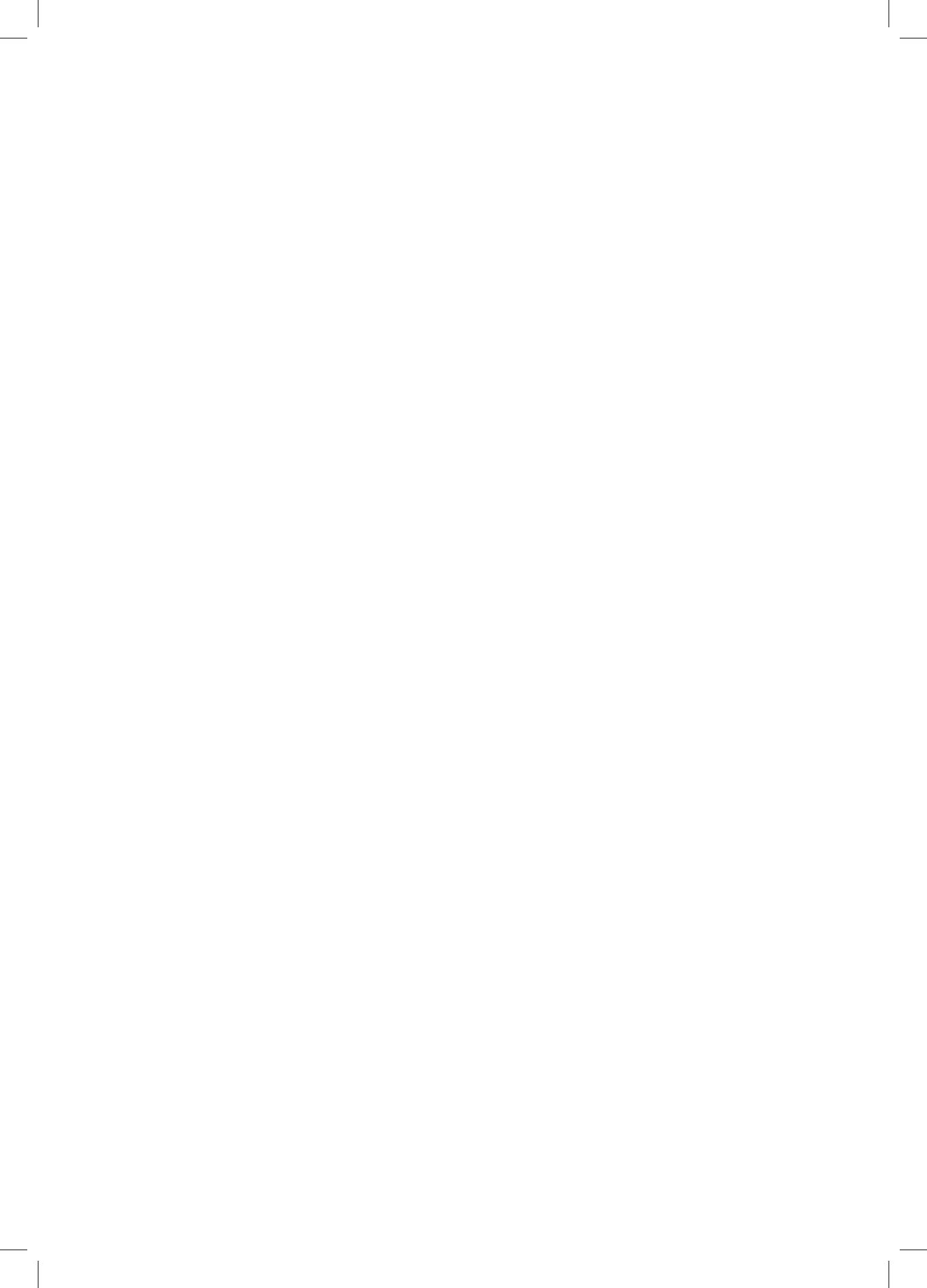
OD REDAKCJI

wskazanie — skłaniają do takiej wykładni tytułu, aby jawił się jako oznaczenie specyficznego rodzaju siedliska (toposu, miejsca, przestrzeni), w którym mogą się uobecnić i zostać tym samym upowszechnione zarówno prace *stricte* historyczne, a także możliwe interpretacje dziejów, badań i dzieł historyków oraz wszelka refleksja kulturowa, filozoficzna czy metodologiczna nad nauką historii. „Sensus Historiae” stanowi otwartość, której podstawowym rysem pozostaje przyzwolenie i zachęta do ujawnienia wielości heterogenicznych sensów różnych i odmiennych historii — także ich dyssensów, nonsensów, nieobecnych sensów i bezsensów, *etc., etc.*, ale i takiego sensu historii, który utwierdzałby postrzeganie i rozumienie wydarzających się dziejów w perspektywie całościowego i jednolitego (*scil.* jedyne) sensu, chociaż za takowy wówczas nie mógłby już tutaj uchodzić.

W obszarze siedliska, którego imieniem jest tytuł czasopisma, wszystkie te postaci usensowniania historii i jej dziania się, badań, wiedzy i narracji (opowieści) są równoprawne i równie prawdy godne, chociaż niezastępowalne w swej niepowtarzalności i jedyności, i z tej racji niewyłączne. Co więcej, w tak pomyślanym miejscu naturalnym stanem jest zachodząca tutaj nieustanna konfrontacja czy wręcz walka (*polemos*) ujawniających się odmiennych propozycji historycznych i zajmowanych stanowisk ontologiczno-poznawczych, dzięki którym możemy spodziewać się istotnych i ważnych efektów dla stanu historii jako nauki i jej przemian nie tylko epistemologicznych. Dlatego też czasopismo „Sensus Historiae” z założenia udostępnia swoje łamy nie tylko metodologom historii, filozofom nauki, epistemologiom, filozofom dziejów, historiozofom, tj. całej tej społeczności, która interesuje się badaniami historycznymi, ich osiągnięciami i ich efektami, ale także historykom *proper* (*sensu stricte*) wszelkiej specjalności, gdyż i oni biorą, bodaj że najbardziej istotny, udział w niekończącym się dziele usensowniania historii.

Mamy nadzieję, że „Sensus Historiae”, jako tak pomyślane czasopismo, usatysfakcjonuje Czytelników jakością oraz różnorodnością i polemicznym charakterem zamieszczanych w nim prac.

Wojciech Wrzosek
Grzegorz A. Dominiak



NOTY O AUTORACH

- Maciej Bugajewski** — dr hab., adiunkt w Instytucie Historii UAM, Zakład Metodologii Historii i Historii Historiografii. Zainteresowania naukowe: współczesne stanowiska historiozoficzne, status poznawczy wiedzy historycznej, historia historiografii. Opublikował: *Historiografia i czas. Paula Ricoeura teoria poznania historycznego* (2002); (wspólnie z M. Solarską) *Francuska historiografia kobiet. Dokonania — perspektywy — krytyka* (2008); *Czy przeszłość powinna być inna? Studia z teorii i historii historiografii* (redakcja) (2008); *Brzemie przeszłości. Zło jako przedmiot interpretacji historycznej* (2009).
- Tomasz Falkowski** — dr (rozprawa doktorska o pojęciu wydarzenia historycznego we francuskiej historiografii XX w.). Studiował w Toruniu (UMK), a także Poznaniu (UAM) i Paryżu (Paris I, EHESS). Stypendysta rządu francuskiego. Publikował m.in. w „KLIO” i „Historyce”. Główne zainteresowania badawcze: historia historiografii, historia nauki, współczesna filozofia francuska.
- Jan Grad** — dr hab., etnograf, kulturoznawca, filozof kultury, profesor Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, kierownik Zakładu Badań nad Uczestnictwem w Kulturze Instytutu Kulturoznawstwa UAM. Zainteresowania naukowe: 1) teoretyczno-metodologiczna problematyka badań nad kulturą i uczestnictwem w kulturze, 2) obyczaj jako dziedzina kultury symbolicznej, 3) ludyczna sfera kultury 4) tradycja jako kontynuacja kultury, 5) kultura ludowa (regionalne i lokalne tradycje obyczajowe). Najważniejsze publikacje: *Obyczaj a moralność. Próba metodologicznego uporządkowania badań dotychczasowych* (1993); *Badania uczestnictwa w kulturze artystycznej w polskiej socjologii kultury. Analiza metodologiczno-teoretyczna* (1997); *Organizacja i upowszechnianie kultury w Polsce. Zmiany modelu*. Skrypt dla studentów kulturoznawstwa (współautor wraz z U. Kaczmarek) (1996, 1999, 2005); autor kilkudziesięciu artykułów.
- Violetta Julkowska** — dr hab., adiunkt w Instytucie Historii UAM. Zajmuje się historią historiografii XIX i XX w. Jest autorką książek: *Retoryka w narracji historycznej Joachima Lelewela* (1998) i *Historia dla wyobraźni. Recepcja i interpretacja pisarstwa historycznego Karola Szajnochy* (2010). Autorka i współautorka podręczników do nauczania historii oraz licznych projektów edukacyjnych.
- Stanislava Kostić** — mgr, rusycystka, tłumaczka, lektorka języka serbskiego w Instytucie Filologii Słowiańskiej UAM; stypendystka rządu polskiego oraz Fundacji Kulczyków. Zajmuje się współczesną serbską prozą kobiecą oraz przemianami kulturowymi w krajach byłej Jugosławii. Publikowała artykuły m.in. w pracach zbiorowych oraz czasopismach literaturoznawczych.
- Katarzyna Pękacka-Falkowska** — mgr, absolwentka socjologii i historii, tłumaczka. Studiowała w Toruniu (UMK), Warszawie (AAL/UW) i Berlinie (FU). Stypendystka Instytutu Herdera, Bundesinstitut für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa, Polskiej Misji Historycznej i Instytutu Francesco Datini. Publikowała w „RDSG”, „KLIO”, „Historii i polityce”. Główne zainteresowania badawcze: społeczna historia medycyny, historia ciała, historia nauki, filozofia nowożytna.

Maria Solar ska — dr, adiunkt w Instytucie Historii UAM w Poznaniu; zajmuje się historią jako wytworem kultury i praktyki społecznej; szczególnie historiografią francuską oraz fenomenem historii kobiet we Francji. Jest autorką pracy *Historia zrewoltowana. Pisarstwo historyczne Michela Foucaulta jako diagnoza teraźniejszości i projekt przyszłości* (2006), współautorką (z M. Bugajewskim) publikacji *Współczesna francuska historia kobiet. Dokonania — perspektywy — krytyka* (2009); współredaktorką i współtłumaczką (z M. Borowicz) książki *Francuski feminizm materialistyczny. Wybór tekstów Colette Guillaumin, Christine Delphy i Monique Wittig* (2008).

Wiktor Werner — dr hab., pracuje w Instytucie Historii UAM; najważniejsze publikacje: *Kult początków. Historyczne zmagania z czasem, religią i genezą. Szkice z historii historiografii i polskiej i obcej* (2004); *Od duszy do świadomości, od jednostki do społeczeństwa. Szkice z historii intelektualnej* (2008) (współautorstwo z I. Werner); *Historyczność kultury. W oszukiwaniu myślowego fundamentu współczesnej historiografii* (2009).

Wojciech Wrzosek — dr hab., profesor Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza; kieruje Zakładem Metodologii Historii i Historii Historiografii w Instytucie Historii UAM. Zainteresowania badawcze: metodologia nauk historycznych, współczesna historiografia francuska. Łącznie opublikował ok. 100 prac, w tym 27 w językach kongresowych, z czego 18 za granicą. Autor m.in. książek: *Historia — Kultura — Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii* (1995), *O myśleniu historycznym* (2009).

Sławomir Zonenberg — dr hab., profesor Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, pracuje w Zakładzie Historii Średniowiecznej Instytutu Historii i Stosunków Międzynarodowych UKW; specjalizuje się w dziejopisarstwie średniowiecznym. Autor książek: *Kronika Wiganda z Marburga* (1994); *Źródła do dziejów Pomorza Gdańskiego, Prus i zakonu krzyżackiego w Rocznikach Jana Długosza (do roku 1299)* (2000); *Kronika Szymona Grunaua* (2009).

Maria Solarska

Historia jako możliwość buntu

Historia jako krytyka teraźniejszości

Historia, jako opowieść o przeszłości, o tym „jacy byliśmy”, jest swego rodzaju opisem tego, „jacy jesteśmy” lub „jak to się stało, że jesteśmy tacy, jacy jesteśmy”. W ten sposób jest ona projekcją zarówno tego, jak się widzimy (lub jak chcemy się widzieć), jak i tego, w jaki sposób staliśmy się tacy (lub w jaki sposób chcielibyśmy, abyśmy stali się tacy, jacy jesteśmy). Tak opisywana rzeczywistość jest więc w dużej mierze postulowana, życzeniowa, jest obrazem nas samych (jako społeczeństwa i jako jednostek tworzących to społeczeństwo), który ma pokazać sensowność naszych działań, zracjonalizować nasze postępowanie i wyjaśnić/wytłumaczyć ewentualne potknięcia.¹ Z tego m.in., jak można zasadnie sądzić, wynika „drażliwość” niektórych „tematów historycznych” — uznanie za prawdziwe opisów mówiących o, często nieodkupionych, winach, o „grzechach” wobec innych (jednostek, grup, społeczności, społeczeństw, ludzkości), o złu, którego było się sprawcą, bywa często niemożliwe, ponieważ oznaczałoby konieczność uznania, a także zaakceptowania, a nawet pogodzenia się z wizją siebie (swojej grupy, społeczeństwa, do którego się należy) nie tylko nieheroiczną, ale czasem wręcz boleśnie małą lub zbrodniczą.² Oznaczałoby to również rezygnację z poszukiwań wyjaśnień będących, w gruncie rzeczy, wytłumaczeniami, usprawiedliwieniami popełnionych czynów (negatywnie waloryzowanych wśród obowiązujących wartości).

¹ Założenie o postulatyzacji rzeczywistości badanej nie oznacza rezygnacji z idei tworzenia obrazów prawdziwych.

² Por. M. Bugajewski, *Brzemie przeszłości. Zło jako przedmiot interpretacji historycznej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009.

Zwykle jednak historia nie wykonuje, przynajmniej w pierwszym planie, tego rodzaju pracy uporania się z niechwalebnością przeszłości utożsamianej jako „nasza”. Częściej służy do dostarczania wyjaśnień wydarzeń minionych w świetle, w którym niećność składających się nań czynków jest usprawiedliwiana całym repertuarem argumentów ukazujących np. nieuchronność, konieczność ich powzięcia/wydarzenia się lub relatywizujących ich rozmiar. Na przykład historyczne badanie występowania antysemityzmu (lub nietolerancji, np. religijnej) bywa postrzegane jako „rozliczanie się” z jego występowaniem współczesnym. „Miniony” antysemityzm można relatywizować, wskazując na jego większe występowanie w danym czasie gdzie indziej, a obecny — tym, że dawniej jego natężenie było znacznie większe. W ten sposób poprawia się oczywiście samopoczucie współczesnych — okazuje się bowiem, że jest lepiej niż było, lub/i dawniej „u nas” było lepiej niż gdzie indziej. Jednocześnie jednak możliwość uporania się z określonym zjawiskiem (np. antysemityzmem) zostaje mocno ograniczona (o ile nie zniesiona), ponieważ przez taki opis, pomniejszający jego znaczenie (lub wręcz znoszący go jako problem w ogóle), zamiast szukania rozwiązania problemu, próbuje się go ominąć, opisując go jako właściwie nieistniejący, a przynajmniej mało istotny. Podobnie usprawiedliwia się wojny, podboje, wszelkiego rodzaju przemoc, przyjmując i udowadniając, że musiało do niej dojść, że była nieuchronna. Jednocześnie następuje tu swoista anachronizacja przykładająca współczesne miary „dużego”, „małego” natężenia występowania zjawiska oraz ustanawiająca współczesność jako miarę „większego” lub „mniejszego” natężenia.

Sytuacja taka zachodzi najczęściej na poziomie odbioru i obiegu historii w społeczeństwie. Konstatujemy ją, kiedy zapytamy o użytek z historii lub do czego się jej używa, innymi słowy, kiedy pytamy o społeczny kontekst jej funkcjonowania. Mniej widoczna jest ona na poziomie powstawania samych prac historycznych. Nieuniknione jest jednak jej występowanie w dyskursie samych historyków, ponieważ są członkami społeczeństwa, w którym funkcjonują ich prace.³ Sami historycy (ale również wielu ich czytelników) opiszą się raczej jako: „szukający prawdy”, „zmierający do sporządzenia prawdziwego opisu minionej rzeczywistości”. Należy wyraźnie podkreślić, że nie ma specjalnego powodu, aby nie brać tych deklaracji za dobrą monetę, a historykom przypisywać świadomie niećne działanie w duchu „obrońców dobrego imienia”. Nie należy jednak popadać w drugą skrajność i opisywać tę sytuację jako: „dobrzy i szlachetni historycy” i „manipulatorski odbiór”. Zachodzi tu raczej bardziej złożona sieć zależności, związana właśnie z funkcjonowaniem

³ W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2009.

historii jako produktu/wytworu kulturowego, społecznie robionego zeń użytku.

Trudno wyobrazić sobie rozpatrywanie dyskursu historycznego poza jego kontekstem społecznym (a zatem kulturowym). Ma on bowiem sens jedynie jako wytwór danej kultury, stworzony na jej potrzeby. Dlatego też, chcąc dowiedzieć się czegoś o danej kulturze/społeczeństwie, warto zapytać: do czego jest jej/jemu potrzebna historia? Wydaje się ona bowiem niezwykle ważnym elementem tychże struktur; elementem, o który toczy się walki i do której spisywania wyznacza się specjalnie oddelegowanych do tego członków społeczeństwa. Do czego potrzebne jest współczesności (teraźniejszości) opisywanie tego, co minęło? Najprościej można odpowiedzieć, że społeczeństwom, których myślenie zamknięte jest w triadzie przeszłość — teraźniejszość — przyszłość znajomość przeszłości jest potrzebna do tego, aby móc rozumieć to, co nas otacza i spoglądać w przyszłość. „Spoglądanie w przyszłość” ma na zapleczu myślenie o możliwym, rozumianym w określony sposób, rozwoju danego społeczeństwa. Takie ujęcie zamknięte jest w zbanalizowanych pytaniach „skąd przychodzimy?” i „dokąd zmierzamy?” Odpowiedzi na te pytania, w potocznym rozumieniu, mają zarysować punkt, w którym jesteśmy oraz kierunek, w którym chcemy podążać lub cel, jaki chcemy osiągnąć. Podstawowe wydaje się tu właśnie określenie sytuacji otaczającej, owego punktu, w którym się znajdujemy. Takie myślenie zakłada pewną ideę rozwoju, w której kolejne pokonywane etapy układają się w określoną całość, np. od barbarzyństwa, prymitywizmu do stopniowego cywilizowania się. Choć poszczególne, osiągnięte teraźniejszości wyznaczają tymczasowe „ucywilizowania” (określają co znaczy bycie „cywilizowanym”), ostateczny sens „ucywilizowania” pozostaje nieustannie w przyszłości, nie znamy bowiem ostatecznego etapu cywilizacji, „bycia cywilizowanym”, „ucywilizowania się”. Zakładając rozwój cywilizacyjny (nazywany czasem „postępem cywilizacyjnym”), znamy jedynie minione etapy, ustanawiamy punkty odniesienia — np.: wybrane kraje, społeczeństwa, które uważamy za „wyżej rozwinięte” — nie wiemy jednak, jaki jest ostateczny punkt odniesienia. Ten ostatni jest ciągle niepewny, w nieustannej konstrukcji.

Określenie tego „dokąd zmierzamy?” dokonywane jest na podstawie wychwytywania z teraźniejszości sygnałów, zwiastunów tego, co nadejdzie. Niekiedy próbuje się również dostrzec prawa stanowiące o tym, że kiedy wydarza się coś, to następnie wydarzy się coś innego, co jest postrzegane jako konsekwencja pierwszego „coś”. Zakłada się tu powtarzalność pewnych związków — skoro było tak kiedyś, to w przyszłości również tak będzie. Tak można interpretować hasło o „historii nauczycielce życia”. Jednak ten sposób myślenia, charakterystyczny bardziej dla potocznego postrzegania historii niż dla historyków, zapomina o zmienności jako cesze charakterystycznej

rzeczywistości historycznej. Odpowiedź na pytanie „dokąd zmierzamy?” polega w ten sposób nie tyle na refleksji nad p o ż a d a n y m kierunkiem rozwoju, ale na wychwytywaniu oznak nadchodzenia nieuchronnego. Jest to zatem rozszyfrowywanie tego, co na pewno nas spotka, nie zaś próba kształtowania tego, jak będzie wyglądało to, co nastanie. Tego typu postępowanie określimy zatem jako fatalistyczne, ponieważ zakłada ono niemożność wpłynięcia na to, co nadejdzie (skoro jest to nieuchronne).

W myśleniu o historii, które proponuję, chodzi o położenie nacisku właśnie na refleksję nad tym, jaki jest ów pożądanym kierunek, na opisywanie terażniejszości, badając jej historyczność, po to, aby ją rozumieć i ustalić dlaczego taki, a nie inny kierunek jest/był postrzegany jako pożądanym. Chodzi zatem o historię, która umożliwia rozumienie terażniejszości, dzięki rozumieniu minionych terażniejszości, które nazywamy przeszłością.⁴ „Rozumienie terażniejszości” można określić jako umiejętność poruszania się w otaczającym świecie społecznym dzięki wiedzy o nim. Wiedza ta, budowana również przez poznanie historyczne, może być ujęta jako zdolność do dekodowania otaczających schematów kulturowych.⁵ W wymiarze jednostkowym umożliwia to poruszanie się wśród nich i zwiększanie prawdopodobieństwa osiągnięcia wyznaczonych celów, w tym również umiejętność wyznaczania celów możliwych do osiągnięcia. W wymiarze grupy — uświadomienie interesów i wyznaczenie sposobów ich realizacji. W prozaicznym sensie — wiedza o otaczającym świecie powinna umożliwiać prowadzenie szczęśliwej egzystencji.

W „rozumieniu terażniejszości” warto również dostrzec możliwość projektowania przyszłości.⁶ Jednak nie w sensie odgadywania kierunku, w jakim zmierza ludzki świat, ale w sensie możliwości refleksji nad kierunkiem, w jakim zmierzanie to jest pożądanym. Poznanie historyczne oferuje tu pewną uprzywilejowaną sytuację, wynikającą z jego specyfiki — kreślenia wizji nieustannej zmienności ludzkiego świata, opowiadania o tym, że skoro dawniejszy, miniony świat był odmienny od naszego, funkcjonował według zasad, które czasem budzą nasze, współczesnych, zdziwienie, że można było tak myśleć o świecie, to możliwe jest też nadejście świata, który będzie działał według zasad co najmniej równie różnych od obecnie przyjmowanych.

⁴ Odwołuję się tu do refleksji Marca Blocha nad rolą historii w *Pochwale historii, czyli o zawodzie historyka*; wskazuje tam m.in., że wola rozumienia jest silniejsza niż wola wiedzenia, por. M. Bloch, *Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka*, przeł. W. Jedlicka, PWN, Warszawa 1962, s. 34.

⁵ W. Wrzosek, *op. cit.*

⁶ Inspirację do takiego myślenia odnaleźć można u Michela Foucaulta, por.: M. Solarzka, *Historia zrewoltowana. Pisarstwo historyczne Michela Foucaulta jako diagnoza terażniejszości i projekt przyszłości*, Wyd. IH UAM, Poznań 2006.

Historia jako myślenie krytyczne

Historia jest często postrzegana i wykorzystywana jako argument potwierdzający (lub negujący) konstatacje dotyczące współczesnych sytuacji lub zjawisk społecznych. „Z historii wiemy...”, „historia pokazuje...”, „historia dowodzi...” — wyrażenia tego typu mają moc niepodważalności i ostatecznego argumentu na rzecz forsowanej tezy: skoro „historia” potwierdza słuszność naszej tezy (lub podważa czyjąś tezę), któż mógłby zgłaszać wobec niej zastrzeżenia? W tym popularnym dyskursie historia występuje jednocześnie jako rzeczywistość historyczna i jej opis dokonany przez historyków. Dokładniej mówiąc, historiograficzny opis jest traktowany jako rzeczywistość historyczna — jako taka właśnie historia stanowi koronny dowód słuszności głoszonych poglądów: to sama rzeczywistość wydarzeń historycznych przemawia w sprawie, nie zaś interpretacje tychże wydarzeń tworzone przez historyczki/historyków. Narracje tych ostatnich brane są za czyste i proste relacje tego, jak naprawdę było, a „rzeczywistość” pokazuje, udowadnia, przekonuje.

Takie traktowanie pracy historyczek i historyków, z jednej strony jest bardzo pochlebne — występują w roli wyroczni, mędrczyń/mędrców głoszących ostateczne słowo prawdy. Z drugiej jednak strony, jest to bardzo instrumentalne traktowanie ich samych i ich pracy. Ich głos nie jest bowiem wysłuchiwany jako głos autonomicznych podmiotów biorących udział w dyskusji, ale jako przedmiotowo traktowany opis wykorzystywany przez strony dyskusji. Co więcej, to nie one/oni mówią, lecz sama „historia” przemawia ich ustami. Historyczki/historycy są tu jedynie skrybami⁷ wiernie notującymi to, co „mówi im przeszłość”.

Kiedy przyglądamy się poznaniu historycznemu jako procesowi myślowemu, takie funkcjonowanie historii musi wydać się bardzo zubażające. Wiedza historyczna i operacje intelektualne związane z jej uzyskaniem niosą dużo większy potencjał ich wykorzystania przez współczesność w dyskusjach nad otaczającym światem społecznym, niż wspomniane, dość bezrefleksyjne, instrumentalne ich używanie.

Dość banalne wydaje się stwierdzenie, że poznanie zaczyna się wtedy, kiedy pojawia się zdziwienie wobec istnienia czegoś lub istnienia czegoś w określonej formie. Poznanie realizowane jako społeczna instytucja nauki jest ujęte w ramy wyznaczające sposoby dochodzenia do wyjaśnienia owego

⁷ Historyczki/historycy dobrze wiedzą, że rola spisujących często nie ograniczała się do zapisu, do roli jedynie odtwórczej, ale bywała twórcza. Dodatkowo nierzadko zapisy dostarczają badaczkom/badaczom więcej informacji na temat zapisującego niż na temat opisywany. W przypadku, o którym mowa w tekście głównym, skrybowie są raczej odpowiednikami taśmy magnetofonowej lub dyktafonu niż podmiotami piszącymi.

pierwotnego zdziwienia. Efektami tego wyjaśniania są: z jednej strony rozumienie — osiągane dzięki racjonalizacji otaczającego świata: pokazaniu „mechanizmów jego działania”; z drugiej strony — dawanie obrazu tego, jaki ów otaczający świat jest, czyli konstruowanie prawdziwych opisów świata.⁸ W ramach nauk społecznych wyjaśnianie musi być oparte na wskazywaniu zjawisk, działań lub mechanizmów, których sprawcami są ludzie, jako czynników tworzący świat badany. Zakłada się bowiem, że świat ten jest ludzki w podwójnym sensie — dotyczący ludzi (społeczeństw) oraz przez tych ludzi (ich działania, wzajemne relacje) tworzony. Poznanie naukowe i uzyskiwana w jego ramach wiedza powstają zatem z powzięcia dystansu wobec oczywistości świata, w którym żyjemy i o którym mamy pewną wiedzę (potoczną), ukształtowaną przez kulturę, w której wyrastamy i uczestniczymy. Ten krytyczny dystans w stosunku do tego, co jawi się jako oczywiste, może rozwijać się jako pytanie skierowane do „świata społecznego”: dlaczego coś uznawane jest w nim za oczywiste? Pytamy wówczas o to, jakie wyobrażenie o świecie, składające się z określonych oczywistości, funkcjonuje w danym społeczeństwie. Możemy również zapytać: w jakim celu utrzymywane jest takie, a nie inne wyobrażenie, bowiem zakładany w nim porządek (układ oczywistości) nie jest neutralny — składa się nań wypadkowa relacji władzy i tworzona przez nie hierarchia. W ramach tej ostatniej poszczególne jednostki mają wyznaczone swoje możliwości i wolności. Pytanie o celowość utrzymywania danego wyobrażenia o świecie oznacza zatem przyjrzenie się, z punktu widzenia których jednostek, jakich miejsc zajmowanych przez nie w danym porządku, utrzymywanie określonego obrazu świata jest korzystne. Nie chodzi tu, rzecz jasna, jedynie o wskazanie prozaicznych interesów, poszczególnych jednostek lub grup, polegających na utrzymywaniu uprzywilejowanej pozycji, ale o analizę relacji władzy sprawiających, że konkretne grupy lub jednostki zajmują określone miejsce w hierarchii.

Wspomniany dystans krytyczny wobec oczywistości świata może być również rozwijany jako autokrytyka poznania naukowego, czyli poddawanie racjonalnemu wątpieniu wiedzy wytwarzanej w jego ramach. Poznanie to nie jest bowiem wyłączone z mechanizmów i relacji władzy przenikających społeczeństwo, w którego obrębie jest ono realizowane. Mimo że jego społeczną legitymizacją jest tworzenie prawdziwych opisów rzeczywistości, to owa prawdziwość podlega tym samym procedurom weryfikacji, co kulturowa oczywistość badanych zjawisk, przekonań, działań. Prawdziwości danego świata kulturowego są równie historyczne jak świat, którego są wytworem i osnową, są zatem zmienne. Ich historyczna zmienność nie oznacza jednak, że tracą na swej prawdziwości wraz z nadejściem nowej prawdy — później-

⁸ Pozostawiam tu na boku dyskusję nad statusem owej prawdziwości.

szej w czasie. Pozostają w mocy dla światów, którym były właściwe, a ich następstwo nie musi odbywać się w trybie korygowania błędnego myślenia poprzedników, odkrycia fałszywości tego, co było uważane za prawdziwe. Odkrycia dokonywanego z perspektywy nowej prawdziwości, która z kolei zostanie zapewne negatywnie zweryfikowana przez jeszcze nowszą prawdziwość. Historyczna opowieść pokazuje nam raczej, że jakkolwiek dziwaczne wydawałoby się nam uznawanie określonych poglądów składających się na wizję świata za prawdziwe, to w określonych czasach i miejscach były one po prostu prawdziwe. W ten sam sposób, w jaki obecne prawdziwości są dla nas, współczesnych, oczywiście prawdziwe.

W przypadku poznania historycznego mamy do czynienia nie tylko z racjonalizacją świata — jego opisywaniem i wyjaśnianiem poprzez ukazanie czynników sprawiających, że jest on taki, jaki jest. Świat otaczający jest tu bowiem odniesiony do swego rodzaju świata równoległego — tego, którego (już) nie ma, a który badacz/ka powołuje do życia jako świat miniony. Na zrozumieniu tego ostatniego koncentruje swoje wysiłki historyczka/historyk, ale dzięki temu zrozumieniu ma nastąpić zrozumienie świata współczesnego badaczce/badaczowi. Tak samo, jak inne nauki społeczne historia ma wszak pomagać zrozumieć otaczający świat społeczny, a przez to umożliwiać skuteczne (pozwalające osiągać zamierzone cele, satysfakcję egzystencjalną) poruszanie się w nim jednostek. Między obydwoma światami — minionym i współczesnym — zachodzi koherencja, mimo ich często radykalnej odmienności. Konstruowana jest bowiem wyobrażona wspólnota tych różnych światów — łączy je to, że są to „nasze światy”. Inne, minionie światy są częścią „naszego świata”, stanowią część naszej wyobrażonej wspólnoty, łączącej współczesnych z żyjącymi dawniej i inaczej. W ten sposób światy te istnieją równolegle wobec współczesności konstruującej wspomnianą wspólnotę.

Sytuacja historii może być w ten sposób porównywana do sytuacji, z którą mamy do czynienia w przypadku antropologii czy etnologii badającej różnorodność (inności) kultur. Badane kultury — tak w przypadku historii, jak etnologii — są raczej nieznanne niż obce, zakłada się bowiem istnienie łączącego je elementu — przynależności do zuniwersalizowanej ludzkości (do najogólniejszego „my”). W ten właśnie sposób inne kultury są „nasze”, choć inne i są dla nas interesujące dlatego właśnie, że mówią nam coś „o nas”.

To odniesienie do wyobrażonej wspólnoty ludzkości ma jeszcze jedną cechę, o której należy wspomnieć. Inne światy są odnoszone do zuniwersalizowanej ludzkości, która jest wytworem kultury badającej, ponieważ to z jej punktu widzenia są opisywane i do jej wyjaśnienia, w gruncie rzeczy, służą te opisy. W ten sposób nieustannie nakładana jest jej siatka wartości i w stosunku do niej rekonstruowane są siatki wartości badanych światów. Konstatacja nieistnienia, lub istnienia w radykalnie odmiennej formie, elementów

tworzących wartości kultury badającej jest możliwa przez odniesienie do ich istnienia i formy znanej. W ten sposób zuniwersalizowana ludzkość ma za punkt wyjścia partykularne „my” kultury europejskiej. To w jej ramach konstruuje się bowiem wyobrażoną wspólnotę ludzkości i umieszcza się ją we współczesnej siatce wartości tejże kultury. Ona także „wytwarza” spojrzenie, które konstytuuje poznanie (naukowe) zarówno pod kątem tego, co powinno być poznane, jak również jak owo poznanie winno przebiegać.⁹

Zanurzona w świecie, którego jest wytworem (współczesnym badacze/badaczowi), historia jest również jego konstruktorką. Wyjaśniająco opisując świat miniony, przedstawia pewną wizję świata. Ta ostatnia jest zbudowana na elementach konstruujących kulturowy świat, z którego pochodzi opis historyczny i nieuchronnie jest przenoszona na świat miniony. Historyczka/historyk, badając oczywistości tego ostatniego, w sposób nieunikniony przenosi do niego oczywistości swojej kultury. Rekonstruując oczywistości minione, dociekając i wyjaśniając dlaczego były one wówczas same przez się zrozumiałe, pytając: jak można było tak myśleć?, badacz/ka ma możliwość skonstatowania ich odmienności od oczywistości swojej kultury — niewidzialnych z kolei, bez odniesienia do inności. Dzięki temu stwierdzeniu różnicy, skonstatowaniu nieoczywistości dawnych oczywistości, możliwe jest właśnie dostrzeżenie oczywistości kultury badającej. W ten sposób możliwe jest również ich ewentualne zakwestionowanie.

Tak ujęte poznanie historyczne może być rozumiane jako pytanie, którego stawką jest możliwość rewolty. Przesłanie, które możemy zeń odczytać, jest bowiem następujące: inny porządek społeczny miał miejsce, rzeczywistość (to, co uznaje się za rzeczywiste) była zupełnie inna niż współczesna, zatem otaczający nas świat społeczny może być inny, nie jest konieczny, ale przygodny. Skoro inna rzeczywistość była możliwa, to możliwa jest też jej inność w p r z y s z ł o ś c i, także tej przyszłości, która wydarza się jako teraźniejszość. Innymi słowy: zmiana jest możliwa, a wręcz nieuchronna wobec nieustannej zmienności świata przedstawianej w opowieści historycznej. Co ważne, ta potencjalna zmiana nie jest jedynie wyobrażoną możliwością ani (mitycznym) powrotem do (równie mitycznego) „złotego wieku”. Jest „innym światem”, o którego ciągłym wydarzaniu się opowiada historia (będąca ciągiem coraz to innych światów).

Podważając samo przez się zrozumiałość i stabilność zastanego porządku społecznego, historia stanowi przestrzeń, w której możliwy jest krytyczny dystans do oczywistości, ujmowanych często jako to, co naturalne, konstruujących ten porządek. Sporządzając mapy tego, co było „naturalne” dawniej,

⁹ Podejmowane próby rozbicia tej europocentryczności np. w dyskursie postkolonialnym; E. Domańska, *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.

kreśli „naturalności” współczesności. Dzięki tym mapom możliwe jest określenie strategicznych miejsc i taktyk potrzebnych do osiągnięcia pożądanej zmiany. Innymi słowy, ukazując nieuchronność zmiany, historia każe też zastanowić się nad jej pożądanymi kierunkami oraz nad tym, jaki jest cel zabiegów maskujących możliwość zmiany. Dokonuje tego, denaturalizując świat społeczny, w którym ideologią natury maskuje się hierarchie i relacje władzy. Ten właśnie potencjał ukazywania nieoczywistości tego, co współczesnym jawi się jako oczywiste, wart jest uwypuklenia w społecznym funkcjonowaniu historii.

Krytyka i historia

Historia jest przede wszystkim opowieścią o ludzkim świecie. Mówiąc „opowieścią”, nie mam na myśli jej „literackości”, a jedynie narracyjny charakter, formę, którą przyjmują jej analizy. Choć jej narracyjność nie przeczy jej naukowości, stwarza jednak określone problemy, które trzeba uwzględnić, przyglądając się historii jako pewnej praktyce kulturowej.¹⁰

Nie narracyjność historii przykuwa jednak moją uwagę, lecz specyficzne funkcjonowanie tej opowieści jako praktyki kulturowej. Historia jest często postrzegana jako opowieść „o przeszłości” czy też, inaczej mówiąc: o „rzeczywistości minionej”. Jednak to w otaczającym nas świecie, we współczesności powstawania historycznej opowieści, tkwi jej rola i funkcja oraz jej ewentualna istotność. Historyczne opowieści są wszak pisane dla współczesnych (choć czasem także „dla potomnych”).

Wiedza historyczna stanowi często odwołanie, dzięki któremu rozumowanie, wywód zyskuje podstawę lub punkt odniesienia. Ustalenia historyków ujmowane są jako obiektywne, niejako „twarde”, jako fakty, o których się nie dyskutuje. Postępowanie takie jest zresztą zrozumiałe w pracach, w których określone wydarzenia nie są przedmiotem rozważań. Funkcjonują one jako swego rodzaju zakotwiczenia, odwołania do pewnej wiedzy powszechnej, zestandaryzowanej, ustalonej. W ten sposób historia jest jednak „zamrożona” jako to, co niedyskutowane. Jednocześnie prace te legitymizują obiektywność wiedzy historycznej, zgodnie zresztą ze zestandaryzowanym kulturowym usytuowaniem historii jako opowieści prawdziwej o rzeczywistości minionej. Ustalenia historyczne w pracach humanistycznych (i zapewne nie tylko w nich) występują jako punkt odniesienia — jako przywołanie stanu wcześniejszego, ilustracja zmiany sytuacji, pokazanie korzeni czegoś. Pełnią w ten sposób funkcję konstrukcyjną — bez nich nie można by wykazać

¹⁰ O refleksji nad narracją historyczną por. J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Warszawa 1996.

zmiany, ale też zapewne nie dałoby się zarysować sytuacji obecnej z braku kodu kulturowego, którego dyskurs historyczny dostarcza.¹¹

Zauważmy jednak, że to właśnie sama historia (naukowy opis historyczny) stwarza możliwość powzięcia dystansu wobec otaczającego świata, dystansu umożliwiającego jego opis i krytykę. Krytyka, jako postawa wobec zastanego świata i historia, jako naukowy opis ludzkiego świata, przeplatają się bowiem ze sobą na różnych poziomach. Szczególną uwagę warto zwrócić na dwa z nich. Pierwszy dotyczy samego serca badania historycznego — metody krytycznej. Drugi odnosi się do wymiaru krytycznego praktyki historiograficznej. Przyjrzenie się tym dwóm aspektom więzi między historią i krytyką pozwoli nam dostrzec i uwypuklić podstawową zaletę myślenia historycznego — jego użyteczność dla świadomej partycypacji w otaczającym nas świecie. Konstytutywną cechą pracy historyczki/historyka jest chęć zrozumienia rzeczywistości badanej, a przez to także tej, która jest współczesna badaczce/badaczowi. Rozumienie to osiągnąć jest za pomocą narzędzi poznawczych, mających umożliwić rozpoznanie, jaka jest owa rzeczywistość (chodzi zatem o ustalenie pewnej prawdy o niej) oraz racjonalne wyjaśnienie tego, że jest właśnie taka. Dzięki takiemu postępowaniu intelektualnemu możliwe staje się podejmowanie efektywnego działania na podstawie posiadanej wiedzy o świecie.¹²

Dwa aspekty powiązania krytyki i historii¹³

Pierwszy ze wspomnianych aspektów powiązania krytyki i historii dotyczy metody krytycznej — podstawowego narzędzia badawczego historyczki/historyka. Warto przyjrzeć się jej zarówno pod węższym kątem jej zastosowania do materiału historycznego — źródeł historycznych — jak również pod szerszym kątem jej użyteczności w korzystaniu z wszelkich źródeł wiedzy o świecie. Takie ujęcie pozwala uwypuklić przydatność myślenia historycznego (tutaj rozumianego jako sposób myślenia stosowanego w dziedzinie badań nazywanych historycznymi, oparty na charakterystycznym dla niego narzędziu) w partycypacji w otaczającym świecie i zajmowaniu określonej postawy wobec niego. Innymi słowy, chodzi o podkreślenie użyteczności umiejętności budowania spójnych opisów rzeczywistości historycznej, rozu-

¹¹ W. Wrzosek, *op. cit.*

¹² Por. G. Banaszak, J. Kmita, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.

¹³ Ta część była publikowana pt.: *Krytyka i historia*, w: *Problemy współczesnej metodologii historii*, pod red. W. Wrzoska, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2009, s. 45-54.

mianej jako minioną, w sporządzaniu takich opisów otaczającej rzeczywistości historycznej.¹⁴

„Bez źródeł nie ma pracy historyka, jednak nie można iść za nimi. [...] Pannać nad źródłami musi historyk, nie zaś źródła nad historykiem” — pisze Jerzy Topolski.¹⁵ Ponieważ, jak podkreśla, źródła nie są lustrzanym odbiciem fragmentów rzeczywistości, które wystarczy jedynie posklejać, aby stworzyć o niej opowieść, badacz/ka musi wykonać nad nimi pracę, dzięki której może zbudować swoją narrację o danej rzeczywistości historycznej. Praca ta polega zasadniczo na zracjonalizowanym wątpieniu w to, za co dokumenty się podają oraz w to, co mówią. Marc Bloch ujmuje to następująco:

Nawet najnaiwniejszy agent policji wie dobrze, że nie należy zanadto wierzyć słowom świadków. Zresztą nie zawsze wyciąga się właściwe wnioski z tej teoretycznej wiedzy. Podobnie, dawno już uznano, że nie należy wierzyć ślepo wszystkim źródłom historycznym. Nauczyło nas tego doświadczenie tak niemal stare, jak sama ludzkość: niejedyn tekst udaje przynależność do innej epoki lub inne pochodzenie aniżeli to jest w rzeczywistości; nie wszystkie relacje są wiarygodne, a nawet pozostałości materialne bywają podrabiane.¹⁶

Jednak samo intuicyjne, zdroworozsądkowe podejście „krytyczne” nie wystarczy, aby uprawiać historię-naukę. Wszak „zdrowy rozsądek” to najczęściej połączenie „niewyrozmowanych postulatów z pochopnie uogólnionymi doświadczeniami”.¹⁷ Dla prowadzenia krytyki w sensie naukowym potrzebne jest narzędzie pozwalające wyjść poza ramy myślenia zdroworozsądkowego. Jego wypracowanie trwało długo, a za ostateczne podwaliny pod naukową krytykę dokumentów archiwalnych można uznać pracę Jeana Mabillona *De Re Diplomatica* (1681). Pod koniec XVII w. „krytyka” nabiera też niemal nowoczesnego znaczenia: próby prawdziwości. Dotąd bowiem oznaczała raczej ocenę, mającą gust za podstawowe kryterium. Zacytujmy jeszcze raz słowa Blocha — mistrza metody krytycznej:

Podobnie jak «nauka» w rozumieniu kartezjańskim, krytyka źródła historycznego wyklucza wszelką wiarę. Jak nauka kartezjańska, tak i ona nieubłaganie obala wszystkie dawne filary, po to jedynie, aby dojść do nowych pewników, a przynajmniej do twierdzeń o dużym stopniu prawdopodobieństwa, poddawanych do tej pory należytej weryfikacji. Inaczej mówiąc, idea, która inspiruje tę krytykę, zakłada prawie całkowity odwrót od dawnych

¹⁴ Por. wszędobylskość historyczności m.in. w: K. Zamorski, *Dziwna rzeczywistość. Wprowadzenie do ontologii historii*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009.

¹⁵ J. Topolski, *Wprowadzenie do historii*, Poznań 1998, s. 55.

¹⁶ M. Bloch, *op. cit.*, s. 105.

¹⁷ *Ibidem*, s. 106.

pojęć o wątpieniu. [...] Do tego czasu wątpienie uważane było za postawę umysłową czysto negatywną, za zwyczajne odwrócenie się plecami, i to bez względu na to, czy jego «ukłucia» odczuwano boleśnie, czy też, przeciwnie, znajdowano w nich źródło szlachetnej rozkoszy. Odtąd zaś uważa się, że wątpienie, stosowane racjonalnie, może stać się narzędziem poznania.¹⁸

Krytyka historyczna jest zatem zracjonalizowanym wątpieniem w oczywistość tego, co jawi nam się jako prawdziwe i wobec owej prawdziwości kierowane jest pierwsze pytanie historyczki/historyka. Kolejne dotyczą prawdziwości przekazu badanego dokumentu — czy to, co „mówi” może być prawdziwe. Zaznaczymy, że używany tu wyraz „prawdziwość” należałoby raczej zastąpić słowem „prawdopodobieństwo”. Krytyka historyczna jest więc raczej próbą prawdopodobieństwa prawdziwości niż prawdy.

W jakiej mierze wolno nam używać wielkiego słowa «pewność»? Już Mabillon przyznawał, że krytyka dokumentów nie może osiągnąć pewności «metafizycznej», i nie mylił się. Jedynie dla uproszczenia podstawiamy nieraz w miejsce języka prawdopodobieństwa język oczywistości. Ale dziś wiemy lepiej niż w czasach Mabillona, że ta umowa nie jest bynajmniej specyficzna dla nas. [...] Ograniczając swą pewność do dozowania prawdopodobieństwa i nieprawdopodobieństwa, krytyka historyczna różni się od większości innych nauk o świecie realnym jedynie subtelniejszym zróżnicowaniem stopni.¹⁹

W tej swego rodzaju relatywizacji efektów krytyki historycznej nie należy upatrywać słabości. Wręcz przeciwnie, jest ona znakiem krytycznego myślenia o samej krytyce. Poszukując człowieka za dokumentami — tego, który je sporządził i którego takie, a nie inne motywy popchnęły do uczynienia tego w określony sposób — w myśl krytyki historycznej również ta/ten, kto ją przeprowadza, podlega uwarunkowaniom, które analizuje w swoim badaniu. Historyczka/historyk sporządzająca narrację historyczną na podstawie źródeł, dzięki stosowaniu metody krytycznej, sam/a również wytwarza źródło/źródła historyczne. Jako takie narracje historyczne oraz ich wytwórczynie/wytwórcy same są materiałem, do którego należy stosować metodę krytyczną.

Pisząc swą *Pochwałę historii, czyli o zawodzie historyka* w pierwszej połowie lat 40. XX w., Bloch dziwił się:

Cóż za skandal, że w naszych czasach, bardziej niż jakiegokolwiek inne narażonych na toksyny kłamstwa i plotki nie przyznano metodzie krytycznej choćby najmniejszego kącika w programach nauczania: a przecież metoda ta nie jest już tylko pokorną służebnicą prac warsztatowych. Widzi

¹⁸ *Ibidem*, s. 110-111.

¹⁹ *Ibidem*, s. 159-160.

ona otwierające się przed nią o wiele rozleglejsze horyzonty, a historia ma prawo zaliczyć do swych najtrwalszych zasług to, że wykuwając narzędzia swej pracy, otworzyła przed człowiekiem nową drogę ku prawdzie, a więc ku sprawiedliwości.²⁰

Dzisiaj można nadal pytać: czy współczesny zalew informacji nie wymaga tym pilniej ćwiczeń z metody krytycznej? Różnorodność i ilość źródeł informacji zdają się tym bardziej zmuszać do selekcji, weryfikacji i oceny prawdopodobieństwa ich prawdziwości. Pożytki z zastosowania metody krytycznej do takiej „kontrolni jakości” informacji docierających do nas i kształtujących naszą wiedzę o świecie i jego obraz są bezdyskusyjne.

Taki sposób myślenia nasuwa się, kiedy pamiętamy, że „źródłem historycznym jest wszystko to, skąd możemy czerpać informacje o przeszłości”.²¹ Wszelkie aspekty otaczającej nas rzeczywistości są zatem potencjalnym źródłem dla przyszłych historyczek/historyków. Mogą być również dla nas, współczesnych, źródłem wiedzy o świecie otaczającym, kiedy potrafimy je czytać, kiedy potrafimy być historyczkami/historykami teraźniejszości. Historia jest przecież nauką stawiającą sobie za podstawowy cel rozumienie ludzkiego świata — zrozumienie świata minionego, po to, aby zrozumieć świat współczesny badacze/badaczowi i czytelniczkom/czytelnikom prac historycznych. Zauważmy, że w ten właśnie sposób możemy dostrzec w historii jej wymiar krytyczny wobec teraźniejszości. Mając w centrum swego zainteresowania zmienność świata społecznego (jest przecież nauką „o ludziach w czasie”²²), ukazuje ona przygodność współczesności. „Mówi” nam, że choć otaczający nas porządek społeczny jest dla nas przymuszający — tzn. musimy mu się w pewien sposób podporządkować (lub przynajmniej liczyć się z jego istnieniem), aby funkcjonować w społeczeństwie — to jednocześnie możliwa jest jego zmiana. Myślenie historyczne wzdraga się wobec wszelkiego fatalizmu, wszelkiego dopatrywania się z góry przeznaczonego losu. Dyskurs historyczny opowiada wszak o świecie ludzi, w którym opisywane procesy i zdarzenia są wytwarzane przez działania ludzkie, choć ich sprawstwo nie zawsze jest bezpośrednie.

Ten drugi aspekt powiązania krytyki i historii — możliwy wymiar krytyczny samego dyskursu historycznego — pojawia się, kiedy pomyślimy o nim jako potencjalnie rewoltującym (wywrotowym). Możliwe jest również, rzecz jasna, myślenie o historii jako dyskursie konserwującym — tym, którego podstawową funkcją jest opowiadanie o nieuchronności otaczającego porządku społecznego, o konieczności jego istnienia, a nawet o potrzebie

²⁰ *Ibidem*, s. 163.

²¹ J. Topolski, *Wprowadzenie do historii*, s. 35.

²² M. Bloch, *op. cit.*, s. 52.

jego obrony. Michel Foucault umieszcza taką historię w ramach dyskursu filozoficzno-prawnego²³. Jest ona tu dyskursem władzy i ma ją swym opowiadaniem legitymizować i umacniać. Zatem poszukiwanie prawdy jest w tym przypadku szukaniem potwierdzenia panującego porządku władzy, a zmienność ujmowana jest jako ewolucyjnie prowadząca do osiągnięcia stanu obecnego. Nie ma tu więc miejsca na projekt przyszłości, w której panowałby inny niż otaczający, pojmowany jako szczyt rozwoju lub jako z góry dany, porządek rzeczy, a historia nie ustanawia krytycznego dystansu wobec terażniejszości, lecz pokazuje ją jako oczywistą. Ta oczywistość terażniejszości wzbudza jednak wątpliwości, kiedy pamiętamy o metodzie krytycznej i jej założeniach. Podając w wątpliwość ową „oczywistość terażniejszości” — pytając czy jest ona rzeczywiście tak oczywista, za jaką się podaje lub, inaczej mówiąc, pytając o prawdopodobieństwo prawdziwości jej opisu jako oczywistej — zajmujemy pozycję krytyczną, przechodzimy na stronę historii rewoltującej. Ta ostatnia pokazuje możliwość zmiany zastanego porządku społecznego, analizuje jego nieoczywistość oraz pyta, dla kogo użyteczne jest przedstawianie jej jako „oczywistej”.

Warto zwrócić tu uwagę, że często zamiast „oczywistości” otaczającego nas porządku społecznego spotykamy określanie go jako „naturalnego”. „Naturalność” ma moc nieuchronności, niekwestionowalności i oczywistości — to, co jest „naturalne”, jest takie, jakie jest i to w sposób bezapelacyjny. To, co jest „naturalne”, jest również niezmiennie i niezależne od człowieka/ludzi. Można zatem zapytać: czy dyskurs historyczny, badający zmienną rzeczywistość działań ludzkich, może jako rezultat swego opisu ukazywać tę rzeczywistość jako „naturalność”, nie będąc jednocześnie sprzecznym? Odpowiedź twierdząca wydaje się mało prawdopodobna. Wymiar krytyczny historii jawi się za to jako jej element konstytutywny.

Historia i idea rewolucji

Historię można pojmować jako wezwanie do buntu. Jak rozumiany miałby być opór, bunt, rewolucja, do którego ma zachęcać historia? Jako pierwszy ich wymiar należy wskazać możliwość pomyślenia o otaczającym świecie jako niekoniecznym, jako możliwym do zmienienia. Na tzw. pierwszy rzut oka może wydać się on dość banalny, jednak należy pamiętać, że bez pomyślenia o możliwości zmiany niemożliwe jest jej dokonanie. Innymi słowy, dopóki myślimy o świecie jako o z góry danym, naturalnym (a zatem zarządzanym

²³ Por.: M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France*, Warszawa 1998.

przez siły, mechanizmy pozaludzkie), nie mamy realnej możliwości jego zmiany. Konieczne jest zatem zerwanie z tym swego rodzaju fatalizmem, aby móc postrzegać się jako podmiot kształtujący swój los i podejmować działania temu kształtowaniu służące. Należy podkreślić, iż nie chodzi tu o skłonienie się ku innej skrajności — wierze w nieograniczoną władzę i możliwości poruszania się w świecie; wierze, że „wystarczy chcieć”. Chodzi o przekonanie, że choć funkcjonujemy w zastanym świecie, którym zarządzają systemy relacji kształtujące otaczający porządek, to dzięki ich rozpoznaniu możliwe jest stawianie im oporu, odmowa ich wspierania, obranie indywidualnej (lub zbiorowej) strategii ich przededefiniowania. Taki jest drugi człon odpowiedzi na pytanie: do jakiego buntu zachęca myślenie historyczne? Do buntu opartego na wiedzy o ograniczeniach, przymusach, zastanych definicjach. Historia bowiem o tyle zachęca do buntu, o ile wskazuje jego realną możliwość. Ta ostatnia nie wynika jedynie z namysłu nad badaniem historycznym, ale jest zaświadczana w pracach historycznych pokazujących różnorodność indywidualnych i zbiorowych praktyk życiowych, losów poszczególnych osób i grup. Ona właśnie pokazuje, że opór wobec zastanego porządku jest nie tylko teoretyczną możliwością, ale że jest to rzeczywistość ludzkich działań i wyborów tworzących historyczną zmienność świata społecznego.

Kiedy zastanawiamy się nad rewoltą lub rewolucją, zwykle rozważamy mionione wydarzenia określane tym mianem lub/i na ich podstawie prowadzimy namysł nad możliwością jej ponownego zaistnienia, sensownością, ewentualnym jej pragnieniem lub dążeniem do niej. Rozważania tego typu nie są najczęściej prowadzone przez historyczki/historyków, choć ich ustalenia stanowią niezbędny punkt odniesienia. Można oczywiście wskazać historyczki/historyków np. rewolucji francuskiej (takich, jak Mona Ozouf czy François Furet²⁴), którzy nieustannie rozważają rewolucję pod wszelkimi możliwymi kątami. Jednak podstawowym punktem zainteresowania są tu konkretne wydarzenia, które uważa się za rewolucyjne (które definiują zatem to, co za rewolucję uważamy). Chodzi o ich opisanie, wskazanie na głównych aktorów, uczestników, czynniki sprawcze, odtworzenie przebiegu, następstw, konsekwencji. Można zastanawiać się na ile opisanie określonych wydarzeń jako rewolucyjnych stwarza je jako rewolucję, na ile narracja historyczna prede-

²⁴ Niezwykle interesujące rozważania Fureta każą zastanowić się, czy rewolucja francuska jako wydarzenie, potocznie określane tą nazwą i które stało się modelem myślenia o rewolucji w ogóle, rzeczywiście miała miejsce; F. Furet, *Prawdziwy koniec rewolucji francuskiej*, Znak, Kraków 1994; J. Topolski, *Mit rewolucji w historiografii*, w: *idem*, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 1996, s. 217-231; W. Wrzosek, *Spór o metafory we współczesnej historiografii francuskiej*, w: *idem*, *Historia — Kultura — Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Leopoldinum, Wrocław 1995, s. 38-55.

finiuje społeczne, potoczne rozumienie rewolucji. Rozważania o rewolucji i różnego rodzaju rewoltach stanowią pokaźną literaturę. Spoglądając na jej rozmiary, można dostrzec niemal obsesyjne zainteresowanie tą problematyką, które najogólniej można podzielić na dwa nurty zaklinające rewolucję i rewoltę albo jako to, czego za wszelką cenę trzeba się wystrzegać, albo jako to, do czego trzeba dążyć i w czym należy ulokować nadzieję. Badanie tej problematyki jest samo w sobie niezwykle zajmujące, jednak z perspektywy interesującej nas problematyki istotniejsze wydaje się tu rozważenie pewnego powiązania refleksji nad rewolucją z historią jako praktyką badawczą. W tym kontekście warto przyrzeć się z jednej strony tekstowi Hannah Arendt *O rewolucji*²⁵, a z drugiej wykładowi Michela Foucaulta w Collège de France z 1976 r. opublikowanych pt. *Trzeba bronić społeczeństwa*.²⁶ Pierwszy z nich rozważa rewolucję, pytając o jej konsekwencje dla myślenia o świecie i politycznego w nim działania, zwracając uwagę na rozróżnienie wyzwolenia i wolności. Natomiast drugi ze wspomnianych autorów analizuje historię dyskursu walki ras i pyta o możliwość rewolucji.

Hannah Arendt o rewolucji

Punktem wyjścia rozważań Arendt jest pytanie: czym jest rewolucja „z jej ogólnymi konsekwencjami dla człowieka jako istoty publicznej, z jej politycznym znaczeniem dla świata, w którym żyjemy, jej rolą w dziejach nowożytnych”? Autorka poszukuje odpowiedzi na nie, zestawiając ze sobą przede wszystkim dwie rewolucje: francuską i amerykańską. Jej analiza jest oparta na odwołaniu się do ich przebiegu i towarzyszących im pism uczestników, „twórców”, obserwatorów oraz późniejszych myślicieli nad nimi reflektujących. Spośród wielu interesujących wątków poruszanych we wspomnianej pracy, z punktu widzenia zajmującej nas problematyki warto zwrócić uwagę na trzy z nich: wskazanie na wolność jako cel rewolucji, rozróżnienie wolności i wyzwolenia oraz przesunięcia w obrębie znaczenia słowa „rewolucja”.

Na początku swych rozważań Arendt zauważa:

Nowożytne pojęcie rewolucji (nierozdzielnie związane z myślą, że tok historii rozpoczyna się właśnie od nowa, rodząc zupełnie nową, nigdy wcześniej nie słyszaną opowieść) było nieznanne do czasu dwóch wielkich rewolucji z końca osiemnastego wieku. Przed przyjęciem roli w tym, co okazało się rewolucją, żaden z aktorów nie przeczuwał nawet intrygi nowego dramatu. Gdy jednak rewolucje poczęły biec swoim trybem (na długo wcześniej nim ich uczestnicy mogli się zorientować, czy podjęte przez nich przedsięwzię-

²⁵ H. Arendt, *O rewolucji*, Wydawnictwo X/Dom wydawniczy Totus, Kraków 1991.

²⁶ M. Foucault, *op. cit.*

cie skończy się zwycięstwem, czy przegraną) nowość opowieści i najsłynniejszy sens jej fabuły objawiły się zarówno aktorom jak i widzom. Co do intrygi, było nią niewątpliwie pojawienie się problemu wolności. [...]

Żeby więc zrozumieć istotę rewolucji nowożytnych, koniecznie trzeba pamiętać o tym, że idea wolności zbiegła się w nich z doświadczeniem nowego początku. A ponieważ współczesne pojęcie Wolnego Świata głosi, że nie sprawiedliwość ani wielkość, lecz właśnie wolność stanowi najwyższe kryterium uzasadniające tworzenie ciał politycznych, przeto nie tylko nasze rozumienie rewolucji, ale i nasze pojęcie wolności — wyraźnie rewolucyjne u źródeł — jest czynnikiem, od którego może zależeć nasza gotowość do przyjęcia lub odrzucenia powyższej zbieżności.²⁷

Najważniejszym zatem elementem nowożytnego rozumienia „rewolucji” jest jej splecenie z ideą wolności oraz nowego początku, rozpoczynania od nowa opowieści o otaczającym świecie. Jednak obie te kwestie zostają pokazane jako problematyczne w dalszym toku wywodu. Po pierwsze, wolność powinna być odróżniona od wyzwolenia, które „może być warunkiem wolności, lecz żadną miarą nie prowadzi do niej w sposób automatyczny”.²⁸ Po drugie, jej ustanowienie jako celu rewolucji okazuje się podlegać pewnym transformacjom, w wyniku których jest zastępowana przez szczęście lub dobrobyt. Podobnie ustanowienie nowego początku jawi się jako kwestia niejednoznaczna, bowiem początkowo rewolucjonistom nie tyle chodziło o powołanie do życia nowego porządku, ale o przywrócenie dawnego, zaburzonego przez rządy, przeciw którym powstał, porządku świata.

Znajduje to odzwierciedlenie w użyciu słowa „rewolucja” do określenia wydarzeń, które dla nas są modelem rewolucji. Istotne jest tu rozpięcie między pierwotnym jego znaczeniem a tym, co znaczy ono obecnie:

To, że zjawisko rewolucji nie ma precedensu w dziejach przednowożytnych, nie jest bynajmniej sprawą oczywistą. Wiele osób zgodziłoby się wprawdzie, że charakterystyczną cechą współczesnego świata stanowi «pożądanie nowych rzeczy» połączone z kultem nowości jako takiej; często też utożsamia się to «nowożytne» usposobienie z tak zwanym duchem rewolucyjnym. Jeśli jednak przez ducha rewolucyjnego będziemy rozumieć coś, co wyrasta z samej rewolucji, wówczas musimy go starannie odróżnić od tego zachłannego pragnienia nowości. Przeciż pod względem psychologicznym, doświadczenie tworzenia nowych podstaw połączone z przeświadczeniem o nadejściu zupełnie nowych czasów, nastroja ludzi raczej «konserwatywnie» niż «rewolucyjnie», skłaniając ich do ochrony tego, co już się dokonało i do zapewnienia trwałości istniejącemu *status quo*, a nie do otwierania się na nowe rzeczy, nowe wydarzenia, nowe idee. Patrząc z historycznego

²⁷ H. Arendt, *op. cit.*, s. 27.

²⁸ *Ibidem*, s. 28.

punktu widzenia można dodać, że ludzie pierwszych rewolucji — to jest ci, którzy nie tylko brali udział w takim czy innym przewrocie, lecz w ogóle wprowadzili rewolucje na arenę polityki — wcale nie pożąдали nowych rzeczy ani nie pragnęli żadnego *novi ordinis saeculorum*. Świadczy o tym samo słowo «rewolucja», pojęcie stosunkowo stare, które zdobywało swoje nowe znaczenie bardzo powoli. Otóż samo użycie tego słowa najwyraźniej wskazuje na brak oczekiwań i skłonności do nowego ze strony «aktorów» rewolucji, którzy podobnie jak «widzowie», zupełnie nie byli przygotowani na coś bezprecedensowego. [...] Słowo «rewolucja» było pierwotnie terminem astronomicznym, który zdobył znaczenie w naukach przyrodniczych dzięki *De revolutionibus orbium coelestium* Kopernika. W tym naukowym zastosowaniu słowo to zachowało swój ścisły łaciński sens, oznaczało bowiem regularny, zgodny z prawidłami, obrotowy ruch gwiazd, o którym wiedziano, że nie podlega wpływowi człowieka i że nie sposób go odeprzeć. Nikt oczywiście nie kojarzył takiej «rewolucji» z nowością ani z przemocą i gwałtem. Przeciwnie, słowo to sugerowało powtarzający się, cykliczny ruch i stanowiło wierny łaciński przekład Polibiuszowej *ανακυκλωσις*, a więc pojęcia, które także wywodziło się z astronomii, metaforycznie zaś było niekiedy używane w dziedzinie polityki. W odniesieniu do ziemskich spraw ludzi mogło ono oznaczać tylko tyle, że kilka znanych form ustrojowych krąży wśród śmiertelnych w wiecznym nawrocie i z tą samą nieodpartą siłą, która każe gwiazdom poruszać się po wytyczonych szlakach na niebie. Trudno więc o coś bardziej odległego od pierwotnego znaczenia słowa «rewolucja» niż obsesyjne przeświadczenie wszystkich aktorów rewolucji, którzy wierzyli, że są uczestnikami procesu oznaczającego definitywny koniec jakiegoś starego porządku i przynoszącego narodziny nowego świata.²⁹

Zmiana w pojmowaniu „rewolucji”, modyfikująca jej astronomiczne znaczenie, nastąpiła z nadejściem rewolucji francuskiej, kiedy akcent przesunął się na nieodpartość, przekształconą w XIX w. w ideę konieczności historycznej, ale już bez konotacji związanych z obiegowym, powracającym ruchem.³⁰ Można wskazać na przynajmniej dwie istotne konsekwencje tego, zrodzonego z rewolucji francuskiej myślenia o nieodpartej, anonimowej sile rządzącej rewolucją. Pierwszą z nich były „narodziny nowożytnego pojmowania historii, które dokonało się w filozofii Hegla”.³¹ Oznaczało to z jednej strony, że „dawny absolut filozofów objawia się również w świecie spraw mię-

²⁹ *Ibidem*, s. 39-41.

³⁰ Przekonanie o działaniu anonimowej siły rewolucji, na której wolę trzeba się zdać, było odwrotnością charakterystycznego dla aktorów rewolucji amerykańskiej poczucia, że człowiek jest panem swego losu, przynajmniej w odniesieniu do sfery politycznej. Jednak to rewolucja francuska zwyciężyła w walce o wyobrażenie rewolucji, ona stała się jej modelem; na temat metafory rewolucji por.: W. Wrzosek, *Spór o metaforę*; J. Topolski, *op. cit.*

³¹ H. Arendt, *op. cit.*, s. 50.

dzyludzkich, tzn. dokładnie w tej samej dziedzinie, co do której filozofowie zgodnie wykluczyli, by mogła ona być miejscem powstawania absolutnych wzorców”.³² W ten sposób w świecie spraw międzyludzkich filozofowie zaczęli poszukiwać też prawdy. Skoro zaś prawda, „nawet gdy ją pojmowano «historycznie» — czyli jako ujawniającą się w czasie a więc taką, która nie musi obowiązywać zawsze — musiała mimo to zachowywać ważność dla wszystkich ludzi, bez względu na to, gdzie im się zdarzyło żyć i do jakiego należeli państwa”, to historia jako środek „do objawienia prawdy, musiała być historią światową, a samoobjawiająca się prawda musiała być «duchem świata»”.³³ Historia (jako dzieje) stała się zatem równie uniwersalna, co prawda, która się w niej objawiała. Z drugiej strony, dzieje, rozumiane jako proces, zawierały w sobie także nieuchronność swego biegu. Anonimowa siła rewolucji, pojmowana jako konieczność, której ludzie muszą ulec, stała się cechą historii taką samą, jak nieuchronność ruchu ciał niebieskich oraz ustanawiała dialektykę wolności i konieczności (w ramach dialektycznego ruchu i przeciwruchu dziejów). Należy podkreślić perspektywę, z której prowadzona jest tu refleksja nad historią. Jest to pozycja obserwatora, widza spoglądającego z zewnątrz na oglądany świat; tego, który zna zakończenie opowieści i z tego właśnie miejsca odszyfrowuje nieuchronność wydarzenia się tego lub innego zjawiska, przeznaczenie tej lub innej jednostki czy grupy. (Jest to pozycja, którą Foucault nazwie pozycją filozofa lub prawodawcy, o czym w dalszej części tekstu.)

Choć wolność i wyzwolenie, oswobodzenie się od czegoś, są różnymi sprawami, wytyczenie granicy między nimi często sprawiało trudność. Arendt zauważa:

Szkopuł w tym, że taka rewolucja, jaką znamy z czasów nowożytnych, zabiegała zawsze zarówno o zdobycie swobód jak i o wolność. A ponieważ wyzwolenie (którego owocem jest swoboda ruchu) rzeczywiście stanowi warunek wolności (ponieważ nikt nie dotarłby nigdy do miejsca, w którym rządzi wolność, gdyby nie mógł poruszać się bez skrępowania), przeto często nie potrafimy powiedzieć, gdzie kończy się to, co jest tylko pragnieniem wyzwolenia — czyli bycia wolnym od ucisku — a gdzie zaczyna pragnienie wolności jako politycznego sposobu bycia. Rzecz w tym, że pierwsze z tych pragnień (niepodleganie uciskowi) mogłoby być spełnione nawet w warunkach monarchii (choć nie w warunkach tyranii, nie mówiąc już o despotyzmie), natomiast drugie z nich domaga się ukonstytuowania nowej czy

³² *Ibidem.*

³³ *Ibidem*, s. 52.

raczej na nowo odkrytej formy rządów. Wymaga mianowicie ustanowienia republiki.³⁴

Zatem zasadnicza różnica między wyzwoleniem a wolnością polega na tym, że wyzwolenie oznacza określone swobody negatywne takie, jak oswo-bodzenie z (wolność od) ucisku, nędzy lub strachu, natomiast treścią wolności jest uczestnictwo w sprawach publicznych. Jak pokazała rewolucja francuska, „wyzwolenie od tyranii przyniosło wolność tylko nielicznym, natomiast przy-tłoczona nędzą większość prawie go nie odczuła. Tę większość należało więc wyzwolić jeszcze raz”.³⁵ Celem tego wyzwolenia nie była jednak już wolność, ale powszechne szczęście zbudowane na określonym postrzeganiu człowieka i jego praw. Deklaracja Praw Człowieka miała wymieniać podstawowe prawa pozytywne wynikające z jego natury, a nie z jego statusu politycznego.³⁶ Te naturalne prawa człowieka (postrzeganego jako istota naturalna) były więc w istocie prawami jego konieczności życiowych i miały stanowić fundament nowego państwa:

Praw tych nie uważano za pewne przed-polityczne racje, których nie wolno naruszyć żadnemu rządowi ani żadnej władzy politycznej, lecz za podstawową treść, jak i ostateczny cel rządu i władzy. *Ancien régime* oskarżono o to, że odebrał te prawa swoim poddanym. Były to prawa związane z życiem i naturą, nie zaś z wolnością i godnością obywatela.³⁷

Wolność pojmowana jako cecha naturalna człowieka, niemal jego biolo-giczna właściwość, była więc w gruncie rzeczy domaganiem się wyzwolenia od wszelkiej nędzy zagrażającej fizycznej egzystencji. Echo takiego pojmo-wania znajdziemy u Marksa, który z kwestii socjalnej uczynił istotny argu-ment polityczny, ukuwając pojęcie „wyzysku”, w którym nędza jest wynikiem wyzysku przez klasę panującą dysponującą środkami przemocy. W ten spo-sób celem rewolucji stał się dostatek, a nie wolność. Co więcej, upatrując ko-

³⁴ *Ibidem*, s. 31; ustanowienie republiki i demokracji dokonało się jednak na gruncie wy-kłuczenia z nich kobiet, por.: J.W. Scott, *La citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l'homme*, Albin Michel, Paris 1998; G. Fraisse, *Les femmes et leur histoire*, Gallimard, Paris 1998.

³⁵ H. Arendt, *op. cit.*, s. 74.

³⁶ Jest to więc pojmowanie bardzo różne od izonomii w greckich miastach-państwach. Oznaczała ona równość wobec prawa i nie dotyczyła warunków życia (będących w ogóle kryte-rium umożliwiającym udział w sferze polityki otwartej wyłącznie dla właścicieli dóbr i niewol-ników), ale była równością „tych, którzy tworzyli grupę «równych sobie»”. Izonomia zapewniała więc równość nie dlatego, że „wszyscy ludzie rodzili się czy też byli stworzeni jako równi, lecz właśnie dlatego, że z natury [...] nie byli równi i potrzebowali sztucznie stworzonej instytucji (*polis*), która mogła ich uczynić równymi na mocy swojego prawa [...]”. Była więc atrybutem *polis*, a nie cechą człowieka (szczególnie jako osoby prywatnej) (H. Arendt, *op. cit.*, s. 29).

³⁷ *Ibidem*, s. 109.

nieczności w nieodpartych popędach procesu życiowego, Marks przyczynił się do utrwalenia doktryny głoszącej, że najwyższe dobro stanowi życie (jako proces biologiczny), a najważniejszym z ludzkich zabiegów jest żywot społeczeństwa. Rola rewolucji nie polega zatem na wyzwoleniu ludzi spod ucisku innych ludzi, ale na wyzwoleniu procesu życiowego społeczeństwa z oków niedostatku.³⁸

W swych rozważaniach nad rewolucją Arendt wskazuje na rewolucję amerykańską jako tę, która zrealizowała swój cel — ustanowienie wolności przez ustanowienie państwa opartego na Kartach Praw (*Bills of Rights*) ustalających kontrolę nad wszelką władzą polityczną. To nie ona jednak stała się modelem rewolucji dla społecznego jej wyobrażenia, ale rewolucja francuska, choć z punktu widzenia wskazywanego przez Arendt celu poniosła ona klęskę. Przyczyny klęski ostatniej widzi autorka m.in. w tym, że:

Ukryte życzenie ubogich nie brzmiało: «każdemu według potrzeb», lecz: «każdemu według pożądań». I choć to prawda, że wolność może przyjść tylko do ludzi, którzy zaspokoiли już swe potrzeby, jest też prawdą, że unika ona tych, którzy upierają się żyć dla pożądań. Amerykańskie marzenie (tak jak pod wpływem masowej imigracji rozumiał je wiek dziewiętnasty i dwudziesty) nie było ani marzeniem Rewolucji Amerykańskiej o prawdziwej wolności, ani też marzeniem Rewolucji Francuskiej o wyzwoleniu człowieka. Było to, na nieszczęście, marzenie o «ziemi obiecanej», mlekiem i miodem płynącej. A ponieważ rozwój nowoczesnej techniki już wkrótce potrafił tę wizję urzeczywistnić, «marzyciele» utwierdzili się w przekonaniu, iż przyszło im żyć w najlepszym z możliwych światów.

[...] Ta przemiana obywatela rewolucji w prywatną jednostkę dziewiętnastowiecznego społeczeństwa jest rzeczą często opisywaną w literaturze — zwykle przy użyciu pojęć wypracowanych przez Rewolucję Francuską, która mówiła o *citoyens* i *bourgeois*. Na bardziej spekulatywnym poziomie możemy uznać zniknięcie «pragnienia wolności publicznej» za wycofanie się jednostki w «wewnętrzzną sferę świadomości» stanowiącą rzekomo «właściwą dziedzinę ludzkiej wolności». Z miejsca tego, jak z rozpadającej się fortecy, jednostka, biorąc górę nad obywatelem, broni się przed społeczeństwem, które z kolei «bierze górę nad jednostką». Proces ten, w stopniu większym niż rewolucje, określił oblicze dziewiętnastego stulecia, a częściowo określa również oblicze wieku dwudziestego.³⁹

Kreślona przez Arendt historia rewolucji nie napawa zbyt optymizmem, co do jej skuteczności jako środka do przeprowadzenia zmiany, w wyniku której ustanowiona zostaje wolność. Nawet możliwość ustanowienia przez nią szczęścia powszechnego lub dostatku okazała się złudna. Jednak

³⁸ *Ibidem*, s. 61-62.

³⁹ *Ibidem*, s. 140-141.

jej widmo na tyle opanowało wyobrażenie o działaniu w świecie, wprowadzaniu zmiany w jego bieg, że do dziś wydaje się w nim panować. Zestawiając rewolucję amerykańską i francuską, Arendt zwraca uwagę na zwycięstwo tej ostatniej nad wyobrażeniem rewolucji oraz na konsekwencje tego zwycięstwa. Choć to amerykańska zakończyła się z punktu widzenia Arendt powodzeniem i nie „pożarła swych dzieci”, to nie ona stała się wzorem dla naszych skojarzeń idei rewolucji. Pytanie, które nasuwa się przy lekturze Arendt, brzmi zatem: dlaczego identyfikujemy rewolucję z niepowodzeniem realizacji jej idei?

Rewolucja francuska stała się modelem rewolucji w ogóle.⁴⁰ Dokładniej mówiąc, pewien historiograficzny jej obraz stał się punktem odniesienia dla wszelkich innych wydarzeń opisywanych jako rewolucyjne. Jej poszczególne etapy, postacie uznane za najważniejsze stały się elementami charakterystyki rewolucji jako takiej. Jednak jak pokazuje to m.in. François Furet, kiedy przyglądamy się uważniej rewolucji francuskiej, dostrzegamy, że wydarzenia powszechnie/potocznie z nią kojarzone jako konstytuujące ją nie są tak jednoznaczne, jak się to przyjmuje. Wyznaczenie choćby jej ram chronologicznych (początku i końca) jest problematyczne, a przekonanie o tym, iż była ona nagłym zerwaniem ze starym porządkiem i ustanowieniem nowego, że zmiana, z którą się ją utożsamia, była raptownym przewrotem, a nawet, że mamy do czynienia z jedną rewolucją, jest trudne do utrzymania.

Fantazmatyczny model rewolucji francuskiej stał się jednak podstawowym odniesieniem, z którym łączy się współcześnie samo słowo „rewolucja” i zajmuje się pozycję wobec ewentualnego dążenia do niej lub też pragnienia niedopuszczenia do niej. Wydarzenia lat 70. XX w. we Francji — narodziny ruchu wyzwolenia kobiet — również odwoływały się do retoryki rewolucyjnej. Historia kobiet, która w nich ma swe korzenie, również może być odczytywana przez jej pryzmat. Warto jednak dołączyć tu wątek dodatkowy, który podsuwa Michel Foucault, analizując historię dyskursu walki ras. Między innymi dlatego, że bez pojawienia się tego dyskursu wyłonienie się idei rewolucyjnej zdaje się niemożliwe.

Michel Foucault — dyskurs walki ras

W wykładach w Collège de France⁴¹ z 1976 r., opublikowanych pod tytułem *Trzeba bronić społeczeństwa*, Michel Foucault zwrócił uwagę na problematykę

⁴⁰ Por.: M. Janion, *Bogini Wolności (Dlaczego rewolucja jest kobietą?)*, w: *idem, Kobiety i duch inności*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1996, s. 5-49.

⁴¹ Katedra Foucaulta w CF — utworzona 30 listopada 1969 r., nosiła nazwę Historia Systemów Myśli (w miejsce prowadzonej przez Jeana Hyppolite'a Katedry Myśli Filozoficz-

związaną z „wiedzą poddaną/ujarzmioną” oraz historyczną wiedzą o walkach. W dwóch z nich (*Wykład z 21 stycznia 1976* i *Wykład z 28 stycznia 1976*) szczególnie bada kwestię nader istotną z punktu widzenia interesującej nas tematyki. Chodzi o pojawienie się dyskursu mówiącego o przenikającej społeczeństwo wojnie oraz nowej formie dyskursu historycznego, który wraz z nim się wyłonił. Niezwykle ciekawym wątkiem tych rozważań jest pokazanie relacji między dyskursem dominującym a dyskursem oporu oraz pewnego mechanizmu neutralizacji sprzeciwu przez dyskurs dominujący.

Dyskurs historyczno-polityczny jako dyskurs sprzeciwu

Zasadniczą kwestią stawianą przez Foucaulta we wspomnianych wykładach jest wypracowanie narzędzia do analizy relacji władzy przenikających i tworzących tkankę społeczną. Drogę zmierzającą do realizacji tego zadania wyznacza pytanie: „w jakiej mierze stosunek dominacji daje się sprowadzić do albo przełożyć na pojęcie stosunku sił? I na ile stosunek sił można sprowadzić do stosunku wojny?”⁴² Wojna jest skrajnym przypadkiem stosunków sił, w którym ujawniają się one w swym największym natężeniu, bez osłonek. W ten sposób foucaultowskie pytanie przekłada się na serię pytań:

Czy stosunek władzy jest w gruncie rzeczy stosunkiem bitewnym, walką na śmierć i życie, wojną? [...] czy fakt wojny rzeczywiście można i powinno się uważać za pierwotny w stosunku do innych relacji (relacji nierówności, asymetrii, podziału pracy, stosunków wyzysku itp.)? Czy zjawiska antagonizmu, rywalizacji, konfliktu, walki między jednostkami, grupami lub klasami mogą i powinny zostać włączone w ów ogólny mechanizm, w tę ogólną formę, jaką jest wojna? A także: czy pojęcia związane z tym, co w XVIII i jeszcze w XIX wieku nazywano sztuką wojenną (strategia, taktyka itp.), mogą same przez się stanowić odpowiednie i wystarczające narzędzie do analizy stosunków władzy?⁴³

Tak postawione pytania zmierzają do rozważenia hipotezy mówiącej, że pod powierzchnią tego, co uważamy za rzeczywistość społeczną, widzianą jako splot różnorodnych relacji władzy, toczy się permanentna wojna, nieustanna walka: „Czy pod powłoką pokoju, porządku, bogactwa, autorytetu władzy, pod pozorem spokojnego ładu subordynacji, państwa, aparatów pań-

nej), powierzona Foucaultowi 12 kwietnia 1970 r., wykład inauguracyjny wygłosił 2 grudnia 1970 r., ukazał się później jako *L'ordre du discours*; pol. przekład M. Kozłowskiego pt.: *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2002.

⁴² *Ibidem*, s. 54.

⁴³ *Ibidem*.

stwowych, praw itd., powinniśmy założyć i odkryć coś w rodzaju pierwotnej i permanentnej wojny?” Aby znaleźć odpowiedź na to pytanie, trzeba ustalić:

jak, od kiedy i dlaczego zaczęto dostrzegać lub wyobrażać sobie, że to właśnie wojna podtrzymuje stosunki władzy i rozgrywa się w ich obrębie? Od kiedy, jak, dlaczego wyobrażono sobie, że pokój jest podszyty pewnym rodzajem nieustannej walki i że ostatecznie ład państwowy — w swojej podstawie, w swej istocie, w swoich istotnych mechanizmach — jest porządkiem bitewnym? [...] Kto zauważył wojnę między wierszami pokoju; kto w harmidrze, w zamęcie wojny, w błocie batalii, poszukiwał zasady pozwalającej zrozumieć porządek, państwo, jego instytucje i jego historię?⁴⁴

Stawianą przez Foucaulta kwestię można zatem rozumieć następująco. Aby wypracować narzędzia analizy świata społecznego, którego elementy są wytwarzane/stwarzane przez relacje dominacji, należy znaleźć sposoby badania tychże relacji. W tym celu trzeba zapytać, na ile możliwe jest postrzeganie ich przez pryzmat skrajnego ich przypadku — wojny. Należy zwrócić uwagę na to, że pytanie to dotyczy kwestii historycznej, nie zaś abstrakcyjnych rozważań, co do możliwości takiego lub innego pomyslenia. W interesującym nas przypadku chodzi o ustalenie, kiedy pojawiło się takie właśnie myślenie o porządku społecznym jako o będącym o tyle porządkiem, o ile przykrywa/przesłania toczącą się nieustannie walkę, chaos wojny. Dlatego też Foucault czyni punktem wyjścia słynną formułę Clausewitza: „Koniec końców wojna jest tylko polityką prowadzoną innymi metodami”. Jest ona jednak dość przewrotnym punktem wyjścia, ponieważ to, co interesuje Foucaulta to formuła, którą Clausewitz odwraca. Przyjmuje i wykazuje on bowiem, że:

zasada, zgodnie z którą polityka to wojna prowadzona innymi metodami, jest o wiele wcześniejsza od zasady Clausewitza, który po prostu odwrócił tego rodzaju tezę, jednocześnie mętną i precyzyjną, krążącą od XVII i XVIII wieku.⁴⁵

W pojawieniu się tej tezy w tym właśnie czasie Foucault dopatruje się historycznego paradoksu. Polega on na tym, że dyskurs, który przyniósł tezę o polityce jako wojnie prowadzonej innymi środkami, powstał niejako równoległe do (lub nieco później w stosunku do) transformacji polegającej na etatyzacji wojny, tzn. wyparciu wojowniczych stosunków, „prywatnej wojny” z ciała społecznego na zewnętrzne granice państwa: „wojna stała się niejako praktyką funkcjonującą już tylko na zewnętrznych granicach państwa, zaczęła się ona stawać zawodowym i technicznym przywilejem starannie wydzie-

⁴⁴ *Ibidem*, s. 55.

⁴⁵ *Ibidem*.

lonego i kontrolowanego aparatu militarnego”.⁴⁶ Mamy zatem do czynienia z sytuacją, w której w zbliżonym czasie występują niemal równocześnie dwa, przeciwstawne wobec siebie wydarzenia historyczne: usunięcie stosunków wojennych ze stosunków społecznych (wraz z opowieścią uzasadniającą to usunięcie) oraz pojawienie się dyskursu mówiącego o wojnie jako stałej relacji społecznej i podłożu instytucji władzy. Dyskurs ten Foucault nazywa historyczno-politycznym i umieszcza w opozycji do dyskursu filozoficzno-prawnego uprawianego dotąd. Należy podkreślić, że pomiędzy tymi dwoma dyskursami nie następuje zastąpienie jednego przez drugi (prostego następstwa — dotąd głosiło się to, odtąd głosi się tamto), lecz opozycja w planie ich równoległego występowania i przedstawiania przeciwstawnych wizji świata. Tam, gdzie teoria filozoficzno-prawna mówi o władzy politycznej zaczynającej się, gdy wojna się kończy, dyskurs historyczno-polityczny głosi ciągle toczącą się wojnę, której państwo i prawo są emanacjami. Tam, gdzie teoria filozoficzno-prawna widzi społeczeństwo jako składające się z (harmonijnie) dopełniających się elementów, dyskurs historyczno-polityczny postrzega je jako składające się z dwóch grup, dwóch stojących naprzeciw siebie armii. Taka wizja społeczeństwa ma co najmniej dwie, istotne konsekwencje. Pierwsza z nich dotyczy widzenia w panującym porządku społecznym efektu narzucenia praw jednej grupy (zwycięzców) drugiej (zwyciężonym), nie zaś wyniku kompromisu, „umowy społecznej” zawartej między różnymi grupami. Ponieważ dyskurs historyczno-polityczny jest opowieścią o ciągłej wojnie, niesie ze sobą „obietnicę” zmiany tej sytuacji o tyle, o ile któregoś dnia zwyciężeni otwarcie powstaną przeciw swym ciemiężcom, pokonają ich i to oni staną się zwycięzcami. Druga ze wspomnianych konsekwencji dotyczy miejsca, z którego przemawia podmiot oraz prawdy ogłaszanej:

[...] podmiot, który w tym dyskursie przemawia, który mówi «ja» albo «my», nie może, i zresztą wcale się o to nie stara, zajmować pozycji prawnika albo filozofa, to znaczy pozycji uniwersalnego, totalizującego lub neutralnego podmiotu. W tej ogólnej walce, o której mowa, ten, kto mówi, kto mówi prawdę, kto opowiada historię, kto odświeża pamięć i pokonuje zapomnienie, ten ktoś należy do jednego albo do drugiego obozu: prowadzi bitwę, ma przeciwników, pracuje na rzecz partykularnego zwycięstwa. [...] Nie ulega wątpliwości, że ten dyskurs o powszechnej wojnie, ten dyskurs, który próbuje odkryć wojnę pod pokojem, zamierza opowiedzieć o całości zmagania i odtworzyć globalny przebieg wojny. Ale nie jest z tego powodu dyskursem całości lub neutralności; zawsze pozostaje dyskursem perspektywicznym. Całość ujmuje jedynie z boku, przecinając ją i przesywając swoim punktem widzenia. Znaczy to, że prawda jest prawdą, która może się odsłonić tylko

⁴⁶ *Ibidem*, s. 56.

z jego pozycji bojowej, tylko w świetle upragnionego zwycięstwa, niejako na granicy przetrwania mówiącego podmiotu.

Dyskurs ten ustanawia fundamentalną więź między stosunkami sił i relacjami prawdy. [...] W dyskursie tego rodzaju prawdę można wypowiedzieć właśnie dlatego, że należy się do pewnego obozu. Właśnie przynależność do obozu — do miejsca leżącego poza centrum — pozwoli odszyfrować prawdę, odrzucić złudzenia i błędy, które pozwalają nam wmówić — za pomocą których przeciwnik chce nam wmówić — że znajdujemy się w świecie uporządkowanym i pokojowym. [...] jeżeli stosunek sił wyzwala prawdę, prawda z kolei wyłoni się tylko o tyle, i tylko o tyle się jej poszukuje, o ile będzie mogła stać się faktyczną bronią w stosunku sił. Prawda albo daje siłę, albo burzy równowagę, podkreśla brak symetrii i ostatecznie sprawia, że zwycięstwo przechyla się raczej na jedną niż na drugą stronę: prawda jest dodatkową siłą, która odsłania się tylko na gruncie stosunku sił. Istotowy związek prawdy ze stosunkiem sił, z asymetrią, z porzuceniem środka, z walką, z wojną, jest wręcz wpisany w ten typ dyskursu. Od czasu filozofii greckiej pokojową uniwersalność może sobie zakładać dyskurs filozoficzno-prawny, ale jest ona tu dogłębnie kwestionowana albo po prostu cynicznie ignorowana.⁴⁷

To dlatego właśnie, zdaniem Foucaulta, dyskurs ten jest zakorzeniony historycznie i politycznie zdecentralizowany: usiłuje osiągnąć prawdę i „być w prawie”, mając za punkt wyjścia stosunek sił, dążąc do jego rozwinięcia i wykluczając podmiot mówiący prawdę i wypowiadający prawo z prawno-filozoficznej uniwersalności. Mówiący nie występuje z pozycji ponad stronami, nie jest ani między, ani ponad, ani z boku. Nie dąży do ustanowienia porządku i prawa mającego pojednać strony. Wypowiada prawdę-oręż i prawo swojej grupy, tym samym włączając się w stosunki sił i biorąc udział w toczącej się walce.

Perspektywy dyskursów historyczno-politycznego i filozoficzno-prawnego wykluczają się. Nie można ustanowić między nimi porozumienia, nie można ich pogodzić spoglądając z jednej lub drugiej strony. Dyskurs historyczno-polityczny demaskuje dyskurs filozoficzno-prawny jako fałszywie uniwersalistyczny — jego uniwersalność jest bowiem jedynie sposobem wmówienia zwyciężonym, że obowiązujące prawa nie są prawami zwycięzców narzuconymi podbitym. Dyskurs filozoficzno-prawny pomija istnienie konfliktu i jego stron, odwołując się do formuł powołujących się na zasady zewnętrzne wobec świata, którego mają dotyczyć. Zauważmy jednak, że gdy wyobrazimy sobie, co stanie się, kiedy zwyciężeni, przemawiający w ramach dyskursu historyczno-politycznego, powstaną i odniosą zwycięstwo nad

⁴⁷ *Ibidem*, s. 60-61; por. też: J. Kmita, *Prawda zwycięża nie bez oręża*, „Nurt” 1978, nr 2, s. 14-15.

swymi dotychczasowymi ciemiężcami, dojdziemy do wniosku, że dawni zwyciężeni, obecni zwycięzcy niechybnie zaczną snuć swą opowieść w ramach dyskursu filozoficzno-prawnego — nie będą mówić o konflikcie i walce, ale o umowie i kompromisie, o prawach uniwersalnych, które są uniwersalnymi dlatego, że są ich. Ci zaś, którzy byli zwycięzcami, przeciw którym powstali zwyciężeni, sami staną się uciśnieni i zaczną wypowiadać dyskurs historyczno-polityczny demaskujący uniwersalność praw zwycięzców i porządek społeczny przez nie ustanawiany. Taką wizję podpowiada nam wyobraźnia. Jednak przedstawiana przez Foucaulta historia dyskursu historyczno-politycznego przebiegała zupełnie inaczej. To nie głoszący dyskurs sprzeciwu, po powstaniu i odniesieniu zwycięstwa nad dotychczasowymi ciemiężcami, przejęli ich język, ale dyskurs dominujący wchłonął i zneutralizował bunt.

Foucault wskazuje, że dyskurs historyczno-polityczny, który rozpoczął swą karierę między końcem XVI i połową XVII w., w związku z podwójną kontestacją (ludową i arystokratyczną) władzy królewskiej, od XVII w. przybrał

pewną szczególną formę: wojna, która trwa pod pozorem porządku i pokoju, wojna, która toczy nasze społeczeństwo i dzieli je na dwie części, jest w gruncie rzeczy wojną ras. Bardzo wczesnie spotykamy podstawowe elementy, które stanowią o możliwości wojny i pozwalają jej przetrwać oraz rozwijać się dalej: różnice etniczne, różnice stopnia dzikości i barbarzyństwa; podbój i zniewolenie jednej rasy przez inną. Ciało społeczne składa się w gruncie rzeczy z dwóch ras. Poczynając od XVII wieku zostaje sformułowana myśl, zgodnie z którą ów konflikt ras przebiega na wskroś przez całe społeczeństwo, stanowiąc jakby matrycę wszystkich form, jakie będą później przybierać mechanizmy wojny domowej.⁴⁸

Należy pokreślić, że termin ‘rasa’ w ramach dyskursu walki ras był używany neutralnie, jako określenie po prostu grupy, nie zaś w jej, opatrzonym negatywną konotacją, rozumieniu upowszechnionym przez teorię rasistowską.⁴⁹ Owa transformacja rozumienia „rasy” oraz przejście od mówienia o rasach w liczbie mnogiej do rasy w liczbie pojedynczej stanowi jedną z dwóch,

⁴⁸ M. Foucault, *op. cit.*, s. 68.

⁴⁹ Termin ‘rasa’ oznacza tu „pewne historyczno-polityczne pęknięcie, dość szerokie, ale względnie trwałe. Powiemy, i tak mówi się w tym dyskursie, że istnieją dwie rasy, kiedy można napisać historię dwóch grup, które przynajmniej na początku nie mówią tym samym językiem i często nie wyznają tej samej religii; dwóch grup, które utworzyły jedność i całość polityczną tylko za cenę wojen, najazdów, podbojów, bitew, zwycięstw i klęsk, słowem, tylko za cenę przemocy. Wiąż między nimi powstała wyłącznie w wyniku wojennej przemocy. Wreszcie, powiemy, że istnieją dwie rasy, kiedy istnieją dwie grupy, które, choć żyją na jednym obszarze, nie zmieszały się ze sobą z powodu różnic, braku symetrii, barier związanych z przywilejami, zwyczajami i prawami, z podziałem bogactw i ze sposobem sprawowania władzy” (*ibidem*, s. 82).

wskazywanych przez Foucaulta transkrypcji teorii wojny ras. Pierwsza z nich jest czysto biologizująca — dokonała się na długo przed Darwinem i przejęła swój dyskurs (pojęcia, słownik) z materialistycznej anatomo-fizjologii. Znalazła też oparcie w filologii, dzięki czemu powstała teoria ras w historyczno-biologicznym sensie. Teoria ta okazała się równie dwuznaczna, jak jej wersja XVII-wieczna — towarzyszyła bowiem ruchom narodowym w Europie i walkom narodów przeciw wielkim aparatom państwowym, ale była związana również z polityką europejskiej kolonizacji. Druga transkrypcja wyszła od wielkiego tematu i teorii walki społecznej, rozwijającej się od pierwszych lat XIX w. i zmierzała do zastąpienia śladów konfliktu rasowego przez walkę klas. Bliższe przyjrzenie się transkrypcji biologicznej umożliwia Foucaultowi pokazanie rozwoju rasizmu biologiczno-społecznego związanego z ideą, nową i powodującą nowe funkcjonowanie dyskursu wojny ras, głoszącą, że

inna rasa nie jest rasą, która przyszła skądinąd, zwyciężyła i na pewien czas zapanowała, ale rasą, która stale i bez przerwy się odtwarza w (i dzięki) tkance społecznej. Inaczej mówiąc: to, co postrzegamy jako polaryzację, jako binarne pęknięcie w społeczeństwie, to nie jest zderzenie dwóch ras w stosunku do siebie zewnętrznych, lecz rozdzielenie się jednej i tej samej rasy na nadrasę i podrasę. Albo też: jest to wychylenie się spoza rasy jej własnej przeszłości. krótko mówiąc, ukazywanie się podszewki i ukrytego podłoża rasy.⁵⁰

Innymi słowy, mówienie o walce ras w liczbie mnogiej, zostało zastąpione przez rasę w liczbie pojedynczej. Takie ujęcie doprowadziło dyskurs, który pojawiwszy się w XVII w., funkcjonował jako narzędzie walki obozów odsuniętych od centrum, do ponownego centralizowania i stania się dyskursem władzy — władzy centralnej, scentralizowanej i centralizującej, dyskursem walki, „którą trzeba toczyć nie między dwiema rasami, ale w imieniu jednej konkretnej rasy, która jest jedynie prawdziwa, która dzierży władzę i stanowi normę, przeciwko tym, którzy się od tej normy odchylają i stanowią zagrożenie dla biologicznego dziedzictwa”. W ten sposób dyskurs buntu, opozycji został wchłonięty przez dyskurs dominujący. Nastąpiła jego neutralizacja jako narzędzia sprzeciwu, nie zaś jego porzucenie ze względu na zmianę sytuacji zdominowanych. Narzędzie oporu zostało w ten sposób wykorzystane do wzmocnienia tego, przeciw czemu było skierowane. Miast zwalczyć dyskurs dominujący, zostało przezeń wykorzystane na własny użytek. Najważniejszym momentem tej transformacji jest pojawienie się biologiczno-rasistowskich dyskursów dotyczących degeneracji społeczeństwa oraz instytucji, sprawiających, że dyskurs walki ras będzie funkcjonował wewnątrz społeczeństwa jako zasada eliminacji, segregacji i ostatecznie normalizacji

⁵⁰ *Ibidem*, s. 69.

społeczeństwa. To również moment porzucenia przez ten dyskurs zasadniczej formuły wyjściowej: „Musimy się bronić przed naszymi wrogami, bo w rzeczywistości aparaty państwa, prawo, struktury władzy nie tylko nas przed nimi nie bronią, ale są narzędziami, za pomocą których nasi wrogowie prześladują nas i czynią poddanymi”. Ta formuła, którą w skrócie można nazwać: „Musimy bronić się przed społeczeństwem”, została zastąpiona przez mówiącą wręcz przeciwnie: „Musimy bronić społeczeństwa przed wszystkimi biologicznymi zagrożeniami, jakie niesie ze sobą ta druga rasa, ta podrasa, ta przeciwrasa, którą wbrew sobie ustanawiamy”. W ten sposób temat walki ras przestał być narzędziem walki jednej grupy przeciwko innej grupie i zaczął służyć globalnej strategii wszelkich konserwatyzmów społecznych. Pojawił się również rasizm państwowy, czyli rasizm uprawiany przez społeczeństwo wobec samego siebie, swoich własnych elementów i wytworów — rasizm wewnętrzny, nieustannego oczyszczania, jeden z podstawowych wymiarów społecznej normalizacji.⁵¹ W pokazanej przez Foucaulta biologicznej transkrypcji dyskursu walki ras można dostrzec ciekawy i „sprytny” mechanizm rozbijania sprzeciwu, w którym to, przeciw czemu wyrażana była niezgoda stało się tym, czego należy bronić. Przejście od „bronienia się przed” do „obrony” tego, co było postrzegane jako zagrożenie oznacza w gruncie rzeczy narzucenie wizji świata grupy dominującej, która mówi, że to nie ona jest zagrożeniem, to nie ona jest uprzywilejowana kosztem grupy zdominowanych, ale „prawdziwa groźba” tkwi gdzie indziej. W ten też sposób zdominowani są wciągnięci w nie tylko niepodważanie dominacji, ale wręcz w jej utrwalanie w imię owej „prawdziwej groźby”. (Mechanizm podobnego typu odnajdziemy w koncepcji zgody zdominowanych na dominację.⁵²)

Przeci w - h i s t o r i a

W swych analizach, Foucault poświęca niemało miejsca roli historii w obrębie dyskursu dominującego i dyskursu sprzeciwu. Zauważa, że do końca XIX w. (do chwili przekształcenia w dyskurs rasistowski) dyskurs walki ras funkcjonował jako przeciw-historia. Aby przedstawić, na czym polega funkcja przeciw-historii, najpierw należy scharakteryzować dyskurs historyczny (dyskurs historyków, praca polegająca na opowiadaniu historii). Foucault proponuje jego rozumienie jako rodzaju „mówionej lub pisanej ceremonii, która winna wytworzyć w rzeczywistości jednocześnie uzasadnienie dla wła-

⁵¹ *Ibidem*, s. 69-70.

⁵² N.-C. Mathieu, *Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie*, w: *idem*, *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe, côté-femmes*, Paris 1991, s. 131-225.

dzy i jej umocnienie”. Tradycyjna funkcja historii (od pierwszych kronikarzy (annalistów) rzymskich, co najmniej do późnego średniowiecza lub nawet do XVII w. i później) polegała na wypowiedaniu prawa władzy i wzmaganiu jej blasku. Pełniła zatem podwójną rolę:

z jednej strony, opowiadając historię, historię królów, możnych, suwerenów i ich ofiar (lub, ewentualnie, ich tymczasowych klęsk), chodzi o to, by prawnie połączyć ludzi z władzą poprzez ciągłość prawa, jaką pokazuje się wewnątrz tej władzy i jej funkcjonowaniu; połączyć zatem w sposób prawny ludzi z ciągłością władzy i poprzez ciągłość władzy. Z drugiej strony chodzi również o to, by ich zafascynować ledwie dającą się znieść intensywnością chwały — oto, jak mi się wydaje, dwa oblicza dyskursu historycznego, pozwalające mu osiągać pewien efekt wzmocnienia władzy. Historia, podobnie jak rytuały, namaszczenia, uroczyste pogrzeby, ceremonie i legendarne opowieści, jest operatorem, intensyfikatorem władzy.⁵³

Wzmacnianie i olśniewanie, ujarzmianie przez pokazanie mocy zobowiązań i wzmaganie blasku siły — to dwie funkcje historii, które można odnaleźć w formach historii praktykowanej w cywilizacji rzymskiej i społeczeństwa średniowiecznych. Te dwie funkcje odpowiadają, zdaniem Foucaulta, dwóm aspektom władzy przedstawianej w religiach, rytuałach, mitach, legendach indoeuropejskich:

Z jednej strony aspekt prawny: władza wiąże przez zobowiązanie, przez przysięgę, przez prawo, z drugiej zaś strony władza ma funkcję, rolę i skuteczność magiczną: władza oślepia i zamienia w kamień. [...] Sądzę zatem, że historia, ta, która funkcjonuje jeszcze w Średniowieczu, ze swoim poszukiwaniem pradawnych korzeni, ze swoimi kronikami, prowadzonymi dzień po dniu, ze swoimi zbiorami upowszechnianych przykładów, zakłada jeszcze i wciąż takie samo przedstawienie władzy, które nie jest po prostu jej obrazem, ale również procedurą jej umacniania. Historia to dyskurs władzy, dyskurs zobowiązań, poprzez które władza podporządkowuje; to również dyskurs blasku, jakim władza fascynuje, przeraża, unieruchamia. Słowem, wiążąc i unieruchamiając, władza jest podstawą i gwarantem ładu, a historia stanowi właśnie dyskurs, dzięki któremu te dwie funkcje zapewniające ład można wzmocnić i uczynić bardziej skutecznymi. Można więc ogólnie powiedzieć, że przez bardzo długi czas historia była w naszym społeczeństwie historią suwerenności, historią, która rozwija się w wymiarze i w funkcji władzy suwerena.⁵⁴

Tak scharakteryzowana historia stanowi tło, na którym Foucault odnotowuje pojawienie się pod koniec średniowiecza, a raczej na przełomie XVI

⁵³ *Ibidem*, s. 72.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 74.

i XVII w. nowej formy jej dyskursu. Ten nowy dyskurs historyczny nie jest „już dyskursem suwerennej władzy, ani nawet rasy, lecz dyskursem ras, zdezerowania ras, walki ras toczącej się poprzez narody i poprzez prawa”. Tak samo, jak dyskurs historyczno-polityczny jest opozycyjny wobec dyskursu filozoficzno-prawnego, tak też historia ta jest antytetyczna do dotychczasowej historii suwerenności, jest antyrzymska, jest przeciw-historią:

Przede wszystkim dlatego, że w tej historii ras i permanentnego zdezerowania się ras pod powłoką praw i poprzez prawa pojawia się, a raczej zanika milczące utożsamienie między ludem i jego monarchą, między narodem i jego suwerenem, jakie ukazywała historia suwerennej władzy, historia suwerenów. Od tej pory, w tym nowym typie dyskursu i praktyki historycznej, suwerenność nie będzie już wiązała ogółu w jedność, która była właśnie jednością społeczeństwa, narodu, państwa. Suwerenna władza zyskuje szczególną funkcję: nie wiąże, lecz zniewala. I postulat, w myśl którego historia wielkich obejmuje *a fortiori* historię słabych, historia silnych pociąga za sobą historię maluczkich, zostaje zastąpiony zasadą heterogeniczności: historia jednych nie jest historią drugich. [...] To, co jest prawem lub zobowiązaniem, jeśli patrzy się na to od strony władzy, nowy dyskurs, patrząc z innej strony, ukaże jako nadużycie, gwałt, wymuszenie. Koniec końców, własność ziemską wielkich feudałów i wszystkie pobierane przez nich należności ukażą się i zostaną napiętnowane jako akty przemocy, konfiskaty, grabieży, jako haracze wojenne siłą ściągane z podbitej ludności. W rezultacie wielka forma ogólnego zobowiązania, którego siłę umacniała historia, opiewając sławę suwerena, rozpada się i prawo okazuje się rzeczywistością o podwójnym obliczu: triumfem jednych, poddaństwem innych.⁵⁵

Opowieść przeciw-historii jest zatem radykalnie przeciwstawna wobec tradycyjnego dyskursu historycznego — zamiast umacniać władzę suwerena, kwestionuje ją i wskazuje na jej niesprawiedliwość, rozbija jej jedność, w myśl której zwycięstwa jednych nie były klęskami drugich, lecz przyczynkami do chwały suwerena. Historia walki ras, przeciw-historia pokazuje, że ów blask władzy oślepia, nie pozwalając dostrzec poddanym ich poddaństwa oraz że poza sferą blasku znajduje się cała strefa cienia, w której znajdują się ci, którzy sławy i chwały nigdy nie zaznają oraz ci, którzy je utracili. Przeciw-historia jest historią opowiadaną z głębi tego cienia. Opowieścią o poniesionej klęsce, o niesprawiedliwości obecnej niewoli i o przyszłym zwycięstwie, które przywróci dawne prawa i utraconą sławę.⁵⁶ Nawiązując do pierwotnego znaczenia „rewolucji”, o którym wspominała Arendt, jako dążenia do obalenia obecnej władzy po to, aby przywrócić wcześniejszy porządek, opowieść tę możemy nazwać rewolucyjną.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 75-76.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 76.

W tym nowym typie historii całkowitej zmianie ulega też funkcja pamięci. O ile w tradycyjnej rzymskiej historii rolą pamięci było zapobieganie zapomnieniu, to w przeciw-historii chodzi o:

wydobycie czegoś, co zostało ukryte i co zostało ukryte nie dlatego, że po prostu o tym zapomniano, ale dlatego, że zostało starannie, z rozmysłem, złośliwie przeinaczone i zamaskowane. W gruncie rzeczy nowa historia chce pokazać, że władza, możni, królowie, prawa przesłaniają fakt, że narodziły się z przypadku i z niesprawiedliwości.⁵⁷

Historia walki ras jest zatem przeciw-historią, ponieważ nie tylko nie jest rytuałem sprawowania i umacniania władzy, ale jest tej władzy krytyką, atakiem na nią i rewindykacją: „Władza jest niesprawiedliwa nie dlatego, że spadła poniżej poziomu swoich najznakomitszych przykładów, ale po prostu dlatego, że nie jest nasza”. Dyskurs historyczny, który Foucault określa jako typu rzymskiego, „pacyfikuje społeczeństwo, usprawiedliwia władzę, ugruntowuje ład — lub porządek trzech porządków — który ustanawia ciało społeczne”. Natomiast nowy dyskurs, określany przez niego jako typu biblijnego, który pojawia się pod koniec XVI w., „rozdiera społeczeństwo i o słusznym prawie mówi tylko tyle, o ile wypowiada wojnę prawom”.⁵⁸

„A gdyby w rewolucji znowu zwyciężył Rzym?”

Pojawienie się nowego dyskursu historycznego i wizji świata przez niego niesionej otworzyło drogę do wyłonienia się idei rewolucji i wpisania jej w opowieść historyczną.⁵⁹ Figurę retoryczną, w którą Foucault wpisuje ową przemianę dyskursu historycznego, otwierają słowa Petrarcki, który w środku średniowiecza pytał: „Czyż jest w historii coś, co nie byłoby opiewaniem

⁵⁷ *Ibidem*, s. 77-78.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 78.

⁵⁹ „Sądzę, że tej idei rewolucji, która przenika całe funkcjonowanie polityczne i całą historię Zachodu od ponad dwóch stuleci i która jest zresztą, w swoich początkach i w swojej treści, ostatecznie bardzo enigmatyczna, nie da się oddzielić od narodzin i od istnienia praktyki przeciw-historii. Co bowiem mogłyby znaczyć, czym byłyby idea i projekty rewolucyjne bez tego uprzedniego odczytania braku symetrii, braku równowagi, niesprawiedliwości i gwałtów funkcjonujących mimo porządku prawa, pod porządkiem prawa, poprzez ten porządek i dzięki niemu? Czym byłaby idea, praktyka, projekt rewolucyjny bez woli wydobycia na światło dzienne rzeczywistej wojny, która się kiedyś odbyła i która toczy się nadal, ale którą właśnie milczący porządek władzy, zgodnie ze swoją funkcją i swoim interesem, tłamsi i maskuje? Czym byłaby rewolucyjna praktyka, rewolucyjny projekt i dyskurs bez woli reaktywowania tej wojny toczącej się poprzez określoną wiedzę historyczną i bez wykorzystania tej wiedzy jako narzędzia w tej wojnie oraz jako elementu taktycznego w rzeczywistej wojnie, którą się prowadzi? Co znaczyłby projekt i dyskurs rewolucyjny bez wizji pewnego ostatecznego odwrócenia stosunku sił i ostatecznego przemieszczenia w sprawowaniu władzy?” (*Ibidem*, s. 83-84.)

chwały Rzymu?” Charakteryzują one historię uprawianą nie tylko w starożytnym Rzymie, ale i średniowieczu, z którego przemawiał Petrarca. Odnoszą się do tego dyskursu historycznego, którego podstawowym zadaniem było legitymizowanie i umacnianie panującego porządku. Nowa forma historii, dyskurs przeciw-historii zrywa z dotychczasową historycznością, ciągłością odwołania do starożytności, wprowadza zupełnie inny sposób opowiadania i postrzegania historii.⁶⁰ Pojawienie się dyskursu walki ras i jego funkcjonowania jako przeciw-historii nastąpiło równocześnie ze zmianą sposobu myślenia o świecie. Jest wydarzeniem historycznym jako zerwanie z ustalonym stylem widzenia świata i opowiadania o nim. To pojawienie nie oznacza jednak, warto pamiętać, zastąpienia jednej wizji świata przez drugą, ale pojawienie się inności w zastanym porządku. Pomiedzy tymi dwiema wizjami mamy do czynienia z relacją opozycyjności jednej wobec drugiej i relacji władzy — dyskurs dominujący, władzy wobec dyskursu opozycji, sprzeciwu.⁶¹

Opisywane przez Foucaulta historia (rzymska historia suwerennej władzy) i przeciw-historia (biblijna historii niewoli i wygnania) stanowią dwie wielkie morfologie, dwie funkcje polityczne dyskursu historycznego. Choć dyskurs rewolucyjnego, prowadzonego w Europie od końca XVIII w., nie można sprowadzić jedynie do ukazywanego przez przeciw-historię braku symetrii, opowieści o toczącej się w ramach społeczeństwa wojnie, to stanowi ona jego ważny wątek. Dlatego też, zdaniem Foucaulta, nie można oddzielić historii projektu i praktyki rewolucyjnej od przeciw-historii:

⁶⁰ „W świadomości Europy wyłonią się wydarzenia, które do tej pory były tylko nieokreślonymi perypetiami i które w istocie nie naruszały wielkiej jedności, wielkiej prawomocności, wielkiej olśniewającej siły Rzymu. Pojawiają się wydarzenia, które zaczną być postrzegane jako prawdziwe początki Europy — początki krwawe, zdobywcze: to najazdy Franków, najazdy Normanów. Pojawi się coś, co można będzie zindywidualizować jako «Średniowiecze» (ale trzeba będzie poczekać na początek XVIII wieku, aby w świadomości historycznej wyodrębnił się fenomen zwany feudalizmem). Pojawiają się nowe postacie: Frankowie, Galowie, Celtowie; pojawiają się również postacie bardziej ogólne, takie jak ludzie Północy i ludzie Południa; pojawiają się panowie i poddani, zwycięzcy i zwyciężeni. To ci ostatni wkraczają teraz do teatru dyskursu historycznego i stanowią jego główny punkt odniesienia. Europa zapelnia się wspomnieniami i przodkami, których genealogii nigdy przedtem nie badała. Przede wszystkim jednak pęka, dzieląc się na dwie części, czego nigdy przedtem nie znała. Przez dyskurs wojny ras i przez to wezwanie do zmartwychwstania kształtuje się, a zarazem wyraża się zupełnie inna świadomość historyczna. W tej mierze pojawienie się dyskursów o wojnie ras można utożsamić z całkowicie inną organizacją czasu w świadomości, w praktyce i w samej polityce Europy” (*ibidem*, s. 81).

⁶¹ Należy zauważyć, że dyskurs wojny ras należy pełnoprawnie i wyłącznie do uciśnionych, że jest z istoty dyskursem zniewolonych, dyskursem ludu. Przez długi czas był dyskursem opozycji — różnych grup opozycji. Był on narzędziem krytyki i walki z pewną formą władzy, ale narzędziem podzielonym między rozmaitych wrogów i rozmaite formy opozycji wobec tej władzy.

Jednym słowem, można powiedzieć, że u schyłku Średniowiecza, w XVI i XVII wieku, skończyło się, zaczęło się kończyć społeczeństwo, którego świadomość historyczna była jeszcze typu rzymskiego, to znaczy skupiała się na rytuałach i mitach suwerennej władzy, a zaczęło się kształtować społeczeństwo typu, powiedzmy, nowoczesnego [...] — społeczeństwo, którego świadomość historyczna nie jest już ześrodkowana na suwerenności i na problemie jej ugruntowania, lecz na rewolucji, na jej obietnicach i prorocztwach zapowiadających przyszłe wyzwolenie.⁶²

Jednak równoległe z przekładaniem się w poł. XIX w. dyskursu walki ras na dyskurs rewolucyjny, w którym walkę ras zastąpiła walka klas, kształtuje się inna transformacja tego dyskursu. Jest ona przeciw-historią w zupełnie innym sensie — zniesienia wymiaru historycznego dyskursu walki ras i przyjęcia perspektywy biologiczno-medycznej.⁶³ Przeciw-historia przekształciła się w ten sposób w rasizm biologiczny i państwowy. Stała się zatem dyskursem władzy, dyskursem rewolucyjnym na opak:

jeżeli dyskurs ras, walki ras, był bronią wykorzystaną przeciwko historyczno-politycznemu dyskursowi rzymskiej suwerenności władzy, to dyskurs rasy (rasy w liczbie pojedynczej) był sposobem odwrócenia tej broni i wykorzystania jej ostrza na rzecz zachowania suwerenności państwa, suwerenności, której blasku i mocy nie zapewniają już rytuały magiczno-prawne, lecz techniki medyczno-normalizacyjne. Za cenę przeniesienia prawa na normę, za cenę przekształcenia języka prawniczego na biologiczny, za cenę przejścia od ras w liczbie mnogiej do rasy w liczbie pojedynczej, za cenę transformacji projektu wyzwolenia w troskę o czystość, suwerenne państwo przejęło na własny użytek i wykorzystało we własnej strategii dyskurs walki ras. Suwe-

⁶² *Ibidem*, s. 85.

⁶³ „Właśnie wtedy pojawia się coś, co jest we właściwym sensie rasizmem. Podejmując na nowo, przekształcając, ale też przeinaczając formę, wizję i samo funkcjonowanie dyskursu walki ras, rasizm będzie się charakteryzował tym, że temat wojny historycznej — z jej bitwami, najazdami, grabieżami, z jej zwycięstwami i klęskami — zastąpi biologicznym, postewolucjonistycznym tematem walki o przetrwanie. Nie chodzi już o bitwę w sensie wojennym, lecz o walkę w sensie biologicznym: o różnicowanie się gatunków, o selekcję najsilniejszego, o przetrwanie ras najlepiej przystosowanych itp. Podobnie temat binarnego społeczeństwa, podzielonego na dwie rasy, na dwie grupy obce sobie pod względem językowym, prawnym itd., zostanie zastąpiony tematem społeczeństwa, które pod względem biologicznym ma być jednolite. Zagroziłoby mu tylko niektóre elementy heterogeniczne, nie należące jednak do jego istoty, nie dzielące ciała społecznego, żywego ciała społeczeństwa na dwie części, lecz w jakimś sensie przypadkowe. Będzie to idea obcych, którzy się do nas wkradli, będzie to wątek zbożeńców, którzy są odpadem społeczeństwa. Wreszcie, temat państwa, które w przeciw-historii ras było z konieczności niesprawiedliwe, przekształci się w swoją odwrotność: państwo nie jest narzędziem jednej rasy w walce z inną rasą, lecz jest i powinno być obrońcą jedności, wyższości i czystości rasy. Właśnie idea czystości rasy, ze wszystkim, co w niej zarazem monistyczne, etatystyczne i biologiczne, zastąpi ideę walki ras” (*ibidem*, s. 85-86).

renność państwa uczyniła z tego dyskursu imperatyw ochrony rasy, jakby alternatywę i zaporę dla wezwania rewolucyjnego, które również wywodziło się z tego starego dyskursu walk, odszyfrowanych niesprawiedliwości, rewindykacji i obietnic.⁶⁴

Należy zwrócić tu uwagę na wskazywane przez Foucaulta przekształcenie się systemu władzy, w którym nastąpiło zastąpienie formuł magiczno-prawnych technikami medyczno-normalizacyjnymi. Zastąpienie prawa normą, dwóch ras, których walka przenika społeczeństwo, jedną rasą, o której czystość należy dbać wszelkimi środkami, przetransformowało dyskurs rewolucyjny w antyrewolucyjną zaporę.⁶⁵

Dyskurs walki ras, według Foucaulta, wyrwał nas ze świadomości historyczno-prawnej i sprawił, że „weszliśmy w formę historii, w formę czasu zarazem śnionego i wiedzianego, śnionego i poznawanego, czasu, w którym pytanie o władzę jest już nieodłączne od pytania o niewolę i wyzwolenie”. Dlatego „Petrarka pytał: «Czyż jest w historii coś, co nie głosiłoby chwały Rzymu?». My zaś — i jest to coś, co bez wątplenia charakteryzuje naszą świadomość historyczną i co wiąże się z pojawieniem się tej przeciw-historii — my pytamy: «Czy jest w historii coś, co nie byłoby wezwaniem do rewolucji lub strachem przed rewolucją?». I dodajemy tylko to pytanie: «A gdyby

⁶⁴ *Ibidem*, s. 86-87.

⁶⁵ Rasizm państwowy w XX w. uległ, według Foucaulta, dwóm transformacjom: „Z jednej strony transformacja nazistowska, która podejmuje wprowadzony w końcu XIX wieku temat rasizmu państwowego, którego zadaniem jest biologiczna ochrona rasy. Ale ten temat zostaje tu podjęty i przekształcony jakby na modłę regresywną, to znaczy w taki sposób, że wszczepia się go i każe mu funkcjonować wewnątrz dyskursu profetycznego, czyli właśnie takiego, w którym kiedyś pojawił się wątek walki ras. W ten sposób nazizm spożytkuje całą ludową i niemal średniowieczną mitologię, sprawiając, że rasizm państwowy będzie tu funkcjonować w ideologiczno-mitycznym pejzażu bliskim pejzażowi walk ludowych, które w pewnym momencie mogły wesprzeć i pozwolić sformułować temat walki ras. [...]

W opozycji do tej transformacji nazistowskiej mamy transformację typu sowieckiego, która w pewien sposób dokonuje czegoś odwrotnego: nie transformacji dramatycznej i teatralnej, lecz transformacji ukradkowej, bez dramaturgii właściwej legendom, lecz mętnie «naukowej». Polega ona na podjęciu i przeniesieniu rewolucyjnego dyskursu walk społecznych — właśnie tego dyskursu, który w wielu swych elementach wyrósł ze starego dyskursu walki ras — na zarządzanie policją, która zapewnia milczącą higienę uporządkowanego społeczeństwa. To, co dyskurs rewolucyjny określał mianem wroga klasowego, w sowieckim rasizmie państwowym stanie się rodzajem zagrożenia biologicznego. Kim jest wróg klasowy? Ano, jest to chory, zboczeniec, szaleniec. W rezultacie broń, która kiedyś miała służyć do walki z wrogiem klasowym (broń, jaką była wojna lub dialektyka), może być teraz już tylko policją medyczną, która przeciwnika klasowego eliminuje niczym wroga rasowego. [...] W ten sposób ochrypla pieśń ras, które ścierają się ze sobą poprzez kłamstwa praw i królów, ta pieśń, która przyniosła przeciw pierwszą formę dyskursu rewolucyjnego, stała się administracyjną prozą państwa, które strzeże samego siebie w imię czystości społecznego dziedzictwa” (*ibidem*, s. 87-88).

w rewolucji znowu zwyciężył Rzym?»⁶⁶ Dyskurs przeciw-historii otworzył pole dla pojawienia się idei rewolucji, wychodząc od wizji społeczeństwa przenikniętego wojną i wzywając do buntu wobec tego, co przedstawiało się jako ustalony porządek władzy. Demaskując fakt narzucenia tej władzy, obnażając to, że nie jest ona „naturalnym porządkiem”, ale relacją sił, która modeluje strony jako zwycięzców (dominujących) i zwyciężonych (zdominowanych), stworzyła możliwość buntu, niezgody na zastany układ społeczny. Historia dyskursu walki ras pokazuje, jak ów bunt, wezwanie do zmiany, wezwanie do rewolucji zostało zneutralizowane i wykorzystane do wzmocnienia systemu dominującego. Tym razem Rzym zwyciężył. Zwycięstwa tego nie musimy jednak postrzegać jako ostatecznego rozstrzygnięcia. Przeciw-historia zachowała przecież swój potencjał — pozostała narzędziem umożliwiającym myślenie o możliwości zmiany zastanej sytuacji, widzenia jej jako nieoczywistej i nienaturalnej. Pozostała wezwaniem do niezgody na niesprawiedliwą rzeczywistość.

Histoire en tant qu'une possibilité d'une révolte

pour Maria Solarska

R é s u m é

L'affirmation que l'histoire est un produit de la société (la culture) en cadre de laquelle elle est écrite — voilà le point de départ de la pensée proposée dans le texte présent. Pour la contemporanéité (le présent) — à quoi sert la description de ce qui est passé? On peut dire tout simplement que la connaissance du passé est nécessaire, pour les sociétés dont la pensée est encadrée dans la triade: le passé — le présent — l'avenir, à la possibilité de comprendre ce qui nous entoure et de regarder dans l'avenir. Cet approche est résumé dans les questions banalisées: „d'où venons-nous?” et „où dirigeons-nous?”. Les réponses à ces questions, dans le sens commun, doivent esquisser le point où nous nous trouvons et la direction vers laquelle nous nous dirigeons ou encore le but que nous visons. L'essentiel est justement de cerner la situation à l'entour de nous, ce point où nous nous trouvons à présent. Une détermination de ce „où nous dirigeons?” peut se réaliser par l'essais de capturer les signes de ce qui est en train de venir. Mais une démarche de tel type signifie l'attente d'un inévitable et non pas une réflexion sur la direction d'un changement éventuel. Cette dernière paraît cruciale pour penser le monde humain

⁶⁶ *Ibidem*, s. 88.

en tant que monde changeable par les forces humaines. Pour rendre ce possible il faut garder une distance critique à ce qui se passe devant nos yeux. L'histoire (le discours historique) fait le possible — elle rend possible de voir nos évidences (aussi ce que nous paraît naturel) comme non évidentes parce qu'elle montre des mondes qui ont disposé les autres ensembles des évidences (des naturalités) existantes. Le chagement qui est au centre de l'intérêt de l'histoire montre la contingence d'ordre des choses contemporain et son non nécessité dans l'avenir. Ainsi il est possible de diagnostiquer l'état présent et de prendre la décision d'être en accord ou en désaccord avec lui.

Si nous admettons que l'histoire peut avoir une dimension révoltante, c'est-à-dire rendre possible une critique de l'état existant, un désaccord avec lui et/ou une révolte contre lui, il faut regarder de plus proche de quelle révolte s'agit-il ? Comprenant une révolution comme la forme extrême de la révolte, on réfléchit sur des liens entre l'histoire (le discours historique) et la révolution. Il ne s'agit pas pourtant de suivre l'histoire de la révolution, mais il s'agit de la réflexion sur la question à laquelle révolution puisse faire l'appel l'histoire ou laquelle elle puisse réaliser. Les points principaux de référence de la pensée présentée sont les textes de Hannah Arendt *Essai sur la révolution* et les deux cours de Michel Foucault publiés dans le tome « *Il faut défendre la société* ». L'analyse effectuée par Arendt sur la révolution et ses conséquences pour la façon de penser de monde et l'action politique dans son cadre, constitue notre point d'intérêt central. L'élément important de cet approche concerne la distinction de la libération et de la liberté, aussi que l'instauration de la Révolution française en tant que modèle de la révolution en général, même si, de point de vue d'Arendt, c'est plutôt la Révolution américaine qui aurait satisfaite les attentes liées à l'établissement de la liberté. Par contre Foucault en analysant le discours de la lutte des races et en interrogeant la possibilité de la révolution montre le mécanisme de la neutralisation du discours de résistance par le discours dominant. Il indique aussi deux types du discours historique — le discours de l'histoire et celui de contre-histoire — qui remplissent deux fonctions différentes dans la société. Tant que le premier est le discours de pouvoir — le récit qui sert à sa légitimation et à son renforcement — le deuxième est la contestation de ce pouvoir. C'est justement le discours de contre-histoire ouvrait le champ pour l'apparition de l'idée de la révolution par départ de la vision de la société imprégnée par la guerre et de l'appel à la révolte contre ce qui se montre comme ordre de pouvoir établi. Ainsi la contre-histoire rend possible la révolte, le désaccord avec la configuration sociale présente en démasquant le fait que ce pouvoir a été imposé et qu'il n'est pas « l'état naturel ».



Jan Grad

Współczesny sens regionalizmu

Idea regionalizmu pojawiła się w Prowansji pod koniec XIX w. w szczególnej sytuacji historyczno-kulturowej Francji i upowszechniła się w Europie na przełomie stuleci, a w Polsce w okresie międzywojennym, przybierając instytucjonalne formy organizacyjne. Jednak dopiero w ostatnich dwudziestu latach w naszym kraju słowo „regionalizm” weszło do powszechnego obiegu i świadomości potocznej. Stało się to za sprawą reformy samorządu terytorialnego i dyskusji toczonych od początku lat 90. XX w. nad podziałem administracyjnym kraju. Niejako w tle odnośnych poczynań reformatorskich i rzeczonyj dysputy przebiegały działania wielu środowisk społecznych, zmierzające do reaktywacji lub tylko do uaktywnienia, a nierzadko do powoływania lokalnych i regionalnych stowarzyszeń kulturalnych, które w nowych warunkach ustrojowych odnalazły autentyczny sens swojego funkcjonowania. W III Rzeczypospolitej ruch regionalistyczny określił na nowo swoje cele i zadania, zapisując je w *Karcie regionalizmu polskiego*, podobnie jak uczyniono to w 1926 r. w II Rzeczypospolitej, formułując *Program regionalizmu polskiego*. Wokół tych dokumentów organizuję swoje rozważania, ustalając historyczne i współczesne znaczenie idei regionalizmu w Polsce, mając na uwadze jej praktyczne realizacje.

Przystępując do zasadniczych zagadnień, chciałbym scharakteryzować przyjęte w poniższych rozważaniach rozumienie r e g i o n u , nie roztrąsając szczegółowo kwestii semantycznych z tym związanych, które już wielokrotnie były podejmowane w licznych obecnie pracach z zakresu regionalistyki.

Regionalizacja kulturowa

Termin *region* wyprowadzany z łacińskiego słowa *regio, regionis* mającego następujące znaczenia: „1. kierunek, linia położenie, 2. linia graniczna, granica szczególnie linia zakreślona przez augura na niebie: a) strona świata, b) okolica, obszar, zakres, kraina, powiat, dzielnica miejska”¹, jest różnorodnie definiowany na gruncie dyscyplin przyrodniczych i humanistycznych, w zależności od przedmiotu badania (np. system gospodarczy na danym obszarze), jak również stawianych w badaniu ogólnych i konkretnych celów poznawczych (np. ustalenie stanu gospodarki na danym obszarze oraz określenie determinant i możliwości jej rozwoju) oraz praktyce prawno-politycznej ustalającej obowiązujący podział terytorium państwa na odpowiednie jednostki administracyjne (w Europie: prowincje, landy, kraje, gubernie, departamenty, kantony, województwa, dystrykty, powiaty, rejony, gminy, gromady itp.) lub wydzielane w polityce międzynarodowej obszary występowania określonych zjawisk i procesów politycznych, utożsamiane często z kontynentami (tzw. region politologiczny)². Liczne są również jego konkretyzacje znaczeniowe w dyskursie potocznym, publicznym i w publicystyce. W każdym razie aktualne pozostaje stwierdzenie Karola Buczka, który ponad czterdzieści lat temu, orzekł, iż

niewiele chyba mamy naukowych terminów używanych równie bez trosko i dowolnie jak słowo »region« [...]. Terminem tym można oznaczać w zasadzie każdy większy lub mniejszy obszar, który różni się od innych jakąś określoną właściwością lub określonymi właściwościami, albo przynajmniej swoim położeniem.³

Według Jerzego Damrosza:

Najogólniej — *region*, jest obszarem wyodrębnionym na zasadzie jednej lub więcej cech swoistych pozwalających na odróżnianie go od przyległych obszarów. Mogą to być dwojakie typy kryteriów — granice linearne (administracyjne lub polityczno-państwowe) lub granice nielinearne (kulturowe i in.), dające przybliżony rozmiar przestrzenny wyodrębnionego regionu.⁴

¹ K. Kumaniecki (oprac.), *Słownik łacińsko-polski*, PWN, Warszawa, bdw., s. 426-427.

² Wskazują i charakteryzują je choćby autorzy tekstów zamieszczonych w zbiorze pod red. K. Handle pt.: *Region, regionalizm. Pojęcia i rzeczywistość. Zbiór studiów*, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, Warszawa 1993.

³ K. Buczek, *O regionach historycznych*, „Małopolskie Studia Historyczne”, T. VI (1964), z. 3/4, s. 144 i 147.

⁴ J. Damrosz, *Region i regionalizm (studium interdyscyplinarne)*, Instytut Kultury, Warszawa 1987, s. 22.

Generalnie stwierdzić należy, że wedle dość powszechnego sposobu definiowania regionu, ujmuje się go jako wyraźnie wyróżniający się lub dający się wyodrębnić obszar w przestrzeni geograficznej z uwagi na jego określone cechy naturalne, przyrodnicze (region geograficzny) lub będące rezultatem działalności człowieka, a więc cywilizacyjne i kulturowe (krajobraz kulturowy: wytwory kultury materialnej, sposoby gospodarowania i obyczaje). Zróżnicowane występowanie, nasilenie owych uchwytnych własności lub ich podobieństw (wariantów) pozwala wydzielać odpowiednie podregiony, subregiony i mikroregiony.

Z kulturoznawczego i etnograficznego punktu widzenia region to po prostu obszar zasiedlenia określonej zbiorowości terytorialnej, wyróżnionej na podstawie kryterium podmiotowego (zwanego również kryterium socjologicznym), a niekiedy tylko przedmiotowego, na co wskazuje Stanisław Węglarz analizujący szczegółowo stosowane w praktyce badań etnograficznych podziały na terytoria regionalne⁵. W pierwszym przypadku chodzi o poczucie tożsamości jej członków i tym samym świadomość odrębności od innych społeczności. Kryterium przedmiotowe, inaczej obiektywne, to postrzegane jako charakterystyczne cechy układu osadniczego, elementy kultury techniczno-użytkowej (budownictwo, zajęcia gospodarcze ludności, pożywienie, strój itp.) i symbolicznej (obyczaje, sztuka, folklor, wierzenia). Region kulturowy identyfikowany jest zatem ze wspólnotą kulturową zamieszkującą określony teren, który w praktyce polskich badań kulturoznawczych utożsamiony został z grupą etnograficzną. Jak stwierdza Wojciech J. Burszta: „Podstawą ich wyodrębnienia były z reguły dawne prowincje historyczno-geograficzne, w których obręb etnografowie w rodzaju Oskara Kolberga »wpisali« kolejne grupy etnograficzne.”⁶ Funkcjonujący w polskiej regionalistyce humanistycznej podział na regiony i mikroregiony kulturowe opiera się przede wszystkim na zrekonstruowanym przez etnografię terytorialnym zróżnicowaniu dawnej kultury ludowej. Jest to już więc regionalizacja o charakterze historycznym.

Do niej wszelako nawiązuje się we współczesnych programach i działaniach regionalistycznych, odwołując się w nich do lokalnych tradycji jako podstawy ideologii „małej ojczyzny” i budowania współczesnej świadomości regionalnej i lokalnej. Współczesna polska regionalizacja kulturowa musi brać pod uwagę podłoże historyczne danego terenu, jak i w pewnych przypadkach tradycje społeczności, która zasiedliła go w rezultacie powojennych procesów migracyjnych, a przede wszystkim aktualny stan samoświadomości każdej zbiorowości terytorialnej. Tę nową samowiedzę społeczności lokal-

⁵ S. Węglarz, *Tutejsi i inni. Cz. 1. O etnograficznym zróżnicowaniu kultury ludowej*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, T. XXXVI, Łódź 1997.

⁶ W.J. Burszta, *Wielkopolska jako region kultury*, „Przegląd Wielkopolski”, 1992, nr 3-4, s. 43.

nych budować ma ruch regionalistyczny. Biorąc pod uwagę psychokulturowe i emocjonalne związki ludzi z miejscem pochodzenia (urodzenia i/lub zamieszkania), wykorzystując pojęcie „ojczyzny” — identyfikowanej obecnie głównie z „ojczyzną ideologiczną” (w sensie Stanisława Ossowskiego), państwem, krajem, narodem — tworzy ideologię „małej ojczyzny”, nawiązując do rdzennego, pierwotnego rozumienia „ojczyzny” jako „ojcowizny”, stron rodzinnych i zmitologizowanego, romantycznego „kraju lat dziecińczych”, który z kolei Stanisław Ossowski zwie „ojczyzną prywatną”. Lokalne otoczenie społeczno-kulturowe usytuowane w przestrzeni geograficznej to nasz *orbis interior*, świat naszego życia codziennego, świat znany, „oswojony” — jak powiada Claude Lèvi-Strauss — przeciwstawiany bliżej nieznanemu, niekiedy dalekiemu fizycznie i kulturowo światu zewnętrznemu, *orbis exterior*. Podstawowe odniesienie naszej identyfikacji stanowi rodzina jako grupa pierwotna i społeczność lokalna jako wspólnota terytorialna, która stanowi kontekst, ramy życia jednostki, jej podstawowej socjalizacji (edukacji kulturowej).

Socjologowie i psychologowie społeczni zwracają uwagę na znaczenie, jakie ma dla każdego człowieka jego, choćby tylko myślowe, uczestnictwo we wspólnocie lokalnej, owo tak często podkreślane przez regionalistów „zakorzenienie w małej ojczyźnie”. Pozwala to mu mieć komfortową świadomość, że nie jest „człowiekiem znikąd”, ma bowiem swoją ponadrodzinną tożsamość, wynikającą z poczucia przynależności do wyraźnie określonej zbiorowości terytorialnej. W globalizującym się i coraz bardziej anonimowym świecie wyraźnie ujawniającą się tendencją jest poszukiwanie własnej tożsamości poprzez identyfikację z regionalnymi czy lokalnymi kulturami, także tymi historycznymi i pierwotnymi, czego dowodzi ich swoisty renesans we współczesnych społeczeństwach, w których obserwujemy fascynację życiem ludów prehistorycznych czy plemiennych, tradycjami celtyckimi, wierzeniami pierwotnymi i legendami, dawnymi obyczajami oraz kulturami indiańskimi. Ruch neopogański i indianistyczny, imprezy kulturalne kultuwujące tradycyjne obyczaje, ludyczne „wchodzenie w historyczne kostiumy” (np. bractwa i turnieje rycerskie, bractwa kurkowe), popularność muzyki etnicznej i folkowej są nie tyle czy nie tylko przykładami swoistej nostalgii za „dawnymi laty”, co właśnie dążenia do samookreślenia się w autentycznej wspólnocie kulturowej. Budowanie solidarności lokalnej i więzi regionalnej, na czym koncentruje swoje wysiłki ruch regionalistyczny, ma znaczenie społeczne, ale i swój istotny wymiar indywidualny.

Ukształtowanej historycznie tożsamości lokalnej, regionalnej nie eksponowano po odzyskaniu niepodległości po I wojnie światowej w trosce o ukształtowanie lub tylko wzmocnienie tożsamości narodowej i świadomości obywatelskiej w odrodzonym państwie, chociaż administracja rządowa usiłowała mobilizować inteligencję, przedsiębiorców i ziemian do działalności

różnego rodzaju: naukowej, edukacyjnej, kulturalnej, gospodarczej, społecznej i organizacyjnej „na danej ziemi”. Nie przykładano do niej wagi również w Polsce Ludowej, przyjmując jednolity socjalistyczny standard osobowości i założenie o jednorodności etniczno-kulturowej Polski, głosząc w szczególności tezę o *moralno-politycznej jedności narodu*, poprzestając w polityce kulturalnej na kultywowaniu i promowaniu etnograficznych, folklorystycznych zjawisk regionalnych jako przejawów polskiej tradycji ludowej.

Przedstawmy obecnie, jakie zadania stawia przed sobą regionalizm.

Spółeczno-kulturowe źródła regionalizmu

Idea regionalizmu kulturowego pojawia się po raz pierwszy w II poł. XIX w. we Francji w programie artystycznym prowansalskiej grupy literackiej Félibrige, założonej przez poetę Frédérica Mistrala, stawiającej sobie za cel kontynuowanie i upowszechnianie literackich tradycji Prowansji w oficjalnej kulturze francuskiej kształtowanej głównie przez Paryż jako ogólnonarodowe centrum kultury. Tej dominacji kulturowej Paryża przeciwstawili się twórcy prowansalscy, określając swój program działań kulturalnych jako *regionalizm*, przyjmując w 1874 r. nazwę zaproponowaną przez członka wymienionej grupy artystycznej, poetę Leona de Berluc-Pérrusis, odrzucając takie terminy, jak: *provincjonalizm*, który ma sens negatywnie wartościujący, kojarzący się z podrzędnością i kulturą niższego poziomu oraz *federalizm* i *decentralizm* (w Polsce zanim przyjęto termin regionalizm, posługiwano się w ruchu krajoznawczym określeniami: *krainowość* i *swój szczyzna*), starając się unikać możliwych skojarzeń z ideologią i ruchem politycznym, dążącym do administracyjnej autonomii historycznie ukształtowanych regionów kulturowych. Tę, by tak rzec, wstrzeźliwość polityczną dziedziczy i przejawia współczesny ruch regionalistyczny jako ruch społeczno-kulturalny, odnosząc się z rezerwą do politycznych haseł autonomii, a tym bardziej separatyzmu regionalnego, postulując co najwyżej potrzebę podmiotowości regionów i ich rzeczywistej samorządności. Jak stwierdza Stefan Bednarek:

Jest bowiem cechą charakterystyczną ideologii i ruchów regionalistycznych, że w zasadzie rezygnują one z aspiracji politycznych [...] ponieważ istotą światopoglądu regionalistycznego jest traktowanie regionu jako części większej całości. Pojęcie regionu suwerennego politycznie, ekonomicznie czy kulturalnie jest pojęciem wewnątrznie sprzecznym, co nie wyklucza artykulowania przez regionalistów aspiracji regionów do własnej podmiotowości, samorządności i nieskrępowanej aktywności społeczno-kulturalnej.⁷

⁷ S. Bednarek, *W kręgu małych ojczyzn. Szkice regionalistyczne*, KODRTK, Wrocław-Ciechanów 1996, s. 9.

Na upowszechnienie się idei regionalizmu w Europie wpływ miała, na przełomie XIX i XX w. ówczesna sytuacja kulturowa na kontynencie, znaczone przeobrażeniami cywilizacyjnymi społeczno-politycznymi. To epoka dynamicznego rozwoju gospodarki kapitalistycznej, wzmożonej industrializacji i urbanizacji implikującej procesy unifikacyjne, choćby poprzez tworzenie ponadlokalnego, ponadregionalnego rynku produkcji i zbytu, niwelującego dotychczasowe, charakterystyczne dla epoki feudalizmu i manufakturowych zaczątków kapitalizmu lokalne i regionalne zróżnicowanie praktyki produkcji, wymiany i konsumpcji. To również okres kształtowania się nowych klas społecznych i społeczeństwa masowego, tworzącego się z wykorzenionej z własnej lokalnej i regionalnej tożsamości ludności wiejskiej oraz towarzyszące tym procesom formowanie się nowego typu kultury — kultury masowej zauważalnie już ujednociającą ogólnospołeczną świadomość kulturową. Regionalizm stanowi z jednej strony reakcję środowisk twórczych na ten kulturowy stan rzeczy, z drugiej — na ówczesne położenie polityczne narodów funkcjonujących w wielonarodowych i wielokulturowych państwach, dla których regionalizm stanowił możliwość i sposób zachowania własnej tożsamości, budowania świadomości narodowej i rozwijania kultury narodowej oraz wyrażania narodowych interesów. Ogromne znaczenie dla krzewienia idei regionalizmu miał romantyzm jako europejski prąd kulturowy, o największym wpływie na kształtowanie się kultur narodowych. W jego ramach pojawiło się zainteresowanie kulturą ludową z jej regionalnymi odmiennosciami. Nastąpiło więc niejako ponowne odkrycie regionów przez ówczesne elity intelektualne.

Ponowne, albowiem istnienie regionów było rzeczywistością kulturową w epoce przedindustrialnej. W okresie feudalizmu w ich ramach toczyło się życie społeczne, koncentrujące się wokół znaczących ośrodków dworskich, promieniujących, jak się zwykło określać, na dane terytorium. Dostrzegano występujące odmienności regionalne, ale traktowano je jako oczywiste, nie stanowiły one kwestii politycznej i kulturowej w zorganizowanym i zróżnicowanym regionalnie feudalnym państwie, tym bardziej jeśli regiony geograficzno-kulturowe tworzyły terytoria licznych w Europie księstw i małych państw (na obszarze Niemiec, Hiszpanii i Włoch). Dopiero uformowanie się nowoczesnych państw, dokonujące się poprzez zjednoczenie tych niewielkich państw-regionów i podporządkowanie ich centralnemu rządowi, jego polityce i administracji, spowodowało pojawienie się sprzeczności interesów regionów i głównego, dominującego ośrodka politycznego dążącego do integracji społeczno-kulturowej i gospodarczej regionów w ramach jednolitego zarządzanego państwa. Ten stan rzeczy stanowił bezpośrednie źródło świadomości regionalnej ówczesnych elit społecznych.

Środowiska naukowe podjęły pierwsze badania nad kulturą regionalną, artyści odkrywając twórczość ludową, sięgają po jej motywy, uznając oryginalność i szczególne wartości estetyczne folkloru i sztuki ludowej. Pojawia się myśl o konieczności dokumentowania zastanego regionalnego dziedzictwa kulturowego, w szczególności owych zmitologizowanych przez romantyzm „pamiątek przeszłości” i „pierwotnych pierwiastków kultury” oraz kontynuowania regionalnej tradycji dla podtrzymania i umacniania „ducha narodowego”. W tym okresie kształtują się dyscypliny naukowe ukierunkowane na studia nad kulturą regionalną: folklorystyka, ludoznawstwo (etnografia) i archeologia.

Regionalizm współczesny

Analiza wielu definicji regionalizmu pozwala wyróżnić trojaki rozumienie regionalizmu, jako: (1) ideologii, świadomości lub tożsamości regionalnej i (2) całokształtu działalności kulturowej podejmowanej w ramach regionu determinującej jego specyfikę, unikatowość; działalność ta uruchamiana spontanicznie, jest również w dużej mierze sterowana instytucjonalnie i celowo ukierunkowywana na zachowanie tożsamości regionalnej; (3) ruchu społeczno-kulturalnego ukierunkowanego swoją działalność na upowszechnienie świadomości regionalnej. Te trzy znaczenia regionalizmu funkcjonują rozłącznie lub występują w pewnych kombinacjach, co egzemplifikują przytaczane poniżej definicje. Według Zbyszko Chojnickiego i Teresy Czyż:

Pojęcie regionalizmu odnosi się zarówno do stanu świadomości społecznej, jaka dominuje w zbiorowości mieszkańców regionu i jej kręgach opinio-twórczych, jaki i do aktywności gospodarczej, kulturowej i politycznej tej zbiorowości.⁸

Na istotę i cel aktywności regionalistycznej wskazuje w swej definicji Wojciech J. Burszta, konstatując, iż „regionalizm jest wynikiem świadomych aspiracji i dążeń w kierunku zachowania własnej odrębności, a także wyrównywania szans w dostępie do kultury ponadlokalnej”⁹ i Jerzy Damrosz, według którego:

Regionalizm jest ideą, która wyrasta z potrzeby zachowania, kultywowania i rozwijania swoistych cech kultury (wartości, stylu życia i in.) na obszarze o zauważalnych cechach odrębności regionalnych lub etnicznych,

⁸ Z. Chojnicki, T. Czyż, *Region i regionalizacja w geografii*, w: K. Handke (red.), *Region, regionalizm. Pojęcia i rzeczywistość. Zbiór studiów*, Warszawa 1993, s. 30.

⁹ W.J. Burszta, *op. cit.*, s. 43.

a więc zmierzającą do utrwalenia i pogłębienia tożsamości społeczno-kulturowej i etnicznej.¹⁰

Podobne rozumienie regionalizmu przyjęte zostało przez Anatola Jana Omelaniuka w referacie programowym na VI Kongres Regionalnych Towarzystw Kultury. Brzmi ono następująco:

Regionalizm jest ideologią historycznie ukształtowanych zbiorowości terytorialnych odznaczających się żywą świadomością więzi lokalnych i poczuciem odmienności względem innych zbiorowości¹¹.

W gruncie rzeczy powtarza on definicję przyjętą przez Sejmik Krajoznawczy w Poznaniu w 1961 r., co będzie można stwierdzić w dalszej części prezentowanych rozważań.

W obiegu potocznym regionalizm jest zazwyczaj utożsamiany z ruchem społecznym, reprezentowanym przez rozmaite stowarzyszenia o różnym zasięgu terytorialnym, obszarze swojego działania: miejscowości, miasta, gminy, powiaty, województwa, regionu. Powstanie masowego ruchu towarzystw regionalnych to „szczególny fenomen regionalizmu polskiego” — uważa ich czołowy reprezentant i rzecznik Anatol Jan Omelaniuk. Jego początki datują się na początek XX w., ale prekursorem była Francja.

Chciałbym wszakże zauważyć w tym miejscu, że odmienność lokalna, regionalna nie powinna być celem samym w sobie, inaczej mówiąc, zorientowanie aktywności społecznej na zachowanie odrębności dla samej tylko odrębności zakwalifikować można obecnie w polskich warunkach jako *r e g i o n a l i z m n a i w n y*. Miał on swój historyczny i zarazem patriotyczny sens w okresie zaborów, kiedy celem głównym była „obrona polskości”. Ten defensywny, by tak rzec regionalizm ma współcześnie swoje uzasadnienie, rację funkcjonowania w warunkach zagrożenia przez państwo „narodowego bytu” i tożsamości etnicznej grup mniejszościowych. Specyfika, tożsamość regionalna to rezultat pewnych złożonych, często żywiołowych procesów społeczno-kulturowych, przebiegających na danym geograficznie wyodrębnionym obszarze. To także efekt świadomej działalności, biorącej pod uwagę istniejące lokalne uwarunkowania środowiska naturalnego, wykorzystującej zastaną sieć osadniczą, zagospodarowanie przestrzenne, potencjał: ludnościowy, techniczny, gospodarczy i wybrane z miejscowego dziedzictwa kulturowego idee aksjologiczne, wartości i wzory kultury, których realizacja integruje daną zbiorowość terytorialną, sprzyjając czy dając w efekcie ową postrzeganą przez „obcych” odmienność subkulturową.

¹⁰ J. Damrosz, *op. cit.*, s. 22.

¹¹ A.J. Omelaniuk, *Z regionalizmem w XXI wiek. Referat programowy na VI Kongres Regionalnych Towarzystw Kultur*, KODRTK, Wrocław-Ciechanów 1998, s. 5.

W przypadku zasiedziałych społeczności lokalnych, mających mniej lub bardziej wyraźne poczucie własnej wartości i cenionej „inności”, ideologia regionalistyczna znajduje żywszy odzew, niż w przypadku przemieszanych subkulturowo zbiorowości terytorialnych powstałych w wyniku przesiedleń, ruchów migracyjnych, które do dziś pozostają w stanie widocznej dezintegracji społecznej. Ich aktywizacja, uruchomienie na rzecz kształtowania własnej, zróżnicowanej źródłowo subkultury lokalnej, to niezwykle trudne zadanie dla działających w tych terytorialnych zbiorowościach społecznych regionalistów. Takich społeczności nie uwzględnia definicja regionalizmu przyjęta w 1961 r. przez Sejmik Krajoznawczy w Poznaniu, która poza tym trafnie charakteryzuje to pojęcie. Brzmi ona następująco:

Regionalizm jest ideologią historycznie ukształtowanych zbiorowości terytorialnych o żywej świadomości więzi regionalnej i poczuciu odmienności względem zbiorowości sąsiednich. Regionalizm jest ruchem społecznym, który w oparciu o zespół cech aktualnych dla pewnego obszaru obejmuje swą działalnością sprawy kultury współżycia społecznego, gospodarki terenowej, z zadaniem wszechstronnej aktywizacji środowiska jako wspólnoty regionalnej.¹²

Tak najogólniej rolę regionalizmu widzi się i obecnie w radykalnie zmienionych warunkach społeczno-politycznych, o czym traktują przedstawione uwagi.

Regionalizm jest hasłem dnia — głoszą od początku lat 90. minionego stulecia działacze polskiego ruchu regionalnego, pozostając w przekonaniu, iż idea regionalizmu i działalności regionalistycznej stanowi konieczność historyczną w obecnej sytuacji społeczno-kulturowej naszego państwa i społeczeństwa. Aktualizują w ten sposób dewizę ruchu regionalistycznego II Rzeczypospolitej, ukutą przez Aleksandra Patkowskiego, czołowego rzeczownika regionalizmu w okresie międzywojennym (1928), kiedy uzasadniał doniosłość działań regionalistycznych dla rozwoju II Rzeczypospolitej. Zawołanie to wyrażało pewien program działań społecznych dla budowy nowego ustroju politycznego i ładu społeczno-kulturowego Polski po odzyskaniu niepodległości po okresie zaborów. Zakładano w nim generalnie, że:

Pełna swoboda rozwoju materialnych i duchowych indywidualności terytorialnych, ziem polskich (regionów), stwarza podstawę dla racjonalnego podziału pracy, rozwoju energii twórczej społeczeństwa i bogactw kultury¹³.

¹² J. Braun, *Regionalizm Aleksandra Patkowskiego*, „Ziemia”. Prace i Materiały Krajoznawcze PTTK, 1966, s. 35-36.

¹³ *Program regionalizmu polskiego*, „Polska Oświata Pozaszkolna”, 1926, nr 4-5.

Przeciwstawiano się więc silnym tendencjom centralistycznym, które ujawniały się w ówczesnych kręgach politycznych. Zdawały się one być uzasadnione, zważywszy na porozbiorową rzeczywistość społeczno-kulturową i dążenia do integracji narodu polskiego, podzielonego przez ponad stulecie na trzy zabory, określane jako *d z i e l n i c e*. Niwelowanie pozaborowych dzielnicowych różnic społeczno-kulturowych uznawano w sferach politycznych za niezbędny warunek rozwoju państwa i umacniania jego stabilności. Formowanie obywatela, członka wspólnoty państwowej stawiano sobie również za cel zasadniczy działań społeczno-politycznych i edukacyjno-kulturowych.

W tym kontekście ruch regionalistyczny postrzegany był jako partykularyzm, utrudniający ów proces, stojący na przeszkodzie budowy nowoczesnego państwa i postępu. Rozumiejąc obawy, iż regionalizm może utrwaląc stan porozbiorowej dezintegracji społeczeństwa polskiego i nie działać na rzecz integralności terytorialnej państwa, a także kształtowania postawy i zachowań obywatelskich, w *Programie regionalizmu polskiego* akcentowano *j e d n o ś ć p a ń s t w a*, której nie niweczy *z r ó ż n i c o w a n i e t e r e n o w e*, artykułowanie się interesów zbiorowości lokalnych i regionalnych. Zadeklarowano, iż: „Równowaga autorytetu państwa i wolności obywateli, interesów lokalnych i potrzeb całości, jest podstawą jedności państwa”. Założenie to obecne jest również w *Karcie regionalizmu polskiego*. Głosi się w niej, że „regionalizacja nie tylko nie zagraża integralności państwa, lecz sprzyja jej umocnieniu”, albowiem w zintegrowanym, stabilnym państwie niezagrożonym przez odśrodkowe dążenia, regiony mają większe szanse zyskania autonomii i rozwoju społeczno-ekonomicznego i kulturalnego. W warunkach „pokojowego współistnienia” regionów i państwa możliwa jest szeroka międzyregionalna współpraca we wszystkich dziedzinach życia społecznego. Wszelako prawdę tę, iż realna jest *j e d n o ś ć w r ó ż n o r o d n o ś c i*, niełatwo przyjąć krajowym ośrodkom decyzyjnym, którym generalnie policentryzm nie kojarzy się z jednością, z integracją państwa, z jego sprawnym funkcjonowaniem, przynajmniej w polskiej sytuacji. Możliwy on jest w *s t a r y c h i s i l n y c h z a c h o d n i c h d e m o k r a c j a c h* — usłyszeć można było niekiedy w naszym kraju w dysputach publicznych przed nowym administracyjnym podziałem terytorialnym Polski po zmianie ustroju politycznego i społeczno-ekonomicznego, w których pobrzmiwało zaniepokojenie możliwością ograniczenia prerogatyw władzy centralnej „w terenie”. Niekiedy obawy te wyrażano mocno w oskarżaniu ośrodków regionalnych o separatyzm, szczególnie silnych ekonomicznie regionów, jak: Śląsk (mający międzywojenne tradycje autonomii polityczno-administracyjnej) i Wielkopolska, których społeczne i polityczne reprezentacje artykułowały czasami postulaty w sprawie podziału środków z budżetu państwa dla

województw odpowiedniego do ich wielkości wypracowanych przez poszczególne regiony.

Autorzy *Karty* przekonują także, iż — wbrew dość często artykułowanemu przez przedstawicieli centrum politycznego — pogładowi, samorządny region i autentyczny ruch regionalistyczny służy budowaniu społeczeństwa obywatelskiego, ponieważ szeroki ruch regionalistyczny i lokalny jest s z k o ł ą d e m o k r a c j i . Poprzez uczestnictwo w nim poznaje się wartość i sens zaangażowania w sprawy publiczne, działania *pro publico bono* i łączenia go z dobrem własnym. W pracy na rzecz lokalnej i ponadlokalnej społeczności kształtują się umiejętności i nawyki współdziałania, umiejętności uzgadniania i godzenia partykularnych interesów z celami ogólniejszymi.

Zawarte w obu dokumentach ujęcie regionalizmu nazwać można r e g i o n a l i z m e m c a ł o ś c i o w y m czy po prostu r e g i o n a l i z m e m , charakteryzując jego szczegółowe odmiany za pomocą stosownych określeń. W porównaniu z *Kartą* regionalizm ów jest mocniej sformułowany w *Programie*. Jest to koncepcja ukierunkowująca społeczno-kulturowy rozwój zbiorowości terytorialnych na utrzymanie ich ukształtowanej w procesie historycznym tożsamości, odrębności, manifestującej się we wszystkich niemalże sferach ich życiowej działalności. Chodzi o formowanie całokształtu ich praktyki społecznej, poprzez wykorzystywanie cywilizacyjnych (technicznych, technologicznych) możliwości rozwojowych, ale przy uwzględnianiu warunków naturalnych danego obszaru, zasobów surowcowych i struktury demograficznej zasiedlającej go ludności, a w kulturze symbolicznej (duchowej) nawiązywanie do tradycji, przede wszystkim do zastanych idei aksjologicznych i kategorii artystyczno-estetycznych. Regionalizm obejmuje zatem sferę gospodarki, życie publiczne, kulturę artystyczną i system upowszechniania uczestnictwa w kulturze. W odniesieniu do gospodarki postulowano formułowanie odpowiednich dla poszczególnych obszarów programów ekonomicznych, przekonując, że:

Każda ziemia (region) winna mieć swój własny typ gospodarczy, odpowiadający warunkom naturalnym, ludnościowym i kulturalnym danego terytorium. Na jedność gospodarczą państwa składa się harmonijne współistnienie regionów gospodarczych, różnorodnych w typie gospodarczym, a możliwie zbliżonym w poziomie.

Tak rozumiany r e g i o n a l i z m g o s p o d a r c z y ma i dzisiaj swoich zwolenników w naszym kraju, co nie dziwi, biorąc pod uwagę fakt, że bliższy on jest ideom ekologicznym oraz zważywszy na doświadczenia z socjalistyczną industrializacją, nieliczącą się w planowaniu rozwoju gospodarczego z regionalnymi uwarunkowaniami przyrodniczymi i społecznymi. Lokaliza-

cja wielkiego przemysłu w każdym właściwie regionie pod hasłem równomiernego uprzemysłowienia kraju nawet na obszarach ubogich w surowce, bez uwzględniania specyfiki fizjograficzno-geologicznej terenu, jego układu osadniczego, zaludnienia, struktury demograficznej zwiększała koszty produkcji i prowadziła do niszczenia środowiska naturalnego. Błąd ten popełniano również w krajach zachodnich. Zdano sobie jednak sprawę z tego, że nie tylko przemysł stanowi czynnik rozwoju gospodarczego. Są bowiem tereny, których warunki przyrodnicze czynią bardziej celowym, ekonomicznym rozwijanie rolnictwa, gospodarki leśnej czy usług turystycznych. Przeorientowano zatem doktrynę ekonomiczną utożsamiającą rozwój gospodarczy z uprzemysłowieniem terytorium państwa, modyfikując założenia regionalistyki gospodarczej.

Nie zmienia się jednakże pojęcie regionu gospodarczego. W ujęciu ekonomicznym jest to obszar wyznaczony na podstawie występowania określonych zasobów surowcowych, koncentracji rodzajów produkcji przemysłowej i jej zbytu (rynek regionalny i lokalny). Region gospodarczy z reguły nie pokrywa się z historycznie ukształtowanym regionem kulturowym czy administracyjną jednostką terytorialną. W rezultacie industrializacji zacierają się dotychczasowe historyczno-kulturowe (etnograficzne) granice regionów. Zanika gospodarcza autarkia lokalna, regionalna, lokalne rynki zbytu regionalnych wytworów. Tworzy się ogólnokrajowy, ponadlokalny rynek, tworzą się wszelako regiony gospodarcze wyróżniane przede wszystkim ze względu na rozmieszczenie bogactw naturalnych, przemysłowych zasobów surowcowych, specjalizację produkcji i usług. Na plan pierwszy wysuwa się tedy regionalizacja ekonomiczna.

Dla ekonomistów, którym bliskie są idee regionalizmu gospodarczego w rozumieniu *Programu*, regionem gospodarczym pozostaje region geograficzno-kulturowy. Za takim jego pojmowaniem opowiada się grupa ekonomistów wielkopolskich, głoszących konieczność opracowania regionalnych planów gospodarczych, oceniających „możliwości inwestowania i finansowania [...] i nakreślający główne kierunki działania głównych sił gospodarczych oraz wskazujący jakimi instrumentami te kierunki należy osiągnąć”¹⁴.

W ideologii industrializmu przełomu XIX i XX w. regionalizm kulturowy zyskuje miano tradycjonalizmu i konserwatyzmu. Pozbawiony gospodarczych odniesień i możliwości kształtowania gospodarczego oblicza dotychczasowych regionów, regionalizm ukierunkowuje się wyłącznie na ich społeczno-kulturalną aktywizację. Jako jego cel główny wyznacza się „rozwój kulturalny” społeczności terytorialnych.

¹⁴ S. Słopień, *Wielkopolska jako region gospodarczy. Rozmowa z prof. dr. hab. Bohdanem Gruchmanem, rektorem Akademii Ekonomicznej w Poznaniu*, „Przegląd Wielkopolski”, 1992, nr 3-4, s. 28.

W koncepcjach regionalistycznych II Rzeczypospolitej mocno akcentowano konieczność decentralizacji administracji państwowej, uznając, iż samorządność stanowi o podmiotowości społeczności lokalnych i stanowi niezbędny warunek ich aktywizacji gospodarczej i zaangażowania w sprawy publiczne. W postulatach regionalistów epoki międzywojennej znalazła się także propozycja, by przepisy prawne dostosowywać do potrzeb lokalnych. Samorządność, samostanowienie przez wielu zdaje się być dzisiaj utożsamiane z regionalizmem właśnie, a jest ona raczej warunkiem funkcjonowania szeroko rozumianego regionalizmu. Wiadomo bowiem, że uzyskanie uprawnień do samorządzenia sprzyja urzeczywistnianiu idei lokalizmu, regionalizmu, zachowaniu własnej tożsamości, chociaż nie oznacza to, iż każda społeczność lokalna uzna za wartość swoją odrębność i godne kontynuowania określone elementy kultury (w jej globalnym, antropologicznym pojęciu). Dążenie do unifikacji może być bowiem uznane za wyraz postępu społecznego, tym bardziej, jeśli w potocznej świadomości regionalizm kojarzy się wyłącznie z folkloryzmem.

Na takie jego rozumienie zapracowano, by tak rzec, szczególnie w okresie Polski Ludowej, kiedy społecznie, publicznie eksponowaną formą regionalizmu był tradycyjny folklor w wydaniu widowiskowym, wpisujący się w kulturę masową. Regionalizm folklorystyczny nie zagrażał ideologii moralno-politycznej jedności narodu i jako taki mógł być propagandowo wykorzystywany, czego wyrazem było hasło „Kultura ludowa dobrem narodu”, firmujące niejako podjęte okresowo działania promujące tradycje ludowe oraz idee i realizacje folkloryzmu i intensyfikujące ich upowszechnianie w ramach działalności kulturalnej. Jak stwierdza Stefan Bednarek, werbalizując powszechne wówczas obserwacje i spostrzeżenia dotyczące stosunku władz państwowych do ruchu regionalnego, „władza oficjalnie popierała go, a nawet finansowała, skrzętnie jednak dbając, by inicjatywy regionalnych stowarzyszeń kulturalnych nie kolidowały z centralistycznymi interesami i nie zagrażały pryncypiom — socjalistycznej polityki kulturalnej”¹⁵. Generalnie stwierdzić należy, że ruch regionalistyczny wszędzie poddany jest pewnej kontroli państwa, jest mniej lub bardziej regionalizmem kontrolowanym ze względu na przypisywane mu tendencje odśrodkowe. Od takiego przekonania nie jest również wolna Unia Europejska, która nie tylko dla budowy „Europy Regionów” powołała Komitet Regionów.

W przywoływanym tu *Programie regionalizmu polskiego* regionalizm w sferze kultury symbolicznej i upowszechniania uczestnictwa w kulturze ujmuje się głębiej. Chodzi tu o artystyczne: literackie, teatralne, plastyczne, muzyczne wykorzystanie i przetworzenie tradycyjnych kategorii artystycznych

¹⁵ S. Bednarek, *op. cit.*, s. 55.

i estetycznych, egzystujących w kulturze lokalnej mitów, legend i wierzeń. Autorzy *Słownika terminów literackich* definiują regionalizm literacki jako:

zespół kierunków o zróżnicowanym programie literackim i ideowym, charakteryzujący się dążeniem do związania twórczości literackiej z osobliwościami regionów, ich obyczajami, kulturą, językiem, przeciwstawianymi kulturze narodowej.¹⁶

Przykładami regionalizmu w sztuce może być w kulturze teatralnej *Pastorałka* Leona Schillera i *teatr ludowy* Jędrzeja Cierniaka w okresie międzywojennym, w literaturze *nurt ludowy*, a w architekturze zaprojektowany na przełomie XIX i XX w. przez Stanisława Witkiewicza dla Podhala *styl zakopiński*, charakterystyczny dla budownictwa górskiego i zauważalny w krajobrazie kulturowym innych regionów naszego kraju (szczególnie w zabudowie letniskowej). *Regionalizm artystyczny*, utrwalając elementy lokalnej tradycji, uprzytamnia równocześnie danej społeczności wartość jej kultury. To istotny społeczny i edukacyjny aspekt tej postaci regionalizmu.

Regionalizm w sferze organizacji i techniczno-materialnego zapewnienia partycypacji kulturalnej ujmować należy jako odpowiednie uformowanie przestrzennego układu kultury, czyli sieci instytucji kulturalnych umożliwiających uczestnictwo w kulturze najszerszych kręgów społecznych danego regionu, likwidując istniejące *pustynie kulturalne*, tj. tereny pozbawione jakichkolwiek placówek upowszechniania kultury. Nie chodzi przy tym o to, aby ambicją każdego regionu było zlokalizowanie na jego obszarze wszelkiego rodzaju instytucji artystycznych, co postulowano swego czasu w nowo utworzonych województwach powstałych po podziale administracyjnym w 1975 r. Idzie o to, by tworzyć instytucjonalne i techniczno-materialne warunki nie tylko udostępniania różnego rodzaju dzieł kultury światowej, narodowej, regionalnej i lokalnej oraz ich uprzyśtępniania (w rozumieniu S. Szumana), czyli prowadzenia edukacji kulturalnej, ale też tworzenia infrastruktury do różnego rodzaju organizowanych i samorządnych przedsięwzięć społeczności lokalnych. Tu szczególna rola przypada animatorom kultury zajmującym się aktywizowaniem kulturalnym różnych grup społecznych, w tym społeczności lokalnych.

Wielkie zadania w kształtowaniu tożsamości regionalnej i lokalnej czy utrwalaniu jej wyznacza się edukacji w zakresie tradycji regionalnej i jej współczesnych przejawów, idąc niejako za wskazaniem wielkiego kaznodziei, nauczyciela i badacza ks. Piotra Skargi, którego uznać można za inicjatora i patrona tego rodzaju nauczania. On to bowiem w trosce o utrzymanie „ducha łączności z ojczyzną”, czyli z rodzimą ziemią, głosił, iż: „Ten kto nie zna

¹⁶ M. Głowiński i in., *Słownik terminów literackich*, Wrocław 1976, s. 367.

historii swojej wsi lub miasta to tak jakby ojca i matki nie znał”. Można rzec, że swym powszechnie uznawanym autorytetem nadał wysoką rangę domowej, prowadzonej w kręgu rodziny (przede wszystkim ziemiańskiej) i szkolnej edukacji o „swojszczyźnie i krainie”, o co zabiegali w XIX w. Stanisław Staszic, Julian Ursyn Niemcewicz i Joachim Lelewel i filomaci — jak podaje Sebastian Taboń¹⁷. Jej społeczną potrzebę rozumieli znakomicie regionaliści II Rzeczypospolitej z Aleksandrem Patkowskim na czele, którzy do działalności regionalistycznej dochodzili często poprzez wcześniej konstituujący się i bardzo dobrze funkcjonujący ruch krajoznawczy i od momentu zaistnienia ruchu regionalistycznego wdrażali do praktyki dydaktycznej wiedzę o regionie. Ich działania, mimo początkowego oporu, poparły centralne władze oświatowe, co znalazło odzwierciedlenie w programie szkolnym w 1923 r., a przełomowy pod tym względem był rok 1933, w którym wprowadzono nowe programy nauczania sygnowane przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, nadające problematyce regionalnej duże znaczenie z uwagi na jej rolę wychowawczą. Nie znalazła ona jednak należnego miejsca w edukacji szkolnej w okresie Polski Ludowej. Dopiero po 1989 r. zgłaszane przez kolejne kongresy regionalnych towarzystw kultury postulaty o umieszczenie tematyki regionalnej w szkolnych programach nauczania zostały zrealizowane. Aktualną edukację regionalną w zreformowanej szkole, wyznacza wprowadzony do nauczania szkolnego w 1995 r. program Ministerstwa Edukacji Narodowej *Dziedzictwo kulturowe w regionie*.¹⁸ Ma on zasadnicze znaczenie dla upowszechniania¹⁹ idei lokalizmu i regionalizmu, kształtowania u młodych ludzi tożsamości lokalno-regionalnej, pewnej dumy z przynależności do społeczności lokalnej i regionalnej oraz propagowania pracy na rzecz małej ojczyzny z uwzględnieniem interesów ogólniejszych, postępując w pewnym zakresie w myśl hasła „Myśl globalnie, działaj lokalnie”.

Poznawcze i edukacyjno-kulturowe znaczenie mają niewątpliwie badania regionalne jako źródło zweryfikowanej wiedzy społeczności lokalnej o sobie samej. Znamienne właśnie, że powstające stowarzyszenia regionalne jako pierwsze swoje zadanie wyznaczają zwykle opracowanie monografii danej miejscowości czy mikroregionu. Ma to ogromne znaczenie dla kształtowania samowiedzy mieszkańców każdego obszaru, którzy obecnie nie mają wyraźnego poczucia własnej tożsamości, świadomości regionalnej

¹⁷ S. Taboń, *Renesans edukacji regionalnej*, <http://www.vulcan.com.pl/aid/archiwum/2006/04/renesans.html> (dostęp 6.09.2009).

¹⁸ Zob. S. Bednarek (red.), *Edukacja regionalna. Dziedzictwo kulturowe w zreformowanej szkole*, Ministerstwo Edukacji Narodowej, Wrocław 1999.

¹⁹ Zob. M.A. Zarebski (red.), *Regionalizm a historia*, Materiały IV Krajowego Forum Regionalistycznego, Staszów 1998.

czy lokalnej. Okres *realnego socjalizmu* nie sprzyjał rzeczywistemu kultywowaniu tradycji lokalnych (poza folklorem widowiskowym) mamy więc współcześnie w Polsce do czynienia z sytuacją niedostatku zbiorowej pamięci o dziejach własnej grupy lokalnej (etnograficznej), o jej specyficznym podłożu kulturowym. Jest to sytuacja radykalnie odmienna od tej, jaka istniała po I wojnie światowej, kiedy społeczności lokalne miały silne poczucie swojej odrębności, a mniejsze lub większe zróżnicowanie ich kultury ludowej było postrzegane przez sąsiednie zbiorowości terytorialne, wzmacniając tę świadomość, wyrażającą się także w funkcjonujących nazwach grup, ich etnonimach, zarówno wewnętrznych (wewnątrzgrupowych), jak i zewnętrznych (nadawanych przez sąsiadujące z nimi społeczności). Umożliwiło to badaczom w okresie międzywojennym przeprowadzenie etnograficznej regionalizacji terytorium ówczesnej Polski (J.S. Bystroń, A. Fischer, Z. Poniatowski).

Dla badawczej rekonstrukcji tradycji regionalnych (lokalnych) i budowaniu czy tylko przywracaniu tożsamości zbiorowości terytorialnych istotne znaczenie mają muzea regionalne, gromadząc „pamiątki przeszłości”, dokumentując lokalne procesy i zjawiska historyczno-kulturowe. Na tę ich rolę i edukacyjno-kulturowe zadania muzeów wskazywał *Program regionalizmu polskiego*. Czytamy w nim, iż:

Podstawą ściślej łączności życia regionalnego z nauką są muzea regionalne w ośrodkach fizjograficznych, historycznych i geograficznych. Muzea regionalne są stacjami naukowymi oraz instytucjami pracy oświatowej i społecznej; jako takie — muzea regionalne koordynują działalność wszystkich, istniejących na danym terenie, stowarzyszeń i związków wszelkiego rodzaju przy zachowaniu całkowitej ich autonomii, pod znakiem współdziałania dla jednego wspólnego celu: poznania dziejów, wartości i warunków rozwoju poszczególnych regionów Polski.

Tak szeroko zakrojonej roli muzea regionalne w aktualnej rzeczywistości nie pełnią, stanowią jednak często główne, a niekiedy jedyne ośrodki życia regionalnego.

Podsumowując dotychczasowe uwagi i ustalenia, należy przede wszystkim podkreślić, iż współczesny ruch regionalny wyznaczył sobie zadania, które stanowią kontynuację celów działalności regionalnej w II Rzeczypospolitej. W trybie krytycznym zauważyć jednak należy, że obecny ruch regionalistyczny, reprezentowany przez liczne stowarzyszenia, koncentruje się bardziej na upowszechnianiu tradycji regionalnej niż na aktywności ukierunkowanej „na budowanie współczesności”, czyli włączanie się w rozgrywające się w lokalnej czy regionalnej przestrzeni procesy społeczne: transformacyjne i modernizacyjne. One bowiem konstytuują dzisiaj nową rzeczywistość i zróżnicowanie regionalne, „których jesteśmy świadkami i które coraz częściej każą nam mówić nie tyle o Polsce regionów, ile właśnie o w i e l o -

Polsce regionalnej” — jak stwierdzają socjologowie.²⁰ WieloPolskę regionalną tworzą obszary wyznaczone przez: poziom zamożności mieszkańców, aktywności i absenteizmu obywatelskiego, rozwój i poziom edukacji ludności, zakres i poziom inwestycji zagranicznych i innowacyjność technologiczną. Kryteria te wyodrębniają: wieloPolskę zamożności, wieloPolskę aktywności i absenteizmu, wieloPolskę edukacyjną, wieloPolskę inwestycyjną i wieloPolskę innowacyjną. Nazwy te określają rzeczywiste społeczne i ekonomiczne problemy regionów, które winien mieć na uwadze ruch regionalistyczny i na miarę swoich możliwości aktywizować społeczności regionalne i lokalne, promując przedsiębiorczość, obywatelskie zaangażowanie, postawy proinnowacyjne i aspiracje edukacyjne.

Niedostatek tego rodzaju działań struktur regionalizmu kulturowego, a skupianie się na budowaniu tożsamości regionalnej na gruncie kultury zastanej determinuje postrzeganie regionalizmu jako ideologii tradycjonalizmu regionalnego. Uskarża się na to, niejako w imieniu regionalistów, Stefan Bednarek, konstatując:

W prowadzonych dziś dyskusjach o regionalności, regionalizacji i regionalizmie, rzadko dochodzi do porozumienia między humanistycznie zorientowanymi regionalistami a funkcjonariuszami władz różnych szczebli. Traktują oni regionalistów jako reprezentantów myślenia tradycyjnego, lekko zdziwaczałych maniaków, zainteresowanych głównie pamiątkami przeszłości i pragnących widzieć społeczności regionalne jako folklorystyczny skansen.²¹

Czas zatem zmienić ten wizerunek, przyjmując kurs na regionalizm nowoczesny, nieodżegnujący się od pragmatycznego nastawienia. To w obecnej sytuacji społeczno-kulturowej Polski konieczność historyczna dla ruchu regionalistycznego.

²⁰ M.S. Szczepański, W. Ślęzak-Tazbir, *WieloPolska regionalna. Region i regionalizm w transformacyjnej Polsce*, w: K. Bondyra, M.S. Szczepański, P. Śliwa (red.), *Wielopolska regionalna? Regionalizm w Polsce a polityka strukturalna Unii Europejskiej*, Wyd. WSB, Poznań 2008, s. 16.

²¹ S. Bednarek, *W kregu małych*, s. 11.

Contemporary Sense of the Regionalism

by Jan Grad

A b s t r a c t

Idea of regionalism appeared in Province in late nineteenth century in a particular cultural moment in the history of France. At the turn of century it spread across the Europe. In Poland 'regionalism' became popular during the interwar period as it has been adopted in institutional and organizational way. However, the term has begun to function in an ordinary usage and became a part of the common-sense only since last two decades.

Nowadays, the term 'regionalism' exists in three meanings: (1) regional ideology, consciousness, or identity; (2) overall of cultural efforts undertaken within a region which determine its uniqueness and originality (such efforts continue spontaneously although they may be also guided institutionally and purposely in order to preserve the identity of region); (3) sociocultural movement whose activities seek to popularize regional consciousness.

The contemporary regional movement declares to fulfill tasks which represent continuation of the aims of regional activity in Second Polish Republic. However, it focuses on spreading regional tradition rather than on activity aiming at 'creation of present day', i.e. on attempt to intervene in social processes within local or regional boundaries (e.g. transformation and modernization which constitute the contemporary reality and regional differentiation).

According to sociologists, present 'Wielo-Polska' ('Multi-Poland') encompasses fields defined by wealth, inhabitants, citizen activities and absenteeism, development and level of education among the population, level and scale of foreign investment, and technological innovation. The contemporary regional movement should consider this matter. It has to try to activate local and regional communities, promote enterprise, civic engagement, pro-innovation attitudes, and educational aspirations. Nonetheless, it has also to take into account regional and local traditions. This general and complex task defines the sense of contemporary regionalism.

Wiktor Werner

Cierpienie: cena, jaką płacimy za historię¹

Dlaczego świadomość historyczna miałaby wiązać się z cierpieniem? Jakiego rodzaju cierpienie możemy uznać za jej efekt? Takie pytania można zadać w odniesieniu do tytułu artykułu. Zanim przystąpię do udzielania odpowiedzi, chciałbym przedstawić wstępne założenia mojej koncepcji historyczności pojmowanej jako forma świadomości.

Historyczność wiąże się ze świadomością siebie jako jednostki. Perspektywa indywidualistyczna nie jest wprawdzie komponentem świadomości historycznej jako takiej, lecz niezbędnym warunkiem jej zaistnienia i w związku z tym towarzyszy pojawieniu się i przemianom świadomości historycznej.

Fundamentem świadomości historycznej jest bowiem dostrzeżenie zmienności świata, nierzadko w jego najbardziej dramatycznych przejawach. Synchroniczne pojawianie się załążkowych form świadomości historycznej w starożytnych kulturach basenu Morza Śródziemnego przejawia się w powstawaniu tam opowieści o cierpieniu związanym z niestabilnością świata. Bohaterami tych opowieści są ludzie dotknięci gwałtowną zmianą swojego losu. Wczoraj bogaci — dziś nędzarze, do niedawno zdrowi i silni — dziś słabi i chorzy. W historiach tych można dostrzec kryzys modelu kultury oparтого na micie — niekwestionowanej opowieści o świecie zawierającej w sobie

¹ Pretekstem do powstania tego artykułu był udział w seminarium prof. Wojciecha Wrzoska, które miało miejsce w domu pracy twórczej UAM w Obrzycku od 4 do 6 grudnia 2009 r. Artykuł jednak, choć zainspirowany wysłuchaniem referatów wygłoszonych przez dr Karolinę Polasik i mgr Katarzynę Falkowską, wynika z mojej refleksji poświęconej myśleniu historycznemu, świadomości historycznej i „antropologii człowieka historycznego”. Wystąpienia wspomnianych uczestniczek seminarium odegrały jednak istotną rolę w powstaniu tego tekstu, dostarczyły mi bowiem empirycznego materiału do przemyśleń nad zagadnieniem cierpienia. Cierpienia pojmowanego tutaj nie jako przygodna reakcja na przygodnie dotykające człowieka nieszczęście, lecz cierpienia w sposób nieunikniony obecnego w ludzkim życiu.

odpowiedzi na pytania dotyczące sensu zdarzeń. Psychologiczna moc mitu polegała na jego zdolności do ukazania zmienności panującej w świecie jako pozornej, gdyż oddającej trwałość, niezmienny porządek rzeczy, prawo bądź przeznaczenie.

Człowiek kultury mitycznej oczywiście cierpiał na skutek najprzeróżniejszych losowych zdarzeń, lecz dysponował kulturowymi, symbolicznymi „środkami przeciwbólowymi” pozwalającymi na ulokowanie cierpienia nie w centrum świadomości, lecz na jej marginesie. Cierpienie nie było bowiem istotnym komponentem jego obecności w świecie, lecz stanem przygodnym, a zatem z definicji bez znaczenia.

Tak jak jednostka w kulturze tradycyjnej „rozpływa się” w klanowej bądź kastowej strukturze społeczeństwa, tak jej cierpienie rozpływa się w trwałej harmonii świata. W wymiarze psychologicznym postrzegane jest nierealistycznie, jako swoisty „zły sen”, a nie twardy fundament rzeczywistości. Jako chwilowa „nieobecność ładu”, a nie permanentny i nieunikniony stan świata.

Świadomość historyczna zasadniczo nie tworzy „nowych rodzajów” cierpienia, choć można zasadnie mówić o różnicach między kulturami tradycyjnymi a kulturami historycznymi, polegającymi na większym dynamizmie, lecz również większej niestabilności tych drugich.

Świadomość historyczna wyostrza przeżywanie cierpienia czy raczej przeżywanie cierpienia jest głębsze u ludzi żyjących w „świecie z historią” z kilku względów.

Świat z historią jest światem wykształcającej się jednostkowej świadomości, początkowo świadomość ta dotyczy jedynie tych „wybitnych”: władców, bogaczy, kapłanów, z czasem wszelako rozpowszechnia się i staje się powszechnym wzorcem świadomości. Indywidualizacja człowieka historycznego przejawia się (w wymiarze kulturowym) w zaniku wielu form dezindywidualizujących praktyk psychosymbolicznych takich jak skaryfikacje czy (społecznie ustalone) tatuaże, zanika także tradycyjny model społeczeństwa, w którym dozwolone formy działania określane są bezwzględnie przez fakt urodzenia w konkretnym klanie bądź kaście. Odpowiedzialność zbiorowa (*vendetta!*), zanika ustępując miejsce indywidualnej odpowiedzialności za swoje czyny i za swoje życie. Człowiek zostaje wyzwolony z kajdan i staje się człowiekiem wolnym, lecz płacącym cenę swojej wolności. Jest nią odpowiedzialność za wszystkie decyzje, jakie podejmuje, nie mając pełnej (a czasem żadnej) wiedzy na temat ich następstw. Każda decyzja może zatem okazać się błędem, który nie będzie wybaczony, gdyż w świecie historii nie jest możliwe „odrodzenie się” świata i czasu, które oczyszczało ahistorycznego człowieka kultur archaicznych. Nie mogąc unieważnić przeszłości rytuałem zabijania „starego roku” ani wspólnotowo zrzucić ciężaru win i błędów na wygania-

nego ofiarnego kozła, musimy cierpieć podwójnie: jako jednostka i jednostka odpowiedzialna za własną historię.

Zależność między jednostkową świadomością a natężeniem odczuwania cierpienia jest oczywista, choć nieoczywista jest dla nas — jednostek wykształconych w indywidualistycznej kulturze zachodniej cywilizacji — jej alternatywa. Możemy wszelako — żyjący w zindywidualizowanym współczesnym świecie — zgodzić się ze stwierdzeniem, że altruizm rozumiany jako daleko posunięte utożsamienie dobra wspólnotowego z własnym jest możliwy, co więcej, że zmienia sposób funkcjonowania człowieka, który dla dobra swej społeczności gotów jest narażać się na wielkie ryzyko, a nawet wręcz zaakceptować ofiarę złożoną z własnego majątku, zdrowia oraz wreszcie życia.

Z naszej indywidualistycznej perspektywy każde ludzkie życie jest wartością nadrzędną, szanujemy je jako niepowtarzalne *continuum* prowadzące od narodzin przez wszystkie niepowtarzalne i wyjątkowe zdarzenia aż do śmierci. Coraz mniej rozumiemy zarówno poświęcanie życia dla społeczeństwa, jak i coraz bardziej zdecydowanie potępiamy zabójstwo. Zabijanie jednostki dla dobra ogółu symbolizowanego w wspólnotowo podzielanej idei mierzi nas coraz silniej.

Fanatyzm wrogów — fundamentalistów — przeraża nas tym bardziej, że ich nie rozumiemy. Może na poziomie racjonalnym jesteśmy w stanie wytłumaczyć poświęcanie życia swojego i życia innych dla (wspólnotowych) wartości religijnych, ukazać je jako przejaw kolektywistycznego, religijnego myślenia, lecz na poziomie emocji kształtujących nasz sposób przeżywania świata nie potrafimy nie potępić takiej formy zachowania.

A przecież nieodległe są czasy, gdy obleczeni w mundury (silny czynnik dezindywidualizujący) Europejczycy mordowali się w imię szczęścia własnej zbiorowości (rasy, proletariatu). Mundury zmniejszają nie tylko ciężar odpowiedzialności, działają również jak środek przeciwbólowy, gdy cierpimy, zadając cierpienia. Warto zwrócić uwagę, jak łatwo zanika świadomość jednostkowa, tracimy ją w wojsku, lecz czasem wystarczy samo założenie munduru, co wykazał dobitnie eksperyment w piwnicach uczelni w Stanfordzie, by z „przyzwoitego człowieka” zmienić się w bezwzględnego oprawcę.

Trzeba jednak zaznaczyć, że ten sam mechanizm, który czyni z człowieka ahistorycznego oprawcę lub fanatyka, czyni go też bohaterem poświęcającym swoje życie narodowi, ojczyźnie, wierze. Także to, co czyni nas „przyzwoitymi ludźmi”, czyni nas tchórzami nieskłonny do zaryzykowania własnego życia, zdrowia, a nawet czasu w obronie innego człowieka.² Człowieka historycznego przytłacza poczucie odpowiedzialności za własne życie. Od-

² Młoda Amerykanka Kitty Genovese została zamordowana na podwórku własnego domu na oczach sąsiadów, którzy nie pofatygowali się, by przeszkodzić zabójcy. Dlaczego?

powiedzialności tak wielkiej, że jej noszenie wiąże się z codziennym cierpieniem. Człowiek historyczny, wie, że jest jednostką, wie, że każdego dnia dokonuje wyborów, a każdy wybór wywiera wpływ na całą jego przyszłość, bowiem staje się przyczyną ciągnącego się aż do śmierci korowodu skutków.

My jako ludzie historyczni opleceni jesteśmy łańcuchami przyczyn i skutków niczym Laokoon i jego synowie węzami i nie mniejsze znosimy cierpienia. Wybieramy zawód (czy dobry, może można było wybrać lepiej?), życiowych partnerów (ciągle te pomyłki...), kupujemy mieszkania (a może trzeba było wybrać dom dalej od miasta?), planujemy życie własne i dzieci (nie popełniaj moich błędów!). Każda nowa decyzja przysparza nam nowego cierpienia, gdyż zmusza nas do analizowania potencjalnych jej następstw. Decyzja już dokonana obrasta nierzadko bolesnymi znakami zapytania, gdy pojawiają się zdarzenia i sytuacje, których nie przewidywaliśmy. Spoglądamy wstecz i zastanawiamy się, jakie błędy popełniliśmy i jak uniknąć ich w przyszłości. Piszemy dzienniki, pamiętniki i blogi, pielęgnujemy listy znajomych na facebooku, kolekcjonujemy listy, pamiątki, setki i tysiące utrwalonych na papierze i nośnikach cyfrowych fotografii, by nie stracić kontaktu z własną przeszłością, by nie stracić poczucia kontroli nad własnym życiem.

Co gorsza, prócz własnych błędów nosimy też i cudze, gdyż wiemy, iż dotyczą nas skutki błędnych decyzji dokonywanych przez naszych przodków i członków naszej wspólnoty. Nie tylko nie potrafimy już zrzucić naszych błędów na barki przodków, lecz to ich błędy i winy obciążają nas i zwiększają nasze cierpienia. Ucieczka, każda próba ucieczki, jest zaś kolejnym wyborem, dokonywanym po omacku, lecz w poczuciu odpowiedzialności.

Jesteśmy zatem skuteczni, pragmatyczni, płacimy nasze i cudze długi, uczymy się na własnych i cudzych błędach, osiągamy sukcesy... i... cierpimy, my jako ludzie historyczni. Gdy nie możemy już znieść naszego cierpienia, sięgamy po środki, które uwalniają nas od pamięci i planowania. Krótkotrwałe: alkohol, narkotyki, seks bez zobowiązań, a także długotrwałe, gdy uciekamy w ahistoryzm totalnych ideologii, sekt i gangów oferujących nam dezindywidualizację i ahistoryczną amnezję, czy może braterstwo, odrodzenie i wiarę w przeznaczenie troskliwie kierujące każdym naszym celowym i nieprzypadkowym krokiem?

Nie jesteśmy jednak bezradni wobec cierpienia, jakie niesie ze sobą odpowiedzialność za historię: własną i wspólnotową. Historia, która jest trucizną w czystej postaci, może przemienić się w lekarstwo przy pewnej domieszce dobroczynnej ahistoryczności.

Szkodliwość, ale i dobroczynność historii dla życia dostrzegał Friedrich Nietzsche w swoim pamiętnym drugim *Niewczesnym rozważaniu*. Historia, aby służyła życiu, potrzebuje mitu, gdyż umożliwia on nadawanie sensu i celu temu, co w dziejach przypadkowe, niekonieczne, bezsensowne i bezcelowe,

CIERPIENIE: CENA, JAKĄ PŁACIMY ZA HISTORIĘ

a mianowicie ludzkiemu życiu. Jednocześnie mit, zakwestionowany przez sceptycznych Greków, potępiony przez chrześcijańskich kapłanów i ośmieszony przez pysznych scjentyistów, potrzebuje historii, by ta pokrzepiła jego iluzoryczne istnienie krwistą i mięsistą strawą faktów.

Similia similibus curantur — podobne należy leczyć podobnym. Historia potęguje ludzkie cierpienie, historia może je też wyleczyć!

Suffering: the Price We Pay for History

by Wiktor Werner

Abstract

The article deals with the problem of suffering considered as the intrinsic part of historical consciousness. Historical consciousness, interpreted here as a way of thinking and not only as the subject of thinking (i.e. historical knowledge), is connected with the individual perspective. The individual awareness puts the great burden of responsibility on the singular (and thinking historically) man. As people of historical culture we believe that our future is determined by our previous acts and decisions. Therefore, suffering is the result of the gap between 'is' and 'ought to be', for which we feel responsible both as acting individuals and also as historical subjects.



Maciej Bugajewski

O relacji między dziejami *in actu* a dziejami *ex post*. Uwaga na marginesie Reinharta Kosellecka tezy o braku sensu dziejów

Różnica między dziejami *in actu* i dziejami widzianymi *ex post* jest jedną z ważniejszych w teorii poznania historycznego. Jest jednak różnicą, którą, jak się wydaje, niekiedy niewystarczająco uwzględniamy.

Zacznę od ogólnego zarysowania tej opozycji. Wyrażenie „dzieje *in actu*” odnosi do sposobu, w jaki uczestnik sytuacji historycznych doświadcza ich wówczas, gdy mają miejsce, tzn. równocześnie do ich zachodzenia. Warto zwrócić uwagę na to, że wyrażenie „dzieje *in actu*” wskazuje na interpretacje sytuacji i wydarzeń historycznych dokonywane przez uczestników i widzów wtedy, gdy przedmioty poddawane interpretacji, owe „dzieje *in actu*”, właśnie istnieją, dokonują się, gdy nie zdążyły jeszcze przeminąć, jak się mówi — nie odeszły jeszcze w niebyt, w przeszłość, są tu między nami. Dzieje *in actu* są tymi, których doświadczamy, gdy są w toku dziania się. Ich aktualność powoduje, że jeszcze nie mogły stać się przedmiotami interpretacji pamięci, historiografii lub innej retrospektywnej.

„Dzieje *ex post*” natomiast widziane są z dystansu czasowego dzięki pracy pamięci lub interpretacji historiograficznej. Wyrażenie „dzieje *ex post*” odnosi do historii interpretacyjnej recepcji sytuacji i wydarzeń będących niegdyś dziejami interpretowanymi *in actu*, a teraz, gdy upłynął pewien czas, już nieobecnymi, nieistniejącymi. „Dzieje *ex post*” to dawne dzieje *in actu* widziane w retrospekcji, co oznacza — z uwzględnieniem również tego, co miało miejsce w międzyczasie.

Wzięcie pod uwagę tej wciąż prostej opozycji sprawia, że myśląc nad poznaniem historycznym i jego przedmiotem, jesteśmy zmuszeni do uwzględnienia, na ile to możliwe, trzech relacji: po pierwsze, relacji między tzw. roszczeniami do prawdy zgłaszanymi przez widzów i uczestników wydarzeń (w tym ich sprawców) a samymi wydarzeniami, tzn. dziejami *in actu*. Po drugie, relacji między roszczeniami do prawdy interpretacji dokonywanej *ex post* a dziejami *in actu*, a także tym, co nastąpiło później. I wreszcie, po trzecie,

relacji między interpretacjami *ex post* a interpretacjami widzów/uczestników dokonywanymi wówczas, gdy interpretowane dzieje były jeszcze bytem *in actu*.

Problemy, które zasygnalizowałem, były analizowane m.in. innymi przez Reinharda Kosellecka w tekstach składających się na książkę *Semantyka historyczna*, opublikowaną w Bibliotece Niemieckiej w Wydawnictwie Poznańskim.¹ Przedstawiane tutaj poszukiwania mają charakter krytycznego komentarza do wybranych tez tego autora.²

Przedstawię w tej wypowiedzi to, co najbardziej niepokoi w myśleniu Kosellecka. Mam na myśli bardzo restrykcyjne kryterium racjonalności zarządzające jego rozważaniami na temat poznania historiograficznego i samych dziejów. Autor utożsamia przy tym to, co sensowne, sens (*Sinn*), z tym, co racjonalne, co spełnia respektowane przez niego, nieartykułowane wprost, kryterium racjonalności. Jeśli dobrze rozumiem, owo kryterium racjonalności staje się najpierw miarą odnoszoną do interpretacji dziejów *in actu* dokonywanych przez uczestników (lub widzów) wydarzeń, by następnie umożliwić określenie funkcji poznawczej pełnionej przez interpretacje dokonywane *ex post*, a w dalszej kolejności kształtować pogląd o ewentualnej racjonalności samych dziejów. Całość koncepcji (obejmującej dzieje i ich interpretacje) zdaje się być konsekwencją własności przypisywanych interpretacjom równoczesnym do dziejów *in actu*.

Stosowane przez Kosellecka kryterium racjonalności (zarazem kryterium sensu) łączy w sobie ideę jedności i teleologii. W jego perspektywie o racjonalności (*sensie*) dziejów *in actu* można by mówić wówczas, gdyby zostały adekwatnie i jednomyślnie zinterpretowane przez wszystkich uczestników wydarzeń historycznych oraz gdyby z punktu widzenia owych uczestników był dostrzegalny nadający sens (racjonalność) wydarzeniom cel, ku któremu zmierza ich rozwój. Dzieje *in actu* byłyby wówczas rozumne i mogłyby zostać jako takie ukazane również przez interpretacje dokonywane *ex post*. Na te ostatnie Koselleck nakłada, jak się wydaje, obowiązek respektowania, na ile to możliwe, normy domagającej się „ustanawiania sensu” dziejów poprzez wyprowadzanie go ze zrekonstruowanych interpretacji dziejów *in actu* wytworzonych przez wszystkich uczestników wydarzeń.

Oznacza to, że rolą interpretacji *ex post* byłoby m.in. stwierdzanie jedności interpretacji *in actu* oraz potwierdzanie z perspektywy czasu trafności teleologii przypisywanej dziejom *in actu* przez interpretacje ich uczestników

¹ R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, ss. 568.

² Wychodząc z innych perspektyw teoretycznych, o retrospekcji poznania historiograficznego pisali również m.in. J. Topolski, F. Ankersmit, W. Wrzosek.

(wizjów, sprawców). Koselleck próbuje w ten sposób, tzn. już na poziomie konstrukcji kryterium przykładanego do interpretacji przeszłości, uwzględnić normę nakazującą żywym, interpretującym dzieje *ex post*, uszanowanie praw zmarłych, interpretujących to, co wciąż było *in actu*. Autor *Semantyki historycznej* przystępuje zatem do analizy poznania historiograficznego, dysponując uprzednio wypracowanymi kryterium racjonalności i kryterium etycznym.

Należałoby wobec tego zapytać, czy w jego perspektywie w rzeczywistych interpretacjach dziejów dokonywanych *in actu*, a także *ex post* są (lub mogą być) spełniane respektowane przez autora miary racjonalności i aksjologiczne? Odnośnie do kryterium racjonalności odpowiedź jest negatywna. Uczestnicy wydarzeń zazwyczaj nie udzielają „jednakowej odpowiedzi” na pytanie o ich sens, o to, co się dzieje *in actu*. Interpretacje dokonywane *ex post* natomiast nie są w stanie zaproponować spójnej teleologicznej interpretacji wydarzeń „wyprowadzonej” z różniących się interpretacji wszystkich ich uczestników. W konsekwencji zarówno interpretacje dokonywane równocześnie z dziejami *in actu*, jak i interpretacje *ex post* nie są w stanie przedstawić dziejów jako racjonalnych, „racjonalnie zrozumiałych”. Interpretatorzy powinni zatem uwzględnić lekcję Kosellecka głoszącą, że dzieje, które relacjonują, były „same w sobie” „nierozumne”, że są „pozbawione sensu”, że inaczej mówiąc „brak im sensu”. Rzutuje to na rozumienie funkcji poznawczej interpretacji dokonywanych *ex post*. Nie uczą nas one rozumienia dziejów, bo rozumieć można to, co racjonalne. Pozwalają raczej „obchodzić się z tym, co pozbawione sensu”, „aporetyczne”. Owo „obchodzenie się” dokonuje się bądź poprzez wytworzenie narracji o przeszłości pozwalającej na „unaocznienie” sprzeczności zachodzących między interpretacjami *in actu* lub poprzez sprowadzenie tych sprzeczności do „jednego pojęcia”, np. takiego jak „masakra” w odniesieniu do bitwy, w której poległo bardzo wielu jej uczestników. Ustanawianie sensu dokonujące się w dystansie czasowym nie jest zatem rekonstrukcją sensu dostrzeganego przez uczestników wydarzeń, nie jest również rekonstrukcją sensu samych wydarzeń. W perspektywie Kosellecka stanowi sposób odnoszenia się do przeszłości.

Zastosowanie się przez interpretatora patrzącego *ex post* do normy etycznej nakazującej respektowanie pluralizmu głosów umarłych skutkuje tym, że musi on dostrzec niespełnianie przez ów pluralizm kryterium racjonalności podpowiadanego przez autora *Semantyki historycznej*. Nieprzezwykłalny pluralizm interpretacyjny kultury badanej wyklucza, by interpretatorzy *ex post* mogli jednocześnie wywiązać się ze spełniania wymienionego kryterium racjonalności oraz proponowanej normy etycznej.

Solidaryzuję się z omówioną dyrektywą etyczną. Wątpię natomiast w użyteczność respektowanego przez autora kryterium racjonalności. Zgoda,

że powinniśmy brać pod uwagę wszystkie dostępne nam głosy przeszłości, a także tam, gdzie to możliwe, formułować domniemania dotyczące tych głosów, po których nie mamy bezpośrednich pozostałości. Nieporozumieniem jest jednak zarówno głoszenie braku sensu dziejów *in actu* na podstawie stwierdzanego pluralizmu interpretacji wytworzonych przez ich uczestników, jak i ograniczenie interpretacji dokonywanych *ex post* do roli echa interpretacji uczestników. Interpretator *ex post* bierze pod uwagę dalszy dokonany już rozwój wypadków, niedostępny dla uczestnika interpretującego dzieje *in actu*. Szczególnie dziwi opinia, że dzieje mają jakiś sens pozwalający się rekonstruować w interpretacji *ex post* wówczas, gdy rozwijają się na kształt procesu myślowego wnioskowania przechodzącego od przesłanek do wniosku. Odpowiednikiem przesłanek byłyby kolejne stany dziejów *in actu*, odpowiednikiem wniosku — cel, do którego te dzieje zmierzają. Należy odróżniać sensy powstałe w toku interpretacji uczestników dziejów *in actu* od ewentualnych sensów kształtujących same te dzieje, a oba wskazane pojęcia sensu powinniśmy pomyśleć, nie wprowadzając do ich rozumienia schematu teleologicznego. Pojęcie sensu (lub inne — np. kategoria „znaczenia”) jest potrzebne, by zagwarantować możliwość rekonstrukcji historiograficznej dokonywanej *ex post*. Nie możemy jednak warunkować tej ostatniej zachowaniem racjonalności dziejów przejawiającej się w jedności interpretacji uczestników dziejów *in actu*.

On the Relation between History *in actu* and History *ex post*. Comment in the Margin of Reinhart Koselleck's Thesis of Senselessness of History

by Maciej Bugajewski

A b s t r a c t

In this paper I present and criticise Reinhart Koselleck's criticism of rationality in history. He identifies the sense of history with its rationality. He denies both the rationality of the totality of history and the rationality of a historical fragment. In his opinion, history *in actu* is senseless. It determines the cognitive status of historical knowledge. I agree with his criticism of the sense of the totality of history but I reject his concept of the senselessness of the historical fragment.

Sławomir Zonenberg

Prahistoria Prus w *Preußische Chronik* Szymona Grunaua

W pracy dotyczącej *Preußische Chronik* Szymona Grunaua (ur. 1455–65/70 r., zm. po 1529/30 r.), dominikanina kontraty pruskiej związanego z klasztorami w Elblągu i Gdańsku, starałem się dowieść, że rozpoczęcie jej redagowania było związane z publikacją *De Borvssiae antiqvitatibvs libri dvo* Erazma Stelli (ur. przed 1460 r., zm. 1521 r.).¹ Praca ta, opublikowana w marcu 1518 r.², była pierwszą szczegółową prahistorią Prus wydaną drukiem.³ Wiemy, że humanista Stella — żarliwy stronnik Krzyżaków — napisał

¹ S. Zonenberg, *Kronika Szymona Grunaua*, Bydgoszcz 2009, s. 48-49.

² *Erasmi Stellae Libonothani de Borvssiae antiqvitatibvs libri dvo*, typis J. Froben, Basileae 1518, s. 1-38 (na s. 39, która jest nienumerowana, występuje następująca lekcja: „*Basileae apud Ioannem Frobenium mense martio an. MDXVIII*”); *Erasmi Stellae Libonothani de Borussiae Antiqvitatibus libri duo*, hrsg. von T. Hirsch, *Scriptores rerum Prussicarum* [dalej w tekście: SRP], Bd. 4, Leipzig 1870, s. 282-298.

³ Wcześniej, tj. ok. 1470 r., została opublikowana zredagowana w 1454 r. praca sekretarza cesarza Fryderyka III Eneasza Sylwiusza Piccolominiego (ur. 1405 r., zm. 1464 r.; papież Pius II w latach 1458–1464), w której — opierając się na *Getice Jordanesa* (VI w.) — połączono najstarszą historię Gotów z Prusami, tworząc mit o istnieniu w zamierzczłych czasach państwa gockiego (germańskiego) na ziemi pruskiej — *Enee Silvii de situ et origine Pruthenorum, de Livonia eiusque ortu et situ, de bello Turcarum et Hungarorum*, typis A. Hernren, Coloniae [około 1470]; *Aeneas Sylvius Preussen betreffende Schriften. De situ et origine Pruthenorum*, hrsg. von T. Hirsch, SRP, Bd. 4, Leipzig 1870, s. 218-231; więcej na temat tego utworu — m.in. T. Hirsch, *Einleitung: Aeneas Sylvius Preussen betreffende Schriften*, SRP, Bd. 4, Leipzig 1870, s. 212; H. Boockmann, *Laurentius Blumenau. Fürstlicher Rat — Jurist — Humanist (ca. 1415–1484)*, Göttingen 1965, s. 108-112, 136-137, 209 i nn.; N. Kersken, *Aspekte des preußischen Geschichtsdenkens im 16. Jahrhundert*, [w:] *Preußische Landesgeschichte. Festschrift für Bernhart Jähnig zum 60. Geburtstag*, hrsg. von U. Arnold, M. Glauert, J. Sarnowsky, Marburg 2001, s. 440-441; A. Mentzel-Reuters, *Von der Ordenschronik zur Landesgeschichte — Die Herausbildung der altpreußischen Landeshistoriographie im 16. Jahrhundert*, [w:] *Kulturgeschichte Ostpreu-*

ją w I dekadzie XVI w. z inspiracji biskupa pomezkańskiego Hioba von Dobe-necka (1501–1521), bliskiego współpracownika wielkiego mistrza Fryderyka Saskiego (1498–1510), a następnie wielkiego mistrza Albrechta Hohenzollerna (1511–1525), w ich dążeniach do odzyskania Prus Królewskich (utwór został dedykowany Fryderykowi Saskiemu; w latach 1501–1507, autor był jego lekarzem).⁴

Myślą przewodnią *De Borvssiae antiqvitatibvs libri dvo* Erazma Stelli było „*quam iusto dei iudicio Borussia ad Germanorum redierit incolatum, Quum Germaniae et pars sit, et Germanis a rerum exordio debita, inhabitata: luculentissimorum scriptorum testimonio*”.⁵ Stella zatem — jak widać — nie poświęcił go udowodnieniu praw Krzyżaków do ziemi pruskiej (o nich samych wyrażał się jednak nader pochlebnie, określając jako „*sanctosancta militia*”), lecz jej przynależności do nacji niemieckiej, co było całkowicie nowym elementem w historiografii poświęconej temu krajowi. Humanista ten zebrał wypowiedzi autorytetów starożytnych — Ptolemeusza, Pliniusza, Pomponiusza Meli, Tacyta, Strabona, Solinusa, Jordanesa — które świadczyły, że pierwotnymi mieszkańcami Prus (nazwanymi „Hulmigeria”) byli Germanie. Kraj ten był — według niego — podbijany przez różne ludy, a jako ostatni dokonali tego niegermańscy Borussowie (Prusowie). Jednak Germanie pozostali w Prusach, przede wszystkim w okolicach Dolnej Wisły. Pierwszym zaś wspólnym królem Borussów i „zgotyzowanych (zgermanizowanych)” Alanów został „Vidvutus Alanus”. Stella stwierdził, że wszystkie te tereny podlegały Cesarstwu. Gdy Polacy, z którymi sprzymierzyli się Borussowie, podnieśli bunt, cesarz Fryderyk Barbarossa powierzył namiestnictwo nad żyjącymi w Prusach Germanami pochodzącemu ze starego saskiego rodu Konradowi, księciu „Massobiorum”. Ten, nie będąc w stanie poradzić sobie z atakami Borussów, zwrócił się o pomoc do braci-rycerzy z zakonu niemieckiego, którzy siłą podporządkowali Prusy wierze chrześcijańskiej. Wydzźwięk polityczny utworu Stelli był bardzo wyraźny: historia Prus nie zaczyna się z chwilą przybycia do nich Krzyżaków, a pradzieje kraju są związane z Ger-

ßens in der Frühen Neuzeit, hrsg. von K. Garber, M. Komorowski, A. E. Walter, Tübingen 2001 (Frühe Neuzeit, Bd. 56), s. 598 i nn.

⁴ Zob. H. Freytag, *Der preussische Humanismus bis 1550*, Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins, H. 47, 1904, s. 50-51; K. Forstreuter, *Vom Ordensstaat zum Fürstentum. Geistige und politische Wandlungen im Deutschordensstaate Preußen unter den Hochmeistern Friedrich und Albrecht (1498–1525)*, Kitzingen/Main 1951, s. 27.

⁵ *Erasmii Stellae Libonothani de Borvssiae antiqvitatibvs libri dvo*, s. 8; *Erasmii Stellae Libonothani de Borvssiae Antiqvitatibus libri duo*, s. 285; J. Dworzaczkowa, *Kronika pruska Szymona Grunaua jako źródło historyczne*, „*Studia Źródłoznawcze*”, t. 2, 1958, s. 131.

manami podległymi Cesarstwu.⁶ Takie ujęcie historii owego kraju było bardzo niebezpieczne dla Polski i popierających ją elit Prus Królewskich. Pamiętano bowiem, że rozpowszechnienie „wrogich”, czy „niewygodnych” twierdzeń geograficzno-historycznych mogło spowodować poważne kłopoty. Tak było w przypadku poglądu starożytnego geografa Ptolemeusza (ur. około 100 r., zm. około 168 r.), który uznał Wisłę za granicę między Germanią a Sarmacją. Opinia ta została przypomniana i spopularyzowana przez niechętnego Polakom, a sprzyjającemu Krzyżakom Eneasza Sylwiusza Piccolominiego w opublikowanej, najprawdopodobniej około 1470 r., w Kolonii *De situ et origine Pruthenorum*. Jak wiadomo, twierdzenie Ptolemeusza sprawiało sporo trudności XVI-wiecznym uczonym i rządzącym jako niezgodne z ówczesną rzeczywistością polityczną. Pogląd ten trudno było jednak wykorzystać do celów politycznych. Na jego podstawie można było bowiem udowodnić zarówno przynależność Pomorza Wschodniego do Germanii, jak i Prus do Sarmacji, którą już wówczas utożsamiano z państwem jagiellońskim.⁷ Wiemy, że w Prusach Królewskich i w Polsce lękano się, co napisał oraz odkrył na temat przeszłości Prus Erazm Stella. Obawiano się — bez wątpienia — przede wszystkim, iż wszedł w posiadanie jakiegoś starożytnego rękopisu, jak to wcześniej miało miejsce z Piccolominim, który zapoznał się w 1453 r. — w klasztorze benedyktyńskim w Göttweih — z *Geticą* Jordanesa. Pisarzy antycznych — jak wiadomo — uważano za autorytety (brało się to z faktu, że tylko oni przekazywali wiedzę o pradziejach — byli jedynym źródłem informacji o nich). Zauważmy, że *De Borvssiae antiqvitatibvs libri dvo* Erazma Stelli to pierwszy utwór, w którym oderwano historię Prus od dziejów zakonu niemieckiego. Stella zrobił to z całą świadomością. On i jego pracodawca, tj. wielki mistrz Fryderyk Saski, a także jego mecenas biskup pomezkański Hiob von Dobeneck doskonale zdawali sobie sprawę, że zgromadzenie Krzyżaków

⁶ J. Dworzaczkowa, *op. cit.*, s. 131-132; zob. też A. Mentzel-Reuters, *op. cit.*, s. 600-601. Moim zdaniem, utwór Stelli był częścią polityki prowadzonej przez Fryderyka Saskiego (odmawiającego za namową cesarza Maksymiliana I złożenia przysięgi królowi Polski na traktat toruński z 19 X 1466 r.), która miała doprowadzić do wojny. *De Borvssiae antiqvitatibvs libri dvo* były przeznaczone dla czytelników w Rzeszy. Przedstawiając germańsko-cesarskie pradzieje Prus, kreowano motyw, o co mieliby walczyć niemieccy feudałowie i ich poddani, tj. o Prusy, które *in principio* były germańskie i cesarskie, a których obecnie zachodnia część należy do Polski, zaś wschodnia jest jej lennem. Tłumaczono równocześnie opinii publicznej ewentualne takie działania - łacińska forma *De Borvssiae antiqvitatibvs libri dvo* wyraźnie wskazuje, że treść utworu miała dotrzeć do europejskich elit. Uważam, że idea opublikowania *De Borvssiae antiqvitatibvs libri dvo* wyszła ze strony biskupa pomezkańskiego Hioba von Dobenecka, jej inspiratora, zaufanego Albrechta, który w 1517 r. rozpoczął intensywne przygotowania dyplomatyczne i militarne do wojny z Polską.

⁷ J. Dworzaczkowa, *op. cit.*, s. 131.

po chrystianizacji Prus i Litwy straciło ideologiczną podstawę istnienia, a po klęskach militarnych z Polską chyliło się ku upadkowi. Prawa do Prus po Zakonie złożonym z Niemców miała zatem przejąć — według Stelli — nacja niemiecka, której emanacją było potężne „święte” Cesarstwo.⁸

Szymon Grunau po otrzymaniu druku *De Borvssiae antiqvitatibvs libri dvo* (lub odpisu⁹) postanowił napisać historię pradziejów Prus oraz — przede wszystkim — wytłumaczyć Prusakom — o czym wyraźnie pisze we *Wstępie do Preußische Chronik*¹⁰ — ich pochodzenie.¹¹

Zobaczmy zatem, jak wygląda Grunauowa koncepcja pradziejów Prus (przedstawiam ją w dużym skrócie, wybierając najistotniejsze rzeczy — opis Szymona Grunaua jest bardzo zawiły). Prusy — jak ów podaje — w 110 r. w czasach cesarza rzymskiego Oktawiana nazywały się „Ulmegania” i były zamieszkiwane przez ludność będącą na poziomie „Huhuri” (tj. zapewne Hunów, czyli barbarzyńców), która swojego zwierzchnika nazywała „Maso”.¹² Przybyłe ze wschodu narody „Stagnani” i „Maxobei” częściowo wymordowały ów lud, a częściowo uczyniły służebnymi. Spowodowało to, że kraj nazywany był również „Sitonią” i „Maxabeą”. Z zachodu i północy przybyły do „Ulmeganii” narody zwane „Sargaciani”, „Gelidani”, „Gillani”, „Alani”, „Vacynnety” i „Carioni”, ale nie pozostały tam długo.¹³ W roku 514 doszło do pertraktacji między księciem Gotów „Wisboo” a „Bruteno” i „Vidowuto” uważanych za królów przez lud „Scandianów”, którzy zamieszkiwali „Cymbrię”. Doszli oni do porozumienia, na mocy którego, „Scandianie”, obawiający się

⁸ *Ibidem*, s. 131-132; A. Mentzel-Reuters, *op. cit.*, s. 600-601. Warto również poinformować, że już dla Eneasza Sylwiusza Piccolominiego Prusy była to „Nova Germania” — zob. U. Arnold, *Deutschordenshistoriographie im Deutschen Reich*, [w:] *Die Rolle der Ritterorden in der mittelalterlichen Kultur*, hrsg. von Z.H. Nowak (Ordines militares. Colloquia Torunensia Historica, t. 3), Toruń 1985, s. 81. Retorykę, w której państwo krzyżackie, tj. Prusy i Inflanty, przedstawiano jako „Nova Germania” stworzoną przez stany narodu niemieckiego, używał później wielki mistrz Albrecht Hohenzollern (np. w przemówieniu, które wygłosił w 1512 r. na sejmie Rzeszy w Trewirze) — zob. A. Wojtkowski, *Tezy i argumenty polskie w sporach terytorialnych z Krzyżakami*, Olsztyn 1968, s. 146.

⁹ W Archiwum Państwowym w Gdańsku, sygn. 300, R/LI, 13 znajduje się XVI-wieczny odpis kroniki Erazma Stelli.

¹⁰ *Simon Grunau's Preussische Chronik*, hrsg. von M. Perlbach, Bd. 1, [w:] *Die preussischen Geschichtschreiber des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Bd. 1, Leipzig 1876 [dalej w tekście: Simon Grunau], Wstęp, 5 — s. 9.

¹¹ Jak wiadomo, zdecydował też w przygotowywanym utworze przedstawić całość historii Prus do czasów współczesnych, aby dostarczyć wykładni dziejów ojczystego kraju — S. Zonenberg, *op. cit.*, s. 50.

¹² Simon Grunau, II, I, 2 — Bd. 1, s. 55-57.

¹³ *Ibidem*, II, I, 3 — Bd. 1, s. 58-59.

kłęski w starciu z Gotami, opuścili „Cymbrię” i udali się do „Ulmeganii”. Po przybyciu podbili miejscowy lud oraz narzucili im swój sposób życia. Bracia „Bruteno” i „Vidowuto” zbudowali w „Ulmeganii” zamki w „Honedą”, „Peilpeillo”, „Nangast”, „Wustoppos” oraz „Gallons”.¹⁴ W roku 521 uznali, iż nie będą płacić trybutu i podlegać „Masonom”. Mieszkańcy kraju postanowili również wybrać „Bruteno” na króla, ale ów stwierdził, że lepszym kandydatem będzie „Vidowuto” i tegoż koronowano. „Bruteno” został zaś najwyższym kapłanem. Od jego imienia nazwano ów kraj „Brutenią”. Król „Vidowuto” zbudował bratu zamek „Noytto”, położony na mierzei między „Crono” a „Hailibo”, obecnie zwany Nidzicą. Rządził on pomyślnie, był lubiany oraz miał dwunastu synów: „Lithppffo”, „Saymo”, „Sudo”, „Naydro”, „Scalawo”, „Nathango”, „Bartho”, „Galyndo”, „Warmo”, „Hoggo”, „Pomeso” i „Chelmo”. Z biegiem czasu państwo zostało podzielone między nich, a ziemie przez nich rządzone otrzymały nazwy powstałe od ich imion.¹⁵ W roku 523 król „Vidowuto” i najwyższy kapłan „Bruteno” przybyli z ludem do zamku „Honedą”, gdzie ten drugi przekazał trzynaście poleceń ich bogów, regulujących życie.¹⁶ Dla Szymona Grunaua data ta jest cezurą, od której zaczął mieszkańców kraju nazywać „Bruteńczykami” („Brutheni”, „Brutenii”). Doszło w nim jednak do zamieszek, ponieważ przybysze z „Cymbrii” chcieli uczynić pierwotnych mieszkańców „Ulmeganii” służącymi i uważali się za bardziej szlachetnych. Król i najwyższy kapłan postanowili więc, że szlachcicem będzie ten, kto najszybciej jeździ konno.¹⁷ Pod rokiem 550 dziejopis podał, iż corocznie przybywał do nich książę „Maso”, który zamiast trybutu zabierał najroztropniejsze dzieci. Ale „Scandianie”, którzy przybyli z „Cymbrii”, a następnie założyli w „Ulmeganii” królestwo, wymówili posłuszeństwo „Maso”. Doszło do bitwy między „Vidowuto” a „Anthonesem” księciem „Masonów”, którą wygrał ten drugi, dzięki pomocy otrzymanej z „Roxolanii”, tzn. Rusi. „Vidowuto” udało się jednak pomścić klęskę, a „Czanwig” syn „Anthonesa” przybył do „Brutenii”, gdzie złożył ofiarę ich bogom oraz przyrzekł oddawać im cześć. Od tego czasu nastąpił pokój między mieszkańcami „Brutenii” i „Masonii”, choć — ciągnął dalej Szymon Grunau — żywią oni do siebie urazę do dzisiaj.¹⁸ W roku 573, gdy „Vidowuto” miał 116 lat, a „Bruteno” 132 lata, doszło do podziału

¹⁴ *Ibidem*, II, II, 2 — Bd. 1, s. 60-61.

¹⁵ *Ibidem*, II, II, 3 — Bd. 1, s. 62-63.

¹⁶ *Ibidem*, II, III, 1 — Bd. 1, s. 63-65.

¹⁷ *Ibidem*, II, III, 2 — Bd. 1, s. 65-67.

¹⁸ *Ibidem*, II, III, 3 — Bd. 1, s. 67-68.

państwa między dwunastu synów tego pierwszego.¹⁹ Natomiast w roku 500 (nastąpiło tu, jak widać, zachwianie kolejności chronologicznej²⁰) król „Vi-

¹⁹ *Ibidem*, II, IV, 1 — Bd. 1, s. 68-77.

²⁰ W cytowanej pracy dotyczącej *Preußische Chronik* uznałem, że jej struktura, niedbała chronologia, spora ilość zawartych w niej egzemplów i anegdot, uprawnia nas do traktowania jej przede wszystkim jako kompendium historiograficznego, mającego dostarczyć interesujących wiadomości do tworzenia kazań — S. Zonenberg, *op. cit.*, s. 107-111, 129. Poinformujmy, że również w części dotyczącej pradziejów Prus znajdują się liczne partie, które wskazują na takie jej zastosowanie. Dominikanin, dla przykładu, opisując krainę, którą otrzymał w 573 r. od króla Prus „Vidowuto” jego trzeci z kolei syn „Sudo”, nagle przerwał te „ważne” wiadomości oraz podał m.in., iż jeszcze dziś kobiety z Sudowii stroją się w niebieskie sukienki, sięgające tylko ponad kolana i w mosiężną biżuterię oraz niezależnie od wieku upijają się ochoczko piwem z mężczyznami w gospodach, dzięki czemu przez cały czas są w dobrym humorze. Podczas przedstawiania nadania dla „Scalawo”, tj. piątego z kolei syna owego króla, dziejopis poinformował, że Skalowici byli od początku ludem ponurym i niewiernym, nic ich nie interesowało, ponieważ dużo spali. Stali się również w całym kraju synonimem ponuractwa. Następnie podał, iż dzisiaj w tej krainie żyją dzikie woły zwane turami, które są niesamowitej wielkości, a ich mięso da się zjeść tylko ugotowane z czosnkiem, zaś samo zwierzę ma bardzo ostry język i uwielbia jeść rosnącą w puszczy dziką lilię w czasie jej kwitnienia. Zaskakujące wiadomości Szymon Grunau podał między informacjami dotyczącymi nadań dla dziewiątego i dziesiątego z kolei synów „Vidowudo”, tj. „Warmo” i „Hoggo”. Najpierw przedstawił — antyfeministyczne w swym wyrazie — prawo obowiązujące w całym Prusach ustanowione przez „Erme”, żonę „Warmo”, która przejęła rządy w tegoż nadziale po jego śmierci. Następnie podał dowód na utratę dziewictwa. Tego znakiem — pouczał fachowo dominikanin — jest krew na prześcieradle i koszuli, w których się to dokonało. W ten sposób dziewczyna udowadnia swoją deflorację. Jeśli tych znaków nie ma — kontynuował dalej nasz bohater — należy ją uznać za oszustkę. Natomiast opisując nadanie dla „Hoggo”, podał, iż jedna z jego córek o imieniu „Poggezana” była dziewczicą wajdelotką i cieszyła się ogromnym poważaniem wśród ludności. Można wnioskować — ciągnął dalej dominikanin — iż była ona potężnego wzrostu oraz poinformował — i co jest najciekawsze — że w 1499 r. widział wiele razy w klasztorze w Elblągu, który leży cztery tysiące kroków od jej dawnej warowni, należący do niej biret. Był on od wewnątrz długi na pół łokcia i szeroki na dłoń solidnego mężczyzny. Zrobiono go z jakiegoś materiału i pokryto nim całą jego powierzchnię, jak czyni się to z kuszą. Na przedzie miał kamień bądź blaszkę z czterokątnym obrazem, grubym na palec, długim na wielkość dzisiejszej jednej piędzi. Z tego można wywnioskować — kontynuował zakonnik — że głowę musiała mieć bardzo dużą, a zatem i całe ciało musiała być potężne. Na koniec stwierdził, iż o tej Poggezanie i jej wajdelotowaniu mogą dużo powiedzieć pruscy autochtoni (Simon Grunau, II, IV, 1 — Bd. 1, s. 70-75; zob. też II, V, 1-2 — Bd. 1, s. 77-78). Poświęćmy chwilę uwagi opowiadaniu o birecie. Na pierwszy rzut oka, jawi się ono — podobnie jak informacje o prawie ustanowionym przez Erme — jako wymysł dominikanina, sprokurowany dla zainteresowania słuchaczy i czytelników kroniki. Tylko że w tym przypadku, Szymon Grunau podał miejsce występowania owego „niezwykłego zabytku”, tj. klasztor w Elblągu (zapewne chodzi tu o brygidki). A zatem dociekliwy odbiorca kroniki z Elbląga i okolic mógł bez trudu sprawdzić wiarygodność tej informacji, a na wiarygodności — wiemy o tym — dominikaninowi bardzo zależało — zob.: Simon Grunau, *Nagłówek* — Bd. 1, s. 1; *Wstęp*, 4-5 — Bd. 1, s. 6-9. „Zagadka biretu Poggezany” czeka więc na swojego odkrywcę; tą „warownią Poggezany” natomiast może być — zdaje się — kompleks obronny w Weklicach, grodzisko w Bielanych Wielkich, ufortyfikowana osada

dowuto” i najwyższy kapłan „Bruteno” zebrali całą podległą sobie szlachtę oraz polecili im, aby wybrali nowego władcę, gdyż taka była wola ich bogów. Jednak ta nie mogła dojść do porozumienia, co do osoby i w efekcie funkcjonowało kilku królów. Doprowadziło to do tego, że duchowni-wajdeloci wybrali na nowego najwyższego kapłana jednego spośród siebie, który miał na imię „Brudono”. Ów rządził bardzo długo i był uważany za króla. Od niego kraj otrzymał nazwę „Brutenia”. Rezygnujący król „Vidowuto” i najwyższy kapłan „Bruteno” pobłogosławili „Brudono”, po czym popełnili samobójstwo poprzez spalenie.²¹ Następną datą występującą w *Preußische Chronik* jest rok 1113. Pod nią Szymon Grunau poinformował, iż Prusowie i Mazurzy byli dobrymi sąsiadami oraz przyjaciółmi. Taki stan trwał do czasu, gdy książę Mazowsza Siemomysł („Ziemomislaus”) został władcą Polski. Ów wcielił Prusy i Mazowsze do Polski oraz zezwolił mnichom z zakonu benedyktyńskiego głosić Mazurom, Polakom i Prusom wiarę chrześcijańską. Dwa pierwsze narody przyjęły ją, ale nikt z Prusów. Benedyktynom udało się nawrócić również Pomorzan, a stało się to za czasów Bolesława Chrobrego. Władca ten pokonał Prusów i zajął cały ich kraj. Następnie udał się do „Rickoyott”, zwanego również „Romowo”, gdzie zniszczył siedzibę najwyższego kapłana i wajdelotów. Zbudował też zamek „Wustopolo”, zwany dzisiaj Królewcem oraz Radzyń, pozostawiając tam polskie załogi. Bolesław Chrobry musiał się wiele natrudzić — ciągnął dominikanin — aby utrzymać ów kraj pod swoim panowaniem. W celu skłonienia Prusów do przyjęcia wiary chrześcijańskiej posłał do nich św. Wojciecha, którego jednak zabili. Mieszkańcy Prus płacili trybut bez ponagień jedynie do końca panowania tegoż władcy.²²

Całość owych starożytnych dziejów Prus pióra Szymona Grunau jest — jak już wspomniałem — znacznie dłuższa. Obfituje w zawiłe szczegóły, niespotykane nazwy, liczne powtórzenia, również przeczące sobie stwierdzenia, co powoduje, że czasami trudno się w nich zorientować. Przedstawione przez niego nazwy ludów i imiona mają — co chwila — inną pisownię, więc nie

w Janowie Pomorskim (dawne Truso) — położone niedaleko Elbląga, ale możliwe też, że rozległa osada w Elblągu-Modrzewinie — zob.: A. Pawłowski, *Zespół grodzisk pruskich w Weklicach gmina Elbląg w świetle badań w latach 1982–1983*, w: *Badania archeologiczne w woj. elbląskim w latach 1980–1983*, red. A. Pawłowski, Malbork 1987, s. 377-408; M. Jagodziński, M. Kasprzycka, *Zarys problematyki badawczej wczesnośredniowiecznej osady rzemieślniczo-handlowej w Janowie Pomorskim (gmina Elbląg)*, „Pomorania Antiqua”, t. 14, 1990, s. 9-48; W. Neugebauer, *Vorgeschichtliche Siedlungen in Lärchwalde, Kreis Elbing*, „Elbinger Jahrbuch”, H. 12-13, 1936, s. 101-166; M. Jagodziński, *Osadnictwo w okresie wczesnodziejowym*, w: *Historia Elbląga*, t. 1 (do 1466 r.), red. S. Gierszewski, A. Groth, Gdańsk 1993, s. 31, 54-59.

²¹ Simon Grunau, II, V, 3 — Bd. 1, s. 78-79.

²² *Ibidem*, II, V, 4 — Bd. 1, s. 80-81. Należy zauważyć, że dziejopis ponownie powrócił do opisywania dziejów króla „Vidowuto” i najwyższego kapłana „Bruteno” w traktacie III, w którym dokładnie omówił wierzenia pogańskich Prusów: Simon Grunau, III, I, 1-2 — Bd. 1, s. 87-88.

wiadomo, którą stosować.²³ Powstała w ten sposób zawiła i pozbawiona wartości, ze *stricte* historycznego punktu widzenia, „saga”.²⁴ Co jednak ciekawe, owe pradzieje Prus nabierają zupełnie nowego wymiaru, jeśli zaczniemy je rozpatrywać z innej perspektywy, tzn. zawartych w nich tendencji społeczno-politycznych. W literaturze średniowiecznej przy wyborze modelu powstania ludu (narodu) można wyróżnić kilka typów: biblijny, antyczny (najczęściej rzymski), związany z czasem wędrówek ludów, autogeniczny (samorodny). Może się to odnosić do antenata lub całego narodu.²⁵ U Szymona Grunaua kwestia ta wygląda dość skomplikowanie. Podstawą przyszłego narodu pruskiego są — mimo wszystkich „przelewających się” przez ten kraj ludów — pierwotni mieszkańcy „Ulmeganii”, charakteryzujący się brakiem kultury i wykształcenia podlegający „Maso”. Drugą jego część stanowią wykształceni, o wysokiej kulturze „Scandianie”, którzy podbili „Ulmeganijszyków”, narzucając im swój styl życia. „Bruteno” i „Vidowuto”, wywodzący się z ludu, przywódcy „Scandianów” pobudowali w „Ulmeganii” zamki oraz postanowili przestać płacić trybut i podlegać „Masonom”. Następnie mieszkańcy „Ulmeganii”, tzn. „Ulmeganijszy” i „Scandianie”, wybrali sobie suwerennie „Vidowuto” na króla, a „Bruteno” na najwyższego kapłana. Wybór władcy był więc wolą narodu. Od imienia tego drugiego kraj nazwano „Brutenią”. Monarcha rządził dobrze, więc był popularny. Razem z najwyższym kapłanem uregulowali życie, nadając „Bruteńczykom” prawa, a zatem stworzyli podstawy funkcjonowania państwowości (dwaj bracia jako założyciele państwa kojarzą się z motywem rzymskim). Jednak obydwaj ludy składające się na „Bruteńczyków” żyły w niezgodzie, gdyż „Scandianie” wywyższali się nad „Ulmeganijszymi”. Doszło więc do zamieszek. Król oraz najwyższy kapłan ponownie podjęli suwerenną decyzję, polegającą na określeniu nowych warunków ustalających warstwę szlachecką, do której zostali dopuszczeniu również „Ulmeganijszy”. Udało się im zatem doprowadzić do pokojowego

²³ Na przykład: „Bruteno”, „Brudeno”, „Brutteno”; „Vidowuto”, „Witowudo”, „Witoudo”, „Widowuto”; „Maxobei”, „Maxabei”; „Sargaciani”, „Sargatiani” (wymieniłem jedynie niektóre, podobnych jest znacznie więcej).

²⁴ Jak relacja Szymona Grunaua ma się do tego, co wiemy na temat pradziejów Prus — m.in. J. Okulicz, *Pradzieje ziem pruskich od późnego paleolitu do VII w. n. e.*, Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk 1973, s. 17-495; M. Biskup, G. Labuda, *Dzieje Zakonu Krzyżackiego w Prusach. Gospodarka — Społeczeństwo — Państwo — Ideologia*, Gdańsk 1988, s. 5-80; Ł. Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*, Wrocław 1997, s. 25-309; W. Długokęcki, *Prusy w starożytności i we wczesnym średniowieczu*, w: *Państwo zakonu krzyżackiego z Prusach. Władza i społeczeństwo*, red. M. Biskup, R. Czaja, Warszawa 2008, s. 27-32; zob. też: J. Voigt, *Handbuch der Geschichte Preussens bis zur Zeit der Reformation*, Bd. 1, Königsberg 1841, s. 28-30; A. Mentzel-Reuters, *op. cit.*, s. 590.

²⁵ N. Kersken, *op. cit.*, s. 447 i nn. — tam również szczegółowo o tym, jakie wersje przyjmowali poszczególni kronikarze piszący o pradziejach Prus.

współistnienia nacji, dzięki sprawiedliwemu konsensusowi, polegającym na utworzeniu sfery rządzącej, składającej się z przedstawicieli obydwu grup ludności. Następnie „Scandianie” postanowili wypowiedzieć posłuszeństwo „Maso”, któremu „Ulmeganijscy” płacili trybut. Suwerenny król dokonał więc w imieniu narodu znamienego i spektakularnego czynu. Wojna, do której doszło, zakończyła się — mimo początkowych niepowodzeń — szczęśliwie dla „Bruteńczyków”, a walczący zawarli trwałą pokój, choć — jak podkreślono — strony zachowały wobec siebie dystans. Król „Vidowuto”, mimo że miał dwunastu synów i podzielił kraj pośród nich, to jednak nie założył dynastii. Nowy monarcha miał zostać wybrany suwerennie przez „bruteńską” szlachtę. Ta jednak — skłócona — nie potrafiła dojść do porozumienia, w wyniku czego funkcjonowało wielu władców. Ułatwiło to przejście władzy przez duchownych-wajdelotów, a „Bruteńczycy” zaczęli uważać ich najwyższego kapłana za króla. Następnie mamy w *Preußische Chronik* do czynienia z jednoznacznymi informacjami, stwierdzającymi, że Prusowie zostali podbici przez władców Polski i płacili im — choć niechętnie — trybut.²⁶

Nietrudno zauważyć, że cały ów tekst to parabola, której przedmiotem nie jest przeszłość, lecz terażniejszość, parabola, będąca aluzją do historii Prus pod panowaniem krzyżackim. „Ulmeganijscy” to autochtoni pruscy, „Scandianie” to niemiecka ludność napływowa, „Maso” to Mazowszanie (Polacy), zaś przejmujący władzę duchowni-wajdeloci, to Krzyżacy. Główne tendencje, które Szymon Grunau w nim przekazał, są następujące: początkiem narodu, a tym samym jego dziejów, było ułożenie współzycia dwóch różnych nacji, które zlepiły się w jeden naród pruski za rządów władzy składającej się z elementu świeckiego i duchownego („Bruteno” i „Vidowuto” to symbole wzorcowego współzycia kleru i świeckich — typ władzy idealnej); mieszkańcy Prus potrafią się porozumieć oraz od pradziejów byli ludem suwerennym; Krzyżacy przejęli władzę, ponieważ miejscowa szlachta była skłócona; mieszkańcy Prus, jeżeli komuś wcześniej podlegali, to tylko Mazowszansom, czyli Polakom. Niezwykle istotnym elementem w tych Grunauowych pradziejach Prus jest chronologia. Wcześniejsze utwory jej nie podawały. Zamieszczenie dat w pruskiej prahistorii było nowością bardzo istotną, gdyż ustalały i utrwały moment chronologiczny, a zatem umieszczały go w ogólnie obowiązującym uniwersalnym systemie chronologicznym. Dominikanin jako pierwszy podał informacje o: istnieniu praludu pruskiego w starożytności; stworzeniu państwowości w Prusach w VI w.; imionach twórców tejże państwowości, a eponimem Prus ustalił jednego jej z założycieli, tj. „Bruteno”. Tym samym nasz bohater rościł sobie pretensje do bycia podstawą (wykładnią) dla następnych prac o dziejach tego kraju. Co więcej, wyraźnie pokazał, że

²⁶ Por. *ibidem*, s. 448-452; zob. też: A. Mentzel-Reuters, *op. cit.*, s. 591.

Prusy miały historię na długo przed przybyciem do nich Krzyżaków oraz „unaocznili chronologicznie”, jak długo później zjawili się w nich bracia-rycerze.²⁷

Koncepcja pradziejów Prus zaprezentowana przez Szymona Grunaua w *Preußische Chronik* — wolno stwierdzić — jest bardziej „propolska” niż ta, którą głosiły polskie kroniki.²⁸ Jan Długosz (ur. 1415 r., zm. 1480 r.), a za nim Maciej z Miechowa (ur. około 1457 r., zm. 1523 r.) mówili o jedności pierwotnych ziem Słowian Zachodnich, a zależność Prus od Polski datowali od czasów Bolesława Chrobrego. Według dominikanina, starożytni niegermańscy Prusowie już w czasach rzymskiego cesarza Oktawiana podlegali władcy Mazowsza „Maso”, którego dziedzicami zostali Piastowie. Dalszą historię stosunków między Polską a Prusami, a potem między Polską a Krzyżakami, dominikanin omówił już za kroniką Macieja z Miechowa (Jana Długosza), które uzupełnił dodatkowo własnymi propolskimi twierdzeniami.²⁹ Natomiast wykład historii Prus pod panowaniem zakonu niemieckiego ma — jako całość — charakter wyraźnie antykrzyżacki, diametralnie różny od występującego w prokrzyżackich kronikach. Silnie wyeksponowano w nim rolę i znaczenie stanów pruskich w tworzeniu tejże państwowości, one też, nie Zakon, są jej istotą — to dzieje kraju i społeczeństwa, nie zakonu niemieckiego, jak w prokrzyżackich utworach. Wolno skonstatować, iż wykazanie zwierzchnictwa Polski nad Prusami jest jedną z dominujących tendencji w kronice.³⁰ W przeciwieństwie do przedstawionych dotychczas dziejów Prus, wersja dominikanina pozwalała zastąpić krzyżacką tradycję nową tradycją kraju (prowincji).³¹

²⁷ Por. N. Kersken, *op. cit.*, s. 447, 452-453. Wolno stwierdzić, że impuls dany przez Erazma Stellę, polegający na oderwaniu historii Prus od dziejów Krzyżaków, został podjęty przez Szymona Grunaua.

²⁸ J. Dworzaczkowa, *op. cit.*, s. 132; M. Töppen, *Geschichte der Preussischen Historiographie von P. von Dusburg bis auf K. Schütz*, Berlin 1853, s. 158.

²⁹ J. Dworzaczkowa, *op. cit.*, s. 132.

³⁰ Warto poinformować, że Szymon Grunau — pod rokiem 1113 — po raz pierwszy w części historycznej *Preußische Chronik* połączył dzieje Prus i *stricte* Polski, po czym przeszedł do przedstawiania stosunków między tymi krajami w X-XIII w. (Simon Grunau: II, V, 4-6 — Bd. 1, s. 80-83; II, VI, 1-3 — Bd. 1, s. 83-86). Zdaje się, iż dominikanin był pierwszym dziejopisem, który wpadł na pomysł sporządzenia tego typu wykładu. Zawiera on tylko jedną datę, tj. wyżej wymienioną. Dominującą tendencją jest w nim chęć ukazania, że władcy Polski już od czasów Bolesława Chrobrego narzucali Prusom swoją zwierzchność i byli pierwszymi, którzy pragnęli ich schryścianizować, choć im się to nie udało. Również księciu Mazowsza Konrowi, według dominikanina — o czym poinformował w dalszej części kroniki — podlegały niektóre ziemie pruskie, tzn. ziemia chełmińska, Pomezania i Hockerland (tj. Pogezania), które zajął po stoczonych walkach (Simon Grunau, IV, IV, 2 — Bd. 1, s. 117).

³¹ Por. J. Wenta, *Gdańskie aspekty zaginionej kroniki dominikańskiej*, w: Dominikanie. Gdańsk — Polska — Europa, red. D. A. Dekański, A. Gołębniak, M. Grubka, Gdańsk — Pelplin 2003, s. 548.

Pradzieje Prus zaprezentowane przez Szymona Grunaua były inne niż Eneasza Sylwiusza Piccolominiego i Erazma Stelli, które napisano, wykozystując autorytety starożytnych pisarzy. Dominikanin jako swoje źródła przedstawił czytelnikom utwory dotychczas nikomu nieznanego autorstwa antycznego podróżnika Diwonisa, płockiego proboszcza katedralnego Jarosława i biskupa pruskiego Chrystiana. Nieznane, ponieważ — jak dał do zrozumienia — były zamurowane, a odnalezione zostały dopiero w 1517 r.³² Jak u Piccolominiego i Stelli autorytetami dla pradziejów Prus byli pisarze antyczni, tak w *Preußische Chronik* rolę tę spełniały wiadomości podane przez ową trójkę. W rzeczywistości utwory te były wymysłami Szymona Grunaua. Zaprezentowane przez niego pradzieje Prus, jeśli miały wypełnić pokładane w nich nadzieje, wymagały stosownego, wiarygodnego oparcia źródłowego, odpowiedniego do utworów Piccolominiego i Stelli. Dlatego wymyślił utwory Diwonisa, Jarosława i Chrystiana (w domyśle odpowiednio: greckiego Rzymianina, Polaka i Niemca) oraz informację o zamurowaniu ksiąg i ich odkrywaniu w 1517 r.³³

Prussian Prehistory in Simon Grunau's *Preußische Chronik*

by Sławomir Zonenberg

Abstract

Prussian prehistory presented in the Dominican Friar — Simon Grunau's chronicle is a parable the subject of which is not the past but the present; it is the parable which is the allusion to the history of Prussia under the rule of Teutonic Knights. Presented in the text non-German 'Ulmeghanaians' are the Prussian autochthons, 'Scandians' are the German settlers, 'Masos' — Mazovians (Poles), whereas seizing power clergymen — Vaidilutes are the Order of Teutonic Knights. The main tendencies which Simon

³² Simon Grunau, Wstęp, 4 — Bd. 1, s. 5; Wstęp, 5 — Bd. 1, s. 9; II, I, 1 — Bd. 1, s. 55-56.

³³ Zob. S. Zonenberg, *op. cit.*, s. 59. W rzeczywistości Grunauowe dzieje starożytnych Prus zostały napisane głównie na podstawie relacji Erazma Stelli i Eneasza Sylwiusza Piccolominiego, a ponadto m.in. translację św. Barbary, kronikę Piotra z Dusburga, dokument pokojowy krzyżacko-pruski z 7 lutego 1249 r., kronikę Macieja z Miechowa (być może Relację Hermanna von Salza) — M. Perlbach, *Kommentar: Simon Grunau's Preussische Chronik*, hrsg. von M. Perlbach, Bd. 1, [w:] *Die preussischen Geschichtsschreiber des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Bd. 1, Leipzig 1876, s. 59-81; por. M. Töppen, *op. cit.*, s. 184 i nn.; zob. też J. Powierski, *Prusowie, Mazowsze i sprowadzenie Krzyżaków do Polski*, t. 1, Malbork 1996, s. 85-87. Wszystkie te informacje dominikanin poddał kompilacji oraz — jak powiedziano — dodatkowo wypełnił własnymi, określonymi społeczno-politycznymi wymysłami.

Grunau included in the chronicle are the following: according to him, the beginning of nation and at the same time its history was arranging the co-existence between two different nations which became one Prussian nation during the reigns of the authorities consisting in the secular and clerical elements; inhabitants of Prussia can communicate and they have been the sovereign people from the prehistoric times; the Order of Teutonic Knights assumed control because the local gentry were set at variance; inhabitants of Prussia if they had been earlier subject to somebody, these had been only Mazovians, that is the Polish. The concept of Prussian prehistory presented by Simon Grunau is — as one can say — more 'pro-Polish' than the one which was propagated in Polish chronicles, and demonstrating the Polish control over Prussia is one of the dominant tendencies in the work. Prussian prehistory by Simon Grunau was different than the earlier ones of pro-German (pro-Teutonic Order) character, which had been written basing on the ancient writers authorities. The Black Friar presented the works by the ancient traveller Diwoinis, the canon Jarosław from Płock and the Prussian bishop Chrystian which had not been known to anybody at the time as his sources to the readers. They were the unknown because — as he implied — they had been bricked in and recently found. In fact, these works were his imagination — the presented by him prehistory required the appropriate, reliable historical bases to fulfill the pinned by him hopes, as the earlier pro-German ones had been written basing on the ancient writers authorities.

Katarzyna Pękacka-Falkowska

Etiologia moru w świetle pism loimograficznych. Fizjologia *timor pestis* (rekonesans badawczy)¹

Zeby zrozumieć, czym dla człowieka czasów nowożytnych była dżuma (łac. *pestis*, gr. *λοιμός*), należy zrekonstruować, w jaki sposób dyskurs loimograficzny wpisywał się w nowożytną *epistémé*, owo historyczne *a priori*, określające granice tego, co wypowiedalne. Niniejszy tekst nie stanowi jednak całościowej rekonstrukcji tego zagadnienia, a tylko wyświetla jeden z jego aspektów, mianowicie kwestię strachu przed morem.

Wydaje się bowiem, że prowadzone do tej pory badania nad *timor pestis* jako zjawiskiem społeczno-kulturowym są niewystarczające, że projekt Jeana Delumeau obejmujący typologię zachowań zbiorowych w trakcie dżumy jest niepełny², ponieważ nie rozpatruje tego złożonego fenomenu także w wymiarze biologiczno- lub może lepiej materialno-kulturowym. J. Delumeau, a wraz z nim pozostali historycy³, skupiają się przede wszystkim na psychologii zbiorowej strachu przed epidemiami, natomiast my skoncentrować się chcemy na jego substracie materialnym oraz jego fizjologii. W ten sposób niniejszy tekst wpisuje się w tradycję badań zapoczątkowanych w latach 70.

¹ Niniejszy tekst stanowi fragment rozprawy doktorskiej poświęconej problematyce epidemii chorób zakaźnych w czasach nowożytnych, przygotowywanej w IHiA UMK.

² J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu, XIV-XVIII wiek*, Warszawa 1986, s. 96-136.

³ Zob. np. W.G. Naphy, P. Roberts (ed.), *Fear in Early Modern Society*, Manchester University Press 1997; Z.M. Osiński, *Lęk w kulturze społeczeństwa polskiego w XVI-XVII wieku*, Warszawa 2009, s. 38-60.

ubiegłego wieku przez szwajcarskich historyków medycyny⁴, a następnie kontynuowanych w kręgu uczonych niemieckich.⁵

* * *

W 1710 r. gdański chirurg Manasse Stoeckle opublikował książeczkę zatytułowaną *Anmerckungen welche bey der Pest, die Anno 1709 in Dantzig grassirte, beobachtet, und dem gemeinen Besten zu gut mittheilen wollen*⁶ [pol. *Uwagi o tym, co zaobserwowano w trakcie dżumy grasującej w Gdańsku w 1709 r., i które winno się zakomunikować dla dobra ogółu*]. *Anmerckungen* były jednym z kilkunastu medycznych druków postepidemicznych wydanych w pierwszym piętnastoleciu XVIII w. przez chirurgów i lekarzy pochodzących z Prus Królewskich⁷, i gdyby nie to, że dokonano w nich „porównawczej analizy

⁴ H.M. Koelbing, U.B. Brichler, P. Arnold, *Die Auswirkungen von Angst und Schreck auf Pest und Petsbekämpfung nach zwei Pestchriften des 18. Jahrhunderts. Beitrag zum Basler Pest-Kolloquium vom 3. Juni 1978 (Les effets de l'angoisse et de la terreur sur la peste et la lutte contre elle d'après les écrits sur la peste du 18 siècle. Contribution au colloque sur la peste de Basler le 3 juin 1978)*, „Gesnerus. Schweizerische Zeitschrift für Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften”, 36 (1979), s. 116-126.

⁵ Zob. np. O. Ulbricht, *Angst und Angstbewältigung in den Zeiten der Pest, 1500–1720*, [w:] *Gotts Verhängnis und seine Straffe: zur Geschichte der Seuchen in der Frühen Neuzeit [Ausstellung der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel in der Augusteerhalle, in der Schatzkammer, im Kabinett und Globenkabinett vom 14. August bis 13. November 2005]*, Wiesbaden 2005, s. 101-112; A. Baehr, *Furcht, divinatorischer Traum und autobiographisches Schreiben in der Frühen Neuzeit*, „Zeitschrift für Historische Forschung” 34/1 (2007), s. 1-32; idem, *Die Furcht der Frühen Neuzeit. Paradigmen, Hintergründe und Perspektiven einer Kontroverse*, „Historische Anthropologie” 16/2 (2008), s. 291-309; N. Bulst, *Krankheit und Gesellschaft in der Vormoderne. Das Beispiel der Pest*, [w:] *Maladies et société (XII^e–XVIII^e siècles)*. Actes du Colloque de Bielefeld, Ed. N. Bulst, R. Delort, Paris 1989, s. 20, p. 10.

⁶ M. Stoeckel, *Anmerckungen welche bey der Pest, die Anno 1709. in Dantzig grassirte, beobachtet, und dem gemeinen Besten zu gut mittheilen wollen*, Dantzig 1710.

⁷ Zob. np. J.Ch. Gottwald, *Memoriale Laimicum, oder Kurze Verzeichnis, dessen, was in der Koenigl. Stadt Danzig, bey der selbst Anno 1709 hefftig grassierenden Seuche der Pestilenz sich zugetragen, nach einer dreyfachen Nachricht, aus einer Erfahrungauffgesetzt und Beschreiben*, Danzig 1710; Ch.B. Wiel, *Wohlgemeinte Nachricht von der in hiesiger Stadt Thorn... bey Beschluss des Monaths Augusti in dem siebenzehenden hundert und achten Jahre angefangenen, und biss in den Monath Januarium folgenden Jahres bestaendig angehaltenen Seuche der Pestilenz, sowohl derselben Ursprung als auch derselbe Natur und Eigenshafte in moeglichster Kuertze entworfen*, Thorn 1709; J.G. Kulmus, *Einiger Medicorum Schreiben, von der in Preussen Anno 1708, in Dantzig Anno 1709, in Rosenburg Anno 1708 und in Fraustadt Anno 1709 Grassireten Pest*, Breslau 1710; N. Gerhold, J.G. Kulmus, *Noch und Unterricht über gegenwärtige Contagion was vor, in und gegen dieselbe sowohl oraeservative, als curative einem jeden insonderheit zu wissen nuetzlich und noethig seyn kann*, Danzig, Oktober 1708.

strachu przed morem” w Toruniu i Gdańsku w latach 1708–1709, można by powiedzieć, że niczym w zasadzie nie różniły się od pozostałych tego typu publikacji.

Stoeckle, który praktykował w obu miastach najpierw jako balwierz dżumowy (niem. *Pestbarbier*), a następnie — dzięki awansowi zawodowemu — lekarz (niem. *Pestphysikus*), jednoznacznie stwierdził, że chociaż w Toruniu i Gdańsku panowała ta sama choroba, to jednak w Toruniu w 1708 r. w pierwszych tygodniach zarazy umierało znacznie więcej osób niż w Gdańsku rok później. „Kto zachorzał, ten także umierał [...] tak też wymierali wszyscy.”⁸

Powodem wzmożonej śmiertelności — zdaniem Stoecklego — miały być szerzące się w Toruniu (o wiele silniejsze aniżeli w Gdańsku) strach i groza. Wywoływał je m.in. w i d o k chirurgów noszących kapelusze przewiązane białą wstążką, w i d o k tragarzy zwłok przyodzianych w czarne albo białe kapy oraz w i d o k samych chorych, którzy trzymając w ręku znaki swej niemocy — długie białe laski — w asyście strażników udawali się do lazaretu. Dlatego Stockle w *Anmerkungen* napisał: „mówię to z czystym sumieniem, na moich rękach więcej umarło ze strachu przed chorobą niż z powodu jej okrucieństwa [...], ach, jakże szybko mogą uśmiercić strach i trwoga!”⁹

Na strach jako podstawową przyczynę zachorowań i zgonów torunian wskazywał także toruński lekarz Christian Balthasar Wiel. W opublikowanym w 1709 r. piśmie *Wohlgemeinte Nachricht von der in hiesiger Stadt Thorn... bey Beschluss des Monats Augusti in dem siebenzehenden hundert und achten Jahre angefangenen, und biss in den Monath Januarium folgenden Jahres beständig angehaltenen Seuche der Pestilentz, sowohl derselben Ursprung als auch derselbe Natur und Eigenschafte in möglichster Kurtze entworffen*¹⁰ [Wypływająca z dobrych intencji, możliwie krótko zapisana wiadomość o zarazie dżumy, która w tym mieście Toruniu zaczęła się z końcem sierpnia 1708 roku i trwała do stycznia następnego roku, także o jej źródle jak i o jej naturze i cechach] medyk zauważył, że już samo w y m ó w i e n i e słowa ‘dżuma’ budziło wśród mieszkańców miasta tak ogromną trwogę, że ich organizmy momentalnie słabły, stając się tym samym podatne na działanie *fermentum* morowego.¹¹ Lekarz podawał także liczne opisy przypadków „zadzumienia” w s k u t e k strachu, jaki wywoływały określone doznania zmysłowe. Dla przykładu, torunianie padali rażeni chorobą, ponieważ u s ł y s z e l i stukot

⁸ M. Stoeckel, *op. cit.*, s. 5.

⁹ *Passim*.

¹⁰ Ch.B. Wiel, *op. cit.* (por. p. 7). Zob. także: K. Pękacka-Falkowska, *Toruńska medycyna i farmacja wobec „powietrza morowego” w świetle niemieckojęzycznego starodruku medycznego z 1709 roku*, „Klio. Czasopismo poświęcone historii Polski i powszechnej”, 11 (2008), s. 53-86.

¹¹ Ch.B. Wiel, *op. cit.*, s. 45.

kół wozów wypełnionych ciałami, spostrzegli z daleka niegodny pochówek w zbiorowej mogile¹² albo zostali zniecka dotknięci przez funkcjonariusza służb przeciwepidemicznych.¹³ Chorobę mógł sprowadzić także straszny zapach albo senny koszmar.¹⁴

Zatem — jak widzimy — nie bez przyczyny jedno z nowożytnych przysłów mówiło, że „schlimmer als Pest ist die Furcht davor” (łac. *timor*).¹⁵ Inny z jego wariantów głosił, że „ärgerer als die Pest selbst ist Einbildungskraft” (łac. *imaginatio*).¹⁶ Medycy z epoki nie pojmowali jednak sensu żadnego z tych zdań metaforycznie, ale traktowali je dosłownie. Gdyby tak nie było, nie radziliby przecież, aby:

„użyć wszelkich środków, by utrzymać uczucia, umysł oraz wyobraźnię (niem. *Gemüth*¹⁷) spokojnymi i nieporuszonymi, by poprzez spokój ducha (niem. *Gelassenheit*) uchronić się przed gniewem, strachem i lękiem, i by w ten sposób zamknąć przystęp jakże niebezpiecznej truciznie morowej”.¹⁸

Dziś mówi się czasem, że „ktoś umiera ze strachu przed czymś” albo że „jakieś myśli są dlań zabójcze”. Dla ludzi nam współczesnych sens tych wypowiedzi jest jednak przenośny, dla człowieka czasów nowożytnych był on literalny. Jeżeli chcemy zrozumieć, dlaczego w XVIII-wiecznym Toruniu strach i wyobraźnia miały być gorsze tudzież okrutniejsze od moru, i dlaczego mogły realnie uśmiercić wielu spośród ówczesnych mieszkańców miasta, trzeba odpowiedzieć na pytanie, jaki charakter — zgodnie z wczesnonowożytną *épistème* — miały oba te zjawiska. Czy strach był wyłącznie pewnego rodzaju stanem emocjonalnym, który należał do porządku duchowego (i dlatego: niematerialnego), czy może był to *stricte* materialny albo psychosomatyczny proces, zmieniający funkcje elementów ciała? Czym była także wyobraźnia: czy tylko procesem poznawczym o charakterze umysł-

¹² *Ibidem*, s. 50. O strachu przed *sepultura asina*, czyli niegodnym pochówkiem, zob. P.G. Ottosson, *Fear of the plague and the burial of plague victims in Sweden, 1710–1711*, [w:] *Maladies et société (XIIe–XVIIIe siècles)*. Actes du colloque de Bielefeld, novembre 1986, ed. N. Bulst, R. Delrot, Paris 1989, s. 375–392.

¹³ Ch.B. Wiel, *op. cit.*, s. 47.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ „Gorszy niż dżuma jest strach przed nią”.

¹⁶ „Okrutniejsza niż sama dżuma jest wyobraźnia”.

¹⁷ Niemieckie słowo *Gemüth* wydaje się niemożliwe do przetłumaczenia na język polski. Chodzi w nim o syntezę umysłu, uczucia i imaginacji. Por. *Grosses vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste* (dalej cyt. jako: Zedler), Bd. 2, sp. 338–339 (źródło on-line: www.zedler-lexikon.de).

¹⁸ N. Gerhold, J. G. Kulmus, *Noch und Unterricht über gegenwärtige Contagion was vor, in und gegen dieselbe sowohl praeservative, als curative einem jeden insonderheit zu wissen nützlich und nöthig seyn kann*, Danzig, Oktober 1708, s. 3.

wym, a może realną siłą, mogącą oddziaływać na materię i ją (*de*)formować? Musimy odpowiedzieć na pytanie, czym tamte *s t r a c h i w y o b r a ż n i a* różniły się od ich odpowiedników, które znamy współcześnie.

* * *

Strach¹⁹ to — najogólniej rzecz ujmując — pewnego rodzaju uczucie lub afekt (gr. *πάθη*, łac. *passio*). W filozoficzno-lekarskiej, nowożytnej teorii afektów, czyli „nagłych poruszeń ducha”, które w chwili swego powstania nie podlegają pod osąd rozumowy, opierano się w zasadzie na koncepcjach starożytnych oraz średniowiecznych, nieco je przeformułując. Ich zręb znaleźć można przede wszystkim w pracach Platona, Arystotelesa i stoików z jednej strony, oraz Nemezjusza z Emezy, Augustyna i Akwinaty z drugiej.²⁰ Można powiedzieć, że to właśnie ci autorzy położyli podwaliny pod wczesnonowożytną „antropologię strachu”, którą spróbujemy z grubsza tu zaprezentować.²¹

Zgodnie z tradycyjnymi wyobrażeniami z epoki człowiek składał się z czterech — nazwijmy to roboczo — poziomów: cielesności (łac. *corporeitas*), wegetatywności (łac. *vegetativas*), zmysłowości (łac. *sensivitas*) oraz duchowości-rozumności (łac. *rationalitas*). Pierwszy poziom — cielesność — należał do wszystkich substancji materialnych, zarówno żyjących, jak i nieżyjących (np. kamieni). Poziom drugi — wegetatywność — związany z procesami przemiany materii, wzrostem oraz reprodukcją, był właściwy wszystkim bytom żywym: roślinom, zwierzętom i ludziom. Polegająca na przekształceniu życia wegetatywnego w zmysłowo-animalny tryb życia (związany m.in. z ruchem) zmysłowość wykluczała już rośliny. Natomiast duchowość, która wią-

¹⁹ W niniejszym tekście całkowicie pominięto teologiczny wymiar strachu. Nadmienimy jedynie, że według poglądów wczesnonowożytnych można rozróżnić trzy podstawowe rodzaje strachu: „strach naturalny” (łac. *timor naturalis*), charakterystyczny dla wszystkich ludzi, dlatego że są ludźmi, który powoduje ucieczkę przed destrukcyjnym złem, „strach synowski” (łac. *timor filialis*), czyli strach przed Bogiem-Ojcem, który wyrażał przynależność do niego, jak i posłuszeństwo wobec niego, oraz „strach poddańczy” (łac. *timor servilis*), czyli strach bezbożników/grzeszników przed karą. Strach naturalny był przedmiotem medycyny oraz filozofii naturalnej, strach synowski i poddańczy — teologii. Jednak informacje nt. *timor servilis* i *timor filialis* można znaleźć w licznych traktatach medycznych z epoki. Zob. także Zedler, Bd. 9, sp. 2325.

²⁰ Zob. np. Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, przekład, wstęp i komentarz H. Podbielski, PWN, Warszawa 1988; Nemezjusz z Emezy, *O naturze ludzkiej*, przekład, wstęp i przypisy A. Kempfi, PAX, Warszawa 1982; Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* (I–II, q. 22–48), t. 10: *Uczucia*, przeł. J. Bardan, oprac. F.W. Bednarski OP, Veritas, Londyn 1967.

²¹ W niniejszym tekście nie omawiamy poszczególnych szkół i teorii medycznych, ale dokonujemy operacji, którą można by nazwać „procedurą abstrakcji”.

zała się z procesami poznania rozumowo-pojęciowego oraz wolną wolą, była właściwa tylko ludziom.

Passiones animae należały do poziomu zmysłowości, który człowiek dzielił wraz ze zwierzętami. Obok jej apetytywnego aspektu, w zmysłowości można było wyróżnić także jej aspekt poznawczy, w przypadku którego chodziło o czysto zmysłowe (więc niepojęciowe) postrzeganie oraz doświadczenie przez pięć zmysłów zewnętrznych (łac. *sensus externos*), czyli wzrok, słuch, smak, węch i dotyk, danych tu i teraz fenomenów. Przy czym oprócz zmysłów zewnętrznych istniały także — rzecz istotna — co najmniej trzy zmysły wewnętrzne (łac. *sensus internos*). To one koordynowały poznanie zmysłami zewnętrznymi i sprawiały, że można je było sobie uzmysłowić. Do zmysłów wewnętrznych, mających swe siedzisko w mózgu, należały: zmysł wspólny (łac. *sensus communis*), który sprawiał, iż dostarczany przez poszczególne zmysły zewnętrzne materiał jawił się jako jednolity, wyobraźnia (łac. *vis imaginativa*, niem. *Einbildungskraft*), która łączyła i rozłączała owe postrzeżenia, tworząc w ten sposób rozmaite zestawienie i konfiguracje wyobrażeń o nich oraz pamięć (łac. *vis memorativa*), magazynująca je na przyszłość. Niekiedy mówiono jeszcze o fantazji (łac. *vis phantastica*, niem. *Phantasie*) oraz o władzy sądenia (łac. *vis aestimativa*). Fantazja stanowiła wyłącznie grę myśli i marzeń, która mogła prowadzić do błędów i rodzić szaleństwo.²² Natomiast zwierzęca władza sądenia oceniała postrzeżenia pierwotne i ich zestawienia czy wyobrażenia, jako złe lub dobre, przy czym u ludzi została ona zastąpiona przez władzę osądu konkretnych sytuacji.²³

Skoncentrujmy się teraz na strachu. Strach, jak powiedzieliśmy wcześniej, należał do poziomu zmysłowości w jej aspekcie kognitywnym i doświadczać go mogły zarówno zwierzęta, jak i ludzie. Przy czym, rzecz ważna, strach był „afektem, który powstawał wskutek wyobrażenia [podkr. — K.P.-F.] albo jakiejś dobrej, acz trudnej do utrzymania, albo jakiejś złej, lecz trudnej

²² Zedler, Bd. 27, sp. 1742; A. Koyré, *Mistycy, spirytualiści, alchemicy niemieccy XVI wieku: K. Schwenckfeld, S. Franck, Paracelsus, W. Weigel*, przekład, opr. i posłowie L. Brogowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1995, s. 90.

²³ Na temat zmysłów wewnętrznych i zewnętrznych zob. np. *Sinne, sensus*, [w:] Zedler, Bd. 37, sp. 1691–1699; A. Haller, V. Haller, *Elementa physiologiae corporis humani*, t. 5: *Sensus externi, interni*, Lausanne 1763; E. Clarke, C.D. O'Malley, *The Human Brain and Spinal Cord: A Historical Study Illustrated by Writings from Antiquity to the Twentieth Century*, 2nd ed., 1996, *passim*; M. Carruthers, *The book of memory: a study of memory in medieval culture*, 2nd ed., Cambridge University Press 2008, s. 244; W. Riese, E. Hoff, *A history of the doctrine of cerebral localization. I. Sources, anticipations and basic reasoning*, „Journal of the History of Medicine and Allied Sciences”, 5 (1950), s. 51–71; *II. Methods and main results*, *ibidem*, 6 (1951), s. 439–70; A. Karenberg, *Cerebral Localization in the Eighteenth Century — An Overview*, „Journal of the History of the Neurosciences”, 18 (2009), s. 248–253.

do uniknięcia rzeczy. Ponieważ był on afektem [...], to cały czas w jego trakcie zachodził ruch woli i ducha”. Ponadto „mógł on być uzasadniony, albo nieuzasadniony”²⁴ w zależności od stopnia prawdopodobieństwa ziszczenia się wyobrażenia, jakie go spowodowało.

Jak zatem widzimy, przedmiot strachu każdorazowo stanowiła nie tyle realna rzeczywistość, co — jak powiedziałby Tomasz z Akwinu — *malum futurum difficile, cui resisti non potest*. W przypadku zwierząt wyobrażenie „przyszłego zła” wynikało przede wszystkim z działania siły ich imaginacji oraz władzy osądzenia danych w y o b r a ż e ń.²⁵ U ludzi wyobrażenie zła mogło zostać pogłębione i przepracowane umysłowo. Stąd zmysły wewnętrzne uzyskiwały u ludzi nowe znaczenie. Już nie chodziło bowiem wyłącznie o instynkt albo intuicję jak u zwierząt, lecz o rozum. Ta wolicjonalna strona strachu u ludzi nie tylko ugruntowywała możliwość jego p r z e ż y c i a (na poziomie zmysłowości), lecz również otwierała możliwość p o k i e r o w a n i a nim albo jego p r z e k s z t a ł c e n i a (na poziomie intelektualności), poprzez p o d d a n i e go w ł a d z y rozumu i woli. Oznacza to, że zgodnie z przeświadczeniami z epoki każdy człowiek stawał się moralnie odpowiedzialny za swoje afekty, ale i za to, na co kierował uwagę zmysłową. W rezultacie afektywność jawiła się jako przedmiot troski moralnej oraz moralnego zainteresowania.

* * *

W czasach nowożytnych powszechnie sądzono, iż strach „często jest główną przyczyną bardzo wielu chorób, takich jak róża, wylew, epilepsja, ba!, nawet dżuma”.²⁶ I tak w rozprawce z 1722 r. *Über den schädlichen Einfluss von Furcht und Schreck bei der Pest* [pol. *O szkodliwym wpływie strachu i przerażenia w morze*] szwajcarski medyk Christian Sigismund Fingers opisał liczne przypadki zachorowania z e s t r a c h u nie tylko na *pestis*, lecz również na świerzb, petocje, apopleksję i ospę *etc.* Przykładowo w przypadku świerzbu wystarczyło wyłącznie s p o j r z e n i e na osobę, o której wiadomo, że jest „zaświerzbiona”.

Delikatnie usposobiony człowiek, który u j r z y osobę dotkniętą świerzbem, zostanie opanowany przez strach i przerażenie, że to samo przytrafić się może i jemu; wkrótce p o m y ś l i, że sam zachorował, p o c z y j e wów-

²⁴ Zedler, Bd. 9, sp. 2324.

²⁵ Jest to uwaga ważna w kontekście ówczesnej etiologii epizooz, w szczególności pomorów bydła i nierogaczyny.

²⁶ Zedler, Bd. 8, sp. 1300.

czas drażniące swędzenie, co też usposobi go do świerzb; i tak z biegiem czasu rzeczywiście go dostanie [podkr. — K.P.-F.].²⁷

Mechanizm zachorowania wygląda tu następująco: określony bodziec zmysłowy wywołuje określony afekt, utrzymujący się przez dłuższy czas. Afekt ten budzi pewne myśli (albo rojenia), które podtrzymują działanie afektu, wskutek czego dokonują się trwałe zmiany organiczne. Oczywiście, dany bodziec działa zarówno na zmysły zewnętrzne (tu wzrok), jak i wewnętrzne (przede wszystkim wyobraźnię), przy czym niezbędna okazuje się także odpowiednia „dyspozycja” (niem. *Veranlagung*) człowieka, czyli zespół jego cech psychofizycznych, które umożliwią to (od)dział(yw)anie. Oznacza to, że afekt dokonuje się na styku ciała i duszy, a zatem że z początku rozgrywa się w duchu (łac. *animus, spiritus*, niem. *Gemueth*).

„Ducha” w epoce nowożytnej definiowano na wiele sposobów. Zdaniem filozofów był on pewną „zdolnością (*animus*) składania ze sobą danych przedstawień i wytwarzania jedności percepcji empirycznej, a nie substancją (*anima*), w swej naturze całkiem różną od materii”.²⁸ W chemii nazywano go:

jedną z zasad ciał naturalnych, czyli Merkuriuszem. Chemiczna zasada „ducha” miała być delikatnym, subtelnym, lotnym, przenikliwym i ostrym likworem, który narastał zazwyczaj przed flegmą czy wodą, niekiedy zaś po nich.²⁹

W fizyce newtonowskiej „najsubtelniejszy duch”

„przenikał wszystko, nawet najgęstsze ciała i był w nich ukryty; [...] wszystkie wrażenia zmysłowe (ang. *sensations*) były przezeń pobudzane; także członki zwierząt poruszały się na żądanie woli, tj. przez vibracje tego *ducha*, który rozprzestrzeniał się przez rurki nerwowe od zewnętrznych organów zmysłu do mózgu, a z mózgu do mięśni”.³⁰

Natomiast w medycynie stanowił on „najbardziej subtelne i lotne części albo soki ciała (humory), poprzez które zostawały wykonane wszystkie jego funk-

²⁷ Christian Sigismund Fingers, *Dissertation «Über den schädlichen Einfluss von Furcht und Schreck bei der Pest»* (Halle 1722). *Ein Beitrag zur Geschichte psychosomatischer Konzepte und zur Psychologie der Seuchenbekämpfung. In deutscher Übersetzung*, hrsg. von Huldrych M. Koelbing unter Mitarbeit von Urs Benno Birchler, Arau/Frankfurt/Salzburg 1979, s. 13. Szerzej nt. chorób wywoływanych przez strach i wyobraźnię zob. J. Lossi, *Disputatione morborum ab imaginatione ortorum, aliis idealium ideam, sub Præs. Jeremias Lossii, examini exponet Johann Gerdes*, Wittenberg 1681.

²⁸ A. Soemmering, *Über das Organ*, Königsberg 1796, s. 83.

²⁹ Ephraim Chambers' *Cyclopaedia or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences*, London 1728, Vol. II, s. 111 [cyt. jako *Cyclopaedia*].

³⁰ I. Newton, *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Vol. II, London 1803, s. 314; por. *Cyclopaedia*, Vol. II, s. 112.

cje oraz operacje”.³¹ W dalszych rozważaniach skoncentrujemy się na koncepcjach ducha obecnych w teoriach filozoficzno-lekarskich.

We wczesnonowożytnych teoriach medycznych — zgodnie z tradycją galenowską — twierdzono, że w ludzkim ciele występuje kilka odmian ducha: *spiritus naturalis*, czyli tchnienie przyrodzone „rezydujące” w wątrobie, *spiritus animalis*, czyli tchnienie psychiczne znajdujące się w mózgu i nerwach oraz *spiritus vitalis*, tj. tchnienie życiowe umieszczone w sercu. Wszystkie trzy *spiriti* współdziałały ze sobą, stając się tym samym *autori vitae*. Od końca XVII w. można jednak zaobserwować proces redukcji ich liczby. I tak w XVIII w. tchnienie przyrodzone zostało sprowadzone do *spiritus animalis*, czyli tchnienia psychicznego. W organizmie ludzkim ostały się zatem tylko dwa jego typy, spośród trzech dotychczas uznawanych. Przy czym różnica między tchnieniem życiowym oraz psychicznym/nerwowym była przede wszystkim różnicą ilościową oraz różnicą w miejscu ich sekrecji. Według *Encyklopedii Chambersa* (1728) *spiritus vitalis* to najbardziej aktywna i najsubtelniejsza część krwi, od której zależały jej ruch i ciepłota, natomiast *spiritus animalis* to czyste, subtelne i ruchliwe tchnienie życiowe wydestylowane z krwi tętnicznej w korze mózgowej. Zmieszany z większą częścią krwi, jaka znajduje się w krwioobiegu, *spiritus vitalis* krążył w tętnicach i żyłach, natomiast *spiritus animalis* był wydzielany przez tzw. gruczoły mózgowe wprost do rdzenia przedłużonego, a stamtąd zostawał wtłoczony dalej do nerwów, gdzie jego nośnikiem stawał się sok nerwowy.³²

Spiritus animalis, jako tchnienie wytwarzane i destylowane z krwi w mózgu, był ściśle powiązany z wyobraźnią, czyli jednym ze zmysłów wewnętrznych. Działo się tak dlatego, że imaginacja formowała swe w y o b r a ż e n i a przez określone ślady lub impresje, które uprzednio zostały odcisnięte przez w r a ż e n i a zmysłowe we włóknach mózgowych. W *Cyclopaedii* czytamy:

Organy naszych zmysłów są utworzone przez małe niteczki albo włókna, które z jednego strony kończą się w zewnętrznych częściach ciała i w skórze, z drugiej zaś w środku mózgu. Włókna te mogą być poruszane na dwa sposoby: albo ze strony tego zakończenia, które mieści się w mózgu, albo ze strony tego, które jest na zewnątrz [...]. Jeżeli poruszenie włókien następuje tam, gdzie przedmioty odbijają swe pierwsze wrażenia, czyli na powierzchni włókien naszych nerwów i owo poruszenie zostaje następnie przekazane do

³¹ *Cyclopaedia*, Vol. II, s. 112.

³² Por. *ibidem*, Vol. I, s. 102, 224, 627; Vol. II, s. 112; A. Bednarczyk, *Przypisy*, w: R. Descartes, Człowiek. Opis ciała ludzkiego, przeł. oraz wstępem i przypisami opatrzył A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. 145-153; S. Ochs, *A History of Nerve Functions. From Animal Spirits to Molecular Mechanisms*, Cambridge 2004; G. Klier, *Die drei Geister des Menschen. Die sogenannte Spirituslehre in der Physiologie der Frühen Neuzeit*, „Sudhoffs Archiv“, Heft 50, (Stuttgart 2002).

mózgu, wówczas dusza uznaje, że to, co postrzega, jest na zewnątrz, tzn. postrzega dany przedmiot jako obecny, ale jeśli nerwy wewnętrzne są poruszane przez przepływ tchnienia psychicznego, albo w jakiś inny sposób, dusza imaginuje i osądza, że to, co postrzega, nie jest na zewnątrz, ale wewnątrz mózgu, tzn. postrzega przedmiot jako nieobecny. I właśnie w tym należy upatrywać różnicy między działaniem zmysłów i imaginacji.³³

Fizjologiczne działanie wyobraźni powodowało — jak widać — przemieszczanie tchnienia psychicznego z wewnątrz mózgu na obwód ciała. Fizjologiczne działanie wrażenia zmysłowego pchało *spiriti animali* w kierunku przeciwnym. W tym miejscu trzeba jednak postawić pytanie, czy wyobraźnia mogła działać *ex nihilo* albo z samej siebie, nieuruchamiana przez bodźce zewnętrzne?

Jeżeli jakieś wrażenie zmysłowe było komunikowane do mózgu, w którym zostawało przepracowane przez *vis imaginativa*, *vis aestimativa* i *vis memorativa*, to wówczas ruch tchnienia psychicznego odbywał się z zewnątrz do wewnątrz, a imaginację pobudzało właśnie to wrażenie zmysłowe, którego doznano. Mogło się jednak zdarzyć, że z pamięci zostało wywołane jakieś wyobrażenie *z darzenia przeszłego*, które następnie podejmowała wyobraźnia, dalej je modyfikując; ruch tchnienia psychicznego dokonywał się wówczas z wewnątrz mózgu na zewnątrz ciała. Przy czym i tak pracę wyobraźni pobudzał tu uprzedni ruch tchnienia psychicznego z organów zmysłu do mózgu, albowiem także *wywołanie z pamięci* wymagało wyzwolacza zmysłowego. Można zatem powiedzieć, że wyobraźnia — zgodnie z wykładnią medyczną z epoki — była siłą potencjalną, uaktywniającą się w warunkach doświadczenia zmysłowego. Wszak:

wszystkie lotne tchnienia (łac. *spiritus fluentes*) poruszają się dzięki zmysłom, na które nacierają (zewnętrzne) przedmioty: postrzeżenia zmysłowe zostają wyryte w wyobraźni: z aktów wyobraźni wychodzi myślenie, które nie jest niczym innym jak efektem mózgowego poruszenia w trakcie oglądu obiektów i re-fleksji o nich.³⁴

Co istotne, ilekroć w mózgowych zakończeniach nerwów dokonywała się jakaś zmiana wywołana postrzeżeniem, tylekroć zachodziła ona także w samym mózgu, a dokładniej w jego „części głównej”. I nie ma większego znaczenia, co stanowiło ową *pars principalis*: czy była to przysadka (Kartezjusz), opona miękka rdzenia (J. Fernel), ciało modzelowate (T. Willis) albo coś innego. Ważny jest tylko charakter zmiany. Chodzi mianowicie o to, że ta połączona ze wszystkimi częściami ciała przez nerwy oraz stanowiąca siedzisko duszy część główna mózgu, wskutek pobudzenia nerwowego, mogła

³³ *Cyclopaedia*, Vol. II, s. 375.

³⁴ *Ibidem*.

zwiększać albo zmniejszać stopień sekrecji tchnienia psychicznego, które następnie łączyło się z sokiem nerwowym i krążyło w nerwach, jednocześnie powodując — odpowiednio — zassanie w sercu tchnienia życiowego albo wysssanie go z niego.

Oczywiście, siła, głębia i ostrość tworzonych przez imaginację wyobrażeń zależała każdorazowo od siły tchnienia psychicznego i konstytucji włókien mózgowych czy nerwowych poszczególnych osób (ich szerokości, długości, wilgotności/suchości, sztywności/elastyczności itd.), czyli od dyspozycji tudzież konstytucji ciała ludzkiego.³⁵ Chyba można nawet zaryzykować stwierdzenie, że do wyrażenia siły/mocy imaginacji dałoby się zastosować klasyczne newtonowskie równanie sił. Parafrazując, brzmiałoby ono następująco: siła wyobraźni działającej na człowieka związana z danym oddziaływaniem zewnętrznego wobec niego fenomenu równa jest iloczynowi masy substancji nerwowej (łac. *succus nervosus*) oraz przyspieszeniu nadawanemu tchnieniu psychicznemu w substancji nerwowej przez to oddziaływanie. Im szybciej na obwód zostawało wypchnięte tchnienie psychiczne, tym szybciej do serca zostawało wtłoczone tchnienie życiowe. W ten sposób zachwianiu ulegała równowaga tchnień w organizmie, pobudzane oraz utwierdzone zostawały kolejne afekty, które następnie wzburzały soki ustrojowe, co w konsekwencji prowadziło do fizycznych alteracji.

Rzecz jasna, imaginacja mogła nieść działanie pozytywne albo negatywne, w zależności od tego, jakiego rodzaju wyobrażenia tworzyła.³⁶ Oddajmy w tym miejscu głos Ernstowi Antonowi Nicolai, XVIII-wiecznemu lekarzowi, który w sposób wymowny przedstawił związki między afektami, wyobraźnią oraz ludzkim ciałem:

Siła wyobraźni może pobudzać afekty. Afekty powodują zmiany w ludzkim ciele. Dlatego także wyobraźnia może powodować zmiany w ludzkim ciele. Dalej, wyobraźnia może te afekty, które już kiedyś zostały w nas wzбудzone, wywołać w nas na nowo, i będą one albo równie silne i o takim samym natężeniu jak wtedy, albo silniejsze lub słabsze niż wtedy [...]. Dalej, dlatego że afekty zgodnie ze swą różnorodnością mogą prowadzić do różnych zmian w ciele, to z tego wynika, że także wyobraźnia, dlatego że budzi takie lub inne afekty, musi powodować różne zmiany w ciele [...] więc w ten sposób także wyobraźnia musi móc działać w ludzkim ciele, tak że zmiany jakie w nim spowoduje, będą albo przeciwne zdrowiu i spowodują chorobę, albo posłużą zachowaniu i odnowieniu zdrowia. Krótko mówiąc, wyobraź-

³⁵ *Ibidem*, Vol. II, s. 375, 800.

³⁶ Zedler, Bd. 8, s. 283.

nia może zarówno wywoływać choroby, jak i silnie przyczynić się do ich leczenia oraz zachowania zdrowia.³⁷

Ten ścisły związek między ciałem, afektami i imaginacją został także zasygnalizowany w *Leksykonie Zedlera*. Strach został tam zdefiniowany nie tylko jako „wewnętrzne i zewnętrzne przerażenie, które wstrząsa i porusza sercem w ciele”, lecz także jako coś, co wstrząsa całym organizmem, a zatem prowadzi do zaburzenia równowagi płynów ustrojowych, czyli humorów.³⁸ Natomiast to, co „ma moc w tworzeniu strachu u ludzi i bydła”³⁹, określono mianem *vis imaginativa*.

* * *

Jak zauważył w eseju „O potędze wyobraźni” Michel de Montaigne, *fortis imaginatio generat casum*.⁴⁰ Stwierdzenie to miało szczególne znaczenie w trakcie epidemii moru. Wielu lekarzy, w tym Paracelsus⁴¹ czy van Helmont⁴², uważało bowiem, że to właśnie wyobraźnia, którą karmi strach, wywołuje w ludziach dżumę. Stąd też najbardziej podatne na zachorowanie miały być osoby najstrachliwsze oraz te, które wciąż r o i ły.

Zdaniem toruńskiego kronikarza Johanna Heinricha Zerneckego, dżuma z 1708 r. największe żniwo zebrała wśród pochodzących z przedmieść kobiet, dzieci i przedstawicieli służby. Podatni na chorobę byli także — jego zdaniem

³⁷ E.A. Nicolai, *Gedanken von den Wuerckunge der Einbildungskraft In menschlichen Körper. Zweyte vermehrte Aufl.*, Halle 1751, s. 49-51.

³⁸ Zedler, Bd. 8, sp. 911. Jak pisał Ch.B. Wiel, „powszechnie wiadomo, jak bardzo nasze soki i krew, i wypływający stąd ich spokojny i zwyczajny [niem. *ordentlich*] ruch zostają w różnorodny sposób zburzone przez afekty i pasje, co związane jest z ich przedmiotem” (*idem*, *op. cit.*, s. 47-48).

³⁹ Zedler, Bd. 14, sp. 303.

⁴⁰ „Siła wyobraźni rodzi rzecz samą” (M. de Montaigne, *Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 94).

⁴¹ Paracelsus, *De pestilitate. Da ist vom Ursprung und Herkommen Pestis*; por. A. Baehr, *Vom Nutzen der Paradoxie für die Kulturhistorie Furchtlose Furcht in frühneuzeitlichen Selbstbeschreibungen Furcht*, [w:] F.X. Eder (Hrsg.), *Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen*, Wiesbaden 2006, s. 3.

⁴² B. v. Helmont, *Tumulus Pestis. Das ist: Gruendlicher Ursprung der Pest / Dero Wesen / Art / und Eigenschaft; als auch deroselben zuverlaessig- und bestaendiger Genesung [...]*, Sultzbach 1681. Por. E. Fischer-Homberger, *Krankheit Frau und andere Arbeiten zur Medizingeschichte der Frau*, Bern, Stuttgart, Vienna 1979.

— ludzie ubodzy oraz pochodzący z rodzin rzemieślniczych.⁴³ Natomiast zgodnie z opinią wspomnianych wcześniej Ch.B. Wielą oraz J.G. Kulmusa najbardziej podatne na zarażenie i śmierć były kobiety, które określano mianem „płochych niewiast”, natomiast wśród nich te, które wywodziły się z gospód i gminu.⁴⁴ I chociaż analiza zachowanego w miejskich metrykaliach materiału wyraźnie wskazuje, że struktura zgonów w trakcie epidemii z 1708 r. rozkładała się mniej więcej po połowie⁴⁵, to w źródłach narracyjnych zaznaczono wyraźną przewagę zgonów kobiet. Dlaczego?

Chociaż dżuma miała być karą za grzechy (indywidualne i zbiorowe), to zgodnie z poglądami z epoki niektóre grupy osób były na nią bardziej narażone od innych.

Ci, którzy są pełnokrwieści, albo wrażliwsi i strachliwsi, oraz ci, którzy oddają się lenistwu [niem. *Müßiggange*] bardziej niż pracy i ruchowi [niem. *Bewegungen des Leibes*], są składani morem przed innymi. I że z obserwacji płci wiadomo, że kobiety są o wiele bardziej wrażliwe i strachliwe od mężczyzn, to potwierdza się w istocie, że w czasach zarazy ginie ich od mężczyzn więcej.⁴⁶

Wszakże, jak dodatkowo objaśniał Abraham a Santa Clara, „dlatego większa część tego zła dotyczy kobiet, że mocniej podlegają one strachowi i nadmiernej wyobraźni, a nie stanowi dla nikogo tajemnicy, co z tego wynika”.⁴⁷

Zatem tym, co przede wszystkim predestynowało kobiety do zachwylenia choroby oraz — w konsekwencji — rychłej śmierci była — zgodnie z poglądami z epoki — ich powiązana z afektami zmysłowość. Słabe psychicznie, labilne i emocjonalne kobiety, których charakterystyczną cechą miały być

⁴³ J.H. Zernecke, *Das Verpestete Thorn, Oder, Summarischer Auszug Der Pestilenz-Seuchen, Womit nach Gottes Willen Die Stadt Thorn, Von Anfang ihrer Erbauung biss an gegenwärtige Zeiten heimgesuchet ist, Wohlmeinend gestellet Von Jacob Heinrich Zerneken, Schöpffen daselbst*, Thorn 1710, s. 29.

⁴⁴ Ch.B. Wiel, *op. cit.*, s. 8, 45, 49-50.

⁴⁵ Na podstawie zachowanych akt metrykalnych można stwierdzić, że procentowy rozkład zgonów według płci w trakcie czterech kolejnych miesięcy epidemii dżumy 1708 r. w Toruniu wyglądał następująco: wrzesień — 60% M / 40% K, październik — 53% M / 47% K, listopad — 55% M / 45% K, grudzień — 42% M / 58% K.

⁴⁶ Zedler, Bd. 27, sp. 760.

⁴⁷ A. a St. Clara, *Merck's Wien!*, [w:] *idem*, *Sämmtliche Werke*, Bd. 8, Passau 1836, s. 66. W dalszej części tekstu autor odwołuje się do przeświadczenia, że mocą swej wyobraźni ciężarne kobiety mogły także (de)formować płody. Szerzej na ten temat zob. np.: L. Daston, K. Park, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, New York 1998; D. Todd, *Imagining Monsters: Miscreations of the Self in Eighteenth-Century England*, Chicago 1995; M.H. Huet, *Monstrous Imagination*, Cambridge 1993; D. Wilson, *Signs and Porten: Monstrous Births from the Middle Ages to the Enlightenment*, London 1993; L. King, *The Philosophy of Medicine in Early Eighteenth Century*, Cambridge 1978, s. 152-181.

angeborene Furcht und Schrecken, „zatrzymywały się” na poziomie *sensivitas*. Ich niekontrolowana przez rozumność uwaga zmysłowa kierowała się na to, co je przerażało, czego nie potrafiły (albo nie mogły) intelektualnie przepracować i ujarzmić. Dlatego wielokrotnie postulowano, aby kobiety w trakcie epidemii zamykać w domach, niekiedy regulując tę kwestię na drodze prawnej.⁴⁸ Kobiety oddzielone od świata zewnętrznego, zamknięte w przestrzeni prywatnej pogrążały się w stanie *anesthesia*, w pasywności zmysłowej. Kierowane przez sprawujących nad nimi opiekę mężczyzn — duszpasterzy, ojców, mężów czy braci, „odrywały swoje myśli od spraw związanych z chorobą i śmiercią”, dzięki czemu mogły uchronić się przed morem.

Kolejną grupę osób szczególnie zagrożonych chorobą stanowiły różne kategorie ludzi niekształconych. Wszak „siłą wyobraźni działa przeważnie na dusze pospółstwa jako miętsze”⁴⁹, gdyż także oni — jak kobiety — nie potrafili intelektualnie opanować uwagi swych zmysłów, oraz ujarzmić wyobraźni i afektów.

Do opanowania *sensivitas* byli zdolni przede wszystkim mężczyźni z najwyższych warstw ówczesnego społeczeństwa: wykształceni włodarze miasta, duchowni, medycy. Ci, nawet jeżeli ulegli chorobie, potrafili mocą siły swego umysłu uspokoić wyobraźnię czy afekty i szybko ozdrowieć. Dla przykładu, Wiel wspominał, że w październiku 1708 r. był świadkiem pochówku w masowym grobie. Lekarz przeraził się go tak dalece, że jego wyobraźnia zaczęła nadmiernie pracować, wskutek czego uległ on „zapowietrzeniu”. Jednak dzięki zachowaniu pogody ducha i przewyciężeniu *pavor mortis* udało mu się w ciągu zaledwie kilku dni odzyskać zdrowie.⁵⁰

Teoria afektów i imaginacji w II poł. XVIII w. w świecie medycznym zaczęła tracić na znaczeniu. Jednak w etiologii moru była ona ważna aż do końca wieku. Jeszcze w 1789 r. Anton de Haen, lekarz w Basel, pisał, „iż to przez strach przed dżumą przyzywa oraz wywołuje się chorobę”.⁵¹

⁴⁸ „Die Frauenpersonen insgesamt zu Hause bleiben sollen, damit solcher gestalt so wenig durch zustoßende Verjagnis, Schrecken Und andere geschwinde Bewegungen des Gemüths, als durch anklebende Kranckheit Unglück nicht erweitert werde” (Hildesheim 1567), cyt. za: E. Härtel, *Frauen und Männer in den Pestwellen der Frühen Neuzeit. Demographische Auswirkungen der Seuche auf die Geschlechter*, [w:] *Die leidige Seuche. Pest-Fälle in der Frühen Neuzeit*, Hrsg. von O. Ulbricht, Köln 2004, s. 67.

⁴⁹ M. de Montaigne, *op. cit.*, s. 95.

⁵⁰ Ch.B. Wiel, *op. cit.*, s. 51. Por. J. Gottwald, *op. cit.*, s. 8.

⁵¹ Cyt. za: J. Wefring, *Der Ursprung ser Pestilenz: Zur Ätiologie ser Pest im loimographischen Diskurs der Frühen Neuzeit*, Wien 1998, s. 187.

The Aetiology of Plague in the Light of Loimographic Discourse. Physiology of timor pestis (Introduction)

by Katarzyna Pękacka-Falkowska

Abstract

In the early modern medical discourse one of the most important factors of plague's emergence was fear. Yet, it was not perceived in the so called idealistic way as an immaterial emotion or state of soul lacking its physical substrate but as a material process, i.e. affect. Uncontrolled fear evoked by sensual perception or thought focusing on the object of fear could result in (sometimes irreversible) alteration of both: body and spirit. According to the contemporaries, only the disciplined mind could protect from the change.



Violetta Julkowska

Refleksje dydaktyka historii na kanwie lektury *O myśleniu historycznym* Wojciecha Wrzosa¹

O lekturze i trybie refleksji

Lektura prac metodologicznych, pomimo całej ich specyfiki, podlega jak każda inna lektura zasadom recepcji. Czytelnik nieuchronnie wnosi do tekstu swoje przeświadczenia, swoją indywidualną kompetencję kulturową, co sprawia, że odbiór dzieła może zaskakująco różnić się od intencji autora. W skrajnych przypadkach intencja może być niezrozumiana albo twórczo przetworzona. Kto wie, które z tych możliwych odczytań okazuje się dla autora bardziej zaskakujące. O ile niezrozumienie jest zazwyczaj „wpisane w koszty recepcji” książki wymagającej, o tyle twórcze przetworzenie bywa niespodzianką.

Czy jednak oczekiwana?

Niniejszy tekst jest efektem lektury krytycznej, nieśpiesznej, starającej się podążać za intencją autora, lektury coraz to zawieszanej „uwagami na marginesie”. Refleksje są pochodną problemów poruszanych w książce i wspomnianej kompetencji kulturowej, dlatego odnoszą się głównie, choć nie wyłącznie, do obszaru dydaktyki historii, przywołanego tu nie przypadkiem tytułowym „myśleniem historycznym”.

Wybór eseju jako formy wypowiedzi wynikał przede wszystkim z gatunkowo zawarowanego prawa do ewentualnej dyskusyjności formułowanych uwag. Charakter „próby” ma w tym przypadku „myślowe zagospodarowanie” wybranych treści książki na potrzeby akademickiej i szkolnej dydaktyki historii.

¹ W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2009.

Myslenie historyczne a dydaktyka historii

Przyjęta przez mnie perspektywa odbioru zakładała poszukiwanie sposobu odniesienia autorskiej refleksji „o myśleniu historycznym” do myślenia historycznego, rozumianego jako kategoria zadomowiona na gruncie dydaktyki historii.²

Tytuł książki — jeszcze przed jej lekturą — budził pewne oczekiwania kontynuacji myśli zasygnalizowanych we wcześniejszych publikacjach autora, odnoszących się do różnych stylów/sposobów uprawiania historii, również jako pewnej praktyki narracyjnej.³

Owe praktyki narracyjne historyków są bowiem tym poszukiwanym przeze mnie ogniwem, które, moim zdaniem, łączy „myślenie o historii” poszczególnych historyków z myśleniem historycznym traktowanym jako efekt procesu szkolnej edukacji historycznej.

Prawem dygresji warto w tym miejscu zaznaczyć, że to właśnie dzięki głosom metodologów historii oraz historyków historiografii, poświęconym problemom szkolnej edukacji historycznej na kanwie dyskusji o społecznej funkcji historii, myślenie historyczne stało się od końca lat 80. XX w. główną kategorią pojęciową dydaktyki historii, która dotąd porządkuje refleksję na temat celów kształcenia historycznego.⁴

Kategoria myślenia historycznego była i nadal jest różnie definiowana, w zależności od postawy filozoficzno-metodologicznej reprezentowanej przez autorów tychże definicji, ale dzięki niej dydaktyka historii konsekwentnie buduje swoją refleksję „na skale”, którą jest szeroko rozu-

² Myślenie historyczne w znaczeniu kategorii dydaktycznej będą w tym tekście oznaczała pismem rozstrzelonym.

³ W. Wrzosek, *Historia — Kultura — Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1995; *idem*, *Historia „stara” i „nowa” a nauczanie historii*, w: *Podręcznik historii. Perspektywy modernizacji*, pod red. M. Kujawskiej, Poznań 1994, s. 26-31; *idem*, *Historia jako nauka o kulturze. Współczesne rozumienie sentencji: Historia magistra vitae est*, w: *Uczeń i nowa humanistyka. Praca zbiorowa* pod red. M. Kujawskiej, Poznań 2000, s. 135-140; *idem*, *Imputacja kulturowa jako fundament myślenia historycznego*, w: *Historia — Pamięć — Tożsamość. Postaci upamiętniane przez współczesnych mieszkańców różnych części Europy*, red. M. Kujawska i B. Jewsiewicki, Poznań 2006, s. 35-39.

⁴ J. Pomorski, *Umysł historycznie zniewolony*, w: *Historia a edukacja polityczna społeczeństwa*, pod red. J. Maternickiego, Warszawa 1985, s. 124-125; *idem*, *Edukacja historyczna u progu XXI wieku*, w: *Po co uczyć historii?* pod red. Cz. Majorka, Warszawa 1988, s. 239-253; J. Maternicki, Cz. Majorek, A. Suchoński, *Dydaktyka historii*, Warszawa 1993, s. 133-137; A. Zielecki, *Elementy myślenia historycznego uczniów*, „Wiadomości Historyczne” (1989), nr 4, s. 329-339; *idem*, *Warunki rozwoju naukowego myślenia historycznego u młodzieży*, w: *Nauczanie historii dziś. Zaszłości i oczekiwania*, red. K. Bartkiewicz, Zielona Góra 1992, s. 35; M. Kujawska, *Myślenie historyczne a świadomość historyczna*, w: *eadem*, *Problemy współczesnej edukacji historycznej*, Poznań 2001, s. 19-27.

miana materia historyczna, czerpiąc jedynie w wymiarze niezbędnym z obszarów należących do myśli psychologicznej i pedagogicznej. Współczesna dydaktyka historii to zdecydowanie dziedzina refleksji historycznej i kulturowej.

Ogólnie przyjętą i obowiązującą na gruncie akademickiej dydaktyki historii definicją myślenia historycznego jest ta, którą w ślad za Jerzym Topolskim, ale z pewnymi modyfikacjami, wynikającymi z taksonomii celów kształcenia historycznego, zaproponował Jerzy Maternicki.⁵ W myśl tej definicji dla dydaktyki historii najistotniejsze jest naukowe myślenie historyczne, które cechuje: dynamizm, globalizm, nomotetyzm, aktywizm, gentyzm, uniwersalizm. Widoczne w tej definicji scjentystyczne podejście do myślenia historycznego jest znakiem czasu, w którym definicja ta była formułowana. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że kryteria naukowości są historycznie zrelatywizowane, a oprócz nich zmieniają się także warunki historyczne i społeczne, w jakich przebiega proces edukacji, myśleniu historycznemu należy się ze strony uczących stała uwaga. Kształcenie myślenia historycznego ma miejsce w toku edukacji historycznej, a ta również jest wypadkową zmieniających się składowych: aktualnej wykładni społecznej funkcji historii, wielokształtności współczesnej historiografii, stanu świadomości historycznej społeczeństwa oraz środków oddziaływania dydaktycznego, będących w dyspozycji historyka.⁶

Ze wskazanych tu elementów zwłaszcza zmieniająca się na naszych oczach historiografia, oferująca nowe obrazy przeszłości i sposoby jej rozumienia, stwarza potrzebę permanentnej refleksji na gruncie dydaktyki, bo to właśnie historiografia, w ujęciu wychodzącym poza scjentystycznie pojmowaną naukę historyczną, może w znaczący sposób wpłynąć na kształt myślenia historycznego. Po dwóch dekadach starań o zaszczepienie naukowego myślenia historycznego w szkołach, przychodzi obecnie pora na dostrzeżenie kulturowego statusu wiedzy historycznej oraz zaproponowanie kulturowego ujęcia historii w edukacji.⁷

⁵ Jej zaktualizowaną wersję zawiera: *Współczesna dydaktyka historii. Zarys encyklopedyczny*, pod red. J. Maternickiego, Wydawnictwo Juka, Warszawa 2004, s. 204-206; por. *Taksonomie celów kształcenia historycznego (ibidem, s. 382-385)*.

⁶ Powyższe „parametry” modelu edukacji historycznej pochodzą z diagnozy stanu edukacji historycznej sformułowanej w końcu lat 80. XX w. przez J. Pomorskiego. Kierunek proponowanych wówczas zmian znalazł po roku 1995 częściową realizację w pracach nad reformą koncepcji kształcenia ogólnego, a po jej ogłoszeniu w 1999 r. w praktyce dydaktycznej. Por. J. Pomorski, *Edukacja historyczna u progu XXI wieku*, w: *Po co uczyć historii?*, s. 242-243.

⁷ Propozycje zmian w podejściu do edukacji historycznej pojawiły się już na progu obecnej dekady: Por. J. Pomorski, *Jak uczyć historii w nowej szkole*, w: *Uczeń i nowa humanistyka*, pod red. M. Kujawskiej, Poznań 2000, s. 1-17; W. Wrzosek, *Historia jako nauka o kulturze*, (ibi-

Propozycja rozszerzenia definicji myślenia historycznego

Przed dydaktyką historii otwiera się więc zadanie powtórnego, tym razem wieloaspektowego zdefiniowania podstawowych elementów myślenia historycznego. Nowe podejście wymaga nie tylko bogatszej refleksji filozoficznej, ale też równoległego podejścia pragmatycznego ze względu na funkcjonalny charakter tej kategorii.

Jest to zadanie przede wszystkim dla dydaktyków historii, którzy przygotowują studentów historii do roli przyszłych nauczycieli (poziom akademicki). Dopiero w drugim etapie jest to praca nauczycieli historii, kształcących myślenie historyczne swoich uczniów (poziomy edukacji szkolnej). Kształcenie myślenia historycznego z postulatu metodologów stało się od lat 90. XX w. obowiązkowym i głównym zadaniem szkolnej edukacji historycznej. Jednak skutkiem konceptualizacji kategorii myślenia historycznego, głównie na podstawie historiografii modernistycznej, nie operujemy w obecnej praktyce dydaktycznej możliwie pełnym i zaktualizowanym jej obrazem. Z tego powodu przejście od refleksji do praktyki dydaktycznej napotyka trudności już w przekazie akademickim, a w szkołach bywa po prostu upraszczane. Przyczyn tej sytuacji jest wiele. Jedną z nich są zmiany dokonywane w zapisie celów kształcących edukacji historycznej, które w ostatniej podstawie programowej przybrały wygodną dla nauczyciela, aczkolwiek zagrożoną możliwością zbyt wielu uproszczeń, formę zapisu umiejętności ucznia. Problem tkwi w sposobie odczytania i interpretacji tych celów przez nauczycieli, który w praktyce szkolnej można określić jako mało wnikliwy, pozbawiony głębszej refleksji na temat myślenia historycznego właśnie. Zagrożenie stanowi dosłowne odczytanie wskazań podstawy programowej, dlatego główny wysiłek dydaktyków powinien być skierowany na twórcze przetworzenie tego zapisu, co w praktyce oznacza zajęcia akademickie nad złożoną, bo metodologicznie pogłębioną refleksją o różnych typach myślenia historycznego opartych na różnych typach uprawianej obecnie historiografii/narracji historycznej.

Innym aspektem poruszanego problemu jest szkolna praktyka kształcenia myślenia historycznego uczniów, które odbywa się głównie za pośrednictwem narracji historycznej podręczników szkolnych. Owo kształcone myślenie historyczne przybiera najczęściej kształt „myślenia historycznego” autorów tych podręczników.

Sprawa jest o tyle istotna, że konsekwencje tego faktu nie są w pełni i do końca przez nauczycieli uświadamiane. Przede wszystkim nie biorą oni pod

dem, s. 135-141); E. Domańska, „Jaskinia Chejrona”. *Inny dyskurs edukacji*, (*ibidem*, s. 123-134); V. Julkowska, *Naprzeciw siebie. Komunikacja międzypokoleniowa na gruncie edukacji historycznej*, (*ibidem*, s. 105-115).

uwagę różnic wynikających z wyboru określonego modelu historiografii, który dokonują *de facto* w momencie wyboru określonego podręcznika historii, a których oficjalna lista od 1999 r. liczy kilkadziesiąt publikacji. Tekst narracji podręcznikowej ma decydujący wpływ na sposób „widzenia” i rozumienia obrazu przeszłości przez uczniów, inny w przypadku narracji opartej na historiografii klasycznej, inny, gdy podstawowe cechy narracji wyznacza nieklasyczny model historiografii w wersji modernistycznej.

Kolejnym momentem newralgicznym dla kształcenia myślenia historycznego uczniów jest sposób konstruowania przez nauczyciela przekazu dydaktycznego w formie opowiadania lub wykładu, który również jest uzależniony od rodzaju elementów składowych, tworzących określoną wizję dziejów.

W efekcie tych rzeczywistych wyborów, często dokonywanych bez pełnej świadomości ich skutków, dydaktyczny przekaz historii szkolnej staje się pochodną różnych składowych, nie zawsze przemyślanych i spójnych pod kątem efektu końcowego. Można zaryzykować twierdzenie, że o sposobie, w jaki na lekcjach historii kształcone jest myślenie historyczne uczniów, decyduje w dużej mierze kultura historyczna nauczyciela.⁸

W sposób istotny na ową kulturę historyczną nauczycieli mogą wpływać środowiska akademickie, z którymi w trakcie studiów są oni związani oraz wypowiediane przez przedstawicieli tych środowisk poglądy. Z tym bywa różnie. Gdy dydaktyka historii jest trwale powiązana z historią historiografii i metodologią historii, gdy zajmujący się nią pracownicy twórczo przetwarzają inspiracje z różnych dziedzin badań nad kulturą, proponując studentom bogatą ofertę zajęć uzupełniających, wówczas skutkuje to podnoszeniem poziomu kultury historycznej i zdolnością do samodzielnej i krytycznej oceny zjawisk przez absolwentów. Nie jest to jednak stała reguła w kształceniu przyszłych nauczycieli historii.

Próbą wyjścia naprzeciw potrzebie przygotowania studentów do samodzielnej i świadomej pracy nad kształtowaniem własnego przekazu historii było stworzenie odpowiedniego materiału dydaktycznego. Aby ułatwić korzystanie z niego — nadałam mu postać modelu dydaktycznego w formie tabeli. Do niniejszego tekstu załączam model wyjściowy, będący zestawieniem cech podstawowych stylów uprawiania historii: klasycz-

⁸ J. Maternicki, *Kultura historyczna*, w: *idem*, *Wielokształtność historii. Rozważania o kulturze historycznej i badaniach historiograficznych*, PWN, Warszawa 1990, s. 281-353; *idem*, *Kultura historyczna*, w: *Współczesna dydaktyka historii. Zarys encyklopedyczny*, pod red. J. Maternickiego, Wydawnictwa Juka, Warszawa 2004, s. 162-165. Kultura historyczna jest kategorią pojęciową, wypracowaną współcześnie na gruncie badań z zakresu historii historiografii oraz dydaktyki historii przez J. Maternickiego. Samo pojęcie jest starsze, na początku XX w. o kulturze historycznej pisali Stanisław Zakrzewski i Józef Siemiński.

nego i nieklasycznego, ukazanego tu w trzech różnych odmianach historiografii: zdarzeniowej, modernistycznej i pomodernistycznej (zwłaszcza w wersji antropologiczno-kulturowej). Przyjęłam z pewnym uproszczeniem, które zakłada każde rozwiązanie modelowe, że wspomniane odmiany historiografii są obecne również w postaci typów szkolnej narracji historycznej w aktualnie funkcjonujących podręcznikach do historii. W ten sposób powstała próba operacjonalizacji myślenia historycznego, jakim posługują się autorzy podręczników. Do opisu odmian szkolnej narracji historycznej posłużyłam się względnie stałymi wyznacznikami myślenia historycznego, jakimi są: czas, przestrzeń, zmienność/ciągłość. Ponadto zwróciłam uwagę na podejście autorów do źródeł historycznych w każdym z trzech typów narracji oraz na wizję człowieka i świata, jaką owe odmiany narracji zawierają i w konsekwencji kształtują. Na końcu zawarłam sugestię dotyczącą konsekwencji powstających w przypadku utrwalenia określonej wizji człowieka i świata w postaci ukształtowanego sposobu myślenia historycznego.

Tabela, będąca zbiorem uporządkowanych informacji/cech poszczególnych typów/modeli historiografii obecnie spotykanych w podręcznikach szkolnych, może służyć studentom i nauczycielom historii do samodzielnej, krytycznej analizy i interpretacji szkolnej narracji historycznej. Nie muszę dodawać, że powstanie tabeli związane jest z nagłą koniecznością przełożenia na język praktyki dydaktycznej refleksji metodologicznej na temat historycznie zmieniających się typów historiografii w sytuacji faktycznego ich występowania w bieżącej ofercie podręczników szkolnych.

Tabela pozwala w trakcie zajęć ze studentami historii na operacjonalizację typów myślenia historycznego, obecnego we współczesnej historiografii. To zadanie jest zaledwie krokiem wstępnym, ale zarazem niezbędnym na drodze do krytycznej refleksji na temat myślenia historycznego jako kategorii dydaktycznej.

Tabela umożliwia pogłębienie refleksji o złożoności myślenia historycznego — w aspekcie związanym z „wielokształtnością” współczesnej historiografii — a także uzmysławia stopień trudności zadania dydaktycznego, jakim jest kształcenie tego typu myślenia.

Rozszerzenie dotychczasowej definicji zmierza do podniesienia kultury historycznej, zarówno przyszłych, jak i czynnych nauczycieli historii. Jest to szczególnie ważne w sytuacji, gdy obecnie obowiązująca podstawa programowa w zapisie oczekiwanych osiągnięć uczniów opiera się zwłaszcza na tych, które fundują klasyczny model myślenia historycznego.⁹

⁹ *Podstawa programowa z komentarzami*. Tom 4, Edukacja historyczna i obywatelska w szkole podstawowej, gimnazjum i liceum, Wydawnictwo MEN, Warszawa 2009, s. 28-33,

Inspiracje

Lektura książki *O myśleniu historycznym*, pomimo iż nie porusza ona dydaktycznej kategorii myślenia historycznego, nie jest z punktu widzenia dydaktyka historii trudem daremnym. Mówiąc o czymś zupełnie innym, paradoksalnie w każdej części otwiera szerokie pole do pogłębionej nad tą kategorią refleksji.

Po pierwsze, dodaje odwagi, aby tę kategorię redefiniować jako szeroki i długofalowy wspólny projekt dydaktyków i nauczycieli historii, polegający na przygotowaniu do krytycznego uczestnictwa w poznawaniu kultury historycznej z edukacją szkolną jako jednym z etapów.

W obecnym kształcie myślenie historyczne na gruncie dydaktyki jest podporządkowane pragmatyce edukacyjnej, nabiera charakteru funkcjonalnego i ściśle przedmiotowego. W myśl obowiązującej definicji kojarzone jest z zestawem uniwersalnych cech, opisujących scjentystyczny model edukacji historycznej, ale w praktyce edukacyjnej ulega nazbyt często uproszczeniu w wyniku banalizacji celów kształcenia albo „ratunkowego” sprowadzania skomplikowanej materii dziejów do schematu przyczynowo-skutkowego.

W książce prof. Wrzosek myślenie historyczne przybiera wymiar szerokiej refleksji kulturowej, filozoficznie i metodologicznie ujmującej myślenie, będące udziałem historyka w akcie poznawania, a przy tym namysłów nie traci z oka podmiotowości tego myślenia.

Podążanie za autorem poszukującym odpowiedzi na pytanie:

jak myśli historyk, który wyobraża sobie świat, bada, zgłębia i prezentuje wyniki swych dociekań [...] jakie założenia stają za historią jako praktyką badawczą i historiografią jako gatunkowym sposobem prezentowania i komunikowania jej wyników¹⁰

okazuje się inspirujące dla dydaktyka, który w różnych typach narracji historycznej dostrzega teksty danej kultury.

Uwrażliwienie na odbiór tekstów kultury jako jeden z celów kształcących wydaje się istotą kulturowego kierunku edukacji historycznej/humanistycznej w niedalekiej przyszłości. Jest to projekt ambitny, lecz możliwy do realizacji, a przy tym nie zamyka drogi nowym środkom przekazu (obraz, multimedia), uwrażliwia na ich język, oswaja z alternatywnymi formami obecności kultury i uczestnictwa w niej.

Zdolność do tego typu refleksji powinna stać się składową kulturę historycznej studenta historii, po to, by jego przekaz dydaktyczny historii miał

35- 42, 43-46, 47-59; por. Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 23 grudnia 2008, opublikowane w Dzienniku Ustaw nr 4, poz. 17, z 15 stycznia 2009 r.

¹⁰ W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, s. 7.

charakter krytyczny — również w znaczeniu: świadomy zmieniających się wizji ładu kulturowego wyznaczanego przez daną kulturę.

Redukcyjny charakter rozumowania, jakie proponuje autor, sprawia, że docieramy wraz z nim do głębi myślenia historycznego, do metaforycznych fundamentów historiografii, do pojęć organizujących to myślenie u podstaw. Należy do nich klasyczna metafora genezy. Docieramy do wymiarów świata historycznego (temporalność, spacialność), które organizują go na poziomie wizji przeszłości, wcielając się w kolejne historyczne artykulacje myślenia historycznego.

Zdaniem autora, za świadectwo stałości i zmienności myślenia historycznego odpowiadają metafory/pojęcia, które stanowią myślowy fundament operacji historiograficznej. Wyłaniająca się z nich stronniczość myślenia historycznego jest jego niezbywalną cechą, stanowi historycznie zmienny sposób refleksji danej kultury.

Wyjaśniając istotę relatywizmu kulturowego przysługującego historii, autor wskazuje na język, którym się ona posługuje. Jako język kultury badającej wyznacza on ramy poznawcze badania i granice imputacji kulturowej, ustanawiając tym samym niezbywalną względność poznania.

Jedną z istotniejszych inspiracji — do myślowego zagospodarowania — okazał się problem delimitacji.¹¹ Uświadomił mi on konieczność zwrócenia uwagi na kategorie, które w klasycznym ujęciu historii ulegają spłaszczeniu, a ich metaforyczne znaczenie ujawnia się dopiero w szerokim kontekście ujęć nieklasycznych. Należy do nich również wzbogacenie dotychczasowych wyznaczników świata historycznego (jego spacialności i temporalności, zmienności i ciągłości) o społeczny i kulturowy wymiar przestrzeni oraz tożsamościowy i kulturowy wymiar czasu. Powstający w ten sposób nowy — trzeci wymiar społeczno-kulturowy — nadaje obrazowi historycznemu głębię — inaczej niż w malarstwie, bo w sposób nieiluzyjny, choć metaforyczny właśnie.

Inne przemyślenia pojawiają się wraz z „wyróżnioną rolą naocznego świadka” oraz relacją widzieć/wiedzieć.¹² W dydaktyce problem ten ma wymiar kulturowo-psychologiczny i związany jest z jednostkowym rozwojem myślenia, które przekształca się z obrazowego w pojęciowe i symboliczne. Jest to stopniowy proces utraty doświadczenia poznawania świata właściwego dziecku, a marginalnego u osoby dorosłej. Zmianie tej towarzyszy przejście od obrazu do tekstu. Przykład Herodota jako śladu świata archaicznego myślenia w tym, że powoływanie się na widzenie własne i innych traktowane jest jako przesądzające, znajduje swoją późną kontynuację w sile

¹¹ *Ibidem*, s. 87-88.

¹² *Ibidem*, s. 88-95.

oddziaływania perswazyjnego XIX-wiecznej historii „malowniczej”, wizualizującej przeszłość metodami narracyjnymi zaczerpniętymi z doświadczenia poetyki realizmu oraz tzw. kolorytem lokalnym, uważanym przez historyka Augustyna Thierry’ego za metodę poznania historycznego. Za przykładem Scotta wielu historyków odbywało regularne podróże do miejsc historycznych wydarzeń przez siebie opisywanych, aby zebrać wrażenie i informacje do „wiernego” opisu topograficznego.

Sądzę jeszcze ponadto, że relacja widzieć/wiedzieć jest przechodnia i działa poznawczo w obie strony. Świadczą o tym dawne, a zwłaszcza współczesne praktyki upamiętniające. Są one oparte na wizualizacji tego, czego już nie ma, ale o czym się wie, że było. Rodzą się z potrzeby upamiętnienia poprzez wizualizację (np. żywe obrazy, spektakl, rekonstrukcję, instalację w przestrzeni publicznej). Refleksyjność, która towarzyszy tej pierwotnej potrzebie widzenia, w rzeczywistości nie jest wtórna, lecz prymarna i stanowi w każdym sensie źródło owej wizualizacji.

Tworzy się nowy rodzaj relacji odwróconej:

wiedzieć → widzieć → zrozumieć.

Ta książka skutecznie przypomina, jak ważna jest zmiana podejścia do zastanych kategorii, ale też obudzona na nowo wrażliwość w myśleniu o przeszłości, ostrożność i respekt wobec przodków i ich sposobu rozumienia świata, zdziwienie bogactwem tego, co minione.

To są cenne przypomnienia, ponieważ inspirują do poszukiwania metod niestandardowych w pracy nad kształceniem myślenia historycznego. Przykładowo metod i technik dramowych, które poprzez przeżycie, poprzez wejście w rolę, mogłyby budzić refleksję nad płynnością tożsamości, nad problemem przyspieszenia w kulturze, które naraża osoby w niej uczestniczące na doświadczenie zmiany tożsamości w wymiarze ponadjednostkowym i w skali dotąd niespotykanej.

Książka ta krok po kroku pozwala zrozumieć, że poruszamy się po grząskim gruncie kulturowo zakorzenionego i kulturowo zdeterminowanego myślenia historycznego tych, którzy się myśleniem historycznym zajmują.

Nie po raz pierwszy Wojciech Wrzosek uświadamia swoim czytelnikom, że historiografia jest utkana z materii kultury tak gęstej i skomplikowanej w wariantach, jakie proponuje, że opisana w latach 80. XX w. przez metodologów historii wersja „naukowego myślenia historycznego” wydawać się może niektórym „rajem utraconym”.

Tab. 1. Typy historiografii obecne w narracji historycznej podręczników

Historiografia klasyczna	Historiografia nieklasyczna — modernistyczna	Historiografia nieklasyczna — pomodernistyczna
<p>Pytania: Jak było? Kto? Co? Gdzie? Kiedy?</p> <ul style="list-style-type: none"> • perspektywa bezpośredniej antropomorfizacji • Jednostkowy Podmiot Sprawczy: wybitna jednostka, etnos, naród, państwo, grupa społeczna (lud, szlachta...) • klasyczna koncepcja prawdy, „prawda faktograficzna” • realizm metafizyczny • narracja deskryptywna, historia opowiadająca • interpretacja podmiotowa 	<p>Pytanie: dlaczego? Pytanie o funkcjonowanie struktury (gospodarczej, społecznej...)</p> <ul style="list-style-type: none"> • perspektywa pośredniej antropomorfizacji • rzeczywistość procesualna, zjawiska społeczne, system społeczny, cywilizacja • klasyczna koncepcja prawdy • pierwotność teorii nad doświadczeniem • narracja wyjaśniająca, „obiektywizująca”, niepodmiotowa 	<p>Pytanie: jak żyli ludzie w uwięzi kultury?</p> <ul style="list-style-type: none"> • mikrohistoria • kultura symboliczna w perspektywie rozumiejącej • zjawiska kulturowe w ujęciu antropologicznym • nieklasyczna koncepcja prawdy
<ul style="list-style-type: none"> • czas kalendarzowy, zdarzeniowy, jako triada przeszłość-teraźniejszość-przyszłość • układ chronologiczny wydarzeń • wiązanie genetyczne 	<ul style="list-style-type: none"> • trwanie (czas procesualny) • determinacja funkcjonalna • czas długiego trwania • polichronostrukuralność 	<ul style="list-style-type: none"> • czas życia jednostki lub mikrostruktury, perspektywa przeżycia jednostki, mentalność, • narracje wiążą losy bohaterów • czas i wymiar życia jednego pokolenia • ujęcie mikrohistoryczne antropologiczno-kulturowe
<p>Historia polityczna Źródła: narracyjne i aktowe</p>	<p>Historia społeczno-gospodarcza (ukazująca procesy i przemiany) Źródła nowe: statystyczne</p>	<p>Historia kultury, życia codziennego Nowe podejście do źródła historycznego</p>

REFLEKSJE DYDAKTYKA HISTORII

Tab. 1. Typy historiografii obecne w narracji historycznej podręczników — c.d.

Historiografia klasyczna	Historiografia nieklasyczna — modernistyczna	Historiografia nieklasyczna — pomodernistyczna
Świat etnonacjocentryczny, świat bezpośredni zanurzony w wartości, indywidualne byty historyczne zanurzone w wartościach „ludzkich” — skutek antropomorfizacji UWAGA!	Kształtuje odbiorcę zdominowanego światem bez jednostki UWAGA!	Kształtuje odbiorcę świadomego relatywizmu kulturowego historii, respekt dla inności w kulturze
Perswazyjność idei patriotycznych/nacjonalistycznych, świat kategorii i wartości bliskich doświadczeniu potocznemu jednostki i pozanaukowym wizjom przeszłości	Obraz przeszłości związany z wartościami kolektywistycznymi, totalizującymi, antyindywidualistycznymi, ew. opcja na rzecz materialistycznych wizji świata, człowiek „produktem” historii.	UWAGA! Może kształtować odbiorcę krytycznego i tolerancyjnego; wyculonego na dyskursy mniejszości.

Podstawa opracowania: W. Wrzosek, *Historia — Kultura — Metafora* (1995); W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym* (2009).

Reflections of the History Educationalist Based on Reading Wojciech Wrzosek's *About Historical Thinking*

by Violetta Julkowska

Abstract

The essay refers to the relationship between methodology of history and academic and school history didactics as a result of the reflection which Wojciech Wrzosek undertakes in his book entitled: *About Historical Thinking*.

Wojciech Wrzosek's reflection dedicated to the term 'historical thinking' is related to the meaning of this category as useful and instructive in the field of the history didactics. The changes in the contemporary historiography offer a new vision of the past and new manners of understanding the past, are also able to develop the need for a systematic reflection in the field of history didactics. Historiography understood as crossing the traditional scientific frameworks of history is also the way to re-define *historical thinking* as the key category of the history didactics.

The main topic of this essay is to offer the cultural perspective of interpretation of history in education. It is also an attempt to reconstruct the model of *historical thinking* in contemporary history textbooks narrations.

Tomasz Falkowski

Wydarzenie historyczne jako czynnik strukturalny. Podbój Ameryki Południowej przez Hiszpanów w ujęciu Nathana Wachtela¹

Faktyczny stan naszej wiedzy na temat danego zjawiska, procesu bądź, ogólniej, takiego czy innego wycinka rzeczywistości, często określane jest przez kilka ogólnych idei, które — wytwarzane i rozpowszechniane w różny zresztą sposób i dzięki różnorodnym mechanizmom — stanowią swoistą emblematyczną strukturę skorelowaną ze swoim przedmiotem. Jeżeli w odniesieniu do zachodniej historiografii lat 1950–1970 (w tym szczególnie francuskiej) można dziś mówić o istnieniu oraz funkcjonowaniu tego rodzaju (roz-)poznawczego emblematu, wówczas wydaje się, iż jedną z jego składowych wyznacza opozycja między wydarzeniem a strukturą. Ujmując rzecz nieco inaczej, każda próba oddania w możliwie zwartej formie istoty „nowej historii” we wspomnianym okresie niemalże automatycznie ewokuje jako jedną z pierwszych myśli, że koncentrowała się ona na poszukiwaniu i odtwarzaniu historycznych struktur (i koniunktur), odwracając się jednocześnie od analizy wydarzeń.

Powyższą tezę można by wesprzeć wieloma przykładami charakterystyk omawianej historiografii, w których opozycja wydarzenie — struktura odgrywa zasadniczą rolę. Wspomnijmy w tym miejscu, wybierając zupełnie przypadkowo, jedynie o trzech. I tak Jacques Revel, zauważając, że obok wydarzeń politycznych istnieją również zdarzeniowe wymiary społeczne, gospodarcze i kulturowe (*un événementiel social, un événementiel économique, un événementiel culturel*), stwierdzał:

¹ Niniejszy artykuł jest zmodyfikowaną wersją fragmentu pracy doktorskiej pt. „Wydarzenie historyczne i jego zmienny status w dwudziestowiecznej historiografii francuskiej” obronionej na Wydziale Nauk Historycznych UMK w 2010 r.

Nowa historia przeciwstawiła im zainteresowanie różnymi rejestrami fluktuacji cyklicznych (koniunktury) i — w sposób o wiele silniejszy — zainteresowanie strukturami długiego trwania.²

Z kolei Marschall Sahlins, porównując na początku lat 80. XX w. ówczesną sytuację antropologii i historii, konstatował:

Antropolodzy wychodzą od abstrakcyjnych struktur, by zbliżyć się do konkretnych wydarzeń. Dzisiejsi historycy deprecjonują pojedyncze wydarzenia na korzyść odtwarzających się struktur głębokich.³

Wreszcie trzeci przykład, zaczerpnięty z wydanego w 1973 r. zbioru artykułów Emmanuela Le Roy Laduriego:

Historiografia współczesna, która pragnie być kwantytatywna, ilościowa, strukturalna, została od początku zmuszona do zabicia, by móc żyć: kilkadziesiąt lat temu skazała na quasi-śmierć historię zdarzeniową [...]. Historia totalizująca — kwantytatywna i strukturalna tak jak to tylko możliwe — próbuje zatem wykroczyć poza wydarzenie, tudzież je strawić bądź wchłonąć.⁴

I rzeczywiście, jeżeli przyjrzeć się chociażby dziełu najbardziej wpływowego historyka tamtego okresu — dziełu Ferdynanda Braudela — cytowane sądy i opinie znajdują w nim potwierdzenie. Zbędne wydaje się w tym miejscu przypominanie Braudelowskich refleksji i historiograficznych rozstrzygnięć, w których ucieleśnia się opozycja wydarzenie — struktura. Powiedzmy tylko tyle, że zasada się ona u Braudela na całym szeregu biegunowych rozróżnień: nieświadomione *v.* świadome, głębokie *v.* powierzchowne, trwałe *v.* efemeryczne, skryte *v.* jawne, zrekonstruowane *v.* dane. Pierwsze człony tych przeciwstawięń cechują rzeczywistość strukturalną, drugie odnoszą się do poziomu zdarzeniowego.⁵

Już jednak od początku lat 70. XX w. omawiana opozycja weszła w obręb złożonego procesu problematyzacji. Za jego początek, przynajmniej na gruncie francuskim, można uznać opublikowanie w 1972 r. numeru specjalnego *Communications* pt. „L'événement”, gdzie Edgar Morin, obwieszczając „powrót wydarzenia” do nauk społecznych, zwracał się w stronę biologii i genetyki,

² *La Nouvelle histoire*, sous la dir. de J. Le Goff, R. Chartier et J. Revel, Paris 1978, s. 167 (hasło: *Evénement*).

³ M. Sahlins, *Other Times, Other Customs: the Anthropology of History*, „*American Anthropologist*”, Vol. 85, 1983, s. 534. Cyt. za: H. Medick, „*Missionnaires en canot*”. *Les modes de connaissance ethnologiques, un défi à l'histoire sociale?*, „*Genèses*” 1, sept. 1990, s. 28.

⁴ E. Le Roy Ladurie, *Le territoire de l'historien*, Paris 1973, s. 171.

⁵ Istnienie opozycji wydarzenie-struktura da się, rzecz jasna, stwierdzić również w dziełach innych ówczesnych historyków: P. Gouberta, F. Fureta i D. Richeta, amerykańskich kliometryków itd.

aby wskazać możliwe ujęcie reorganizacyjnej funkcji wydarzeń w stosunku do strukturalnych całości.⁶ Co istotne, swój wkład do tego numeru mieli również historycy: Pierre Nora i przede wszystkim Emmanuel Le Roy Ladurie, recenzujący książkę Paula Bois *Chłopi Zachodu*⁷, w której dostrzegął — jak to sam określił — „rozumowanie strukturalno-zdarzeniowo-strukturalne”.⁸ Następane lata przyniosły kolejne próby, postulaty i konkretne przedsięwzięcia mające na celu ukonstytuowanie relacji pomiędzy wydarzeniem a strukturą poza stosunkiem opozycji. Na przykład w jednym ze swoich esejów J. Le Goff stwierdzał, że historia zorientowana etnologicznie, zachowując wypracowany dystans wobec tradycyjnej „historii zdarzeniowej”, jednocześnie „proponuje historię zbudowaną z wydarzeń powtarzalnych i oczekiwanych — świąt religijnych, zdarzeń i ceremonii odnoszących się do historii biologicznej i rodzinnej: narodzin, ślubu, śmierci”.⁹ I francuski historyk pytał:

Czy po nadmiernym zainteresowaniu tym, co zmienne, co toczy się w szybkim rytmie, historyk-etnolog nie uprzywilejowuje zbyt pochopnie tego, co rozwija się powoli, co nie zmienia się w ogóle lub w niewielkim stopniu? Czy w celu zbliżenia się do etnologa nie przywiązał się do opozycji struktura — koniunktura, struktura — wydarzenie, aby stanąć po stronie struktury, gdy tymczasem dzisiejsze potrzeby w ramach problematyki historycznej wymagają przekroczenia fałszywego dylematu struktura — koniunktura, a zwłaszcza: struktura — wydarzenie?¹⁰

W inny sposób rzeczoną opozycję usiłował przemyśleć rok później Michel Vovelle. Stwierdzając, że prace skupione na odsłanianiu strukturalnego poziomu rzeczywistości w swej skrajnej postaci doprowadziły wręcz do zakwestionowania takich wydarzeń, jak „czarna śmierć”, historyk ten uznał za konieczne zdefiniowanie na nowo dialektyki „czasu krótkiego” i „czasu długiego”. Oparłszy się na badaniach własnych oraz kilku innych historyków, Vovelle wyróżnił dwa sposoby dialektycznego spięcia między strukturą a wy-

⁶ Por. E. Morin, *L'événement*, „Communications”, n. 18, 1972, na s. 4 pisze: „Systemy dążą do utrwalenia się w swoim byciu i powtarzania bez żadnej modyfikacji (homeostaza, reprodukcja). A jednak one zmieniają się, ewoluują! Tymczasem to właśnie akcydentalne, perturbacyjne, destruktywne i dezorganizujące wydarzenia mają w pewnych przypadkach, w pewnych warunkach i na pewnych progach efekt przeciwny, tzn. reorganizacyjny-morfogenetyczny”.

⁷ P. Bois, *Paysans de l'Ouest*, Paris 1971.

⁸ E. Le Roy Ladurie, *Événement et longue durée dans l'histoire sociale: l'exemple chouan*, „Communications”, n. 18, 1972; przedruk w: *idem*, *Le territoire de l'historien*, Paris 1973, s. 173.

⁹ J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail, et culture en Occident: 18 essais*, Paris 1977, s. 338.

¹⁰ *Ibidem*, s. 346-347.

darzeniem: w pierwszym analityczna droga prowadzi od jawnej struktury do ukrytego wydarzenia, w drugim — na odwrót — od jawnego wydarzenia do ukrytej struktury.¹¹

Tę listę prób przepracowania stosunku na linii struktura — wydarzenie można by rozwijać dalej. Należałoby oczywiście wspomnieć o refleksji Paula Ricoeura, łączącego obie figury na płaszczyźnie narracyjnej; o rozważaniach Krzysztofa Pomiana na temat teorii katastrof René Thoma i strukturalnych rewolucji¹²; o uwagach Marshalla Sahlinsa zawartych w jego *Wyspach historii*¹³, *etc.* Z pewnością różne to podejścia, usytuowane na różnych poziomach i rozwiązujące postawiony problem na swój własny sposób.

W dalszej części tekstu chcielibyśmy szerzej pokazać jeszcze inne, mniej znane, a zarazem *stricte* historiograficzne przedsięwzięcie, które — naszym zdaniem — wiąże, przy okazji analizy konkretnych zjawisk, wydarzenie historyczne z porządkiem strukturalnym, czyniąc z tego pierwszego czynnik odpowiedzialny za międzystrukturalne przekształcenie. Mowa o historycznych pracach Nathana Wachtela z przełomu lat 60. i 70. ubiegłego stulecia na temat rdzennej ludności Ameryki Południowej w dobie hiszpańskiej kolonizacji. O ile nam wiadomo, nikt do tej pory nie przyjrzał im się bliżej pod kątem interesującej nas tu relacji między wydarzeniem a strukturą.

* * *

Odkrycie i podbój Ameryki Południowej przez hiszpańskich kolonizatorów u progu epoki nowożytnej — mało które wydarzenie w dziejach stało się przedmiotem tylu historycznych opracowań, ujęć i analiz. Jednak większość z nich, przynajmniej tych powstałych w kulturze zachodniej — pisze w 1967 r. Wachtel — ma jedno podstawowe ograniczenie: przyjmuje wyłącznie punkt widzenia Europejczyków, opisując — przykładowo — ich osłupienie na widok nieznanego im do tej pory świata.

Istnieje wszakże inna strona wydarzeń [...]. W jaki sposób Indianie przeżyli hiszpański podbój? Jakie były ich odczucia, ich reakcje, kiedy przy-

¹¹ M. Vovelle, *L'histoire et la longue durée*, w: *La Nouvelle Histoire*, zwłaszcza s. 336 i n.

¹² Por. K. Pomian, *L'ordre du temps*, Paris 1984, s. 34-35.

¹³ M. Sahlins, *Wyspy historii*, przeł. I. Kołbon, Kraków 2006, np. s. 13: „Wydarzenie jest relacją między działaniem się a strukturą (lub strukturami): ogarnięciem zjawiska samego w sobie jako znaczącej wartości, z czego wynika jego określona skuteczność historyczna”.

WYDARZENIE HISTORYCZNE JAKO CZYNNIK STRUKTURALNY

byli biali? Jak zinterpretowali oni te wydarzenia? I jak przedstawiają je sobie dzisiaj?¹⁴

Tę próbę spojrzenia na podbój „od drugiej strony” Wachtel najpełniej rozwija w wydanej cztery lata później pracy¹⁵, którą w kontekście połączenia perspektywy etnologicznej z historyczną Le Goff uznał za pionierską.¹⁶ We wprowadzeniu do niej czytamy:

Stoimy w obliczu zjawiska, być może unikalnego, które stanowi prawdziwą sytuację eksperymentalną w obszarze nauk humanistycznych: społeczeństwa zamknięte, wraz z wtargnięciem białych, doznają szoku z powodu wydarzenia o pochodzeniu strictly zewnętrznym. W jaki sposób reagują? Jaka jest ich późniejsza ewolucja?¹⁷

To, co w zacytowanym fragmencie zostaje określone jako „szok” spowodowany egzogenicznym wydarzeniem, Wachtel ujmuje następnie jako gwałtowny proces „destrukturyzacji” mentalnego uniwersum Indian; z kolei ich reakcje na ów proces są utożsamione z wysiłkiem wyobraźniowej „restrukturyzacji” tego rozbitego, „zdestrukturyzowanego” świata.¹⁸

Zacznijmy od bezpośrednich i negatywnych konsekwencji wydarzenia-podboju. W pierwszym kroku Wachtel przyjmuje dość tradycyjnie, że:

Każde społeczeństwo dysponuje pewną wizją świata, strukturą mentalną rządzoną przez specyficzną logikę. Zarówno wydarzenia historyczne, jak i zjawiska naturalne znajdują swoje miejsce w porządku wyjaśnienia zbudowanym z mitów i kosmogonii właściwych każdej kulturze. Wszystko, co stanowi wyjątek w obrębie tego racjonalnego porządku (zwierzę, którego zachowanie wydaje się dziwne, niezwykle wydarzenie itd.), oznacza wtargnięcie do świata codzienności sił nadnaturalnych lub boskich.¹⁹

¹⁴ N. Wachtel, *La vision des vaincus: la conquête espagnole dans le folklore indigène*, „Annales. E.S.C.”, n. 3, 1967, s. 554.

¹⁵ *Idem*, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530–1570*, Paris 1971.

¹⁶ Por. J. Le Goff, *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska i J. Stryczyk, Warszawa 2007, s. 215.

¹⁷ N. Wachtel, *La vision des vaincus. Les Indiens*, s. 22.

¹⁸ W swej książce Wachtel nie ogranicza się jedynie do poziomu struktur mentalnych — znaczna jej część została poświęcona m.in. analizie strukturalnych przekształceń społeczno-ekonomicznych państwa Inków w efekcie hiszpańskiego podboju i hiszpańskiej kolonizacji (przy czym, dodajmy, przekształceń „z perspektywy” społeczeństw indiańskich, co oznacza np., że zastąpienia porządku tradycyjnego przez porządek kolonialny nie należy, zdaniem Wachtela, rozumieć jako restrukturyzację, co sugerowałby globalny punkt widzenia, lecz jako destrukcję). Nasza rekonstrukcja z konieczności podąża w tym tekście wyłącznie za jedną z osi tej pracy.

¹⁹ N. Wachtel, *La vision des vaincus. Les Indiens*, s. 51.

Przybycie Europejczyków do Ameryki, fakt zetknięcia się z nimi (i z całą ich innością) indiańskiej kultury, stanowił dla tej ostatniej tego typu wyjątek, czyli wydarzenie, które przerywa normalny bieg rzeczy. Nic zatem dziwnego w tym, że np. Montezuma widział w pojawieniu się Corteza powrót Quetialcoatla, azteckiego boga. I mimo iż nie wszystkie społeczności Indian deifikowały Europejczyków, dostrzegając w nich także ludzi lub synów „demonów”, to jednak — wedle Wachtela — każda pierwotnie stawiała pytanie o boskość przybyszów. Byłoby to w rezultacie równoznaczne z wysiłkiem racjonalizacji, próbą zrozumienia — poprzez odwołanie do tradycyjnych mitów i uruchomienie jedyne­go możliwego „wyposażenia umysłowego” — wydarzenia o nadzwyczajnym charakterze, aby wintegrować je w obowiązujący porządek.

Ten trud spełza jednak na niczym ze względu na właściwie natychmiastowe przekształcenie międzykulturowego kontaktu w krótki konflikt, porażkę Indian i początek procesu kolonizacyjnego. Otóż dla pokonanych to wydarzenie — podbój przez białych — oznacza, mówiąc słowami Wachtela, „mentalne wydziedziczenie”.²⁰ W świetle zachowanych źródeł wydaje się bowiem, że Indian „dotknął rodzaj odrętwienia, jak gdyby nie byli już w stanie pojąć tego wydarzenia, jak gdyby rozsadziło ono ich mentalne uniwersum”.²¹ Łatwo to wytłumaczyć: przegrana w walce z najeźdźcami to jednocześnie upadek starych zwyczajów, obrzędów i tradycji, to utrata przez bogów przyrodzonej im nadnaturalnej mocy i ich śmierć. Wydarzenie ma zarazem zasięg religijny i kosmiczny. Weźmy np. Azteków, którzy uważali się za lud wybrany Huitzilopochtli, solar­nego boga wojny. Ich misja polegała na dążeniu do podporządkowania mu wszystkich ludów, które z czterech stron otaczały Mexico. Stąd upadek miasta był czymś więcej niż porażką militarną.

Wraz z nią skończyło się panowanie Słońca. Życie ziemskie straciło od­tąd swój sens [...]. Cała kultura aztecka została nagle odarta z wszelkiego znaczenia.²²

Podobny obraz wyłania się ze źródeł Majów:

Majowie doświadczają tego samego upadku tradycyjnego świata. Chilam Balam [święte księgi Majów z XVII w.], chociaż są silnie naznaczone wpływami chrześcijańskimi, potwierdzają, że dawni bogowie rzeczywiście istnieli. Dodają jednak, że bogowie ci umarli. Dawni przodkowie ich czcili, lecz objawienie prawdziwej wiary położyło kres ich panowaniu.²³

²⁰ *Ibidem*, s. 64.

²¹ *Ibidem*, s. 37.

²² *Ibidem*, s. 56-57.

²³ *Ibidem*, s. 57.

Można by co prawda zapytać, czy w związku z tym przenikaniem wiary chrześcijańskiej nie mamy do czynienia z powolnym procesem restrukturyzującym mentalność Indian (i — w konsekwencji — z brakiem destrukcji, wydarzeniowego zerwania)? Z „obiektywnego” punktu widzenia i z perspektywy zwycięzców — tak to mogłoby wyglądać. Ale z perspektywy zwyciężonych porażka i implikowana przez nią „śmierć bogów” stanowi sytuację traumatyczną, rozpad ich starego uniwersum, rodzaj, jak pisze Wachtel „wywłaszczenia”; chodzi o nagłą destrukcję ich mentalnej struktury.²⁴ W tym sensie nie może być więc mowy o stopniowym i rozciągniętym w czasie przechodzeniu od tradycyjnego sposobu postrzegania świata do jakiejś formy mieszanej, eklektycznego połączenia starych wierzeń i przesądzeń z elementami napływowymi, co mogłoby wynikać z opacznego odczytania zachowanych źródeł; przeciwnie, zerwanie — na skutek wydarzenia podboju — jest tu całkowite.

Po tej reinterpretacji porażki Indian w kategoriach traumatycznego doświadczenia i mentalnej destrukcji Wachtel przenosi się do czasów współczesnych, gdzie przedmiotem jego zainteresowania stają się folklorystyczne odtworzenia tej zbiorowej katastrofy. Podczas corocznych tradycyjnych świąt Indianie w Peru, Boliwii, Gwatemali czy Meksyku organizują niezależnie od siebie i, by tak rzec, na własny użytek przedstawienia teatralne — „Tragedię śmierci Atahualpy”, „Taniec Podboju”, „Taniec Wielkiego Podboju”, „Taniec Piór” — w trakcie których wcielają się w dawne postacie i odgrywają wypadki sprzed czterech stuleci. Istotne są tutaj dwie rzeczy: po pierwsze, na podstawie danych źródłowych wolno przypuszczać, że tego typu folklorystyczne manifestacje sięgają swymi korzeniami XVI w. Po drugie, spisane zostały one dopiero w wieku XIX, chodziłoby więc o tradycję przekazywaną przede wszystkim ustnie, a więc zakorzenioną bezpośrednio w pamięci zbiorowej.²⁵

Nic zaskakującego zatem w rozbieżnościach między tym, co — zgodnie z miejscowymi kronikami — wydarzyło się w czasie podboju a treścią poszczególnych przedstawień. Jeśli porównać historyczną prawdę z „Taniem Podboju” bądź „Tragedią Atahualpy”, różnice okażą się znaczne. Czy jednak — pyta Wachtel — brałyby się one z przypadkowych i nawarstwiających się odstępstw od wyjściowej i najwierniejszej wersji wydarzeń? Czy nie istniałaby tutaj jakaś logika rządząca tymi przedstawieniowymi reinterpretacjami?

²⁴ Analogicznie w przypadku społeczno-ekonomicznych struktur państwa Inków po hiszpańskim podboju: „To prawda, że struktura kolonialna zostaje włączona w szerszy system, zrównoważony w inny sposób, ponieważ określają go stosunki łączące Peru z Hiszpanią: tak jest jednak z perspektywy zwycięzców. Dla zwyciężonych, zdołały przetrwać jedynie resztki oddzielone od swego starego kontekstu. To właśnie tę dekompozycję globalnego systemu *inca* określamy terminem destrukcja” (*ibidem*, s. 250).

²⁵ Por. N. Wachtel, *La vision des vaincus: la conquête*, s. 555.

Otóż przyglądając się wszystkim czterem „Tańcom” z różnych regionów Ameryki, Wachtel w pierwszym kroku usiłuje wyznaczyć ich poziom strukturalny (zgodnie z metodą strukturalizmu). Podobnie jak Lévi-Strauss uczynił to np. z mitami²⁶, francuski historyk rozkłada najpierw treść każdego przedstawienia folklorystycznego na podstawowe elementy. Zestawiając następnie ze sobą otrzymane w ten sposób cztery analityczne rozbiory, stwierdza, że każda z opowieści stanowi jedną z permutacji tej samej struktury, która zbudowana jest z następujących opozycyjnych par: opór/strach (Indian przed najeźdźcami), dialog/niezrozumienie, konwersja wodza/obstawanie przy dawnych wierzeniach, zgoda/niezgoda między Indianami a Hiszpanami, śmierć/przeżycie wodza, śmierć/przeżycie dowodzącego Hiszpanami, dominacja indiańska/dominacja hiszpańska itd. Innymi słowy, pomimo wyraźnej odmienności między poszczególnymi przedstawieniami, na głębszym poziomie istniałaby wspólna dla nich i rządząca nimi logika strukturalna. Odślonięcie (skonstruowanie) tej fundamentalnej i jednoczącej struktury pozwala z kolei Wachtelowi na uporządkowanie jej czterech wariantów wzdłuż pewnego continuum, prowadzącego od „Tragedii Atahuallpy” poprzez „Taniec Podboju” i „Taniec Wielkiego Podboju” aż po „Taniec Piór”, gdzie dwie skrajne formy są strukturalnie najbardziej od siebie oddalone, tzn. są symetrycznie odwrotne.²⁷ Przejawia się to np. w stopniu historycznej wierności przedstawień: folklor peruwiański jest najbliższy rzeczywistym wypadkom, folklor meksykański najbardziej od nich odbiega. Ale — i to stanowi dla nas kwestię najistotniejszą — chodzi przede wszystkim o odwrotność przekazu. Albowiem, według Wachtela, strukturalny wariant „Tragedii Atahuallpy” — czyli ten, w którym człony poszczególnych opozycji w większości odpowiadają faktom podboju — zawiera w sobie wątek mesjanistyczny: „powrotu Inki rzeczywiście się oczekuje; zwycięstwo Indian jest rzutowane w przyszłość jako realna możliwość”. Z kolei „Taniec Piór”, chociaż nie zawiera tego tematu, to jednak — poprzez specyficzną permutację struktury, a więc odegranie układu złożonego z takich elementów, jak przeżycie Montezumy, zwycięstwo Indian czy śmierć Corteza — „również odzwierciedla marzenie o rewanżu, lecz pozostaje ono jedynie w obrębie teatralnej sceny, zepchnięte w wyobrażoną przeszłość. Nadzieja mesjanistyczna [I] przekształciła się w fantazmatyczną kompensację [IV]”.²⁸

²⁶ Por. ostatnio wydany w Polsce pierwszy tom *Mythologiques*: C. Lévi-Strauss, *Surowe i gotowane*, przeł. M. Falski, Warszawa 2010, np. tabelę ze s. 213, gdzie na podstawie pięciu mitów zostaje wyróżnionych osiem podstawowych cech tworzących ich „szkielet” (s. 201): wnoszenie, wycofywanie, ogień, woda itd.

²⁷ Por. N. Wachtel, *La vision des vaincus: la conquête*, s. 583.

²⁸ *Ibidem*, s. 582. Rzymskie cyfry oznaczają pozycję każdego z „Tańców” w strukturalnym continuum.

Wszystko to prowadzi do następującego wniosku: pod różniącymi się treściowo teatralnymi przedstawieniami podboju należy dostrzec jedną logikę, jedną strukturę, której różnorakie warianty skrywają tę samą rzeczywistość — traumatyczny charakter wydarzenia i reakcję na nie w formie próby restrukturyzacji mentalnego uniwersum rozbitego na skutek przegranej walki z najeźdźcami. Mówiąc nieco inaczej, analiza strukturalna odsłaniałaby proces restrukturyzowania (się) struktury mentalnej, gdzie czynnikiem decydującym o jej postaci byłoby właśnie, używając terminu psychoanalizy, przepracowywane wydarzenie.

Traumatyzm podboju rozciąga jego efekty aż na Indian XX stulecia, będąc głęboko wpisany w ich struktury mentalne — prawdziwe piętno przeszłości odciskające się na teraźniejszości.²⁹

Łącząc oba wątki — reinterpretację bezpośredniego skutku wydarzenia i analizę strukturalną długotrwałego zjawiska — Wachtel może więc powiedzieć:

Źródła miejscowe ukazują podwójny fenomen: zarazem zerwanie (spowodowane przez wydarzenie egzogeniczne, przybycie Białych), jak i ciągłość (trwałość traumatyzmu podboju) [...]. Pamięć zbiorowa Indian, zachowując wspomnienie o przeszłości, jednocześnie ją przetwarza. Tym przetworzeniem i reinterpretacją historycznych faktów (jakkolwiek różniłyby się modalności owych procesów) rządzi wszakże logika strukturalna. Nie trzeba odwoływać się do szczegółów wyjaśnień psychoanalitycznych, by stwierdzić, że ta praca rekonstruuje przeszłość jawi się jako kompensacja czy też reakcja na traumatyzm podboju. Praca, a więc również aktywność restrukturyzacji na poziomie mentalności w odpowiedzi na sytuację przeżyta i wciąż od nowa przeżywaną jako zbiorowa katastrofa [...]. Traumatyzm podboju odzwierciedla w ostateczności grę struktur i praxis, tyle że na płaszczyźnie wyobrażeniowej (i w efekcie wydarzenia).³⁰

Podsumujmy. Przed przybyciem Hiszpanów ogląd i doświadczenie świata przez daną społeczność Indian miałyby określać pewien rdzennie wykształcony ogólny i ramowy system złożony z kategorii mitycznych, kosmogonicznych itd., który — jak wolno przyjąć — odznaczałby się wysokim współczynnikiem stabilności i swymi początkami sięgał daleko w przeszłość. Wachtel może więc tu mówić o istnieniu historycznej struktury mentalnej. W momencie pojawienia się Europejczyków i na skutek ich zwycięstwa w krótkiej walce system ten ulega całkowitej dekompozycji — umierają bogowie, żywot ziemski traci dla Indian cały swój dotychczasowy sens. Quasi-punktowe wydarzenie dokonuje zatem destrukcji najbardziej podstawowej, bo

²⁹ N. Wachtel, *La vision des vaincus. Les Indiens*, s. 65.

³⁰ *Ibidem*, s. 97-98.

sensotwórczej i porządkującej zewnętrzne zjawiska struktury. To chwila radykalnego zerwania, ale też narodziny zbiorowej traumy. W reakcji na tę ostatnią dochodzi do próby — moment *praxis* — restrukturyzacji rozbitego układu, ale — jak pisze Wachtel — chodzi o „restrukturyzację teatralną (*re-structuration dansée*), na sposób wyobrażeniowy, ponieważ inne formy praktyki zawodzą”.³¹ Innymi słowy, w żadnym wypadku nie można tutaj mówić o odtworzeniu tej samej mentalnej struktury. Po wydarzeniu-podboju nie ma powrotu do starego świata. Co więcej, to właśnie to wydarzenie, poprzez — by tak rzec — trwanie w swym traumatycznym wymiarze („piętno przeszłości”), krystalizuje tę nową strukturę. Wydarzeniowy traumatyzm tworzy coś w rodzaju osi, wokół której ogniskują się poszczególne efekty restrukturyzacyjnej *praxis*. A że mamy w tym przypadku do czynienia z jedną, rozciągającą się na kilka stuleci historyczną strukturą — mimo kolejnych przemian i regionalnych różnic indiańskiego folkloru — potwierdza, przynajmniej taka jest jej rola, analiza strukturalna.

* * *

Przejdźmy teraz na ogólniejszy poziom i spróbujmy określić wzajemną grę pomiędzy wydarzeniem a porządkiem strukturalnym, jaka wyłania się z rekonstrukcji Wachtelowskiego ujęcia hiszpańskiego podboju Ameryki Południowej.

Po pierwsze, mamy tutaj do czynienia z ruchem, który Le Roy Ladurie w odniesieniu do analiz Paula Bois nazwał, przypomnijmy, strukturalno-zdarzeniowo-strukturalnym. Od jednego „długiego trwania” (tradycyjnego uniwersum mentalnego Indian) poprzez pole „czasu krótkiego” (wydarzenie podboju) przechodzimy do drugiego „długiego trwania” (wyobrażeniowej struktury mentalnej wyrażonej w czterech Tańcach). Chronologicznie rzecz biorąc, pomiędzy dwiema realnościami o wymiarze czasowym liczonym w skali stuletniej znajdujemy zjawisko zaszłe w ciągu kilku, lokalnie kilkunastu lat.

To umieszczenie „wydarzenia” między dwiema „strukturami” uzasadnione jest przede wszystkim funkcjonalnie, albowiem odgrywa ono wobec nich dwie podstawowe role: zerwania i genezy. Z jednej strony, wydarzenie podboju dokonuje destrukcji czy też de-konstrukcji tradycyjnego „wyposażenia umysłowego” Indian — następuje zatem zerwanie z dotychczas istniejącą strukturą. Z drugiej, ów krótkotrwały fenomen, a ściślej — jego traumatyczny charakter — leży u źródeł narodzin nowego układu struk-

³¹ *Ibidem*, s. 306.

turalnego („restrukturalizacja teatralna”) i, co ważniejsze, przesądza o jego historycznym trwaniu. Innymi słowy, żywotność tej nowej struktury wynika dokładnie z tego, co zdarzyło się w polu „czasu krótkiego”. Decydująca jest tutaj siła zdarzeniowego traumatyzmu. Dowodem na to fakt, że zrodzona przez wydarzenie struktura mentalna indiańskich społeczności trwa i reprodukuje się pomimo różnorodnych procesów akulturacyjnych, które — jak mogłoby się zdawać — powinny znacząco na nią wpłynąć.

Na poziomie strukturalnym, pomiędzy dwiema sukcesywnie występującymi strukturami historycznymi, byłoby zatem w omawianym przypadku miejsce dla pewnego pozytywnego elementu o zdarzeniowej naturze, dla egzogenicznego (tzn. źródłowo poza-strukturalnego) krótkotrwałego czynnika, historycznego wypadku. Pierwsza struktura nie umiera samoistnie, druga samoistnie się nie rodzi — za oba akty odpowiada pochodzący z zewnątrz zdarzeniowy fenomen. W klasyfikacji naszkicowanej przez E. Morina — który wyróżnił trzy podstawowe modalności wzajemnych związków między „systemem” a „wydarzeniem”: 1) związek embriogenetyczny (katastrofy efektem programu i kontroli systemu), 2) rewolucje (katastrofy wygenerowane przez system, mniej bądź bardziej poddające się kontroli — przypadek myślenia Marksowskiego) i 3) związek przypadkowy, mutacje (aleatoryczne spotkanie systemów i wydarzeń)³² — analizowany przez nas strukturalno-zdarzeniowy układ podpadałby pod tę ostatnią kategorię.

Kolejny wniosek: owo przejście od jednej struktury do drugiej poprzez moment wydarzenia, które pełni wobec nich ściśle określone funkcje, jest w zasadniczej mierze konstrukcją historiograficzną i nie należy do porządku tego, co natychmiast dostępne, odczytywalne wprost ze źródeł. Mówiąc konkretniej, gdyby trzymać się informacji wyłaniających się bezpośrednio z dokumentów dotyczących hiszpańskiego podboju, nigdy nie udałooby się pokazać jego strukturalnego znaczenia w sferze mentalności indiańskich ludów; jak bowiem pokazuje Wachtel, potrzeba do tego zmiany perspektywy („wizja zwyciężonych”) i metody strukturalnej. W konsekwencji owo funkcjonalne połączenie wydarzenia z dwiema strukturami byłoby pewnego rodzaju modelem zmiany historycznej, który realizowałby następujący postulat Michela Foucaulta:

[Z]astąpić abstrakcyjną, ogólną i monotonną formę «zmiany», w którą tak chętnie wpisuje się ruch sukcesji, analizą r ó ż n y c h t y p ó w t r a n s f o r m a c j i . Implikuje to dwie rzeczy: wzięcie w nawias wszystkich starych form mętnej figury ciągłości, poprzez które zazwyczaj zaciera się brutalny fakt zmiany [...], i — przeciwnie — uporczywe wydobywanie na jaw całej żywości różnicy, skrupulatne odmierzanie dystansu [...]. W sumie chodzi o to,

³² E. Morin, *op. cit.*, s. 12.

aby zrezygnować z motywu stawania się (ogólna forma, abstrakcyjny żywiół, pierwsza przyczyna i uniwersalny efekt, pogmatwany związek tożsamości i nowości) na rzecz analizy transformacji w ich specyficę.³³

Wreszcie ostatnia rzecz: historyczne struktury, które wchodzą tutaj w interakcję z wydarzeniem, charakteryzuje nie tylko parametr czasowy, a więc długość, lecz również ich ogólna morfologia. Tym bowiem, co wskutek podboju zostaje zdestrukturowane i wygenerowane, są pewne wewnętrznie złożone układy — system mentalny zbudowany z tradycyjnych wierzeń, zwyczajów, przesądzeń i nawyków myślowych oraz głęboka i wieloskładnikowa struktura wyrażająca się w różnych wariantach podczas corocznych indiańskich przedstawień.

Czy sposób powiązania tego, co zdarzeniowe, z tym, co strukturalne, który próbowaliśmy zrekonstruować i usystematyzować na podstawie historiograficznych analiz Wachtela, byłby we współczesnej historiografii czymś wyjątkowym? Czy — przeciwnie — dałoby się w niej odnaleźć formalnie analogiczne spięcia obu porządków? Otóż wydaje się, że należy twierdząco odpowiedzieć na to drugie pytanie: obok wspomnianej pracy Bois na temat szuanerii (wojny chłopskiej z lat 1793–1799 toczony w zachodnich regionach Francji) i jej destrukcyjno-genetycznej roli w stosunku do struktur charakterystycznych dla francuskiego chłopstwa, jako przykład podobnego zespolenia wydarzenia i struktury można by wskazać chociażby „rewolucję kopernikańską”, jaką — zdaniem historyka nauki Georges’a Canguilhema — przeprowadził w medycynie Claude Bernard dzięki odkryciu glikogennej funkcji wątroby.³⁴ W konsekwencji przedstawione analizy Wachtela byłyby pod omawianym względem przejawem pewnego szerszego historiograficznego zjawiska z przełomu lat 60. i 70. XX w.

³³ M. Foucault, *Dits et écrits*, n. 58 (tekst z 1968 r.), t. I, s. 705.

³⁴ Zob.: G. Canguilhem, *L'idée de médecine expérimentale selon Cl. Bernard*, [w:] *idem, Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, wyd. VII (poszerzone), Paris 2002, s. 127-143 (I wyd. z 1968 r.).

A Historical Event as a Structural Factor. South American Conquest by the Spanish Depicted by Nathan Wachtel

by Tomasz Falkowski

A b s t r a c t

In this paper I ponder the methodological issue of historic event and historic structure and their mutual relations, which were especially brought up within the French historiography in the second half of the 20th century. Having mentioned the main French ways of formulating and resolving it (e.g. Edgar Morin's and Jacques Le Goff's ideas as well as these of Paul Ricoeur or Paul Bois), I try to reconstruct one of the lesser known and strictly historical propositions that aim at connecting *événementiel* with *structurel*. It is Nathan Wachtel's work on the Spanish conquest of South America in the 16th century. According to Wachtel's analysis, the conquest deconstructed the Indians' traditional mental universe and at the same time, due to its traumatic feature, originated their efforts to reconstruct it by special dances. Thus, the historic event appears as an agent interfering in the structural dimension of history because it puts an end to one structure and is a source of another. Yet, this way of thinking about reciprocal relations between event and structure is not an exception within the French historiography as we can find it in various analyses made by some other historians.



Stanislava Kostić

Historia zmitologizowana we współczesnej serbskiej prozie popularnej (na przykładzie powieści *Gra Aniołów Ljiljany Habjanović-Đurović*)

Tłumacząc, jak doszło do wybuchu niedawnych wojen w byłej Jugosławii, wielu autorów mówi o zgubnych efektach mitów historycznych w tym regionie. Te mity często przypisuje się specyficznej bałkańskiej mentalności i uważa się — *explicite* lub *implicite* — że Bałkany zarażone są nimi w większej mierze niż pozostałe części Europy. [...] Istnieją mocne dowody na to, iż zmitologizowane wersje przeszłości rzeczywiście wpłynęły na opinię wielu obywateli byłej Jugosławii i przyczyniły się do zaakceptowania wzywających na wojnę haseł swoich przywódców. [...] Lecz skłonność ta nie jest, jak sądzę, cechą kultury bałkańskiej jako takiej.¹

Wydarzenia ostatnich 20 lat XX w., związane z zakończeniem epoki tytoizmu, kryzysem federacji jugosłowiańskiej, a następnie jej rozpadem, sprzyjały — z jednej strony — rzetelnemu, odpowiedzialnemu podejściu do badań historycznych, a z drugiej — „pojawieniu się «paralelnych historii», w których wciąż panowała mitologia, pseudohistoria, sensacjonalizm i dowolność, odrzucające zasady metody historycznej”.² Ową (ponowną) mitologizacją przeszłości lub przywoływaniem i przerabianiem dawnych mitów historycznych zajmowali się amatorzy, pseudohistorycy lub tzw. historycy neoromantycy³, bardzo często z pobudek quasi-patriotycznych i politycznych, pragnących istniejącą historiografię serbską ogłosić fałszywą, krzyw-

¹ P. Kolstø, *Procjena uloge historijskih mitova u modernim društvima*, http://www.iis.unsa.ba/izdavacka_djelatnost/mitovi/mitovi_kosto.html Wszystkie cytaty, jeśli nie zaznaczono inaczej, w przekładzie własnym — przyp. aut.

² L. Dimić, *Kuda i kako. Mitovi i znanje o istoriji Jugoslavije*, http://www.centerforhistory.net/images/stories/pdf/ljubodrag_dimic.pdf

³ Olga Luković-Pjanović, Borislav Vlajić-Zemljanički, Jovan I. Deretić, Draško Šćekić, Dobroslav Jevđević i Milić od Mačve, zob. D. Gavrilović, *Mit o izabranom narodu*, http://www.centerforhistory.net/images/stories/pdf/darko_gavrilovic.pdf

dzącą serbski naród i zamienić ją na swoją, i w ten sposób rzekomo „odkła-
mac przeszłość”.

Przyczyn takiego stanu rzeczy w serbskiej historiografii niektórzy historycy upatrują w tym, że serbska i jugosłowiańska historiografia przez całe dziesięciolecie okresu komunizmu nie uprawiała wiedzy z historii samej dyscypliny, rzadko też się zdarzało, by nauka historyczna zajmowała się sobą samą jako problemem badawczym. Również metodologia badań historycznych nie została nigdy dostatecznie rozwinięta. Jak pisze Ljubodrag Dimić:

Rzadko stawiano pytania tego typu, jak: sens i społeczny cel nauki historycznej, jej rola w życiu człowieka, znaczenie poznania prawdy historycznej, potrzeba bezstronnego i obiektywnego poznania przeszłości. Jeszcze rzadsze były wiarygodne odpowiedzi, bez których nie było możliwe nabywanie i wzbogacanie wiedzy, poszerzanie kręgów tematycznych badań, doskonalenie sposobów dotarcia do prawdy o przeszłości. O tym, jak mało serbskie i jugosłowiańskie społeczeństwo wie o sobie, mówi zarówno mnóstwo napisanych, lecz dzisiaj specjalistycznie i naukowo całkiem niepotrzebnych książek, jak też lista tematów, o których historycy nie chcieli lub o których bali się pisać.⁴

O ile w latach 90. XX w. oraz w obecnej dekadzie nie ma już mowy o tematach zakazanych, to nadal ukazują się liczne książki historyczne, zarówno o dużej, jak i o mocno wątpliwej wartości naukowej. Istnieje jednak pewne niebezpieczeństwo, iż w owej mnogości publikacji łatwo zatrą się granice między jednymi i drugimi. Albowiem ów wielogłos mógłby przerodzić się w kakofonię, w której — pozostając w duchu muzycznej metafory — dominującym rytmem może stać się rytm „turbofolku”⁵, co oznaczałoby zwycięstwo nurtów ksenofobicznych, nacjonalistycznych i quasi-patriotycznych, dla których pożywką były (i są nadal) mity uchodzące za historię.

Pisząc o mitach historycznych, funkcjonujących jako mechanizmy rozgraniczające i różnicujące społeczeństwa (bałkańskie), cytowany norweski historyk Pål Kolstø podzielił je na trzy grupy: *ante murale, sui generis i antiquitas*. Mity typu *ante murale* mają bardzo długą tradycję i w zmitologizowanym dyskursie naukowym i politycznym Serbowie pokazywani są jako obrońcy chrześcijańskiej cywilizacji europejskiej przed destrukcyjnym wpływem is-

⁴ L. Dimić, *Rat i istoriografija*, [w:] *The Shared History, The Second World War and National Question in ex Yugoslavia*, Novi Sad 2008, s. 96.

⁵ Temat turbofolku w serbskiej kulturze jest szeroki i jego omawianie przekracza ramy tego artykułu; por. I. Kronja, *Smrtonosni sjaj: Masovna psihologija i estetika turbo-folka*, Beograd 2001 oraz S. Kostić, *Kobiety pacyfistki, kobiety nacjonalistki: sytuacja w Jugosławii lat 90.*, w: *Obszary kultur kobiecych w badaniach płci/rodzaju*, red. E. Pakszys i M. Baer, Poznań, s. 95-112.

lamskim.⁶ Ten typ serbskich mitów historycznych w latach 80. i 90. XX w. służył politykom i poplecznikom reżimu Miloševicia jako jedno z głównych narzędzi usprawiedliwienia i legitymizacji poczynań Serbów wobec Albańczyków w Kosowie i Metochii oraz wobec Muzułmanów w Bośni i Hercegowinie.

Do grupy drugiej należą mity typu *sui generis* — przedstawiające własny naród (tu Serbowie) jako zupełnie odmienny od sąsiadujących — w których neguje się etniczne i kulturowe podobieństwo z mniejszymi/słabszymi etnicznymi wspólnotami — Chorwatami, Słoweńcami, bośniackimi Muzułmanami, Macedończykami, obecnie również z Czarnogórcami, a nawet — w przypadku odwróconej mitologizacji *sui generis* — twierdzi się, że te wszystkie mniejsze narody są tak naprawdę Serbami innych wyznań lub nazw. Prowadzi to niechybnie do wzmacniania poczucia wyższości własnego narodu nad innymi, do nacjonalizmu, szowinizmu oraz wielkoserbskiej hegemonii.

Do grupy trzeciej należą mity typu *antiquitas*, w których dowodzi się: 1) że określone terytoria należą do określonego narodu z tej racji, iż jako „pierwszy” się na nich osiedlił i/lub 2) że dany naród (a wraz z nim i jego język) jest (naj)starszy (na świecie).⁷ Twórcy tego typu mitów powołują się nierzadko na okres największej ekspansji swojego państwa, na znaleziska archeologiczne, a także wykorzystują argument nekropolii („gdzie serbskie kości, tam serbskie ziemie”) oraz — bardzo zresztą naciągane — argumenty lingwistyczne.⁸ W czasach nacjonalizmu tendencja mieszania historii i mitu w celach politycznych nabiera nowego wymiaru — już nie gloryfikuje się dynastii jako takich, lecz całe narody i państwa.⁹ Ów typ mitów aktualny był w czasie wojny na terenach Chorwacji i Bośni, a ostatnio „ożył” w związku z proklamowaniem niepodległości Kosowa.

Wszystkie te mity, lansowane przez pseudohistoryków, były podchwytywane i propagowane przez reżimowe media w celu usprawiedliwienia i/lub wyjaśniania bieżących wydarzeń. Powtarzane do upadłego stawały się „wiedzą historyczną” wielu obywateli. Wykorzystywane jednak były (i są) nie tylko w polityce, lecz także w kulturze.

⁶ A. Antić, *Evolucija i uloga tri kompleksa istorijskih mitova u srpskom akademskom i javnom mnjenju u poslednjih deset godina*, http://www.iis.unsa.ba/izdavacka_djelatnost/mitovi/mitovi_antic.html

⁷ Jako przykład posłużyć może książka pod znamienym tytułem *Srbi... narod najstariji* [Serbowie... naród najstarszy] O. Luković-Pjanović, o której obszerniej pisze D. Gavrilović, *op. cit.*

⁸ Np. każde słowo, obojętnie w jakim języku, zawierające w sobie litery S, R i B niechybnie jest związane z Serbami, czyli dowodzi i o pierwszeństwie Serbów na danym terytorium, i o starszeństwie języka serbskiego.

⁹ P. Kolstø, *op. cit.*

Mity w kulturze

Moi rodacy, byli Jugosłowianie, wciąż się boksują i przelewają krew w imię swojej świętej historii. Bronią kolebki swojej cywilizacji, wyrzucając z niej kukułcze jaja: Serbowie Albańczyków z Kosowa, Chorwaci Serbów z Krajiny. I tak po kolei. Drugim świętym słowem oprócz historii jest kultura. Chociaż jej rozliczni obrońcy to analfabeci [...] za kulturę gotowi są oddać życie. To znaczy — gotowi są unicestwić cudze życie, co też uparcie czynią.¹⁰

O mitach jako pożywce dla populizmu i nacjonalizmu, a także o niechlubnej roli serbskiej kultury i serbskich *Kulturträgerów*, jaką odegrali w podżeganiu do ostatniej wojny bardzo trafnie od wielu lat pisze Ivan Čolović. W książce *Balkany — terror kultury* omawia on m.in. nowe mity powstałe w latach 90. Jednym z nich jest m i t o d u c h o w e j p r z e s t r z e n i n a r o d u , w którym określenie „duchowy” — po pierwsze — przejmuje pewne znaczenia innych, dziś napiętnowanych i odrzuconych słów, jak „rasowy” i „ideowy”. Po drugie, określenie to jest również poręcznym zastępstwem przymiotnika „niebiański”, a po trzecie — znaczenie „duchowego” pokrywa się ze znaczeniem „kulturowego” i „religijnego”, co — jak pisze autor — „dla budowniczych tożsamości narodowej jest ambiwalencją korzystną, bo pozwala zostawić otwartą sprawę, czy u podstaw narodu dominuje religia, czy kultura laicka, czyli daje możliwość, żeby było tak, jak się komu podoba”.¹¹ W narracji o duchowej przestrzeni narodu Čolović wyróżnia cztery podstawowe opowieści. W pierwszej z nich u podstaw rozgraniczenia owej przestrzeni duchowej od przestrzeni fizycznej leży podział na królestwo ziemskie i niebieskie. Oddziela ono istnienie fizyczne i duchowe, życie i śmierć, z czego wynika, że przestrzeń duchowa jest królestwem martwych (oczywiście — czystym etnicznie królestwem martwych). W opowieści drugiej przestrzeń duchową wyznaczają ślady historii i kultury narodu, jak pozostałości średnio-wiecznych miast, monastery, grobowce, toponimy... Dzięki temu określone terytorium należy do duchowej przestrzeni narodu również wtedy, gdy nie jest fizyczną częścią państwa (przykład Kosowa lub Dubrownika). W opowieści trzeciej duchowa przestrzeń narodu obejmuje wszystkich jego członków, gdziekolwiek żyją. Ponieważ Serbowie mają duże diaspory na całym świecie, ich przestrzenie duchowe zajmują duże terytorium. W końcu, w opowieści czwartej mowa o tym, że każdy naród z woli natury ma określony charakter, z którym przyszedł na świat.

¹⁰ D. Ugrešić, *Historia i kultura*, w: Nikogo nie ma w domu, przeł. D. Ćirlić, Kraków 2008, s. 69.

¹¹ I. Čolović, *Balkany — terror kultury*, przeł. M. Petryńska, Warszawa 2007, s. 62.

To, że owego specyficznego charakteru czasami nie widać [...] wynika z okoliczności historycznych i politycznych, przeważnie jest skutkiem przemocy, jakiej na niezależnym duchu narodu dopuszczają się jego wrogowie.¹²

Ów mit znakomicie współgrał, uzupełniał się i przeplatał ze starym — lecz ciągle żywym w zbiorowej pamięci — mitem kosowskim (o którym za chwilę), związanym z bitwą na Kosowym Polu w roku 1389. Był on w latach 80. i 90. XX w. przywoływany — w podstawowej lub przerobionej formie — i (nad)używany zarówno przez polityków, dostojników kościelnych, reżimowe media, jak też „wielkich patriotów”, poetów, pisarzy, artystów, generałów itp. Interesujące jest to, że dla potrzeb aktualizacji w tę samą matrycę wstawiano nowych bohaterów, w ten sposób miejsce centralnej figury — księcia Lazara — zajmował najczęściej Slobodan Milošević (rzadziej Radovan Karadžić)¹³, a w roli tureckich najeźdźców występowali Albańczycy bądź nienazwani *oni*, łatwo jednak rozszyfrowywani jako np. Zachód, Watykan, Ameryka, Niemcy, islamscy najemnicy („mudżahedini”, „dżihadlije”) itp.

Mity w literaturze

Najważniejszym i do dziś najczęściej występującym mitem narodowym w literaturze serbskiej jest wspomniany już mit kosowski. W książce poświęconej serbskiej powieści historycznej Bogusław Zieliński wyróżnia i analizuje sześć mitów narodowych, obecnych w serbskiej literaturze, spośród których wymienię tu trzy: 1) mity księcia Lazara, Miloša Obilicia i Vuka Brankovicia jako triada świętości, męstwa i zdrady, 2) mit o tzw. serbskim grzechu pierworodnym — o serbskiej winie, która jest przyczyną upadku serbskiej państwowości oraz 3) mit raju utraconego i ponownie odzyskanego.¹⁴ Wszystkie trzy razem składają się na mit kosowski, który tak naprawdę nazwać można *mitem fundamentalnym*, używając określenia Jerzego Topolskiego.¹⁵

Z całych dziejów serbskich właśnie bitwa na Kosowym Polu funkcjonuje w świadomości zbiorowej jako punkt zwrotny, decydujący o późniejszym

¹² *Ibidem*, s. 65.

¹³ Zajmowali oni (jak też Ratko Mladić, Kapetan Dragan, Željko Ražnatović Arkan) miejsca również innych bohaterów z przeszłości, jak np. cara Dušana, Karadorda, Miloša Obrenovicia, hajduków, wojewodów z I wojny światowej, serbskich królów, Tita, a nawet Chrystusa w nowo napisanych lub przerabianych i uaktualnianych istniejących piosenkach, wierszach, opowieściach, artykułach prasowych.

¹⁴ Por. B. Zieliński, *Serbska powieść historyczna. Studia nad źródłami, ideami i kierunkami rozwoju*, Poznań 1998, s. 94.

¹⁵ J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Warszawa 1996, s. 206 i n.

losie narodu serbskiego. Oznaczał on z jednej strony upadek i utratę wielkiego, sławnego państwa średniowiecznego, założonego przez święty ród, dynastię Nemanjiciów, a z drugiej strony zapoczątkował wielowiekową niewolę pod jarzmem tureckim. Według legendy na polu bitwy starły się wojska osmańskie pod przywództwem sułtana Murada I i wojska serbskie pod przywództwem księcia Lazara, jak też dwie cywilizacje i dwie religie — islam i chrześcijaństwo. Obaj dowódcy zginęli, Murad I z ręki odważnego rycerza Miloša Obilicia, a księciu Lazarowi odciął głowę syn Murada, Bajazyd I, co dla Serbów oznaczało tragedię i klęskę. Jednak klęska ta uważana jest do dzisiaj za zwycięstwo moralne dzięki męczeńskiej śmierci Lazara i jego wyborowi — królestwo ziemskie zamienił on bowiem na królestwo niebieskie, co przyczyniło się do szybkiego ogłoszenia go świętym. Ważną, choć negatywną postacią jest Vuk Branković, zięć Lazara, który, według legendy, z pola bitwy uciekł (ewentualnie nie wziął w niej udziału) i w ten sposób przyczynił się do klęski. To właśnie jego imieniem określało się i określa wszystkich późniejszych — prawdziwych lub rzekomych — tchórzy i zdrajców. Od tej pory Kosowo dla Serbów jest miejscem szczególnym, miejscem-symbolem, nazywane jest kolebką serbskiego państwa, sercem Serbii, miejscem świętym, serbską Jerozolimą.¹⁶

Jak łatwo zauważyć, jedynymi przeciwnikami Turków są Serbowie, a więc wszelkie zasługi za — choćby i tymczasowe — powstrzymanie ekspansji imperium osmańskiego należą się wyłącznie im. Mimo iż fakty źródłowe mówią zupełnie co innego na temat uczestników (przeciw Turkom walczyli również m.in. Albańczycy, Bośniacy, Rumuni, Węgrzy, Wołosi...), przebiegu i wyniku bitwy (według źródeł nierozstrzygnięty), aż do czasów Ilariona Ruvaraca¹⁷ (XIX w.) wydarzenie to było przedstawiane w serbskiej historiografii w takiej właśnie wersji. Dodatkowo utrwalana była poprzez ustny przekaz w formie ludowych pieśni i opowiadań. W czasach tureckiej niewoli służyła pokrzepieniu serc i miała mobilizować do powstań i walk o ostateczne wyzwolenie i odzyskanie ziem utraconych.

Mit kosowski, jak też inne mity, znajdują swe odzwierciedlenie w literaturze nie tylko tzw. „wysokiej”, lecz również w utworach zaliczanych do literatury popularnej, także tej pisanej przez kobiety. Dla zilustrowania tego zjawiska posłużę się powieścią *Gra Aniołów*¹⁸ Ljiljany Habjanović-Đurović.¹⁹

¹⁶ Por. S. Nowak, *Kosowo — mit i historia w konflikcie serbsko-albańskim (szkic)*, w: *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów Jugosławii po 1991 roku*, Kraków 1999, s. 87-102.

¹⁷ Zob. I. Đurić, *Vlast, opozicija, alternativa*, Beograd 2009, s. 45-49.

¹⁸ L. Habjanović-Đurović, *Igra Anđela*, Beograd 2004, wyd. 14.

¹⁹ O innej autorce, której twórczość również mogłaby służyć tutaj za przykład — mam na myśli Mirjanę Bobić-Mojsilović — pisałam w artykule: „Kobieta” jako kategoria nacjonalistyczna

Autorkę tę niewątpliwie zaliczyć można do wspomnianych wcześniej *Kulturträgerów*, uważano ją swego czasu za „nadworną biografkę” i przyjaciółkę Miry Marković²⁰ i dzięki temu za wielce wpływową kobietę. Wszystkie jej powieści (a nadmienić trzeba, że jest ich w tej chwili dziewięć), mimo iż są trywialne, sztampowe, kliwne, kiczowate, patriarchalne, nacjonalistyczne, momentami — paradoksalnie — mizoginiczne, cieszyły się i cieszą ogromną popularnością, wychodzą w wielu wydaniach i dużych nakładach, błyskawicznie stają się bestsellerami, innymi słowy mają duże „pole rażenia”.²¹

Bohaterką *Gry Aniołów* autorka uczyniła księżną Milicę, żonę księcia Lazara, a rolę głównego narratora powierzyła jej aniołowi stróżowi oraz siedmiu serafinom. Można by się nawet pokusić o gatunkowe określenie powieści jako swego rodzaju hagiografii, albowiem Milica należy do panteonu świętych serbskiej Cerkwi prawosławnej jako „wielebna Evgenija”.²² Hagiografii jednak niepełnej, albowiem zabrakło w niej opisu cudów po śmierci Milicy. W przedmowie do książki, przypuszczalnie dla uwiarygodnienia przedstawionej wersji wydarzeń, autorka pisze:

By napisać powieść *Gra Aniołów*, musiałam przeczytać dziesiątki książek napisanych przez h i s t o r y k ó w (podkr. moje — S.K.), świętych ojców i natchnionych przez Boga pisarzy.

Po tym, zgodnie z wymogami gatunku, następują podziękowania:

Dziękuję księżnej Milicy, wielebnej matce Evgeniji, że zgodziła się opowiedzieć mi swoją historię. I dziękuję Panu Bogu, Przenajświętszej Bogurodzicy, świętym i aniołom Pańskim, że tak nas wszystkich ładnie zebrali i uczynili z nas jedno. Że wsparli nas w staraniach i trudzie. Mam nadzieję — na korzyść duchową tych, którzy przeczytają tę książkę.²³

Przedstawiony w powieści opis wydarzeń przed bitwą i po niej w niczym nie odbiega od przytoczonej wersji zmitologizowanej. Pozwolę sobie zilustrować to kilkoma fragmentami z powieści, nieco może obszernymi, jednak

we współczesnej serbskiej „prozie kobiecej”, w: *Literatury słowiańskie po roku 1989. Nowe zjawiska, tendencje, perspektywy*, t. II *Feminizm*, pod red. E. Kraskowskiej, Poznań 2005, s.176-187.

²⁰ Żona Slobodana Miloševića, założycielka, ideolożka i przewodnicząca partii Jugosłowenska udružena levica (JUL).

²¹ O tym, że pisarstwo Ljiljany Habjanović-Đurović cieszy się uznaniem również w Polsce, świadczy choćby — opublikowany w czasopiśmie „Podteksty”, nr 2 (4) z 2006 r. — artykuł A. Skowron „O życiu i twórczości Ljiljany Habjanović-Djurović słów kilka”. W tym samym numerze, w rubryce „Esej” (sic!), umieszczono również przekład fragmentu *Gry aniołów*. Ten i inne numery czasopisma dostępne na stronie: <http://www.podteksty.eu/index.php?action=dynamic&nr=5&dzial=4&id=113>

²² Takie imię nadano jej po wstąpieniu do monasteru.

²³ L. Habjanović-Đurović, *op. cit.*, s. 7-8.

pragnę w ten sposób z jednej strony podać w wątpliwość jej odwoływanie się do wiedzy historycznej, uprawomocniającej przedstawioną opowieść, a z drugiej strony pokazać w całej krasie górnolotny i egzaltowany (w swym natężeniu aż śmieszny) styl tej prozy.

Główne postacie scharakteryzowane są w sposób dość schematyczny, zarówno Milica, jak i Lazar, ich cała rodzina i przyjaciele to osoby głęboko religijne, mądre, odważne, ofiarne, czcigodne, szlachetne, cnotliwe i — choć miewają drobne wady — to i tak pod każdym względem są niemal idealne i nieomyłne. Z kolei wrogowie (i swoi, i obcy) to podli, nikczemni, chciwi, próżni, niewdzięczni spiskowcy, plotkarze, tchórze i zdrajcy.

O tym, jak będzie wyglądała bitwa (zanim do niej doszło) i w jaki sposób Lazar wybrał królestwo niebieskie, dowiadujemy się z dwóch opisów snów. O pierwszym z nich opowiada Anioł Stróż Milicy, a sen wyglądał następująco:

Szła przez kolorowe pole. Nad nią błyszczało niebo, błękitne jak w południe, a obsypane gwiazdami. I jeszcze słońcem i księżycem jednocześnie ozdobione. Jak dawno temu, we śnie dziewczęcym, gdy czekała, aż św. Wit wskaże jej oblicze jej losu.

Niebo było płaskie jak płyta. Nagle, zaczęło pękać. A świecące ozdoby urywały się jedna po drugiej.

Najpierw spadło słońce. Toczyło się po trawie, potem podskoczyło, a wtedy nagle, jakby go rzuciła jakaś silna ręka, wpadło do studni. Lecz nie utonęło. Unosiło się na powierzchni wody i oświetlało szeroki nieboskłon nad sobą. Następnie spadł księżyc. W nowiu. W kształcie sierpa. Wprost do morza, które nagle pojawiło się przy studni. Za księżycem pospadały gwiazdy i zniknęły w trawie. Zgaszone. W całkowitej ciemności, rozlewającej się jak gęsta plama i szerzącej się od wschodu ku zachodowi, usłyszała rozświetlone kruki i klangor żurawi. A następnie swój własny krzyk. Który ją obudził.²⁴

Po przebudzeniu się Milica opowiedziała sen Lazarowi, który jego symbolikę wytłumaczył tak: pęknięte niebo oznacza utratę państwa, słońce jego głowę, która upadnie ścięta tureckim mieczem, księżyc wpadający do morza to Murad, który również zginie, gwiazdy to rycerze i sługi serbskie i tureckie i wielu z nich polegnie na polu bitwy, a mrok szerzący się ze wschodu na zachód to ciemność obcej wiary. Kruki to tureccy paszowie i wezyrowie, pod których panowaniem zajęczy naród jak żurawie z jej snu.

Chwilę potem, nie zważając na przerażenie i szok Milicy, Lazar opowiada, co przyśniło się jemu:

Ja też miałem sen. Obudziłem się chwilę przed tobą. Do mojego snu przyfrunął anioł. Miał trzy pary skrzydeł, dokładnie tak, jak na ikonach

²⁴ *Ibidem*, s. 210.

w Ravanicy.²⁵ Był biały. Cały w bieli. I jakby posypany złotym pyłem. Albo to był ślad otaczającej go światłości. Stał przy mnie, oniemiałem w obliczu takiego piękna. Nie słyszałem głosu, ale słyszałem słowa. «Ludziom dano dwa królestwa. Niebieskie. I ziemskie. By zdecydowali, które z nich wybiorą. Twoja kolej. Wybieraj, Lazarze!» Tak mi powiedział. Zrozumiałem go. Dobrze go zrozumiałem. I wybrałem, Milico...

— Królestwo niebieskie... — wyszeptła.

— Królestwo niebieskie... — potwierdził.²⁶

W ten sposób Lazar, wybierając królestwo niebieskie, zapewnił sobie i Serbom trwałe zwycięstwo niezależnie od wyniku bitwy, a troskę o królestwo ziemskie, jak wynika dalej z książki, pozostawił Milicy. Zauważmy, że w ten sposób mężczyźni odnoszą uświęcone zwycięstwo i zyskują niebieską nagrodę bez względu na rzeczywiste działania, a kobietom pozostaje ziemski trud i „sprzątanie” po „zwycięzcach”. Ich nadzieja na królestwo niebieskie to tylko zamknięcie się w klasztorze i zdanie się na łaskę Boga w ratowaniu królestwa ziemskiego.

O drugim wielkim bohaterze bitwy, Milošu Obiliciu, dowiadujemy się od Anioła Stróża Milicy. Nagłe pojawienie się Miloša znikąd, jak też jego niezwykła uroda, szlachetność, odwaga i oddanie Lazarowi zaciekały go do tego stopnia, iż chciał się o nim dowiedzieć więcej od Anioła Stróża Miloša. Ten jednak niczego mu nie chciał zdradzić, więc Anioł Stróż Milicy sam go obserwował i przekazał tyle, ile widział. Miloš, mający tak wiele cnót, musiał budzić zarówno podziw i uwielbienie, jak też plotki i oszczerstwa ze strony zazdrośników i Lazarowych pochlebców. Wymyślali oni historie na temat podejrzanego pochodzenia Miloša, oczerniali go, rozsiewali pogłoski o tym, że Miloš spiskuje z Muradem i że na pewno dał się Muradowi kupić. W obliczu takich insynuacji nawet przyjaciele Miloša nie potrafili go obronić.

Zwątpienie dotknęło także księcia. Krótkie, słabe i chwilowe. Mimo to zdążył swoje pytanie wyciągnąć jak miecz. I zadać Milošowi ciężką ranę.

— Już samo twoje pytanie jest oskarżeniem. I tylko jedna odpowiedź może cię przekonać. Ale tej odpowiedzi nie daje się słowami, lecz czynem. Odpowiem ci, książę, w boju! Zabiję Murada na Kosowym Polu — powiedział rycerz.²⁷

Ludzie nie mogli zrozumieć, dlaczego Miloš, który przez wiele lat pozostawał głuchy na oszczerstwa i pochlebstwa, zdecydował się właśnie wtedy bronić swego honoru. Czyżby tak bardzo był oddany Lazarowi, że wydawało

²⁵ Monaster Ravanica został ufundowany przez Lazara w 1377 r.

²⁶ L. Habjanović-Đurović, *op. cit.*, s. 212.

²⁷ *Ibidem*, s. 201.

mu się, iż tę wierność może udowodnić jedynie śmiercią? Odpowiedź na te wątpliwości znał Anioł Stróż Milicy:

«Dlaczego Syn Boży, który miał siłę wskrzesić martwego, zatrzymać burzę i uciszyć morze, nie powstrzymał zdrajcy Judasza, rzymskich żołnierzy, duchownych i faryzeuszy? Dlaczego tłumowi, który na niego pluł i który go przeklinał, nie ukazał się w pełnym blasku, jak swym uczniom na Taborze? Dlatego że najlepsi dobrowolnie akceptują ofiarę, by pomogła im w realizacji niepojętego Bożego zamysłu», mogłem powiedzieć. Na niewiele by się to jednak zdało. Bowiem tylko nieliczni by mi uwierzyli.²⁸

W moim odczuciu owo porównanie Miloša do Chrystusa, zwłaszcza że pada z ust Anioła Stróża, brzmi niemal jak herezja, choć autorka stylizuje swą opowieść (nie tylko tę zresztą) na „opowieść świętą”.²⁹ Emfaza i megalomania przyniosły odwrotny do zamierzonego skutek.

Z kolei czarny charakter, Vuk Branković, zięć i sojusznik Lazara, odwrócił się od niego na rok przed bitwą. Nie mógł znieść faktu, że Lazar, bez naradzania się z nim, postanowił wydać swą córkę Jelenę za ich wieloletniego wroga, Bałsicia II. Zdaniem Vuka, był on niegodnym kandydatem na męża, a dotknięty był również tym, iż Lazar, poprzez wydawanie kolejnych córek sąsiednim władcom, zawiera nowe sojusze, a z jego zdaniem się nie liczy i traktuje go jak pierwszego lepszego. Przybył więc na dwór Lazara, by się sprzeciwić i zaprotestować, lecz Lazar decyzji nie zmienił, co Vuk odebrał jako zniewagę, której nie mógł mu darować.

Rozmowę tę i straszłą pogardę Lazara, albowiem on w oku Lazara widział jedynie pogardę, a jego łzę rozpoznał jako znak gniewu, przypomniał sobie Vuk rok później na Kosowym Polu. W chwili podejmowania decyzji czy wprowadzi swe wojsko do boju, teściowi na ratunek, czy je wycofa. «Niech zobaczy, co pocznie beze mnie!» — pomyśli. I nakaże wojskom odwrót. W ten sposób przyczyni się do nieszczęścia wielu ludzi. Ale i do swojego własnego.³⁰

Serbskiemu czytelnikowi w tym momencie niechybnie przypomina się słynna klątwa Lazara, którą, jak podaje legenda, rzucił on niedługo przed bitwą, a brzmi ona następująco:

Kto jest Serbem i serbskiego rodu, /serbskiej krwi i pokolenia, / a nie przybył na bój na Kosowo, / serce tego niech będzie bez płodu, / tak mę-

²⁸ *Ibidem*, s. 202.

²⁹ Warto wspomnieć, że autorka, po kolejnej książce pt. *Svih žalosnih radost*, będącej żywotem Bogurodzicy, otrzymała od Synodu Serbskiej Cerkwi Prawosławnej, a na wniosek serbskiego patriarchy Pavla, Order Świętego Sawy II stopnia za — jak uzasadniono — „czynną miłość do Świętej Matki Cerkwi, poświadczoną w jej literackich utworach”.

³⁰ L. Habjanović-Đurović, *op. cit.*, s. 194-195.

skiego, jak i żeńskiego! / I z rąk jego niech nic się nie rodzi, / ani wino, ni pszenica biała! / Do ostatka w mękach ród niech mu umiera!³¹

Było o niej głośno pod koniec lat 80., zwłaszcza tuż przed uroczystymi obchodami 600. rocznicy bitwy, kiedy była powtarzana do upadłego i przez media, i przez polityków. Przypuszczalnie przypominano ją po to, by zmobilizować naród do obrony — nawet zbrojnej, jeśli będzie trzeba — Serbów prześladowanych przez Albańczyków w Kosowie. Dzisiaj, z perspektywy dwudziestu lat, widać doskonale, jaki był tego skutek.

Przywołana tu powieść ilustruje dobrze, jak sędzę, funkcjonowanie zmitologizowanej historii w kulturze popularnej i — szerzej — w świadomości społecznej, do której się odwołuje. Warto również podkreślić jej uwikłanie w konkretny kontekst polityczny. Autorka całym tzw. cyklem duchowym, do którego należy *Gra Aniołów*, najwyraźniej chce się przypodobać serbskiej Cerkwi prawosławnej i uzyskać korzyści (nie tylko) duchowe. Trzeba też pamiętać o roli, jaką Cerkiew ta pełniła (i pełni nadal) w kształtowaniu nastrojów społecznych: podleganie do wojny, agresji, nacjonalizmu itd. Książka Habjanović pokazuje dobitnie, jak bardzo brakuje upowszechnienia istniejącej przecież rzetelnej wiedzy historycznej, która właśnie demitologizuje rzeczywistość. To, że takie książki istnieją, nie wystarczy, by kształtowały myślenie ludzi, lecz można mieć nadzieję, że wraz z rozwojem sił demokratycznych będą mogły stanowić tamę dla zalewu pisarstwa pseudonaukowego.

Mythologized History in Contemporary Serbian Popular Culture (the Case of a Novel *Igra Anđela* by Liljana Habjanović-Đurović)

by Stanislava Kostić

Abstract

Events which took place in the last 20 years of the twentieth century, connected with the end of titoism, crisis in the Socialist Federal Republic of Yugoslavia which was then followed by the partition of the Republic, were conducive to, on one hand, earnest and responsible approach to historical studies and, on the other hand,

³¹ „Ko je Srbin i srpskoga roda, / i od srpske krvi i kolena, / a ne došo na boj na Kosovo, / ne imao od srca poroda, / ni muškoga ni devojačkoga! / Od ruke mu ništa ne rodilo, / rujno vino ni pšenica bela! / Rdom kapo dok mu je kolena!”

appearance of the history based on mythology which rejects historical methods. Mythologization of the past, bringing back and altering old historical myths was pursued by amateurs, pseudo historians or, so-called, new romantic historians, who, often due to quasi-patriotic and political reasons, wanted to undermine previous Serbian historiography, pointing out its falseness and detrimental influence on Serbian nation. They wanted to propose their own vision of history which would be free from fabrications.

At the turn of the 20th century a lot of historical books were published in Serbia. They represent both 'academic' and 'mythological' approach to historical writing. There is a danger that in this multitude of publications the border between those two types of approach could be abolished. This polyphony could easily turn into cacophony in which – still using musical terminology – rhythm of 'turbofolk' becomes a dominating rhythm and that could lead to the victory of xenophobic, nationalistic and quasi-patriotic trends, fed on historical myths which are considered authentic and factual.

The Kosovo myth is the most important and the most frequently reappearing national myth in Serbian literature. The Battle of Kosovo exists in social consciousness as the turning point of Serbian history which determined the fate of Serbian nation. It was the fall of the powerful medieval Serbian state, founded by the sacred Nemanjić dynasty and the beginning of long-lasting servitude under Ottoman rule. The Kosovo myth, as any other myth, found its reflection not only in high and popular culture, but also in popular literature written by female writers. A great example of this phenomenon is a novel *Igra Anđela* by Liljana Habjanović-Đurović, the author who was often regarded as *kulturträger* and who was considered the 'court biographer' and a friend of Mira Marković, which has led to recognizing her as a very influential person by the public. All of her novels, even though they are trivial, conventional, sentimental, kitschy, nationalistic and sometimes even misogynous, were, and still are, extremely popular (each of her book became an instant bestseller, many of them have several editions) and this is the reason they are extremely influential.

Wojciech Wrzosek

***Handbücher* czy *Grundrisse*.... Wstęp o Wstępie do historii¹**

Spośród bardzo wielu interesujących i godnych dyskusji wątków omawianej pracy podejmuję trzy o charakterze metodologicznym. Następnie wyrażam swój niedosyt w związku z nieobecnością w opowieści Natalii Jakovenko pewnych nurtów myślenia o historii i na koniec zgłaszam uwagi o złożoności dyskusowania o prawdzie historycznej.

Tytuł książki ukraińskiej historyczki, znanej z wielu prac poświęconych dziejom nowożytnej Ukrainy, wywołuje na tzw. pierwszy rzut oka skojarzenie z pracami z gatunku *Introduction* czy *Handbücher*, czy *Grundrisse*, które zajmują w refleksji historycznej szczególne miejsce. Deklaracje autorki, jak i ich realizacja ujawniają jednak ambicje, aby ów gatunek wzbogacić i podarować studentom, a także początkującym i dojrzałym badaczom, osobiste wyznanie wiary wzbogacone o dorobek historii historiografii, metodologii historii i — w jakimś stopniu — filozofii historii. I nie dość tego: w końcowych partiach książki mamy elementy poradnika dla adeptów Clio piszących prace seminaryjne, dyplomowe. *Wstęp do historii* autorstwa Natalii Jakovenko zbliża się więc do gatunku obszerniejszej *Historyki* niżli po prostu do *Introduction*.

Wstęp do historii Natalii Jakovenko może być przedmiotem dyskusji zarówno jako tzw. wstęp do historii, zarys historii historiografii, wstęp do metodologii historii, wstęp do metodyki badania historycznego, poradnik źródłoznawczy i poradnik pisania prac seminaryjnych. Może być interpretowany w szczególności jako propozycja syntezy tych wszystkich rodzajów refleksji. Przecież to pierwsza próba *Introduction* w historiografii ukraińskiej.

¹ Natalia Jakovenko, *Wstęp do historii*, *Kritika*, Kiiv 2007, s. 375. Recenzja ta ukazała się po ukraińsku pt.: *Handbücher abo Grundrisse*, [w:] „Shid i Zahid. Istoriko-kulturologiczny zbirnik”, Harkiw TOB „NTMT” wip. 13-14, 2009, s. 345-357.

Zarówno opcje czy „sympatie” epistemologiczne (i światopoglądowe) autorki nie wybijają się na pierwszy plan narracji, co można poczytywać za jej zaletę. Dają się jednak — w najgorszym razie — wyczytać pośrednio z tekstu. Autorkę *Wstępu* zajmują przede wszystkim kwestie historiograficzne i metodyczne. Być może potrzeba przemówienia do jej głównego, jak mi się wydaje adresata, tj. inteligentnego, zaangażowanego i lubiącego historię studenta, czy raczej myślącego uczestnika seminarium magisterskiego lub doktoranta, była intencją autorki. Być może zależało jej na tym, aby wiedza o historycznym zmaganiu się ludzi z przeszłością trafiła także do „dojrzałego” historyka *proper*.

Dominujące pragnienie po lekturze tej książki jest następujące: chciałoby się, aby historycy mieli taką, jak prezentuje Jakovenko bogatą, zniuansowaną i nowoczesną świadomość swej własnej profesji. Dobrze byłoby, aby studenci I roku historii przeczytali ją gruntownie, a później powrócili do niej w trakcie prac seminaryjnych nad rozprawą dyplomową. Należą się gratulacje Natalii Jakovenko za obdarowanie czytelników wielce zajmującą lekturą.

Książka ta ze względu na swój teoretyczny umiar i „negocjującą” narrację zdolna jest sprowokować historyka normalnego (tj. reprezentanta nauki normalnej w sensie Thomasa Khuna) do wzbogacającej świadomości metodologiczną refleksji. Nie znajduję w niej żadnej skrajnie wyrażonej opcji epistemologicznej ani radykalnej deklaracji światopoglądowej. Jakovenko wyraża swój zdystansowany stosunek zarówno do dorobku myślowego historiografii, jak i do namysłu wokół niej. Idee zaprezentowane we *Wstępie do historii* nie powinny wywoływać odruchu izolowania się czy ignorowania — jak to się często zdarza historykom przywiązanim do tradycyjnych wizji świata, człowieka i historiografii, gdy napotykają rewoltujące propozycje intelektualne.

Propozycja epistemologiczna Jakovenko jest i umiarkowanie konserwatywna, i umiarkowanie nowoczesna. Konserwatyzm wynikający z pragmatyzmu jawi się w opowieści Jakovenko wtedy, gdy porusza ona kwestie metodyczne i warsztatowe. Standardy praktyki badawczej historiografii i przywiązanie do nawyków praktykującego historyka nie pozwalają autorce konsekwentnie zastosować dyrektyw badawczych wynikających z poglądów metodologiczno-filozoficznych, jakie głosi lub z jakimi — jak mi się wydaje — sympatyzuje. To oznaka jej umiarkowanej nowoczesności.

Z perspektywy epistemologii historii, a więc z perspektywy teoriopoznawczo zorientowanej metodologii historii, z którą mam okoliczność sympatyzować, podejmę tylko trzy kwestie, które dla identyfikacji metodologicznej przedsięwzięcia znakomitej badaczki ukraińskiej wydają się spośród wielu ważnych istotne. Wybieram je względnie przypadkowo. Są nimi stosunek (1) do tzw. relatywizmu poznawczego (pojęciowego), (2) do dylematu jednost-

kowe / społeczne, (3) do empirii badania historycznego, czyli na koniec pewien tylko aspekt stosunku do źródeł.

Wszystkie one, tak jak ja to widzę, *per fas et nefas*, prowadzą do kwestii: jak historyk radzi sobie z dialektyczną (w rozumieniu Paula Ricoeura), tajemniczą i kapryśną najwyższą wartością jego zawodu, jaką jest prawda historyczna. I jest tak, niezależnie od tego czy są one w nią uwikłane w spontaniczny/nawykowy, czy też są wynikiem przemyślanego, deklarowanego stosunku do prawdy.

Relatywizm, podmiotowość, subiektywizm. O Jakovenko „umiarkowanym relatywizmie”

Jakovenko zdaje się zaliczać prawie wszystkich XX-wiecznych historyków do grona umiarkowanych relatywistów.

Co nie znaczy, że każdy z profesjonalistów/historyków względny charakter osiągniętej przez siebie wiedzy, w pełni rozumie, że rozumie, iż nie jest możliwe poznanie *wie es eigentlich gewesen* czegoś, czego nie ma i czego nie jesteśmy w stanie poczuć/dotknąć/zobaczyć. (s. 168 — przekład W.W.)

Tak więc na względność (*widnostnost*) poznania składa się ta okoliczność, że nie mamy możliwości — zdaniem autorki — poczucia i zobaczenia świata badanego, bo go już nie ma. Nadto na ową względność poznania składają się według niej: (1) perspektywa postrzegania wzięta z czasów, w których tworzy historyk, (2) kultura, w której on tworzy, (3) nasze przekonania i upodobania, wreszcie (4) „naukowa moda”. Dodatkową okolicznością, na jaką wskazuje w kontekście „subiektywizmu” poznania historycznego, jest brak praktycznego zastosowania wyników badań historycznych w praktyce społecznej (w odróżnieniu od przyrodoznawstwa). Wszystkie te uwikłania skazują historię na swego rodzaju bycie „intelektualną grą”, swego rodzaju „sztuką dla sztuki” (s. 199).

W innym miejscu (s. 283), omawiając „ironiczną strategię retoryczną” obecną pośród innych — zdaniem Jerzego Topolskiego — w historiografii, tak konkluduje: „przy zastosowaniu ironicznej strategii narracyjnej jaskrawo ujawnia się modernizujący, relatywistyczny, typ myślenia historycznego” (s. 283). Dlaczego nazywa ją Jakovenko „nowym relatywizmem”?

Termin ‘relatywizm umiarkowany’ bez dookreślenia rzeczowego (poznawczy, pojęciowy, kulturowy, etyczny?), każe nam się domyślać, o jaki problem chodzi. W pierwszym przypadku przez relatywizm umiarkowany zdaje się autorka rozumieć strategię podmiotowo-przedmiotowego poznania, swoistą „subiektywność, względność” poznania, w której oddaje się podmiotowi

kreatywną rolę w poznaniu przez to, że jego uwikłania kulturowe, przekonania (subiektywne, czy wspólnotowe?), upodobania (jakie? badawcze? czy nie tylko?) oraz „naukowe mody”, współokreślają jego badanie.

Nie wiemy więc, o jaki relatywizm chodzi. Zestawienie ze scjentyzmem pozytywistycznym, jakie czyni autorka, przeciwstawiając mu omawiany relatywizm umiarkowany, każe przypuszczać, że chodzi o to, że jej zdaniem, w historiografii XX w. przyjęło się (1) stanowisko, które — z kolei ja — nazywam umiarkowanym aprioryzmem, tj. tym rozumieniem poznania, w którym dominuje w nim to, co podmiotowe (jednak z istotnym uwzględnieniem tego, co empiryczne — stąd aprioryzm umiarkowany, ewentualnie użyć można terminu tradycyjnie opozycyjnego wobec empiryzmu, mianowicie terminu ‘racjonalizm’ lub ewentualnie umiarkowany realizm) lub po prostu subiektywne.

Sympatia, jaką żywi autorka do koncepcji B. Crocego, R.G. Collingwoda, F. Petrica oraz okoliczność, że N. Jakovenko akceptując przytacza te, a nie inne deklaracje metodologiczno-metodyczne M. Blocha i L. Febvre’a, pozwala domyślać się, że Jakovenko uznaje istotną rolę, jaką odgrywa w poznaniu historycznym „teoria”, „pytanie” czy „wiedza pozaźródłowa”. Nawiasem mówiąc, to ostatnie pojęcie spopularyzowane w metodologii światowej, przez J. Topolskiego użyte jeszcze w jego *Metodologii historii* z 1968 r., może być, a właśnie tak ujmuje je Jakovenko, syntetycznym wyrazem epistemologicznego stanowiska kojarzonego z Kantem i neokantystami, zakładającego pierwotność teorii wobec doświadczenia w poznaniu (w XX w. opcja ta najczęściej kojarzona jest z Popperem).

Relatywizm umiarkowany Jakovenko jest, jak mi się zdaje, konglomeratem wielu przedmiotowych relatywizmów (kulturowego, poznawczego, ale i etycznego chyba też).

W gruncie rzeczy, jak sądzę, chodzi autorce o niewiele więcej, niż o treści kryjące się za Febvre’owskim *pas question, pas histoire*. Bo przecież w owych pytaniach, poprzedzających i warunkujących badanie, w szczególności w *datum quaestionis* pytań kryją się owe „kulturowe” względności, ale i „przekonania i upodobania”, czyli coś, co jest subiektywne (podmiotowe).

PRZYPIS: Przy okazji dodam: z zaskoczeniem dostrzegam komentarz, jakim autorka obdarza pojęcie wiedzy pozaźródłowej (wpływ „czynników nacisku” na świadomość historyka nazywa się „wiedzą pozaźródłową” [s. 259]). Nie wydaje mi się ta kwalifikacja trafna. „Wiedza pozaźródłowa” jest traktowana — co najmniej przez Topolskiego — całkiem „serio”. Jest ona po prostu istotną składową poznania historycznego. Wiedza pozaźródłowa to całość kształt wiedzy (informacji i konceptualizacji), która uczestniczy ze strony historyka w jego „dialogu ze źródłem”, w myślowej obróbce wiedzy źródłowej.

Idea ta jest u Topolskiego wyraźną niezgodą na panujący naówczas (koniec lat 60. XX w.) wśród historyków — i w dużej mierze do dzisiaj rozpowszechniony — naiwno-realistyczny sposób pojmowania badania historycznego zakładający neutralność i bierność podmiotu w badaniu historycznym. Według niej historyk rekonstruuje, odtwarza, wyraża (odbija) rzeczywistość samą w sobie zawartą w źródle (do kwestii źródłowości poznania powrócimy jeszcze). Rolę jego opisuje trafnie słynna diagnoza „historyk nożyczek i kleju” Collingwooda. Odejściem Topolskiego od tego obiektywistycznego myślenia jest właśnie lansowanie idei „wiedzy pozaźródłowej”.

Kwestię relatywizmu rozumie więc autorka w sposób swoisty i zawężający. Podejmując ją, nie odnosi się ona ani do — tak nazywanego przeze mnie — relatywizmu *ex definitione*, jakim, jak sądzę, jest każde historyczne myślenie. Nie odnosi się również do głośnego, związanego z postmodernizmem relatywizmem (a raczej nagłaśnianego przez oponentów myśli postmodernistycznej) zarzutu relatywizmu formułowanego wobec myśli ponowoczesnej lub publicystykę z przyczyn ideologicznych zwalczającą postmodernizm. Wreszcie umiarkowany relatywizm Jakovenko nie wiąże się też z głośną kwestią relatywizmów z przymiotnikami (oprócz wymienionych już relatywizmów dochodzi jeszcze językowy z tezą Sapira/Whorfa na czele) dyskutowanymi przez metodologię etnologii, a także np. nieklasyczną socjologię wiedzy, np. szkołę edynburską (Barnes, Bloor).

Nie sądzę też, aby można było historiografię XX-wieczną w rozważanym przez autorkę sensie ująć jako przyjmującą stanowisko umiarkowanego relatywizmu, przeciwstawiając ją XIX-wiecznej tak, jakby ta pierwsza zrozumiała, że historia jest swego rodzaju „intelektualną grą” czy „sztuką dla sztuki” (tamże). To chyba zbyt kategoryczna opinia zarówno do postaw XX-wiecznych historyków, którzy w praktyce swej w dużej mierze pozostają metafizycznym realistami, jak i do czasów wcześniejszych, w którym znajdujemy liczne dość stanowiska podkreślające rolę historyka (podmiotu) w poznaniu historycznym (choćby opinie Chladeniusa analizowane przez R. Kosellecka czy G. Vico tak jak interpretuje go R. G. Collingwood w *The Idea of History*).

Najważniejszy dylemat nauk o człowieku i historii: jednostkowe a społeczne

Jakkolwiek autorka traktuje relację między jednostkowym a zbiorowym (społecznym) jako podstawową dla historiografii nie tylko XX w., to kwestia ta rozmywa się i nie uzyskuje konkluzywnego zdiagnozowania.

Uważam, podobnie jak Natalia Jakovenko, że stosunek jednostkowe-społeczne jest kamieniem probierczym tożsamości metodologicznej każdej nauki o człowieku. Inny ważki dylemat to jak jednocześnie ująć stałość i zmienność? statykę i dynamikę (diachronię i synchronię) dziejów.

Jeśli humanistyka naukowa czy nauki społeczne przyjmują za „atom analizy” fenomen społeczny rozumiany jako nieredukowalny do jednostkowego zjawiska, to wówczas ów dylemat poznawczy nie powstaje. Jednostkowe, unikatowe, niepowtarzalne nie podlega badaniu i tyle. Wówczas przeszłość nie jawi się historykowi jako zdarzeniowa, lecz przeciwnie, jako ponad- czy niezdarzeniowa, a więc np. procesualna, strukturalna, funkcjonalna *etc.* I odwrotnie, jeśli wizja świata i człowieka jawi się historykowi jako szereg genetycznie uporządkowanych i genetycznie związanych zdarzeń (faktów), widzianych jako oryginalne, jednorazowe fenomeny, to dylemat indywidualne/społeczne rozstrzygany jest na rzecz tego pierwszego. Wówczas nie istnieje, czasami dosłownie, dla tak myślącego historyka ani świadomość zbiorowa (ani *ménilite*), ani średnia cena chleba (patrz np. spór H. Hausera z F. Simiandem w ramach tzw. badań nad cenami, czy stanowisko Ch. Seignobosa w dyskusji z F. Simiandem i L. Febvre'em). Bywa nawet, że wedle tradycjonalistów, zwolenników realizmu metafizycznego czy idiografistów nie istnieją np. postulowane przez demografię historyczną pojęcia/wskaźniki, np. przyrost naturalny, nadzieja przeżycia (*l'esperence de la vie*) ani tym bardziej rodność (*la fécondite*), tj. cecha przysługująca i określana wobec populacji, a nie wobec człowieka czy w rodzinie. Idiograficznie zorientowani historycy nie dostrzegają rzeczywistości niewidzianej (*invisible*), niemającej bowiem dla nich uchwytnej praktycznie (najchętniej zmysłowo) odniesienia przedmiotowego. Żyją w świecie poręczności, jak powiedziała Heidegger. Dostrzegają tylko to, co ma opis fizyczny, nie widzą tego, co ma opis mentalny. Mało tego, niektórzy nie godzą się na to, aby mówić o czymś, czego nie ma w źródłach. Nie ma w aktach parafialnych (dokumentach urodzeń, zgonów czy małżeństw) danych demograficznych, społecznych. Trzeba je, jak wiadomo, dopiero wydobyć przy użyciu narzędzi analitycznych, np. obliczeń statystycznych. Tych ostatnich w nich „nie ma”, tak więc wedle historyka zorientowanego, tak jak np. Seignobos czy Hauser, postulowanie ich jest tworzeniem fikcji.

W efekcie dla jednych i drugich kwestia jednostkowe/społeczne rozstrzygana jest na rzecz uprawiania nauki o człowieku na modłę *lettre* bądź *science*. Historiografię XIX-wieczną i XX-wieczną postrzegać można przez pryzmat sporu o status nauki historycznej. Jedna strona sporu zakłada wzorce metodologiczne wzięte z przyrodoznawstwa (naturalistyczne, w tym pozytywistyczne czy neopozytywistyczne), druga broni ideału antynaturalistycznego (antypozytywistycznego, hermeneutycznego).

Kłopot z problemem jednostkowe/zbiorowe powstaje wtedy, gdy próbuje się pogodzić podmiotowe (subiektywistyczne, od *subject*) ujęcie z niepodmiotowym (tzw. obiektywistycznym). Oba te ujęcia w Braudelowskim *Méditerranée* występują oddzielnie, obok siebie. Pomimo starań Braudela nie udało się zjednoczyć historii zdarzeniowej (cz. III dzieła) z niezdarzeniową, procesualno-strukturalistyczną, scjentystyczną — jak powiedziałaaby Jakovenko, a ja modernistyczną, historią (cz. I i II Braudelowskiego arcydzieła). Nawet jeśli te ostatnie zaopatrzone są w niezwykle bogate i efektowne ilustracje faktograficzne, to pełnią one jedynie rolę egzemplifikacji dla nomologicznych generalizacji formułowanych przez autora.

Zjednoczenie strategii podmiotowej z niepodmiotową pozostaje, według mnie, postulatem jak dotychczas niespełnionym i to nie tylko w odniesieniu do historiografii. Nie udało się pogodzić perspektywy wyjaśniania (ewentualnie rozumienia) jednostkowych działań ludzkich, z perspektywą ponadjednostkową w jedną interpretacyjnie (narracyjnie) koherentną całość.

Nic nie jest źródłem historycznym *ex natura*

Wypada mi się nie zgodzić z następującą opinią Jakovenko: „Metoda krytyczna pozostaje pierwotnym (i ciągle niezbędnym) elementem pracy historyka, który nie zmienił się zasadniczo w porównaniu z wymogami zaszczyconymi uczniom Rankego i wyłożonymi w podręczniku Langlois i Seignobos” (s. 240). Jakkolwiek autorka nieco komplikuje swą diagnozę uzupełnieniami, „akcentami”, w rodzaju „krytyki interpretacji” i „krytyki pojęć”, analiza strukturalna i dekonstrukcja źródła (s. 241 i n.).

Znaczenie metody krytycznej pozostaje zasadniczo niezmienione do dzisiaj wtedy, gdy uznamy, że klasyczna historiografia (faktograficzna, idiograficzna, deskryptywna, indywidualistyczna, zdarzeniowa, polityczna, pozytywistyczna, czy — przypomnijmy trafne określenia F. Simianda — historyzująca) dominuje we współczesnej historiografii. Jeśli tak jest, to rzeczywiście klasyczne metody analizy głównie źródeł pisanych (i to nade wszystko zamierzonych w rozumieniu M. Blocha) dominują w takich badaniach.

Jeśli jednak jest tak, że trwałą zasługą ojców założycieli szkoły *Annales* (i J. Huizingi, jak dodałaby Jakovenko) jest rozszerzenie pojęcia źródła na „wszystko, co zaświadczać może o człowieku”, tj. m.in. w pierwszym szeregu tzw. źródła mimowolne oraz artefakty kultury materialnej, oraz wszelkie informacje np. „obrabiane ilościowo”, to już metoda krytyczna z tzw. krytyką zewnętrzną i wewnętrzną ich nie dotyczy. Sposoby analizy źródeł służących do realizacji projektu historiografii poszukującej zjawisk historycznych, rozumianych jako zjawiska społeczne, nie wymagają zastosowania metody

krytycznej, choć oczywiście innych metod uwiarygodniających źródła pozyskiwanych i opracowywanych danych.

Historiografia współczesna i refleksja nad nią przekonała mnie, że źródłem historycznym staje się jakikolwiek ślad po aktywności człowieka (tej tzw. praktycznie uchwytniej czy duchowej), który wpada w sieci poznawcze, badawcze historyka. Dla mnie źródło historyczne to obiekt eksploracji poznawczej historyka. Akta inkwizycji sporządzone przez biskupa Jakuba Fourniera, chronione w Archiwum Watykańskim dopóty, dopóki nie trafiły na warsztat historyka, nie były źródłami historycznymi, lecz „jedynie” dokumentami z działalności XIII–XIV-wiecznego wymiaru sprawiedliwości. „Kwity celne” z Sewilli, dopóki nie trafiły do obróbki statystycznej przygotowanej przez P. Chaunu, nie były źródłami historycznymi, lecz dokumentacją archiwalną portu w Sewilli. Dopóki Ph. Ariès nie postawił stosownych pytań spisom przedmiotów składających się na wyposażenie internatów dla dziewcząt, to spisy te nie były źródłami historycznymi, lecz inwentarzami przedmiotów.

Źródło historyczne to rola do odegrania w spektaklu przygotowanym przez historyka. Rola, którą może odegrać każdy ślad po działalności człowieka, jeśli tylko zostanie w spektaklu zwanym poznanie/badanie historyczne właściwie obsadzony. Poza tym spektaklem srebrna biżuteria scytyjska pozostanie wspaniałym dziełem sztuki. Natomiast w użyciu historyka sztuki stanie się źródłem wiedzy o kulturze artystycznej czy duchowej Scytów. Nic nie jest źródłem historycznym *ex natura*. Dokumenty dyplomatyczne stały się „źródłami historycznymi” dopiero wtedy, gdy trafiły w ręce historyków. Takie dla mnie wypływają nauki z tego, co pisali niemal sto lat temu Bloch i Febvre i co udowadniali swą praktyką badawczą.

Tak więc wspaniałe osiągnięcia nowożytnej kultury i historiografii pod postacią tzw. metody krytycznej pozostają w mocy, o ile mamy do czynienia ze źródłami w ich i klasycznej historiografii rozumieniu. O ile zaś ktoś uprawia np. kliometrię w duchu New Economic History, to stosuje specyficzną metodę selekcji, obróbki i analizy źródeł. Jeszcze inaczej wygląda kwestia zastosowania metody krytyki źródeł wtedy, gdy np. Guriewicz bada kazania Bertholda z Ratyzbony jako źródło (mimowolne) do studiów nad religijnością ludową. Krytyka wewnętrzna i zewnętrzna przybiera inną postać. Na przykład autentyczność źródła jest ważna względnie (ważniejsza epoki niż autora), a wiarygodność autora źródła traktowanego jako mimowolne nie jest klasyczną wiarygodnością, lecz przekształca się raczej w problem jego reprezentatywności dla badanej kwestii.

W rezultacie, w zależności od tego, jaki „ślad po aktywności człowieka” zaangażowany zostanie do roli empirii (źródła) w badaniu historycznym, jaka strategia badania zostanie zastosowana (jakie pytania zostaną mu po-

stawione), takie będą powzięte reguły krytyki i interpretacji źródła. *Communitas* historyków (specjalistów danej domeny badania historycznego) osądzi, czy powstały efekt badania zasługuje na miano profesjonalnego.

W świetle takiego rozumienia źródła historycznego teza o powszechnym obowiązywaniu klasycznej czy neoklasycznej metody krytycznej musiałaby ulec zawężeniu do historiografii klasycznej (w rozumieniu mojej pracy *Historia. Kultura. Metafora*).

O niedosytach w prezentacji myślenia historycznego

W prezentacji współczesnej refleksji nad historią brakuje mi tzw. analitycznej filozofii historii, która była w swoim czasie, a więc w szczególności w latach począwszy od 40. aż po lata 70. minionego wieku, prominentnym nurtem refleksji nad statusem poznawczym historii. C.G. Hempel, A. Danto, W.B. Gallie, W. Dray, M. Mandelbaum oraz dyskusje na łamach „History and Theory”, to doświadczenie nie do przeoczenia w refleksji nad współczesną historiografią. To klasyka współczesnej filozofii historii i fundament nowoczesnej metodologii historii. Tym bardziej, że swego rodzaju wewnętrzną opozycją wobec neopozytywistycznych propozycji Hempla, Poppera są propozycje metodologiczne Gallie i Danto. Te ostatnie prowadzą do nastawionych przeciwko neopozytywistycznej filozofii historii narratywizmu koncepcji H. White’a, F. Ankersmita i innych. Znaczenie narratywizmu, tekstualizmu dla historiografii i filozofii historii schyłku XX w. wypada w ujęciu Jakovenko niezadowalająco. Bierze się ono zapewne stąd, że albo autorka chciała względnie tyle samo miejsca poświęcić poszczególnym epokom historiograficznym bądź też — co wydaje mi się bardziej prawdopodobne — nie docenia znaczenia najnowszych nurtów historiografii dla dziejów nauki historycznej. Ba, może i nawet — tu domysł w dużej mierze na moją odpowiedzialność — skłonna jest niektóre przynajmniej z nich — zaliczać do przelotnych mód naukowych bądź przejawów kryzysów (rozdz. 7: „Cena konceptualnej wolności/swobody: stulecia kryzysów i poszukiwań” [s. 202]), „o permanentnym kryzysie” (s. 144). W związku z tym traktuje je po macoszemu.

Z kolei naturalistyczny, tj. przyrodoznawczy ideał nauki wywarł istotne piętno na rozwoju szkoły *Annales*. Okres scjentyistyczny w jej rozwoju, a to głównie lata panowania braudelizmu (od powiedzmy lat 50. po początek 70. XX w.), jest odpowiedzią na ideał unaukowania humanistyki (historiografii) w duchu *science*, wzięty jeszcze z czasów H. Berre’a, F. Simianda i E. Durkheima, ale i praktykowania historii w duchu E. Labrousse’a, wpływów scjentyistycznie interpretowanego marksizmu na klimat intelektualny

nie tylko lewicujących badaczy, ale także na tych, którzy preferują materialistyczne wizje świata i człowieka. Zapowiedź tej tendencji znajdujemy już w twórczości ojców założycieli szkoły *Annales*, w szczególności Marca Blocha. Przecież twórczość Braudela bierze się także z tradycji badań nad gospodarką (M. Bloch), a także z tradycji Febvre'owskiej *géographie humaine* czy umiarkowanego determinizmu geograficznego. Wszystko to podejścia doceniające to, co materialistyczne w dziejach, a materialistyczne chętnie bada się w strategiach naturalistycznych.

Bardzo wiele wątków pracy Jakovenko prowokuje do dyskusji. Zrozumiałe, że wiele kwestii w takim gatunku wypowiedzi jak *Wstup* nie jest możliwe do podjęcia z wielu względów — z braku miejsca na szczegółowe prezentacje lub ze względu na zawiłość, głównie epistemologiczną, poszczególnych problemów.

Warto jednak zastanawiać się, czy przypadkiem wiekom XIX i XX nie należałoby poświęcić proporcjonalnie jeszcze więcej miejsca niż pozostałym epokom. Jeśli mieć na uwadze dobro studenta, który wchodzi w świat współczesnej kultury i myśli historycznej, to decydujące o tym, aby uczestniczyć myślowo w nim, jest orientowanie się, identyfikowanie i rozumienie współczesnej historiografii. Mniej ważne są dzieje historiografii dawnej. O tyle, o ile pozostawiły swój ślad w naszej współczesności, o ile zostały one przetrwone poprzez wybitnych myślicieli XIX i XX w., w tym historyków.

„Wiek niemieckiej historiografii”, tj. wiek XIX, został zaprezentowany wszechstronnie i reprezentatywnie. Mam pewien niedosyt, co do znaczenia neokantyzmu dla refleksji nad historią. To jednak kwestia autorskiego wyboru. Z kolei w XX-wiecznej niemieckiej historiografii i filozofii historii brak H.-G. Gadamera, W. Benjamina, J. Rüsena czy R. Kosellecka na miarę, jaką ten ostatni zasługuje. Podobnie zbyt skromne miejsce przyznaje się M. Foucaultowi, ze względu na wpływ, jaki wywarł na współczesną humanistykę, ale i historiografię (np. historiografie „mniejszości”) poprzez swe prace *Historie Szaleństwa*, *Narodziny kliniki*, *Nadzorować i karać* czy *Historię seksualności*. Nie mówiąc o jego znaczeniu dla poststrukturalizmu, dekonstrukcjonizmu czy tekstualizmu. Brakuje mi R. Arona, M. de Certeau, A. Marrou. Niedostatek odczuwam w prezentacji dorobku P. Ricoeura i R. Barthes'a. Na tym tle nadmiarowo wypadają dla mnie P. Veyne i P. Valéry.

To są w pewnej mierze subiektywne odczucia i oceny, ale nie tylko. Wydaje mi się ponadto, że stosunkowo skąpo wygląda świat anglosaskiej historiografii i filozofii historii. Niedosyt budzi wspomniana prezentacja analitycznej filozofii historii, narratywizmu, ale i *oral history* czy studiów genderowych, o których na dobrą sprawę wspomina się zdawkowo. Brakuje choćby paru słów o psychohistorii. Podobnie studia postkolonialne wspomina się ledwie.

Historiografia anglojęzyczna także wypada niezasłużenie poniżej jej wagi we współczesnej historiografii.

Uważam ponadto, że prezentacja studiów nad *mentalité*, antropologią historyczną i mikrohistorią jest naskórkowa. Jakovenko w szczególności do tej ostatniej odnosi się zdawkowo i sceptycznie. Podnosi jej ewentualne niedostatki, a forsuje zbyt słabo korzyści poznawcze. Nie całkiem usprawiedliwiona wydaje mi się etykietka historyków marksizujących przyczepiona Ginzburgowi i Leviemu i związek mikrohistorii z E. Hobsbawmem. Zaskakująco (myląc) brzmi przytoczona przez autorkę anonimowa opinia o tym, że „funkcjonalizm jest burżuazyjną odpowiedzią na marksizm”.

Stosunek autorki do historiografii polskiej i rosyjskiej to kolejny symptomatyczny moment w jej podejściu do historiografii. Szczególnego wymiaru nabiera ta kwestia w kontekście obecności historiografii ukraińskiej w omawianej pracy. Wydaje mi się, że historiografia polska została naświetlona jakby pełniej niż rosyjska. W każdym razie można odnieść wrażenie ciągłej jej obecności.

W zasadzie polskich i rosyjskich historyków XX w. jest stosunkowo mało. Zastanawiam się, czy słusznie. Poza Guriewiczem, o którym najwięcej, ale jak na mnie mało wyraziście, oraz Geremkiem, Gumilowem, Bułdakowem, Askenazym, Lipnickim nikogo więcej.

Zarówno radziecka, polska, jak i ukraińska historiografia czasów komunistycznych w pracy nie istnieje. Dlaczego? Czyżby można ją *en bloc* skreślić? A może przy tej okazji dałoby się o powiedzieć coś więcej o historii pod bolszewickim i komunistycznym jarzmem. Przecież to niedawna przeszłość. Były przecież enklawy wolnej twórczości, były wolne od nacisków ideologicznych pola badań historycznych, np. w Polsce. A może o Bachtynie, szkole moskiewsko-tartuskiej, więcej o Guriewiczzu i jego losach jako *case study*, może o Witoldzie Kuli. A może o przemianach losów historyków rosyjskich, polskich, ukraińskich, węgierskich, czeskich, którzy dojrżeli jeszcze przed nastaniem reżimu komunistycznego i adaptowali się do „nowych warunków”. A może o historiografii emigracyjnej? Ta pustka w dużym obszarze czasu XX w. w historiografiach krajów ościennych i na Ukrainie jest zastanawiająca. A czym ją wypełnią studenci?

Osobna sprawa to zawarte we *Wstępie* oblicze historiografii ukraińskiej. Jedną linią to historycy ukraińscy, dzieła z historiografii ukraińskiej, prace z dziejów Ukrainy, prace „naukowo-historyczne” na Ukrainie (Patericon i Teratourgema albo Cuda z 1635 i 1638 r. [s. 62]), Samijło Veliczko z kolei, to „pierwsza historyczna narracja nowego typu” (s. 74), „wykorzystał jako pierwszy źródła” (s. 98) oraz Mikołaj Kostomarowa — „pierwszego profesjonalnego w dosłownym sensie tego słowahistoryka Ukrainy”. Leontowicz,

Bubnow, oczywiście Hruszewski, w wyważonym zdystansowanym ujęciu, a także kilku historyków z ostatnich lat.

Tradycja historiograficzna na Ukrainie jest multikulturowa i wielojęzyczna. Nie mam w tym względzie dostatecznej wiedzy, ale wpływ rosyjskiej historiografii na obraz dziejów Ukrainy (ziem ukraińskich) wydaje mi się, w ujęciu prof. Jakovenko, zaskakująco słaby.

W poszukiwaniu koncepcji prawdy historycznej

Jako epistemologicznie obciążony metodolog historii i metodologicznie skażony historyk historiografii współczesnej jestem zainteresowany nade wszystko tym, jaką koncepcję prawdy historycznej wyznaje autor prezentowanej mi rozwiniętej wizji przeszłości historiografii czy nauki historycznej. W szczególności ważny jest ten problem wtedy, gdy praca przeznaczona jest w dużej mierze dla adeptów historii, tj. niezwykłych konsumentów wiedzy historycznej, czytelników prac historycznych, ile przyszłych zawodowych historyków. Inaczej widzę problem prawdy historycznej wtedy, gdy wyobrażam sobie, że ów przyszły historyk zostanie nauczycielem, inaczej archiwistą, a jeszcze inaczej badaczem. Niezależnie od tego, czy podejmuje Jakovenko problem prawdy historycznej wprost, składa epistemologiczne, metodyczne, czy etyczne na ten temat deklaracje, czy nie, to tak czy owak jestem w stanie wyobrazić sobie, jaką wizję prawdy historycznej wyznaje lub bezpieczniej, jaką skłonna byłaby ewentualnie akceptować, gdyby ktoś — w odróżnieniu od niej — ją wyraźnie wypowiedział. Autorka *Wstępu do historii* ani wyraźnie się w tej kwestii nie wypowiada, co stawia czytelnika niedojrzałego do wydobycia z *Wstępu* autorskiej propozycji w trudnym położeniu. Oczywiście, absolwent szkoły średniej ma żywiołowo nabytą, poprzez edukację szkolną, a przede wszystkim poprzez uczestnictwo w kulturze masowej, niekrytyczną koncepcję prawdy. Co więcej, koledzy historycy, wyznają z jednej strony, w swym filozoficzno-metodologicznym wymiarze, koncepcję prawdy bliską owym adeptom historii, a z drugiej strony opanowali — jak ja to nazywam — prawdę stosowaną, tj. charakterystyczny zespół metod postępowania badawczego, właściwy dla swej dyscypliny, który wystarcza dla wytwarzania akceptowanych pod względem prawdziwości, wiarygodności czy stopnia uzasadnienia efekt w postaci artykułu naukowego, referatu czy monografii. Prawda stosowana przez historyków to np. nie tyle zgodność z minionym badanym stanem rzeczy, ile efekt narracyjny otrzymany w wyniku stosowania przyjętych, zestandaryzowanych, uznanych metod. Uznanych przez wspólnotę naukową, niekiedy działającą jak wtajemniczona sekta.

Jeśli ta diagnoza była trafna, to historykowi *proper* metodologiczna, a już nie daj Boże, epistemologiczna (filozoficzna) koncepcja prawdy, nie jest potrzebna. Potrzebna jest mu prawda ucieleśniona w konwencjonalnych, a może i w pewnym stopniu niekonwencjonalnych, metodach badania historycznego. Ponadto dyskurs o prawdzie historycznej i wokół niej, we współczesnej, ale i tej dawniejszej refleksji, uwikłany jest w filozoficzne niuanse i z trudnością daje się popularyzować. Jednak nie sposób dzisiaj wyznawać klasyczną koncepcję prawdy w sposób naiwno-klasyczny. Albo trzeba przyjąć nieklasyczne wersje klasycznej koncepcji prawdy, albo jakąś nieklasyczną koncepcję prawdy. Nie godzi się bowiem dzisiaj wypowiadać się o prawdzie historycznej tak, jakby nie znało się zmagania z nią, jakie podejmowała myśl XIX i XX w. Nie sposób bowiem, będąc zawodowcem, w sposób amatorski wypowiadać się o najważniejszej wartości i celu historyka, jakim jest prawda historyczna. Dlatego potrzebna jest refleksja metodologiczna i historiograficzna. Praktyka współczesnej, nowoczesnej historiografii, gdy potraktować ją refleksyjnie, sama sobą dowodzi, że tak jak obraz przeszłości, tak i idea prawdy nie jest niezmienna, bowiem jest produktem kultury.

W jakim stopniu problem prawdy historycznej powinien być przedmiotem namysłu w pracy typu *Introduction* jest kwestią do dyskusji. Zarówno M. Bloch, jak i L. Halphin czy W. Kula (w swych *Rozważaniach o historii* napisanych pod wpływem Blocha *Apologii historii*) pośrednio wypowiadali się w kwestii prawdy. Może rzeczywiście, zanim złapie się byka za rogi, trzeba wprzód terminować w świecie akademickiej praktyki badawczej i podejmować tak złożoną kwestię nie na wstępie, lecz jako punkt docelowy budowania kompetencji historyka.

Jak już wspomniałem, wydaje się możliwe zrekonstruowanie respektowanej przez autorkę stosowanej prawdy historycznej. Ale to już przy następnej okazji. Do tego jednak celu lepiej nadają się prace *stricte* historyczne.





Sprawozdanie z posiedzenia odbytego w dniach 4-6 grudnia 2009 r. w Obrzycku wraz z omówieniem wystąpienia Karoliny Polasik-Wrzosek o kategorii miłości w piśmiennictwie Sylvii Plath i Anaïs Nin

W dniach 4–6 grudnia 2009 r. w ośrodku naukowym UAM w Obrzycku odbyło się międzyuczelniane seminarium metodologów, zorganizowane przez Zakład Metodologii Historii i Historii Historiografii poznańskiego uniwersytetu. W spotkaniu uczestniczyli zarówno doświadczeni badacze różnych dyscyplin humanistycznych, jak i młodzi adepci nauki, wymieniając się swoimi poglądami, spostrzeżeniami i wątpliwościami. Słowa uznania należą się wszystkim referentom, których wystąpienia świadczyły o znajomości badanej problematyki, jak i naukowym zaangażowaniu, budzącym chęć pogłębienia własnej wiedzy wśród słuchaczy. Nowatorską analizę wydarzeń katastroficznych zaproponowała mgr Katarzyna Pękacka-Falkowska. Ciekawą reinterpretację twórczości amerykańskich poetek XX w. zaprezentowała Karolina Polasik-Wrzosek (v. poniższe omówienie). Interesującą próbę ponownego zdefiniowania „średnio-wiecznego chrześcijaństwa” podjęła mgr Anna Brzezińska. Cenne okazały się również towarzyszące każdemu wystąpieniu komentarze i uwagi ze strony audytorium. Pełniły one funkcję konstruktywnej krytyki — porządkującej i syntetyzującej poszczególne wypowiedzi, uściślającej i ukierunkowującej podjęte rozważania. Opinie te niejednokrotnie pozwalały wyjaśnić kłopotliwe kwestie, tudzież przyczyniały się do unaocznienia nieścisłości, skłaniając zgromadzone grono do refleksji nad alternatywnymi sposobami postrzegania danego problemu czy zachęcając do rozpatrzenia wątków nieuwzględnionych dotychczas przez referentów. Polifoniczność głosów i mnogość stanowisk obecnych w dyskusji stanowiły niezbędne dopełnienie prezentacji oraz świadczyły o wiedzy wypowiadających je osób.

Spośród wygłoszonych referatów na szczególną uwagę zasługiwało wystąpienie Karoliny Polasik-Wrzosek poświęcone kategorii miłości w piśmiennictwie Anaïs Nin oraz Sylvii Plath. Autorka podjęła się wysiłku ukazania nowego wizerunku obydwu XX-wiecznych amerykańskich poetek, zasadzającego się na wnikliwej analizie dorobku literackiego prezentowanych postaci i umniejszającego wagę „odważnych” wypowiedzi czy sensacyjnych wydarzeń z ich życiorysu, chętnie wykorzystywanych w komercyjnych biografiach, a także dokumentalnych i fabularyzowanych opowieściach o losie tych kobiet. Można odnieść wrażenie, że wybór takiej perspektywy rozważań determinowała w dużej mierze chęć przeciwstawienia się szeroko rozpowszechnionej tendencji do nadawania nadmiernego znaczenia wyłącznie erotycznej sferze życia poetek. Skłonność do podkreślania wagi jedynie tych aspektów ich egzystencji i twórczości zdaje się w opinii Polasik-Wrzosek, fałszować rzeczywistą treść przesłania twórczości pisarek. Podobny zabieg, choć pozornie skuteczny przy próbie charakterystyki Sylvii Plath i Anaïs Nin, grozi niebezpieczeństwem popadnięcia w jednostronność, a w rezultacie błędne sądy. Niesie ryzyko podążania w kierunku stereotypowości i schematyzmu, „wtłaczania” w schemat freudowskich określeń, w ustalone kanyony i wzorce osobowościowe: „chorej nimfomanki”, „niespełnionej seksualnie neurotyczki”, „ofiary kazirodczej miłości ojca”, „poetki-samobójczyni” czy „żony poety”.

Ekspozowanie ekscentrycznego, a może po prostu nietypowego postępowania obydwu pisarek, kusi swoją atrakcyjnością. Ich biografie, jednych szokujące „skandalicznością” zachowań, innych fascynujące niekonwencjonalnym, wymykającym się z ram „obyczajowości” stylem życia, gwarantują sensację, a w konsekwencji mogą być swego rodzaju zyskownym interesem. Tym samym, zdaniem referentki, artystki traktuje się jako pewnego rodzaju ikony popkultury, marketingowy produkt — wszędzie rozpoznawalny i popularny, jednakże pozbawione oryginalności i ostatecznie nieprawdziwe ich przedstawienie. Jednocześnie potępiane i otaczane kultem reprezentują społeczną degenerację, którą niekoniecznie zamierzały się stać lub są też przedstawiane jako fetysz i symbol różnych ideologicznych przedsięwzięć, których, być może, nie chciałyby sygnować własnym imieniem.

Ujęte w cudzysłów poetki przekształciły się w niemą legendę, gdyż poświęcone im dzieła, a więc to, co z założenia przekazać miało pozostałym ich osobistą opowieść, w praktyce pozbawiło je możliwości wypowiedzi i tego, z czym zmagają się całe życie. Można więc pokusić się o stwierdzenie, że im więcej mówi się o tych kobietach, tym mniej prawdy dociera do czytelnika, a ich głos pozostaje odległy i znacząco zdeformowany. K. Polasik-Wrzosek z pewną dezaprobatą dostrzegała chociażby zjawisko formowania się wokół osoby Sylvii Plath swoistego grona wyznawców, postrzegających jej utwory w kategoriach „biblii samobój-

ców i schizofreników”, oraz traktujących poszczególne stadia choroby jako eksycytujący fenomen, trend w modzie. Dla osoby mającej świadomość częściowej przynależności do tego „niechlubnego” kręgu spostrzeżenia wydały się tym cenniejsze, że pokazały możliwości „odczarowania” dotychczasowego wyobrażenia narosłego wokół autorki *Szklanego klosza*. Podążanie za wskazówkami wystąpienia pozwoli, być może, wyeliminować błędne konstrukcje myślowe i wypracować nowy stosunek do tej amerykańskiej poetki, oparty na przesłankach mniej tendencyjnych i bardziej odpowiadających jej życiu.

W centrum zainteresowania Karoliny Polasik-Wrzosek znalazły się przede wszystkim *Dzienniki* Sylvii Plath, jako dzieło wydarzające się na styku rzeczywistości oraz fikcji i stanowiące płaszczyznę przenikania się oraz dopełniania obrazu rzeczywistego autorki i wykreowanej przez niego bohaterki. Referentka starała się ustosunkować do kwestii, na ile „intymne zapiski” wspomnianej poetki mogą pełnić funkcję wiarygodnego świadectwa o prywatnym życiu, a w szczególności o miłosnych stanach zwierającej się kobiety. W jakiej mierze natomiast zatraciły one, właściwy temu gatunkowi literackiemu, autentyzm, stając się wyznaniem w pełni kontrolowanym, poddanym cenzurze i pisarskiej „weryfikacji”. Ostatecznie postawione zostało pytanie o przydatność dziennika Sylvii Plath w próbie określenia jej konstrukcji osobowościowej i „odkrycia” prawdziwego oblicza „Elektry amerykańskiej liryki”.

Postawione wątpliwości w żaden sposób nie korespondowały z propagowanym w niektórych środowiskach naukowych poglądem, kwestionującym celowość analizy dzienników osób nieżyjących. Wychodząc z założenia, że ta forma literacka odzwierciedla stany psychiczne i emocjonalne doświadczającego, a następnie opisującego je podmiotu, dowodzą one, iż śmierć piszącego oznacza jednocześnie unicestwienie osobistej treści wyznań zawartych w pamiętniku. Dziennik pozbawiony przeżywającego subiekty mógłby wtedy tracić rację bytu. Przekształca się w tekst, być może i ciekawy, jednakże nieprzydatny dla charakterystyki odczuć swojego twórcy, gdyż nie miałby wtedy jego ducha. Wydaje się jednakże, że sam fakt uczynienia z pamiętnikarskiej spuścizny bostońskiej pisarki głównego materiału źródłowego sytuuje autorkę referatu niejako automatycznie po stronie adwersarzy podobnego przekonania. Zdaje się ona doceniać wartość dziennika jako instrumentu służącego do „wniknięcia” w strukturę osobowościową badanej. Jednocześnie sugeruje jednak, że skuteczność i sens takiego zabiegu zależą od obiektywizmu prowadzonej analizy, jak i od autentyczności przekazu, czyli od tego, czy przedstawiona w pamiętniku postać istniała naprawdę, czy też przeciwnie — stanowiła ona tylko wyraz pragnień, by być tak postrzeganą.

W przypadku *Dzienników* Sylvii Plath ta kłopotliwa kwestia, zdaniem K. Polasik-Wrzosek, uwidacznia się w całej jaskrawości. Przesłankę podobnego spostrzeżenia odnajduje ona w wypowiedzi samej poetki, deklarującej gotowość do przeobrażania rzeczywistości zgodnie ze swoją wolą i potrzebą chwili. Czynność

sporządzania dziennika, zaproponowana literatce przez psychologa w ramach „terapeutycznej rekonwalescencji”, przestaje więc pełnić funkcję wyłącznie konfesyjnego aktu oczyszczenia pacjentki, jej uczciwego rozliczenia się z demonami przeszłości, szczerego wyznania własnych „grzechów”. Jak gdyby wbrew zaleceniom lekarza, a może i częściowo na przekór intencjom samej Sylvii Plath, pamiętnik zmienia się w swoiste „poletko doświadczalne” jej twórczej działalności. Staje się on świetną okazją do zmierzenia się z odmiennym gatunkiem literackim, szansą na „rozpracowanie” nowego tematu i możliwością doskonalenia własnej sztuki pisarskiej. Przypuszczenie to zdaje się potwierdzać fakt, że treść *Dzienników* nie odbiega znacząco od treści zawartej w pozostałych utworach amerykańskiej artystki. Co więcej, można odnieść wrażenie, że wiele fraz obecnych w jej zapiskach i osobistej korespondencji zostało włączonych do innych dzieł.

Obsesja perfekcjonizmu, profesjonalizmu, ale też emocjonalne rozchwianie dyktowały poetce konieczność nieustannego dopracowywania zarówno swojej wypowiedzi, jak i zaprezentowanego w niej własnego wizerunku, stąd też, jak trafnie odnotowała referentka, dokonywała ona ciągłej filtracji tekstu, a jej pamiętnikowe „ja” jest „kameleonowe”, efemeryczne i rozedrgane. Odbiorca jej zwierzeń styka się ze światem mimikry, pełnym póż i masek, fundowanym, nie wiadomo — na użytek innych osób czy raczej powstającym z wewnętrznej potrzeby samej literatki. K. Polasik-Wrzosek powątpiewa w słusność tezy o świadomym zorientowaniu narracji pamiętnika ku konkretnemu adresatowi. Świadczyłyby to o zaiste machiawelicznych skłonnościach pisarki do manipulacji innymi ludźmi, o chęci zmyślnego oddziaływania na nich za pomocą swoich kreacji. Autorka wystąpienia wydaje się kontestować podobną opinię, postulując, by różnorodność „obrazów” Sylvii Plath uobecniających się w *Dziennikach* kojarzyć raczej z procesem niekończącej się samoanalizy, którą poetka wciąż praktykowała.

Autorka *Szklanego klosza* niejako intuicyjnie wyczuwała swoje uzależnienie od wyznań, miała świadomość bycia „ofiara introspekcji”, którym to mianem przecież osobiście się określała. Mimo to zatracala się jednak w desperackich poszukiwaniach własnej natury, pogrążając się w nieustannej eksploracji swojego wnętrza w celu odnalezienia tożsamości. Być może uzasadniona okaże się więc sugestia, że poszczególne odsłony Sylvii Plath, prezentowane na stronach *Dziennika*, jej coraz to nowe wcielenia i alternatywne sposoby zachowania stanowiły pewnego rodzaju próbę samodzielnego „rozwikłania” zagadki własnego jeststwa. Problem „zdefiniowania siebie” wydaje się wszakże dominować w twórczości amerykańskiej pisarki, jest swoistym imperatywem determinującym jej artystyczną działalność i codzienną egzystencję.

Niewykluczone, że ciągłe przenikanie samej siebie, przybierające niekiedy formę maniacką, wiązało się w przypadku Sylvii Plath z osobą jej ojca. Można domniemać, że jego przedwczesna śmierć nie pozwoliła poetce wystarczająco dogłębnie „zbadac” rodzica, pozbawiając ją, w pewnym sensie, możliwości

oceny swojego życia przez pryzmat relacji, której nie zdążyła zasadniczo nawiązać. To „oderwanie od korzeni”, niepewność swojego pochodzenia, nieznamość postaw prezentowanych przez tatę, by na podstawie tych informacji zrozumieć i własne zachowania, zdaje się angażować uwagę pisarki zwłaszcza po zakończeniu związku małżeńskiego z Tedem Hughesem. Nieudana próba zdobycia samowiedzy na swój temat przyczynia się do wzmożonej aktywności pisarskiej, a spora część dzieł tego okresu poświęcona jest, bezpośrednio lub nie, postaci ojca.

Karolina Polasik-Wrzosek przestrzega przed zbyt pochopnym interpretowaniem niektórych utworów tego czasu, w szczególności wiersza „Tatuś”, którego literalne odczytanie przynosi katastrofalne skutki. Powierzchnowość analizy, zauważa, skutkuje zafałszowaniem pozostającego w pamięci córki wyobrażenia Ottona Platha i przyczynia się do niewłaściwej demonizacji jego osoby. Srowadzony do metafory „ojca-faszysty” staje się on ucieleśnieniem domowego monstrum, krzywdzącego rodzinę i maltretującego własne dziecko. Tymczasem, wypowiedziane przez bohaterkę *Szklanego klosza* słowa: „szczęściem było jedynie i wyłącznie dzieciństwo” świadczą w istocie o dobrych wspomnieniach z młodzieńczych lat samej autorki, nie wskazując na obecność jakichkolwiek traumatycznych przeżyć, mogących wpisywać się w koncepcję „skrzywdzonej i poniżonej” ofiary.

Co więcej, jak podkreśla referentka, lektura *Dzienników* dostarcza raczej argumentów dowodzących, iż „psychicznym oprawcą Sylvii” była matka. Ojciec dotykał ją jedynie swoją tajemniczością, doświadczał nie okropieństwem zwyrodniałej więzi łączącej go z córką, ale jej brakiem. „Prześladowczą” funkcję można więc przypisać ojcu ewentualnie w kontekście natarczywości myśli samej Sylvii Plath, natrętnie krążącej wokół jego osoby. Dostrzec ją można w nachałości, z jaką temat rodzica narzucał się pisarce, domagając się twórczego zmaterializowania i zmierzenia z figurą Ojca oraz w nieubłaganej konieczności wypełnienia biograficznej luki wynikającej z jego nieobecności. Obowiązek zbarwienia „białych plam” własnego życiorysu literatka nałożyła sobie osobiście, spełniając swoją powinność bardziej lub mniej wiarygodnie i tworząc własną, „przemyslaną” wiarę.

W swoich rozważaniach nad autokreacyjnym aspektem *Dzienników* Sylvii Plath, K. Polasik-Wrzosek uwzględniła antropologiczną koncepcję Jamesa Clifforda. Trafność odwołania się do refleksji wspomnianego antropologa amerykańskiego zdają się potwierdzać chociażby jego opinie dotyczące pamiętnikarskiej spuścizny Bronisława Malinowskiego. Clifford dostrzega pomysłowość polskiego naukowca w dziedzinie kreowania własnej osoby i otaczających ją realiów, jak również polifoniczność jego dziennikowych zapisków, które prezentują całą mnogość zjawisk, doświadczeń i wydarzeń nie do końca bezstronnie. Ograniczenia narzucone jednostce przez „zinstytucjonalizowany zespół zbiorowych prak-

tyk i kodów”¹, a więc wynikające z przynależności do konkretnej kultury i sfery językowej, predysponują ją do ściśle określonej percepcji rzeczywistości i skazują na kształtowanie własnego wizerunku w ramach danych, kulturowych paradygmatów. Tym samym podmiotowe postrzeganie świata jest zawsze naznaczone subiektywizmem.

W tym świetle uprawnione wydaje się więc zakwestionowanie dotychczasowej tendencji do synonimicznego pojmowania terminów ‘fikcja’ i ‘kłamstwo’. Głoszenie tego, co wyimaginowane, nie musi bowiem oznaczać nieprawdomówności, stanowiąc raczej wyraz predyspozycji danej zbiorowości do specyficznego ujmowania rzeczywistości i przekonania o słuszności wybranej metody interpretacji faktów. Podobnie kategorii subiektywnej prawdy nie należy bezwzględnie przeciwstawiać jej obiektywnej wersji, która zresztą, być może, nawet nie istnieje. Opierając się wszak na intuicji F. Nietzschego, ku której uwagę czytelnika kieruje J. Clifford, jest ona przecież:

ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów — krótko mówiąc — sumą ludzkich stosunków, które zostały spotęgowane, przekształcone, potetycko i retorycznie upiękzone, i które, na skutek długiego użytkowania, wydają się ludowi niezmiennie, kanoniczne i obowiązujące.²

Analogicznie również w *Dziennikach* Sylvii Plath pobrzmiewa wielość opinii, refleksji i wynurzeń, służących literatce do komentowania bieżących wydarzeń i werbalizowania przeżywanego stanów emocjonalnych. Wiele z obecnych w pamiętniku wypowiedzi może razić ich nieprzystawalnością do faktycznych realiów życia pisarki i prezentowanych przez nią postaw, zwłaszcza jeżeli zignoruje się deklarowaną przez poetkę skłonność do objawiania światu tylko jednego „wariantu” siebie, drugi skutecznie ukrywając. Przypisywanie jednak autorce *Szklanego klosza* tendencji do nadmiernego fantazjowania i wypełniania *Dzienników* treścią z zamierzenia fałszywą przyczynia się do dewaloryzacji tego źródła informacji o Sylvii Plath i krzywdzi bezpośrednio ją samą. Takie stanowisko wiąże się ze zlekceważeniem faktu, iż „intymne zapiski” stanowią wyłącznie przejaw subiektywnego odbioru „jednostkowych przeżyć”, są próbą indywidualnego rozstrzygnięcia frapujących kwestii, dążeniem do ich oceny i eksplikacji. Nie potrzebują one empirycznego udowodnienia, potwierdzającego ich autentyczność w oczach pozostałych.

Można przypuszczać, że intencją twórczyni pamiętnika nie była więc chęć samooszukiwania siebie ani przebiegłego „zbałamucenia” innych. Zgodnie ze słowami Jamesa Clifforda, dziennika jako formy działalności twórczej nie dedykuje się nawet czytelnikowi, nie jemu również ma służyć. Z założenia czynność „fikcyjnej autokreacji”, dokonywana m.in. w ramach autobiograficznych rozwa-

¹ J. Clifford, *O etnograficznej autokreacji: Conrad i Malinowski*, przeł. M. Krupa, „Konteksty”, nr 1-4, Warszawa 2000, s. 83.

² *Ibidem*, s. 81.

zań, pełni bowiem funkcję porządkującą i zespalającą samego piszącego. Ma uchronić jego autora przed duchowym chaosem, niwelować negatywne skutki wewnętrznej fragmentaryzacji i w akcie konsolidacji najróżniejszych intuicji doprowadzić do wysublimowania całościowej wizji „ja”. Tym samym prowadzenie dziennika staje się remedium na dezintegrację osobowości — nieocenionym dla Bronisława Malinowskiego, nieskutecznym w przypadku Sylvii Plath, co nie oznacza, że wykorzystywanym z innych pobudek.

Przeświadczona, że „nie można wciąż patrzeć na własne życie z obiektywną ciekawością” i jednocześnie ogarnięta szaleństwem nieustannej wiwisekcji „Elektra amerykańskiej liryki” stara się odnaleźć siebie w relacjach z innymi ludźmi, w tym także w stanie zakochania. Spostrzeżenie to wiedzie bezpośrednio do uznania *Dzienników* za narrację o miłości. Doktor K. Polasik-Wrzošek zastanawia się nad poprawnością takiej interpretacji tekstu pamiętnika, obawiając się, że wniosek ten mógłby okazać się chybiony lub — delikatnie mówiąc — pochopny. Miłość „sama w sobie” nie pochłania bowiem uwagi Sylvii Plath, nie występuje w jej piśmiennictwie jako obiekt antropologicznych, popularnych czy filozoficznych refleksji, nie jest też „środkiem wyrazu” ani „figurą literacką” godną silniejszego wyeksponowania. Jednocześnie stanowi ona, jak zauważa badaczka, podstawę całej wypowiedzi, pełni rolę fabularnej osi *Dzienników*, skupiającej poszczególne wątki, wszechogarniającej i przenikającej je z potęgą przerażającej nieuchronności. Wszechobecność tej kategorii, zdaniem K. Polasik-Wrzošek, czyni z niej „czynnik wyższej konieczności”, który gwarantuje istnienie w ogóle. Idąc dalej, jej brak oznacza niemożność tworzenia, a w rezultacie „zsuniecie się w niebyt”.

Paradoksalnie ta życiodajna siła, mająca czynić człowieczą egzystencję sensowną i wartościową oraz czynić zdolną do kreatywnej aktywności, nieustannie obcuje ze swoim przeciwieństwem — śmiertelnością, przywołującą na myśl pragnienie unicestwienia siebie. Ta chęć samozagłady, wywołana przez najróżniejsze czynniki, spotęgowane przez emocjonalne napięcie i poczucie bezbronności, tak właściwe stanowi zakochania, wydaje się wręcz nieusuwalna. Pojawia się każdorazowo, gdy nieudolny Eros zawodzi ludzkie oczekiwania, a wszechmocny Tanatos łudzi nadzieją wyzwolenia się z błędnego kręgu miłosego niespełnienia i uczuciowego dysonansu. Sytuacja ta wydaje się nieobca Sylvii Plath, której nadzwyczajna wrażliwość i duchowe rozdrażnienie niejako predysponują ją do autodestrukcji. W obliczu miłosego rozgoryczenia decyduje się ona na opcję „zapadnięcia w nicość”, wbrew deklarowanej w liście do przyjaciółki akceptacji nieuchronności tragedii i odrzuceniu „fałszywie prostych rozwiązań”.³ Powolna agonía jej związku małżeńskiego objawia ze straszliwą ostrością samobójcze skłonności poetki, które głośno wykrzykuje na kartach swojego *Dziennika*, a ostatecznie „bezszelestnie” manifestuje w zaciszu lon-

³ *List do P. Prouty*, z 13 grudnia 1955 r., w: S. Plath, *Listy do domu*, przeł. E. Krasieńska, Warszawa 1983, s. 160.

dyńskiej kuchni. Jej uczucie do Teda Hughesa, a więc to, co powinno przeobrazić istnienie pisarki w radosną „pieśń afirmacji i miłości”, ostatecznie staje się przedśmiertnym preludium.

Zaprezentowana w twórczości Sylvii Plath miłość, zgodnie z opinią referentki „przepoczwarzona, zmutowana, przeistoczona” nie wkomponowuje się w jej „tradycyjne” wyobrażenia obecne w kulturze masowej. „Niepokornie” wymyka się ona też ze schematów naukowych definicji, zadziwiając odmiennością sposobu jej rozumienia i przede wszystkim niezwykłością poetyckiej ekspresji. Zamiar wykorzystania koncepcji Rolanda Barthes’a w próbie analizy *Dzienników* amerykańskiej poetki, w opinii K. Polasik-Wrzošek, okazuje się bezpodstawny. Proponowany przez niego „język mówienia o miłości” wraz z całokształtem fundujących go tropów literackich i kategorii nie występuje bowiem w tym dziele, stąd też pozostaje on zasadniczo bezużyteczny dla celów interpretacji tekstu. Konstruowane przez R. Barthes’a figury — jak sugeruje referentka — można zastosować ewentualnie jako ogólną charakterystykę „miłości”, pewien zespół cech.

Trudno nie zgodzić się również z poglądem autorki wystąpienia, że „uczucie” Sylvii Plath objawiające się w *Dziennikach* nie opiera się na jego klasycznych wariantach: sokratejskim wyobrażeniu miłości, wznoszącej na wyżyny artystycznej doskonałości oraz romantycznej gloryfikacji namiętności, która odzwierciedlona w akcie kreacyjnym wiedzie kochanka ku nieśmiertelności. Wydaje się, że w badanym przypadku obydwie te mity właściwie nie występują. Zarówno bowiem lektura „intymnych zapisków”, jak i pozostałych utworów, uzupełniona analizą bibliografii amerykańskiej literatki, skłania raczej do spostrzeżenia, że okres „rozkwitu” miłosnych uniesień nie sprzyjał pisarskiej płodności bądź nawet w pewnym stopniu deprymował jej rozwój. Dopiero „wyswobodzenie się” z nieudanego związku pozwoliło jej zaktywizować faktyczny potencjał poetycki i odnaleźć natchnienie, co zresztą odnotowuje sama Sylvia Plath, z radością obwieszczając najbliższym powrót osobistej muzy. Fragmenty, w których wskazuje ona Teda Hughesa jako źródło własnych ograniczeń i artystycznej niemocy, pojawiają się z zadziwiającą wręcz konsekwencją i dotyczą czytelnika kategorycznością wypowiedzi. Autorka *Szklanego klosza* nie domniemywa, nie spekuluje, nie powątpiewa o winie partnera, ale głosi swoje przekonanie stanowczo i bez wahania. Miłość jej nie uskrzydla, ale raczej uniemożliwia upragnione wzniesienie.

Można odnieść wrażenie, że „twórcza inercja” nie wynikała jednak wyłącznie z konieczności podjęcia pracy zarobkowej i poświęcenia własnych dążeń na rzecz kariery męża, ale zasadzała się na przesłankach natury bardziej psychologicznej. Miotana ambicjami nieprzystającymi do dusznej atmosfery szcątkowego systemu patriarchalnego lat 50. XX w., boleśnie odczuwała ona tragizm „bycia kobietą” z wszelkimi jej „przypadłościami” — rolą kochanki, żony, matki. Narzucone schematy społeczne wiązały się z koniecznością nieustannej rezygnacji z siebie samej, wymagały podejmowania wyborów wbrew woli i na przekór indy-

widualnym potrzebom, wymuszały postawę pokory, ofiarnictwa i męczeństwa. Prowadząc ciągłą walkę o tożsamość, poetka wewnątrznie przeciwstawiała się proponowanym jej przez społeczeństwo rozwiązaniom, ale także słabościom swojej natury. Bunt okazuje się oczywiście nieskuteczny, a Sylvii Plath nie udaje się ani próba przezwyciężenia ciężących jej tradycyjnych schematów, ani przekroczenie własnej płciowości. W obydwu przypadkach wydaje się to zresztą niemożliwe do realizacji.

Karolina Polasik-Wrzosek przestrzega równocześnie przed lokowaniem seksualnych wzmianek obecnych w *Dziennikach* w nurcie ideologii feministycznej, stanowią one bowiem raczej próbę oswojenia się z własną „kobiecością”, budzącą w amerykańskiej poetce niechęć. Traktując swój „żeński” pierwiastek w kategoriach niechcianego przeznaczenia, ułomności, dramatu, nie wpisuje się ona wszakże w szablon „kobiety wyzwolonej”, mogącej admiirować emancypacyjne przedsięwzięcia osób walczących o równouprawnienie. Intuicję tę zdają się potwierdzać słowa samej pisarki, wygłoszone na kartach *Szklanego klosza*, zdaniem niektórych jej najbardziej autobiograficznego dzieła. Bohaterka książki opisuje i jednocześnie analizuje swój sen o drzewie figowym, będącym alegorią życia z całokształtem oferowanych w nim szans. Wybór któregoś z „owoców” oznacza automatyczną rezygnację z pozostałych, a więc każda decyzja skutkuje wyrzeczeniem się innych alternatyw, niosąc ze sobą nieuchronną stratę i poczucie niespełnienia.⁴ Sumienne wypełnianie obowiązków macierzyńskich czy powinności małżeńskich, ale także, można dodać, emocjonalne zaangażowanie, miłość po prostu, wykluczają możliwość realizacji się w innych dziedzinach życia oraz rozwoju naukowego, dziennikarskiego, wreszcie pisarskiego.

To swoiste „pochłonięcie” uwagi i skupienie jej wyłącznie na jednym aspekcie egzystencji dostrzega też R. Barthes, sugerując, że stan miłosnych uniesień likwiduje wszelką aktywność twórczą. Ogranicza on bowiem zdolności podmiotu do zwerbalizowania własnych uczuć, wprowadza w kreacyjną niemoc, której przezwyciężenie zaistnieje dopiero w sytuacji wygaśnięcia „porywów serca”. Dlatego też, konkluduje francuski filozof, można albo zatracić się w „niemym” kochaniu, albo stać się niemiłującym pisarzem. *Tertium non datur* bądź też jest nim najgorszy wariant — pograżenia jednostki w niebycie nietworzenia i niekochania.⁵

Reasumując, można pokusić się o stwierdzenie, że zarówno sokratejska wizja miłości, jak i jej romantyczne wyobrażenie w refleksji Sylvii Plath pozostają w zasadzie nieuchwytnie. Co więcej, trudno zaobserwować w jej twórczości jakiegokolwiek przejawy propagowania „mitycznego sensu miłości”, a ewentualne, pojedyncze frazy, mogące wskazywać na podobne skłonności, zostają skutecznie zanegowane przez inne fragmenty. Podążając za definicją Leszka Kołakowskiego, na autorytecie którego wspiera się K. Polasik-Wrzosek, miłość zasada

⁴ S. Plath, *Szklany klosz*, przeł. M. Michałowska, Poznań 1995, s. 85-86.

⁵ G. Borkowska, *Pieśń samotnego*, „Tygodnik Powszechny”, nr 1-2 Kraków 1997 [on-line] dostęp z 20.03.2010, <http://www.tygodnik.com.pl/kontrapunkt/13-14/borkow.html>.

się bowiem na „pragnieniu posiadania rzeczowego, z którego rodzi się przeczcucie jedności spełnionej w oddaniu”.⁶ Jest więc ona ofiarnym obcowaniem dwojga ludzi. W idealnym kształcie tej relacji wszelkie egoistyczne predylekcje i roszczenia zostają unicestwione, a doświadczenie nieusuwalnej odrębności i niepokojącego braku pewności traci rację bytu. Uczucie to cechuje nieustanne, radosne oczekiwanie na całkowite „rozpłynięcie” się kochanków w pozaempirycznej miłosnej rzeczywistości, w której współrzędne czasoprzestrzenne ulegają unieważnieniu i następuje „wszystko wyłączające pochłonięcie”.

Trudno nie odnieść wrażenia, że idea wszechogarniającego zespolenia nie znajduje się jednak w centrum zainteresowania Sylvii Plath, nie dąży ona do pełnego zjednoczenia z obiektem miłości lub też czyni to w sposób chwiejny i niekonsekwentny. Wyraża wprawdzie gotowość „przelania siebie” w bliskiego człowieka, dopuszczenia go do zgłębienia własnej tajemnicy i odkrycia — także przed samą poetką — jej wnętrza. Jednocześnie zauważa jednak fakt, że „mijamy się wciąż mijamy, nigdy nie doznając zespolenia, nigdy nie łącząc się w doskonałe układy naszych snów”⁷, a przemawiający do niej „inny” zawsze dysponuje „kamiennym językiem”. Ta niemożność zniesienia separacji w pewnej mierze wynika z predyspozycji samej artystki, niezdolnej do całkowitego wyrzeczenia się własnej osoby, może nawet ostatecznie tego niepragnącej. W twórczości amerykańskiej literatki, miłość do ludzi przybiera postać bacznej obserwacji, której bliżej do psychoanalitycznego eksperymentu czy kolekcjonerskiego zafascynowania niż do rzeczywistej zażyłości. Sytuując się w pozycji badacza, z ciekawością przyglądającego się nowemu „okazowi”, niejako automatycznie skazuje się na pozostawianie poza jakąkolwiek interpersonalną relacją. Dotyka wprawdzie powierzchni drugiego, ale nie przenika jego struktury.

Być może uprawnione będzie więc ponowne nawiązanie w tym miejscu do artykułu Jamesa Clifforda poświęconego postaciom Bronisława Malinowskiego i Josepha Conrada. Spozstrzega on bowiem, że zarówno *Dzienniki* pierwszego z Polaków, jak i *Jądro ciemności* autorstwa drugiego z nich „wyrażają doświadczenie samotności, ale samotności wypełnionej innymi ludźmi, innymi akcentami, która nie pozwala na poczucie «bycia w środku», na spójny dialog, czy autentyczną wspólnotę”⁸. Podobny wniosek, zestawiony z treścią pamiętnika Sylvii Plath, a w szczególności z zawartymi w nim refleksjami o miłości, wydaje się niezwykle trafny.

Podsumowując, można pokusić się o stwierdzenie, że badawcze poszukiwania Karoliny Polasik-Wrzosek orientowały się na wyjawienie związku pomiędzy faktycznie istniejącą osobą Sylvii Plath a słowem obecnym w jej *Dziennikach*. Jej wysiłki zmierzały do analizy treści tego dzieła, by na jej podstawie osadzić praw-

⁶ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Poznań 2005, s. 73.

⁷ S. Plath, *Kamienny chłopiec z delfinem*, w: *eadem, Opowiadania*, przeł. T. Truszkowska, Kraków 1992, s. 83.

⁸ J. Clifford, *op. cit.*, s. 89.

dziwy obraz XX-wiecznej poetki, bez zniekształceń i zbędnych domieszek. W ramach przedstawionego referatu zadanie to nie zostało do końca zrealizowane, co nie oznacza, że próba ta okazała się bezcelowa, a wykorzystywana metoda nieskuteczna. Wydaje się bowiem, że faktycznym jej zamiarem było dążenie do ponownego rozpatrzenia „przypadku” Sylvii Plath i ukazanie poetki niejako „w nowym świetle”. Wygłoszone przez referentkę opinie stanowiły jedynie propozycję, nieskażoną kategorycznością i arbitralnym tonem. Świadczy o tym sama konwencja wypowiedzi, implikująca dziesiątki pytań, mnogość luźnych skojarzeń i sugestii, a nawet osobistych wątpliwości. Czyniło to z wystąpienia istotny głos w dyskusji nad intrygującą postacią bostońskiej literatki, tym ważniejszy, że pełniący też rolę stymulatora rozważenia tej kwestii przez każdego z uczestników spotkania. Chociażby z tego punktu widzenia trudno przecenić wystąpienie K. Polasik-Wrzosek.

Malwina Chuda-Granat



Oksana Ruda, *Ukrajins'kie kozactwo w interpretacji pol'skich historyków kincia XIX — perszoji tretyny XX stolittia*, Lwów 2010, s. 418.

Ukraiński rynek księgarski wzbogacił się w roku 2010 o ważną publikację, której doniosłość wykracza jednak znacznie poza wąski kontekst krajowy. Praca Oksany Rudy zatytułowana „Ukrajins'kie kozactwo w interpretacji pol'skich historyków kincia XIX — perszoji tretyny XX stolittia” („Kozactwo ukraińskie w interpretacji polskich historyków końca XIX — pierwszego trzydziestolecia XX wieku”¹) stawia sobie za cel przybliżenie ukraińskim czytelnikom poglądów polskich badaczy na proces kształtowania się narodu ukraińskiego w jego najwcześniejszym etapie. Oczywiście jest znaczenie problemu kozaczyzny, formułowanych przez historyków ocen i poglądów dotyczących tego fenomenu historycznego dla wzajemnych relacji polsko-ukraińskich. Kwestia to tym bardziej istotna, iż okresowi interesującemu autorkę omawianej pracy towarzyszyła swoista eksplozja nowych idei, ruchów politycznych czy mitów historycznych. Właśnie problem trwałości mitu historycznego we wszystkich jego następujących konfiguracjach i rekonfiguracjach stanowi oś, wokół której stara się ukraińska badaczka nadbudować swoją prezentację poglądów polskiej historiografii omawianego okresu. „Kwestia kozaczyzny” ma jednak z punktu widzenia dorobku polskiej nauki historycznej inny jeszcze wymiar, mniej pragmatyczny, a bardziej teoretyczny, który często umyka uwadze uczestników współczesnej debaty polsko-ukraińskiej, tak silnie przecież skoncentrowanej na kwestiach geopolitycznych. Mowa tu o podstawowym dla polskiej refleksji historycznej zagadnieniu upadku I Rzeczypospolitej i przyczyn, które doprowadziły do tej dziejowej katastrofy. Problem ukraiński, a w szczególności przebieg powstań kozackich, na czele oczywiście z dramatycznymi wydarzeniami roku 1648 oraz lat następnych, jawi się w tym kontekście jako pierwsze ogniwo ciągu przyczynowo-skutkowego, zwieńczonego upadkiem państwa. Czy jednak problem ten postrzegany był zawsze w tak jednoznaczny sposób? Na to i inne pytania stara się udzielić w swojej książce odpowiedź Oksana Ruda.

Omawiana praca składa się z czterech rozdziałów. Rozdział pierwszy zatytułowany „Pol'ska istoriografija kincia XIX — perszoji tretyny XX stolittia: naukowci oseredky, istoryczni szkoły ta postati” („Polska historiografia końca XIX — pierwszego trzydziestolecia XX w.: ośrodki naukowe, szkoły historyczne oraz postaci”) ma na celu zaprezentowanie panoramy polskiej historiografii omawianego okresu, zapoznanie

¹ Ukraiński wyraz *tretyna* znaczący tyle, co „jedna trzecia” oddajemy tutaj jako „trzydziestolecie”, przy całej świadomości pewnego braku precyzji takiego tłumaczenia.

czytelnika z warunkami pracy historyków polskich, a także krótkie nakreślenie ich sylwetek naukowych, z podkreśleniem preferencji ideologicznych i politycznych badaczy. Rozdział drugi zatytułowany „Do źródeł mifołochizacji ukrajins’kocho mi- nułoch” („Ku źródłom mitologizacji ukraińskiej przeszłości”) zawiera rozważania autorki dotyczące kształtowania się i strukturalnych uwarunkowań funkcjonowania mitów historycznych oraz ich roli społecznej. Szczególną uwagę poświęca badaczka w tym miejscu takim składowym polskiego myślenia o historii, jak: idea jagiellońska, wizja Polski — przedmurza świata chrześcijańskiego czy cywilizacji zachodniej, opozycja „kulturalnych Polaków” i „dzikich Ukraińców” oraz „historycznych granic 1772 r.”. Na uwagę zasługuje w tym miejscu wykorzystanie przez autorkę licznych opracowań teoretycznych reprezentujących dorobek współczesnej polskiej teorii historiografii. Trzon wywodu omawianej książki stanowią rozdziały trzeci i czwarty zatytułowane odpowiednio: „Ukrajins’ke kozactwo wid początku formuwannia do seredyny XVII st. u pol’skij istorycznij dumci” („Kozactwo ukraińskie od początku formowania do połowy XVII w. w polskiej myśli historycznej”) oraz „Kozacka doba: osoblywosti interpretaciji” („Czas kozaków: osobliwości interpretacji”). Oba rozdziały podzielone zostały, z kolei, na dwa podrozdziały poświęcone poglądom historyków na temat chronologicznie wyodrębnionych zagadnień, od genezy kozaczyzny, przez pierwsze konfrontacje polsko-kozackie (z podkreśleniem kwestii tzw. Kozaków rejestrowych i unii brzeskiej), po ocenę wydarzeń powstania Chmielnickiego i problem porozumień polsko-kozackich. Każde z tak wyodrębnionych zagadnień zostało zaprezentowane przez pryzmat opinii i ocen formułowanych przez najbardziej znaczących przedstawicieli polskiej nauki historycznej, od Józefa Szujskiego i Michała Bobrzyńskiego poczynając, kończąc na Franciszku Rawicju-Gawrońskim i Olgierdzie Górcie. Dodajmy, iż prezentowana panorama postaci i poglądów jest niezwykle wyczerpująca i bogato udokumentowana za pomocą różnorodnego materiału źródłowego. Konsekwentne zastosowanie przyjętego przez autorkę logicznego i przejrzystego układu opracowywanych zagadnień stanowi niewątpliwą zaletę pracy.

Na tym wzorcowym obrazie pojawiają się jednak drobne rysy, których istnienie — motywując się recenzenckim obowiązkiem — należy w tym miejscu podnieść. Otóż pewien opór odbiorcy budzić musi przyjęta przez autorkę i często stosowana metoda puentowania prezentacji omawianych poglądów odniesieniem do opinii obecnych we współczesnej historiografii. Frazy: „w opinii współczesnych ukraińskich historyków”, „zgodnie ze współczesną ukraińską historiografią” itp. (choć pojawiają się również liczne odniesienia do współczesnej historiografii polskiej) są przez autorkę omawianej pracy wyraźnie nadużywane, a funkcja następujących po nich passusów przybliżających stan aktualnych badań w danej materii jest dla czytelnika nie do końca jasna. Czy pełnią one funkcję swoistego kontrpunktu wobec narracji komponowanych przez omawianych autorów? Czy mają stanowić wyraźną ocenę autorki w odniesieniu do opinii jej zdaniem zasługujących na potępienie bądź wsparcie (bo i takie przypadki odnotowujemy)? Skutkowałoby to wtedy osobliwym pomieszczeniem porządków wykładu, w którym rekonstrukcja poglądów przepleciona jest polemiką z nimi na gruncie przedmiotowym, co z kolei stanowiłoby pewne wyjście poza przyjmowany temat pracy. Implikacje zestawienia poglądów badacza

XIX-wiecznego z aktualnym stanem wiedzy są oczywiste, konotacje bowiem wywoływane przez określenie „współczesne” są w tym kontekście dość jednoznaczne. Być może taka właśnie — dwoista — ma być funkcja budowanej przez autorkę narracji — rekonstrukcja i prezentacja określonych mitów historycznych i jednocześnie „rozprawienie” się z nimi. W takim rozumieniu wspomnianych fragmentów utwierdzałyby nas te miejsca omawianej pracy, w których badaczka jednoznacznie wskazuje na istnienie „prawidłowej” wizji relacji polsko-ukraińskich, jak choćby w zdaniu, gdzie mowa jest o: „badaniach naukowych J. Kaczmarczyka, W. Serczyka, T. Chynczewskiej-Hennel i innych, w których kozactwo postawiono w nowym, obiektywnym świetle” (s. 131). W tym kontekście prace historyków reprezentujących inne stanowiska ideologiczne, czy nawet metodologiczne miałyby być wartościowane zależnie od tego czy, tu cytat: „[...] przybliżają się do twierdzeń współczesnych ukraińskich, rosyjskich i polskich badaczy [...], którzy podejmują aktywne próby wykorzenia poszerzenia się negatywnych stereotypów i mitów odnośnie Kozaków ukraińskich i stosunków polsko-ukraińskich” (s. 347). Z jednej strony, aplikacja podobnej perspektywy na grunt historii historiografii może być oceniana pozytywnie, jako forma uwzględnienia czynnika etycznego, z drugiej jednak strony razi swym ahistoryzmem, szczególnie z punktu widzenia odbiorcy przekonanego o pewnej konwencjonalności wszystkich – w tym również współczesnych — ocen i poglądów. Podobne, nieco ambiwalentne uczucia wywołuje niekiedy stosowana przez autorkę perspektywa komparatystyczna – zestawiania opinii historyków polskich omawianego okresu, z opiniami historyków ukraińskich (a incydentalnie również rosyjskich). Choć tutaj zastrzeżenia nie mają już tak fundamentalnego charakteru metodologicznego, a dotyczą jedynie pewnej nadreprezentacji opinii uczonych ukraińskich czy też rozłożenia akcentów, jak choćby w wypadku fragmentu, w którym kilkudzaniowa prezentacja poglądów A. Jabłonowskiego konfrontowana jest z niemal trzystronicowym wylizaniem opinii uczonych ukraińskich (znalazło się tam również streszczenie poglądów współczesnego badacza polskiego J. Kaczmarczyka [s. 330-333]). Choć podobne poszerzenie perspektywy badawczej powiększa w sposób oczywisty walory informacyjne pracy (szczególnie z punktu widzenia odbiorcy polskiego, niekoniecznie obeznanego gruntownie z osiągnięciami historiografii ukraińskiej), to jednak można odnieść wrażenie, iż ujęcie porównawcze wydaje się miejscami zaznaczać w sposób nadmierny. Podkreślmy w tym miejscu jednak, iż nie da się dostrzec w wywodzie autorki żadnego uprzywilejowania poglądów historyków ukraińskich, a raczej rozłożone są równomiernie. W tym aspekcie zdystansowany stosunek badaczki stanowi zdecydowaną zaletę recenzowanej pracy.

Dla polskiego czytelnika walorem pracy Oksany Rudy jest możliwość skonfrontowania własnych, niejednokrotnie silnie ugruntowanych i na pierwszy rzut oka nieszkodliwych wyobrażeń na temat wspólnej polsko-ukraińskiej przeszłości z perspektywą często w sposób zaskakująco odmienną. Potrzeba chyba dopiero ujęcia badacza ukraińskiego, by uzmysłowić nam, że nawet takie, jednoznacznie pozytywnie waloryzowane w polskiej świadomości narodowej kompleksy wyobrażeń, jak choćby idea Polski jagiellońskiej (przyjmowanej chyba dość powszechnie jako wizja „otwarta”, w przeciwieństwie do „zamkniętej” koncepcji Polski etnicznej), mogą

być postrzegane jako ideologia wroga, groźna i obca; że w wypadku skomplikowanej wspólnej historii relacji polsko-ukraińskich, to naszym badaczom, w pierwszej kolejności, przypadło w udziale nazywać i opisywać, reglamentować prawo do odrębnego bytu politycznego, a nawet istnienia w ogóle, jako całość etnicznie wyodrębniona; że – wreszcie – również wśród polskich badaczy dominował swoisty „orientalizm”, wizja Wschodu osobliwego, czasem na sposób kuriozalny, często jednak niedojrzałego i niezdatnego do samodzielnego funkcjonowania.

Warta podkreślenia jest przystępność i precyzja języka omawianej pracy, niewątpliwie ułatwiającej kontakt z książką nawet czytelnikowi pobieżnie zaznajomionemu z niuansami języka ukraińskiego. Oceniając, co do zasady nienaganną, stronę edytorską książki, polski odbiorca nie może nie zauważyć kilku drobnych potknięć językowych zawartych w polskim tekście streszczenia załączonego do pracy (s. 411-413).

Podsumowując powyższe rozważania, wypada stwierdzić, iż pomimo pewnych zastrzeżeń co do sposobu prezentacji opracowanego materiału niewątpliwa jest ogromna wartość informacyjna pracy Oksany Rudy, bogactwo wykorzystanych źródeł oraz wnikliwość ich analizy. Książka warta jest zarekomendowania tym wszystkim spośród polskich czytelników, którzy zainteresowani są pogłębieniem swojej wiedzy na temat wzajemnych, polsko-ukraińskich uprzedzeń, a dla których bariera językowa nie jest przeszkodą nie do pokonania. Warto wszak czasem spojrzeć na siebie oczami innych.

Andrzej Janicki

Maria Solarska, Maciej Bugajewski, *Współczesna francuska historia kobiet; dokonania — perspektywy* — krytyka, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2009, s. 231.

Historia kobiet jako samodzielna dziedzina badań historycznych legitymuje się stosunkowo młodą metryką, ale ma już niezachwiany status wśród dziedzin historiograficznej refleksji. Nie oznacza to jednak, że myśleniu o niej, także w gronie profesjonalnych historyków i historyczek, nie towarzyszy sceptycyzm i brak zrozumienia. Wątpliwości te bywają często owocem nieświadomości i/lub braku elementarnej wiedzy co do celów i strategii badawczych tej dyscypliny. Cieszy więc pojawienie się pracy Marii Solarskiej i Macieja Bugajewskiego, dotyczącej właśnie historii kobiet, bo chociaż egzemplifikację dla autorów stanowi historiografia francuska, to część pojawiających się rozważań można uznać za uniwersalne dla tego kierunku.

Omawiana książka składa się z dwóch części, pierwsza — „Kobiety i historia” — napisana została przez Marię Solarską (s. 21-139), druga — „Historiografia ko-

biet jako projekt metamorfozy tożsamości” — przez Macieja Bugajewskiego (s. 143-198). We wprowadzeniu przedstawiono główne założenia pracy oraz uzasadnienie przyjętego zakresu chronologicznego (od lat 70. XX w. do przełomu wieków).

Część autorstwa Marii Solarskiej zawiera trzy rozdziały, odpowiadające zmieniającej się perspektywie spoglądania na przedmiot rozważań. W pierwszym, zatytułowanym znamienne: „Czy kobiety mają historię?”, autorka — zgodnie z tym, co zapowiedziała we wprowadzeniu — spogląda „z zewnątrz” na francuską naukę historyczną i funkcjonującą w jej ramach historię kobiet. Omawianą przez siebie dyscyplinę umieszcza zatem w szerszym krajobrazie historiograficznym, wskazując na niepozostające bez wpływu na jej powstanie zmiany zachodzące wówczas w pisarstwie historycznym, związane z pojawieniem się antropologii historycznej i twórczością Michela Foucaulta. Następnie pokazuje zachodzącą w ciągu dwóch dziesięcioleci ewolucję w ramach tej dyscypliny, symbolicznie rozpiętą pomiędzy retorycznymi pytaniami o to: „czy historia kobiet jest możliwa?” oraz „czy historia bez kobiet jest możliwa?”. M. Solarska, podkreślając dynamikę zmian wewnątrz analizowanej praktyki historiograficznej, wskazuje na charakterystyczny dla niej wysoki poziom autorefleksji, prowadzący praktykujących ją badaczy/badaczki do krytycznego namysłu i weryfikowania stawianych przez siebie pytań i celów badawczych. Po rozważaniach o feministycznej tożsamości, a właściwie tożsamościach, autorka kończy rozdział opisem funkcjonowania historii kobiet wewnątrz akademickiej i zinstytucjonalizowanej francuskiej nauki historycznej, zwracając uwagę na fakt (jak sądzę, nie całkiem oczywisty, zatem tym bardziej wart wyartykułowania), że stosunek do nowej dyscypliny nie tyle jest uwarunkowany przynależnością do danej płci, co raczej światopoglądem i wizją świata.

Problematykę drugiego rozdziału M. Solarska zogniskowała, jak się zdaje, wokół trzech zasadniczych, wzajemnie ze sobą związanych i wpływających na siebie kwestii: (1) charakteru podmiotu badawczego konstruowanego w ramach historiograficznej praktyki historii kobiet, (2) toczonych dyskusji o adekwatności jej nazwy (wiążących się z kolei z refleksją nad podmiotem i przedmiotem badań) oraz (3) implikacji wypływających ze związku dyscypliny z myślą feministyczną. Odnosnie do pierwszego zagadnienia ukazane zostały konsekwencje dla pisarstwa historycznego wynikające z niemożności opisu rzeczywistości poza kategoriami dwóch płci. Ta niewyobrażalność innego poza dwupłciowym świata ludzkiego nie niosła i nie niesie jednak, jak trafnie zauważa autorka, akceptacji dla projektu historii kobiet. Następnie odnajdziemy rozważania nad statusem samego podmiotu wewnątrz historii kobiet, z ukazaniem trudności z odpowiednim sposobem jego wypracowania, który nie implikowałby wizji historii ahistorycznej z jednej strony bądź nie prowadziłby do naturalizacji przedmiotu badań z drugiej. Problem nazewnictwa dyscypliny M. Solarska opisuje, ukazując głosy francuskich historyczek „za” i „przeciw” historii kobiet oraz opinie tychże, wyartykułowane później, w stosunku do pojawiającej się alternatywy w postaci historii rodzaju. Autorka nie poprzestaje tylko na przywołaniu tej dyskusji, ale zabiera w niej głos, dostrzegając bowiem plusy aplikacji gender na grunt badań historycznych, akcentuje także niebezpieczeństwa związane z jej stosowaniem. Ostatnie zagadnienie poruszane w omawianym rozdziale, kwe-

stia związku historii kobiet z myślą feministyczną, stanowi także punkt wyjścia do rozważań nad związkami nauki historycznej (ale chodzi w sumie o naukę, wiedzę w ogóle) z różnymi ideologiami i do (nie)możliwości uwolnienia historii od tychże.

Trzeci rozdział autorka poświęciła analizie wybranych obszarów badawczych (pamięć, podmiotowość, źródła, periodyzacja), umieszczając tym razem perspektywę oglądu wewnątrz dyskutowanej praktyki historiograficznej. Rozważania rozpoczynają się refleksją nad rolą historii kobiet dla przywracania i przydawania pamięci kobietom, pojmowanym zarówno jednostkowo, jak i grupowo, a połączone wspólną cechą — statusem podmiotowości, której to, jak zaznacza autorka, zostały pozbawione przez normatywny dyskurs historyczny. Następną podnoszoną kwestią są problemy z określeniem podmiotowości kobiet w historii, którą M. Solarska opisuje poprzez różne strategie wybierane przez historyczki francuskie (m.in. Michèle Riot-Sarcey, Marie-France Brive czy Michelle Perrot). W tych rozważaniach zwraca też uwagę na status kobiecego ciała (będącego jedynym pryzmatem postrzegania kobiet w historii tradycyjnej i do którego kobieta została zredukowana, i związany z nim postulat uwolnienia kobiet od bycia tylko nim. Przechodząc do problematyki związanej z podstawą źródłową historii kobiet, autorka wskazuje na niedostateczną ilość tych, które wyszły spod ręki kobiet i konsekwencje tej sytuacji dla rozwoju dyscypliny. Wreszcie wyraża postulat, wysuwany przez historyczki/historyków z kręgu intelektualnego historii kobiet, głębszego namysłu nad dotychczas przyjętą periodyzacją, chociaż jak zauważa M. Solarska, nieadekwatność periodyzacji zaczęto dostrzegać już w momencie detronizacji sfery politycznej jako głównej w badaniach historycznych.

Druga część pracy, pióra Macieja Bugajewskiego, spogląda na historię kobiet z perspektywy filozofii historii i dzieli się na cztery rozdziały. Celem pierwszego jest omówienie wewnętrznych sprzeczności w konstrukcji tożsamościowej, którą autor określa mianem tradycyjno-patriarchalnej. Rozważania rozpoczyna od analizy powodów niechęci wobec historiografii kobiet, wyróżniając powody natury kulturowej, epistemologicznej i historiograficznej. Przechodząc do problematyki zaakcentowanej w tytule rozdziału, M. Bugajewski omawia dostrzegane przez siebie sprzeczności, zaznaczając jednocześnie, że nie wyczerpuje ich katalogu. Pisząc o jednej z nich, „Irracjonalizmie i lęku”, autor wyraża przekonanie — skądinąd optymistyczne — że żyjemy w schyłkowej fazie kultury patriarchalnej. Warto podkreślić wagę konstatacji podsumowującej rozważania nad tą sprzecznością, wyrażającej przekonanie, że dążenia poznawcze historiografii kobiet oznaczają „wzmocnienie udziału *ratio* w życiu społecznym, obronę rozumu człowieka”. Podobnie istotne jest, jak sądzę, wskazanie, że tożsamość tradycyjno-patriarchalna jest źródłem cierpienia dla jednostkowego podmiotu.

W drugim rozdziale M. Bugajewski unaocznia, że podejmując refleksję nad zakładanym przez historiografię kobiet projektem pamięci, porusza się również kwestię zawartego w narracjach wyobrażenia pożądanej praktyki społecznej (czyli, jak wyjaśnia autor, tej, która uczestniczy w dyskusji na temat zarówno przeszłości, jak i przyszłości społeczeństwa, w którego ramach powstaje). Refleksje wieńczy uwaga o wizji nowej struktury tożsamościowej, która powstać miałaby przy współpracy

(„intelektualnej kooperacji”) historiografii kobiet i myśli feministycznej. Refleksja nad nową tożsamością znajduje kontynuację w rozdziale następnym, w którym omówiony został projekt feministyczny tejże. Autor, podejmując te rozważania (rozdział trzeci), rozpoczyna od przybliżenia najważniejszych punktów feministycznego namysłu (egzemplifikację stanowi francuski feminizm materialistyczny) nad nową praktyką społeczną, kończąc na przytoczeniu konkretnych etapów prowadzących do narodzin wolnego podmiotu, funkcjonującego poza totalitarną kategorią płci (określenie M. Wittig).

Ostatni rozdział podnosi natomiast kwestię roli historiografii w przemianach tożsamości. W części tych rozważań odnajdziemy istotne, jak mierniam, spostrzeżenie potrzeby historiograficznej waloryzacji dziejów oraz zwrócenie uwagi na historiozoficzny wymiar krytyki historiograficznej.

W ukazaniu się omawianej książki dostrzegam kilka korzyści. Co najbardziej oczywiste, umożliwia ona zapoznanie się w szerszym niż dotąd stopniu, a i na poziomie pewnej syntetycznej, uogólniającej i ewaluującej narracji, z francuską historią kobiet. Niemniej nie to jest, jak przypuszczam, najistotniejsze. Choć dla rozważań Marii Solarskiej i Macieja Bugajewskiego egzemplifikację stanowi francuska historia kobiet, to jednocześnie książka jest też reprezentatywna, jeżeli chodzi o ukazanie głównych kwestii i problemów podejmowanych przez historiografię kobiet w ogóle. W związku z tym w recenzowanej pracy widzę ważne źródło inspiracji dla historyczek i historyków podejmujących refleksję na gruncie polskiej historiografii kobiet; unaocznia ona, jak sądzę, potrzebę podjęcia namysłu teoretycznego. Następna, niebagatelna zaleta wiąże się z opisaniem przez M. Bugajewskiego źródeł niechęci do omawianej dyscypliny. Jako osoba z życzliwością obserwująca rozwój historii kobiet w Polsce chciałabym wierzyć, że wyjaśnienie źródeł tej niechęci, jak i demitologizacja historii kobiet (praca przez jasno sprecyzowane cele i strategie doskonale wyjaśnia oraz zadaje kłam pewnym obiegowym, ale wciąż jak mi się wydaje krążącym na jej temat opiniom) sprzyjać będzie weryfikacji stanowisk badaczek i badaczy sceptycznie do niej nastawionych.

Sylwia Wielichowska

