

SENSUS  
HISTORIAE  
Studia interdyscyplinarne



# SENSUS HISTORIAE

Studia interdyscyplinarne

---

VOL. II (2011/1)

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),  
Piotr Kraszewski, Karolina Polasik-Wrzosek, Maria Solarska, Wiktor Werner*

PROJEKT OKŁADKI

*Eikon Studio*

OPRACOWANIE GRAFICZNE

*Waldemar Kakareko*

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

© by Oficyna Wydawnicza Epigram, 2011

I S S N 2 0 8 2 – 0 8 6 0

*Na stronie tytułowej fotografia fragmentu fresku  
ze zbiorów Narodowego Muzeum Archeologicznego w Atenach*

Adres internetowy do korespondencji

[sensus222@gmail.com](mailto:sensus222@gmail.com)

[www.sensus\\_historiae.pl](http://www.sensus_historiae.pl)

INTERDYSCYPLINARNE SEMINARIUM HISTORYCZNE PRZY PTPN

[www.ish.republika.pl](http://www.ish.republika.pl)

PRZYGOTOWANIE EDYTORSKIE I ROZPOWSZECHNIANIE

Oficyna Wydawnicza Epigram

ul. J. Bielawskiego 1/17, 85-796 Bydgoszcz

tel. 608 44 50 77

DRUK I OPRAWA

Cyfrowe Centrum Druku i Fotografii

85-120 Bydgoszcz, ul. Nakielska 120

tel./fax (+48 52) 340 65 66

## SPIS TREŚCI

Table of Contents	6
Noty o Autorach	7

### ROZPRAWY. WYKŁADNIE. INTERPRETACJE

Rafał Stobiecki, <i>Etyczne dylematy konfrontacji z przeszłością. Studium dwóch przypadków</i> (Lektor Bernharda Schlinka i Wydanie poprawione Pétera Esterházyego)	9
Cezary Rzęchowski, <i>O strukturze ontycznej historyczności: uwag kilka</i>	23
Izabela Skórzyńska, <i>Historia pamięci jako krytyczny namysł nad „erą pamięci”</i>	29
Maciej Bugajewski, <i>The Substitute Testimony</i>	35
Karolina Polasik-Wrzosek, <i>Historyk a sędzia śledczy. Uwagi na marginesie „paradygmatu poszlak” Carla Ginzburga</i>	43
Robert Kasperski, <i>Dwie amalskie triady i Georges Dumézil — czy Getica Jordanesa manifestuje trójdzielną ideologię społeczeństw indoeuropejskich?</i>	51
Anna Zalewska, <i>Spółeczne wytwarzanie przeszłości. Archeologia materii reaktywowanej</i>	63
Jaromir Zeske, <i>Między historiografią nauki a kulturą środowisk badaczy. Rzecz o formach dialogu z przeszłością w środowiskach naukowych</i>	81
Andrzej Stępnik, <i>Historia zamknięta w podręcznikach. O teoretycznych i metodologicznych problemach konstruowania obrazów przeszłości w edukacji szkolnej</i>	97

### SPRAWY WSCHODNIE

Marek Jedliński, <i>Romantyczna konceptualizacja przeszłości w myśli rosyjskiej</i>	109
Piotr Oleksy, <i>Prawosławie w poradzieckiej tożsamości narodowej. Studium przypadku mołdawskich Gagauzów</i>	123
Grzegorz Skrukwa, <i>Krym — ukraiński punkt widzenia. Historia i współczesność</i>	135
Joanna Rękas, <i>Magiczna podróż podmiotów serbskiego tradycyjnego obrzędu rodzin</i>	155

### INTERDYSCYPLINARNE SEMINARIUM HISTORYCZNE PRZY PTPN

Sprawozdanie z posiedzenia odbytego w dniach 15–17 czerwca 2010 r. w Ciężeniu wraz z wystąpieniem Krzysztofa Pietkiewicza na temat książki Władimira V. Klimenki pt. <i>Klimat: nepročitannaja glava istorii</i>	171
--	-----

### RECENZJE. OMÓWIENIA

Beat Näf, <i>Antike Geschichtschreibung. Form — Leistung — Wirkung</i> , Verlag W. Kohlhammer Stuttgart 2010 (Kazimierz Iłski) • Arūnas Streikus, <i>Antykościelna polityka władzy sowieckiej na Litwie (1944–1990)</i> , Kraków 2010, s. 256 (Sławomir Józefiak) • Wojciech Wrzosek, <i>O myśleniu historycznym</i> , Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2009, s. 144 (Wołodymyr Skłokin)	181
---	-----

# TABLE OF CONTENTS

Vol. II (2011/1)

Contributors	7
TREATISES. INTERPRETATIONS	
Rafał Stobiecki, <i>Facing up to the Past and Ethical Dilemmas. Two Case Studies</i> (Lector of Bernhard Schlink and Revisited Edition of Péter Estercházy)	9
Cezary Rzęchowski, <i>About an Ontic Historicity Structure: Some Remarks</i>	23
Izabela Skórzyńska, <i>The History of Memory as the Critical Reflection in "The Age of the Memory"</i>	29
Maciej Bugajewski, <i>The Substitute Testimony</i>	35
Karolina Polasik-Wrzosek, <i>Historian an investigating magistrate. Carl Ginzburg's "paradigm of evidence" marginalia</i>	43
Robert Kasperski, <i>Two Amali Triads and Georges Dumézil — Can Jordanes's Getica Reflect the Tripartite Ideology of the Indeo-European Societies?</i>	51
Anna Zalewska, <i>Social Production of the Past. Archaeology of Reactivated Matter</i>	63
Jaromir Jeszke, <i>Between the Historiography of Science and Culture Communities of Researchers. The Thing about Forms Dialogue with the Past in the Communities Scientific</i>	81
Andrzej Stępnik, <i>History locked up in Textbooks. On Theoretical and Methodological Problems in Constructing Images of the Past in School Education</i>	97
EASTERN AFFAIRS	
Marek Jedliński, <i>Romantic Conceptualization of the Past in Russian Thought</i>	109
Piotr Oleksy, <i>Orthodox Faith in Postsoviet National Identity. Case Study of the Moldovan Gagauz</i>	123
Grzegorz Skrukwa, <i>Crimea — the Ukrainian Point of View. History and the Present Time</i>	135
Joanna Rękas, <i>Magic Journey of Subjects of the Serbian Traditional Ceremony of the Birth</i>	155
INTERDISCIPLINARY HISTORY SEMINAR AT THE POZNAŃ SOCIETY OF FRIENDS OF ART AND SCIENCES	
Report on the Meeting Taking Place from 15 to 16 June 2010 in Ciążeń with the Speech Krzysztof Pietkiewicz about the book Vladimir V. Klimenko under the title: "Klimat: nepročitannaja glava istorii"	171
REVIEWS. REPORTS	
Beat Näf, <i>Antike Geschichtschreibung. Form — Leistung — Wirkung</i> , Verlag W. Kohlhammer Stuttgart 2010 (Kazimierz Ilski) • Arūnas Streikus, <i>Antykościelna polityka władzy sowieckiej na Litwie (1944–1990)</i> , Kraków 2010, s. 256 (Sławomir Józefiak) • Wojciech Wrzosek, <i>O myśleniu historycznym</i> , Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2009, s. 144 (Wołodymyr Skłókin)	181

## NOTY O AUTORACH

**Maciej Bugajewski** — dr hab., adiunkt w Zakładzie Metodologii Historii i Historii Historiografii Instytutu Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza. Zainteresowania naukowe: współczesne stanowiska historiozoficzne, status poznawczy wiedzy historycznej, historia historiografii. Opublikował: *Historiografia i czas. Paula Ricoeura teoria poznania historycznego* (2002); *Francuska historiografia kobiet. Dokonania — perspektywy — krytyka* (wspólnie z M. Solarską) (2008); *Czy przeszłość powinna być inna? Studia z teorii i historii historiografii* (redakcja) (2008); *Brzemie przeszłości. Zło jako przedmiot interpretacji historycznej* (2009).

**Marek Jedliński** — studiował stosunki międzynarodowe (specjalność: wschodoznawstwo) na Wydziale Historycznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza. Doktorant w Instytucie Wschodnim na Wydziale Historycznym UAM.

**Jaromir Jeszke** — dr hab., historyk i antropolog kultury, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, kieruje Zakładem Ochrony Dziedzictwa Kulturowego i Komunikacji Międzykulturowej na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym UAM w Kaliszu. Zainteresowania badawcze: historia nauki, antropologia wiedzy, antropologia historyczna, komunikacja międzykulturowa. Jest autorem książki: *Lecznictwo ludowe w Wielkopolsce w XIX i XX wieku. Czynniki i kierunki przemian* (1996), *W poszukiwaniu paradygmatu polskiej historiografii medycznej* (2000), *Mity polskiej historiografii nauki* (2007).

**Robert Kasperski** — dr, pracownik Instytutu Historii Polskiej Akademii Nauk im. Tadeusza Manteuffla w Warszawie. Zainteresowania badawcze: średniowieczna historia, ethnohistoria, metodologia i historia historiografii.

**Piotr Oleksy** — mgr, doktorant Instytutu Wschodniego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, dziennikarz. Stale współpracuje z czasopismem „Nowa Europa Wschodnia”, publikował w „Tygodniku Powszechnym”. Autor projektu badawczego „Gagauzja — biała plama Europy”. Jest szczególnie zainteresowany problemem kształtowania się tożsamości zbiorowych na obszarze postradzieckim.

**Karolina Polasik-Wrzosek** — dr, adiunkt w Instytucie Wschodnim Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Autorka książki: *Antropologiczny rekonesans historyka. Szkice o antropologii historycznej* (2007). Współredaktorka (wraz z W. Wrzoskiem i L. Zaskilniakiem) pracy: *Historia — Mentalność — Tożsamość. Studia z historii, historii historiografii i metodologii historii* (2010). Obszary zainteresowań badawczych: metodologia nauk humanistycznych i społecznych, metodologia nauk o kulturze, antropologia historyczna, semiotyka kultury.

**Joanna Rękas** — dr, adiunkt w Instytucie Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Magister filologii serbskiej i chorwackiej, doktor w zakresie literaturoznawstwa, absolwentka studiów podyplomowych z teologii prawosławnej. Zajmuje się tradycyjnym i współczesnym folklorem Słowian południowych oraz słowiańskich i niesłowiańskich narodów zamieszkujących Półwysep Bałkański. Organizatorka cyklicznej interdyscyplinarnej konferencji międzynarodowej „Bałkański folklor jako kod interkulturowy”. Inicjatorka i redaktorka serii wydawniczej „Laographica

## NOTY O AUTORACH

Slavica et Balcanensia”. Jest autorką prac: *Obrzędowo-obyczajowy kompleks serbskiego tradycyjnego wesela i jego werbalne manifestacje* (2005) oraz *Narodziny. Rzecz o serbskiej obrzędowości i literaturze ludowej* (2010).

Cezary Rzęchowski — mgr, absolwent historii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II i filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, pracownik Państwowej Wyższej Szkoły Teatralnej im. Ludwika Solskiego w Krakowie.

Izabela Skórzyńska — dr, adiunkt w Zakładzie Dydaktyki Historii Instytutu Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zajmuje się kulturą i edukacją historyczną (widowiska przeszłości), pamięcią historyczną. Autorka i współredaktorka publikacji oraz prac zbiorowych, m.in. *Inscenizacje pamięci* (wraz z Christine Lavrence oraz Carlem Pépinem) (2007), *Doświadczenie i pamięć. Europa Środkowo-Wschodnia między przestrzenią doświadczenia i horyzontem oczekiwań* (z Marią Kujawską) (2010) oraz *Widowiska przeszłości. Alternatywne polityki pamięci (1989–2009)* (2010).

Grzegorz Skrukwa — dr, adiunkt w Zakładzie Historii Europy Wschodniej Instytutu Wschodniego UAM. Zajmuje się stosunkami międzynarodowymi na obszarze byłego ZSRR i Europy Środkowej oraz polityczną, militarną i narodowościową historią państw i narodów tych regionów, ze szczególnym uwzględnieniem Ukrainy. Autor książki *Formacje wojskowe ukraińskiej „rewolucji narodowej” 1914–1921* (2008).

Andrzej Stępnik — dr hab., prof. nadzwyczajny Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Pracuje w Zakładzie Dydaktyki Historii Instytutu Historii UMCS. Główne zainteresowania naukowe: kultura, świadomość i edukacja historyczna. Autor ponad 200 publikacji naukowych i popularnych, w tym: *Historia regionalna i lokalna w Polsce 1918–1939. Badania i popularyzacja* (1990); *Ukraina i stosunki polsko-ukraińskie w syntezach i podręcznikach dziejów ojczystych okresu porozbiorowego 1795–1918* (1998). Współautor programów nauczania historii, podręczników szkolnych i wydawnictw metodycznych.

Rafał Stobiecki — prof. dr hab., kierownik Katedry Historii Historiografii w Instytucie Historii Uniwersytetu Łódzkiego. Zainteresowania naukowe: dzieje myśli historycznej polskiej i powszechnej w XIX i XX w., ze szczególnym uwzględnieniem polskiej historiografii po II wojnie światowej. Najważniejsze publikacje: *Historia pod nadzorem. Spory o nowy model historii w Polsce (II połowa lat czterdziestych — początek lat pięćdziesiątych)* (1993), *Bolszewizm a Historia. Próba rekonstrukcji bolszewickiej filozofii dziejów* (1998), *Klio na wygnaniu. Z dziejów polskiej historiografii na uchodźstwie w Wielkiej Brytanii po 1945 r.* (2005), *Historiografia PRL. Ani dobra, ani mądra, ani piękna... ale skomplikowana. Studia i szkice* (2007).

Anna Zalewska — dr, adiunkt w Instytucie Archeologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, absolwentka archeologii i historii. Zainteresowania naukowe: status społeczny wiedzy na temat przeszłości, problematyka materialnego i konceptualnego przenikania „przeszłości” do teraźniejszości, zagadnienia związane z pamięcią społeczną i „pamięcią materii”. Autorka książki *Teoria źródła archeologicznego i historycznego we współczesnej refleksji metodologicznej* (2005).



Rafał Stobiecki  
Łódź

## **Etyczne dylematy konfrontacji z przeszłością. Studium dwóch przypadków (Lektor Bernharda Schlinka i Wydanie poprawione Pétera Esterházyego)**

### I

Jak zauważają psychologowie, w codziennym działaniu mamy skłonność do zachowań odwołujących się do tradycji kartezjańskiej — szeroko rozumianego dualizmu duszy i ciała. Nasze reakcje powodowane są najczęściej bodźcami wychodzącymi z lewej półkuli mózgu, która pozwala nam racjonalizować otaczającą nas rzeczywistość, porządkować różnego typu informacje, układać je w logicznie powiązane sekwencje zdarzeń. Marginalizowana jest natomiast prawa półkula odpowiadająca za to, co irracjonalne, metaforyczne, to, co wynika z naszych emocji. Zapewne jest tak, albowiem nasz umysł ma swego rodzaju filtry, które „wycinają” czy neutralizują sferę emocjonalną, powodując tym samym nierównowagę między myśleniem racjonalnym a myśleniem metaforycznym.

Przenosząc te uwagi na grunt naszego stosunku do przeszłości, można w pewnym uproszczeniu powiedzieć, że istnieją zasadnicze dwa sposoby, za pomocą których od stuleci próbujemy sobie radzić z otaczającą nas złą i dobrą historią. Pierwszy z nich proponuje historiografia, drugi literatura.<sup>1</sup> Ta pierwsza szuka najczęściej racjonalnych motywów ludzkiego działania, stara się łączyć je w związki przyczynowo-skutkowe. W centrum zainteresowania stawia zwykle relacje między jednostką a zbiorowością. Ta druga jest mniej

<sup>1</sup> Szerzej na temat relacji między literaturą a historiografią, aczkolwiek z innej niż zastosowanej w tym artykule perspektywy, pisze L. Burska w pracy *Kłopotliwe dziedzictwo. Szkice o literaturze i historii*, Warszawa 1998. Zob. także: G. Mann, *Dziejopisarstwo jako literatura*, *idem*, *Ludzie myśli, ludzie władzy, historia*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Kraków 1997, s. 9-3; *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, (red.) Z. Stefanowska, J. Sławiński, Warszawa 1978.

redukcjonistyczna. Szerzej i bardziej wszechstronnie stara się traktować myśli i odczucia człowieka zaplątanego w historię. Interesują ją zarówno motywy jego działania, jak i sfera marzeń i lęków.

Dziś coraz częściej uświadamiamy sobie ograniczenia tkwiące w metodzie historycznej, szczególnie tej, wciąż przecież żywej w środowisku badaczy, której rodowód sięga XIX stulecia. Podnoszą się głosy krytyczne wobec badaczy przeszłości, wskazujące słabości historiografii akademickiej. Do kwestii tej nawiązuje antropolog kultury Joanna Tokarska-Bakir w artykule „Historia jako fetysz”.<sup>2</sup> W tekście dystansującym się wobec „klubu historyków” [określenie autorki — R.S.], pisany niejako na marginesie polskiej dyskusji o Jedwabnem, postawiła ona polskim badaczom przeszłości szereg zarzutów. Jej zdaniem historycy dążą do: „uprzedmiotowienia tego, co badane, w pragnieniu odsunięcia tego na maksymalny dystans”, eliminują ze swoich relacji głos ofiar, dokonują swoistej selekcji bazy źródłowej poprzez preferowanie „samoobjaśniających się” świadectw pozostawionych przez sprawców. Paraliżuje ich „zasada dyskrecji”, w ramach której: „przyznanie się, że wydarzenia, o których badacz pisze, robią na nim wrażenie — poruszają, przerażają, prześladowają, skłaniają do porzucenia tematu, albo, broń Boże, do zmiany metodologii — jest czymś z gruntu niewyobrażalnym”.<sup>3</sup> W ten sposób akademicka historiografia niejako świadomie marginalizuje sferę emocjonalną, pozostawia czytelnika bezbronny wobec etycznych dylematów uczestników i świadków historii.

Niewątpliwie pod wpływem z jednej strony szeroko rozumianej propozycji postmodernistycznej, w skrajnych wersjach traktującej świadectwo literackie i historyczne jako równoprawne, z drugiej zaś, zmian, jakie przyniosła globalizacja, zmienił się nasz stosunek do przeszłości. W sposób coraz bardziej pogłębiony, z perspektywy interdyscyplinarnej próbuje się badać rolę wiedzy historycznej w intelektualnym instrumentarium współczesnego człowieka. Przykładem mogą być choćby rozwijające się od dłuższego czasu w różnych krajach, w tym także w Polsce, studia nad pamięcią zbiorową, jej skomplikowanymi relacjami z historiografią, zainteresowania literaturą jako źródłem historycznym, wnikliwe studia nad audiowizualnymi formami przekazu historycznego.

W centrum tych wszystkich dyskusji pozostaje m.in. pytanie, jak można uporać się z przeszłością, zarówno w kontekście indywidualnych doświadczeń, jak i w odniesieniu do zbiorowości — społeczeństwa, narodu, państwa?

<sup>2</sup> „Gazeta Wyborcza” 15–16. II 2003 r. Podobne akcenty odnaleźć można w wypowiedzi tej samej autorki na temat kolejnej pracy J.T. Grossa, *Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści*, v.: J. Tokarska-Bakir, *Strach w Polsce*, „Gazeta Wyborcza” 12–13.I.2008.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

Jak łatwo zauważyć, pytanie uwikłane w aksjologiczne i etyczne dylematy. Coraz częściej uświadamiamy sobie, że wypracowane na gruncie tradycji europejskiej dwie formuły radzenia sobie z przeszłością — pamiętać i ukarać oraz zapomnieć i wybaczyć — nie mają jedynie sensu prawnoustrojowego, ale dotyczą codziennych zachowań ludzkich. Wymagają od nas zajęcia własnego stanowiska, sformułowania takiej czy innej oceny moralnej. W tych okolicznościach sama wiedza historyczna, czerpana z akademickich opracowań czy też z autopsji, okazuje się niewystarczająca. Intuicyjnie szukamy innych punktów odniesienia, np. religijnych. W dyskusjach niemieckich przez lata odwoływano się do pojęcia „przewycięzania przeszłości” (niem. *Vergangenheitsbewältigung*), rozumiejąc przez to „całokształt tych działań i całokształt tej wiedzy, które dla nowych systemów demokratycznych stanowią podstawę odniesienia do ich niedemokratycznych państw poprzedniczek”.<sup>4</sup> Dziś coraz częściej uznaje się je za niewystarczające. Po pierwsze, ze względu na jego słabnącą aplikacyjność w odniesieniu do poszczególnych tradycji narodowych, także niemieckiej. Po drugie, z powodu, że, jak zauważył Winfried Schulze, „daje ono poczucie z góry udanej dyskusji z przeszłością” i w samej warstwie semantycznej przynosi pozytywne rozwiązanie.<sup>5</sup>

Oba typy dyskursu historyczny i literacki opierają się na konwencji opowieści. Zarówno historyk, jak i pisarz wychodzą zatem z założenia, że upamiętnienie przeszłości polega na opowiedzeniu tego, co się wydarzyło. To jeden z zasadniczych punktów wspólnych. Dalej jednak owo wspólne założenie staje się pretekstem do kreowania odmiennych narracji. Hiszpański pisarz Javier Cercas, autor wydanego w 2001 r. bestselleru o wojnie domowej lat 1936–1939 (polskie tłumaczenie 2005 r.) zatytułowanego *Żołnierze spod Salaminy*, w następujący sposób tłumaczy przewagę tej drugiej: „historia mówi o prawdzie faktów. Literatura idzie dalej i mówi o prawdzie moralnej, uniwersalnej”<sup>6</sup>. Profesjonalna historiografia zdaje się ignorować emocjonalny i egzystencjalny wymiar przeszłości. Literatura przeciwnie, stawia je w centrum swojego zainteresowania. W tym kontekście pojawia się pytanie, czy literatura, oferując odmienny od historycznego typ opowieści, może nam w istotny sposób pomóc w naszych współczesnych kłopotach z pamięcią i historią?

---

<sup>4</sup> H. Koenig, *Die Zukunft der Vergangenheit. Der Nationalsozialismus im politischen Bewusstsein der Bundesrepublik*, Frankfurt am Main 2003. Cyt. za: W. Schulze, *O stosunku do niemieckiej historii po 1945*, w: *Pamięć polska, pamięć niemiecka od XIX do XXI wieku*, (red.) K. Mikulski, Z. Noga, Toruń 2006, s. 43.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 43-44.

<sup>6</sup> *To poeci wygrywają wojny*. Z J. Cercasem rozmawia M. Stasiński, „Gazeta Wyborcza”, 3–4.12.2005.

II

Odpowiedzi będą starał się szukać w analizie dwóch stosunkowo niedawno wydanych i tłumaczonych na język polski powieściach.<sup>7</sup> Mam na myśli opublikowaną w 1995 r. (polskie wydanie 2001) powieść niemieckiego autora Bernharda Schlinka *Lektor* w tłumaczeniu Marii Podlasek-Ziegler oraz dzieło węgierskiego pisarza Pétera Esterházyego *Wydanie poprawione*, będące swolistym *post scriptum* do jego wcześniejszej książki *Harmonii caelestis* z 2002 r. (polskie wydanie 2008, tłumaczenie — Teresa Worowska).

Na pozór obie książki wiele różni. B. Schlink — profesor prawa na Uniwersytecie im. Humboldta w Berlinie, a zarazem autor kilku powieści, opowiada historię miłości piętnastoletniego chłopca, do starszej o dwadzieścia lat kobiety. Rzecz dzieje się w realiach powojennych Niemiec Zachodnich. Hanna, choćby z racji wieku i doświadczeń dominuje nad nastolatkiem. Młody Michael wspominał: „Nie mieliśmy wspólnego życia, lecz wyznaczała mi w swoim życiu miejsce według swojego uznania. Tym musiałem się zadowolić. Zuchwałością było, jeśli chciałem mieć coś więcej czy choćby coś więcej wiedzieć.”<sup>8</sup> Ich miłość od początku okryta była rodzajem tajemnicy. Jednocześnie wytwarzała własne rytuały towarzyszące spotkaniom. Jednym z nich było wspólne czytanie. Kobieta prosi, by chłopak opowiadał i czytał jej głośno powieści. Dlaczego tak jest, dowiadujemy się później. Hanna jest analfabatką. W pewnym momencie kobieta nagle znika. Bohater nie wie, co się z nią stało, nie szuka jej, dorasta, trafia na studia prawnicze. Wybiera seminarium dotyczące obozów koncentracyjnych, prowadzone przez starszego profesora — emigranta z Niemiec hitlerowskich. Udział w seminarium powoli zaczyna traktować jako rodzaj misji:

Rozrachunek! Rozrachunek z przeszłością! My, studenci seminarium, widzieliśmy siebie w roli awangardy rozrachunku. Otwieraliśmy na oścież okna, wpuszczaliśmy do środka powietrze i wiatr wzbijający wreszcie kurz, któremu społeczeństwo pozwoliło osiąść na okropieństwach przeszłości. My zatroszczyliśmy się o to, żeby można było oddychać i coś widzieć. Również i my nie stawialiśmy na p r a w n i c z ą u c z o n o ś ć [podkr. — R.S.]. To, że należało skazywać było dla nas bezsporne. Również bezsporne było i to, że tylko na pierwszy rzut oka chodziło o skazanie tego czy owego strażnika i oprawcę obozu koncentracyjnego. Tak naprawdę przed sądem stało pokolenie, które posłużyło się strażnikami i oprawcami, nie powstrzymało

<sup>7</sup> Z nieco odmiennej perspektywy, w odniesieniu do G. Grassa uczynił to ostatnio R. Żytniec w tekście *Literacki dyskurs pamięci a polityka historyczna. Przypadek Güntera Grassa („Idąc rakiem” i „Przy obieraniu cebuli”)*, w: Narodowe i europejskie aspekty polityki historycznej, (red.) B. Korzeniewski, Poznań 2008, s. 133-158.

<sup>8</sup> B. Schlink, *Lektor*, przeł. M. Podlasek-Ziegler, Warszawa 2001, s. 75.

ich albo przynajmniej nie odepchnęło, kiedy po 1945 roku mogło ich odepchnąć, a my skazywaliśmy je na wstyd w procesie rozrachunku i wyjaśnianiu przeszłości.<sup>9</sup>

Jednym z obowiązków seminarzystów, przyszłych prawników, jest uczestnictwo w procesie strażniczek obozowych, który właśnie się toczy. Na sali sądowej narrator spotyka Hannę. Jest jedną z oskarżonych, okazuje się, że pracowała najpierw w Oświęcimiu, a potem w jednym z małych obozów pod Krakowem. W ten sposób Michael zostaje niejako zderzony z nazistowską przeszłością, ale w sposób zupełnie odmienny od realiów seminaryjnych, nie anonimowy, kolektywny, ale osobisty i jednostkowy. To spotkanie po latach wywołało u Michaela uczucie strachu i bezradności. Jego niezachwiane poczucie pewności i sprawiedliwości związane z ukaraniem zbrodniarzy utrwalone na zajęciach seminaryjnych uległo relatywizacji. Zastanawiał go sposób zachowania Hanny na procesie, charakteryzujący się mieszaniną bierności, spokoju, uporczywości i bezradności. Jej zeznania pogrążyły zarówno ją, jak i inne współoskarżone. Po wyroku Hanna skazana na dożywocie trafiła do więzienia. Kontakt między byłymi kochankami ponownie się urwał. Po dłuższej przerwie Michael znów wystąpił w roli lektora. Zaczął posyłać do więzienia kasety z czytаныmi przez siebie książkami. W więzieniu Hanna nauczyła się czytać. Jeśli „analfabetyzm jest niepełnoletnością”, to Hanna „zdobywając się na odwagę nauki czytania i pisanania [...] zrobiła krok z niepełnoletności do pełnoletności”.<sup>10</sup> Pełnoletność staje się w koncepcji Schlinka warunkiem uświadomienia sobie winy. Kobieta w więzieniu zaczyna czytać literaturę dotyczącą obozów koncentracyjnych. Wina okazuje się jednak nie do udźwignięcia — Hanna popełnia samobójstwo. W scenie kończącej powieść Schlinka, Michael podejmuje się wykonania ostatniej misji, jaką powierzyła mu Hanna. Ma przekazać jej oszczędności dwóm kobietom — matce i córce, które uratowały się z pożaru kościoła, gdzie spłonęły żywcem więźniarki, a Hanna nie uczyniła nic, żeby im pomóc (był to także jeden z punktów oskarżenia na procesie). Oto fragment dialogu między Michaelem a córką uratowanej kobiety:

- Co mam z tym zrobić?
- Co tylko uważa pani za stosowne.
- I dać tym samym rozgrzeszenie pani Schmitz?

W pierwszej chwili chciałem zaprzeczyć, jednak Hanna rzeczywiście dużo wymagała. Lata więzienia miały być nie tylko nałożoną pokutą; Hanna sama chciała im nadać sens i przez nadany sens zyskać uznanie. Powiedzia-

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 89.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 180.

łem to. Potrząsnęła głową. Nie wiedziałem, czy chciała przez to odrzucić moją interpretację, czy odmówić Hannie uznania [...].

— Zróbmy tak. Pan się dowie, jakie odpowiednie żydowskie instytucje istnieją tutaj lub w Niemczech [rozmowa toczy się w Nowym Jorku — R.S.] i przekaże pieniądze na konto tej organizacji, która wyda się panu najbardziej przekonująca. Jeśli uznanie jest tak ważne — zaśmiała się — może pan przecież przelać pieniądze w imieniu Hanny Schmitz.

Wzięła ponownie puszkę do ręki. — Ja zatrzymam puszkę.<sup>11</sup>

Puszka staje się w tym przypadku szczególnym rekwizytem pamięci, metaforycznym symbolem winy.

Powieść węgierskiego autora opowiada inną historię. Tym razem czytelnik styka się nie z fikcją literacką, choćby najbardziej prawdopodobną, ale z autentycznymi wydarzeniami. Wybitny współczesny powieściopisarz wywodzący się z powszechnie szanowanej na Węgrzech arystokratycznej rodziny Esterházych otrzymał informację, że w archiwum historycznym, które przejęło dokumentację węgierskiej komunistycznej tajnej policji znajdują się materiały dotyczące jego ojca. Istotne znaczenie ma tutaj fakt, że kilka lat wcześniej Peter Esterházy wydał, świetnie przyjętą przez krytykę i czytelników, książkę *Harmonia caelestis*, która, ryzykując pewne uproszczenie, była pomnikiem heroizmu, wewnętrznej niezależności i cywilnej odwagi ojca oraz całej rodziny w epoce komunizmu. Rozpoznając w czterech teczkach agenta o kryptonimie „Csanádi” pismo własnego ojca P. Esterházy znalazł się w sytuacji człowieka, którego dotychczasowy świat legł w gruzach. Jak trafnie zauważyła tłumaczka i autorka posłowania do polskiego wydania Teresa Worowska: „Kiedy już się trochę pozbierał, zrozumiał, że nie da rady wygrzebać się spod gruzów inaczej, jak tylko zwracając się ku temu, co jest treścią jego życia: musi o tym napisać.”<sup>12</sup> Literatura staje się zatem rodzajem terapii, pozwala uporządkować emocje, dokonać choćby prowizorycznej racjonalizacji, odnaleźć się na nowo w świecie „po lekturze teczek”. Warto dodać, że podobnie jest u Schlinka, główny bohater w jednym z końcowych fragmentów wypowiada następujące słowa:

Zamiar spisania naszej historii powziąłem wkrótce po śmierci Hanny. Od tego czasu ta historia wielokrotnie pisała się w mojej głowie, za każdym razem trochę inaczej, za każdym razem wypełniona nowymi obrazami, strzępami akcji i myśli. W ten sposób obok wersji, którą spisałem, istnieje jeszcze wiele innych. Rękojmię tego, że wersja spisana jest właściwa, sta-

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 205-206.

<sup>12</sup> T. Worowska, *Życie jak powieść*, w: P. Esterházy, *Wydanie poprawione*, przeł. T. Worowska, Warszawa 2008, s. 318.

nowi fakt, że to ją napisałem a nie inną. Wersja spisana chciała być spisana, wiele innych wersji tego nie chciało.<sup>13</sup>

Pamięć pozostaje zatem świadomym wyborem, nakazem etycznym, dyktowanym osobistym doświadczeniem.

W przeciwieństwie jednak do książki niemieckiego autora, która jest klasyczną powieścią realistyczną, książka Esterházyego odwołuje się do bardziej wyrafinowanej konstrukcji. Formalnie ramą dla całej opowieści są chronologicznie następujące po sobie zapisy wrażeń autora po lekturze kolejnych teczek tajnego współpracownika. Mamy więc do czynienia z rodzajem specyficznego „dziennika” pisanego jednak przez ojca i syna. Faktycznie jednak, co uwidoczniło zostało odmiennym rodzajem druku (komentarze w nawiasach) i kolorem czcionki, na powieść składają się cztery warstwy. Pierwszą z nich stanowią fragmenty donosów ojca, trzy kolejne to komentarze syna, które powstawały na bieżąco i później na etapie następujących po sobie prac redakcyjnych. Znajdujemy w nich zapis emocji autora sięgających od prób usprawiedliwienia postępowania ojca po drastyczne niekiedy próby jego potępienia. Mimo że mamy do czynienia z innego typu relacją niż w opowieści Schlinka, w centrum pozostaje miłość, w tym przypadku syna i nieżyjącego ojca. Obaj są na siebie niejako skazani. W powieści wiele jest takich fragmentów jak ten, przepełnionych łatwo dostrzegalną ambiwalencją:

Niewątpliwie to samoobrona, ale w coraz mniejszym stopniu potrafię tego człowieka odbierać jak własnego ojca. Dla uniknięcia nieporozumień: nie wypieram się go, tylko, jak czuję, zaczyna się we mnie rozdawać ten denuncjator i Tatko. To sygnał od mojej ręki: widzę, że coraz mniej chętnie piszę: ojciec, zamiast tego raczej: agent [...]. Teraz znów widzę go jako całość. Nie czuję wobec niego pogardy, tylko ją wiem. Czuć czuję tylko żal, litość, wdzięczność, miłość dziecka. Biedny Tatko [...] Pogardę też czuję. Ale mam coraz mniej uczuć. Coraz mniej czuję osobowość ojca. — Ach, zostawmy to... Doprowadźmy do końca, to, co nie ma końca.<sup>14</sup>

Podobnie jak niemiecki powieściopisarz, Esterházy nie poprzestaje jednak tylko na swoistej wiwisekcji swoich kontaktów z ojcem. Chce być także głosem pokolenia, generacji odmiennie, ale przecież także doświadczonej Kadarowską wersją komunizmu. Nie jest to jednak głos zdystansowany, jak

---

<sup>13</sup> B. Schlink, *op. cit.*, s. 207.

<sup>14</sup> P. Esterházy, *op. cit.*, s. 177. W nawiasach kwadratowych zamieszczone są komentarze z 2001 r. po przepisaniu całości, w nawiasach skośnych uwagi napisane po ostatniej redakcji tekstu. Wielce charakterystyczny dla argumentacji pisarza i stanu jego emocji przy pisaniu jest w tym przypadku ciągnący się przez siedem stron spis przymiotników określających postawę i osobowość M. Esterházy'ego (*ibidem*, s. 214-221).

w powieści *Lektor*, niejako zewnętrzny, ale wprost przeciwnie. Komentując postawy społeczeństwa węgierskiego, Esterházy zauważył:

Słowem, kiedy lekkim tonem, zapomniawszy o precyzji sformułowań, mówimy, że kraj (ja, ty, on, ona, ono, my, wy, oni) rozmienił na drobne przelaną w 56 roku krew — oznacza to także, że daliśmy na przykład pozwolenie pewnym ludziom, naszym bliźnim, by innych bliźnich (na przykład mojego ojca) uczynili donosicielami, „ścierkami”. Nie usprawiedliwia to jednych ani drugich — ale tak właśnie jest. Nie mogę się z tego wyłączyć pozostając niekniętym, to nie jest sprawa „innych”, osobna gra drani komuchów z draniami kapusiami, tylko nasza wspólna, nas wszystkich, choć nie wszyscy jesteśmy, byliśmy draniami komuchami czy kapusiami.<sup>15</sup>

Odmienność powieści niemieckiego i węgierskiego autora zasada się także na odmienności celów. Schlink przez pryzmat historii Michaela i Hanny pisze o wielokrotnie dyskutowanym problemie niemieckiej winy, lokując ją jednak niejako, o czym za chwilę, w innym kontekście. Esterházy idzie dalej. W jego opowieści spotykamy trzy, korespondujące ze sobą próby interpretacji losów ojca — estetyczną, etyczną, wreszcie religijną.<sup>16</sup> W tej pierwszej węgierski powieściopisarz analizuje semantyczny charakter donosów, formułuje uwagi na temat pięknego charakteru pisma swojego ojca, szydzi z błędów językowych oficerów prowadzących. W drugiej dominują rozważania natury moralnej, choćby kwestia odpowiedzialności. Trzecia ma wymiar eschatologiczny. Esterházy umieszcza biografię ojca w szerszym kontekście biblijnym, przywołuje postać Judasza, rozważa naturę grzechu.

Zostawiając przez chwilę wspomniane różnice, a także mając w pamięci niekiedy odmienny status przeszłości nazistowskiej i komunistycznej, obie powieści dają się interpretować jako opowieści o tym samym problemie. Czy istnieje sposób na uporanie się ze złą, tragiczną, obsesyjnie powracającą przeszłością? Jak powinniśmy się wobec niej zachować? Jaką przyjąć strategię, zarówno w wymiarze kolektywnym, jak i indywidualnym?

Jakie odpowiedzi odnaleźć można w analizowanych powieściach? W tak zarysowanym polu pytań centralne miejsce zajmują sfera wartości i zagadnienie prawdy. Bohater Schlinka zmaga się z miłością i lojalnością do Hanny oraz jej winą na tych dwóch płaszczyznach. W tym pierwszym przypadku — w warstwie aksjologicznej, wymyka się ona jednoznaczному osądowi. Niemiecki pisarz w pewnym miejscu zauważa:

Chciałem zrozumieć winę Hanny, potępiając ją równocześnie. Na to była jednak zbyt potworna. Kiedy próbowałem ją zrozumieć, miałem uczucie, że nie potępiam jej w takim stopniu, w jakim należało to właśnie zrobić.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 138-139.

<sup>16</sup> T. Worowska, *op. cit.*, 321. Dalej idę tym tropem rozważań autorki.



Kiedy potępiałem ją jak należy, nie było już miejsca na zrozumienie. Chciałem także zrozumieć Hannę; jej niezrozumienie oznaczało ponowną zdradę wobec niej. Nie mogłem sobie z tym poradzić. Chciałem stawić czoło i jednemu, i drugiemu: zrozumieniu i potępieniu. Jednak obie te rzeczy na raz były niemożliwe.<sup>17</sup>

Zacytowane uwagi można, jak sądzę, potraktować szerzej. To nie tylko dylemat — zrozumieć czy potępić, ale także zrozumieć czy usprawiedliwić. Obie te czynności uwikłane są bowiem w wyraźne konteksty wartościujące. Wymagają one od nas dokonania wyboru. Wyboru, który powinniśmy rozważyć we własnym sumieniu.

W tej sytuacji pozostaje wierność prawdzie. Pytanie jednak czyjej — Hanny czy Michaela? Zbiorowości czy jednostki? Prawdy należącej do przeszłości czy tej związanej z sądowym wyrokiem? Jak łatwo zauważyć, nie są to bynajmniej dylematy czysto literackie. Dopiero w końcowej części powieści znajdujemy prowizoryczną odpowiedź. Michael w następujący sposób podsumowuje swoje doświadczenia:

Początkowo chciałem spisać naszą historię po to, żeby się od niej uwolnić. Jednak w tym celu wspomnienia się nie zjawily. Później zdałem sobie sprawę, że nasza historia zaczyna mi się wymykać z rąk i chciałem ją sprawdzić przez pisanie, ale i to nie zwabiło wspomnień. Od kilku lat zostawiam ją w spokoju. Pogodziłem się z nią. I dlatego wróciła, szczegół po szczególe, w jakiś sposób doskonała, spójna, ukierunkowana, tak, że nie wprawia mnie już w smutek. Nie oznacza to, żebym teraz nie myślał, iż jest szczęśliwa. Sądzę jednak, że odpowiada prawdzie i że w porównaniu z tym pytanie, czy jest smutna, czy szczęśliwa, nie ma żadnego znaczenia.<sup>18</sup>

Podobne akcenty odnaleźć można w pracy węgierskiego autora. Esterházy zмага się z agenturalną przeszłością ojca, występując niejako w trzech rolach — syna, historyka i literata. Ta pierwsza zdominowana jest przez sferę emocji, formułowane przez pisarza uwagi mają charakter bardzo osobisty, naznaczone są widocznym cierpieniem. Lektura teczek sprawia autorowi niewymowny ból. Centralne motywy obecne w tej warstwie książki to pojęcia zdrady i przebaczenia. Esterházy ma świadomość, że ojciec zdradził, jego, rodzinę, ojczyznę, wreszcie siebie samego.<sup>19</sup> Próbuje dociec natury donosu. W pewnym miejscu cytuje i komentuje tekst węgierskiego publicyisty — Györgya Csepelego na ten właśnie temat:

Donoszenie jest ciągiem czynów, które same w sobie noszą karę. Nie potrzeba zewnętrznego sędziego (Ale to dobrze! Ja w żadnym wypadku nie

<sup>17</sup> B. Schlink, *op. cit.*, s. 151-152.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 207-208.

<sup>19</sup> P. Esterházy, *op. cit.*, s. 26.

chciałbym nim być.) „Czy uczynki donosiela wyjdą na światło dzienne, czy też nie, sama rola jest tak dalece pełna sprzeczności, że skoro raz ją przyjął, z własnej woli czy pod przymusem, nigdy nie będzie się mógł uwolnić z coraz większego ciężaru psychicznego.” Nigdy.<sup>20</sup>

Jednocześnie budzi się w synu potrzeba przebaczenia. Jaka jest istota tego gestu? Esterházy odrzuca przebaczenie zaplanowane z góry, „że niby czysty wybacza nieczystemu”. Przeciwstawia się także formule odpuszczenia win z uprzejmości, gdzie wybaczący stylizuje się na nieczystego. Przebaczenie może się zrodzić tylko z poczucia braterstwa, uświadomienia sobie wspólnoty losu.<sup>21</sup> W myśl okrutnej zasady, że „każdy z nas może być szpiclem”.<sup>22</sup>

Druga rola, historyka, jest niejako dopełnieniem pierwszej. Historia staje się w tym przypadku istotnym kontekstem, tłem, na którym pokazywana jest biografia ojca. Peter Esterházy czyni ojca Mátyása ważną częścią historii Węgier, ale rozumianej inaczej, przeciwstawiającej się powszechnym przekonaniom. Oto charakterystyczny fragment:

Istnieje taka węgierska (i środkowoeuropejska) wizja historii, odwieczna melodia uzalania się nad sobą, przekonanie, że od panowania króla Macieja Korwina zaczyna się upadek, historia obsuwa się coraz bardziej a my Węgrzy [można by dodać Polacy, Czesi, Słowacy — dop. R.S.] jesteśmy jej ofiarami. [...] Mój tzw. podły ojciec jest tu ważny. To egzystencjalny dowód na to, że nie byliśmy tylko ofiarami. Produkuje własnych zdrajców.<sup>23</sup>

Wreszcie trzecie wcielenie autora — rola literata. Dziennikowa narracja w oczywisty sposób jest kanwą, na której zasadza się cała historia. Pozwala zespolić świat synowskiej miłości i synowskiego poczucia zdrady ze światem historii. Pozwala nieopisywalnemu stać dostępnym samemu autorowi i czytelnikom. W ten sposób „nieopisywalny ojciec” niejako zostaje ponownie stworzony i przywołany.

Esterházy zdaje się iść podobną drogą jak autor *Lektora*. Opowiadanie historii ma dla niego moc terapeutyczną, uwalniającą od złej przeszłości. W jednej z konkluzji węgierski powieściopisarz zauważył:

Początkowo bardzo się bałem, że pozostanie we mnie tylko wstręt i pogarda wobec ojca. Nie chciałem go stracić. Teraz widzę, że moja miłość do niego pozostała — i powiedziałbym jeszcze, śmiejąc się i płacząc: stała się bardziej wycieniowana.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 129.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 155.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 285.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 209.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 303.

## III

Wracam obecnie do pytania postawionego na początku rozważań. Na czym może polegać potencjalna „przewaga” literatury nad historiografią w naszym codziennym radzeniu sobie z przeszłością? Wydaje się, że można zaryzykować następującą odpowiedź (odpowiedzi?).

Dyskurs literacki pozwala w większym stopniu uchwycić uniwersalność historii, jej zarówno jednostkowy, jak i kolektywny wymiar.<sup>25</sup> W obu analizowanych powieściach historia stała się pretekstem do ukazania człowieka „zatopionego” w przeszłości, zmagającego się z nią i okrutnie przez nią doświadczanego. Obaj powieściopisarze dowiedli, że przeszłość i nasze relacje z nią, wybory, których dokonujemy nigdy nie są „niewinne”. Wiążą się zawsze z odpowiedzialnością. Z tego punktu widzenia, przesłanie obu tekstów znakomicie oddaje ostatnie zdanie z powieści P. Esterházy’ego: „Życie mojego ojca to bezpośredni (i odpychający) dowód na wolną naturę człowieka.”<sup>26</sup>

Inna „przewaga” dyskursu literackiego nad akademicką opowieścią historyczną zasadza się na metaforyczności tego pierwszego. Jak wielokrotnie zauważano, historyk skrępowany wymaganiami warsztatowymi, będąc poniekąd „niewolnikiem” źródeł, nie może się do końca wyzwolić z konwencji dosłownego, realistycznego opisu. Jednym z głównych zadań literatury jest stawianie pytań. Podobnie stara się czynić historiografia. Różnica polega jednak na tym, że pytania stawiane przez literaturę pozostają najczęściej otwarte, pozostawiając czytelnika z wątpliwościami związanymi z dylematami bohaterów i ich dalszymi losami. Historyk z trudnością godzi się na taką konwencję. Dąży, jeśli nie do pełnych odpowiedzi, to przynajmniej do postawienia takich czy innych hipotez. Zmniejsza tym samym potencjalne pole wątpliwości czytelnika, oferując mu niejako gotową i weryfikowalną w sensie źródłowym interpretację. Dochodzimy w tym miejscu do relacji między prawdą historiografii a prawdą literacką. Prawdą umieszczoną niejako na zewnątrz wiedzy, języka i kultury oraz prawdą zrelatywowaną w stosunku do tych kategorii. Historyk z reguły nie godzi się na wielowymiarowość i kulturowe uwikłanie prawdy o przeszłości. Wielce charakterystyczna jest pod tym względem wypowiedź jednego ze współczesnych badaczy Holocaustu. Pisze on:

Metafora znana ze słynnego filmu Akiro Kurosawy „Rashomon”, że prawda jest różna w zależności od tego, kto ją opowiada, nie może być zaak-

<sup>25</sup> Szerzej na przykładzie wizerunków Holocaustu wyłaniających się z historiografii, literatury i filmu problem ten omówiła A. Ziębińska-Witek w pracy *Holocaust. Problemy przedstawiania* (Lublin 2005).

<sup>26</sup> P. Esterházy, *op. cit.*, s. 316.

ceptowana przez historyka, gdyż podważa racjonalność jego zawodu i przenosi go bardziej w sferę fikcji literackiej niż wiedzy o przeszłości. Owszem prawda bywa czasami różnie opowiadana, ale rzeczą historyka jest dojść na podstawie tych różnie opowiadanych prawd do tego, jak to naprawdę było. Jest to elementarny kanon zawodu historyka i każdego kto pisze na tematy historyczne.<sup>27</sup>

Z tego punktu widzenia, różnica polega na tym, że historyk unika prezentacji prawd swoich bohaterów, dokonuje ich sztucznej niejako syntezy. Powieściopisarz odwrotnie, eksponuje indywidualny status prawdy, jej konfliktogenny charakter. W tym kontekście obie powieści można potraktować jako relacje ze stanu ducha, emocji, towarzyszących naszym zmaganiom z prawdą, zarówno w jej rzeczywistym, jak i fikcyjnym wymiarze.

Jeszcze inny problem pojawiający się w związku z omawianymi tu relacjami między historiografią i literaturą wiąże się z kategorią doświadczenia historycznego. Jeśli zgodzimy się z tezą, że doświadczenie ma przede wszystkim charakter językowy, zdekontekstualizowany i niejako w naturalny sposób jest oddzielone od nas barierą nie do pokonania, to niewątpliwie dyskurs literacki lepiej „chwytą” tę jego unikalność.<sup>28</sup> Daje nam poczucie osobistego uczestniczenia w wydarzeniach, utożsamienia się z bohaterami, „dotknięcia” przeszłości nie na sposób realistyczny, ale estetyczny.<sup>29</sup>

Wreszcie ostatnia kwestia ma nieco odmienny charakter. Mimo istnienia wielu prac dowodzących bliskości literatury i historiografii, żeby przywołać choćby *Metahistory* Haydena White’a, w środowisku historyków dominują jednak szeroko rozumiana postawa obiektywistyczna i niechęć do stosowania literackich konwencji. Ta pierwsza wywołuje często skłonność do nieco bezproduktywnego wyważania racji, spierania się, który z dokonanych wyborów okazał się w przyszłości bardziej sensowny, piętrzenia różnego typu oskarżeń i usprawiedliwień, z których kpił sobie swego czasu Marc Bloch w swojej *Pochwale historii*.<sup>30</sup> Owo przywiązanie do obiektywizmu, utrudnia akademic-

<sup>27</sup> F. Tych, *Czy istnieją odrębne pamięci o Shoah: polska i żydowska?* „Znak”, 2000, nr 6, s. 55 (cyt. za: A. Ziębińska, *op. cit.*, s. 62).

<sup>28</sup> F. Ankersmit, *Język a doświadczenie historyczne*, w: *idem*, Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii, (red.) E. Domańska, 2004, s. 223-247.

<sup>29</sup> Z tego punktu widzenia, jak chce Ankersmit, analizujący dzieła J. Huizingi i H. White’a: „Historia pisarstwa historycznego [...] w ostatecznym rozrachunku jest rozdziałem w księdze historii estetyki” (*ibidem*, s. 246).

<sup>30</sup> Mam na myśli następującą wypowiedź: „Czy jesteśmy tak pewni samych siebie i swojej epoki, by w gromadzie naszych ojców oddzielić sprawiedliwych od potępionych. [...] Ponieważ z natury rzeczy nie ma nic bardziej zmiennego niż takie właśnie wyroki, podlegające wszelkim możliwym wahaniom zbiorowej świadomości lub jednostkowego kaprysu, historia upodobił się raczej do listy nagród niż do notatnika doświadczeń, zaczęła z własnej winy sprawić

kim historykom ujmowanie przeszłości w kategoriach tragedii. Tymczasem to właśnie schemat tragedii pozwala nam wyjść z obszaru bezustannych konfliktów różnych wizji przeszłości. Jak zauważył Krzysztof Pomian:

[...] uznanie konfliktu za tragedię prowadzi do odrzucenia manichejskiej jego interpretacji jako walki dobra ze złem i do rezygnacji z ujęcia, wedle którego po naszej stronie były tylko ofiary, a po drugiej tylko kaci. [...] Taka zmiana rozumienia konfliktu ma ważne skutki dla uczuć, jakie on po sobie pozostawił. Nienawiść i chęć zemsty okazują się z perspektywy tragedii wytworami sił, które doprowadziły do konfliktu, a uleganie im grozi zejściem, choćby w myślach i słowach, do poziomu jego najbardziej odrażających uczestników. Skłania to do oczyszczenia się, do edukacji uczuć, która zastąpi litość dla swoich i nienawiść do obcych współczuciem dla wszystkich — z wyjątkiem, tych, którzy przekroczyli granice człowieczeństwa. I zdolnością przebaczenia.<sup>31</sup>

Takie też wydaje się być przesłanie książek obu pisarzy — węgierskiego i niemieckiego.

Na koniec, wrzucając kamyczek do własnego środowiskowego ogródka, chciałoby się rzec: historycy czytajcie powieści, naprawdę warto!

**Facing up to the Past and Ethical Dilemmas. Two Case Studies (*Lector of Bernhard Schlink and Revisited Edition of Péter Esterházy*)**

*by Rafał Stobiecki*

Abstract

The article is concerned with moral dilemmas connecting with literary and historical creation of the past. The goal is to reveal the differences between the practice of traditional historical study and telling the story. Both historiography and literature primary purpose is to understand the past. Historiography concentrates on rational motives of human activities, looks for causes and results. Historian is interested in the relationships between individual and community. Literature is less reductive, tries to discover the world of ideas and emotions of human being, explains his dreams

---

wrażenie jednej z najbardziej niepewnych nauk; po jałowych mowach oskarżycielskich następują równie bezpłodne rehabilitacje. Robespierzyści, antyrobespierzyści! Błagam was o łaskę, zlitujcie się i powiedzcie po prostu, jakim był Robespierre” (M. Bloch, *Pochwała historii*, przeł. W. Jedlicka, Warszawa 1960, s. 166).

<sup>31</sup> K. Pomian, *Miejsca pamięci, konflikty pamięci*, „Gazeta Wyborcza” 12–13.IV.2008.

and fears. The changes in contemporary historiography (narrative turn) offered a new vision of the past and established a new/old relationship between academic history and historical novel. Using two examples, well known books of German and Hungarian writers, dealing with Nazi and Communistic past, author try to examine what are the advantages and disadvantages of literary discourse on history.

**Key words:** historiography, literature, narrative turn, Bernhard Schlink, Péter Esterházy.

Cezary Rzęchowski  
Kraków

## **O strukturze ontycznej historyczności: uwag kilka**

Stosując metodę transcendentalną, pragnę przedstawić w niniejszej pracy zarys struktury ontycznej historyczności, na którą składają się zarówno relacje transcendentalne, jak i relacje konsekwentne.

Struktura ontyczna jest ogółem relacji, jakie zachodzą pomiędzy poszczególnymi bytami oraz ich elementami. Człowiek stanowi historyczność w swoim bycie, w swoim istnieniu i w swojej myśli. Istota historyczności polega na realizacji siebie jako podmiotu w sytuacji dramatu życia. Podmiot ludzki jest najważniejszym motywem historyczności (*esse historicum*). Realizacja historyczności dokonuje się poprzez stawanie, trwanie, działanie i sprawianie.<sup>1</sup>

Badania ontologiczne historyczności umożliwiają odkrycie apriorycznych praw, którym podlega historyczność jako coś, co faktycznie istnieje. W badaniu ontologicznym pytamy o to, czy historyczność w jakimkolwiek sensie we właściwy sobie sposób faktycznie istnieje i jakiego rodzaju sposób istnienia historyczności wyznaczony przez jego istotę jest dopuszczalny.

W badaniu struktury ontycznej historyczności możemy wykorzystać metodę transcendentalną, która bada strukturę ontyczną historyczności. Pole jej zastosowania wyznacza każdy istniejący byt. Historyczność jest czymś istniejącym. Transcendentalność metody polega zatem na badaniu tego wszystkiego, co istnieje — analogicznie jak analizuje się pojęcia transcendentalne.

Metoda transcendentalna umożliwia także badanie struktury ontycznej historyczności i zarazem ustanawia aprioryczne warunki istnienia samej historyczności.

Nazwa metoda transcendentalna pochodzi od Kanta. W pismach filozofa z Królewca określenie to nie występuje bezpośrednio. Dopiero szkoła mar-

---

<sup>1</sup> Cz. S. Bartnik, *Osoba i historia*, Lublin 2001, s. 42.

burska wprowadza termin metoda transcendentálna na określenie metody, która umoŹliwia poznanie transcendentálne w rozumieniu kantowskim<sup>2</sup>, czyli „Wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być a priori moŹliwy.”<sup>3</sup>

Metoda jest zbiorem czynności, które świadomie podejmujemy dla osiągnięcia określonego celu. W ujęciu fenomenologów (Husserl, Ingarden, Rahner) metoda transcendentálna jest utoŹsamiana z doświadczeniem transcendentálnym, na które składają się celowo podejmowane czynności. Doświadczenie jako metoda jest czymś, co się podmiotowi przytrafia.

Historyczność jest przedmiotem doświadczenia transcendentálnego. Jak przedstawia się podmiotowi historyczność, kiedy podmiot ma nastawienie przedmiotowe i kiedy stopniowo pogłębia swą subiektywność?

Kiedy doświadczamy historyczności, to stwierdzamy, że jawi się ona w pewnym horyzoncie ontycznym. Określenie roli historyczności w poznaniu, jak i uznanie, że jest ona niezbędnym warunkiem doświadczenia przeszłości urzeczywistnia się poprzez tematyzację, interpretację i refleksję.

Tematyzacja i interpretacja historyczności jako doświadczenia przeszłości wymaga narracji. Samo doświadczenie przeszłości jest jednak bogatsze od pojęć czy sądów, którymi posługuje się narracja. Można temu zaradzić poprzez wprowadzenie do narracji właściwej metafory. Metafora bowiem przemawia do odbiorcy głębiej niż język dyskursu. Taką metaforą jest metafora horyzontu historyczności. Metafora horyzontu historyczności mówi o nieosiągalnym kresie, który pojawia się w naszym doświadczeniu m.in. przeszłości. Samo zaś transcendentálne doświadczenie historyczności jest linią naszego życia, która łączy się z przeszłością.

Istota historyczności jest przedmiotem doświadczenia transcendentálnego na etapie doświadczenia ejdetycznego. Klasycznie ujmując, historyczność jest sposobem istnienia człowieka w czasie (*genus proximus*) jako istoty społecznej (*differentia specifica*). Istota pojęcia historyczności sprowadza się do przedstawienia zespołu charakterystycznych cech, które ukazują się w doświadczeniu przeszłości. Takimi widocznymi cechami historyczności są realność, momentowość i zmienność. Istota historyczności stanowi także aprioryczny warunek istnienia samej przeszłości jako mojego doświadczenia.

Przedmiotem historyczności jako doświadczenia transcendentálnego jest doświadczenie ontologiczne istnienia przeszłości i przedmiotów prze-

<sup>2</sup> K. Wolsza, *Rola doświadczenia transcendentálnego w poznaniu filozoficznym*, Opole 1999, s. 127.

<sup>3</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, t. 1, s. 86.



szłości. W refleksji nad tym doświadczeniem pytamy o to, jak istnieje to, co było, że jest. Bycie przeszłości i bycie przedmiotów przeszłości stanowi konieczny warunek *a priori* istnienia ontologii historyczności w ogóle, zaś ontologii czasu przeszłego w szczególności.<sup>4</sup>

Na strukturę ontyczną historyczności składają się relacje transcendentálne i relacje konsekwentne. Relacje transcendentálne określają historyczność jako całość stawania się i trwania człowieka w jego indywidualnym i społecznym bycie. Są to relacje: momentowości i całościowości, konkretności i ogólności, jednorazowości i powtarzalności oraz immanencji i transcendencji.

Relacje transcendentálne są relacjami istotowymi i istotociowymi.<sup>5</sup> Historyczność ludzkiego bytu określa stosunek, jaki zachodzi pomiędzy tym, co indywidualne a tym, co ogólne. Warunkiem indywidualności ludzkiego bytu historycznego jest jego doświadczenie przeszłości jako trwania w obecności. Jednostkowość pozwala na poznanie historyczności jako mojego i jako ludzkiego doświadczenia przeszłości. W relacjach transcendentálnych takich, jak: konkretność — jednorazowość — immanencja, historyczność człowieka sprowadza się do tożsamości — jedyności i do właściwego aktu istnienia.

Relacje konsekwentne są relacjami uniwersalnymi. Historyczność staje się w akcie historii świadomością podmiotu określonego czasu i wyznaczonego miejsca. Na relacje konsekwentne składają się takie elementy, jak: świadomość i doświadczenie, czas i przestrzeń, zdarzenie i wydarzenie oraz przedmiotowość i podmiotowość.

Człowiek jako podmiot doświadcza przeszłości. Doświadczenie przeszłości jest aktem, który zmierza do rozumienia sensu tego, co się wydarzyło. Każde doświadczenie przeszłości jest doświadczeniem, w którym ludzka świadomość staje się świadomością historyczną określonego momentu historycznego. Rozumienie tego, co się wydarzyło jest nakładaniem się na siebie horyzontów terażniejszości i przeszłości. Wyrazem tego nałożenia jest język, tradycja i zastana wiedza.

Zdarzenie jest tym, co sprawia, że historyczność jako doświadczenie przeszłości istnieje realnie.<sup>6</sup> Jest ono wkroczeniem w byt. Istota każdego zdarzenia sprowadza się do tego, że nie jest ono trwałe. Zdarzenia dokonują się i przestają istnieć. Zdarzenia bytowo są niesamodzielne. Wchodzą w doświadczenie przeszłości i niezwłocznie przemijają. Świat realny w którym hi-

<sup>4</sup> K. Wolsza, *op. cit.*, s. 138.

<sup>5</sup> A.B. *Stępień Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii. Teorie relacji: filozoficzne i logiczne: przyczynek do zagadnienia stosunku między teorią bytu (przedmiotu) a logiką*, TN KUL, Lublin 2005, s. 243.

<sup>6</sup> W. Kmieciowski, *Istnienie idealne i intencjonalne w ujęciu Romana Ingardena*, Warszawa 2006, s. 24.

storyczność jest doświadczeniem przeszłości, składa się nie tylko ze zdarzeń, które następują po sobie, ale także z przedmiotów trwających w czasie, jak i procesów. Świat historii jako świat realny trwa dłużej niż jednorazowe zdarzenie które jako minione jest związane z nim jedynie przez swoje skutki.

Przedmioty historyczne, czyli przedmioty istniejące w czasie, istnieją dłużej niż zdarzenia. Warunkiem koniecznym istnienia procesu historycznego jest istnienie przedmiotów historycznych trwających w czasie. Przedmioty historyczne to rzeczy, które były uczestnikami i świadkami wydarzeń historycznych, czyli wydarzeń znaczących.

Zdarzenia i przedmioty powołują do istnienia proces historyczny. Proces historyczny czyni to, co przeszłe tym, co niegdyś było teraźniejsze. Właśnie dopiero zaktualizowanie, urzeczywistnienie, w pewien całkiem szczególny sposób czyni je tym, że staje się przeszłe. Przemijanie jako sposób istnienia polega nie tylko na tym, że w miejsce tego, co właśnie było teraźniejsze, co innego staje się teraźniejsze i aktualne, lecz przede wszystkim na tym, że dokonuje się ciągłe przemienianie się aktualności tego, co teraźniejsze w owo zagadkowe nie-bycie-już-więcej-teraźniejszym przy równoczesnym utrzymywaniu się w jakiś sposób w bycie przeszłości jako coś przeszłego.<sup>7</sup>

Historyczność jest sposobem istnienia człowieka w czasie jako istoty społecznej. Będąc czymś faktycznie istniejącym posiada określoną strukturę ontyczną, na którą składają się relacje istotowe i uniwersalne. Warunkiem apriorycznym istnienia przeszłości jest historyczność w swojej istocie, którą określają takie, cechy jak: realność, momentowość i zmienność. Warunkiem apriorycznym istnienia bytu historycznego jest doświadczenie przeszłości jako trwania w obecności. Tym, co czyni, że świat historii w swej historyczności jest realny, są procesy, na które składają się jednorazowe zdarzenia następujące po sobie, jak i przedmioty historyczne, które były uczestnikami wydarzeń historycznych, czyli wydarzeń znaczących.

Człowiek stanowi historyczność w swoim bycie, w swoim istnieniu i w swojej myśli. Bez historyczności świat ludzkiej historii pozostanie bezprzedmiotowy.

---

<sup>7</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, PWN, Warszawa 1987, s. 197.

**About an Ontic Historicity Structure: Some Remarks**

*by Cezary Rzęchowski*

**Abstract**

In this work an author wants to present an ontic historicity, which contains transcendental relations as well as consecutive relations using transcendental method.

An ontic structure is the whole relations which that occur between individual existence and their elements. Transcendental relations determine historicity as a whole become and to last process of men in his individual and social existence. Consecutive relations are universal relations. Historicity is becoming in act of history a consciousness of subject specific time and designate place.

Transcendental method is examining an ontic structure of historicity. Field of apply it is determine every existence. Historicity it is something which exist. Transcendental method to consist in examines everything which exists, by analogy how to analyze transcendental terms.

**Keywords:** ontic structure, historicity, transcendental relations, consecutive relations, transcendental method.



Izabela Skórzyńska  
Poznań

## **Historia pamięci jako krytyczny namysł nad „erą pamięci”**

**M**nogość społecznych odniesień do przeszłości wraz z rosnącą z roku na rok popularnością jej pozanaukowych, w tym pozatekstowych aktualizacji, postawiła historię akademicką i jej autorów wobec nowego wyzwania, określanego mianem „ery pamięci”.

U źródeł „ery pamięci” legły, zdaniem Pierre’a Nora, „przyspieszenie” oraz „demokratyzacja” historii.<sup>1</sup>

To pierwsze „przyspieszenie historii” miało dla pamięci, zdaniem cytowanego autora, dwojaki skutek:

[...] po pierwsze — efekt akumulacji, związany z poczuciem utraty i odpowiedzialny za rozděcie funkcji pamięci, za hipertrofię instytucji i narzędzi pamięci: muzeów, archiwów, bibliotek, kolekcji, inwentarzy zasobów, banków danych, chronologii;

po drugie — autonomizacja terażniejszości, pojawienie się między nieprzewidywalną przyszłością a przeszłością ponownie zepchniętą w ciemność, w nieprzejrzystość, terażniejszości już historycznej i czasowej.<sup>2</sup>

Z kolei podobnie znacząca okazała się „demokratyzacja” historii:

[...] polega ona na tym potężnym, ogarniającym cały świat współczesny ruchu wyzwania się i emancypacji narodów, narodowości, grup, a nawet jednostek [...] na tym szybkim wyłanianiu się najrozmaitszych form pamięci mniejszości, dla których odzyskanie własnej przeszłości stanowi integralną część afirmacji ich tożsamości.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> P. Nora, *Czas pamięci*, przeł. W. Łuski, „Res Publica Nowa”, 2001, nr 152, s. 39-41.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 40.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 41.

Afirmacja ta przybrała w ostatnich trzech dziesięcioleciach postać powszechnej dekolonizacji: światowej — w odniesieniu do nowożytnego kolonializmu, wewnętrznej — w odniesieniu do mniejszości społecznych, regionalnych, religijnych, seksualnych, wreszcie tej, która pozwoliła licznym państwom i narodom, zdominowanym przez XX-wieczne reżimy, zwłaszcza jednak nazistowski i komunistyczny, wkroczyć na drogę demokracji.<sup>4</sup> „Skutkiem nagłego wyłonienia się tych mniejszościowych pamięci (zauważa Nora) była głęboka modyfikacja statusu i wzajemnych stosunków historii i pamięci.”<sup>5</sup> Przede wszystkim było to odwrócenie dotychczasowego porządku, gdy „historia była zbiorowa”, a „pamięci indywidualne”, historia obiektywna, a pamięci subiektywne. Odwrócenie wyrażające się w „samoświadomości historycznej”, która przybrała postać „świadomości społecznej”.<sup>6</sup>

Dla historyków zmiana ta oznaczała „raptowną intensyfikację użytków czynionych z przeszłości”<sup>7</sup>, zarówno w odniesieniu do treści, jak i form oraz konwencji, słowem estetyk i polityk pamięci, a w konsekwencji „wywłaszczenie” ich z „tradycyjnego monopolu interpretowania przeszłości”.<sup>8</sup> Dla historii oznaczało to z kolei rodzaj ekсклюzywizacji, ale także deprecjacji badań historycznych i ich rezultatów, o ile nie były one/nie są sprawcze jako element polityki historycznej czy polityki pamięci.

W tych okolicznościach tym ważniejsze jest pytanie o miejsce i rolę samych historyków w zbiorowym „odrabianiu strat” — ponownym konstruowaniu i redystrybuowaniu wiedzy o przeszłości wobec dominujących w kulturze historycznej aktów legitymizacji i ponownej sakralizacji narodów, grup i jednostek dzięki pamięci i jej praktykom. Podobnie, jak pytanie o to, czy historycy chcą, a także czy mogą, już tylko ze względów ekonomicznych, pozwolić sobie na ignorowanie dominujących w kulturze historycznej tendencji do nadawania przeszłości znaczenia projektu tożsamościowego, gdy każda niemal grupa i jednostka, zarówno w wymiarze kulturowym, jak i politycznym jest sobie sama historykiem. Dobrym przykładem jest tu krótka, ale znacząca historia Instytutu Pamięci Narodowej, którego misja wikła historyków w złożony proces konstruowania mitu założycielskiego demokratyzującego się państwa, przy wyraźnym sprzeciwie części środowiska historycznego. Z kolei nie bez znaczenia jest fakt słabnącej roli historii szkolnej i uniwersyteckiej na rynku edukacyjnym i w życiu społecznym.

---

<sup>4</sup> *Ibidem.*

<sup>5</sup> *Ibidem.*

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 43.

<sup>7</sup> *Ibidem.*

<sup>8</sup> *Ibidem.*

Stojąc na stanowisku, że badacz i badana przez niego kultura pozostają częścią świadomości społecznej (pamięci), a zatem częścią społecznych odniesień do przeszłości, historyk w pierwszej kolejności zobowiązany jest do zachowania wierności historii jako nauce, co poważnie ogranicza, o ile nie uniemożliwia mu udział w polityce historycznej czy polityce pamięci. Z kolei, będąc częścią kultury pamięci, historyk nie może dłużej ignorować faktu, że związki człowieka z przeszłością mają nieporównanie bardziej złożony charakter niż to, co postulują klasyczne ujęcia historii jako nauczycielki życia. Na ten problem, dobrze widoczny z perspektywy niegdysiejszego sporu o status świadomości historycznej, zwracał uwagę Andrzej Szpociński.<sup>9</sup> W podobnym duchu z wielu różnych perspektyw wypowiadają się dziś tacy autorzy, jak Pierre Nora czy François Hartog, a w Polsce Wojciech Wrzosek, Joanna Tokarska-Bakir czy ostatnio Maciej Bugajewski, by wymienić tylko niektórych uczestników debaty na temat miejsca i roli historyka w kulturze historycznej współczesnych społeczeństw.

W przypadku Nora jest to stwierdzenie faktu, że jakkolwiek w minionym stuleciu pozycja historyka jako jedynego uprawnionego do interpretowania przeszłości bardzo się wzmocniła, to dziś „nie jest [on] bynajmniej jedynym producentem przeszłości. Dzieli tę rolę z sędzią, świadkiem, mediami i prawodawcą.”<sup>10</sup> Dla wspomnianego autora jest to dostateczny powód, aby „obowiązkowi pamięci” ponownie przeciwstawić „obowiązek historii”.<sup>11</sup>

Do podobnych wniosków dochodzi François Hartog wskazując na złożone procesy uhistoryczniania teraźniejszości i wynikające z nich implikacje dla pozycji historyka wobec pozycji, jaką w świecie współczesnym zajmuje świadek zastępczy. Także ten autor wskazuje na konieczne ponowne rozgraniczenie obu tych ról.<sup>12</sup>

Dla Wojciecha Wrzoska problem usytuowania historii wobec dominującej w przestrzeni publicznej pamięci i jej dyskursów łączy się z rewizją scjentyistycznej wersji nauki historycznej wraz z podstawową dla tego ujęcia kategorią prawdy. Podtrzymując przekonanie o odrębności historii, wspomniany autor wskazuje na zmiany w sposobach myślenia o niej i potrzebę uwzględ-

---

<sup>9</sup> Zob. A. Szpociński, *O historycznym i socjologicznym rozumieniu kategorii „świadomość historyczna”*, w: *Świadomość historyczna jako przedmiot badań historycznych, socjologicznych i historyczno-dydaktycznych. Materiały konferencji naukowej*, Warszawa, 13 czerwca 1985, pod red. J. Maternickiego, Centralny Ośrodek Metodyczny Studiów Nauk Politycznych, Warszawa 1985, s. 156.

<sup>10</sup> P. Nora, *op. cit.*, s. 43.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> F. Hartog, *Le témoin et l'historien*, „Gradhiva”, 2000, 27, s. 1-14.

nienia jej nieklasycznych ujęć w związku z nowymi prądami w filozofii i metodologii historii.<sup>13</sup>

Z kolei Joanna Tokarska-Bakir opisuje problem relacji historyk — społeczeństwo z perspektywy trudnego dziedzictwa (brzemienia) przeszłości i sposobów jego podejmowania oraz przepracowywania przez historyków. Z pozycji antropologa opisuje ona środowisko historyczne, tu na marginesie debaty na temat Jedwabnego, jako „klub historyków” podtrzymujący przekonanie o władzy wiedzy historycznej i stojącej za nią wyjątkowości historyka pod niemal całkowitą nieobecność historycznego dyskursu angażującego — pochylenia się historyka nad takimi kwestiami, jak ból, cierpienie, śmierć i zdania osobistej relacji, zajęcia stanowiska wobec tego doświadczenia.<sup>14</sup>

Kontrowersyjną, ale sprawczą poznawczo hipotezę w tej sprawie stawia Maciej Bugajewski, który w złożonej analizie związków historyka i świadka poszukuje *modus vivendi* w podejmowaniu trudnych doświadczeń przeszłości jako przedmiotu, z jednej strony badań naukowych, a z drugiej pamięci/zapomnienia, i wskazując na bliskość, choć nie tożsamość historyka i świadka podejmujących wspólnie „brzemie przeszłości”.<sup>15</sup>

W sporze o miejsce i rolę historyka i historii akademickiej na scenie społecznej udział biorą także inni przedstawiciele nauk historycznych, w tym archeolodzy, którzy z racji specyfiki przedmiotu poznania i faktu, że promują wiedzę, która na pierwszy rzut oka niewielki ma związek z życiem, zmagają się z problemem „teatru archeologii” — widowiskową wersją popularyzowania archeologii jako z jednej strony eksperymentu naukowego (tu sprzeciw środowisk akademickich jest mniejszy), a z drugiej komercyjnej wersji turystyki archeologicznej (tutaj archeolodzy pozostają w konflikcie z potrzebą promowania wiedzy akademickiej na scenie publicznej wraz z nieuniknionym w tej sytuacji jej uproszczeniem i utowarowieniem).

Te i inne głosy w debacie na temat statusu historii w „erze pamięci”, z konieczności przedstawione pobieżnie i wybiórczo, wskazują na troskę, jaką otaczana jest historia, wobec zmieniających się polityki i estetyki społecznych praktyk odniesień do przeszłości. Pokazują też one wyraźnie, że istnieje luka między zmieniającą się rzeczywistością społeczną — czy szerzej kulturową, w jej zamiłowaniu do przeszłości — i historiografią.

Skutecznym, choć zapewne nie jedynym rozwiązaniem, jest mająca już swoją tradycję w świecie zachodnim, przede wszystkim w kręgu francuskiej

<sup>13</sup> Zob. W. Wrzosek, *O trzech rodzajach stronniczości historii*, w: *Pamięć i polityka historyczna*, red. S.M. Nowinowski, J. Pomorski, R. Stobiecki, Wydawnictwo IPN, Łódź 2008, s. 77-90.

<sup>14</sup> J. Tokarska-Bakir, *Historia jako fetysz*, w: *Rzeczy Mgliste*, Fundacja Pogranicze, Sejny 2004, s. 95-115.

<sup>15</sup> M. Bugajewski, *Brzemie przeszłości. Zło jako przedmiot interpretacji historycznej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2009.



kultury historycznej dzięki kooperatywnemu projektowi „La lieux de mémoire” Pierre’a Nora, historia pamięci (historia drugiego stopnia).

Historii tej przypisywane są dwie zasadnicze funkcje. Po pierwsze, jest to funkcja ratunkowa, nakładająca na historyka „obowiązek pamięci”, wobec zerwania ciągłości doświadczenia przeszłości i kryzysu reprezentacji, jaki dotyka emancypujące się i modernizujące społeczeństwa. Ta funkcja spotyka się z poważną krytyką ze strony środowisk uniwersyteckich, o czym już pisałam. Po drugie, jest to funkcja krytyczna historii pamięci wyraźnie ukierunkowana na opisanie i interpretację praktyk upamiętniających w związku z kształtowaną w ich toku świadomością (pamięcią) kulturową i społeczną. W tej funkcji historia pamięci nie tylko wyposaża odbiorcę w wiedzę, jak i co ludzie pamiętają/zapominają, ale także, jak to robią, co nimi kieruje, wobec kogo/czego to robią i co z tego faktu wynika dla nas i dla naszej przyszłości.

O ile nie ma powszechnej zgody środowiska historycznego na angażowanie się historyków w praktyki upamiętniające, o tyle jest przyzwolenie na dyskurs krytyczny, który by praktyki te opisał i objaśnił. Stąd rosnąca liczba prac historycznych, które w sposób krytyczny relacjonują krótką, ale burzliwą historię pamięci i jej praktyk. To z ich perspektywy poznajemy meandry świętowania oficjalnych rocznic państwowych w PRL-u, historię kultu Józefa Piłsudskiego, kontrowersje wokół pamięci polsko-żydowskiej czy lokalne spory o place, ulice, pomniki, mauzolea, nekropolie i świątynie — miejsca pamięci, których dzieje są nie mniej złożone niż historia polityczna czy gospodarcza. Do refleksji tego samego gatunku należy rozwijające się w ostatnich latach pisanie historyczne na temat rekonstrukcji/odtwórstwa historycznego, artykuły poświęcone inscenizacjom archeologii, spory o widowiskowy wymiar oficjalnych ceremonii państwowych, o alternatywne postaci polityki pamięci, o współczesne założenia muzealne, a także badania nad historią widowisk społecznych jako widowisk przeszłości.

Większość autorów historii pamięci stoi przed trudnym wyborem metodologii, metod i narzędzi takich badań, mniej lub bardziej twórczo zapożyczając się w antropologii (tu zwłaszcza antropologii historycznej), socjologii (studia historyczno-socjologiczne), w studiach kulturowych, a ostatnio także w studiach nad performansem, przełamując i wzbogacając w ten sposób typową dla historii, ale nie wystarczającą dla pamięci, metodykę badań historycznych.

W tym miejscu wracam do namysłu krytycznego w historii pamięci, który wydaje się nie tylko cennym, ale także koniecznym wkładem w konstrukcję społeczeństwa refleksyjnego, nad którym niepodzielnie panuje dziś pamięć.

Słusznie zauważa Bogumił Koss-Jewsiewicki, zapożyczając się u Ricoeura, że decyzja o tym, kto, jak oraz jaką przeszłość aktualizuje, nie należy

„do badacza uniwersyteckiego, ale do obywatela”<sup>16</sup>. Z kolei nadal mamy wiele do zrobienia jako historycy w zakresie trafnego poinformowania odbiorcy (obywatela) na temat cech swoistych pamięci i jej praktyk. Jak bowiem zauważa Pierre Nora, nawołując do „obowiązku historii”:

[...] prawdziwy problem, jaki stawia dziś przed nami sakralizacja pamięci, to wiedzieć jak, dlaczego, w jakim momencie ożywiająca to zjawisko pozytywna zasada emancypacji i wyzwolenia może się odwrócić i stać się formą zamknięcia, bodźcem do wykluczenia, orężem wojny.<sup>17</sup>

W tej debacie żadną miarą nie powinno zabraknąć historyków, a także archeologów, antropologów, socjologów, dla których pamięć i jej historia stanowią dziś nie tylko wyzwanie poznawcze, ale także, wspólne pole wymiany wiedzy i doświadczeń na temat człowieka w jego złożonej relacji z przeszłością.

### **The History of Memory as the Critical Reflection in “The Age of the Memory”**

*by Izabela Skórzyńska*

#### **A b s t r a c t**

The increasing importance of studies of memory creates the new context for historians and their researches, defined often as the “crisis of history”. During the last two decades we observe anxiously how the memory, which has caused “the acceleration” and “the democratization of the history”, is also a source of the new social and political conflicts. This is why we should rethink the historian’s role and place on the contemporary public stage and ask for the possible options for history in “the age of memory”. One of these options is to rethink once again the methodological background of the non-classical history. The other one is to specify the methodology of “the history of memory”. In both cases we should restore the social meaning of the history as the critical discourse of the past.

**K e y w o r d s :** history of the memory, “The Age of the Memory”, “The Obligation of the History”.

---

<sup>16</sup> B. Koss-Jewsiewicki, *Doświadczenie, pamięć, wyobrażenia społeczne*, w: *Inscenizacje pamięci*, red. I. Skórzyńska, Ch. Lavrence, C. Pépin, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2007, s. 15.

<sup>17</sup> P. Nora, *op. cit.*, s. 43.

Maciej Bugajewski  
Poznań

## **The Substitute Testimony**

In this paper we will attempt to read the theory of testimony (*témoignage*) proposed by Paul Ricoeur in his work *Memory, History, Forgetting*<sup>1</sup>. However, our aim is not to first of all reconstruct the way of understanding this notion elaborated by the author or to read its role in his interpretation of relations between the title memory, history and modes of forgetting the past. Actions and structures of sense co-creating the phenomenon of giving a testimony analyzed by Ricoeur are of interest here to an extent of their usefulness in enriching the reflection upon the possibility of historiography performing a function of a testimony to the past where there is no or there can be no testimony given by witnesses of past events.

Ricoeur's theory of testimony considers it to be one of many possible modes of presenting the past. It is, however, a special mode because of, among other things, the influence its giving has, in Ricoeur's opinion, on the shape of social bonds creating communicative community within the limits of which it takes place. The influence consists in, speaking very generally, creating trust and sense of security. In our opinion, the indicated type of social bonds, created thanks to giving a testimony, has a consequence for the shape of relations between the community of communication within which giving a testimony occurs and the past it presents. Giving a testimony may have a positive bearing on the character of a relation between the contemporaneousness and the past, i.e. the shape of historical bonds.

---

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000, p. 201-208; P. Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, translated by Kathleen Blamey, David Pellauer, University of Chicago Press, Chicago — London 2004, p. 161-166.

Yet, we do not and cannot have testimonies of victims or eye witnesses of many aspects of the past, many acts of violence, abuse, crimes. There are no traces, ashes. No voice comes confirming what it has seen. Does historiography have to limit itself in this situation to making hypothetical attempts on the basis of the remains of the past to present it with the use of the modes of representation elaborated in the course of its history which, looking from our current perspective, may be defined as non-testifying modes? It seems to be settled that giving a testimony to something one has witnessed cannot belong to the repertoire of historiographic representation forms because a historian in general has not been a witness of what he describes; he learns about past events in an indirect way, through its relicts (sources).

Our own intention is to reflect upon the possibility of such historical cognition and such modes of historiographic representation which in a situation of a lack of witnesses' of the past testimony would be able to contribute to the creation of this special kind of a social bond and a bond with the past that come into existence as a result of giving a testimony. This would be fulfilled thanks to the creation of a historiographic representation of the past which could serve as a substitute testimony introduced into communication where there are no witnesses who could speak today. We are executing this intention wondering which of the structures creating the notion of a testimony indicated by Ricoeur may be executed by a certain type of a historiographic representation of the past and we infer it may serve as a historiographic substitute testimony postulated by us.

The theory of a historiographic substitute testimony could continue and develop the strategy of differentiating notions undertaken by Ricoeur in his theory of a testimony of a witness of the past. In the latter he informs of the consequences of differentiating in the act of giving a testimony by a witness between an aspect of ascertaining (*assertion*) the existence of given events in the past and an aspect of certifying (*certification*), also called authenticating (*authentication*) of this statement's veracity through a witness's reference to personal experience (*experience*) of the past events related by him. Let us notice that a historian cannot meet the criteria of an act of giving a testimony understood in the above way because, putting aside special cases, he cannot authenticate (certify) his statements' veracity with personal experience. The roles of a historian and of a witness seem to be separate.

It seems to us, however, that after making an attempt to further differentiate notions in question and after a reconstruction to some extent of relations between them, one can imagine an action of stating the past which, retaining an even minute link with giving a testimony understood in Ricoeur's way, could belong to a repertoire of historiographic research-narrative operations and, as a result, perform in social reception a function

similar to a role played by witnesses' of the past testimonies. This status would enable us to use in reference to products of the above action an expression: "substitute testimony".

The starting points for the proposed reconceptualization are the following: (A) the decomposition of a category not differentiated enough by Ricoeur of experiencing events by a spectator/participant (*la scène vécue*); (B) accentuation of consequences, not emphasized by the author, of the difference between the time of experiencing events by a spectator/participant and the moment of stating them by a witness through giving a testimony. The consequence of these changes is (1) a separation of the notions of certification (*certification*) and experience (*experience*) which Ricoeur links; in a substitute testimony the aspect of certification is not based on experience; and (2) different than Ricoeur's shape of the relation of involvement (*implication*) of a narrator of the tale having a status of a substitute testimony in past events certified by this testimony.

The decomposition we have undertaken of the category of experiencing events by a person who will be able to give a testimony to them in future is implanted on an inner tension of Ricoeur's expression "experienced scene" (*vecue*). A human being, as we guess, would be at the same time a spectator of events external to themselves (spectator of a scene) and would interiorize them in an inner experience which he cannot, without interpretational work (in many cases without a difficult therapeutic effort), relate to like to an object external to itself. In the expression "experienced scene" we perceive a prolific tension between the distance of an observer (who may become a witness in future) towards the events seen and its neutralization thanks to participation in them or their interiorization through "experiencing" them in a way different than participation.

In Ricoeur's depiction, the involvement of a narrator of a story having a status of a testimony in the certification of the content is a derivative of earlier involvement of a spectator and participant of events authenticated in the testimony who later assumes a status of a witness (narrator). Such origin of narrator's involvement is not, in general, possible in the case of a historian.

We would like to transform to some degree the above arrangement of categories thanks to a notion *la réceptivité* adopted from French, which may be translated in an approximate way with the use of an expression "receptivity ability", ability of "reception"<sup>2</sup>. This notion may serve as an outline of such understanding of experience where what a spectator or a

---

<sup>2</sup> Cf. B. Jewsiewicki, *Doświadczenie, pamięć, wyobrażenia społeczne*, [trans.] M. Bugajewski, [in:] *Inscenizacje pamięci*, red. I. Skórzyńska, Ch. Lavrence, C. Pépin, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2007, s. 7.

participant experiences in what surrounds him and what he participates in depends on his receptivity ability, on his endowment (language, emotional, most generally: cultural) deciding which way the experienced, i.e. subject to reception, content is filtered in the reception.

Despite all differences, which one may and should emphasize, the cultural filtering of the content received in experience is a structure the spectator/participant's experience and the historian's experience have in common. Moreover, perceiving a threat of a witness's testimony being incomprehensible for a historian we can, anticipating further exposition, emphasize that the condition for communication between a witness and a historian is the existence of common for them structures filtering experience. Overlapping, at least to some degree, of cultural continuity conditions the reception of a witness's of the past testimony by a historian.

Making a spectator/participant's (who may later become a witness) experiencing events belonging to a situation surrounding him dependant on his reception abilities enables us to take note of the fact that all aspects of experienced events and of the process of experiencing them appear in the field of vision of a future witness as filtered by his own structures conditioning the reception (interpretation) of surrounding events.

A historian cannot assume a position of a spectator/participant of events, he can, however, try to build a historiographic representation which would be based on those types of interpretative categories (creating *the interpretans* of interpretation) which condition and facilitate the reception of events performed by their spectator/participant. A historian may try to create a sight (/an image) of the past applying category measures determining the shape of events' reception in vivid experience of their spectator/participant, not necessarily linking these category measures with an imagined by him character with a status of a spectator/participant.

Experience depends on the one who experiences and the way he habitually experiences; it is individual and it is shaped specifically for every human individual. It is also true that the unique specificity of our experiencing is formed in the course of a human individual's history of life on the basis of universal, cultural codes of reception. It is the latter universal structures determining experiencing that can be imitated to some extent in a historiographic representation. A historian may presume which way the surrounding events and the involvement in them itself could be seen by a hypothetical subject spectator/participant or he can build a historical narration structured by categories managing reception by human subjects, without forming presumptions of this kind concerning the hypothetical subject of reception. He cannot, however, critically reconstruct a given experiencing of a situation by a given human subject if there is no source

basis for such reconstruction. A historiographic testimony would function in a sphere of presumptions concerning the possibility of experiencing and not in a sphere of critical reconstruction of given human experiences.

The basic structures conditioning experiencing by a spectator/participant are indicated by categories of an event and everyday life used by Ricoeur. Events are created by individuals and they are also subject to their influence. Our everyday life is composed of a stream of such events connected with one another.

We would like to complicate this simple picture by making two remarks. Firstly, the process of experiencing events, thus the process of experiencing the everyday life, creates in a spectator/participant: (a) the picture of events and a picture of a relation between these events and himself; (b) the valuing of these events and of this relation (the pragmatic, ethical, aesthetic or other valuing); (c) the attitude of certain engagement (e.g. emotional, political, moral, religious or other) of a subject experiencing into what he experiences. In experiencing intermingle cognition, valuing and involvement.

Secondly, the outlined structure of experiencing everyday life is extremely simplified; we imagine such spectators/participants who may in many situations experience social situations in a way which is not made to measure for an individual, understood as an atom of social life, and in a non-event way. Making experience dependant on reception abilities does not result in the fact that we always have to experience the world as composed of individuals and their actions and of events: consequences of these actions.

Conclusions of the present phase of reflections are the following:

(1) the experiencing of events by a witness, taken into consideration by Ricoeur, depends on his receptive structures and has as a result the creation of events in the figure of a spectator/participant — i.e. the one who can in future become a witness of the past — cognitive and valuing representations of these events and of himself, and an attitude of certain engagement in relation to what is being presented as well. All these effects of experience are built as more or less developed modifications of a basic model of interpreting everyday life, constructed from categories of an individual, an action, an event.

(2) A historian can, without breaking the rules of historiographic criticism, cautiously seek a possibility of writing a historiographic representation which would imitate the way of interpreting the world (i.e. the structures conditioning experience) by its spectator/participant. We will frame here a working hypothesis that a historiographic imitation may concern in particular (a) a perspective of looking at the world highlighting every time unique involvement of individuals in events, (b) valuing of what is experienced (/

historiographically represented ) performed from an individual perspective, (c) engagement in what is experienced (/historiographically presented).

A participant sees individuals, and himself, involved in events, judges all this from his own individual perspective, gets involved personally. A historian — being placed in another way — can (a) build a narration about what is individual, (b) judge what he writes about from his own, individual perspective, and (c) express in this narration personal engagement in described events. However, he should never obliterate the difference between his own role and the role of a spectator/participant.

A testimony is a certification of a former spectator/participant; a substitute testimony would be a statement by a historian engaged with his own person from a time distance and expressing this engagement, not necessarily in very prominent rhetorical expressions, in a historiographic representation.

Because there exists a time distance between the moment of experiencing events by a spectator/participant and the moment of their certification by a witness of the past one should distinguish between the spectator/participant's involvement in experienced events and the involvement of a narrator (witness) of a story springing into existence in the course of giving a testimony.

The identity of a witness giving a testimony is an identity structure, placed outside the story which is a testimony, of a subject creating the testimony (narrator) and giving it to another subject. A narrator's identity differs from an identity of a character whose fate is described by a testimony, involved relatively directly in the past (from the perspective of the time of giving the testimony) events, and also differs from a narrative identity of a character who is the structure of a story/testimony.

Between these types of identity exists an indirect bond which is formed thanks to an action undertaken by a narrator of recognizing himself (identifying himself) with the character whose fate the testimony concerns<sup>3</sup>. By his decision about identifying himself to a definite degree with the identity structures configured by him in a story (testimony) and related to the identity of a spectator/participant, the narrator settles in what way, particular to his own life, the dilemmas of the continuity of identity structures indicated by a theoretical consideration upon personal identity will be defined.

The involvement of a testimony's narrator in events described in it is a derivative of (a) the spectator/participant's involvement in events

---

<sup>3</sup> P. Ricoeur, *The Course of Recognition*, trans. by D. Pellauer, Harvard University Press, 2005, pp. 297.



## THE SUBSTITUTE TESTIMONY

surrounding him and (b) the mode of a narrator's recognizing himself in the identity structures configured in a testimony related to a former spectator/participant. A narrator is not involved in the certified world directly — here mediate the narrative structures produced by him and his own attitude towards them.

The above indicated — in a highly sketchy way — differences concerning the mode of involvement in certified events of a spectator/participant and of a witness/narrator warrant developing our argumentation hitherto in favor of the leading hypothesis of this text claiming that historiography could make attempts at formulating substitute testimonies. The latter could be put forward where there is a lack of statement — and here we introduce a consequence of the distinction introduced a moment ago — not so much of spectators/participants as of witnesses/narrators. A testimony is given by a narrator who at the moment of its formulating is no longer a participant, although he identifies himself with the latter in a given way, has a sense of continuity with the figure of a spectator/participant.

The key term of this scheme is the notion of recognition, identifying oneself. At the moment, we will not indicate all planes of meaning where it resonates. We will only emphasize the fact that recognizing (identifying) oneself is a construction of a relation (bond) with what presents itself as own and different at the same time. In recognizing himself the subject builds a bond with what is different making it — to some extent — his own by recognizing it as such. Let us add that one could indicate many degrees of intensity of the bond created as a result of identifying oneself and many modes of these bonds.

The most crucial thing is that the notion of recognizing oneself is voluminous enough to mean at the same time recognizing oneself and recognizing what is regarded as own — it is of interest for the recognizing one, it engages him, it is the way that he feels a strong bond with it, although he knows that the object of this bond remains something different than he himself. In recognizing himself that a narrator/ witness performs occurs simultaneously recognizing oneself and recognizing what is own — objects recognized in these dissimilar modes are the same object.

A historian wishing to formulate a substitute testimony finds himself in a situation different but similar to that of a narrator/witness. Different — because he cannot recognize himself in narrative structures; similar — because he can express in them his engagement in nourishing the bond which is created as a result of the accessible to a historian recognition of what he acknowledges as his own (and not as himself) in what he describes. Particularly to this extent a historian can, as we imagine, imitate a witness/narrator's structures of engagement (involvement) in past events.

Imitations of this kind, based on personal engagement, join the possibilities of imitating by a historian structures of experiencing events by a spectator/participant shown in the previous point.

### **The Substitute Testimony**

*by Maciej Bugajewski*

#### **A b s t r a c t**

In this article I argue that what could contribute to creating trust today are historiographic forms of narrations that resemble testimonies made by witnesses of the past, which I have defined as the “substitute testimony”. The focal point of my considerations is, firstly, the difference between a substitute testimony and a testimony given by a witness of the epoch, and secondly, its attitude to philosophical criticism that analyses the issue of giving a testimony. My propositions are based on the theory of testimony by Ricoeur. According to it, a testimony is a narration created through communicating everyday reality. Building a substitute testimony means formulating suppositions with respect to the possibility of experiencing past events by their participants as well as historian’s creation of a personal, subjective involvement in the difficult historical issues.

**K e y w o r d s :** testimony, substitute testimony, Paul Ricoeur, narration.

Karolina Polasik-Wrzosek  
Poznań

## **Historyk a sędzia śledczy. Uwagi na marginesie „paradygmatu poszlak” Carla Ginzburga**

Porównanie historyka z sędzią to swoiste *locus originis* refleksji nad historią. Dotyka ono wielu filozoficznych, metodologicznych, metodycznych, a także etycznych kwestii.

Pole porównań posłannictwa historyka i sędziego wyznaczają w głównej mierze konkretne konteksty historyczne, w których osobliwie rozumie się badanie historyczne. Z nim to zestawia się cechy myślenia i postępowania sędziego lub procesu sądowego, różnych jego faz i aspektów.

Innego rodzaju problemy stają się kanwą porównań wtedy, gdy naprzeciwko siebie stają sędzia śledczy i historyk „nożyc i kleju” jak u Collingwooda, inne zaś, gdy Marc Bloch zestawia zadania historyka z sędzią orzekającym, czy Paul Ricoeur, gdy podejmuje zagadnienia związane z postulatami metody krytycznej Marca Blocha, a inne, gdy rozważa problemy prawdy i sprawiedliwości w paragrafie „Historyk i sędzia” pracy *Pamięć. Historia. Zapomnienie*.<sup>1</sup>

Podejmuję zatem problem wywołany przez Paula Ricoeura, który nawiązuje do analiz zawartych w dwóch pracach Carla Ginzburga *Il giudice e lo storico*<sup>2</sup> z 1991 r. oraz *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*<sup>3</sup> z 1986 r., w szczególności zaś do zawartego w niej szkicu pt. „Spie. Radici di un paradigma indiziario”.

Francuski filozof, idąc za tezami włoskiego historyka, eksploatuje wysuniętą przez niego koncepcję „paradygmatu poszlak”. Idea ta skupia m.in. uwagę na porównaniu postępowania sędziego śledczego (policjanta/detek-

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Universitas, Kraków 2006.

<sup>2</sup> C. Ginzburg, *Il giudice e lo storico. Considerazioni in margine al processo Sofri*, Einaudi, Torino 1991.

<sup>3</sup> C. Ginzburg, *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino 1986.

tywa/inspektora) i fazy zwanej dowodową w procesie sądowym z postępowaniem historyka, a właściwie pewnym obszarem jego badawczej strategii.

Ricoeur w dziele *Pamięć, historia, zapomnienie* zdawkowo jednakże korzysta z ustaleń Ginzburga, które godne są bliższego rozpatrzenia.

Z rozważaną kwestią wiąże się też analiza Robina Georga Collingwooda, głównie znany paragraf z *Idea of History* pt. „Kto zabił Johna Dow?” Ślady idei archeologa i filozofa angielskiego odnajdujemy w rozważaniach zarówno Marca Blocha, jak i Carla Ginzburga.

Jak zauważył cytowany przez Ginzburga Luigi Ferrajoli, proces sądowy jest swego rodzaju „eksperymentem historiograficznym”, w którym „źródłami” są fakty odgrywane na żywo (*de vivo*), tworząc coś w rodzaju „psychodramy”.<sup>4</sup> Faza pierwsza procesu, tzw. dowodowa, jest wtedy traktowana jako odpowiednik eksperymentu historiograficznego.

1. W erudycyjnym studium Ginzburga o korzeniach paradygmatu poszlak, znajdujemy tezę o podobieństwie między tzw. metodą Morellego a stylem pracy Sherlocka Holmesa. Zdaniem E. Castelnuovo, cytowanego przez Ginzburga, metoda proponowana przez Morellego<sup>5</sup> znalazła literalne odzwierciedlenie w *The Cardboard Box* Conan Doyle’a.<sup>6</sup>

Lermolieffa<sup>7</sup>/Morellego analiza dzieła sztuki polega (w ujęciu Zernera)<sup>8</sup> na: (1) charakterystyce ogólnej szkoły, z której wywodzi się dzieło (twórca), (2) charakterystyce indywidualności artysty, jego „ręki”, niepowtarzalności technicznej, (3) charakterystyce maniery artysty kierowanej odruchem (*senza intenzionale*).

Wspólne dla obu metod dociekań, tj. historyka sztuki i Sherlocka Holmesa, jest to, że idą one tropem drobnych śladów. Strategia Morellego polega na poszlakowym (oznakowym, semiotycznym) poszukiwaniu oryginałów, identyfikowaniu autorów, kopii i falsyfikatów dzieł sztuki zajmujących miejsca w ówczesnych muzeach (Lermolieff/Morelli publikował o sztuce włoskiej w muzeach niemieckich w latach 1874–1876). Zaś Sherlocka Holmesa, czyli Conan Doyle’a, metoda śledcza również opiera się na poszlakowym dochodzeniu do informacji o sprawach, okolicznościach i ludziach związanych z jakimś występkami. „Znawca sztuki — stwierdza Ginzburg — jest porów-

<sup>4</sup> C. Ginzburg, *Il giudice e lo storico*, s. 14.

<sup>5</sup> Giovanni Morelli (1816–1891), włoski historyk i krytyk sztuki, twórca metody atrybucji dzieł sztuki, polegającej na analizie detali wyróżniających twórczość danego artysty.

<sup>6</sup> V.: C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, [w:] *idem*, Miti, emblemi, spie, s. 160.

<sup>7</sup> Ivan Lermolieff — rosyjski pseudonim G. Morellego (v.: *ibidem*, s. 163).

<sup>8</sup> V.: *ibidem*, s. 185, p. 99.

nywalny z detektywem, który ujawnia autora zbrodni (obrazu) na podstawie poszlak niedostrzegalnych przez większość.”<sup>9</sup>

Mało tego — Ginzburg doszukuje się podobieństwa między metodą psychoanalityczną Freuda a ideami Morellego/Lermolieffa, wskazując, na możliwość czytania przez twórcę psychoanalizy w latach 1883–1895 pism „rosyjskiego” teoretyka sztuki, którymi się inspirował.

W efekcie swoich analiz historyk włoski stwierdza: „ślady (*tracce*), pod postacią symptomów (*sintomi*) Freuda, poszlak (*indizi*) Holmesa i »znaków malarskich« (*signi pittorici*) Morellego pozwalają dotrzeć do rzeczywistości głębokiej, inaczej nieosiągalnej.”<sup>10</sup>

Co stoi za tą bliskością ideową trójki Morelli/Holmes/Freud, pyta włoski historyk i natychmiast odpowiada: „wszyscy trzej byli lekarzami”. Lermolieff/Morelli, to dyplomowany lekarz, Freud był medykiem, a Conan Doyle także, zanim poświęcił się literaturze. Ponadto literatura przedmiotu podpowiada Ginzburgowi, że protoplastą zdublowanej *de facto* postaci Holmes/Dr Watson był podziwiany przez młodego Conan Doyle’a, jego nauczyciel, lekarz znany z nadzwyczajnych zdolności diagnostycznych.

Za tymi trzema modelami myślenia stoi — zdaniem historyka włoskiego — profesjonalna skłonność medyków do „semiotyki medycznej”, tj. myślenia idącego tropem: od bezpośredniej obserwacji wykorzystując irrelevantne dla profanów symptomy zewnętrzne do zdiagnozowania skrytej za oznakami choroby.<sup>11</sup>

Ginzburgowi zależy — w zadziwiający sposób — na uprawdopodobnieniu nie tylko filiacji myślowych między tymi trzema osobami. Skrupulatnie szuka poszlak świadczących o ich możliwych bezpośrednich czy pośrednich zetknięciach. Ustala np., że w bibliotece Freuda w Londynie znajduje się egzemplarz wydania włoskiego książki Lermolieffa/Morellego z zapiskami poczynionymi przez młodego Freuda w czasie jego jedynej podróży do Włoch. Przeszukuje/przeogląda on dzieła wiedeńskiego psychoanalityka w poszukiwaniu śladów Morellego. I znajduje je, np. w eseju *Mojżesz i Michał Anioł*, w którym twórca psychoanalizy dopatruje się w metodzie Morellego technik „psychoanalizy medycznej” (*Io credo che il suo metodo sia strettamente apparato con la tecnica della psicoanalisi medica* — Freud [cyt. za Ginzburgiem]).<sup>12</sup> Tropi możliwy wpływ wuja Conan Doyle’a, Henry’ego Doyle’a, dyrektora National Art Galery w Dublinie, na swego bratanka — później autora

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 160.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 165.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 162.

powieści detektywistycznych, którego Morelli miał poznać we Włoszech.<sup>13</sup> Wiadomość o tym spotkaniu odnalazł Ginzburg w liście Morellego do znajomej.

Z analiz podejmowanych w tej pracy wynika, że historyk włoski rozpoczął systematyczne śledztwo w sprawie: Giovanni Morelli / Zygmunt Freud / Conan Doyle / Henry Doyle i inni. Dotarł do listów drugoplanowych postaci, sprawdził biblioteki, archiwa i czasopisma, aby uprawdopodobnić swe podejrzenia. Trudno oprzeć się wrażeniu, że prowadził on śledztwo w sprawie powiązań. Sam wcielił w życie metodę poszlak. Postępował podobnie, kiedy w pracy *Ser i Robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI wieku* dociekał, skąd się mogły wziąć pomysły na świat, jakie głosił Menocchio, jej bohater; co w owej wizji wzięło się z kultury ludowej/oralnej, a co sam czytał i przetworzył w osobliwy, religijno-kosmologiczny obraz.<sup>14</sup>

Ginzburg rozważa znalezione w literaturze przedmiotu wszelkie ślady o możliwych powiązaniach między postaciami podejrzanymi przez niego o to, że były sprawcami lub współsprawcami odpowiedzialnymi za powstanie i upowszechnienie się strategii poszlak. Trzeba podkreślić, że była ona metodą naonczas krystalizującą się i upowszechniającą jako swego rodzaju paradygmat (w przypisie pierwszym do wspomnianego rozdziału Ginzburg sygnalizuje, że termin ‘paradygmat’ rozumie jak Thomas Kuhn).

„Paradygmat poszlak” stoi, jego zdaniem, w opozycji wobec paradygmatu galilejskiego, którego cechują kwantytatywność, antyantropomorficzność i antycentryzm, a spełniają go nowożytne nauki empiryczne. Paradygmat poszlak to osobliwość nauk o indywiduach, nauk historycznych takich, jak paleontologia, archeologia, historia, historia sztuki oraz medycyna. Nauki te tropią ślady, poza którymi dostrzegają sensy ukryte i w trybie analizy semiologicznej odkrywają to, co niewidoczne, pozostawione — jak powiedziałby Marc Bloch — w sposób zamierzony lub niezamierzony. Szczególnie to, co niezamierzone, mimowolne, a więc *senza intenzione*, mogło intrygować Freuda.

Decydujące dla poszlakowego myślenia jest — jak już powiedziałam — zwracanie uwagi na nic nieznaczące dla laików ślady. W tym w szczególności na materialne pozostałości, drobiazgi, błędy, omyłki popełnione odruchowo i nieświadomie. Podążanie za nimi daje dostęp do skrywanej intencji (fałszowanie, ukrywanie, zacieranie śladów), jak i realności będącej poza obszarem intencjonalnych działań.

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 195, p. 10.

<sup>14</sup> O tych i innych kwestiach, jak np. poszlakowe śledztwo Ginzburga w sprawie lektur Menocchia, piszę w książce *Antropologiczny rekonesans historyka*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2007.

Śladem, podobnie jak dzieło sztuki w rozumieniu Morellego, jest dla Ginzburga także pismo czy tekst, które pozostawiają zindywidualizowane świadectwa/ślady (jak odcisk palca) po niepowtarzalnym zdarzeniu lub niepowtarzalnym człowieku. Manuskrypt dla grafologa czy styl dla znawcy stylu pisanania, to cechy identyfikujące, to ślady po unikatowych fenomenach.

Paradygmat poszlak, zdaniem Ginzburga, to wspólna cecha postępowania historyka i sędziego śledczego.

2. Sygnalizowanym wcześniej analogiom przygląda się także Robin George Collingwood wtedy, gdy tłumaczy się przed czytelnikami swej *The Idea of History* z przydługawej i nie całkiem, dla niektórych, poważnej przypowieści o śledztwie w sprawie zabójstwa Johna Dowa. Szczegółowo analizuje postępowanie zarówno konstabla, jak i wezwanego na pomoc w sprawie o zabójstwo inspektora Jenkinsa ze Scotland Yardu. W konsekwencji Collingwood prowadzi swych czytelników do porównań postępowania sędziego śledczego z historykiem.

Relacjonuje śledztwo tak, aby nie uchybiając procedurom policyjnym, kreślić je na sposób uwidaczniający analogie z postępowaniem historyka. Na początek wskazuje zasadniczą różnicę między nimi, polegającą na tym, że sędzia śledczy w przewidzianym przez prawo czasie powinien postawić zarzuty, a także wskazać sprawcę i sens czynu w odniesieniu do stosownego paragrafu kodeksu karnego. Historyk tego czynić nie musi. Jego „śledztwo” nie musi być w tym sensie konkluzywne, albowiem poznanie historyczne, jak twierdzi, jest otwarte na kolejne badania i objaśnienia (Ricoeur i Bloch powiadają, że historyk nie musi „stawiać zarzutów” czy „oceniać”).

Wspomniałam, że — zdaniem Ginzburga — poszlaki są znaczące jedynie dla fachowców, a niewidoczne jako takie dla innych. Angielski filozof zauważa zaś, że konstabl stwierdziwszy, iż przyznanie się do winy sąsiadki ofiary, „podstarzałej panny”, jest fałszywym świadectwem, poprzestał na tym. Inspektor, lepiej wykształcony w procedurach śledztwa, różni się — zdaniem Collingwooda — od słabo przygotowanego do takich zadań konstabla tym, czym historyk przedbaconowski od historyka już z czasów po F. Baconie. Potrafi zapytać, dlaczego sąsiadka złożyła nieprawdziwe doniesienie. Nawiasem mówiąc, podobny motyw znajdujemy u Marca Blocha. Francuski mediewista przekonuje, że fałszywe świadectwo (np. sfalszowany dokument donacyjny) nie przestaje być nadal cennym źródłem w sprawach zarówno swojej literalnej treści, lecz staje ona — owa treść — już w kontekście pytania, dlaczego dokument został sfalszowany. Badany jest także motyw fałszerstwa. Ta okoliczność staje się przesłanką, poszlaką, dla zmiany kierunku poszukiwań, prowokacją dla kolejnych pytań naświetlających ważkie zjawiska.

Podobnie Collingwood wskazuje, że sprawę śledztwa posuwa naprzód pytanie inspektora Jenkinsa, pytanie, w duchu, jak to nazywa autor *The*

*Idea of History* „naukowego myśliciela”, pytanie pobaconowskiego historyka: „Dlaczego sąsiadka kłamie?” Fałszywe świadectwo staje się poszlaką uruchamiającą nowe pytania, nowe hipotezy śledcze; ukazuje rolę wskaźnikową materialnych śladów, weryfikującą, wykluczającą pewne możliwości. Podkreśla, że zeznania lub uchylanie się od nich, pełnią rolę danych uwiarygodniających, uprawdopodobniających lub falsyfikujących przyjmowane wersje zdarzeń. Kluczem do strategii śledztwa/badania historycznego jest umiejętność dostrzeżenia ukrytego sensu śladów. Owa umiejętność bierze się z „wiedzy o najbardziej wiarygodnych liniach zachowań ludzi w codziennym życiu”.

Śledztwo, jak i badanie historyczne zasadza się, zdaniem Collingwoda, na umiejętnym stawianiu pytań; przy czym nie w dowolnej ich kolejności, lecz w stosownej, krok po kroku. Powołując się na autorytet Bacona, który podkreślał, że przyrodnik powinien „przesłuchiwać przyrodę”, przywołuje Collingwood Sokratesa, Platona i Kartezjusza, którzy myślenie utożsamiali ze zdolnością do stawiania pytań. W rezultacie rzecz nie w tym, że kobieta przyznała się do zabicia Johna Dowa, ale w tym, o czym świadczyć może fakt, że kłamała, przyznając się. „Każdy z elementów dowodzenia — konstatuje angielski filozof — był w swej roli spełnieniem jakiegoś biegu myśli, lecz przesłanki, na których zasadzały się owe dowody, w małym stopniu były zeznaniami uczestników zdarzeń.” Rozumowanie inspektora opierało się na analizie śladów i udzielaniu odpowiedzi na stawiane przez niego pytania. Nie biegło ono tropem wersji kreślonych w zeznaniach, lecz w ślad autonomicznych hipotez Jenkinsa. Tak też postępuje czy też powinien postępować — zdaniem Collingwoda — historyk. Nie tak jak historyk „nożyc i kleju” scalać biernie wypowiedzi autorytetów, lecz aktywnie stawiać pytania, biorące w cudzysłów doniesienia źródeł.

Ricoeur natomiast ujmuje kwestię zbieżności postępowania śledczego i historyka następująco:

[...] ta sama komplementarność między ustnością świadectwa a materialnością poszlak poświadczonych przez drobiazgowy ekspertyzy, ta sama ważność „drobnych błędów”, będących prawdopodobnym znakiem nieautentyczności [...], ta sama przenikliwość w odkrywaniu sprzeczności, niespójności, nieprawdopodobieństw, to samo znaczenie przypisywane przemilczeniu, celowym, bądź bezwiednym pominięciom i wreszcie ta sama dogłębna znajomość możliwości falsyfikacyjnych języka w kategoriach błędu, kłamstwa, samooszukiwania, złudzenia. Pod tym względem i sędzia, i historyk uchodzą za ekspertów w dziedzinie ujawniania fałszerstw i, w tym sensie, mistrzów manipulowania podejrzeniami.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> P. Ricoeur, *op. cit.*, s. 426.



3. Analizy te, podobieństwa i różnice między śledztwem a badaniem historycznym można pogłębić, choćby rozwijając sugestie zawarte w szkicu Ginzburga. Jest ich wiele. Na przykład perspektywa oglądu problemu sędziego śledczy/historyk z punktu widzenia procedury ścigania i osądzania stawia inne problemy, niż wtedy, gdy dominującym punktem widzenia jest operacja historiograficzna.

Ginzburg — jak mi się wydaje — uważa, że *Królowie Cudotwórcy* Blocha czy podążanie tropem neologizmów Rabelais'go przez Febvre'a są przykładami zjawiska:

[...] jak minimalnie ważny wskaźnik (poszlaka) — tu wiara w leczenie dotykami skrofułów — daje asumpt do odkrycia ważkich zjawisk bardziej ogólnych, dotyczących, jak pisze włoski historyk, wizji świata klas społecznych, czy pojedynczego pisarza.<sup>16</sup>

Jeśli dobrze rozumiem, Carlo Ginzburg sugeruje, że wspomniana praca Marca Blocha jest przykładem realizacji operacji historiograficznej w duchu „paradygmatu poszlak”. Ową poszlaką była wiara w uzdrowicielską moc królów angielskich i francuskich. Ten ślad (napomknienia źródeł o owych aktach „leczenia skrofułów królewskim dotykiem”) naprowadził Blocha na gęstwinę problemów dotyczących instrumentarium mentalnego ludzi, w szczególności w kontekście pojmowania władzy królewskiej. Śledztwo w sprawie domniemanej uzdrowicielskiej mocy, nie skończyło się na skonstatowaniu, że wiara ta była zabobnem, lecz rozpoczęło się ono od pytania: dlaczego wierzone w uzdrowicielską moc władców, o czym ona świadczy i czego świadectwem jest okoliczność, że wierzone. Nie poprzestał więc Bloch na diagnozie konstatacji z opowieści Collingwooda, podjął się za to zadania inspektora. Bloch przeprowadził systematyczne, pieczołowite śledztwo „w sprawie”.

Podobnie, za godne szczegółowej analizy uważam śledztwo jakie tropem dochodzenia inkwizycyjnego i procesu przeprowadzonego przez Jakuba Fournier, przeprowadził E. Le Roy Ladurie, czy badania poszlakowe jakie prowadził Ginzburg tropem protokołów w sprawie Menocchia. Poszlakami dla tego śledztwa w sprawie sposobu życia i myślenia mieszkańców wioski i pewnego młynarza były dokumenty ówczesnego wymiaru sprawiedliwości. One to stały się poszlakami w sprawie o to jak żyli ówczesni mieszkańcy Montailou, a nie w sprawie o herezję.

Zachodzi tu podobieństwo między operacją historiograficzną jak nazwał badanie historyczne bodaj Michel de Certeau a operacją etnohistoryków, a także dochodzeniami i procesami przed sądami inkwizycyjnymi.

<sup>16</sup> C. Ginzburg, *Miti, emblemi, spie*, s. 191.

## **Historian an Investigating Magistrate. Carl Ginzburg's "Paradigm of Evidence" Marginalia**

*by Karolina Polasik*

### **A b s t r a c t**

The main thesis of the text oscillates around the believe that the comparison of a historian with a judge is so called locus origins of the reflections on history. An Illustration of this statement are for example Carl Ginzburg's "paradigm of evidence", Robert Collinwood's combination of an investigating magistrate and a historian or Marc Bloch's compilation of historian's tasks with a role of the judge, or finally analysis of Paul Ricoeur's problem of truth and justice.

**K e y w o r d s :** "loccus originis", paradigm of evidence, investigating judge, traces, historical research.

Robert Kasperski  
Warszawa

## **Dwie amalskie triady i Georges Dumézil — czy *Getica* Jordanesa manifestuje trój- dzielną ideologię społeczeństw indoeuro- pejskich?**

Georges Dumézil należy do tych uczonych, których życie i dzieło jeszcze długo po jego śmierci będą stanowić obiekt naukowej debaty.<sup>1</sup> Dla wielu badaczy jest on fascynującą postacią, niewyczerpanym źródłem intelektualnych podniet, czy nawet wzorem uczonego-komparatysty, którego rozległa erudycja budzi szacunek nawet u jego naukowych antagonistów. Choć swe osiągnięcia Dumézil zawdzięczał przede wszystkim własnej pracowitości, to jednak nie wolno nie wspomnieć tych, którzy mieli niebagatelny wpływ na jego naukowy rozwój. Pierwsze naukowe peregrynacje Dumézil odbywał pod okiem sławnego francuskiego filologa Antoine'a Meilleta. Wśród innych badaczy, którzy mieli wpływ na jego rozwój intelektualny wymienić należy obok Marcela Graneta również Marcela Maussa, który stoi za metodologicznymi związkami Dumézila z socjologiczną myślą Emila Durkheima.<sup>2</sup> Naukowa spuścizna Dumézila, licząca ponad 20 tys. stron, jest szeroko komentowana. Jego osiągnięcia spotkały się zarówno z ciepłym przyjęciem części świata naukowego<sup>3</sup>, jak i z ostrą krytyką, często połączoną nie do końca z merytorycznymi

<sup>1</sup> Dobrymi przewodnikami po życiu i dziele G. Dumézila są: C.S. Littleton, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, Berkeley – Los Angeles – London 1982 oraz D.A. Miller, *Georges Dumézil: Theories, Critiques and Theoretical Extensions*, "Religion", 2000, Vol. 30, No. 1, s. 27-40. Przy pisaniu niniejszego szkicu korzystałem z następujących prac G. Dumézila: *The destiny of a King*, Chicago-London 1973; *Mitra-Varuna: an essay on two Indo-European representations of Sovereignty*, New York 1988; *Les dieux des Germains: Essai sur la formation de la religion scandinave*, "Mythes et religions", Paris 1959; *The plight of a sorcer*, Berkeley – Los Angeles – London 1986.

<sup>2</sup> Zob. C.S. Littleton, *op. cit.*, s. 37-40 oraz *idem*, *The Comparative Indo-European Mythology of Georges Dumézil*, "Journal of the Folklore Institute", Vol. 1, No. 3 (1964), s. 147-166.

<sup>3</sup> O „amerykańskim wsparciu” dla tez francuskiego badacza zob.: D.N. Knipe, *American Aid to Dumézil: A Critical Review of Recent Essays*, "The Journal of Asian Studies", 1974, Vol. 34,

zarzutami.<sup>4</sup> Bez wątpienia Dumézil uchodzi za niezwykle kontrowersyjną osobowość naukową.<sup>5</sup> Mimo to jego idee miały wpływ na uczonych reprezentujących różne gałęzie humanistyki. Jeden z jego krytyków — amerykański historyk religii Bruce Lincoln — wymienia w swym artykule takich badaczy, jak Claude Lévi-Strauss, Mircea Eliade, Marshall Sahlins, Rodney Needham, Jean-Pierre Vernant, Georges Duby i Jacques LeGoff, którzy obficie czerpali z dorobku francuskiego uczonego.<sup>6</sup> Ta lista, która oczywiście ogranicza się

---

No. 1, s. 159-167. Swoiste połączenie Dumézilowskiego funkcjonalizmu ze strukturalizmem Claude'a Lévi-Straussa dał Algirdas Julien Greimas, zob. *idem*, *O bogach i ludziach. Studia o mitologii litewskiej*, przeł. B. Marszałik, Biblioteka Klasyków Antropologii, Cieszyn 2007. Sam Dumézil nie uważał się za strukturalistę i przestrzegał przed pochopnym włączaniem siebie w obręb tego nurtu. Stanowisko to nie jest zbyt jasne dla wielu badaczy uważających się często za kontynuatorów myśli francuskiego uczonego. Zob. wyjaśnienie tego problemu przez C. Scotta Littletona, *Je ne suis pas...structuraliste: Some Fundamental Differences between Dumézil and Lévi-Strauss*, "The Journal of Asian Studies", 1974, Vol. 34, No. 1, s. 151-158.

<sup>4</sup> Z dwóch jego najzacieklejszych krytyków, którzy w dyskusji wyszli poza argumenty natury merytorycznej, warto zacytować przyczynek A. Momigliano pt.: *Georges Dumézil and the Trifunctional Approach to Roman Civilization*, "History and Theory", 1984, Vol. 23, No. 3, s. 312-330. Ten sam artykuł znajduje się w: *idem*, *On Pagans, Jews and Christians*, Chicago 1987, s. 289-314 oraz w: *idem*, *Ottavo Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Rome 1987, s. 135-159. Por. *idem*, *Introduction to a Discussion of Georges Dumézil*, [w:] A.D. Momigliano: *Studies on Modern Scholarship*, ed. G.W. Bowersock, T.J. Cornell London – Berkeley – Los Angeles 1994, s. 286-301 (angielskie wersja opublikowanego wcześniej: *Premesse per una discussione su Georges Dumézil*. "Opus", 1983, Vol. 2, s. 329-341). Obrony G. Dumézila podjął się G.G. Stroumsa w: *idem*, *Georges Dumézil, Ancient German Myths and Modern Demons*, „Zeitschrift für Religionswissenschaft”, 1998, Vol. 6, s. 125-136.

<sup>5</sup> Zob. merytoryczną krytykę, którą podniósł Jan Gonda — *idem*, *Some Observations on Dumézil's Views of Indo-European Mythology*, "Mnemosyne", 1960, Vol. 13, Fasc. 1, s. 1-15 (przedrukowane w: *idem*, *Selected Studies. Volume I: Indo-European linguistics*, Leiden 1975, s. 531-544) oraz *idem*, *Dumézil's Tripartite Ideology: Some Critical Observations*, "The Journal of Asian Studies", 1974, Vol. 34, No. 1, s. 139-149. B. Lincoln, *Rewriting the German War God: Georges Dumézil, Politics and Scholarship in the Late 1930s*, "History of Religions", 1998, Vol. 37, No. 3, s. 187-208, w zmienionej wersji jako *Dumézil's War God*, [w:] *idem*, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London 1999, s. 121-137. B. Lincoln, *Myth and History in the Study of Myth: An Obscure Text of Georges Dumézil, Its Context and Subtext*, [w:] *idem*, *Death, war, and sacrifice: studies in ideology and practice*, Chicago – London 1991, s. 259-268. C. Grottanelli, *War-time Connections: Dumézil and Eliade, Eliade and Schmitt, Schmitt and Evola, Drieu La Rochelle and Dumézil*, [w:] *The Study of Religion under the Impact of Fascism*, ed. by Horst Junginger, Leiden 2008, s. 303-314.

<sup>6</sup> B. Lincoln, *Rewriting the German War*, s. 189, p. 5. Zob. C. Lévi-Strauss, *De Grées ou de force?*, "L'Homme", 2002/3, No. 163, s. 7-18; M. Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago – London 1969, szczególnie s. 32-34; M. Sahlins, *The Stranger King: Or Dumézil among the Fijians*, "The Journal of Pacific History", 1981, Vol. 16, No. 3, s. 107-132 (przedrukowane w: *idem*, *Islands of History*, Chicago – London 1987, s. 73-104); R. Needham, *The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism*, "Africa:

do najbardziej znanych i reprezentatywnych dla poszczególnych dyscyplin nazwisk, pokazuje, jak szerokie kręgi zatoczyły teorie francuskiego badacza.<sup>7</sup> Również w mediewistyce jego badania znajdują coraz więcej zastosowania. Georges Duby w swej pracy o trzech warstwach społecznych w średniowieczu zastosował model dumézilowski, upatrując jego genezę w dawnym indoeuropejskim systemie podziału na kapłanów, wojowników i wytwórców.<sup>8</sup> W niniejszym przyczynku spróbujemy zająć się skonstruowanym przez Dumézila modelem trójdzielnym w kontekście relacji Jordanesa o władzy Amalów nad Ostrogotami i spróbować znaleźć odpowiedź na pytanie, czy również w *Getice* możemy znaleźć jego manifestacje.<sup>9</sup>

Zacznijmy od przedstawienia zrębów metodologicznych dumézilowskiej wykładni czyli zobrazowania tego, na czym polega w gruncie rzeczy trójdzielny model.<sup>10</sup> Dumézil twierdził, że społeczeństwa indoeuropejskie wykształciły pewien „sposób myślenia” zwany modelem trójdzielnym.<sup>11</sup> Polegał on na grupowaniu mitów, opowieści itd. w obrębie trzech funkcji — zwierzchności, wojowniczości oraz obfitości-płodności. Wedle Dumézila ten trójfunkcyjny schemat znajdował swe odbicie w strukturze społecznej

---

Journal of the International African Institute”, 1960, Vol. 30, No. 1, s. 20-33; J.-P. Vernant, *Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale*, “Revue de l'histoire des religions”, 1960, Vol. 157, No. 157-1, s. 21-54; G. Duby, *The Three Orders. Feudal Society Imagined*, Chicago – London 1980, szczególnie s. IX, 5-9. J. Le Goff, *Medieval Civilization*, Oxford – Victoria 1990, s. 258-261.

<sup>7</sup> E. Lyle, *Which Triad? A Critique and Development of Dumézil's Tripartite Structure*, “Revue de l'histoire des religions”, 2004, Vol. 221, No. 1, s. 5-21 oraz *idem*, *Narrative Form and the Structure of Myth*, „Folklore: Electronic Journal of Folklore”, 2006, Vol. 33, s. 59-70. Z polskich badaczy wymienić należy prace A. Gieysztor, zob. choćby *idem*, *Mitologia Słowian*, w: *Mitologie Świata*, Warszawa 1982 oraz jego ucznia J. Banaszkiwicz, zob. szczególnie *idem*, *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa 2010.

<sup>8</sup> Le Goff i Duby nie są jedynymi przedstawicielami szkoły Annales, którzy stosowali model Dumézila. E. Le Roy Ladurie, *The Ancien Régime: a History of France, 1610–1774*, Malden Mass., 1998, s. 4 uważał, że rytuał koronacyjny z roku 1610 miał związek z ‘trzema funkcjami’.

<sup>9</sup> Jordanes, *De summa temporum vel origine actibusque gentis Romanorum*, ed. T. Mommsen, MGH AA 5, 1, Berlin 1882, dalej cytowane jako: Jordanes, *Romana*. Jordanes, *De origine actibusque Getarum*, ed. T. Mommsen, MGH AA 5, 1, Berlin 1882, dalej cytowane jako: Jordanes, *Getica*.

<sup>10</sup> Por. D.A. Miller, *op. cit.*, s. 28.

<sup>11</sup> Podążamy tutaj za rozumowaniem przedstawionym przez Cristiana Grottanelliego, v. *idem*, *Dumézil, the Indo-Europeans, and the Third Function*, [w:] *Myth and Method, Studies in Religion and Culture*, ed. L.L. Patton, W. Doniger, Charlottesville 1996, s. 128-146: “trifunctionalism is not necessarily a complex ideological system; indeed, it would be better described as a simple mode of thought” (*ibidem*, s. 130). Por. E. Lyle, *Which Triad?*, s. 8.

ludów mówiących językami indoeuropejskimi. Tym samym mity odzwierciedlały społeczną organizację, której podstawą miał być podział indoeuropejskich ludów na trzy warstwy odpowiadające trzem funkcjom: kapłanów, wojowników i wytwórców. Możemy opisać te trzy funkcje następująco:

1. Władza zwierzchnia. Chodzi tutaj przede wszystkim o dwa aspekty, które francuski badacz nazywa warunicznym i mitraicznym. Ten pierwszy ma związek magiczno-religijną zwierzchnością, którą reprezentuje archetypowy dla tej płaszczyzny wedyjski bóg Waruna. Drugi zaś — archetypem jest tu irański bóg Mitra — ma związek z prawnym charakterem zwierzchności. Dla Dumézila zwierzchność często ma po prostu związek z władzą królewską.<sup>12</sup>
2. Wojowniczość. Funkcja ta związana jest z siłą, szczególnie, jeśli idzie o jej użycie w walce.
3. Obfitość i płodność. Ta funkcja, jak zaznacza Dumézil, rozdzielona jest na różne fenomeny, bez wyraźnego i ścisłego ich rozgraniczenia. Chodzi przede wszystkim o obfitość, plenność, zarówno, jeśli idzie o ludzi, jak i dobra, dostatek pokarmu, zdrowie, pokój oraz zmysłowe zadowolenie *etc.*<sup>13</sup>

Bohaterowie naszych rozważań, którzy mogą być odwzorowaniem modelu trójdzielnego, to trzej amalscy bracia Walamir, Tiudimir i Widimir, którzy w V w. władali trzema grupami Ostrogotów. Czas, aby zaprezentować naszą pierwszą triadę.

### **Pierwsza triada**

Walamir objął władzę nad Ostrogotami po czterdziestoletnim bezkrólewiu, kiedy to po śmierci króla Torismunda jego syn opuścił swój lud i udał się do bratnich Wizygotów. Walamir, jak się dowiadujemy z dzieła Jordanesa, nastąpił w królestwie przodków. Nowy ostrogocki król miał dwóch młodszych braci Tiudimira i Walamira. Każdy z braci objął władzę nad jedną z trzech grup Ostrogotów.<sup>14</sup> Jak widzimy Walamir był królem swego ludu i zwierzch-

<sup>12</sup> C.S. Littleton, *The New Comparative Mythology*, s. 72.

<sup>13</sup> G. Dumézil, *The Destiny of a Warrior*, s. IX; oryginalnie opublikowane pod tytułem: *Heur et malheur du guerrier: Aspects mythiques de la fonction guerrière chez Indo-Européens*. B. Lincoln, *The Indo-European Cattle-Raiding Myth*, "History of Religions", 1976, Vol. 16, No. 1, s. 42-65, szczególnie s. 50; uczeń M. Eliadego B. Lincoln inaczej niż G. Dumézil rozumie trzecią funkcję — "I do differ with Dumézil on the nature of the so-called Third Function and regard it as something of a catchall class for anyone not belonging to the upper classes." (*ibidem*, s. 42, p. 2) C.S. Littleton, *The New Comparative Mythology*, s. 5: "sovereignty, force, nourishment."

<sup>14</sup> G. Dumézil, *The Destiny of a King*, s. 12. Podział kraju, czy ludu na trzy części pełni istotną rolę w systemie Dumézilowskim.

nikiem swoich braci. Nietrudno dostrzec tutaj pierwszą funkcję trójdzielnego modelu Dumézila. Stosunki między braćmi były niezwykle serdeczne i mimo, że królem był Walamir, żaden z braci nie był pozbawiony królestwa. Jordanes opisuje to następującymi słowami:

Eratque tunc in tribus his germanis contemplatio grata, quando mirabilis Thiudimer pro fratris Valamir militabat imperio, Valamir vero pro altero iubebat ornando, Vidimer servire fratribus aestimabat. Sic eis mutua affectione se tuentibus nulli paenitus deerat regnum, quod utrique in sua pace tenebant.<sup>15</sup>

Przedstawiona jest w tym fragmencie ścisła hierarchia amalskich braci. Walamir wydawał rozkazy bratu Tiudimirowi. Ten zaś służył jako żołnierz swojemu starszemu bratu i jego władztwu. Widimer zaś cenił służenie obu swym braciom. Choć można tutaj odczytać militarną sferę działalności naszej triady, gdzie jeden z braci rozkazuje, drugi służy mu jako żołnierz, trzeci wreszcie służy obu starszym braciom, to jednak spróbujmy zastanowić się nad tym fragmentem w kontekście trzech funkcji. Ostrogocki król Walamir, jak wiemy, może być uważany za reprezentanta pierwszej funkcji. Tiudimir, służący jako żołnierz, jest wojownikiem *par excellence* i bez wątpienia w modelu trójdzielnym jest reprezentantem drugiej funkcji. Co jednak z najmłodszym z braci Widimirem? Dla niego zostaje wyłącznie trzecia funkcja, jednak z cytowanego fragmentu nijak nie wynika, aby można było powiązać Widimira z płodnością czy obfitością. Nasuwa się zatem pytanie czy nasza triada nie jest w rzeczywistości żadnym odbiciem dumézilowskiego modelu trójdzielnego? Czy wniosek jest taki, że trzej Amalowie nie wpisują się w obręb zasad konstytuujących wykładnię zaproponowaną przez francuskiego uczonego i nasze poszukiwania z góry skazane były na porażkę? Być może z tej patowej pod względem metodologicznym sytuacji jest wyjście.

Rzecz w tym, że sam Dumézil nigdy nie uważał, iż przedstawienie swej wykładni w systemie władza zwierzchnia — wojowniczość — obfitość/płodność wymusza kanoniczne wręcz pojmowanie jego modelu, które nie dopuszczałoby żadnej modyfikacji wykładni. Kontynuatorzy jego myśli czynili skomplikowane zabiegi w kształtowaniu modelu na sposób najbardziej dla siebie odpowiedni, aby móc wpisać doń analizowany przez siebie materiał empiryczny.<sup>16</sup> Francuski badacz sam często podchodził do swego modelu niezwykle elastycznie, dokonując niekiedy mniejszego lub większego naginania materiału empirycznego, aby móc wprząc go w ramy swej wykładni.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Jordanes, *Getica*, c. 252-253.

<sup>16</sup> E. Lyle, *Narrative Form*, s. 63.

<sup>17</sup> Zauważa to choćby J. Gonda, *Some Observations on Dumézil's Views of Indo-European Mythology*, s. 15.

Najlepszym przykładem jest wtłoczenie do trójfunkcyjnego modelu znanych z indyjskiego eposu *Mahbhārata* pięciu braci, domniemanych synów króla Pāndu.<sup>18</sup> Najstarszy z nich Yudhisthira to przedstawiciel pierwszej funkcji — jest królem, i co naturalne, zwierzchnikiem reszty swych braci. Dwaj następni w kolejności synowie Pāndu, odpowiednio Bhima i Arjuna, są uosobieniem dwóch aspektów funkcji wojownika, brutalnej i rycerskiej. Bliźniacy Nakula i Sahadeva są wreszcie uosobieniem trzeciej funkcji. Jak zauważa francuski badacz swojej pracy *Les dieux des Germains*, Nakula i Sahadeva są przede wszystkim „serviteurs de leurs frères”<sup>19</sup>. I to właśnie służebność wobec reszty braci wedle Dumézila czyni ich przedstawicielami trzeciej funkcji. Nakula i Sahadeva charakteryzują się takimi cechami, jak życzliwość, pokora, gotowość do służby i oprócz tego umiejętnością w chowie bydła i koni.<sup>20</sup>

Powróćmy teraz do problemu miejsca Widimira w trójdzielnym modelu. Porównując go do Nakuli i Sahadevy, też stwierdzamy, że Amal jest w gruncie rzeczy nikiem innym jak „służebnikiem swoich braci” Walamira i Tiudimira.<sup>21</sup> Jeśli zaś służebność znajduje się w obrębie trzeciej funkcji, to tym samym nie ma żadnej przeszkody, aby widzieć również w Widimirze jej reprezentanta<sup>22</sup>. Tym samym pod względem metodologicznym Widimir może być wpisany w obręb trójdzielnego modelu Dumézila jako reprezentant trzeciej funkcji. Trzej Amalowie mogą być uważani za reprezentantów trzech funkcji, które można przedstawić w ten oto sposób:

Walamir	władza zwierzchnia	wydawanie rozkazów
Tiudimir	funkcja wojownika	podległość Walamirowi
Widimir	funkcja służebna	podległość obu braciom

<sup>18</sup> G. Dumézil, *The Destiny of a Warrior*, s. 5.

<sup>19</sup> G. Dumézil, *Les dieux des Germains*, s. 86.

<sup>20</sup> G. Dumézil, *The Destiny of a Warrior*, s. 5.

<sup>21</sup> G. Dumézil, *Les dieux des Germains*, s. 86.

<sup>22</sup> Jak przypomina nam C.S. Littleton (*idem*, *The New Comparative Mythology*, s. 200), sam Dumézil wskazał, że fragment biblijnej księgi Jeremiasza może być odzwierciedleniem trójdzielnego modelu. Jr 9, 22-23: „Tak mówi Jahwe: — Niech się nie chlubi mędrzec swą mądrością i niech się siłacz nie chlubi swą siłą, niech się nie chlubi bogacz swym bogactwem”. Zasadne jest zadanie pytania skąd w żydowskim piśmiennictwie wziął się fragment przywołujący na myśl trójdzielny model? Niektórzy badacze twierdzą, że jest to konsekwencja wpływu indoeuropejskich sąsiadów Izraela, np. Hetytów. Zob. A. Gieysztor, *op. cit.*, s. 17. Warto przytoczyć tu jednak słowa (w angielskim tłumaczeniu) E. Le Roy Laduriego: “It is perhaps, however, the case that this schema was more or less implicit in the history of vast tracts of Eurasia, in zones whose ethnic origins (Indo-European, Semitic, etc.) were very varied.” (*Idem*, *The Ancien Régime*, s. 5.)



Przy uwzględnieniu służebności czy gotowości do służby jako cechy leżącej w obrębie trzeciej funkcji możemy również Widimira uważać za postać wpisującą się w model zaproponowany przez francuskiego badacza.

### Druga triada

Braterska idylla panująca między trzema Amalami skończyła się w momencie, kiedy Walamir, walcząc przeciw wrogom, zginął przeszyty włóczniami, spadając ze swego wierzchowca. Jak informuje Jordanes, Goci mieli zbiec do jego młodszego brata Tiudimira, który przybierając oznaki władzy zwierzchniej (*tamen auctioris potestatis insignia sumens*) przywołał swego młodszego brata Widimira, aby ten dzielił z nim trudy wojny (*Vidimer fratre iuniore accito et cum ipso curas belli partitus*).<sup>23</sup> Tiudimir został tym samym nowym królem Gotów.<sup>24</sup> Tym samym wakat w pierwszej funkcji został zapełniony — Tiudimir stał się nowym dzierżycielem ostrogockiej zwierzchności. Jednak dwaj Amalowie — Tiudimir i Widimir — nie tworzą przecież żadnej triady! Czy tutaj natrafiamy na zasadniczy problem z samym tylko faktem, że bez triady nie ma co dalej analizować potencjonalnego trójdzielnego modelu wśród Amalów? Okazuje się, że i z tego pozornie ślepego zaułka jest wyjście. W swoim drugim dziele tzw. *Romana* Jordanes przedstawia sprawę wypadków po śmierci Walamira nieco odmiennie. Jordanes pisał, że: „Valamero rego Gothorum in bello Scirorum defuncto Theodemir in regno fratris successit cum Vidimero fratre et filio Theodorico.”<sup>25</sup> W tym fragmencie oprócz Tiudimira i Widimira pojawia się syn tego pierwszego Teodoryk, którego historia nazwie później Wielkim. Zatem znów mamy triadę Amalów.

Zajmijmy się w tym miejscu postacią Teodoryka w narracji *Getiki*, kiedy to syn Tiudimira powrócił z Konstantynopola, gdzie przebywał jako zakładnik cesarski. Najbardziej interesujący w naszych rozważaniach jest fragment *Getiki* 282. Jest to opis pierwszego boju Teodoryka, który analizował w jednej ze swych prac Paweł Żmudzki i słusznie zauważył, że Teodoryk w tej narracji Jordanesa wpisuje się w kanon zachowań tzw. młodych wojowników.<sup>26</sup> Uwzględniając ten wniosek możemy zadać pytanie, czy Teodoryk również wpisuje się w trójfunkcyjny model? Odpowiedź jest łatwa do znalezienia.

<sup>23</sup> Jordanes, *Getica*, c. 278.

<sup>24</sup> *Ibidem*, c. 280, 281.

<sup>25</sup> Jordanes, *Romana*, c. 347.

<sup>26</sup> P. Żmudzki, *Władcy i wojownicy. Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej historiografii Polski i Rusi*, Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2009, s. 99-100. Na temat tzw. młodych wojowników: *ibidem*, s. 89-192.

Dumézil daje nam jasny obraz, gdzie w jego modelu znajdują się tzw. bandy młodych wojowników.<sup>27</sup> Otóż wpisują się oni według niego w sferę drugiej funkcji<sup>28</sup>. Prześledźmy teraz fragment dotyczący pierwszego boju Teodoryka:

Qui Theodoricus iam adulescentiae annos contingens expleta pueritia, decem et octo annos peragens, ascitis certis ex satellitibus patris et ex populo amatores sibi clientesque consocians, paene sex milia viros, cum quibus inconscio patre emenso Danubio super Babai Sarmatarum rege discurrit, qui tunc de Camundo duce Romanorum victoria potitus superbiae tumore regnabat, eoque superveniens Theodoricus interemit familiaque et censu depraedans ad genitorem suum cum victoria repedavit.<sup>29</sup>

Fragment ten zaczyna się od przedstawienia wieku młodego Amala. Teodoryk skończył osiemnaście lat i zostawiając za sobą lata chłopięce, zebrał niektórych z towarzyszy swego ojca oraz spośród ludu własnych zwolenników i klientów. Około 6. tys. wojowników stanowiło jego drużynę, z którą ruszył na pierwszą samodzielną wyprawę. Bez wiedzy swego ojca (*inconscio patre*) Teodoryk przekroczył Dunaj, stanowiący granicę między Ostrogotami a Sarmatami. Za rzeką graniczną siedział król Sarmatów Babai, który urósł w pychę po zwycięstwie nad rzymskim wodzem Camundem. Tym samym Teodoryk porwał się na nie byle jakiego przeciwnika. Sarmacki król był nie tylko zwycięzcą Rzymian, lecz starym wrogiem Ostrogotów. Z Babajem walczył już nie bez sukcesów ojciec Teodoryka Tiudimir. Ostateczne zwycięstwo nad sarmackim wrogiem Ostrogotów przypaść miało jednak nie ojcu, lecz synowi. Młody Amal wyszedł z ciężkiej próby zwycięsko. Teodoryk pokonał i zniszczył sarmackiego króla, po czym wraz ze zdobytymi łupami w chwale zwycięzcy wrócił do swego rodziciela.

Narracja dotycząca Teodoryka może zostać przyrównana do opowieści o pierwszym boju największego mitycznego bohatera Irlandii Cúchulainna, którą przytaczamy za samym Dumézilem. Jest to typowa opowieść o inicjacji wojennej.<sup>30</sup> Młody bohater jeszcze w dzieciństwie rusza w stronę pogranicza swego kraju Ulsteru z samym tylko woźnicą rydwanu. Tam prowokuje bój z trzema synami Nechty, stanowiącymi ustawiczne zagrożenie dla Ulatów. Tym samym stawia czoło przeciwnikowi, który nie dość, że liczniejszy, to jeszcze bardziej doświadczony w wojennym rzemiośle. Niebezpieczeństwo jest ponadto spotęgowane faktem, iż młodzian Cúchulainn czyni to bez nad-

<sup>27</sup> G. Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, s. 118.

<sup>28</sup> *Ibidem*: „La second fonction, sous sa forme indo-iranienne, était vouée à former une des cibles le plus vigoureusement visées par Zoroastre: le morale libre, héroïque, violente, des bandes de jeunes guerriers n'était pas celle des prêtres et des sages, auteurs de la réforme.“

<sup>29</sup> Jordanes, *Getica*, c. 282.

<sup>30</sup> G. Dumézil, *The Destiny of a Warrior*, s. 10, 114, 133-137.

zoru swoich opiekunów.<sup>31</sup> Pierwsza próba zostaje zakończona zwycięstwem. W szale bitewnym Cúchulainn zabija wrogów i z trzema odciętymi głowami synów Nechty wraca triumfalnie do siedziby króla Conchobara, Emain Macha.

Dumézil uważał, że „bój inicjacyjny” jest wstępną próbą do dalszego życia, pierwszy czyn, który wprowadza młodego wojownika jako dorosłego w jego ziemskie bytowanie i niewiele różni się od jego dalszych osiągnięć. To pierwsze zwycięstwo doprowadza do końca okres małości.<sup>32</sup> Próba zakończona sukcesem jest zarazem potwierdzeniem chwały bohatera. Dzieje się tak, ponieważ bohater dokonuje czynu zniszczenia potężnego lub budzącego postrach wroga. Najważniejsze jest jednak to, że „bój inicjacyjny” odbywa się bez nadzoru kogoś dorosłego — opiekuna czy rodzica. Bohater działa na własną rękę. Opowieść o boju Cúchulainna zawiera podobne motywy, co narracja dotycząca pierwszej wyprawy Teodoryka. Obaj bohaterowie wyruszają na pierwszy bój bez nadzoru opiekunów, Teodoryk czyni to bez wiedzy ojca. Obaj kierują się w stronę granicy. Obaj wreszcie stawiają czoło groźnym wrogom, którzy dali się ostro we znaki krewniakom bohaterów. Z boju wychodzą zwycięsko, wrogowie zostają zniszczeni, a bohaterowie triumfalnie wracają do swoich ziomeków. Tym samym Teodoryk Wielki w systemie dumézilowskim jako młody wojownik zajmuje niewątpliwie funkcję drugą.

Postarajmy się w tym miejscu przeanalizować naszą drugą triadę. Tiudimir jako król Gotów jest zwierzchnikiem zarówno brata, jak i syna. Teodoryk to typowy młody wojownik, który jest przedstawicielem drugiej funkcji. Widimir, który coraz bardziej ucieka z horyzontu narracji Jordanesa, może być uważany za reprezentanta tej samej funkcji, co w pierwszej triadzie. Spójrzmy na drugą triadę:

Tiudimir	władza zwierzchnia	wydawanie rozkazów
Teodoryk	wojowniczość	sfera działań tzw. młodych wojowników
Widimir	funkcja pomocnicza	dzielenie trudów wojennych królewskiego brata (funkcja służebna w poprzedniej triadzie)

Tym samym przy uwzględnieniu wszystkich modyfikacji, których dokonał sam Dumézil, aby wpisać pięciu domniemanych synów króla Pándu w trójdzielny model, my również możemy uznać, iż nasze triady mogą znaleźć swe miejsce w modelu Dumézila. Mogą również być uważane za jego

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 114: “Cúchulainn’s victory over the three sons of Nechta is the very model of the initiatory combat, one of the *macnimratha* that the child accomplishes, for the first time away from the supervision of his preceptors [...]”

<sup>32</sup> *Ibidem*.

manifestację. Trzej amalscy bracia mogą tym samym mogą być uznani za bohaterów wpisujących się w model trójdzielny Dumézila.

### Podsumowanie

W niniejszym szkicu postawiliśmy sobie za cel znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy dwie amalskie triady mogą być uznane za manifestację trójdzielnego modelu Dumézila. Odpowiedź jest pozytywna, ale tylko przy uwzględnieniu całej gamy tego, co wchodzić może w ramy trzeciej funkcji, a co z obfitością i płodnością ma w gruncie rzeczy niewiele wspólnego. Georges Dumézil w prezentacji Nakuli i Sahadevy dokonał sporej modyfikacji swojej koncepcji, aby móc wpisać obu „służebników” w swój model. Podobnie rzecz miała się z interpretacją opowieści *Rigspuli*, którą Dumézil uważał za materiał poświadczający istnienie trójdzielnego modelu w społeczeństwach średniowiecznej Skandynawii.<sup>33</sup>

*Rigspula* jest opowieścią o tym jak bóg o imieniu Heimdall podróżuje po świecie *incognito* pod imieniem Rig. W ubogim domu prababci i pradziadka płodzi Tralla — „niewolnika”. Udając się w dalszą drogę, Rig dociera następnie do domu babki i dziadka, i płodzi tam kolejnego syna Karla — „człowieka wolnego”. W końcu Rig przybywa do domu Matki i Ojca, gdzie płodzi Jarla — „szlachetnego”, adoptuje go, biorąc udział w jego wychowaniu. Dla Dumézila opowieść ta jest niczym innym jak potwierdzeniem egzystencji trójdzielnego modelu na obszarze Skandynawii. Jednak, jak zauważył krytyk Dumézila Arnaldo Momigliano, w narracji tej opowieści w żaden sposób nie można znaleźć potwierdzenia dla trójdzielnego modelu, lecz wyjaśnia ona jedynie genezę podziału na niewolników, wolnych i wreszcie najwyższej stojących w hierarchii, ludzi szlachetnych.<sup>34</sup> Jest to kolejny przykład tego, jak francuski badacz nagiął ramy swego modelu, aby znaleźć źródłowe przesłanki mogące go potwierdzić.

---

<sup>33</sup> Zacytujmy za G. Dumézilem: “In looking more clearly at *Rigspula*, the famous Eddic poem in which this structure is exposed, or rather formed under our eyes, I should like to show that it can nevertheless be explained on the basis of the Indo-European functional tripartition.” (*idem*, *Gods of the Ancient Northmen*, “Publications of the UCLA Center for the Study of Comparative Folklore and Mythology”, Berkeley – Los Angeles – London 1973, s. 119) Oryginalnie analiza *Rigspuli* ukazała się jako osobny tekst: *idem*, *La Rigspula et la structure sociale indo-européenne*, „Revue de l’histoire des religions”, 1958, Vol. 154, s. 1-9.

<sup>34</sup> A. Momigliano, *Georges Dumézil and the Trifunctional Approach*, s. 329, p. 4. Na temat funkcji i istoty metafory historiograficznej zwanej genezą zob.: W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2009, s. 37-41.

Również wielu kontynuatorów myśli francuskiego uczonego podobnie traktuje materiał źródłowy. Niebędąca, co prawda, zbyt ortodoksyjną zwolenniczką teorii Dumézila Emily Lyle czyni tak w swej analizie opowieści o Luga-idzie o Czerwonych Pasach. W tym celtyckim bohaterze widzi ona uosobienie trzech funkcji m.in. z tego względu, że trzech ojców tego bohatera, będących braćmi, można funkcjonalnie i filologicznie odnieść do trzech funkcji.<sup>35</sup> Imię pierwszego z braci Nara — przedstawiciela pierwszej funkcji — znaczy tyle, co „szlachetny”. Drugi z braci Bres to etymologicznie „wojowniczy”. Wreszcie imię trzeciego z braci Lothara, którego badaczka wiąże z dobrobytem i płodnością, znaczy tyle co „wanna” lub „balia”.<sup>36</sup> Choć jak twierdzi Lyle “the names Nar, Bres and Lothar fits this theory perfectly”, można zastanowić się, jakim sposobem wanna może symbolizować płodność czy też dobrobyt? Niezależnie jednak od naszego sceptycyzmu w tej kwestii, jedno wydaje się pewne, ojcowie Lugaida są kolejnym przykładem na to, że interpretacje materiału źródłowego odnośnie do trójdzielnego modelu niekoniecznie muszą pokrywać się idealnie z kanoniczną wykładnią trzech funkcji.

Nasze rozważania warto porównać do tych, które zaprezentowała choćby E. Lyle. Wydaje się, że Widimirowi bliżej pod względem funkcjonalnym do trzeciej funkcji, niż Lotharowi pod względem etymologicznym. Tym samym możemy pokusić się wreszcie o podsumowanie naszych zabiegów z dwiema triadami Amalów. Idąc tropami francuskiego badacza w metodologicznych zabiegach takiego kształtowania modelu, aby móc znajdować kolejne dowody na wszechobecność trójfunkcyjnego modelu wśród rozmaitych indoeuropejskich społeczności, można bez większych wahań uznać dwie amalskie triady za jego manifestacje. Jeśli imiona „Nar, Bres i Lothar spełniają wymagania teorii w sposób doskonały”, możemy uznać, że Walamir, Tiudimir i Widimir spełniają ją pod względem funkcjonalnym w ten sam sposób.

**Two Amali Triads and Georges Dumézil — Can Jordanes’s *Getica* Reflect the Tripartite Ideology of the Indeo-European Societies?**

*by Robert Kasperski*

**Abstract**

The main aim of this paper is to analyze the text of Jordanes’s *Getica* in the context of Georges Dumézil tripartite ideology and to argue that the two triads of Amals

<sup>35</sup> E. Lyle, *Narrative Form*, s. 63.

<sup>36</sup> *Ibidem*. Oryginalnie — *washing tub*.

(Valamer — Thiudimer — Vidimer and Thiudimer — Theoderic — Vidimer) can reflect three functions. Our examination of Jordanes's narration shows that the first person in both triads — the kings Valamer and Thiudimer — can be regarded as representants of sovereignty. Also the function of warrior can be reflected by the second person — Thiudimer and Theoderic — of both triads. The question arises whether the third function can be ascribed to Vidimer? Vidimer's role as servant of his brothers hardly fulfills the third function, connected mainly with fertility and fecundity in Dumézil's tripartite ideology. This issue can be yet resolved by comparing Vidimer to the role of two heroes of Mahabhartā, the brothers Nakula and Sahadeva, who are in Dumézil's view representant of the third function. Like Vidimer they are no strictly connected with fertility, but they are servants of their elder brothers. If readiness to serve according to Dumézil can be located within the sphere of the third function, so we can place there the person of Vidimer as well.

**Key words:** Georges Dumézil, Amali triads, Jordanes's *Getica*, Indeo-European Societies.

Anna Zalewska  
Lublin

## Spółeczne wytwarzanie przeszłości. Archeologia materii reaktywowanej

*Artefakty są jedyną klasą „wydarzeń historycznych”, które zdarzywszy się w przeszłości, trwają do czasów teraźniejszych. Jako obiekty fizyczne stanowią autentyczne połączenie z przeszłością i jako takie mogą być ponownie doświadczane. To właśnie poprzez ponowne doświadczanie, często skrajnie odmienny od współczesnego „świat przeszłości”, wchodzi w kontakt z „teraźniejszością”.<sup>1</sup>*

*W przeciwieństwie do produkcji przemysłowej, w produkcji naukowej i humanistycznej wytwarzanie skutecznych narzędzi nie może odbywać się w zakładach wytwórczych, wyspecjalizowanych w produkcji narzędzi, ale przede wszystkim w samych przebiegach produkcyjnych, gdzie narzędzia te mają zastosowanie.<sup>2</sup>*

*Prawdziwe urzeczowienie, to znaczy takie, że wyprodukowana rzecz zostanie raz na zawsze zabezpieczona w swojej egzystencji, nigdy nie ustaje; musi być wciąż ponawiane, aby w ogóle pozostało w obrębie ludzkiego świata.<sup>3</sup>*

Zauważalny jest brak gruntownej analizy relacji między wiedzą na temat przeszłości funkcjonującą w ramach konkretnych grup („wspólnot komunikacyjnych”, „wspólnot pamięci”, „wspólnot interpretacyjnych” itd.) czy w perspektywie pojedynczego człowieka<sup>4</sup> a materialnymi „pozostałościami”

<sup>1</sup> A. Jones, *Memory and material culture*, Cambridge 2007, s. 3.

<sup>2</sup> L. Kołakowski, *Wielkie i małe kompleksy humanistów*, w: *idem*, *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 2009, s. 263.

<sup>3</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, s. 166.

<sup>4</sup> Ekspozycja jednostki w refleksji nad społecznym wytwarzaniem przeszłości jest przejawem zauważalnej potrzeby uwzględnienia „perspektywy podmiotowej” w oglądzie tego

łączonymi, na różnych zasadach, z przeszłością. O ile nietrudno dowieść, że materialne nośniki informacji stanowią istotny, niezbędny i z trudem pomijalny „surowiec” kreowanych obrazów bliższej i dalszej przeszłości społecznej, że są one „wkomponowywane” w nasze wyobrażenia/przesady na jej temat – to dość trudno rozstrzygać na poziomie uogólnień o tym, jak, w jakim stopniu i zakresie, w jakich sytuacjach argumentacyjnych (kontekstach interpretacyjnych, przestrzeniach prób) przedmioty materialne inicjują i determinują wyobrażenia na temat przeszłości. Jeszcze trudniej odpowiedzieć na pytanie, dlaczego antropogeniczna materia ma taki, a nie inny wpływ na formę i treść „przeszłości” (tu: wyrażanej nie bez przyczyny w cudzysłowie i w liczbie mnogiej, gdyż naukowe narracje archeologów, historyków, antropologów, socjologów itd. to tylko jedne z wielu sposobów jej postrzegania i traktowania). Jednak najbardziej enigmatyczna wydaje się wciąż odpowiedź na pytania o to, w jakim sensie angażowanie materialnych śladów przeszłości przez terażniejszość warunkuje terażniejszość. Tym tłumaczę potrzebę refleksji nad przekazami kulturowymi przyswajanymi przez często bardzo różniących się odbiorców, na różnych etapach trwania materialnych nośników sensów i znaczeń.

Wychodząc z dość karkołomnego i ukierunkowującego dalszy tok rozumowania założenia, że artefakty nie należą do przeszłości, lecz raczej do terażniejszości, podejmuję się próby ukazania, że w badanie „przeszłości”, będące w obranej tu perspektywie<sup>5</sup> studiowaniem materialności terażniejszości, wpisać należy także dążenie do eksponowania trajektorii materialnego i konceptualnego przenikania „przeszłości” do terażniejszości. Zakładam, że dociekanie możliwości przenoszenia poprzez przedmioty różnego typu infor-

---

procesu. Wynika to z potrzeby unaocznienia jej kontekstualności i kompleksowości. Dążność do ukazania możliwie wielu oglądów tego samego zjawiska (np. materialnej „pozostałości” (z) przeszłości, czy miejsca silnie (po)wiązanego z przeszłością) jest następstwem akceptacji tezy, że przeszłość powinna się jawić współcześnie jako kategoria subiektywna, której obiektywności nie gwarantuje już państwo czy prestiż naukowy. Założenie to przejawia się m.in. w spostrzeżeniu P. Nory poczynionym w kontekście historiografii francuskiej przed 20 laty, jakoby porzuciła ona (bo zatraciła!) aspiracje do przypisywania przeszłości spójnych powszechnie akceptowalnych znaczeń, tracąc tym samym „autorytet pedagogiczny” pomocny w przekazywaniu wartości, za: P. Nora, *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*, „Representations” 26 Special Issue: Memory and Counter-Memory (Spring). 1989, s. 11.

<sup>5</sup> „Perspektywie” przypisuję tu znaczenie neutralne. Stanowi ona raczej „określony kąt widzenia, orientację problemową, podejście teoretyczne, *modus operandi*, determinujący preferencje badawcze, określający zasady konstrukcji teoretycznych modeli wybranych aspektów rzeczywistości, różnicujący cele dociekań badawczych i wyznaczający granice ich ważności.” (J. Baradziej, *Ethos i cywilizacja*, w: *Rozmyślenia o cywilizacji*, red. J. Baradziej, J. Goćkowski, Kraków 1997, s. 177.)



macji w czasie (również, co wydaje mi się najbardziej fascynujące w długich okresach trwania kultur) nie powinno ograniczać się do rozpoznawania szczegółów dotyczących przeszłej rzeczywistości. Ma ono także szansę wyczuć współczesnego człowieka na te cechy kultury materialnej, które dostarczają unikalnej szansy dotarcia do tego, co determinuje procesy poznawcze i ich uwikłanie (np. poprzez poczucie tożsamości, w tym tęsknoty za minionym, pragnienie ciągłości, poczucie więzi; postawy życiowe; zmysł estetyczny itd.) w konteksty społeczne.<sup>6</sup> W konfrontacji z artefaktami przejawiają się np. te cechy naszego „światooglądu”, które wymykają się świadomej refleksji, świadomości historycznej czy wręcz pamięci.

Badanie współczesnych interakcji z artefaktami związanymi z przeszłością ma szansę wzbogacić naszą wiedzę na temat różnorodnych postaw wobec „dziwnej rzeczywistości”<sup>7</sup> określanej mianem przeszłości; zróżnicowanego stosunku do „wyobraźni historycznej” oraz powodów i okoliczności zachowywania i utrwalania (lub wręcz przeciwnie zacierania i niszczenia) śladów przeszłości w teraźniejszości. Można przecież przyjąć, że potencjał interpretacyjny materialnych pozostałości przeszłości nie jest ograniczony niczym, poza biernością interpretatorów.

---

<sup>6</sup> Kwestie te szerzej omawia E. Domańska, m.in. w *The Material Presence of the Past*, “History and Theory”, 45, October, 2006, s. 337-348, tam też literatura.

<sup>7</sup> Między innymi K. Zamorski zauważa, że odwołania do przedstawiń opartych na semioforyzacji autentycznych przedmiotów z przeszłości odgrywają coraz większą rolę w kształtowaniu naszych wyobrażeń o przeszłości, nawet na poziomie intencjonalnym (*idem, Dziwna rzeczywistość. Wprowadzenie do ontologii historii*, Kraków 2008, s. 298). Również nawiązanie do koncepcji K. Pomiana, który nazwę „semiofory” nadaje przedmiotom uznawanym w danej społeczności za „nośniki znaczeń”, tak wytwarzanych lub wystawianych, by przyciągnąć spojrzenie z wyłączeniem wszelkiej innej funkcji lub zachowując przy tym funkcję użytkową — w sposób szczególnie uwidacznia wielką rolę archeologii w budowaniu historyczności człowieka (*idem, Historia. Nauka wobec pamięci*, Lublin 2006, s. 98-102). Warto też nadmienić, że szczególnie „moc” omawianej tu dziedziny zasadza się na jej możliwościach hamowania upadku materii z poziomu czegoś użytecznego na poziom czegoś niewystarczającego, niedostosowanego, co skutkuje nie tyle brakiem użyteczności, ile sygnalizuje potrzebę istnienia przedmiotu jako całości. Tymczasem na powierzchni ziemi lub tuż pod nią znajduwane są szczątki, ślady, fragmenty ludzkich doczesności z obecnych przeszłych epok. Wplatają się one jednak w koleje życia osób, które je bardziej lub mniej prawdziwie „urzeczowiają”, tj. nadają ich aktualnemu „życiu”/byciu sens. Są poddawane namysłowi, opisywane i w efekcie nieustannie przededefiniowane. Jak trafnie zauważa K. Zamorski: „coraz pełniejsza i lepsza prezentacja odkrywanych zabytków kultury materialnej ma coraz większe znaczenie dla naszej historyczności, która wyraża się m.in. w tym, że zespała człowieka z czasoprzestrzenią oraz rozwiązuje problem granicy teraźniejszości i przeszłości poprzez jej zacieranie” (*idem, op. cit.*, s. 276-306).

## **Artefakty są jedyną klasą „wydarzeń historycznych”, które zdarzywszy się w przeszłości trwają do czasów teraźniejszych**

Podjmując się charakterystyki wpływu, jaki ma nasze fizyczne i intelektualne obcowanie z materialnymi pozostałościami przeszłości na jakość i znaczenie naszych kontaktów z przeszłością, nie da się pominąć fizycznych właściwości kultury materialnej. Perspektywa archeologiczna daje wgląd nie tylko w fizyczne właściwości kultury materialnej, ale także w trwające często miliony lat procesy, które ją ukształtowały, stąd pomysł, by do opisu uwarunkowanej społecznie rzeczywistości wytwarzanej z udziałem materialnych nośników treści wiązanych z przeszłością użyć (wciąż roboczej perspektywy) archeologii drugiego stopnia. Metodyka i metodologia archeologii *sensu stricto* zawiera w sobie ogromny potencjał wyjątkowego wglądu nie tylko w fizyczne właściwości „kultury materialnej”, ale także w trwające miliony lat różnorodne procesy aktywizacji potencjału (np. poznawczego, estetycznego, tożsamościowo-twórczego, ludycznego) materii. Materia może być traktowana jako najistotniejsza dla zrozumienia przyczyn i sposobów jej wykorzystania w odwiecznym praktykowaniu przywoływania, upamiętniania czy odwoływania się do przeszłości.<sup>8</sup> Stąd określenie dla proponowanej przeze mnie perspektywy: archeologia drugiego stopnia. Nie traktuję go jednak dogmatycznie i równie dobrze mogłabym, myśląc o tym samym, używać określeń: historia drugiej (kolejnej) obecności „przeszłości”, antropologia wtórności czy wtórnego (obiegu) przeszłości (wtórnego nadawania znaczeń materii), czy archeologia reaktywacji materii. To właśnie cechy materialności śladów przeszłości są traktowane jako punkty wyjścia dla ich dalszej (re)konceptualizacji.

Proponowana tu perspektywa, respektując specyfikę znalezisk archeologicznych wynikającą z tzw. pierwszej rzeczywistości (tzn. m.in. złożoność procesów podepozycyjnych, typu kwestie rozkładu i degradacji fizycznej materii składającej się na nie), operowałaby głównie w ramach tzw. drugiej

---

<sup>8</sup> Materialne pozostałości są pomocne w wypowiedaniu się na temat dość powszechnie ulegającego przeoczeniu, a tu jedynie sygnalizowanego faktu, że również przeszłość, nawet ta bardzo odległa upamiętniała „swoją” przeszłość. Można więc przyjąć, że działania poznawcze zgodne z normami postępowania badawczego i z zasadami warsztatowymi archeologa przyczyniają się do rozpoznawania różnych, również tych funkcjonujących w przeszłości „wspólnot pamięci”. Problem postrzegania przeszłości w przeszłości z perspektywy archeologicznej podjęty został m.in. w pracach: *Negotiating the Past in the Past: Identity, Memory and Landscape in archaeological research*, (ed.) N. Yoffee, Tucson, 2007; *Archaeologies of Remembrance: Death and Memory in Past Societies*, (ed.) H. Williams, Plenum 2003. R. Bradley, *The Past in Prehistoric Societies*, London – New York 2002.

rzeczywistości<sup>9</sup>, która opiera się na wypowiedziach i utrwalonych w nich i manifestujących się poprzez nie opiniach, mniemaniach, postawach, nastawieniach i sterujących nimi obrazach świata. Rzeczywistość ta jest „kognitywnym konstruktem” i jako taka nie jest zjawiskiem przestrzenno-fizykalnym, lecz „funkcjonalno-semiotycznym, relacjonalnym i systemowym” oraz, co oczywiste, kulturowym, jednak „bazuje ona na biologicznym systemie organizmów i na socjalnym systemie interakcji i działań i bez tych systemów jest nie do pomyślenia”<sup>10</sup>.

Stąd, nie do pominięcia w proponowanym tu podejściu są liczne inspiracje<sup>11</sup>, a zwłaszcza spostrzeżenia zawarte we wdrażanej na różnych planach poznania, koncepcji „historii drugiego stopnia”<sup>12</sup>. Propozycja uprawiania historii, którą francuski historyk Pierre Nora<sup>13</sup> określił mianem *histoire au second degré*, stanowi ciekawe uzupełnienie tradycyjnej historiografii. Stąd pomysł, by podobnie potraktować przejawy wtórnego eksploatawania tego, co stanowi domenę archeologii, tj. materialnych śladów przeszłości oraz wiedzy archeologicznej. O ile jednak zasadniczym przedmiotem uwagi historii drugiego stopnia są wypowiedzi manifestujące się jako „kognitywno-konstruktywne komunikaty”<sup>14</sup>, archeologia drugiego stopnia docieka zwłaszcza specyfiki wiązanych z „przeszłością” d a n y c h f i z y k a l n i e ś r o d k ó w k o m u n i k a c j i i ich relacji z terażniejszością. Uogólniając i upraszczając,

<sup>9</sup> Określenia „pierwsza rzeczywistość” i „druga rzeczywistość” zostały zaproponowane i zdefiniowane przez M. Fleischera. Zob. *idem*, *Podstawy konstruktywistycznej i systemowej teorii komunikacji*, w: *Język w komunikacji*, t. 1, red. G. Habrajska, Łódź 2001, s. 83-104. Określenie „trzecia rzeczywistość” zostało wypracowane w dyskusji z cyklu „Rozmowy o komunikacji”, których pomysłodawcami są prof. dr hab. A. Awdiejew oraz prof. dr hab. G. Habrajska.

<sup>10</sup> M. Fleischer, *Teoria kultury i komunikacji. Systemowe i ewolucyjne podstawy*, Wrocław 2002, s. 324.

<sup>11</sup> W wytyczeniu orientacji problemowej poddawanych refleksji zjawisk pomocne wydały mi się: inspirująca, choć nieco mglista koncepcja „hermeneutyki materialnej” Dona Ihde’a oraz bardzo obiecująca z mojego punktu widzenia dziedzina badań nad szeroko pojętymi przekaznikami, tj. „mediologia” Régisa Debraya. Zaś w kwestii metod i ciągłego ich weryfikowania w trakcie badań terenowych (dotychczas ograniczonych do obserwacji uczestniczącej, wywiadów i dokumentacji licznych tzw. biografii rzeczy) nieodzowne okazywały się zwłaszcza treści zawarte w pracach C. Geertza, M. Herzfelda, P. Bourdieu, W.J. Burszty czy A. Mencwela.

<sup>12</sup> Ostatnio koncepcja ta została w ciekawy sposób przedstawiona polskiemu czytelnikowi przez K. Kończal w artykule *Bliskie spotkania z historią drugiego stopnia*, w: *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, red. A. Szpociński, Warszawa 2009, s. 207-226.

<sup>13</sup> Przy czym P. Nora raczej inspiruje pewną formę badań, niż wypracowuje najważniejsze definicje proponowanych przez siebie kategorii *histoire au second degré* czy *lieux de memoire*, za które uznaje każdą materialną lub idealną cząstkę znaczącą, którą wola ludzi lub praca czasu przekształciły w symboliczną część dziedzictwa pamiętanego przez daną wspólnotę.

<sup>14</sup> Terminy te zostaną doprecyzowane w dalszej części szkicu, a wprowadzam je za M. Fleischera, *Teoria kultury i komunikacji*, s. 323-330.

można założyć, że o ile domenę „historii drugiego stopnia” stanowią dociekania dotyczące ludzkich pamięci zbiorowych oraz ról pamięci w procesach konstytuujących zbiorowe tożsamości, o tyle w przypadku archeologii drugiego stopnia docieka się pamięci, sprawczości, problematyczności materii, skupiając się na postrzeganiu ich jako ewentualnych *s r o d k ó w k o m u n i k a c j i* (tj. „danych fizykalnych” lub „baz komunikacji”) funkcjonujących z różnych powodów i na odmiennych zasadach, ale jednak i kiedyś, i dziś.

Tak więc, jeśli P. Nora, jako historyk, istotę odrębności „historii drugiego stopnia” od klasycznej historiografii ilustruje „fundamentalną różnicą między konkretnym opisem malarstwa z grotty w Lascaux, a ich analizą opartą na wygłoszonej na okoliczność pięćdziesięciolecia odkrycia ściennych rysunków mowie Mitteranda”<sup>15</sup> — to potencjalny badacz archeologii „drugiego stopnia” podda analizie nierozdzielne od środowiska naturalnego cechy fizyczne jaskini w Lascaux wraz z całym zawierającym się w niej i determinującym jej uprzednią i aktualną specyfikę „środowiskiem przedmiotowym”. Byłby to krok w kierunku wyjścia poza ograniczające opozycje „podmiot/ przedmiot”, „osobowe/nieosobowe”, „pojedyncze/wspólne”, z których trudno się wyrwać, gdyż:

Ciągle jeszcze jesteśmy zbyt mocno uzależnieni od filozofii podmiotu, abyśmy mogli pogodzić *cogito* ze współistnieniem, a więc przyjąć, że nie jesteśmy na pokładzie sami (by robić to, co robimy i być tym, kim jesteśmy).<sup>16</sup>

Dlatego w określeniu zasad konstrukcji teoretycznych modeli wybranych aspektów rzeczywistości materialnej, a zwłaszcza tego, czemu daje ona początek w złożonych systemach społecznych, pomocne okazało się odwołanie do koncepcji „rozsądnego konstruktywizmu” Michaela Fleischera. Postuluje on, poszukując konstruktywistycznej odpowiedzi na problem empiryczności nauk o społecznie uwarunkowanej rzeczywistości, by brać pod uwagę trzy rodzaje obiektów — ściślej zjawisk — konstytuowanych przez trzy rodzaje czasu i przestrzeni: a) zjawiska fizyczne (przy czym w obranej perspektywie przedmiotem uwagi będą tylko te spośród nich, z którymi łączony był wymiar antropogeniczny); b) obiekty uwarunkowane przez postrzeganie; c) zjawiska komunikacyjne podlegające swym czasom i przestrzeniom.<sup>17</sup> To poręczne dla podjętych badań rozróżnienie pozwala, jak zakładam, z jednej strony wskazać na istotę i istotność współoddziaływania wielu czynników i jednostek ludzkich kształtujących nasz stosunek nie tylko do materialnych

<sup>15</sup> P. Nora, *Das Abenteuer „Lieux de memoire”*, [w:] Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich, 19. und 20. Jahrhundert, red. F. Etienne, Göttingen, 1995, s. 86.

<sup>16</sup> R. Debray, *Wprowadzenie do mediologii*, przeł. A. Kapciak, Oficyna Naukowa, Warszawa, 2010, s. 113.

<sup>17</sup> M. Fleischer, *Konstrukcja rzeczywistości*, s. 22.

pozostałości z poprzedzających czasów, ale do przeszłości w ogóle, z drugiej zaś uniknąć różnego typu redukcji. M. Fleischer zauważa m.in., że „na poziomie (a), tj. fizycznym obiektów jako takich nie ma, gdyż obiekty dane mogą być tylko dla kogoś, kto albo postrzega, albo komunikuje”. Natomiast „obiekty” typu (b) „uwarunkowane postrzeganiowo” (w których nieogarnionej wręcz gamie zawierają się przecież zarówno artefakty pozyskiwane metodami archeologicznymi, jak i namacalne przekazy informacji na temat przeszłości kreowane poprzez odwołanie do wyobraźni historycznej) w żaden sposób nie mogą być sprowadzane wyłącznie do świata fizycznego. Powstają one jednak w jego ramach i podlegają (również fizycznym) procesom, każdorazowo jednak odmiennie postrzegane stanowią kolejne dokonania kolejnych systemów i są dla nich oraz przez nie przekształcane, poddawane selekcji i adekwatnym konwencjom.

Podstawowe dla obranej tu perspektywy i niemal całkowicie pomijane w pracach archeologicznych poświęconych kulturze materialnej wydają się tzw. o b i e k t y k o m u n i k a c y j n e (znaki), które powstają na poziomie systemu społecznego w ramach komunikacji i poprzez komunikację, na gruncie obiektów uwarunkowanych przez postrzeganie (c):

To co w tych obiektach nowe — zauważa Fleischer — to ich semantyczność, a tym samym ich przekazywalność. Obiekty te, a więc kognitywno-komunikacyjne konstrukty, wykazują znaczenia i konstytuowane i konstruowane są przez mówienie i inne akcje znakowe. Zarówno na poziomie uwarunkowanym postrzeganiowo, jak i na poziomie społecznym, nie istnieje zatem — ze względu na ten sam wycinek fizycznego świata o tych samych właściwościach — nigdy jeden obiekt, lecz zawsze wiele.<sup>18</sup>

Niezależnie więc od specyfiki materii jako takiej, nasza wiedza na temat materialności pozostałości po przeszłości nie zawsze umożliwia wyizolowanie fizycznych i antropogenicznych skutków jej trwania. Równie niepewne, zwłaszcza w przypadku przedmiotów uwikłanych w długie trwanie, jest wyróżnienie sensów i znaczeń nakładanych na przedmioty przez wiele „systemów kulturowych”, w które były one lub są angażowane. Kumulacja procesów kulturowych w materii następuje często w sposób znacznie utrudniający ich wyabstrahowanie i/lub zwerbalizowanie. Nie powinno to jednak zniechęcać np. do działań poznawczych. Ich celowość pięknie ujmuje K. Pomian:

Przedmiot datowany, choć nie przestaje być obecny, należy również do określonej przeszłości, do epoki, z jakiej pochodzi. Należy do niej w tym sensie, że zachowuje jej piętno, które jest częścią jego tożsamości, jak zachowuje niekiedy piętno zmiennych kolei losu, jakich zaznał w swej historii.

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 24.

Wraz z przypisaną mu datą przedmiot nabywa tedy podwójną przynależność czasową. Staje się materializacją trwania.<sup>19</sup>

Warto też w tym miejscu podkreślić, że relatywna trwałość artefaktów pomaga im wyrażać znaczenie różnych cech temporalnej egzystencji i doświadczeń<sup>20</sup>. „Czas przeszły” jest zazwyczaj obiektywizowany i traktowany jako „historia”, gdy przybiera formę trwałych artefaktów, jednak w kontekście „efemerycznych obiektów” nadaje mu się rangę subiektywności.

## **Wytwarzanie skutecznych narzędzi w produkcji naukowej i humanistycznej**

Zakładając, że każdy obiekt „powstaje” w „warunkach postrzeganiowego czasu i przestrzeni”, przyjąć należy, że „każdy człowiek postrzega, interpretuje — najprawdopodobniej nieco inaczej to, co określamy na przykład jako jaskinia”. Każdy „rozumie pod tym pojęciem najprawdopodobniej coś trochę innego”. Fleischer zauważa, że do eliminacji z poprzedniego zdania słowa „najprawdopodobniej” potrzebna jest komunikacja:

[...] żeby to, co (potem) uważamy, że postrzegamy w ten sam sposób, najpierw wynegocjować, żebyśmy mogli (efektywnie) założyć, że komunikujemy o tym samym, o jednym świecie, który może być tylko taki, a nie inny. Kiedy w końcu jesteśmy tego zdania, zadowolamy się tym, co jest — tą fikcją. Wystarczy nam ona ponieważ funkcjonuje.<sup>21</sup>

Skoro rzeczy „istnieją” zawsze dla człowieka, Tożsamego bądź dla Innego, nigdy dla siebie samych, to nie istnieje „inność rzeczy samych w sobie”. Istnieje natomiast możliwość mówienia o nich i o ich zmienności (tj. m.in. zmienności sensów im nadawanych) w czasie. Antropocentryczność w postrzeganiu rzeczy jest, moim zdaniem, nieunikniona i nie zmienia tego nawet totalność ich specyfiki i fakt, że odrzucenie możliwości spotkania z przedmiotami jest wręcz niemożliwe. Mimo to „rzeczy” zdają się konceptualnie „wymykać” człowiekowi.

Szczęśliwie nauki historyczne, co typowe dla wszelkich nauk społecznych, cechuje ogromna różnorodność koncepcyjna i metodologiczna, stąd wielość perspektyw, nurtów, szkół i stanowisk aplikowanych do często bardzo zróżnicowanych pod względem podejścia filozoficznego i światopoglądowego zjawisk społecznych. Stąd też towarzysząca mi skłonność szkicowania

---

<sup>19</sup> K. Pomian, *op. cit.*, s. 30.

<sup>20</sup> A. Jones, *op. cit.*, s. 54.

<sup>21</sup> M. Fleischer, *Konstrukcja rzeczywistości*, s. 24.

perspektywy, jeśli nawet nie w pełni odkrywczej, to otwierającej, jak mam nadzieję, konstruktywne i nieco odmienne od zastanych przestrzenie poznawcze przed refleksją na temat historyczności kultury materialnej i zawierającego się w niej rysu doświadczenia ludzkiego.

Konfrontując stwierdzenie, że to „ze względu na nasz zamiar organizuje się nasze dziedzictwo historyczne jako akt przygotowawczy tego zamiaru”<sup>22</sup>, z założeniem, że materialne nośniki znaczeń oferują nam pewną unikalną „pomoc” w przyswojeniu propozycji świata — staram się dociec, czy archeologia ma szansę przyczynić się do lepszego zrozumienia naszych (współczesnych) relacji — zarówno tych międzyludzkich, jak i tych z „przeszłością” i z otaczającą nas „materią” oraz tych, których działalność przywraca nie tyle świadomość czy wspomnienie utraconej przeszłości, ale dostarcza „danych” do zmiennej pamięci o „przeszłości”, której znaczenie ustalane jest indywidualnie i zbiorowo, doraźnie i trwale, jawnie i skrycie poprzez terażniejszość i w terażniejszości.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> L. Kołakowski, *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*, w: *idem*, *Kultura i fetysze*, s. 224.

<sup>23</sup> Wątek ten rozwijam w artykule *Archeologiczny „palimpsest” jako specyficzna postać interakcji terażniejszości z...*, w: *Współczesne oblicza przeszłości*, red. D. Minta-Tworzowska, A. Marciniak, M. Pawleta, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 113-130, gdzie staram się tam wykazać, że każdy przedmiot, którego wyjątkowość będzie na tyle istotna, by został potraktowany jako „zabytek archeologiczny”, wpada bądź w tryby precyzyjnej maszyny intelektualnej, bądź wymyka się z pola działań profesjonalnych. W przestrzeni nieprzewidywalności życia tu i teraz materialne pozostałości wplatają się lub są włączane w liczne historie i są nieustannie przedefiniowywane, co czyni je terażniejszymi. Usytuowanie materialnych śladów przeszłości w płaszczyźnie ich „historyczności” (a nie historii) każe wątpić w możliwość uogólniającego ujmowania interakcji terażniejszości z przeszłością i skłania do refleksji nad przejawami zindywidualizowanego (sprywatyzowanego) „doświadczenia” kontaktu ze śladami przeszłości. Stąd rozpoznanie społecznego potencjału archeologii wymaga wglądu już nie tylko w badawczą działalność pełnoprawnych reprezentantów tej dziedziny, ale także przyczyny i skutki „imperatywu interpretacyjnego” u osób spoza środowiska archeologicznego, które inicjują kontakt z materialnymi pozostałościami (z) przeszłości. Dotyczy to m.in. 1/ pozainstytucjonalnego zainteresowania materialnymi śladami współczesnej przeszłości; 2/ relacji między aktywnym i pasywnym typem postaw wobec materialnych nośników wiedzy na temat przeszłości oraz 3/ konfrontacji nieprofesjonalnych i niedyscyplinowanych działań angażujących materialne pozostałości, na krawędzi archeologii. Również dociekanie tego, czy i ewentualnie jak archeolodzy mogą kształtować charakter i konsekwencje „imperatywu interpretacyjnego” wymusza orientację w „społecznym krajobrazie” aktualnego funkcjonowania zabytków archeologicznych i wiedzy na ich temat. Taka perspektywa dociekań wpisuje się w humanistykę, która nie szuka obiektywności, lecz solidarności, a tym samym stara się zrozumieć, jak ludzie budują swoje światy i jak je umacniają, jak starają się przekonać innych, że mówią prawdę i jak tej swojej prawdy bronią.

Jeżeli możliwe jest podjęcie idei „historii sensownej”<sup>24</sup>, to warto wyrobić sobie nieco szerszy ogląd tego, co, jak i dlaczego należałoby traktować jako „składniki historii ludzkiej”. Leszek Kołakowski zauważa, że całą naturę przez człowieka postrzeganą należałoby zaliczać do historii (ruchy gwiazd, zaćmienia słońca, zmiany geologiczne i wydarzenia w atmosferze, faunę i florę Ziemi)<sup>25</sup>. Kreśląc tu radykalnie skromniejszą perspektywę, wskazując na potrzebę unaocznienia tych materialnych nośników znaczeń, ku którym kierowane były różne intencje w celu ich zrozumienia. Przy czym za najbardziej interesujące uznaję nie treści narracji na temat dziejów, które te „przedmioty” wyzwoliły, ale okoliczności, w których owe dociekania miały szansę zaistnieć oraz role, jakie te przedmioty odgrywały w społecznym procesie wytwarzania przeszłości w terażniejszości.

Idąc tropem spostrzeżeń Paula Ricoeura na temat „hermeneutycznej funkcji dystansu”, stanowiącego warunek „rozumienia” — aplikuję uwagi tego autora na temat tekstu (jego struktury, sensu i referencji) do rozważań na temat antropogenicznej materii, którą traktuję jako synonimiczną z proponowanym przez Ricoeura pojęciem „dzieła”<sup>26</sup>. Przy czym *d z i e ł o*, które „wyznacza” swych odbiorców (u Ricoeura „czytelników”) i stwarza „swojego subiektywnego adresata”, nie jest tu wyłącznie rzeczą, przedmiotem, artefaktem, lecz tym wszystkim, co wokół niego i poprzez nie się zdarza: „Dzieło, w swej indywidualności nie może być uchwycone na sposób teoretyczny, może być jednak rozpoznane jako jednostkowość procesu stanowiącego odpowiedź na określoną sytuację.”<sup>27</sup>

<sup>24</sup> „Historia [...] staje się sensowna — ową sensownością narzuconą, której sami jesteśmy twórcami, wiedząc o tym, że nimi jesteśmy, i mimo to widząc w niej jakość samego świata ludzkiego” (L. Kołakowski, *Rozumienie historyczne*, s. 225).

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 218- 224.

<sup>26</sup> P. Ricoeur, *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, w: idem, *Język, tekst, interpretacja*. Wybór pism, przeł. K. Rosner, P. Graff, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989, s. 244: „To, co sobie ostatecznie przyswajam, to propozycja świata. Nie znajduje się ona za tekstem, jako ukryta intencja, lecz przed nim, jak to, co dzieło roztacza, odkrywa, ujawnia. Odtąd więc rozumieć — to pojmować siebie w obliczu tekstu. Nie polega to na tym, by narzucić tekstowi własną skończoną zdolność rozumienia, lecz na tym, aby się na działanie tekstu wystawić i uzyskać odeń siebie poszerzonego, jako propozycję istnienia odpowiadającego w najstosowniejszy sposób na oferowaną w dziele propozycję świata. Rozumienie jest więc przeciwieństwem takiej konstytucji, do której klucz byłby w posiadaniu podmiotu.” Trwestując, mam nadzieję bez wypaczenia sensu, myśli Ricoeura, można przyjąć, że „ja” odbiorcy (archeologa, historyka, rekonstruktora, zbieracza, kolekcjonera, pasera, muzealnika, dydaktyka itd. konstituowane jest przez „sprawę dzieła”. Prowokuje to chęć potwierdzenia bądź zweryfikowania tezy inspirującego hermeneuty, jakoby „przyswojenie” osiągnięte poprzez negację „obcości” i „oddalenia” dzieła odbywało się poprzez przemianę *ego*, jego „oddalenie się” od samego siebie.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 244, 234.



Właśnie złożoność tych sytuacji, w których dzieło się zdarza (i które jemu się zdarzają) powoduje, że materialne ślady związane z przeszłością są niezwykle kuszące interpretacyjnie, jako „poręczne”:

Pierwotne przedmioty badań historycznych są właśnie tu, przed nami, rozsiane w otoczeniu lub zgromadzone w archiwach, muzeach, bibliotekach albo nawet jeszcze jako takie nierozpoznane. Nim ukażą się nam jako pochodzące z tej czy innej epoki, są nam współczesne, po prostu dlatego, że są obecne. Jest to okoliczność zasadnicza, o której zbyt często mamy skłonność zapominać, jak gdyby przeszłość dawała się uchwycić inaczej niż za pośrednictwem przedmiotów leżących w zasięgu ręki i wzroku [...].<sup>28</sup>

Ta immanentna obecność przedmiotów motywuje do tego, by obok wypowiedzi o śladach materialnych (o tym co dla nas stanowią, jak je postrzegamy i wykorzystujemy) pojawiły się/ wzmożyły się w naszych z nimi kontaktach, także próby „oddania głosu im samym”. Wciąż doskonałe techniczne i technologiczne możliwości doszukiwania się i uwypuklania w wypowiedzi śladów materialnych z teoretycznego punktu widzenia pozwolą „unaocznic to co do tej pory było niewidzialne”<sup>29</sup> I choć w zwulgaryzowanej formie, ta adoracja wnikliwej analizy i szczegółowego opisu może grozić nawrotem bezrefleksyjnego empiryzmu, nie powinniśmy się tego zagrożenia obawiać, skupiając się raczej na tym, że „nie ma nowej podmiotowości bez nowych narzędzi wspomagających pamięć (*aide-mémoire*)”.<sup>30</sup>

Ten optymizm wynika z tego, że w naukach humanistycznych, podobnie jak w naukach społecznych, obok właściwego wszystkim naukom wymiaru opisowego — znacznie wyraźniej niż w pozostałych naukach rozwinięty i istotny jest wymiar aksjologiczny. Specyfika tego wymiaru wzmacnia pogląd o zasadniczo egalitarnej potrzebie poznawania materii, już nawet na etapie przyswajania wiedzy zdobytej przez innych:

W przypadku nauk historycznych, w wymiarze aksjologicznym wygląda to dramatyczniej niż w innego typu poznaniu, np. matematycznym. O ile bowiem nie każdy rości sobie prawo do partycypacji tworców matematycznych,

---

<sup>28</sup> K. Pomian, *op. cit.*, s. 29.

<sup>29</sup> Zagadnienia związane z uzyskiwaniem treści dotąd niedostępnych poprzez użycie zaawansowanych analiz technologicznych i nowoczesnych instrumentów szeroko omawia w swych publikacjach Don Ihde, który rysując program „hermeneutyki materialnej” w praktyczny sposób odwołuje się do argumentów z zakresu dociekań archeologów, historyków, socjologów wiedzy, kulturoznawców, antropologów czy fizyków, chemików i technologów, *vide* D. Ihde, *Expanding Hermeneutics: Visualism in Science*, Northwestern University Press, Evanston, 1999.

<sup>30</sup> R. Debray, *op. cit.*, s. 13.

to każdy na mocy swej człowieczej natury chciałby uczestniczyć w świecie wartości.<sup>31</sup>

Być może wskazane argumenty należy uznać za jedną z przesłanek ku temu, by naukom społecznym przypisywać „normatywny” charakter, jako tym, które „wytyczają pewne reguły czy zasady postępowania” i jako „zawsze zaangażowanym w aktualne spory i walki o charakterze politycznym, ideologicznym oraz filozoficznym”<sup>32</sup>. Utopijne skądinąd poszukiwanie uzasadnienia dla normatywności jakiegokolwiek z nauk o człowieku opiera się m.in. na wyznaczającej płodną metodę badania historii świata słabej zasadzie antropicznej. Zasada ta, dla której punktem wyjścia jest uznanie jako faktu podstawowego istnienia człowieka, skłania do formułowania pytań o to, „jakim ograniczeniom podlega (jakie warunki musi spełniać) obserwator/badacz, jeśli świat jest takim, jak go opisuje współczesna nauka? Jaki nie może być podmiot poznania w świetle wiedzy naukowej? Jakiego typu podmioty poznania nauka wyklucza?”<sup>33</sup>

W rozpoznawaniu powiązań ludzi i rzeczy, ich wzajemnych „uwikłań” wciąż jednak czegoś brakuje. Pomocne okazuje się wyznaczenie jako azymutu poznawczego „reizmu metodologicznego”<sup>34</sup>. Pozwala to na podnoszenie do rangi pytań sterujących tych o materialność nośników znaczeń i pamięci, z których tylko część stanowi przedmiot badań z zakresu archeologii, historii kultury materialnej, antropologii rzeczy itd. Jednak i tu warunkująca jest

---

<sup>31</sup> Tymczasem tu „istnieje niewrażliwość tępoty i ślepoty aksjologicznego wejrzenia, która nie pozwala ogarnąć nawet ważnego egzystencjalnie fragmentu”. Już w latach 30. XX w. N. Hartman zauważał: „W nauce nic nie jest podarowane. Wprawdzie jej wypracowane dobro leży przed oczyma wszystkich, ale nie każdy wzrok potrafi je dostrzec. To widzenie jest właśnie darowane. Każdy może je tylko samemu wyegzekwować. Jest to twarde prawo. Ono czyni duchowe dobro nieprzekazywalnym temem, który nie jest zdolny go osiągnąć. Ono także wyklucza takiego człowieka ze wspólnoty tych, którzy mają w tym dobru udział.” (Cyt. za: M. Grabowski, *op. cit.*, s. 84.)

<sup>32</sup> J. Such, *Problemy klasyfikacji nauk*, w: *Nauki pogranicza*, pod red. E. Zielonackiej-Lis, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1998, s. 45. W kontekście tego artykułu prezentowanej tu perspektywie można przypisać cechy „nauki integracyjnej”, tj. tej, która powstaje na pograniczu dotychczasowych, niekoniecznie pokrewnych (jak się dzieje w przypadku „nauk stykowych” — jak określa je J. Such) nauk dotąd uznawanych za nader od siebie odległe. Połączenie w swoim przedmiocie badań rozmaitych aspektów dotychczas ujmowanych rozłącznie daje możliwość badania powiązań między zjawiskami z różnych poziomów, dotąd badanych odrębnie. Such wymienia wśród nauk integracyjnych obok cybernetyki czy synergetyki także teorię informacji, teorię komunikacji, ogólną teorię układów czy naukoznawstwo (kompleksową metanaukę) (*ibidem*, s. 46).

<sup>33</sup> E. Zielonacka-Lis, *Wstęp*, w: *Nauki pogranicza*, red. E. Zielonacka-Lis, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1998, s. 7.

<sup>34</sup> Gdzie, zgodnie z klasycznym rozumieniem u T. Kotarbińskiego, każde sensowne wyrażenie powinno odnosić się do konkretnej rzeczy.

„zasada antropiczna”. Wprawdzie zostaje ona wzbogacona m.in. o założenie immanentności więzi człowieka z przedmiotami/materialnymi nośnikami kultury<sup>35</sup>, ale wciąż pomijany jest fakt, że „nie ma tworzenia wartości ... które nie byłyby”<sup>36</sup>.

Jeśli przyjąć, że — jak to ujmuje Andrew Jones — relatywna trwałość artefaktów pomaga im wyrażać znaczenie różnych cech temporalnej egzystencji i doświadczeń jednostek i grup ludzkich<sup>37</sup>, to można założyć, przedmioty angażowane w konkretne praktyki społeczne w przeszłości i w teraźniejszości kryją w sobie wielki potencjał.

### **Prawdziwe urzeczowienie, to znaczy takie, że wyprodukowana rzecz zostanie raz na zawsze zabezpieczona...**

Możliwość generalizacji w dociekaniach na temat interakcji człowieka z przedmiotami z „przeszłości” kończy się wraz z chwilą uświadomienia sobie, że nasze interakcje ze światem materialnym są porządkowane i rozumiane wyłącznie w odniesieniu do rozpiętości naszych własnych ram czasowych. Brzemienią jest przede wszystkim świadomość z jednej strony, egotyczności antropocentrycznego punktu widzenia, zaś z drugiej strony zmiany „tempa” związków pomiędzy ludźmi i przedmiotami. Ciekawa wydaje się propozycja Dany’ego Millera, który, zauważając znaczące powiązania między ludźmi, ich tożsamością i materialnością artefaktów, sugeruje, że wyznaczniki interakcji człowieka z materialnymi pozostałościami przeszłości można traktować jako składowe pewnego kontinuum, zaświadczonego o racjonalności związków pomiędzy ludźmi i przedmiotami.<sup>38</sup> Autor wyróżnia trzy perspektywy. Pierwsza z nich to perspektywa „długowieczności/długotrwałości” — która jest związana z rozległym doświadczeniem gatunkowym z i umiejscowieniem

---

<sup>35</sup> To z kolei, przy ograniczeniu perspektywy do nauk o przeszłości, pozwala na formułowanie pytań typu: Jakie warunki musi spełniać (jakim ograniczeniom podlega) rzecz/materialny nośnik informacji, by przeszły świat jawił się takim, jakim go opisuje współczesna nauka? Jaka (nie) może być rzecz „zaświadczaająca o przeszłości” w świetle wiedzy naukowej? Jakiego typu relacje z materialnymi śladami przeszłości (stwierdzenia na ich temat, przejawy skłonności do obcowania z nimi, okoliczności ich alienowania czy destrukcji) preferuje/hołubi nauka, a jakiego typu relacje są przez nią wykluczane jako mało lub całkowicie niekonstrukttywne dla „poznawania przeszłości”? Wreszcie do jakich wniosków może prowadzić wskazanie podobieństw i różnic w traktowaniu „realności” (którą rozumiem jako rezultat komunikacji, tj. konstrukt) zaświadczaającej o „przeszłości” przez uczestników życia społecznego?

<sup>36</sup> R. Debray, *op. cit.*, s. 13.

<sup>37</sup> A. Jones, *op. cit.*, s. 54.

<sup>38</sup> D. Miller, *Artefacts and the Meaning of Things*, [w:] Companion Encyclopedia of Anthropology, (ed.) T. Ingold, London 1994, s. 409-415.

jednostki w rozległych historycznie schematach. W ujęciu temporalnym artefakty stają się w tej perspektywie nośnikami, za pośrednictwem których jednostki próbują wykroczyć poza ramy swych czasowych ograniczeń. Druga perspektywa cechuje się „równoważnością” osób i przedmiotów, a artefakty mogą być w niej wykorzystywane jako komentarz do historii życia jednostek. Jako trzecią wyróżniono perspektywę „tymczasowości”; traktuje się w niej artefakty jako bardziej „efemeryczne” w porównaniu z ludźmi, a nacisk kładziony jest na to, jak ludzie doraźnie ustosunkowują się do stale zmieniającego się charakteru rzeczy. Rozróżnienie to doskonale sprawdza się przy porządkowaniu sieci znaczeń nadpisywanych nad konkretne przedmioty materialne we współczesności i pozwala poprzez „dookolną drogę pośród znaków ludzkości utrwalonych w dziełach kultury”<sup>39</sup> nie tylko zrozumieć siebie, ale m.in. także dostrzec mediacyjne funkcje „dzieł”/przedmiotów w naszym ich rozumieniu.

Stąd w proponowanej tu perspektywie zasadniczo chodzi o wskazanie i kognitywne wyeksploatowanie takich fenomenów/konstruktów/„komunikatów”<sup>40</sup>, które byłyby „nie do pomyślenia bez materialnych nośników/przebieżników. Zakładam, że jeśli ślady materialne (postrzegane/rozumiane jako ślady przeszłości i mające charakter antropogeniczny) zostają (u)wikłane m.in. w różnorakie systemy odniesień oraz jeśli wykazują cechy podatności na społeczne interakcje, a poprzez to bywają ponownie reaktywowane, to można je traktować jako istotne zarówno w analizie „dyskursu argumentacyjnego”<sup>41</sup> nauk o przeszłości, jak i w zakresie, w którym jako wypowiedzi wzbudzają zainteresowanie współczesnych jednostek i grup społecznych.

Działania związane z kulturą materialną wpisują się w szerokie ramy wieńców „struktur odniesień”. Problem ten podnosi m.in. Christopher Gosden, który zauważa, że czynności, do których angażowane są pozostałości

---

<sup>39</sup> P. Ricoeur, *op. cit.*, s. 243.

<sup>40</sup> Komunikaty te obecne są w co najmniej dwóch postaciach: jako wyprodukowane przez jednostki w akcie indywidualnej konkretyzacji *i n d y w i d u a l n e k o m u n i k a t y*, które dla nauki o kulturze (1) są interesujące z uwagi na mechanizm ich konstrukcji i produkcji, (2) jako kulturowo relewantne „kolektywne komunikaty”, tzn. jako jednostki obecne w przestrzeni kulturowej i w niej oddziałujące, których znajomość jako jeden z czynników przynależności do danej manifestacji kultury jest konieczna, których zestawienie, stan i znaczenie dla (i w) danej manifestacji kultury nie jest indywidualnie sterowalne lub podlegające zmianom. Kolektywne komunikaty (oraz pozostałe konstrukty) są dane, są tak, a nie inaczej socjalizowane i sterują ukierunkowaniem danej manifestacji systemu kultury (Fleischer 2002, 324). Należy jednak traktować to rozróżnienie jako dynamiczne. W toku procesu dziejowego to, co jednostkowe może być interpretowane jako normatywne i odwrotnie. Stąd zasadny wydaje się wniosek celebrowania poznawczego ideografii.

<sup>41</sup> Termin ten rozumiem tu za W. Wrzosem (*idem, O myśleniu historycznym*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2009).

przeszłości, pomimo że ukierunkowane w stronę przeszłości, zorientowane są na przyszłość.<sup>42</sup> Można chyba przyjąć, że wszelkie „praktyki materialne” (zarówno fizyczne odkrywanie znalezisk, ich klasyfikowanie, poznawcze interpretowanie czy nawet bezrefleksyjne obcowanie z nimi itd.) tworzą szczególną „temporalną strukturę”, która nie mieści się ani w ramach teraźniejszości, ani przeszłości czy przyszłości, lecz zawiera się w „palimpseście” nakładających się na siebie i wzajemnie się uzupełniających, a czasem niwelujących czasowości. To czasowe zapętlenie może (choć nie musi) być gwarantem nobilitacji rzeczy poprzez ich kolejne reaktywacje prowadzące do ich „prawdziwego urzeczowienia”<sup>43</sup>.

## Uwagi na zakończenie

Uogólniając, można rzec, że dociekanie przyczyn i następstw różnego typu reaktywowania materii kojarzonej m.in. z „przeszłością” pozwala unaocznić uwikłanie tejże materii we współczesną kulturę uwikłaną w szeroko rozumianą materię: „To, co mamy na powierzchni lub nieco pod nią to pozostałości, ślady, fragmenty czasu, które nieustannie angażujemy w życie każdego z nas i które wciąż dostosowujemy do nowych okoliczności.”<sup>44</sup>

W kontekście tego spostrzeżenia trudno zanegować trafność opinii, że również archeolodzy, „owszem pracują nad tym, co zostało z przeszłości — nie odkrywają jednak przeszłości (!), a jedynie ustanawiają relacje z tym, co po niej zostaje”.<sup>45</sup>

W tym sensie archeologia jest i będzie dostarczycielką wiedzy, znaczeń i sensów dla „historii drugiego stopnia”. Ma jednak archeologia niejako dodatkowy potencjał (a także narzędzia, metody, przestrzenie prób), by dociekać osobliwej „pamięci materii”/„pamięci materialnej”/„pamięci zmaterializowanej”.

Obiekty, w których zapisał się czas lub bardziej precyzyjnie — jednostki materialne, w których zarejestrowała się pamięć jakiegoś momentu czasu, Laurent Olivier charakteryzuje jako *objets — mémoire*<sup>46</sup>. Można więc chyba

<sup>42</sup> Ch. Gosden, *Social Being and Time*, Oxford 1994, s. 15-17, 124.

<sup>43</sup> H. Arendt, *op. cit.*, s. 166.

<sup>44</sup> L. Olivier, *Le sombre abîme du temps: memoire et archeologie*, Paris 2008, s. 86, 100.

<sup>45</sup> M. Shanks, *Digital Media, Agile Design, and the Politics of Archaeological Authorship*, [w:] *Archaeology and the Media*, [eds.] T. Clack, M. Brittain, Walnut Creek 2007, s. 273.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 198-201. Jeśli potraktować archeologię nie jako formę historii, lecz pamięci, to dociekałaby ona nie (tylko) pamięci indywidualnej czy zbiorowej pamięci, lecz „pamięci materialnej”: „La matière archéologique est une memoire matérielle, et la memoire est une propriété de tout Ce qui naît, croît et disparaît: comme tout Ce qui vit et metru, l'existence

założyć, że na pamięć „archeologiczną” składa się równie znacząco jak pamięć o obiektach, również pamięć obiektów pozostająca w ciągłej interakcji z pamięcią ludzką.

Podsumowując, badacz uprawiający archeologię drugiego stopnia nie zajmowałby się umiejscawianiem artefaktów w procesie uzasadniania i nie wzmacniałby przez to statusu poznawczego archeologii. Pytałby on raczej o to, co samo z siebie nie zawsze jest dostrzegalne, tj. m.in.:

- 1) o powody, dla których „obecność” materii jest istotna (jak, poprzez co i dlaczego ta istotność się przejawia) w dyskursach argumentacyjnych nauk o przeszłości;
- 2) o wpływ, jaki mają rzeczy z przeszłości odkryte i sytuowane w świecie teraźniejszym na ich odbiorców i na „siebie” (np. czy istnieje problem znoszenia lub wzmacniania *komunikatów* odczytywanych „z” różnych rzeczy);
- 3) o losy i status materialnych pozostałości przeszłości w *imaginarium* społecznym; a pośrednio o znaczenia „przeszłości” we współczesności, o status społeczny wiedzy archeologicznej i archeologii jako dyscypliny, o przyczyny i skutki takiego, a nie innego jej uprawiania;
- 4) o przejawy i skutki zależności między „przeszłością” jako społeczną konstrukcją historyczną a rzeczami postrzeganymi i usensownianymi w świecie teraźniejszym;
- 5) oto, czy/jak różnego typu przekazy (akademicki, popularyzatorski, etc.) mógłby się przyczynić do nobilitacji, do dowartościowania/ochrony materialnych pozostałości przeszłości, biorąc pod uwagę ich jednoczesną kruchość i trwałość.

By odpowiedzi na sformułowane pytania można było traktować jako dające wgląd w status społeczny wiedzy na temat przeszłości, a tym samym w kondycję współczesności, powinny one być, moim zdaniem, systematycznie wzbogacane (niełatwymi, z punktu widzenia archeologa i historyka, bo

---

de la materie archéologique est tendue entre l'éphémère et la répétition. Nos existances sont provisoires comme le sont nos créations matérielles.” (*Ibidem*, s. 59.)

silnie zakotwiczonymi w socjologii, mediologii, etnologii) obserwacjami przestrzeni pozaakademickiego „eksploatowania” materialnych śladów przeszłości. Unikanie tej domeny osłabiłoby, nie umiem jeszcze określić, na ile dotkliwie, proponowaną perspektywę archeologii drugiego stopnia, z uwagi na fakt, że „przeszłość” jest tu i teraz, jest wszędzie. Jej pozostałości materialne wypełniają świat swą obecnością, sprawiając że jest wręcz podręczna, nawet jeśli nie zawsze poręczna.

Dylemat, czy materii reaktywowanej/ archeologia „drugiego stopnia” powinna uwzględniać elementy „trzeciej rzeczywistości” składającej się z dalece przekształconych i często wewnętrznie sprzecznych opinii na temat branej tu pod uwagę materii, na tym etapie pozostawiam nierozstrzygnięty. Pragnę jednak podkreślić, że nawet jeśli ta „trzecia rzeczywistość” ma charakter niestabilny i okazjonalny<sup>47</sup>, a jej „obiekty” dość często i szybko znikają np. z mediów masowych i ze świadomości społecznej, to perspektywa ich rozpoznania jest kusząca. Wydaje się bowiem, że to poprzez językowe, wizualne, performatywne itd. ujęcia materialnych obiektów kulturowych, które ulegają wartościowaniu pozanaukowemu i jako takie rzadko pojawiają się w dyskursie archeologicznym — możliwe jest pełniejsze zrozumienie interakcji człowieka z przedmiotami.

Przedstawione rozważania z trudem można sytuować w przestrzeni określonej mianem „dociekań archeologicznych”. Mają one jednak szansę odnaleźć się w przestrzeni „historii drugiego stopnia” Mogą też okazać się one istotne dla zrozumienia społecznych przekonań i przesądów na temat „przeszłości” oraz być pomocne w określaniu kompetencji komunikacyjnych i społecznych m.in. archeologów. Po co nam tego typu wiedza? Może ona wzbogacić i sproblematyzować naszą świadomość specyficznych przejawów (braku) zainteresowania przeszłością/przeszłościami, m.in. we współczesnym systemie kulturowym. Może też być pomocna w uzasadnianiu powodów, dla których warto uprawiać humanistykę, którą ciekawiłyby ludzkie poglądy i to, dlaczego są one głoszone.<sup>48</sup> Przyjmuję, że jest to o tyle istotne, że:

[...] brak samowiedzy co do własnego miejsca na ziemi nie da się przez nic zastąpić, a równoznaczny jest z brakiem wewnętrznych inspiracji dla własnej twórczości, której łatwo wtedy grozi owa zawodowa sterylizacja,

<sup>47</sup> Zob. A. Awdiejew, *Konstruowanie trzeciej rzeczywistości*, w: *Mechanizmy perswazji i manipulacji. Zagadnienia ogólne*, red. G. Habrajska, Łask 2007, s. 95-104.

<sup>48</sup> Autor tej tezy, M.P. Markowski przekonuje, że myślenie o naukowości humanistyki jest zabójcze dla niej i najlepiej, gdyby w ogóle przestała o swej naukowości myśleć. W przesłanie tak rozumianej „humanistyki” z rozmachem wpisuje on potrzebę „zrozumienia innych ludzi: ich potrzeb, ich namiętności, ich systemów pojęciowych, ich języka”, dowodząc, że „można być humanistą, nie wierząc wcale w to, że humanistyka jest nauką.” (M.P. Markowski, *Inne światy. Inne prawdy*, „Znak”, 2009, nr 653, s. 80-91)

niemająca w żadnej innej dziedzinie życia społecznego rezultatów równie niszczących co w humanistyce.<sup>49</sup>

Zakładanym efektem zarysowanej perspektywy jest dowartościowanie złożonej natury materialnych śladów przeszłości oraz umiejętność dostrzeżenia zróżnicowanych sposobów ich przyswajania, (nad)używania, ufunkcjonowania i uatrakcyjniania w toku wytwarzania przeszłości dla społeczeństwa i przez społeczeństwo.

### **Social Production of the Past. Archaeology of Reactivated Matter**

*by Anna Zalewska*

#### **A b s t r a c t**

The following article will attempt to demonstrate the validity of the claim that any study of “the past” (which in the perspective adopted herein is actually seen as a study of the materiality of the present) ought to incorporate the drive towards exhibiting the trajectory of the material and conceptual permeation of the “past” into the present. The material carriers of meanings offer some rather unique help in our efforts to “absorb the proposals of the world”. The strategy adopted here has been attributed the working designation of archaeology of “second degree”, archaeology of reactivated matter, or anthropology of the secondary (or secondary assignation of meanings (matter)), which allows us to demonstrate the following: it is because of our intention (and due to our cognitive aptitude, including the technological capacity to express the “materialisation of persistence” and the “material memory”), that our historical heritage is being organised in an act of preparation for this very intention. It is due to our intention that we can observe the “true objectification” of a certain group of items (once the produced item’s existence is permanently secured, its involvement never ceases and it is bound to be revoked, remaining in the scope of the human world) and the exclusion of others. Theoretically, archaeology can contribute to a better understanding of our (contemporary) intentions and relations — both interpersonal, and those with the “past” as well as the surrounding “matter”. The governing assumption in this context is that the all-encompassing material carriers of characteristics, meanings, sense and information do not belong to the past, but rather to the present.

---

<sup>49</sup> L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 2009, s. 261.



Jaromir Jeszke  
Poznań

## **Między historiografią nauki a kulturą środowisk badaczy. Rzec o formach dialogu z przeszłością w środowiskach naukowych**

Historyk nauki, wywodzący się ze środowiska naukowego dyscypliny naukowej, której dzieje bada, nie zawsze postrzega wyraźnie granicę pomiędzy profesjonalnym badaniami historycznymi nad dziejami nauki a praktykowaniem środowiskowych tradycji, przydatnych także współcześnie np. dla budowania prestiżu lub grupowej tożsamości owych społeczności. Historyk danej nauki, nasycony wartościami właściwymi społeczności uczonych oraz występującymi tam oczekiwaniami wobec dialogu z przeszłością, nie zawsze był i jest w stanie obie te role i porządki narracyjne wyraźnie rozróżnić. Owocowało to często przenoszeniem w obszar profesjonalnej historiografii nauki prac, które winny znaleźć swoje miejsce raczej w publikacjach o mitotwórczym, niepodlegającym dyskusji, charakterze, poświęconych np. kultowi uczonego, jubileuszom instytucji, tradycjom środowisk naukowych i zawodowych itp. Nader często nie przeprowadzano rozróżnienia pomiędzy studiami historycznymi nad dziejami danej nauki a realizacją potrzeb kulturowych środowisk zawodowych, ową dyscyplinę praktykujących, a przecież obie formy dialogu z przeszłością mają różne cele.

Zjawisko ma długą tradycję, a jego konsekwencją bywa kształtowanie mitów historiograficznych w obszarze historiografii nauki. Dotyczy to w szczególności wybitnych postaci, tworzących daną dyscyplinę nauki lub mających znaczenie dla budowy jej etosu. Kształcenie metodologiczne i historiograficzne historyka nauki nader często ogranicza się, i bywało tak również w przeszłości, do wybiórczego samokształcenia, stąd nie zawsze towarzyszyła mu świadomość, że nie każda forma dialogu z przeszłością jest równoznaczna z profesjonalnym praktykowaniem historiografii nauki. Mocno zintegrowane środowiska historyków danej nauki, swą tożsamością związane ze środowiskiem naukowym owej dyscypliny, np. historycy me-

dycyny, przez pojęcie uprawiania historii danej nauki rozumieją zatem cały wachlarz form dialogu z przeszłością, gdzie poczesne miejsce zajmują tradycje środowiskowe i ich kontynuacja, pomnikowe postacie z przeszłości jako wzorce dydaktyczne dla następców, jubileusze osób i instytucji. Świadomość metodologiczna historyka nauki warta jest pewnej uwagi, tym bardziej iż w jego warsztacie naukowym przeważają poglądy wyniesione ze studiów zawodowych, np. lekarskich czy geograficznych, podczas gdy metodyka badań historycznych poznawana bywa najczęściej okazjonalnie, poza regularnym studium. Brak rozeznania w bardziej zaawansowanych studiach metodologicznych czy historiograficznych, nieznanie trendów w obrębie teorii historii nauki, powoduje, iż historyk danej dziedziny wiedzy i najczęściej jej reprezentant nie odróżnia odmiennych form dialogów z przeszłością i celów im przyświecających. Bywa jednak, że nie do końca świadomie praktykując różne formy dialogu z przeszłością, realizuje wielorakie potrzeby kulturowe swojego środowiska naukowego.

Właśnie owa reprezentacja środowiska naukowego dyscypliny, której dzieje się bada, wydaje mi się podstawowa dla zrozumienia postaw historyków danej nauki, opatrujących różne formy dialogu z przeszłością, niesłusznie, wspólną nazwą historii danej nauki (medycyny, chemii, geografii itp.). Rzecz nie polega wyłącznie na tym, że właściwy warsztat historyczny znany jest takiemu badaczowi najczęściej w formie szczątkowej, na ogół ograniczającej się do charakterystyki i krytyki źródeł historycznych oraz postawy metodologicznej wyrażanej w przekonaniu, że najistotniejszym elementem kompetencji historyka takiej nauki jest właśnie znajomość jej najaktualniejszej postaci. Chociaż przyznać należy, iż niektórzy badacze ów podstawowy warsztat historyczny i myślenie à la Leopold von Ranke doprowadzili do wcale wysokiego, profesjonalnego poziomu, ocierając się nawet nieco o elementy historiografii nieklasycznej.<sup>1</sup>

Taka postawa i zakres kompetencji rodzi oczywiście określone konsekwencje, np. interpretacje zjawisk z przeszłości za pomocą współczesnego takiemu historykowi paradygmatu danej nauki oraz posługiwanie się zawartą w nim definicją prawdy. Najczęściej towarzyszy temu klasyczna koncepcja uprawiania historii, w znaczeniu, jakie nadał pojęciom klasycznej i nieklasycznej historii Wojciech Wrzosek. Autor ten odniósł się zresztą do pojęć klasycznej i nieklasycznej historii, nauki pisząc:

Najważniejszym jak się wydaje motywem dla rozważanego rozróżnienia między klasycznym a nieklasycznym podejściem do dziejów nauki zdaje się stosunek do prawdy. Jeśli historia nauki ufundowana jest na klasycznym jej

<sup>1</sup> Zob. np. A. Szarszewski, *Proces medykalizacji szpitali gdańskich, aspekty socjalne, prawne i ekonomiczne (1755–1874)*, Gdańsk 2007.

rozumieniu, tj. tym, które pojmuje prawdę jako wartość ponadhistoryczną, ustanawianą jako zgodność myśli z tzw. rzeczywistością pozamyślową od niej niezależną, to wówczas historia nauki jest historią podążania ku owej tożsamości bądź odkrywania jej. Relacja nauka — rzeczywistość poznawana staje się podstawowym problemem historii nauki. Za rzeczywistość poznawaną przez daną naukę uznaje się tę, która opisywana jest przez współczesne teorie i koncepcje naukowe. One to bowiem, jego zdaniem, opisują ją taką, jaka jest. W tym kontekście minione koncepty naukowe interpretowane są albo jako odległe od prawdy, błędne, albo jako przeczuwające ją, zmierzające ku niej, odkrywające ją częściowo itp.<sup>2</sup>

Przywołany tutaj przeze mnie akceptująco cytat, przekonująco, choć zapewne niezamierzenie, uzasadnia teoretyczne związki historyka danej nauki ze związanym z nią środowiskiem badaczy. Wydają się one zrozumiałe, gdy zważy się, że zapewniają poszczególnym środowiskom naukowym poczucie tożsamości i pewności teoretycznej poprzez ukazanie racjonalnych dróg prowadzących do prawdy naukowej, której są jedynymi dysponentami. Pozwalają na uniknięcie dylematów teoretycznych, ujęć relatywistycznych, sporów o „prawdziwy” obraz swojej dyscypliny. Wychodzenie w dyskursie z przeszłością od współczesnej formy badanej nauki, stanowiącej zarazem punkt odniesienia dla ustaleń historycznych likwiduje wymienione wcześniej „niedogodności”. Realizowany jest w ten sposób bardzo ważny interes tej społeczności badaczy, takie praktykowanie historiografii spaja bowiem teoretycznie określoną grupę badaczy, historycznie uzasadnia panujący ideał danej nauki i funkcjonujące w niej paradygmaty oraz kreuje wspólnotę wartości naukowych.

To właśnie zdaje się decydować o niezwykle rzadkich, przynajmniej w polskich warunkach, odstępstwach od tego modelu uprawiania historiografii nauki. Jego celów nie może przecież zrealizować z powodzeniem historyk spoza grona specjalistów danej dyscypliny naukowej. W najlepszym razie spotka go bowiem zarzut niezajomości współczesnego kształtu dziedziny wiedzy, której dzieje bada, a jest on dla omawianej koncepcji historiografii nauki, jak już wskazano, przecież rozstrzygający. Ów pogląd często wspierany bywa argumentem o „nieodczuwaniu ducha” danej nauki przez osoby niezwiązane z tym środowiskiem badaczy, co sugeruje niemożność zrozumienia i akceptacji przez historyka z zewnątrz wartości obowiązujących w danym środowisku naukowym, które zostały przyswojone przez jego członków w procesie socjalizacji i których nie można się po prostu wyuczyć. Nie należy do danej społeczności badaczy i stąd nie do końca jest zrozumiała dla niego panująca tam hierarchia wartości. Nie dysponuje też obowiązującą tam tzw. wiedzą milczącą — nie będzie zatem realizował jej „historycznych” interesów. Od-

<sup>2</sup> W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2009.

mienności przygotowania teoretycznego wzmacniają tylko ów brak akceptacji. Jeżeli zatem absolwent studiów historycznych trafi do owego „świata historii nauki”, to nieuchronnie przyjdzie mu się zetknąć ze zjawiskami nieobjętymi zakresem jego studiów. Nie mam bynajmniej na myśli nieznanego mu wcześniej faktografii. Zderzenie owo nie w każdym przypadku będzie miało jednakową siłę. Niewątpliwie więcej rozbieżności doświadczy zawodowy historyk, gdy trafi do zwartego kulturowo i mocno zhierarchizowanego środowiska medycznego, niż gdy przyjdzie mu pracować w zespole historyków którejś z nauk humanistycznych, zbliżonej metodologicznie do historii.

Ludwik Fleck, którego inspiracje dla historiografii medycyny wydają się być nie do końca w historiografii nauki wykorzystane, w jednej ze swoich wczesnych prac z 1927 r. zwracał uwagę na jeszcze jeden, do pewnego stopnia przeciwstawny wymienionemu, aspekt swoistości myślenia medycznego. Pisał, iż lekarz wyćwiczony w obserwacji patologii zjawisk typowych, w tym także społecznych, nie zauważy, a nawet ze względu na charakter wcześniejszego doświadczenia zawodowego, nie jest w stanie ich dostrzec.<sup>3</sup> Cecha ta, nawet w słabszej, niż w przywołana wersji, może mieć wpływ na kształt historiografii medycyny. Bez trudu można odnaleźć, także w najnowszej, historiografii medycyny przykłady posługiwania się współczesną wiedzą medyczną, a także potoczną lekarza aspirującego do roli historyka medycyny w procesie interpretacji odkryć XIX-wiecznej medycyny, przy braku orientacji w społecznych procesach kształtowania się wiedzy/nauki<sup>4</sup>, a także niedostrzegania pewnych fundamentalnych faktów.

„W roku 1896 Deutschmann z powodzeniem zastosował ignipunkturę do zamknięcia otworu siatkówki — pisał jeden z dziejopisów medycyny. — Mimo że na pewien czas udało mu się wyleczyć dolegliwość, zrezygnował z dalszych badań, gdyż przeczyły one jego założeniom teoretycznym dotyczącym patogenezy odwarstwienia siatkówki.”<sup>5</sup>

Ciągu dalszego jednak nie było, cytowany autor opisaną kwestię całkowicie zignorował. Ów historyk nie zauważył nawet, iż dotknął kapitalnej dla historii nauki relacji pomiędzy doświadczeniem a wyznawaną przez eksperymentatora teorią w procesie odkrycia. Wydaje się, że to właśnie jest owa fleckowska niemożność dostrzegania zjawisk innych, niż te, w których badacz został „wytrenowany”. Być może odnieść to można do innych gałęzi historiografii nauki. I rzecz nie dotyczy tylko nieuchronności posługiwania się

<sup>3</sup> L. Fleck, *O niektórych swoistych cechach myślenia lekarskiego*, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny oraz Historii Nauk Przyrodniczych”, 1927, t. 6, z. 1, s. 55-64.

<sup>4</sup> Zob. np. A. Grzybowski, *Polski dorobek naukowy XIX wieku w zakresie badań anatomii, fizjologii oraz patologii siatkówki z uwzględnieniem struktur otaczających*, Poznań 2008.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 159.

współczesnym paradygmatem medycznym z wszystkimi konsekwencjami zastosowania takiej procedury, ale także tzw. wiedzy milczącej lekarza oraz jego przekonań potocznych.

Zarysowana tu praktyka historiograficzna zdaje się być odporna na wpływy zewnętrzne. Teoretyczne spory wokół historii nauki nie mają bowiem wielkiego wpływu na praktykę w tej dziedzinie, panowanie modelu idiograficznego „ożenionego” z opisaną perspektywą paradygmatyczną nie wydaje się w polskich warunkach zagrożone. Wielu historyków nauki mniej czy bardziej oficjalnie odżegnuje się od zaawansowanych interpretacji teoretycznych, uważając je, zgodnie z pozytywistyczną manierą, za nieuprawnione spekulacje. Historiografia nauki w takim kształcie może zatem prowadzić do mitów teoretycznych w obrębie dyscyplin, których dzieje bada, zaś realizacja przez nią przede wszystkim potrzeb kulturowych środowisk badawczych może tworzyć mity historiograficzne. Miałem już okazję na ten temat pisać.<sup>6</sup>

Wymienione tu związki historyka danej nauki ze światem reprezentujących ją uczonych definiują w znacznie wyższym stopniu sposób praktykowania przezeń historiografii nauki, niż zakres profesjonalnego przygotowania historycznego. Byłbym skłonny ową tezę wzmocnić — w przypadku konfliktu o podłożu metodologicznym to nie paradygmat historyczny byłby, i bywa, podstawą interpretacji wizji przeszłości nauki. Inna rzecz, że należałoby dokonać rozróżnienia pomiędzy poszczególnymi specjalnościami historycznymi i ich metodyką, sterującą badaniami i do jednej z nich odnieść ów ewentualny konflikt. Analizując dotychczasowy charakter polskiej historiografii nauki, należałoby stwierdzić, że byłby to zapewne jeden z nurtów historiografii klasycznej. Z nimi bowiem opisany historyk nauki jest w stanie nawiązać jakiś dialog, ze względu na wspólnotę niektórych celów poznawczych. Z powodów, które wyłuszczył Wojciech Wrzosek<sup>7</sup>, w polskich warunkach trudno o szerszą akceptację któregoś z nurtów nieklasycznej historii nauki, a więc o jakimś dyskursie w opisanej sytuacji, w tym negacji, nie może być mowy.

Można by przyjąć, iż o prawomocności prowadzonych badań historycznych i konstrukcji pojęcia prawdy decyduje i weryfikuje określona grupa hi-

---

<sup>6</sup> J. Jeszke, *W poszukiwaniu paradygmatu polskiej historiografii medycznej*, Poznań 2000; *idem*, *Mity polskiej historiografii nauki*, Warszawa 2007.

<sup>7</sup> „Trudności w porozumiewaniu się między poszczególnymi dyskursami o nauce, których doświadczamy m.in. spotykając się na seminariach i konferencjach, wynikają stąd, że łądy kategoriałne zakładane przez nie są niewspółmierne. W konsekwencji wyznaczone przez nie światy empirii dla badań historycznych są odmienne. Tej zasadniczej różnicy towarzyszą różne oczekiwania poznawcze. Stawiamy inne pytania, co innego chcemy odsłaniać” (W. Wrzosek, *op. cit.*, s. 98-99).

staryków danej specjalności i nie ma powodów, iżby historię nauki traktować tu odrębnie. Taki powód jednak istnieje — funkcję tę w przypadku historii nauki pełnią środowiska wobec historii zewnętrzne, a historyk danej nauki, wyposażony w cały bagaż jej warsztatu, jest jedynie ich „delegatem” do badań nad przeszłością. I trudno się dziwić, że jest zaledwie umiarkowanie zainteresowany metodologią badań historycznych, ograniczając się do absolutnie niezbędnych z jego punktu widzenia elementów metodyki badań historycznych. Form realizacji kulturowych potrzeb różnych środowisk naukowych w dialogu z przeszłością jest jednak więcej i choć z reguły opatrywane bywają etykietką historii nauki, mają zgoła inne cele, niż rozpoznanie dróg wiodących do poznania świata przyrodniczego i społecznego w przeszłości.

Kulturoznawczo zorientowany historyk nauki nie może oczywiście zaprzeczyć, że historia nauki w zaprezentowanej tu postaci jest także wytworem potrzeb „świata nauki” danego okresu, a uważane za wcielenie prawdy ideały nauki, teorie, paradygmaty i koncepcje naukowe oraz oparta na nich praktyka badawcza mają charakter zmiennych historycznie konstruktów kulturowych. Niekiedy jednak mamy do czynienia na tym polu z mniej lub bardziej doraźną wybiórczością, wynikającą z bieżących potrzeb postrzegania głównych bohaterów narracji historyczno-naukowych. John Simmons ujmował to na przykładzie Andreeasa Vesaliusa tak:

Postać Vesaliusa jest interesującym przykładem wypaczania prawdy o człowieku, jakiej dokonują biografowie-psycholodzy. W 1943 r. w czterechsetną rocznicę wydania *De fabrica* wydano specjalny numer „Bulletin of Medical History” poświęcony Vesaliusowi. Znalazła się tam np. pochwała Ludwiga Edelmana, który oddaje honor Vesaliusowi za jego „tęgo humanisty”. Znalazł się tam również pseudopschoanalytyczny artykuł biograficzny pióra psychiatry Gregory’ego Zilboorga, w którym autor dokonuje analizy umysłowości Vesaliusa i dowodzi, że był on człowiekiem schizoidalnym, cierpiącym na patologiczne depresje, nadającym się na rzeźnika. Zilboorg twierdzi, że Vesalius „nie potrafił walczyć” i „nie reagował na problemy swego czasu” oraz „unikał walki ze swymi przeciwnikami”. Poglądy te, zupełnie nieuzasadnione, prawdopodobnie wzięły się stąd, że w tym czasie, w którym Zilboorg pisał o Vesaliusie, Stany Zjednoczone uczestniczyły w II wojnie światowej. Jednym z ich przeciwników były Włochy, drugim Niemcy. Vesalius urodził się w jednym kraju, a kształcił w drugim.<sup>8</sup>

Okazjonalnych sytuacji dla powstania prac zaliczanych później do historiografii nauki jest więcej. Niektóre mają ambicje wypełnienia „białych plam”, uzupełniania przemilczeń, w najnowszej historii nauki. Równocześnie jednak stawiane pytania „mają — jak stwierdza Andrzej Paczkowski w przedmowie do jednej z takich książek — charakter nie tylko badawczy i cel nie tylko

<sup>8</sup> J. Simmons, *100 najwybitniejszych uczonych wszech czasów*, Warszawa 1997, s. 102.

poznawczy. Są także pytaniami o kondycję moralną poszczególnych osób, o etykę zawodową środowiska, o stan świadomości szerszych grup społecznych (żeby nie powiedzieć: społeczeństwa), o to czym jest dla nich (dla nas) przeszłość”.<sup>9</sup> Autor tego typu pracy przyjmuje tu niekiedy raczej stanowisko dysponującego wyrazistą tezą sędziego śledczego, którą pragnie za wszelką cenę udowodnić, szczególnie uprawnionego ze względu na aktualną sytuację społeczną, polityczną itp., do ferowania wartościujących ocen, sądów, uogólnień. Przeszłość dostarcza zaś tu niezbędnego materiału. Rola badacza schodzi na plan dalszy. Cel poznawczy musi ustąpić innym, np. realizacji poczucia wymierzenia sprawiedliwości ofiarom i oprawcom. Badania o historycznym charakterze mają zmienić istniejący stan danego środowiska, jego cechy, strukturę (np. poprzez wymianę elit stowarzyszeń, organizacji, instytucji naukowych jako niegodnych pełnienia tej roli ze względu na grzechy przeszłości). Same studia nad przeszłością mają charakter instrumentalny. Oczywiście przy takiej praktyce, gdy nie tylko uwarunkowania kulturowe, tworzące podstawowe pytania badawcze i główne kategorie teoretyczne powstają poza obrębem środowisk historycznych, ale pojawiające się prace mają jawnie instrumentalny charakter realizowania doraźnych potrzeb różnych środowisk badaczy z historią w tle, musi pojawić się pytanie, czy winny one być zaliczone do historiografii nauki i gdzie jest granica. Choć niewątpliwie o jakimś obszarze dialogu z przeszłością można tu mówić.

Do tych należy wcale liczna grupa publikacji dotycząca różnego rodzaju okolicznościowych rocznic, jubileuszy itp. imprez, upamiętniających postacie uczonych, okrągłe rocznice działalności instytucji, środowisk twórczych. Ukazują one najczęściej funkcje integracyjne, ważne dla wspólnoty celów, wartości. Ważne są dla społeczności uczonych jako grupy społecznej, jej spistości, zwartości. Niekiedy nadaje się takim zjazdom czy jubileuszom ponadśrodowiskowe, ogólnonarodowe znaczenie.<sup>10</sup> Dla celów ściśle poznawczych nie mają one dużego znaczenia, dla swoistego kręgu kulturowego, jakim jest „świat nauki” — bezcenne. Ale niewielu tylko historyków nauki, tworząc takie narracje, skłonnych było przyznać się do funkcjonalności i nieuchronnej jednostronności ujęcia, więcej — świadomie, ze względu na zamierzone funkcje takiej narracji, przedłożyć ją nad, cokolwiek to oznacza, obiektywizm badacza. Owa kulturotwórcza, ale także mitogenna rola takiego pisarstwa nie zawsze bywa uświadamiana albo wręcz minimalizowana.

<sup>9</sup> A. Paczkowski, *Przedmowa*, w: M. Wroński, *Zagadka śmierci profesora Mariana Grzybowski*, Warszawa 2007, s. 10.

<sup>10</sup> Zob. np. J. Cabaj, *Walczyć nauką za sprawę Ojczyzny. Zjazdy ponadrodziorowe polskich środowisk naukowych i zawodowych jako czynnik integracji narodowej (1869–1914)*, Siedlce 2007.

Dlatego unikalne jest w tej mierze świadectwo Adama Wrzosa, który swoje wyraziste stanowisko w książce poświęconej Karolowi Marcinkowskiemu przedstawiał następująco.

Trudno bez wzruszenia brać pióro do ręki, gdy ma się pisać o Karolu Marcinkowskim. I nie dziw, bo jest to człowiek tak wyjątkowy i tak ofiarnie związany z Ojczyzną w bolesnych czasach jej niewoli, że gdy rozpatrujemy cichą, lecz bardzo dobroczynną działalność jego, krótkie, ale nader głębokie życie jego, mimo woli nasuwa się tyle myśli i rodzi tyle podziwu dla tego sarmackiego spartanina i stoika, a zarazem wielkiego społecznika, że niełatwo zapanować nad zbyt wielkim napięciem uczucia, które jednak historyk musi poniekąd hamować, aby nie wpaść w nieliczący dlań ton panegiryczny. Historyk przecież powinien dążyć do jak największego obiektywizmu swojej pracy! Na to zgoda. Ale zupełny obiektywizm w badaniach historycznych to ideał, a ideały, są to rzeczy, do których tylko przybliżyć się możemy, lecz nigdy ich nie osiągniemy całkowicie. A skoro tak jest, to historyk a zwłaszcza biograf, całkiem obiektywnym być nie może. Nie łudźmy się pozorami, nie sądzmy, że na twórczości uczonego wyciska swe piętno tylko myśl. W dziełach jego odzwierciedla się bowiem prawie zawsze nie tylko mózg jego, lecz i serce. W żadnej zresztą twórczej działalności ludzkiej, chyba tylko poza naukami matematycznymi, sprężyną nie jest jedynie myśl, lub wyłącznie uczucie. W jednych dziedzinach przeważa uczucie, w innych myśl. [...] Jeżeli trudno historykowi w ogóle zbliżyć się w twórczości swojej do istotnego obiektywizmu, to niezawodnie tym trudniej uczynić to historykowi duszy obcej czyli biografowi. [...] Ludzie, którzy zasługują na biografie, posiadają zazwyczaj dusze bogate, wielostronne, rozmaicie przejawiające się w różnych epokach i zdarzeniach życia. Objąć w całości życie takich ludzi, wydobyć na jaw to, co było najgłębszym w ich duszach, potrafią tylko oni sami, bo tylko im jest dane bezpośrednio zaglądać w najskrytsze tajniki własnych dusz. [...] Przystąpiłem do tej pracy [...] przede wszystkim, aby jak najdokładniej, na ile mnie tylko stać przedstawić w najważniejszych okresach jego życia, jego poglądy społeczne i jego czyny, które walenie przyczyniły się do odrodzenia narodu naszego, a przez to do odzyskania z czasem niepodległego bytu politycznego. Zasługi Marcinkowskiego, w miarę coraz większego oddalenia się w przeszłość okresu jego działalności bynajmniej nie maleją. Jest to najlepszym probierzem jego wielkości.<sup>11</sup>

Ten emocjonalny i pełen wzniosłości przekaz dobrze ukazuje charakter zjawiska historiograficznego. Rzecz bowiem w narracyjnej konstrukcji monumentalnych wzorców, niezbędnych do ukształtowania, a co najmniej utrwalenia postaw członków danego środowiska badawczego/zawodowego. Realizacja tego celu, nie zawsze uświadamiana, stanowi tu element najważniejszy. Mniejsze znaczenie mają niekiedy osiągnięcie naukowe bohatera

---

<sup>11</sup> A. Wrzosek, *Karol Marcinkowski*, t. I, Warszawa 1960, s. 5-7.



narracji, a najważniejsze — właśnie pożądane postawy. Rzecz jest tym istotniejsza, że długie szeregi światowej sławy uczonych nie zawsze w innych sferach życia, także wewnątrz społeczności „świata nauki”, stanowiły wzór cnót. „Toga uczonego” bywała niekiedy o lata świetlne odległa od preferowanych w tych środowiskach wartości, a wątki życiowych dróg niektórych z nich mogłyby stanowić kanwę dla powieści sensacyjnych, także gdy idzie o ich poczynania naukowe i zostaliby tam osadzeni w roli „czarnych charakterów”. Najwybitniejszym wybaczano ułomności ze względu na światową rangę ich odkryć. Historiografia także okazywała się często litościwa, dyskretnie pomijając w swoich obrazach przeszłości nieuprawnione zapożyczenia, niosące śmierć eksperymenty, wyolbrzymianie własnych osiągnięć, nieetyczną walkę z konkurentami o priorytety naukowe, komercyjne zawłaszczanie przez jednostkę osiągnięć zespołowych itp. Ale społeczności „świata nauki” wymagały bohaterów, którzy mogliby ich zastąpić. Historiografia nauki musiała ich dostarczyć. Stąd na łamach dzieł z zakresu historii nauki nie brakuje „zapomnianych odkrywców” o pomnikowych cechach. Stanowią one ważny element kultury środowiska uczonych, bowiem — jak pisał W. Wrzosek — „nie da się zawiesić swojego uczestnictwa w kulturze ani wyznawania jej konkretnego branżowego wcielenia”<sup>12</sup>.

Obraz historiografii nauki wskazuje wszelako, że środowiska, na rzecz których był tworzony, nie tylko nie zawiesiły „uczestnictwa w branżowym wcieleniu kultury”, ale miały także swój udział w kształtowaniu etnocentrycznego wizerunku historiografii narodowych, głównie za sprawą walki o tzw. priorytety narodowe w nauce światowej. Propagatorem takich postaw w okresie międzywojennym i w początkach doby powojennej był w Polsce Władysław Szumowski. Jego poglądy, choć dotyczące historii medycyny, miały jednak przecież wymiar znacznie powszechniejszy. „Do programu wykształcenia ogólnego — pisał powinny wchodzić wiadomości, w jakim stopniu kraj ojczysty przyczynił się do postępu medycyny.”<sup>13</sup> Apelował również:

W ogóle o sprawach o pierwszeństwo należy raz zerwać ze zwyczajem ciągłego narzekania; natomiast trzeba wprowadzić system naukowego, konsekwentnego i zdecydowanego postępowania. [...] Jeśli jakieś odkrycie zostało zrobione istotnie przez Polaka, jeżeli to zostało podane do wiadomości świata naukowego we właściwym czasie w języku kongresowym, a mimo to cudzoziemcy przypisują pierwszeństwo komu innemu, należy spór skierować do Buremu des priorités, istniejącego w łonie Académie Internationale d’Histoire des Science.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> W. Wrzosek, *op. cit.*, s. 62.

<sup>13</sup> Główna Biblioteka Lekarska, Dział Zbiorów Specjalnych, teka Szumowski, I — 877/1.

<sup>14</sup> Archiwum Nauki PAN i PAU, Kraków, teka PAU W III — 73.

Narodowa perspektywa postrzegania rozwoju nauki obejmuje również preferencyjny system ocen, większą wagę przyznający odkryciom własnej nacji historyka nauki. Zjawisko bywało przez historyków nauki dostrzegane. W 1972 r. Romuald Wiesław Gutt w artykule poświęconym badaniom z zakresu historii medycyny, dokonując oceny ich ówczesnego stanu, pisał:

Obok dziejów nauki nierzadko przemyka się mitologia w rodzaju kultu wielkich nazwisk i autorytetów, czy też rzekomego priorytetu całych narodów, gdy priorytet ów istniał może tylko w polityce światowej czy w ekonomii, tak jak ludzie „wielcy” musieli korzystać z doświadczeń wielu bezimiennych współtwórców nauki, bynajmniej nie małych.<sup>15</sup>

Na przykładzie historiografii fizyki wyraziście ukazał zjawisko Andrzej K. Wróblewski.

Gdyby takie encyklopedyczne wydawnictwa — pisał — zawierały dane prawdziwe, to mogłyby przynajmniej służyć jako użyteczne kompendia. Niestety, zawierają sporo błędów, a ponadto mają obciążenia nacjonalistyczne: Chramow oczywiście wyolbrzymia rolę fizyków rosyjskich i radzieckich, a Hoppe — niemieckich. Analogiczne wydawnictwa francuskie wyolbrzymiają wkład Francuzów, a dzieła anglosaskie — rolę uczonych brytyjskich i amerykańskich.<sup>16</sup>

Trwałość owych tendencji w historiografii nauki wskazuje na ich rolę kulturową, jaką odgrywają w swoich wspólnotach narodowych. I dzieje się tak niezależnie od ukazywania subiektywności owego zjawiska przez niektórych historyków nauki. W wielu wymienionych sytuacjach może zatem dochodzić do kształtowania się mitów historiograficznych.

Owo zakorzenienie musi rodzić pytanie o nieuchronność problematyki, jaką realizują wymienione nurty pisarstwa historyczno-naukowego w świecie społeczności związanych ze „światem nauki”. W jakim stopniu jest ona zatem generowana przez kulturowe, trwałe wartości tych społeczności, w jakim natomiast świadomie formułowany przez historyków nauki kolejnych generacji problem badawczy.

Pogłębiając owo pytanie należałoby zwrócić uwagę, że przywołane strategie kreowania narracji historyczno-naukowej uwikłane są w bardzo różne warstwy kultury, decydujące o ostatecznym kształcie prezentowanego obrazu przeszłości. Przyjmuję za antropologami kultury, że granice kultur mogą mieć:

<sup>15</sup> R.W. Gutt, *W sprawie rozwoju badań z zakresu historii nauk medycznych w Polsce*, „Archiwum Historii Medycyny”, 1972, t. XXXV, z. 3, s. 216.

<sup>16</sup> A.K. Wróblewski, *Historia fizyki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. VII.

trojaki charakter, gdyż dotyczą:

- 1/wewnętrznych dziedzin danego systemu społeczno-kulturowego (religijnych, politycznych, międzyludzkich);
- 2/granic lokalnych, międzygrupowych czy nawet indywidualnych oraz
- 3/granic hierarchii i klasy.<sup>17</sup>

A także możliwość przekraczania owych granic.

W rozważanym przypadku zastosowanie mieć będzie pierwsze z wymienionych wyróżnień, gdzie nauka zostanie określona jako jedna z owych wewnętrznych dziedzin, na rzecz której kreowane są różne formy dialogu z przeszłością, czerpiąc wszelako inspiracje z innych obszarów kultury, tu rozumianej jako „rzeczywistość myślowa”.

Jednym z ważniejszych zagadnień, które się tu nasuwają, jest rozważenie czy w przypadku historiografii nauki nie należałoby dodać zasady posługiwania się współczesnym historykowi danej nauki jej paradygmatem do listy elementów składowych minimalnej imputacji kulturowej. Wojciech Wrzosek, twórca wykorzystania idei imputacji kulturowej do studiów nad historiografią, jako jeden z podstawowych jej składników widzi klasyczny rachunek logiczny. Dotyczy to każdego historyka badającego przeszłą kulturę. Historyk (danej) nauki jest, jak wskazano wcześniej, jednak nietypowy. Idzie dalej — widzi współczesny kształt swojej nauki jako najbliższy prawdzie i dzieli to przekonanie z całą społecznością naukową, w której jako specjalista (chemik, lekarz, geograf) wyrósł. Owa postawa, także w odniesieniu do przeszłości, nie jest kwestią jego wyboru, namysłu metodologicznego, studiów teoretycznych czy podobnych zachowań. Jest natomiast wynikiem pewnego procesu socjalizacji w danej grupie zawodowej, kształtującego jego skalę wartości, postawę teoretyczną, wiedzę milczącą itp. W wyniku tego procesu ów specjalista poczyna być uważany za członka owej grupy badawczej (chemików, lekarzy, geografów itp.), ale nie historyka. To jako członek owego środowiska, ale powtórzmy — nie historyk, jest — jak już pisałem — niejako delegowany do badania jego dokonań w przeszłości i jej interpretacji z perspektywy kulturowych, teoretycznych, ale także doraźnych jego potrzeb.

Czy tak usytuowany kulturowo badacz przeszłości ma szansę na zamianę teoretycznej optyki interpretacji przeszłości aktów poznania, gdzie logika arystotelesowska jest wprawdzie podstawą, ale paradygmat naukowy prawdziwym wyznaniem metodologicznej wiary, a arystotelesowska koncepcja prawdy elementem wiedzy milczącej? I czy miał rację Fleck, że niektórym uczonym wprost nie sposób pokazać innych form obserwowalnej rzeczywistości, niż ta, w której zostali wyćwiczeni? Pozytywna odpowiedź na te py-

<sup>17</sup> W.J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, s. 46.

tania uzasadniałaby włączenie do listy składników nieuchronnej imputacji kulturowej, a więc koniecznego bagażu kulturowego, z którym badacz dziejów poznania przystępuje do swoich studiów, także współczesnego paradygmatu jego nauki, zawierającego aktualne standardy racjonalności najczęściej postrzegane jako ponadhistoryczne.

Osobiście byłbym skłonny zająć takie właśnie stanowisko. Kilkunastoletnia, niejako „uczestnicząca”, obserwacja środowiska historyków medycyny uświadomiła mi trudności w procesie komunikacji idei, w tym tych o teoretycznym charakterze, pomiędzy zawodowo przygotowanymi do studiów historycznych badaczami, którzy poświęcili się studiom nad dziejami nauki, a historykami reprezentującymi „świat medycyny”. Problem nie polegał przy tym na braku fizycznych kontaktów między tymi grupami badaczy przeszłości, intelektualnych ograniczeniach uniemożliwiających zrozumienie postaw badawczych drugiej grupy ani nawet na niedostatku wspólnych spotkań o charakterze naukowym. Nie prowadziły one jednak do udrożnienia kanałów komunikacji idei.

Owe trudności wynikały jak sądzę z przynależności obu grup badaczy, jak rzekłby antropolog kultury, do różnych „wewnętrznych dziedzin” danej kultury. W tym przypadku „świata historyków”, dobrze rozpoznanego przez historyków historiografii oraz „świata medycyny”, delegującego swoich przedstawicieli do studiów nad własną przeszłością. Aby zrozumieć istotę trudności komunikacyjnych, zachodzących między owymi „światami”, po części opisanymi, należałoby zastosować procedury komunikacji międzykulturowej, określające „pola niesprzeczności kulturowej”, na których może pod pewnymi warunkami dochodzić do wymiany idei, a także te obszary, gdzie rozbieżność wobec podstawowych dla każdej z owych grup wartości jest tak duża, iż stanowi barierę nie do przebycia w takiej komunikacji. Żadna ze społeczności, a dotyczy to również społeczności uczonych, nie przyjmie przecież za swoje idei, u których podłoża leżą wartości postrzegane jako fałszywe i dla niej szkodliwe, a przecież na gruncie wspólnych doświadczeń i wartości odbywa się wszelka komunikacja międzykulturowa, a więc także w obszarze wymiany idei naukowych.

W omawianym przypadku „pole niesprzeczności kulturowej” zawiera niektóre obszary metod badawczych, dotyczących np. krytyki źródeł i metodologii historiografii klasycznej wraz ze stosowanym tam klasycznym pojęciem prawdy. Kulturoznawczo zorientowana historiografia nieklasyczna, traktująca prawdę i naukę jako konstrukt kulturowy określonej epoki — nie jest ze względu na rozbieżności w podstawowych wartościach do zaakceptowania przez przedstawicieli środowisk naukowych badających przeszłość swojej dyscypliny. Właśnie ich ograniczona możliwość dyskursu z przedstawicielami historiografii klasycznej i niemożność jego prowadzenia ze środo-

wiskami reprezentującymi nurty historiografii nieklasycznej skłania mnie do przekonania, iż „paradygmatyczność myślenia” należy w analizowanym przypadku dodać do zestawu składników minimalnej imputacji kulturowej. Reprezentant „świata nauki” nie jest bowiem skłonny zrezygnować z opisanych poglądów i postaw na rzecz poszerzenia obszaru takiego dyskursu. Wszelako przy wszystkich odmiennościach mamy tu do czynienia z pewnym typem historiografii o specyficznych cechach, która ma swoje cele poznawcze związane z dziejami kształtowania się ludzkiej wiedzy/nauki.

Nieco inaczej ma się rzecz, gdy piarstwo historyczno-naukowe ekspozuje postacie o drugorzędym dla owego procesu znaczeniu, ale będących nosicielami ważnych dla danych środowisk naukowych cech. Przywołana wypowiedź Adam Wrzoska wskazuje na świadome w tym względzie działanie dziejopisów, tworzących swe dzieła na rzecz kulturowych potrzeb własnych środowisk. Niekiedy bohaterowie narracji ważni są ze względu na ich wpływ na tożsamość grupową, zawodowe interesy środowiska, kiedy indziej na rolę, jaką odgrywali w regionie, organizacji czy w strukturach państwowych lub międzynarodowych. Istotnym elementem jednego z nurtów takiej historiografii było także osadzenie głównej postaci w lokalnej społeczności, w której odgrywała ona ważną rolę jako lider lub modernizator zachowań społecznych. Drugorzędną rolę w nauce rekompensowano lokalnym znaczeniem. Kiedy indziej uzasadnieniem dla zainteresowania historyka danej nauki mało znaną w jej dziejach postacią było „prekursorstwo”, „ojcostwo” jakiegoś odkrycia. Lokalną indywidualność wiązano z wielką nauką poprzez niedostrzeżone w jej świecie przecucia, inspiracje. Wiele jest prac poświęconych takim „zapomnianym prekursorom”. Powodów mogło być zresztą znacznie więcej. Dla ich realizacji akceptowana bywała wzniosłość, monumentalizm, nawet świadome kreowanie mitu społecznego i historiograficznego. Uzasadnieniem bywała rola społeczna takiej postaci i jej wpływ na minioną lub współczesną świadomość społeczną i postawy danej grupy. Niekiedy towarzyszyła temu aktywność społeczna dziejopisa, mająca zapewnić bohaterowi narracji właściwe miejsce w lokalnej społeczności lub grupie zawodowej (laudacje, jubileusze, tablice pamiątkowe, nazwy ulic, okolicznościowe, wydawnictwa itp.). Dla kultury danego środowiska (kultury medycznej, farmaceutycznej, chemicznej itp.) i jego spoiwości, działania takie mają znaczenie ogromne, by nie rzec fundamentalne. Wszelako podstawowe cele tego rodzaju form dialogu z przeszłością nie mają wiele wspólnego z poznaniem procesów sterujących kształtowaniem się wiedzy ludzkiej w przeszłości.

Czy zatem uprawnione jest włączanie ich pomimo pewnych zewnętrznych podobieństw, w krąg historiografii nauki? Wydaje się, że to właśnie charakter celów leżących u podstaw podjęcia tego typu studiów historycznych winien decydować o przebiegu cienkiej linii demarkacyjnej, oddziela-

jącej próby poznania kształtowania się wiedzy/nauki w przeszłości od prac, które za pomocą historycznych argumentów kształtują tożsamość i współczesną rolę społeczną grupy związanej z jedną z „wewnętrznych dziedzin danego systemu społeczno-kulturowego”. Tu — danej dyscypliny naukowej. Sądzę przy tym, że sama formalna przynależność bohatera narracji (postaci, grupy, instytucji) do owej „wewnętrznej dziedziny danego systemu społecznego” nie jest wystarczającym warunkiem, aby poświęconą jej pracę zaliczyć do historiografii nauki. Nie oznacza to, żeby historyk historiografii nie pochylał się nad tego rodzaju pisarstwem historycznym. Jednakże raczej z zadaniem studiów nad jego rolą w dziejach kultury danej grupy badaczy czy środowiska naukowego, aniżeli z ambicjami rozpoznania jakiegoś procesu, nawet w mikroskali, poznawania świata i konstruowania jego wizji w przeszłości. Pamiętać bowiem należy, że owa „naukoznawcza lokalność” czy też „naukoznawczy regionalizm” służą partykularnym celom danej społeczności naukowej. Kultuwują jej „ducha”, budując jej tożsamość, ale i odgradzając od innych społeczności, w tym także od grup związanych z innymi „wewnętrznymi dziedzinami” nauki. To dlatego dziejopisowie — przedstawiciele owych subkultur „świata nauki” — bronią się przed zainteresowaniem nimi innych historyków spoza ich środowiska, zarzucając im *a priori* niemożność zrozumienia „ducha” własnej subkultury, ze względu na jej specyfikę. Jako „kulturowo” obcy nie są oni przecież przydatni do prowadzenia użytecznych form dialogu z przeszłością, a kontestacja tych praktykowanych od wielu dziesięcioleci nie jest tam przecież nikomu potrzebna.

Pytania badawcze, jakie stoją tu przed historykiem historiografii, dotyczą zatem szczegółowego katalogu celów kreujących w określonej grupie badaczy i zawodów z nią związanych charakter dziejopisarstwa. Oczywiście, przy zastosowaniu relacji kultura badana — kultura badająca wraz z wszystkimi konsekwencjami teoretycznymi takiej perspektywy interpretacyjnej. Oznacza to przyznanie po części racji obrońcom „ducha” subkultury naukowej i określenie ograniczeń w komunikacji międzykulturowej pomiędzy kulturą badającą (tu: profesjonalnego historyka historiografii) a kulturą badaną (tu: społeczność związaną z „wewnętrzną dziedziną” nauki, w języku S. Zameckiego z „subdziedziną dziedziny nauka”). Używając terminologii tego badacza, można by powiedzieć, że zachodzi tu forma komunikacji międzykulturowej pomiędzy wspólnotami związanymi z subdziedziną historia dziedziny nauka, parającą się profesjonalnym studiowaniem przeszłości i subdziedziną medycyna, (farmacja, chemia, geografia, pedagogika itp.) dziedziny nauka zainteresowaną swoją przeszłością.

„Walka o priorytety narodowe w nauce” przynosi związki wspólnot naukowych z ogólnonarodowym poziomem kultury. Przywołane cytaty wskazują na motywację tego rodzaju pisarstwa historycznego. Obecność światowej

sławy uczonego w panteonie narodowym przydaje prestiżu w świecie i jest ważna szczególnie dla małych narodów oraz tych, które pozostając przez dziesięciolecia w niewoli politycznej, „traciły” swoich odkrywców na rzecz państw zdominowanych przez inne narody, których byli oni formalnie obywatelami. Nie znaczy to, aby wielkie nacje rezygnowały z roszczeń do owych „spornych” odkrywców. Stąd wieloletnie, toczone niekiedy z wielką pasją, dyskusje o przynależność narodową takich postaci. Walka o tzw. priorytety jest więc wyjątkowo zaciekle i toczy się niekiedy przez dziesięciolecia. Dobrym przykładem jest długa i niezakończona dyskusja o polskim/niemieckim pochodzeniu Mikołaja Kopernika. W cenie są najmniejsze bodaj ślady owych związków (pochodzenie, miejsce urodzenia, miejsce zamieszkania, znajomość języków, język dokumentów osobistych itp.), mogące taką przynależność uzasadnić. Spotkać więc można zawłaszczenia dorobku uczonych o światowej renomie do kilku narodowych nurtów historiografii nauki. Inną cechą owego „imperializmu historiograficznego” jest wyolbrzymianie roli uczonych wywodzących się nacji pochodzenia historyka nauki. Przykład podany przez A.K. Wróblewskiego jest tu bardzo wyrazisty.

Mechanizmy opisywanego zjawiska nie są trudne do zrozumienia. Jednakże nie mają one wiele wspólnego z poszukiwaniem procesów „odkryciogennych” w przeszłości, gdzie narodowość badacza nie może stanowić głównego czynnika stymulującego owo zjawisko, a w niektórych przypadkach nie ma na niego żadnego wpływu. Nie oznacza to, że rodzima kultura nie może wyposażyć badacza w wartości, które pośrednio stymulują jego postawy naukowe. Spory o przynależność narodową uczonego pojawiają się również wówczas, gdy pochodził ze środowiska wielokulturowego lub egzystował na pograniczu kultur. Ale i w tym przypadku bogactwo doświadczeń kulturowych może stworzyć jedynie potencjalne źródło jego przyszłych sukcesów naukowych, ale samo w sobie nie ma rozstrzygającego znaczenia. Dyskusje dotyczące pochodzenia narodowego uczonego mogą więc mieć status konfliktu międzykulturowego o motywach pozanaukowych, jednakże nie wyjaśniają na ogół licznych i zróżnicowanych źródeł inspiracji i recepcji, które ukształtowały jego naukową osobowość i dróg prowadzących do przełomowych odkryć. Ten proces jest znacznie bardziej skomplikowany i nie poddaje się narodowym czy etnicznym dystynkcjom. Rodzi się więc pytanie, czy ten obszar historiografii, niewątpliwie ważny dla narodowej historii kultury, czy nawet powszechnej jej odmiany należy zaliczyć do historiografii nauki? Oczywiście, nie pojawia się tu pytanie, czy historia nauki i jej historiografia należą do historii kultury, ale na jakich piętach tej ostatniej i w obrębie jakich procesów w niej zachodzących należy rozpatrywać różne formy dialogu z przeszłością, prowadzone przez środowiska naukowe. Rozróżnienie i zbadanie form owego dialogu wydaje się niezbędne dla oceny i popularyzacji

historii nauki w Polsce, ale także dla profesjonalnego rozwoju studiów nad historią historiografii nauki.

**Between the Historiography of Science and Culture Communities of Researchers. The Thing about Forms Dialogue with the Past in the Communities Scientific**

*by Jaromir Jeszke*

A b s t r a c t

Historian of science, which is derived from the scientific discipline research, which examines the history, not always clearly perceived abroad between a professional historical research on the history of science tradition and practice of environmental, useful for building group identity or prestige of this community. The historian of science often makes no distinction between the historical studies on the history of science and the realization of the cultural needs of professional backgrounds, from which he derives. Both forms of dialogue with the past, however, have different objectives. This phenomenon has a long tradition, and its consequence is often shaping historiographical myth in the historiography of science. Training methodologies and historiographical historian of science is often limited to self-selective. I do not know often that not every form of dialogue with the past is a professional practice of historiography of science. Many historians of science practiced all sorts of different forms of dialogue with the past. They do so for various reasons. An important aspect of group traditions, monumental figures of the past as models for his successors teaching, anniversaries of people and institutions.

**Key words:** historiography of science, culture communities of researchers, communities scientific.



Andrzej Stępnik  
Lublin

## **Historia zamknięta w podręcznikach. O teoretycznych i metodologicznych pro- blemach konstruowania obrazów prze- szłości w edukacji szkolnej**

Szkolne podręczniki historii to specyficzne wytwory praktyki historiograficznej. Są tradycyjnym kompendium wiedzy o przeszłości oraz interesującym źródłem historiograficznym do badań nad kulturą historyczną danej epoki. Stanowią też swoiste świadectwo kultury/kultur badanych i badających.<sup>1</sup> Z uwagi na adresata tych dzieł oraz „teleologiczną” chęć postrzegania dziejów przez animatorów edukacji konsumują akceptowane na ogół poglądy historyczne, filozoficzne i metodologiczne.

W nowożytnym oraz nowoczesnym świecie szkolnictwo znajdowało i znajduje się pod kuratelą państwa, które poprzez swoje agendy wpływa na kształt szkolnej edukacji. Z tej przyczyny podręczniki historii zawsze są, przynajmniej w pewnej mierze, produktem jakiejś polityki historycznej, rozumianej szeroko jako: refleksja nad historią oraz jej interpretacja dokonywana z uwzględnieniem aktualnej sytuacji kraju; tendencja polegająca na uznawaniu wpływu historii na współczesne problemy polityczne oraz uwzględnianiu jej w bieżącej działalności i w budowaniu programów na przyszłość uwarunkowanych doświadczeniem; kształtowanie świadomości politycznej społeczeństwa celem zjednoczenia go wokół określonych idei czy programów politycznych.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Por. J. Pomorski, *Historiografia jako autorefleksja kultury poznającej*, w: Świat historii. Prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin, red. W. Wrzosek, Poznań 1998, s. 376; K. Polasik, *Antropologiczny rekonesans historyka. Szkice o antropologii historycznej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2007, s. 68; A. Zielecki, *Role i funkcje podręcznika historii*, Rzeszów 1984, s. 37-53.

<sup>2</sup> Szerzej na ten temat R. Stobiecki, *Historycy wobec polityki historycznej*, w: *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów*, red. S.M. Nowinowski, J. Pomorski, R. Stobiecki, Łódź 2008, s. 175-192.

Schyłek XX stulecia przyniósł nam przeobrażenia o wyjątkowym charakterze, wartym szerszego omówienia. W 1999 r. ministerstwo edukacji rozpoczęło realizację wielkiej reformy szkolnictwa. Długo oczekiwany duch wolności i liberalizmu dotarł widocznym strumieniem do szkół. W tym czasie edukacja historyczna i obywatelska przeżyła największą bodajże przemianę, której konsekwencje skutkują do dzisiaj. Podstawowym założeniem reformy było uznanie, że społeczeństwo polskie, zróżnicowane pod wieloma względami, ma prawo do własnej wizji przeszłości i przyszłości. Kolejne rządy, zarówno lewicy, jak i prawicy, wodzone na pokuszenie, na ogół szanowały tę zasadę, unikając instrumentalizacji edukacji. Prawo do własnej wizji świata traktowano, w sposób niepisany, jako jedno z podstawowych praw obywatelskich.<sup>3</sup> Krytycy tej zasady dotychczas nie zdołali jej podważyć.

Zaowocowało to likwidacją „sztywnych” programów nauczania i wprowadzeniem tzw. podstawy programowej, modyfikowanej w latach 1999–2002.<sup>4</sup> Nauczyciele wszystkich szczebli nauczania otrzymali prawo do wyboru jednego z kilku setek programów szkolnych, które uzyskały akceptację ministerstwa edukacji oraz możliwość zaproponowania własnego, autorskiego programu, na którego użytkowanie musiała wyrazić zgodę rada pedagogiczna szkoły. Programy „ministerialne” w znacznym stopniu szanowały autonomię nauczyciela, ogólnie formułując zalecaną problematykę, zostawiając do jego dyspozycji kilka lub kilkanaście (czasem nawet więcej) jednostek lekcyjnych. Pozwalało to na uwzględnienie uwarunkowań lokalnych, takich jak: specyfika środowiskowa szkoły, kultura historyczna nauczyciela, zainteresowania uczniowskie, istotne wydarzenia krajowe, oczekiwania rodziców itp.

Kwalifikowanie programów oraz podręczników odbywało się na zasadach określonych przez ministerstwo. Podstawowym kryterium była zgodność z obowiązującą podstawą programową. Dokument ten, odnośnie do historii i wiedzy o społeczeństwie, ograniczał się do podstawowych regulacji, które nie zajmowały więcej niż dwie strony tekstu drukowanego.

Obowiązująca w zasadzie nadal podstawa programowa, najogólniej rzecz biorąc, stawia na:

- zapoznanie uczniów z wiedzą historyczną ułatwiającą samoidentyfikację kulturową, narodową i religijną (rozwijanie poczucia przynależności do grupy rodzinnej, społeczności lokalnej, grupy etnicznej, narodu, państwa, społeczności europejskiej i światowej);

<sup>3</sup> Zakres pojęcia „interpretacja”: P. Ricouer, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Marjański, Universitas, Kraków 2000, s. 446-457.

<sup>4</sup> Nową wersję podstawy programowej przygotował Instytut Spraw Publicznych według zasad sformułowanych przez prof. K. Konarzewskiego. Podstawa ta cechuje się znacznie większą szczegółowością. Obecnie jest wprowadzana do szkół gimnazjalnych.

- kształtowanie świadomej postawy patriotycznej i obywatelskiej, motywującej do odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu społecznym;
- kształtowanie szacunku do tradycji, własnego państwa i jego demokratycznych instytucji;
- poznawanie wartości, stanowiących istotny motyw działalności indywidualnej i publicznej w Polsce, w Europie i w świecie;
- rozwijanie zainteresowań przeszłością, jako klucza do zrozumienia symboliki współczesności oraz rozwiązywania problemów teraźniejszości i przyszłości;
- obcowanie z uniwersalnymi wartościami humanistycznymi, ze zwróceniem uwagi na różne formy relacji międzyludzkich;
- budowanie własnej tożsamości i kształtowanie systemu wartości;
- przygotowanie do posługiwania się terminologią i wiedzą historyczną w zakresie niezbędnym do uczestnictwa w życiu publicznym;
- ograniczenie przewagi historii politycznej na rzecz szeroko rozumianej historii kultury;
- przygotowywanie do dalszej edukacji.

Wspomniana podstawa programowa przeniosła w pewnym stopniu nacisk z wiadomości (co miało związek z krytykowanym od lat encyklopedyzmem) na umiejętności (głównie takie, jak: umiejętność korzystania z różnych źródeł informacji, skuteczne komunikowanie się w rozmaitych sytuacjach, formułowanie i rozwiązywanie problemów w sposób twórczy, ich wartościowanie i hierarchizacja, racjonalne planowanie i wykonywanie pracy indywidualnej i grupowej). Jednocześnie przesądziła o „kształcie” dopuszczanych do użytku szkolnego narracji.

W tych warunkach powstało ok. 250 podręczników historii dla wszystkich poziomów kształcenia (plus kilka do tzw. nauczania blokowego) i jeszcze więcej programów nauczania (wiele programów autorskich nie znalazło się w rejestrze ministerialnym). Narracje te (sukcesywnie poprawiane) są mocno zróżnicowane pod względem metodologicznym i filozoficznym. Przybierają zamkniętą formę — od zbioru opowieści do formy leksykonu.<sup>5</sup> Są tak zróżnicowane jak zróżnicowana jest społeczność praktykujących historyków i społeczeństwo polskie. Stworzyło to sytuację, w której każde środowisko, z założenia „nieakademickie”, w zasadzie może odwoływać się do własnej wizji historii i strategii dydaktycznej.<sup>6</sup> Zjawisko to jest to skutkiem

<sup>5</sup> Por. J. Ronikier, *Mit i historia. Mitotwórcze funkcje podręczników szkolnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002, s. 15.

<sup>6</sup> Zakres pojęcia „interpretacja” w filozofii historii uważany jest za słabą stronę auto-refleksji umieszczaną pod hasłem „subiektywność versus obiektywność w historii”. Por. P. Ricouer, *op. cit.*, s. 446-457.

„demokratyzacji” historiografii, a po części zapewne efektem „nadprodukcji historiograficznej”.

Dla potrzeb prezentacyjnych podjąłem ryzykowną próbę ich klasyfikacji i wyróżniłem wśród nich metaforycznie podręczniki typu: „muzeum”, „archiwum”, „galeria” („komiks”), „kapliczka”, „zagadka” i „akademia”<sup>7</sup>. Każda z tych grup w gruncie rzeczy komunikuje nam coś innego.

Podręczniki „muzeum”, generalnie rzecz biorąc, są to narracje, które „już były” i dawno wyczerpały swe poznawcze i dydaktyczne możliwości. Wśród nich najliczniej reprezentowane są opracowania inspirowane duchem marksistowskiego paradygmatu historii (*sic!*), choć ich autorzy z reguły nie zdają sobie z tego sprawy. Piszą, naśladując prawdopodobnie podręczniki, z których sami się uczyli bądź sami pisali przed laty. Przeszłość prezentują w sposób mocno deterministyczny i zmitologizowany, np.: starożytny Rzym upadł na skutek kryzysu struktury społecznej, kapitalizm powstał na wskutek konieczności dziejowej, I Rzeczpospolita zniknęła z mapy politycznej Europy w wyniku egoistycznych postaw szlachty, wielkie przełomy dokonują się drogą rewolucyjną, główną siłą sprawczą historii są społeczeństwa („masy”).<sup>8</sup> Konstruowane obrazy mają ewidentne cechy dychotomiczne.<sup>9</sup> Zachowują dość liczne związki między dziejami narodowymi i powszechnymi.

Wśród podręczników typu „muzeum” możemy znaleźć też prace nawiązujące do naiwno-romantycznej historiografii. Pisane są językiem pełnym emocji i symboli, z pozycji wybitnie polonocentrycznych. Pośrednio eksponują wyjątkowość dziejów Polski, podkreślają jej niebagatelny wkład do dziejów świata i Kościoła powszechnego, wskazują na moralne zobowiązania Europy wobec Polski, rozsądnika kultury okcydentalistycznej w świecie Orientu. Są najlepszym przykładem imputacji kulturowej, jak to nazywa Wojciech Wrzosek.<sup>10</sup>

Do podręczników typu „muzeum” zaliczam też „dzieła”, które swą formą nawiązują do kalendarzy z przełomu XIX i XX w. Obok chronologicznie zestawionych informacji, uznanych przez autora za ważne, zawierają one mnóstwo „ramek” z ciekawostkami czy anegdotami, które nijak mają się do koherencji narracji i nowoczesnej taksonomii celów edukacyjnych. Prawda historyczna stosowana w tym kręgu historyków ma charakter ewidentnie stosowany.

<sup>7</sup> Ze względu na ogólny charakter prezentacji zrezygnowałem z zapisów bio- i bibliograficznych.

<sup>8</sup> Por. J. Topolski, *Marksizm i historia*, PIW, Warszawa 1977.

<sup>9</sup> Por. R. Stobiecki, *Między dogmatem ideologicznym a modernizacją. Marksizm a historiografia w Polsce po II wojnie światowej*, „Historyka”, 2002, t. 32, s. 52.

<sup>10</sup> W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2009, s. 13-27.

O podręcznikach typu „archiwum” mówimy wtedy, gdy widoczną intencją autora jest powrót do „czystej” historii oraz tendencja do zamieszczania jak największej liczby faktów z przekonaniem, że to historyk rekonstruuje obraz dziejów. Daje się przy tym wyczuć przekonanie (czasem taka deklaracja zamieszczana jest w programie nauczania), że podręcznik ma dostarczać kwantum wiedzy, a jej interpretacja należy do ucznia i nauczyciela. „Archiwum” sytuje historię *res gestae* w sferze ontologii, co — jak uznał Jan Pomorski — jest „tragiczną pomyłką prowadzącą historyków przez dziesięciolecia na manowce”<sup>11</sup>. Programowe odcinanie się od wszelkiej teorii ma być receptą na prawdę i obiektywizm historiografii. Nośnikami prawdy mają być poddane krytyce zewnętrznej i wewnętrznej źródła traktowane w sposób tradycyjny. W rezultacie prowadzi to do „sakralizowania” idei genezy, ze wszystkimi jej konsekwencjami. Wymusza to antropomorfizowanie przedmiotu sprawczego, np.: państwo, naród, lud, dynastia, etnos, partia itp. Opracowania te są szczególnie „wrażliwe” na tzw. białe plamy i — co za tym idzie — najszerzej przedstawiają dzieje najnowsze, tworząc przy tym w sposób niezamierzony nowe „plamy”. Wyczuwalne są wątki rozliczeniowe. Narracje te tylko z założenia są neutralne światopoglądowo. W gruncie rzeczy zachowują wyraźną perspektywalność.

Podręczniki typu „galeria” („komiks”) stanowi dość liczna grupa prac, w których największy nacisk kładzie się *de facto* na materiał ikonograficzny i wysoki poziom edytorski. On to głównie stanowi o atrakcyjności (pokupności) książki. Jest to jeden z symptomów zjawiska komercjalizacji wiedzy historycznej. Sądzę, że w pewnych przypadkach może to być nieudolna próba wykorzystania wiedzy o tzw. przewrocie audiowizualnym w edukacji. Częściej skrywa jedynie niską kulturę dydaktyczno-historyczną autora. Jak inaczej można bowiem wytłumaczyć fakt, że w jednym z podręczników istotę rewolucji neolitycznej ma wyjaśniać fotos z filmu *Walka o ogień*, a dramaturgię powstań kozackich na Ukrainie — uśmiechnięta twarz Izabelli Scorupco w scenie z filmu *Ogniem i mieczem* Jerzego Hoffmana. Opracowania z tej grupy chętnie wykorzystują materiał anegdotyczny. Nastawione są na rozwijanie zainteresowań historycznych. Ich efektywności w tym zakresie niestety nie znamy.

Podręczniki typu „kapliczka” to prace, które stawiają głównie na wychowawcze funkcje historii w tradycyjnym tego słowa znaczeniu. Ich autorzy chcą być strażnikami narodowych wartości. Tkwią w świecie za-

---

<sup>11</sup> J. Pomorski, *Punkt widzenia we współczesnej historiografii*, <http://209.85.129.132/search?q=cache:TSA8h4L9rI4J:metodologiahistorii.umcs.lublin.pl/PunktWidzeniaWeWspczesnej-Historiografii.doc+historiografia+jako+element+kulturowy&cd=5&hl=pl&ct=clnk&gl=pl>, s. 8.

bsolutyzowanych pojęć właściwych XIX, a nie XX czy XXI stuleciu.<sup>12</sup> Prowadzi to do niezamierzonego nasycenia narracji przez wartości, które — jak uważał Leszek Kołakowski — są „realnością mityczną”<sup>13</sup>. Autor takiego opracowania prawdopodobnie „podświadomie dokonuje arbitralnego wyboru, odrzuca dyrektywę nakazującą mu zrozumienie opisywanych wydarzeń i postaci na rzecz ich usprawiedliwienia, gdy rzecz dotyczy preferowanego przez niego fragmentu narodowej przeszłości lub potępienia, gdy z kolei nie mieszczą się one w świecie wyznawanych przez niego wartości.”<sup>14</sup> Ekspozuje fakty i wartości „najdroższe każdemu Polakowi”, ocierając się przy tym o pretensjonalizm i moralizatorstwo. Sakralizują je, pogłębiając mity historiograficzne, np. mit o posłannictwie i nadzwyczajnej rycerskości Polaków, cywilizacyjnej misji Polski na Wschodzie, braku kolaboracji z nieprzyjaciółmi czy „łagodnym” przebiegu kontrreformacji (której nazwa *notabene* w zdecydowanej większości podręczników wszystkich typów już nie występuje). Autorzy podręczników tego typu unikają informacji niewygodnych i dyskusyjnych. Jeśli jest to z jakichś względów niemożliwe — wartościują je negatywnie. Wydarzenia przedstawiają w sposób dychotomiczny (np. dobry — zły, swój — obcy). Podkreślają dziejotwórczą rolę wybitnych jednostek, antropomorfizując przy tym większość bytów historycznych „wikłając je w wartości tzw. prozaiczne, przyziemne, codzienne wybory, jak i wartości wyższych rzędów, narodowe, państwowe, światopoglądowe, ideologiczne i polityczne”<sup>15</sup>. Zachowują sztywny podział na dzieje narodowe i powszechne, tym pierwszym zapewniając nieuzasadnioną przewagę nad problematyką powszechnodziejową. Najczęściej opisują czasy staropolskie, nie stroniąc od materiału legendarnego. Z reguły skażone są dyskursem stronnictwym narodowo, stojącym w niezgodzie z deklarowaną przez autora metodologią i filozofią badania historycznego. Próby wprowadzenia do podręczników systemowej wiedzy religijnej trudno uznać za satysfakcjonujące ze względu na niewspółmierność pojęciową świata *sacrum* i *profanum*. Trudno je złączyć w narracji nawet paranaukowej.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Por. J. Maternicki, *O nowy kształt edukacji historycznej*, WSiP, Warszawa 1984, s. 11.

<sup>13</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Paryż 1971, s. 72; por. też: J. Basista, *Historia, aksjologia, mit. Kilka uwag o relacjach między nimi*, w: *Historia, mity, interpretacje*, red. A. Barszczewska-Krupa, Łódź 1996, s. 63-72.

<sup>14</sup> R. Stobiecki, *Rola historyka we współczesnym świecie*, [http://www.dziennik.pl/dziennik/europa/article47533/Rola\\_historyka\\_we\\_wspolczesnym\\_swiecie.html?service=print](http://www.dziennik.pl/dziennik/europa/article47533/Rola_historyka_we_wspolczesnym_swiecie.html?service=print), s. 4.

<sup>15</sup> W. Wrzosek, *op. cit.*, s. 61; por. też: A. Pałubicka, *Myślenie spontaniczno-praktyczne i pojęciowe*, w: *Aksjologiczne źródła pojęć*, red. A. Pałubicka, G.A. Dominiak, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2005, s. 32.

<sup>16</sup> W. Wrzosek, *O interpretacjach historycznych zjawisk religijnych*, w: *Czy przeszłość powinna być inna? Studia z teorii historii i historii historiografii*, red. M. Bugajewski, WUAM, Poznań 2009, s. 25-32.

Podręczniki typu „zagadka” to te, które nie mieszczą się w żadnych kryteriach klasyfikacyjnych. Są „zlepkiem” rozmaitych koncepcji metodologicznych, historiozoficznych, różnorodnych form narracyjnych, założeń dydaktycznych itp. Można sądzić, że są to po prostu nieudolne kompilacje. W żaden sposób nie mogą one sensownie spełniać poznawczej i dydaktycznej roli. Podręczniki te mają z reguły krótki żywot, podobnie jak wydawnictwa, które wprowadziły je na rynek. Są ewidentnym świadectwem deprofesjonalizacji historiografii.

Podręczniki typu „akademia” są najbardziej „zdrowym” owocem ostatniej reformy szkolnej, choć konsumują niemal wyłącznie standardowe zasady metodologiczne. Według mojego rozeznania zdobywają one zasłużoną przewagę na gruncie szkolnym. Ich autorami są na ogół ludzie związani ze szkołami wyższymi bądź z badaniami historycznymi. Aczkolwiek prace te często napisane są językiem trudnym, pozostają w zgodzie z uznawanymi trendami edukacyjnymi i naukowymi. Mają najwięcej atrybutów naukowej syntezy, przedstawianej z pozycji scjentyistycznych. Konstruują narracje wokół kategorii kultury polskiej pojmowanej jako fragment dziedzictwa europejskiego i powszechnego. Robią to w ujęciu modernistycznym, budując na fundamencie zbiorowej pamięci.<sup>17</sup>

Historia w takim wydaniu eksponuje wydarzenia, które decydowały o charakterze poszczególnych epok. Podkreśla rangę przeobrażeń cywilizacyjnych, z zaznaczeniem wkładu różnych kultur, ras i narodów do dorobku ludzkości. Podkreśla związki człowieka ze środowiskiem geograficzno-przyrodniczym. Wprowadza uczniów w świat wartości narodowych i uniwersalnych, otwiera na tożsamość europejską na gruncie miłości do „małej” i „dużej” Ojczyzny. Pokazuje, jak różne jednostki i warstwy wykorzystują historię. Rozwijają gotowość do przeciwstawiania się takim przejawom patologii życia publicznego, jak: totalitaryzm, fanatyzm, ksenofobia, rasizm, itp.

Za istotny cel stawia sobie kształtowanie jednostek aktywnych i twórczych (społeczeństwa obywatelskiego), otwartych na wyzwania teraźniejszości i przyszłości. Z tego pewnie względu podręczniki typu „akademia” najodważniej prowadzą rozrachunek z najnowszą historią. Robią to w sposób krytyczny, lecz daleki od kontrpropagandy czy prewencji historycznej. W jakimś sensie łączą wiedzę historyczną z wiedzą o społeczeństwie i mechanizmach jego funkcjonowania. Deklarują neutralność światopoglądową, nie unikając jednak prezentacji korzeni polskiej tradycji narodowej i tradycyjnych wartości patriotycznych w wierze, że konsolidują one społeczeństwo polskie. „Ciągłość” i „zmiana” są przy tym ważnymi kategoriami poznawczymi.

---

<sup>17</sup> P. Nora, *Czas pamięci*, przeł. W. Dłuski, „Res Publica Nowa”, 2001, nr 7, s. 37-43; por. też: L.M. Nijakowski, *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, WAIp, Warszawa 2008.

Autorzy tychże podręczników często współpracują z dydaktykami historii, by zapewnić im profesjonalną obudowę dydaktyczną i przydatność w realizacji międzyprzedmiotowych ścieżek edukacyjnych (np. regionalnej, europejskiej, czytelniczej i medialnej, ekologicznej czy filozoficznej).

Podsumujemy przedstawione rozważania. Wydaje się, że kierunek rozwoju polskiego podręcznikarstwa jest obiecujący. Pozostawienie w 1999 r. decydującego wpływu na nowy kształt edukacji historycznej środowiskom oświatowym i naukowym, nie politykom, uważam za słuszne. Było to uznanie wyższości ewolucji nad rewolucją, kategorii długiego trwania nad interesem doraźnym. Tendencję tę należy starannie pielęgnować i zadbać, by fałszywa historia nie stała się źródłem złej polityki, a zła polityka prowadziła do fałszywej historii, jakby to powiedział Józef Szujski, jeden z mistrzów XIX-wiecznej historiografii konserwatywnej.<sup>18</sup>

Ta umiarkowanie optymistyczna konstatacja nie oznacza zachwyty stanem podręcznikarstwa we współczesnej Polsce. Większość interesujących nas prac wpisuje się w zapoczątkowaną w latach 80. „wojnę domową o tradycję”, jak nazywa ją Andrzej Paczkowski. Stanowi to zapewne jedną z przyczyn, z powodu której nie doszło na gruncie historiografii szkolnej do wyraźnych przeobrażeń metodologicznych. Ich autorzy wydają się nie dostrzegać dyskursu teoretycznego, który toczy się niejako ponad ich warsztatami. Teorie najwyraźniej kojarzą z ideologią. „Produkują” podręczniki, które zamykają historię w ramach niekontrowersyjnych paradygmatów uprawiania historii oraz interpretacji będących *de facto* wynikiem społecznych praktyk negocjacyjnych.<sup>19</sup> Reprezentują podejście realistyczne, wynikające z uznania potrzeby poddania wydarzeń „naukowym” procedurom i wpisania ich w porządek narracyjny. Świat historii oferowany w szkolnych murach nadal jest światem zamkniętym, perswadowanym przez wszechwiedzącego narratora „widzącego” dzieje z perspektywy „od góry”. Jest wizją darowaną przez „mistrzów” swym uczniom i ich wychowawcom. Przekaz podręcznikowy oparty jest zwykle na nowożytnej „metaforze »lustra« odbijającego bezpośrednio prawdę historii”<sup>20</sup>. Spotyka się ona z reaktualizowanym mitem historii „prawdziwej”, o którym mówił Rafał Stobiecki na XVI Powszechnym Zjeździe Historyków Polskich. Rozumieć to można jako „wyobrażenie o dziejach,

<sup>18</sup> J. Szujski, *O fałszywej historii jako mistrzyni fałszywej polityki*, w: *Historycy o historii. Od Adama Naruszewicza do Stanisława Kętrzyńskiego 1775–1918*, zebrał, wstępem i komentarzem opatrzył M.H. Serejski, Warszawa 1963, s. 275–298.

<sup>19</sup> A. Mączak, *Jakie syntezы historii potrzebują Polacy?*, „Przegląd Humanistyczny”, 1996, nr 1, s. 28.

<sup>20</sup> J. Pomorski uważa, że przejście od metaforyki bezstronności do metaforyki stronniczości dokonało się w teorii historiografii ponownie za sprawą marksizmu i amerykańskiego prezentyzmu. Por. J. Pomorski, *Punkt widzenia*, s. 1.



w których [...] sposoby rozumienia trzech fundamentalnych pojęć na gruncie historii i mitu [wartości, prawda i czas — A.S.] nie są od siebie wyraźnie odzielone, wzajemnie się przenikają i uzupełniają”<sup>21</sup>. Z tych to właśnie względów, pomimo od dawna prowadzonej krytyki, utrwalają się dwa typy wizji dziejów: wiktoryjny i martyrologiczny.

Historiografia szkolna w zasadzie nie dąży do poszukiwania prawdy historycznej, jakkolwiek byłaby ona rozumiana. Zmierza raczej do

[...] czegoś zupełnie innego — wytłumaczenia terażniejszości, która w praktyce niepostrzeżenie przekształca się w jej historyczną *l e g i t y m a c j ę*, w skrajnych przypadkach prowadzącą aż do jej sakralizacji albo potępienia. Historiografia [ta] ma za zadanie tworzenie takiego obrazu przeszłości, jaką ona *p o w i n n a* *b y ł a* *b y ć*, zgodnie z przyjmowanymi przez nas samych założeniami światopoglądowymi, politycznymi czy religijnymi.<sup>22</sup>

To nie jest to samo, co bycie społeczną epistemologią dziejów.

W narracjach podręcznikowych nadal brakuje odważniejszych prób wprowadzania teoretycznych problemów historii, jak chociażby problem prawdy historycznej. W żadnym z ok. 250 analizowanych prac nie znajdziemy szerszej refleksji na ten temat. Obecna jest raczej kategoria nieprawdy, która łączona jest z krytykowanymi ideami, poglądami, ocenami. Warto więc upomnieć się choćby „zaadaptowanie do potrzeb narracji historycznej takiego realizmu i prawdy, które by miało, jak to określił Hilary Putnam, „ludzką twarz”. Chodzi o zachowanie kategorii prawdy w historii (jest ona także kategorią moralną), a równocześnie wzięcie pod uwagę tego, do czego doszła w sprawie prawdy filozofia i nauki przyrodnicze, a także zmieniająca się filozofia historii, również ta ulegająca postmodernizmowi.”<sup>23</sup>

W szkolnych podręcznikach historii brakuje miejsca na podstawowe informacje o dawnych i współczesnych paradygmatach oraz warsztatach historyków. Ogranicza to możliwości rozwijania myślenia historycznego.

We współczesnej historiografii szkolnej nie zwraca się uwagi na wielkie spory historiograficzne, dawne i obecne. Nie wyjaśnia się, w jaki sposób ludzie wykorzystują historię. W tej kwestii zaznacza się zaledwie antynomia

<sup>21</sup> R. Stobiecki, *Reaktualizacja mitu historii „prawdziwej”*. Kilka uwag na temat historiografii polskiej końca XX wieku, w: *Przełomy w historii*. XVI Powszechny Zjazd Historyków Polskich, Wrocław 15-18 września 1999 r., Pamiętniki, Toruń 2001, t. 3, cz. 1, s. 13.

<sup>22</sup> R. Stobiecki, *Między kontynuacją a dyskontynuacją*. Kilka uwag na temat powojennych dziejów polskiej nauki historycznej, w: *Metodologiczne problemy syntezy historii historiografii polskiej*, red. J. Maternicki, Rzeszów 1998, s. 281.

<sup>23</sup> J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię*. Tajemnice narracji historycznej, Warszawa 1996, s. 92.

„naród” czy „państwo”, co jest echem XIX-wiecznego, a nie współczesnego dyskursu historycznego.

Charakterystyczną cechą tego piśmiennictwa jest pomijanie szeroko rozumianej historii najnowszej (ostatnich dwudziestu z reguły) lat.<sup>24</sup> Dzieje się tak wbrew ministerialnym zaleceniom. Bierze się to stąd, że historia najnowsza, ze względu na swój globalizm, wymyka się wyznaczanym podręcznikom osiom konstrukcyjnym.<sup>25</sup> Wynika to też z dość powszechnie akceptowanego wśród historyków przekonania,

[...] że nie można dokonać neutralnego aksjologicznie, obiektywnego, tj. prawdziwego oglądu bliskiej przeszłości. Albo inaczej mówiąc, nietendencyjna historiografia najnowsza nie jest możliwa. Bliską przeszłością — sądzi się — zajmować się winni badacze teraźniejszości, socjologowie, ekonomiści, antropolodzy kultury współczesnej, a także poza nauką publicyści, politycy, artyści, ideolodzy<sup>26</sup>.

Tezy te poddał ostatnio krytycznej analizie W. Wrzosek w swej książce, toteż nie rozwijam tego wątku.

Należy się więc upomnieć o szersze określenie miejsca historii w szerszej „wielopłaszczyznowej przestrzeni ontologicznej”<sup>27</sup>. Konstruowanie narracji wokół trzech, urzędowo wytyczonych, kręgów kulturowych (Polska, Europa, świat) ogranicza tę przestrzeń.

Autorzy szkolnych podręczników historii dość dawno już stracili monopol na kształtowanie wyobrażeń o historii. Dziś mogliby być aktywnymi uczestnikami publicznej debaty o przeszłości. Obawiam się, że nie są, gdyż w większości nie są świadomi tej możliwości.

---

<sup>24</sup> O rozumieniu terminu „historia najnowsza”: J. Maternicki, *Problemy dydaktyczne historii najnowszej*, w: *Historia najnowsza jako przedmiot badań i nauczania*, red. J. Maternicki, Warszawa 1990, s. 87-98.

<sup>25</sup> J. Pomorski, *Metodologiczne problemy historii najnowszej*, w: *Historia najnowsza jako przedmiot badań i nauczania*, red. J. Maternicki, Warszawa 1990, s. 36.

<sup>26</sup> W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, s. 116.

<sup>27</sup> K. Zamorski, *Dziwna rzeczywistość. Wprowadzenie do ontologii historii*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, s. 11.

**History locked up in Textbooks. On Theoretical and Methodological Problems in Constructing Images of the Past in School Education**

*by Andrzej Stępnik*

A b s t r a c t

The 1999 reform of the Polish education system created an unprecedented situation in history teaching. Over a 10-year period starting from 1999, more than 250 textbooks for all levels of teaching were introduced into schools, with teachers free to make an autonomous decision as to which textbook to teach from. Textbooks constitute specific instances of historiographical praxis. They are traditional compendia of knowledge about the past and they constitute interesting research material for those investigating the historical awareness and culture of contemporary Poles. Given the target audience of textbooks and a teleological tendency in presenting historical events which is often espoused by educationists, textbooks evince specific and selected assumptions, both historical, philosophical and methodological. Groups of every political description have been given — more or less deliberately — an opportunity to locate their own vision of the past. Subsequent governments, whether left- or right-wing, have largely respected this principle, avoiding an instrumental treatment of education to further their own ends. The right to a world view and a vision of the past has become an inalienable if unwritten civil right.

The author of the article has attempted a classification of the available textbooks into metaphorical categories and ventured their assessment. The categories of textbooks assessed in the article are: “museum textbooks”, which follow traditional models; “archive textbooks”, which attempt to amass substantial factual and source texts with no authorial commentary; “picture book textbooks”, in which the explanatory burden rests on images; “reliquary textbooks”, which emphasise traditional values, both national and religious; “mystery textbooks”, which hardly yield to scientific scrutiny; and the most numerous “academia textbooks”, consistent with commonly accepted educational and historiographic trends in the academia.

The most recent reform of the curriculum aims to alter this situation.

**Key words:** history, school, textbook, course book, compendium, education, awareness, reform.



Marek Jedliński  
Poznań

## Romantyczna konceptualizacja przeszłości w myśli rosyjskiej

**W**Mikołaja Bierdiajewa *Sensie historii* (1923) pojawia się postulat przełamania — zdaniem autora — typowego dla filozofii zachodniej nieuprawnionego oddzielania wieczności od czasu, co szczególnie manifestowało się w wielu koncepcjach historiozoficznych myślicieli europejskich.<sup>1</sup> Bierdiajew, odrzucając wszelkie „fenomenologizujące” ujęcia czasu, akcentuje „wlewanie się ontycznej wieczności” do strumienia czasu historycznego: „Czas historyczny [...] znajduje się w wieczności i dzięki temu, że znajduje się w wieczności czas nabiera znaczenia ontologicznego.”<sup>2</sup> Bierdiajew postuluje więc skonstruowanie koncepcji metafizyki historii, w której czas historyczny „umiejscowiony” zostałby w wieczności, zyskując „pełnię ontyczną”:

<sup>1</sup> Н. Бердяев, *Смысл истории*, Москва 1990, s. 51, 59. Bierdiajew wyjaśnił także powiązanie problematyki historiozoficznej z pojęciem czasu: „Nadrzędnym zagadnieniem, pierwszą przesłanką do zbudowania jakiegokolwiek filozofii dziejów jest niewątpliwie problem znaczenia czasu, natury czasu, gdyż historia jest procesem osadzonym w czasie, ruchem w czasie. Dlatego waga, jaką przywiązujemy do historii związana jest ściśle z wagą, jaką przywiązujemy do czasu.” (*Ibidem*, s. 50)

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 54. Myśl o ubecnianiu się ontycznej wieczności w czasie historycznym odzwierciedla ontologiczny wymiar całej filozofii rosyjskiej. Na specyficzne dla filozofii rosyjskiej koncentrowanie się na problematyce ontologicznej zwracano wielokrotnie uwagę w literaturze przedmiotu. Na przykład myśliciel i historyk filozofii, Wasilij Zienkowski (1881–1962), stwierdził: „W filozofii rosyjskiej [...] dostrzegamy specyficzną skłonność do tak zwanego ontologizmu przy rozwiązywaniu kwestii teoriopoznawczych.” (В.В. Зеньковский, *История русской философии*, Москва 2001, s. 21.) Podobnie intuicjonista Mikołaj Łoski (1870–1965) w *Historii filozofii rosyjskiej* wyraził opinię, że filozofowie rosyjscy „oddawali znaczące miejsce badaniom ontologicznym” (M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 457); por. też: N. Łoski, *Rosyjska filozofia XX wieku*, przeł. A. Surkoc, „Przegląd Filozoficzny”, 1936, R. 39, s. 262; także: Н.А. Бердяев, *Моё философское мирозерцание*, [w:] *idem*, О русской философии, Свердловск 1991, s. 20.

Budowaną metafizykę historii oprzeć należy na takiej oto przesłance: to, co historyczne znajduje się w samej wieczności, to, co historyczne zakorzenione jest w wieczności. Historia nie została wyrzucona na powierzchnię procesu światowego, bez powiązania z bytem, historia jest potrzebna samej wieczności, jest aktorem w owym rozgrywającym się w wieczności dramacie.<sup>3</sup>

Relacja między przyszłością a przeszłością sprowadza się do walki:

Przyszłość nastaje na przeszłość, przeszłość opiera się unicestwiającej ją sile przyszłości. Proces historyczny w czasie jest nieustanną, tragiczną i wyniszczającą walką rozłamanych części czasu — przyszłości i przeszłości.<sup>4</sup>

Przejawiający się w owym rozbiću na przeszłość i przyszłość pierwiastek zła, ów defekt ontyczny, straciłby istotne znaczenie, gdyby proces historyczny ująć w świetle metafizyki wszechjedności.<sup>5</sup> Według Bierdiajewa w idealnej wszechjedności następuje złączenie przeszłości

<sup>3</sup> Н. Бердяев, *Смысл истории*, s. 53.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 55.

<sup>5</sup> Wszechjedność (*Всеединство*) — kategoria (idea, symbol, paradygmat) ontologiczna, w intuicyjno-symboliczny sposób opisująca strukturę bytu. Zgodnie z ideą „wszechjedności”, byt jest „wielojednią” nieskończonej ilości elementów — „jedni” (zjawisk, rzeczy, osób). Elementy tworzące „wielojednię” nie tracą w niej swojego indywidualnego charakteru, nie zlewają się w jednolitą „całość”, lecz tworzą pewną „polifoniczną” konstrukcję. Pojęcie ‘wszechjedności’ znawca filozofii rosyjskiej I. Jewłampijew scharakteryzował w następujący sposób: „Konceptja wszechjedności [...] oznacza wyobrażenie o stanie idealnym całego świata, stanie, w którym pokonane zostało rozdrobnienie świata, rozłączenie jego elementów składowych. W tym wszechjednym stanie w świecie zapanowałaby absolutna harmonia i jedność.” (И.И. Евлампиев, *Антропологическая тема в русской философии*, „Вестник Санкт-Петербургского университета” [Серия 6: философия политология, социология, психология, право, международные отношения] 1998, nr 3, s. 24.)

Opublikowanie przez Włodzimierza Sołowjowa (1853–1900) w 1874 r. *Kryzysu filozofii zachodniej* umownie uważa się za początek zaistnienia w Rosji swoistej „szkoły wszechjedności”. Głównymi kontynuatorami Sołowjowa (adeptami szkoły wszechjedności) byli: S. Bułgakow, S. Frank, M. Łoski, W. Ern, L. Karsawin, P. Florenski, W. Rozanow, E. i S. Trubieccy oraz D. Merezkowski. Opracowali oni schemat metafizyczny, który przewartościował ugruntowaną w świadomości chrześcijańskiej zasadę dwoistości bytu. W metafizycznym schemacie wszechjedności centralne miejsce zajmuje nauka o Istocie (Absolucie, Bogu), która tworzy jedność z bytem stworzonym, niedoskonałym, odbijającym jedynie naturę Boga. Byt stworzony jest niejako „drugim centrum” Absolutu. W dziedzinie epistemologii zwolennicy wszechjedności podkreślali znaczenie wiary, poprzez którą zdobywa się wiedzę mistyczną, a tylko ona umożliwia przybliżenie się do Boga. Poznanie w ich ujęciu jest pewną integracją poznającego i poznawanego. Bliżej: I. Massaka, H. Paprocki, *Wszechjedność*, [w:] *Идеи в России. Идеи в Росии. Ideas in Russia*. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski, t. IV, A. de Lazari (red.), Łódź 2001, s. 72-82.

z terażniejszością<sup>6</sup> i przyszłością: „Istnieje jakieś całościowe życie, włączające w siebie trzy momenty czasu — przeszłość, terażniejszość i przyszłość — we wszechogarniającą *w s z e c h j e d n o ś ć*.”<sup>7</sup> Źródłem zła i cierpienia jest — w przekonaniu Bierdiajewa — rozbitcie *e m p i r y c z n e j w s z e c h j e d n o ś c i* na izolowane części, również w wymiarze czasowym. Podobną myśl wyraził twórca metafizyki „wszechjedności”, Włodzimierz Sołowjow, którego zdaniem rozpad *w s z e c h j e d n e g o* organizmu świata na wiele oddzielonych od siebie i obcych sobie elementów dał początek panującemu w świecie egoizmowi i chaosowi, co znalazło swoje *u m o c o w a n i e* w przestrzennej rozciągłości i czasie, jawiących się jako rezultat oddzielenia od rzeczywistości absolutnej — pozaczasowej.<sup>8</sup>

Kontury metafizyki wszechjedności zauważamy już w konstrukcji ontologicznej jednego z przedstawicieli rosyjskiego XIX-wiecznego romantyzmu — Aleksego Chomiakowa (1804–1860).<sup>9</sup> Swe nieco chaotyczne i mało pre-

<sup>6</sup> W metaczasowej wszechjedności zanika problem osadzenia terażniejszości między przeszłością a przyszłością: czy może *i s t n i e ć* terażniejszość bez odniesienia do przeszłości i przyszłości? Gdyby pozabawić ją odniesienia do przeszłości i przyszłości, stałaby się swego rodzaju beczasowością. Terażniejszości nie można sprowadzić do określonego punktu na linii czasu, do prostego cięcia między tym, co *p r z e d t e m* a tym, co *p o t e m*, jest bowiem — jak zauważył R. Koselleck — dialektyczną mediacją pomiędzy przestrzenią doświadczenia wypełnioną zapamiętaną przeszłością a horyzontem oczekiwania — nadciągającą przyszłością (R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, Poznań 2001, s. 365). Przeszłości, tak samo zresztą jak i przyszłości, nie można oddzielić od terażniejszości — skonstatował natomiast V. Descombes. (Zob. V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 171.)

<sup>7</sup> Н. Бердяев, *Смысл истории*, s. 57.

<sup>8</sup> J. Dobieszewski zwraca uwagę na różne rozłożenie akcentów w tekstach Sołowjowa odnośnie do roli czasu i przestrzeni w jego koncepcji sofiologicznej: „[...] to przestrzeń była aspektem bliższym Bogu (poprzez Demiurga), zaś czas znajdował się w gestii Szatana, co było zgodne z zasadą myślenia gnostycznego, to obecnie [w *Wykładach o Bogocztowieństwie* — M.J.] raczej czas staje się tym aspektem świata, który prowadzi do Boskości, podczas gdy przestrzeń jest wyrazem pierwotnej »ciężkości«, bierności, mechanicznej fragmentaryczności oderwanego od Boga świata; to z kolei bliskie jest regule myślenia nowożytnego, a szczególnie klasycznej filozofii niemieckiej.” (J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002, s. 301.)

<sup>9</sup> A. Chomiakow koncepcję swą przybliżył w ostatnim, niedokończonym dziele filozoficznym, zatytułowanym przez wydawców: *Drugi list o filozofii do J.F. Samarina*. Nie wszystkie poglądy N. Chomikowa znalazły pisemny wyraz, pozostawiając tym samym duże pole do różnych interpretacji. Prawdopodobnie osnową systemu ontologicznego słowianofila miało być, w przeciwieństwie do materializmu, przyjęcie istnienia zasady idealnej. Interesujące, że Chomiakow, przystępując do budowania swego systemu ontologicznego, deklarował podążanie drogą „surowej analizy”, której rezultaty miały być niepodważalne. Por. А.С. Хомяков, *Второе письмо о философии к Ю. Ф. Самарину*, [w:] Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова, Москва 1900, т. 1, s. 338, 347.

czyjne rozważania rozpoczął Chomiakow od konstatacji, że „świat ukazuje się rozumowi jako materia w przestrzeni i siła w czasie”<sup>10</sup>. Jednak w dalszej części wywodów Chomiakow nie akcentował już znaczenia trzech wymienionych kategorii (materii, czasu i przestrzeni) i przeniósł punkt ciężkości na pojęcia siły i zjawiska (jako jej rezultatu<sup>11</sup>), które uobecniają się dzięki zasadzie idealnej — *W s z y s t k i e m u* (*Bcĕ*), będącemu podstawą materii, siły i zjawiska.<sup>12</sup> Przestrzeń i czas rozumiał teraz Chomiakow jako funkcje siły. Zjawisko było natomiast ostatecznie — jego zdaniem — emanacją Wszystkiego; zjawisko pozbawione właściwości istnienia mogło jedynie „stawać się”.<sup>13</sup>

Konceptualizację pojęcia czasu w ramach metafizyki wszechjedności uznać można za rosyjski sposób „radzenia sobie ze zmianą”, umotywowany pragnieniem przełamania niepokoju, stanu bojaźni, chęcią uzyskania pewności. Pochłonięcie *z m i a n y* przez wszechjedność gasi gorejący, egzystencjalny niepokój, wywoływany przez nieustannie zmieniającą się terazniejszość i nieuchwytność chwili, pozbawiającą niezakorzenione w bycie ludzkie jestestwo chęci doskonalenia się.<sup>14</sup>

Wszechjedność, ufundowana na utracie poczucia pewności i wszechogarniającym lęku człowieka, stała się dla Bierdiajewa czy Chomiakowa czynnikiem porządkującym rzeczywistość, podobnie jak zmytyzowany obraz rajskiego złotego wieku i wyrażająca tęsknotę za nim cykliczna koncepcja dziejów. Owa mityczna przeszłość była przeszłością unieruchomioną w czasie, w przeciwieństwie do ciągle zmieniającej się i w związku z tym niepewnej terazniejszości, a przypomnianie jej stwarzało iluzję bezpieczeństwa, co najmniej odsuwającą na dalszy plan poczucie zagrożenia wynikającego z nieznośnego uświadamiania sobie nieuchronności przemijania. Upływ czasu przestał być wyłącznie zjawiskiem przyrody, stając się — jak podkreślił P. Ricoeur — stroną porządku etyczno-moralnego, daleką od *t e c h n i c z n e g o*

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 325

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 334.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 335.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 337.

<sup>14</sup> Człowiek, pozbawiony fundamentalnego oparcia, działa niepewnie, czuje się wyobcowany. Bolesna świadomość wyobcowania łagodzona była w wielu koncepcjach filozoficznych dzięki wierze w to, że jako ludzie winniśmy znajdować się „gdzieś indziej”, w innym miejscu i czasie: należy zawrócić do owego mitycznego punktu wyjścia lub uciec w przyszłość — w transcendencję: „To, że jesteśmy *g d z i e i n d z i e j* zakłada od zarania dziejów religii, że jest takie miejsce, do którego przynależymy, że żyjemy na wygnaniu; być nie tu jest odwieczną kondycją ludzką na tym padole.” (L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, przeł. z ang. M. Panufnik, Warszawa 1990, s. 38.)



ukierunkowania linearnej koncepcji dziejów.<sup>15</sup> Apologia przeszłości, odwołująca się do obrazu raj utraconego, z którego człowiek został wygnany, bądź minionego złotego wieku, była przejawem tęsknoty za tym, co minione.<sup>16</sup>

Tendencję do nostalgicznego wspomniania przeszłości rozpoznajemy więc u przedstawicieli rosyjskiego XIX-wiecznego romantyzmu, których obawa o los Rosji prowadziła do ucieczki w wyobrażoną, pozytywnie nacechowaną aksjologicznie mityczną przeszłość, w której usytuowana była wieczność.

Aleksy Chomiakow na pierwszych stronach *Zapisków o historii powszechnej*<sup>17</sup> rzucił wyzwanie historyzmowi, dokonując absolutyzacji wieczności i życia.<sup>18</sup> Przykładając dużą wagę do początkowych wypowiedzi Chomiakowa,

<sup>15</sup> P. Ricoeur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 186; por. G.E.R. Lloyd, *Czas w myśli greckiej*, przeł. B. Chwedeńczuk, w: *Czas w kulturze*, oprac. A. Zajączkowski, Warszawa 1987, s. 215.

<sup>16</sup> Mit minionego wieku złotego, raj lokalizowanego w czasie, który Hans-Peter Hasenfratz nazwał prastarym mitem indogermańskim, nie był wyłącznie mitem indoeuropejskim (wedle Hasenfratza — indogermańskim) — rozpowszechniony był wśród społeczeństw archaicznych. Apologia przeszłości, odwołująca się do raj utraconego, z którego człowiek został wygnany lub minionego złotego wieku obecna była np. w literaturze starożytnych Indii, Iranu, w sumeryjskim poemacie o złotym wieku, w księdze *Genesis*, w twórczości Hezjoda, w traktacie Lukrecjusza *De rerum natura*, jak również w poematach Wergiliusza (*Bukoliki*) i Owidiusza (*Metamorfozy*). Por. H.-P. Hasenfratz, *Religie świata starożytnego a chrześcijaństwo. Ludzie, moce, bogowie w cesarstwie rzymskim*, przeł. U. Poprawska, Kraków 2006, s. 37.

<sup>17</sup> Tytułem *Zapiski o historii powszechnej* opatrzył dzieło Chomiakowa jego pierwszy wydawca — sławista A. Hilferding, z którym Chomiakow utrzymywał ożywiony kontakt intelektualny. Na pierwszej stronie rękopisu autorskiego znajdowały się jedynie cztery litery (*И. и и. и.*), co wydawca sugeruje odczytać następująco: *Исторические и иные изследования*. W kręgach towarzyskich pracę Chomiakowa nazywano — za Mikołajem Gogolem — *Semiramidą*: Gogol, podpatrzywszy piszącego Chomiakowa, odczytał imię Semiramidy i spontanicznie ogłosił, że myśliciel „pisze Semiramidę”. Zob. А. Гильфердинг, *Предисловие к первому изданию*, [w:] Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова, t. 5, Москва 1904, s. XI–XII.

*Zapiski o historii powszechnej* A. Chomiakow tworzył przez lat dwadzieścia, nie zamierzając ich jednak opublikować. Zdaniem B. Szczegłowa, autor *Semiramidy* rozpoczął nad nią pracę w roku 1839 (B. Щеглов, *Ранние славянофилы. К вопросу о сущности учения А.С. Хомякова*, Киев 1917, s. 11). Śmierć przeszkodziła autorowi dokończyć dzieło — wypowiedzi pisemne urwały się na fragmencie, w którym Chomiakow poddawał analizie i interpretacji wydarzenia wieków średnich. Przystąpiwszy do pisania, Chomiakow postawił sobie następujące cele: dokonanie syntezy filozoficznej historii powszechnej, przełamanie dotychczasowego europocentryzmu (cechującego — zdaniem Chomiakowa — przygniatającą większość prac o historii powszechnej), podniesienie znaczenia plemion słowiańskich w procesie dziejowym, uwydatnienie roli czynników niematerialnych (szczególnie religii), będących właściwą siłą napędową mechanizmu historii. Zob. А. Гильфердинг, *op. cit.*, s. XVII.

<sup>18</sup> Zob. np.: А.С. Хомяков, *Записки о всемирной истории* [cz. 1], [w:] Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова, t. 5, s. 29-30, 49.

można by wysnuć wniosek o programowym dążeniu myśliciela do przełamania bezorientacyjności kultury historycznej przez związanie jej z życiem, jawiącym się w swej afirmatywno-konstruktywnej potędze, neutralizującej rozkładowo-destruktywny wymiar dziejów. W tej perspektywie życie-wieczność odsłaniałoby się jako kontrinstancja wobec historii, dla której materialem są przejawy aktywności ducha życia. Historia ducha to obszar panowania zmitologizowanego instynktu i żywiołu, głęboko tkwiących w duszy plemion, ludów czy narodów, rejestrujących proces kształtowania się podmiotowości i tym samym podstaw historii uniwersalnej.<sup>19</sup>

Prozaik i filozof — Włodzimierz Odojewski (1803–1869) — uznał instynkt, definiowany przezeń jako siła irracjonalna i mistyczna, za zdolność umożliwiającą nawiązanie przez człowieka bezpośredniego kontaktu z Absolutem, a tym samym unieruchomienie zmiany za pośrednictwem wiecznego Absolutu.<sup>20</sup> Czystą (pierwotną) postać instynktu zauważał Odojewski u wczesnotradycyjnych wspólnot ludzkich.<sup>21</sup> Proces historyczny — zdaniem autora *Nocy rosyjskich* (1844)<sup>22</sup> — określała cykliczność przyływów i odpływów siły instynktu: najdoskonalsza zdolność myślenia instynktownego została zaprzepaszczone przez rozwój cywilizacji i racjona-

<sup>19</sup> Por. *ibidem*, s. 84, 105.

<sup>20</sup> Zob. П.Н. Сакулин, *Из истории русского идеализма. Князь В.Ф. Одоевский. Мыслитель — писатель*, t. 1, cz. 1, Moskwa 1913, s. 470. Por.: М.А. Турьян, *Странная моя судьба. О жизни Владимира Фёдоровича Одоевского*, Moskwa 1991, s. 319-321.

<sup>21</sup> Proponowany przez Odojewskiego sposób myślenia można określić — zapożyczając terminologię Anny Pałubickiej — mianem myślenia w perspektywie poręczności (inaczej: myślenie spontaniczno-praktyczne), którego konstytucja dokonuje się w interakcjach w sposób żywiołowy. Zdaniem Pałubickiej, jest to najstarsze ludzkie myślenie, którego konstruowanie zachodzi w trakcie „radzenia sobie” ze światem — nabywane jest i przekazywane w procesie pierwotnej socjalizacji. Myślenie to proponuje autorka nazwać praktycznym czy poręcznościowym z następujących względów: myślenie to zawsze nastawione jest na pożytek działającego i działających w przeciwieństwie do Arystotelesowego — bezinteresownego i teoretycznego. Myślenie spontanicznie praktyczne tak mocno „sklejone” jest z działaniami, stanowiącymi jego wyraz, że traktowane jest jako ich fragment organiczny. Ponadto w myśleniu spontaniczno-praktycznym nie odróżnia się wyobrażeń od rzeczywistości, a podmiot nie jest świadomy swej świadomości. Zob. rozdział pt. *Konstytucja myślenia w perspektywie poręczności i w perspektywie metafizyczno-teoretycznej*, [w:] A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2006, s. 45-68.

<sup>22</sup> *Noce rosyjskie* były wynikiem wieloletnich przemyśleń autora. Geneza ich sięga lat 20., kolejne fragmenty były publikowane w latach 30. XIX w., a całość ukazała się w roku 1844. Na książkę składają się dialogi bohaterów (m.in. Fausta i Wiktora) oraz nowele. Dominującą rolę w dialogach odgrywa Faust, wypowiadający myśli autora utworu. Tematy rozmów obejmują nie tylko problemy historyzoficzne — wchodzą w obszar muzyki, poezji, gnozeologii, co przekonywać miało odbiorców o potrzebie ukonstytuowana „jedności wiedzy”. Por. М.А. Турьян, *op. cit.*, s. 369-370.

lizm rzymski; ponownie rozwinęło ją (choć w nieco innej postaci) chrześcijaństwo, a kolejny raz zdolność ta została strwoniona w wieku XVIII przez kapitalistyczny Zachód.<sup>23</sup> Odojewski proponował częściowy powrót do myślenia spontanicznego w postaci syntezy instynktu z rozumem, gwarantowanej przez sztukę (poezję).<sup>24</sup> Bliski więc był Odojewski myśli o ponownym umieszczeniu człowieka w naturze, czy też — używając określenia Hegla<sup>25</sup> — w stanie zwierzęcości, inaczej: w rajskim ogrodzie, w złotym wieku. W momencie pojawienia się refleksji zaistniała — wbrew instynktowi (zakazowi sięgania po rajski owoc) — możliwość wyboru. Wygnanie człowieka z raju oznaczało zamknięcie stanu niewinności, równoznaczne było z zakończeniem etapu bezpiecznego dzieciństwa, w wyniku czego zrodziło się przekleństwo świadomości ludzkich nieszczęść, klęsk i bezmiaru cierpień. Wraz z utratą niewinności, tożsamej ze stanem infantylnej błogości, pojawiło się m.in. uczucie lęku przed przemijaniem.

Odojewski przekonywał o doniosłej roli Rosji, która wskazać miała Zachodowi powrót do przeszłości, w której zsyntetyzowany został instynkt z rozumem. Dzięki temu Europa mogła zyskać szansę na odrodzenie kulturowe.<sup>26</sup> Powodzenie tego przedsięwzięcia zapewnić miała „zasobność materialno-duchowa” Rosji.<sup>27</sup> Dla poparcia tej raczej postulatycznej oceny stanu Rosji dokonał Odojewski przeidealizowania panujących na Wschodzie stosunków społeczno-gospodarczych, przekonując, że Rosja — w odróżnieniu

<sup>23</sup> П.Н. Сакулин, *op. cit.*, s. 471. Zob. także: В.Ф. Одоевский, *Русские ночи*, München 1967, s. 68, 130.

<sup>24</sup> Zob. П.Н. Сакулин, *op. cit.*, s. 480. Poeta Wieniewitinow uważał, że poezja stanowi najważniejszą i odwieczną właściwość duszy ludzkiej. Zob. А.П. Пятковский, *Биографический очерк*, [w:] Полное собрание сочинений Д.В. Веневитинова, А.П. Пятковский (ред.), Санкт-Петербург 1862, s. 52.

<sup>25</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, przeł. A. Zieleniarczyk, Warszawa 2003, s. 375.

<sup>26</sup> Zob. В.Ф. Одоевский, *op. cit.*, s. 417.

<sup>27</sup> Czynniki religijny był decydujący w ukształtowaniu Odojewskiego wizji posłannictwa dziejowego Rosji. Osąd o sytuacji religii w życiu narodów zachodnioeuropejskich warunkował końcową ocenę stanu Europy. Następstwa antyreligijnej postawy Zachodu ukazał myśliciel, stosując nieco rezonerską frazeologię: „Kult religijny na Zachodzie? Już dawno by o nim zapomniano, gdyby nie jego piękne mianownictwo, które spełnia rolę ozdobną niczym architektura gotycka czy meble rzeźbione [...]. Świątynia na Zachodzie przypomina amfiteatr polityczny, w praktyce religijnej przejawiają się partyjne utarczki. Życie religijne dogasa! [...] Zachód kona! Tak! On kona! Póki co jeszcze zbiera swe drobne skarby, pogrążając się w swej rozpacz — a czas pędzi, czas rządzi podług swego prawa, niezależnie od woli narodów. Czas pędzi i niedługo przegoni starą, zgrzybiałą Europę, być może obróci ją w popiół podobnie jak w gruzy obrócone zostały monumentalne budowle bezimiennych narodów Ameryki.” (В.Ф. Одоевский, *op. cit.*, s. 341.)

od Zachodu — wolna była od niewolnictwa ekonomicznego, jakie przyniósł postęp.<sup>28</sup>

Romantycy rosyjscy konfrontowali Wschód z Zachodem, metaforycznie przedstawiając Wschód jako niezmiennie młodego mężczyznę, pełnego sił witalnych, który niejako „wymknął się” czasowi, Zachód zaś ukazując jako schorowanego starca, bezsilnego wobec siły przemijania. Stiepan Szewyriow (1806–1864) — poeta i krytyk literacki — w artykule „Pogląd Rosjanina na współczesną cywilizację Europy” (1841) zdiagnozował ciężkie zaburzenie czynności organizmu Zachodu, a wyraźne nasilenie śmiertelnej choroby, której symptomami były rewolucja i reformacja, zauważał u Francji i Niemiec.<sup>29</sup> Obraz kliniczny owego patologicznego procesu wskazywał jednoznacznie na uwiad starczy Europy:

W naszych szczerych i przyjacielskich z natury ścisłych relacjach z Zachodem nie zauważamy, że mamy do czynienia z człowiekiem trawionym przez złą, zaraźliwą niemoc, nękanym atakami duszności. Dotykamy jego warg, otaczamy go ramionami, dzielimy z nim jadło myśli, wychylamy dzban uczuć... i nie odczuwamy wszczepianego nam jadu, do naszych nozdrzy zaś, żywo zajętych rozkoszowaniem się ową biesiadą, nie dotarł jeszcze gryzący, wydzielający się trupi odór!<sup>30</sup>

Szewyriow uważał, że tylko młoda Rosja, obca kulturowo Zachodowi i niepopołniająca tym samym jego pomyłek, mogła stać się sukcesorką jego zdobyczy cywilizacyjnych.<sup>31</sup>

Odojewski symbolicznie przedstawiał Rosję jako młodzieńca o nadwyzczajnych zdolnościach naśladowczych, potrafiącego szybko nabyć doświad-

<sup>28</sup> П.Н. Сакулин, *op. cit.*, s. 584, 586. Tym samym Rosja silna i stabilna gospodarczo, militarnie i politycznie występowała w roli nauczycielki niedouczzonej i słabej Europy. Autor *Nocy rosyjskich* twierdził także, że Zachód potrzebuje — podobnie jak ongiś Rosja — wodza na miarę Piotra Wielkiego, który zaszczepiając Rosji elementy cywilizacji zachodniej, umocnił ją, otwierając przed nią nowe możliwości rozwoju. Europejski Piotr Wielki — przekonywał Odojewski — przywróciłby do pełni sił starzejący się Zachód dzięki „uzdrawiającym sokom wschodniej słowiańszczyzny”, zawierającym czysty pierwiastek religijny: „Zachód czuje zbliżającego się ducha słowiańszczyzny, lęka się go, jak ongi przodkowie nasi lękali się Zachodu [...]. Nie lękajcie się, bracia nasi! Słowiański Wschód nie nosi się z niechwalębnymi zamiarami. Poznajcie nas, a sami się przekonacie. Znajdziecie u nas część waszych, zapomnianych sił, sił znacznie świeższych i niespożytych [...]” (В.Ф. Одоевский, *op. cit.*, s. 418-419.)

<sup>29</sup> С.П. Шевырев, *Взгляд русского на современное образование Европы*, „Москвитянин”, 1841, nr 1, s. 246-247.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 247. Szewyriow ostrzegał mimo wszystko przed napawaniem wzroku widokiem konającej Europy, od której — jak podkreślał — Rosja była nadal uzależniona kulturowo. Autor artykułu zalecał wyciągnięcie przez Rosję wniosków na przyszość z błędów („historycznych grzechów”) popełnionych przez Zachód (por. *ibidem*, s. 245).

<sup>31</sup> С.П. Шевырев, *История поэзии*, t. 1, Москва 1835, s. 35.

czenie starca, młodzieńca bezinteresownego, o dużej ekspresji poetyckiej, gardzącego filisterską, parweniuszowską Europą. Zdaniem Odojewskiego, młoda Rosja wykazywała nie tylko umiejętność neutralizowania „niebezpiecznych idei”, ale nawet „metamorficznego przekształcania” ich „groźnego” wymiaru ideowego w pożyteczny dla siebie. Przykładowo produkty intelektualne oświecenia, które — w mniemaniu Odojewskiego — poprowadziły Francję do wybuchu rewolucji, w Rosji przeciwnie: zostały przekute przez Katarzynę Wielką na podbudowę ideologiczną monarchii i niemal nieodzowną część prawosławnego poglądu na świat.<sup>32</sup> Historyk Mikołaj Pogodin (1800–1875) z kolei oznajmiał z satysfakcją: „Ziarno rewolucji nie zostało w Rosji zasiane, wolni więc jesteśmy od lęku przed zarażeniem się zachodnim niepokojem.”<sup>33</sup>

O daremności i szkodliwości rozwijania zdolności naśladowczych przekonywał adherent Odojewskiego — publicysta Andriej Krajewski (1810–1889), który w artykule *Myśli o Rosji* (1837) starał się wykazać swoistość drogi rozwojowej Rosji, jej odrębność historyczną, kulturowo umiejscawiając ją poza Europą i poza Azją.<sup>34</sup> Natomiast historyk Mikołaj Polewoj (1796–1846) w *Historii narodu rosyjskiego* (1829–1833) dawał przykłady niezależności Rosji: „Porównanie prawa feudalnego ze stosunkami panującymi w naszych księstwach udzielnych prowadzi nas do uświadomienia sobie, że nigdyśmy się na Zachodzie nie wzorowali.”<sup>35</sup> Wagę podniesionego problemu historiozoficznego ukazał w nieco pretensjonalnym stylu Szewyriow:

O tak, nadeszła chwila wielka i krytyczna! Zachód i Rosja stoją teraz twarzą w twarz! Urzeknie on nas swą potęgą? Zasymiluje nas? Staniemy się mniejszą częścią jego cywilizacji? A może odgrywać będziemy zupełnie zbędną rolę w jego Historii? Czy może winniśmy trwać przy swej niezależności? Może mamy wszelkie dane po temu, ażeby zbudować świat wyjątkowy, oparty na własnych filarach, już nie europejski?<sup>36</sup>

Postulat niezależności kulturowo-ideowej od Zachodu przybierał *nota bene* postać karykaturalną, jeśli przyjrzeć się treści artykułu Aleksego Cho-

<sup>32</sup> П.Н. Сакулин, *op. cit.*, s. 588-592.

<sup>33</sup> М.П. Погодин, *Против мысли о содействии войной революционному движению в Европе*, „Русский заграничный сборник”, 1861, cz. IV, z. III, s. 92.

<sup>34</sup> Zob.: А.А. Краевский, *Мысли о России*, „Литературные прибавления к «Русскому инвалиду»”, 1837, nr 1, s. 2, 9.

<sup>35</sup> Н.А. Полевой, *История русскаго народа*, [t.] II, В типографии А. Семёна, Москва 1830, s. 85 (p. 76).

<sup>36</sup> С.П. Шевырев, *Взгляд русскаго на современное образование Европы*, s. 220.

miakowa „O wolności i konieczności”<sup>37</sup>, w którym myśliciel — antycypując koncepcję metafizyki wszechjedności — zdaje się sugerować potrzebę odrzucenia przez Rosjan zachodnioeuropejskich rozważań nad pojęciem czasu, nie opierając jednak swej sugestii na pogłębionej refleksji intelektualnej.<sup>38</sup>

W oczach romantyków rosyjskich bliższa wieczności była Europa feudalna. Zmienna i wieloznaczna, a więc nieprzewidywalna, była natomiast epoka kapitalizmu, która ciągle musiała się stawać i wciąż przemieniać, parta przez bezlitosny postęp. Kapitalizm definiował Odojewski jako współczesną postać pogaństwa tudzież barbarzyństwa.<sup>39</sup> Dominacja nauk empirycznych i kapitalizmu, umniejszanie znaczenia potrzeb duchowych prowadziły — uważał pisarz — do egocentrycznego postrzegania rzeczywistości, które z kolei rodziło niebezpieczne przemiany społeczne, dokonujące się już w makroskali, a skutkujące ostatecznie upadkiem cywilizacji i zgubnym regresem.<sup>40</sup> Jeśli w narodach dochodzących do etapu rozkwitu cywilizacyjnego zaczynał dominować światopogląd areligijny, to skazane były one

<sup>37</sup> Artykuł ten po raz pierwszy opublikowany został przez Jurija Samarina (nadał mu tytuł „O wolności i konieczności”). Należał do początkowego stadium rozwoju filozofii Chomiakowa: „Fragment ów — komentował Samarin — napisany został długo do lat czterdziestych, kiedy Chomiakow pierwszy raz zetknął się z filozofią niemiecką i zanim jeszcze zapoznał się z twórczością Hegla. Niektórych wierszy nie można odczytać, ale to, co najważniejsze ocalało [...]” (*Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова*, t. 2, Moskwa 1907, s. 429.)

<sup>38</sup> Zob. *ibidem*, s. 429-430. W opublikowanym przez Samarina fragmencie znajdujemy również niemal trywialną opinię Chomiakowa, podsumowującą tradycję filozofii zachodnioeuropejskiej: „Kartezjusz myli się — *substantia* nie skleja się z wiedzą. Nie można pogodzić tego, co jednostkowe z tym, co powszechne. Malebranche zrozumiał rzecz ważką. Jednostka widzi i poznaje tylko przez ogół. Człowiek prawdę poznaje w Bogu [...]. Spinoza... Też mi materialista. To ktoś gorszy — to *n i c*. Myśl, przestrzeń, Bóg, człowiek, przyroda — wszystko to względem siebie równe, a konieczność jest dlań konieczna z powodu nieporozumienia. Działanie jest wolne bądź niewolne: wola czy konieczność. Jeśliś wszystkim, jeśliś substancją czystą, to czymże jest konieczność? Sam dla siebie jestem prawem najwyższym. Oddziałuję sam na siebie, co jest własnością bytu absolutnego, a nie określony swą naturą, boć natura jest tylko bytem, zdeterminowanym przez działanie, jest najwyższą wolnością. Któż winien? Dusza Spinozy czy jego rozum? Zdaje się, że poprzednicy zbili go z tropu.” (*Ibidem*, s. 429.)

<sup>39</sup> Por. П.Н. Сакулин, *op. cit.*, s. 567, 574.

<sup>40</sup> Odojewski w paszkwilanckim utworze za pomocą hiperboli stylistycznej opisywał system kapitalistyczny, który „owładnięty” potrzebą maksymalizacji zysku, sprowadzał kościół czy teatr do roli narzędzi ideologicznych, wzmacniających w społeczeństwie świadomość konieczności maksymalizacji zysku. W utworze Odojewskiego kapitalizm napędzał proces pauperyzacji ludności, potęgował konflikty interesów wpływowych grup ludności, sprzyjał nepotyzmowi, wywoływał działalność anarchiczną, w końcu wzmagał walkę o pomnażanie kapitału do tego stopnia, że następował moment zwrotny (kryzys) i kapitalizm dawał silny bodziec do regresu cywilizacyjnego — ludność fikcyjnego państwa zwanego Benthamią (ukazanego w *Nocach rosyjskich*), stała się plemieniem koczowniczym, szybko wytępionym przez głód i zarazę. (В.Ф. Одоевский, *op. cit.*, s. 154-170.)

na gwałtowną utratę sił na rzecz narodów trwających przy religijnym sposobie myślenia — konstatował autor *Nocy rosyjskich*.<sup>41</sup> Z tego powodu scjentystyczna Europa w oczach Odojewskiego musiała chylić się ku upadkowi. W swych rozważaniach historiozoficznych Odojewski nie wyjaśnił jednak jednoznacznie, czy rozwój kapitalizmu był wynikiem odejścia od myślenia religijnego (emancypacji rozumu), czy może zainteresowanie sprawami materialnymi, bytowymi zepchnęło religię na peryferie świadomości ludzkiej.

Wyznawany przez Odojewskiego pogląd na kapitalizm podobny był do postawy myślicieli słowianofilskich i można przyjąć, że poglądy antykapitalistyczne były symptomatyczne dla większości ówczesnej inteligencji rosyjskiej. To jednak Odojewski wyłożył je w sposób uporządkowany w jednym dziele — w *Nocach rosyjskich* — i posługując się wypowiedziami jednego z bohaterów, Fausta<sup>42</sup>, ostatecznie ukonstytuował *profession de foi* romantyków rosyjskich o silnym wymiarze antykapitalistycznym i antypozytywistycznym.<sup>43</sup>

Odojewski, Chomiakow czy Szewyriow nie definiowali postępu jako ciągu procesów zmierzających ku stanowi coraz lepszemu, lecz osądzali go jednoznacznie krytycznie jako zjawisko, w wyniku którego nastąpiło znaczne okrojenie praktyk religijnych i zmiana wartości moralnych oraz z a b s o l u t y z o w a n i e zmiany. Sentymentalnie powracali do świata średniowiecza, nad którym człowiek co prawda technicznie nie panował, ale w którym

---

<sup>41</sup> Por. П.Н. Сакулин, *op. cit.*, s. 568.

<sup>42</sup> Oponentem Fausta był prozachodni Wiktor.

<sup>43</sup> Wyjątkowa awersja żywiona przez pisarza rosyjskiego do kapitalizmu w wersji angielskiej wiązała się z polemicznym stanowiskiem wobec pozytywizmu i utylitaryzmu, w którego perspektywie przedmiotem kwalifikacji moralnej nie były motywy podejmowanych działań, lecz ich skutki, co w oczach idealistycznie nastawionego Odojewskiego było niedopuszczalnym spłyceciem kondycji duchowej człowieka. Autor *Nocy rosyjskich* w jednym szeregu stawiał koncepcje Malthusa, Benthama czy Smitha, których źródłem — jak sugerował Odojewski — była refleksja łącząca etykę z działaniem praktycznym: kwalifikacja moralna skutków czynności wiązała się z ich rozpoznaniem empirycznym, możliwym do stwierdzenia w indywidualnym, pozytywistycznie rozumianym doświadczeniu, przy jednoczesnym zastosowaniu gradacji ważności przyjemności. Dominantą ideową jednej z noweli o treści dydaktyczno-moralizatorskiej (*Miasto bez nazwy*), składającej się na *Noce rosyjskie*, był rzekomy amoralizm utylitarystów angielskich. Odojewski przedstawiał historię powstania i upadku Benthamii, którego ludność odrzuciwszy tradycję i zanegowawszy moc obowiązującą uznanych społecznie norm moralnych, dokonała absolutyzacji aksjologicznej zysku (korzyści): „To korzyść jest autentycznym bodźcem każdego działania ludzkiego! Co nie daje zysku — jest szkodliwe, co daje zysk — jest pożądane. Oto jedyny, niewzruszony fundament społeczeństwa! Zysk i tylko zysk — niechaj będzie waszą alfą i omegą! Niechaj będzie źródłem rezolucji waszych, czynów i obyczajów. Niechaj zysk zastąpi kruche podstawy tak zwanego sumienia, tak zwanej wrodzonej uczuciowości, wierutne brednie poezji, wszystkie bajki filantropów — i wtedy dopiero społeczeństwo zapewni sobie powszechny dobrobyt.” (В.Ф. Одоевский, *op. cit.*, s. 152.)

wszystko było dlań obrazem Boga lub więzi między człowiekiem a owym nigdy niedostrzeżanym bezpośrednio źródłem wszechrzeczy. Powracali do świata bezpiecznego, przewidywalnego, bliższego wieczności, nie zaś ulotnej chwili. Ubolewali nad przeobrażeniami, jakie przyniósł modernizm, a które oznaczały brak kontemplowania świata, postrzegania go jako ukończonego dzieła pełnego ekspresji poetyckiej.<sup>44</sup> Kult postępu przyniósł odbieranie świata jako rzeczywistości, którą trzeba zawładnąć i poddać eksploatacji za pomocą wiedzy naukowej.<sup>45</sup>

W oczach romantyków rosyjskich abstrakcyjny poziom postępu nie mógł być właściwym kluczem do całościowego zrozumienia dramaturgii czasu historycznego, wszelkie natomiast próby eksplikacji sensu dziejów przez pryzmat postępu prowadziły do oderwania historii od wieczności (życia). W tym kontekście misja Rosji nabierała — rzecz można — wymiaru o n t y c z n o - h i s t o r y c z n e g o : j e d y n i e z a k o t w i c z o n a w p r e d k a p i t a l i s t y c z n e j p r z e s z ł o ś c i — w i e c z n o ś c i Rosja przekazać mogła Europie wiedzę o sposobach zatrzymania nieznośnej, budzącej niepokój zmiany. Przekonanie to odnaleźć można w wielu pracach rosyjskich romantyków — w i r t u o z ó w c z a s u , k t ó r y c h i d e e e k s k l u z y w i z m u , e l i t a r y z m u h i s t o r y c z n e g o n a b i e r a ł y n i e r z a d k o c e c h r u t y n o w y c h z a k ł e ć .<sup>46</sup> *Nota bene* motyw u wiecznienia Rosji nawiązywał do tradycji staroruskiej: moskiewscy mnisi przepowiadali w XV w., że Moskwa będzie ostatnim — Trzecim Rzymem, że stanie się w i e c z y s t y m i m p e r i u m .<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Por. *ibidem*, s. 62.

<sup>45</sup> Z tego powodu rosyjski idealista przykładowo szyderczo odnosił się do zamysłu opanowywania odległości za pomocą doskonalenia środków komunikacji. Zob.: П.Н. Сакулин, *op. cit.*, s. 571.

<sup>46</sup> Historyk Mikołaj Polewoj w każdym tomie *Historii narodu rosyjskiego* przekonywał o wyjątkowości drogi historycznej Rosji i roztaczał przed czytelnikami wizję jej świetlanej przyszłości: „Przyszłość rosyjskiej ziemi musi być wielka [...]” (Н.А. Полевой, *История русского народа*, t. 5, Москва 1833, s. 10.)

<sup>47</sup> Zob. *Послание великому князю Василию об исправлении крестного знамения и о содомском блуде*, [w:] Памятники литературы древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века, Л.А. Дмитриев, Д.С. Лихачев [red.], Художественная литература, Москва 1984, s. 441.



**Romantic Conceptualization of the Past in Russian Thought**

*by Marek Jedliński*

Abstract

This paper discusses the Russian Romantics' reflection on time and history within the metaphysical and existential context. The fear of transience, the desire to *stop* the changes determined the shape of historiosophy of *Khomakov* Aleksey, Vladimir *Odoevsky* or Stepan *Shevyriov*. They made a sentimental journey into the world of the Middle Ages, feudal Europe, which was closer to the *unchanging eternity*, in contrast to the variable age of capitalism and progress. With these thoughts originated the concept of the historic mission of the young Russia, confronted with the old world of the West, already deprived of their development prospectives in the Christian spirit. *Placed* in pre-capitalist *past* — *eternity* Russia could give the West the knowledge of *how to stop* the unbearable, anxiety arousing change.

**Key words:** Romanticism, Russia, historiosophy, history, time, feudalism, capitalism, progress.



Piotr Oleksy  
Poznań

## **Prawosławie w poradzieckiej tożsamości narodowej. Studium przypadku mołdawskich Gagauzów**

Celem artykułu jest pokazanie — na przykładzie Gagauzów mołdawskich — jaką rolę w tożsamości współczesnych narodów poradzieckich odgrywa lub może odgrywać religia, w tym przypadku chrześcijańskie prawosławie.

Wywód dotyczy Gagauzów zamieszkujących Autonomię Gagauską, najczęściej określanych jako turkojęzyczny etnos prawosławny. Określenie „etnos” odnosi się do całej ludności uznawanej za gagauską, żyjącej w różnych częściach świata. Gagauzów zamieszkujących Republikę Mołdawii należy uznać za naród.<sup>1</sup> Rozróżnienie pomiędzy narodem gagauskim a etnosem wynika z podwójnej samoidentyfikacji, np. bułgarskich Gagauzów, którzy przede wszystkim uważają się za Bułgarów, dopiero potem za Gagauzów.<sup>2</sup> Według oficjalnych danych liczba Gagauzów na terenie Autonomii wynosi 127 tys. co stanowi 82,1% wszystkich mieszkańców tego obszaru.<sup>3</sup> Spektrum opinii na

---

<sup>1</sup> Twierdzenie to autor rozwija w pracy magisterskiej *Współczesny obraz gagauskiej tożsamości narodowej* napisanej i obronionej w 2010 r. pod kierunkiem prof. dr. hab. Krzysztofa Pietkiewicza. Analizując przebieg walki o polityczno-terytorialne samookreślenie oraz życie społeczno-polityczne Gagauzji, autor broni tezy, że Gagauzi spełniają wszelkie warunki, by uznać ich za naród w rozumieniu „wyobrażonej wspólnoty politycznej”. Z opinią, że mołdawskich Gagauzów należy uznać za naród zgadza się J. Hatłas (choć używa innych argumentów), v. J. Hatłas, *Gagauzja i Gagauzi. Historia oraz współczesność*, Poznań 2009, s. 184-185.

<sup>2</sup> V.: E. Квилникова, *О принципе двойной самоидентификации гагаузов в прошлом и настоящем*, [w:] Курсом изменяющейся Молдовы (Материалы первого Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований. 25-26 сентября 2006 г., г. Комрат), [red.] M. Guboglo, Moskwa 2006. W samej Gagauzji kwestia ta wywołuje duże kontrowersję. Autorkę wspomnianej pracy spotkał wręcz ostracyzm naukowy. Zarzuca jej się, że w ten sposób podważa istnienie samodzielnego narodu gagauskiego.

<sup>3</sup> <http://www.gagauzia.md/pageview.php?l=ru> 28.04.2010. W całej Mołdawii mieszka ponad 150 tys. Gagauzów.

temat pochodzenia tego etnosu jest niezwykle szerokie. Można powiedzieć, że najczęściej są określani jako „sturczeni” Bułgarzy, „zbułgaryzowani” Turcy bądź potomkowie średniowiecznych, koczowniczych plemion turek. Podobieństwo kultury gagauskiej i bułgarskiej nie podlega wątpliwości. Jednak sugerowanie Gagauzom bułgarskiego pochodzenia wywołuje wśród nich ogromną irytację. Podkreślają, że podobieństwo kultur dwóch narodów żyjących obok siebie od kilkuset lat jest jak najbardziej naturalne. Wspomniane teorie dotyczące pochodzenia etnosu są dyskutowane poza Gagauzją, gdzie obowiązuje teoria wywodząca pochodzenie narodu od średniowiecznego, koczowniczego plemienia Oguzów, które ok. XII–XIII w. zasiedliło Półwysep Bałkański, w szczególności północno-wschodnie tereny dzisiejszej Bułgarii. Oguzowie mieli już wcześniej przyjąć prawosławie, w czasie kiedy zamieszkiwali stepy czarnomorskie.<sup>4</sup> Do Besarabii ludność gagauska przywędrowała na przełomie XVIII–XIX w.<sup>5</sup> Jako jedną z przyczyn tej migracji podaje się ucieczkę przed przymusową islamizacją. O gagauskim ruchu narodowym można mówić dopiero od końca lat 80. XX w. Wtedy do władzy w Mołdawskiej Socjalistycznej Republice Radzieckiej doszedł Mołdawski Front Ludowy (jego lider Mircea Druc został premierem w maju 1990 r.)<sup>7</sup>, organizacja skrajnie nacjonalistyczna, głosząca m.in. hasła przymusowej deportacji Gagauzów bądź konieczności pozbawienia ich obywatelstwa. Gagauzi zaczęli wówczas domagać się praw do terytorialno-politycznego samookreślenia. Początkowo postulowali utworzenie Gagauskiej Autonomicznej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej. Brak perspektyw na osiągnięcie kompromisu spowodował radykalizację dążeń i proklamowanie w sierpniu 1990 r. niepodległej Republiki Gagauskiej ze stolicą w Komracie. Gdy MFL zorganizował tzw. „marsz na Gagauzję”, wydawało się, że kraj stanął na krawędzi wojny domowej. Sytuację uspokoiła interwencja wojsk radzieckich. Stan zawieszenia utrzymywał się przez cztery lata. Kompromis osiągnięto w 1994 r. Na mocy ugody utworzono Autonomię Gagauską *Gagauz yeri*.<sup>8</sup> Gagauzi mają autonomię w sferze politycznej (tylko sprawy wewnętrzne), gospodarczej i kulturalnej. Mają też własny organ władzy ustawodawczej (*Halk topulszu* — Zgromadzenie

<sup>4</sup> Szerzej na ten temat: J. Hatłas, *op. cit.*, s. 20-28.

<sup>5</sup> А. Добролюбовский, А Чолак, *Гагаузы. Проблемы этногенеза*, [w:] Этногенез и этническая история гагаузов. Материалы и исследования посвященные 150-летию В.А. Мошкова, red. С. Курогло, Kiszyniów–Etułja 2002.

<sup>6</sup> J. Hatłas, *op. cit.*, s. 42-44.

<sup>7</sup> J. Solak, *Mołdawia. Republika na trzy pęknięcia. Historyczno-społeczny, militarny i geopolityczny wymiar „zamrożonego konfliktu” o Nadniestrze*, Toruń 2009, s. 257.

<sup>8</sup> Patrz: С. Булгар, *История и культура гагаузов*, Komrat–Kiszyniów 2002, s. 399-434; por. Ф. Ангели, *Очерки истории гагаузов — потомков огузов (середина VII – нач. XXI вв.)*, Kiszyniów 2007, s. 514-573.

Narodowe) wybierany w wyborach powszechnych. Na czele autonomii stoi *baszkan*, będący również szefem rządu gauskiego oraz członkiem rządu Republiki Mołdawii (również wybierany w wyborach powszechnych na 4-letnią kadencję).<sup>9</sup>

Przed prezentacją zasadniczego wywodu sprecyzowane zostaną pojęcia pojawiające się w tytule artykułu. Tożsamość narodową należy rozumieć jako rodzaj tożsamości zbiorowej określanej przez Jana Assmana jako „obraz samej siebie, który zbiorowość konstruuje i z którym jej członkowie się identyfikują”<sup>10</sup>. Jak tłumaczy Jack Straub:

„[...] jednostki mogą być »składnikami« różnych zbiorowości pod warunkiem, że po prostu identyfikują się z pewnymi doświadczeniami, oczekiwaniami, wartościami, regułami i nastawieniami. Z zasady mogą odwoływać lub porzucać takie członkostwo w każdej chwili.”<sup>11</sup>

Przez pojęcie narodu rozumiana jest (za Benedictem Andersonem) „wyobrażona wspólnota polityczna, wyobrażona jako nieuchronnie ograniczona i suwerenna”<sup>12</sup>. Jest to wspólnota „wyobrażona”, ponieważ istnieje tylko wtedy, gdy grupa ludzi „wyobraża sobie” jej istnienie. Oznacza to, że każdy z tych ludzi identyfikuje się ze wspólnotą na tyle dużą, że większości jej członków nie zna i nigdy nie pozna. O narodzie możemy mówić, kiedy dana grupa ludzi przedstawia wyraźne, wspólne żądania terytorialno-polityczne. Właśnie to odróżnia naród od innego rodzaju wspólnot. „Narody marzą o wolności choćby pod władzą boską. Rękojmią i symbolem tej wolności jest suwerenne państwo”<sup>13</sup>. Stąd we wspomnianej wcześniej definicji przymiotniki „polityczna” i „suwerenna”. Przymiotnik „ograniczona” wynika z faktu, że żadna z grup narodowych nie przedstawia wyobrażenia o sobie jako uniwersalnej, mogącej objąć całą ludzkość. Naród to „wspólnota” dlatego, że u podstaw tej koncepcji leży oświeceniowe ideały braterstwa i równości. Naród jest wyobrażany jako „poziomy układ solidarności”<sup>14</sup>.

Definiowanie narodu jako wspólnoty wyobrażonej jest zgodne z przedstawioną wcześniej koncepcją tożsamości zbiorowej będącej konstruktem

<sup>9</sup> Уложение Гагаузии (Гагауз ери), <http://www.gagauzia.md/pageview.php?l=ru&id-c=389&id=240> 07.04.2010.

<sup>10</sup> Cyt. za: J. Straub, *Tożsamość osobista i zbiorowa. Analiza pojęciowa*, w: A. Jasińska-Kania, L.A. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, Warszawa 2006, s. 1133.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków 1997, s. 19.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 19.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 21.

społecznym, „metaforą, wyobrażoną wielkością”<sup>15</sup>. Rozumiejąc tożsamość narodową jako podkategorię tożsamości zbiorowej, można powiedzieć, że jest to wyobrażony obraz grupy, z którą identyfikują się jej członkowie. Grupy, którą łączy wspólna historia i kultura oraz wspólny cel, jakim jest utworzenie i utrzymanie własnego organizmu terytorialno-politycznego. Taka identyfikacja wiąże się „z pewnymi doświadczeniami, oczekiwaniami, wartościami, regułami i nastawieniami”. W przypadku narodu takim doświadczeniem jest historia (postrzegana jako wspólna); oczekiwaniami wizja przyszłości i miejsca wspólnoty w świecie, a wartościami i regułami — kultura, religia oraz język. Badając tożsamość narodową, należy więc pytać, jakie doświadczenia, oczekiwania, wartości i reguły członkowie zbiorowości uważają za wspólne i konstruujące ową wspólnotę? Dlatego celem niniejszego artykułu jest odpowiedź na pytanie: czy prawosławie jest dla Gagauzów jedną z „wartości” budujących ich wspólnotę narodową?

Pozornie wydaje się, że pytanie takie w odniesieniu do „turkojęzycznego, prawosławnego ludu” jest banalne. To sformułowanie jednoznacznie wskazuje na prawosławie jako jeden z dwóch głównych elementów gagauskości. Jednak kwestia roli, jaką prawosławie odgrywa w narodowej tożsamości Gagauzów, nie jest tak oczywista i budzi często kontrowersje. Analiza literatury gagauzoznawczej prowadzi do konstatacji, że żadna inna kwestia nie była tak szeroko dyskutowana. Kontrowersja ta wynika przede wszystkim z wysokiego stopnia ateizacji Gagauzów, którzy niezbyt chętnie uczęszczają do cerkwi. Co prawda, według oficjalnych danych 90% mieszkańców wsi i 30-40% mieszkańców miast w każdą niedzielę uczestniczy w mszy.<sup>16</sup> Jednak obserwacje zarówno autora, jak i innych badaczy nie potwierdzają tych danych. W pracy *Gagauzja i Gagauzi. Historia oraz współczesność* J. Hatłas pisze o „dyskusyjności” religijnego zaangażowania Gagauzów.<sup>17</sup> Wielu badaczy zauważa, że również w przeszłości Gagauzi niechętnie uczestniczyli w społecznym życiu duchowym.<sup>18</sup> Sprawę dodatkowo komplikują wyniki badań przeprowadzonych przez autora na terenie Autonomii Gagauskiej w marcu 2009 r. W badaniu ankietowym przeprowadzonym na grupie 100 studentów Państwowego Uniwersytetu w Komracie jedno z pytań brzmiało: „Co Pana/Pani zdaniem jest głównym elementem tożsamości gagauskiej?”. Za element taki prawosławie uznało zaledwie 27,5% badanych, co dało 4. miejsce po kul-

---

<sup>15</sup> J. Straub, *op. cit.*, s. 1130-1131.

<sup>16</sup> J. Hatłas, *op. cit.*, s. 153.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 152-156.

<sup>18</sup> Więcej na ten temat w dalszej części artykułu.



przyznają, że w XX w. akcent przeniósł się z identyfikacji religijnej na językową i etniczną. Było to spowodowane koniecznością „odseparowania się” od Bułgarów i innych prawosławnych narodów zamieszkujących Besarabię. Z kolei w czasach sowieckich doszło do znacznej ateizacji Gagauzów. Jednak nie osłabiło to znaczenia prawosławia dla gagauskiej tożsamości.

Trwałość tego znaczenia jest uwarunkowana przez szereg czynników — wewnętrznych i zewnętrznych. Czynnik wewnętrzny jest związany z koniecznością „napelnienia” etnicznej samodzielności konkretnymi cechami. Własny obraz Gagauzów opiera się na tym, że są turkojęzycznymi chrześcijanami. Czynnik zewnętrzny związany jest z charakterystycznym dla małych narodów poszukiwaniem szerszej wspólnoty, koniecznością włączenia we wspólnotę cywilizacyjną. Taką wspólnotą mógłby być „świat turecki” lub „świat prawosławny”. Gagauzi nie sprzeciwiają się włączeniu w oba światy. Lecz póki co ich etniczne stereotypy, ich patrzyenie na świat i ocena różnych wydarzeń są określane przez ich przynależność do świata prawosławnego.<sup>26</sup>

Również J. Hatłas ocenia, że mimo niezbyt gorliwej wiary Gagauzów prawosławie spełnia rolę elementu cementującego życie mieszkańców Autonomii.<sup>27</sup>

Nieco inne stanowisko w tej sprawie zajmuje Mihaił Guboglo. Ten niezwykle szanowany w Gagauzji etnolog, profesor Rosyjskiej Akademii Nauk (Gagauz z pochodzenia), przyznaje, że prawosławie było czynnikiem definiującym gagauskość w czasach poprzedzających przesiedlenie do Besarabii. Jednak później, twierdzi Guboglo, identyfikacja religijna zesłała na dalszy plan i nie odgrywała w życiu Gagauzów dużego znaczenia. Spowodowane to było faktem, że Gagauzi znaleźli się w otoczeniu innych narodów prawosławnych. Dlatego wyznanie przestało być czynnikiem definiującym gagauskość. Uczony ten jest zwolennikiem bardziej „turkijskiej” wizji dziejów narodu. Na poparcie swych poglądów przytacza siłę kultu wilka u Gagauzów oraz małe zaangażowanie religijne w przeszłości i współcześnie.<sup>28</sup> „Alternatywa sympatii do wilka i antypatii do duchownego w wyobrażeniach Gagauzów nie tylko zbliża ich z genetycznie pokrewnym światem turkijskim, ale i dopełnia mapę świata turkijskiego”<sup>29</sup> — pisze w jednej ze swych prac. Przytacza również gagauskie przysłowia ludowe, np.: „gdy spotkasz popa, zająca lub lisa, to będziesz miał pecha. Gdy spotkasz wilka, będziesz miał szczęście”<sup>30</sup>. Z tek-

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> J. Hatłas, *Православная вера.*

<sup>28</sup> V.: M. Губогло, *op. cit.*; *idem*, *Именем языка. Очерки этнокультурной и этнополитической истории гагаузов*, s. 75-203.

<sup>29</sup> Cyt. za: E. Квилникова, *op. cit.*, s. 358 [przekład — P.O.].

<sup>30</sup> M. Губогло, *Именем языка*, s. 87 [przekład — P.O.].



stów Gubogło wynika, że uważa ona nadmierne akcentowanie prawosławia za wręcz szkodliwe dla gagauskiej tożsamości. Uczony ten nie ukrywa, że rolę swą widzi nie tylko w badaniu tożsamości Gagauzów, ale także w kształtowaniu jej.<sup>31</sup> Szkodliwość podkreślania siły gagauskiego prawosławia ma polegać na niebezpiecznym zbliżaniu Gagauzów do Bułgarów. Zdaniem Gubogło, Kvilnikova, będąc Bułgarką, stara się w ten sposób udowodnić, że Gagauzi nie są odrębnym narodem. By wzmocnić siłę swych argumentów, Gubogło neguje znaczenie we współczesnym świecie zjawiska tożsamości religijnej narodów. „W duchowym życiu narodu nie występuje tożsamość religijna w dosłownym znaczeniu, jako samodzielne zjawisko podobne do etnicznej, genderowej [...] i szeregu innych tożsamości.”<sup>32</sup> Dalej Gubogło zauważa, że tożsamość religijna jest „zaledwie” częścią składową tożsamości etnicznej, dlatego nie warto się nią zajmować. Jednak w ten sposób (być może wbrew własnej woli) przyznaje rację rozważaniom o znaczeniu prawosławia dla gagauskiej tożsamości narodowej.

Papcova również zauważa znaczenie świąt pochodzenia pogańskiego w gagauskim życiu duchowym. Pisze o prawosławno-pogańskim synkretyzmie religijnym. Zaznacza jednak, że prawosławie odgrywa tu zdecydowanie pierwszą rolę. „Pogaństwo” Gagauzów sprowadza się do świąt zaadaptowanych przez prawosławie (adaptacja pogańskich świąt przez chrześcijaństwo nie jest tu żadnym ewenementem), obrządków w kulturze ludowej oraz swistej mody wśród gagauskich elit i intelektualistów.<sup>33</sup> Neopogaństwo jako pewna moda wśród poradzieckich społeczeństw mieszczańskich i elit intelektualnych jest zjawiskiem często spotykanym. Kompleksowe studium tego zjawiska opracował Wiktor Sznirelman w pracy *Неоязычество на просторах Евразии*. Zjawisko „powrotu do wiary przodków” pojawia się zarówno u ludów słowiańskich, jak i ugrofińskich czy turkijskich.<sup>34</sup> W tym ostatnim przypadku zjawisko to przyjmuje formę „tengrianizmu”<sup>35</sup>, czyli budowania tożsamości wokół mitu „wielkiego turkijskiego superetnosu”, posiadającego jedną wiarę jeszcze przed „skażeniem” przez religie monoteistyczne.<sup>36</sup> Do

<sup>31</sup> М. Губогло, *О религиозной (ли?)*.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 213. Ciekawe, jak Gubogło dopatruje się genderowej tożsamości w życiu narodu. Wydaje się, że uczony ten myli pojęcia tożsamości osobistej i zbiorowej.

<sup>33</sup> А. Папцова, *К вопросу о прабославно-языческом синкретизме у гагаузов*, <http://www.turkolog.narod.ru/info 21.02.2010>; *Феномен религиозности*.

<sup>34</sup> В.А. Шнирельман, *Неоязычество на просторах Евразии*, <http://www.standrews.ru/index 29.12.2010>.

<sup>35</sup> А. Папцова, *Феномен религиозности*.

<sup>36</sup> Za przykład może tu posłużyć narracja kustoszki muzeum gagauskiego w Beszalmie, która tłumaczyła autorowi, że kolor niebieski na fladze Autonomii symbolizuje wiarę w boga Tengri. Zostało to ujęte w filmie *Gagauzja — biała plama Europy*, patrz: <http://wschodoznawcy.pl>.

nurtu tego można również zaliczyć powracanie do tzw. „wilczych świąt”. Jest to cykl świąt występujących u niektórych ludów bałkańskich (m.in. również u Bułgarów) związanych z kultem wilka — zwierzęcia totemicznego wielu ludów turkijskich. Polega on na specyficznej obrzędowości dotyczącej czynności codziennych. Na przykład w określonych dniach kobiety nie powinny używać ostrych narzędzi, bo może to przynieść nieszczęście.<sup>37</sup> Od kilku lat hucznie obchodzone są święta ludowe związane z cyklem wypasu owiec *Kasym* i *Hederlez*. Władze Autonomii organizują w tym czasie liczne imprezy masowe i festiwale.<sup>38</sup> Sam Szniirelman zalicza tego typu zjawiska do procesów „wynajdywania tradycji” opisanych w pracy pod redakcją Erica Hobsbawma i Terence’a Ragnera.<sup>39</sup> Według Hobsbawma wynajdywanie tradycji polegające na „powracaniu” do starych, „pierwotnych” wzorców kulturowych (często niemających wiele wspólnego z historyczną tradycją) bądź upowszechnianiu wygasających tradycji ludowych występuje najczęściej wśród społeczeństw, których gwałtowna transformacja osłabia lub niszczy ich wzory społeczne, według których zaprojektowano tradycje wcześniejsze. Działanie takie ma na celu wzmacnianie poczucia przynależności do wspólnoty oraz symbolizowanie jej wewnętrznej spójności.<sup>40</sup> Gagauzi byli społecznością dobrze odnajdującą się w Związku Radzieckim, którego tradycje i symbolikę traktowali jako własne. W czasie gdy rozpadał się ZSRR, a Gagauzi zaczęli kształtować swoją ideę narodową, musieli oni poszukać nowych wzorców i wartości, do których będą mogli się odwoływać jako wspólnota. Ponieważ mieszkali w otoczeniu innych narodów prawosławnych, religia nie mogła być jedyną i główną „wartością”. Stąd wzięło się duże przywiązanie do dawnych tradycji ludowych oraz języka gagauskiego.

Należy zauważyć również, że nieuczestniczenie Gagauzów w życiu liturgicznym czy też ich mała religijność nie jest na obszarze postradzieckim żadnym ewenementem. Oczywistym skutkiem prawie pięćdziesięcioletniego okresu indoktrynacji komunistycznej jest ateizacja społeczeństwa. Warto przywołać rosyjskie badania, zgodnie z którymi 82% Rosjan deklaruje się

---

Natomiast każdy odwiedzający muzeum zacznie „podróż” przez gagauską historię od przestudiowania mapy świata z wyraźnie zaznaczonymi obszarami zamieszkiwanymi przez ludy turkojęzyczne.

<sup>37</sup> Patrz: E. Квилникова Е., *Цикл „Волчьих праздников” у ггагузов в сравнении с другими народами*, [w:] *Этнографические исследования в Республике Молдова*, Kiszyniów 2006.

<sup>38</sup> Znaczenie tradycji i świąt ludowych w życiu publicznym Gagauzji autor opisał szerzej w pracy magisterskiej *Współczesny obraz*.

<sup>39</sup> E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

<sup>40</sup> E. Hobsbawm, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, w: E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *op. cit.*, s. 13-17.

jako prawosławni, natomiast jedynie 42% jako wierzący w Boga.<sup>41</sup> Dane te nie stanowią jednak podstawy do kwestionowania znaczenia wiary prawosławnej dla rosyjskiej tożsamości narodowej. Rozbieżności pomiędzy deklarowaną religijnością a znajomością doktryny, modlitw i uczestnictwem w liturgii są rzeczą powszechną w państwach byłego bloku komunistycznego. Zjawisko to dotyczy zarówno ludności chrześcijańskiej, jak i przedstawiciele innych wyznań, co Irena Borowik prezentuje na przykładzie Tatarów krymskich. Podkreślając, jak ważny jest islam dla tatarskiej tożsamości narodowej, badaczka zauważa, że „ponad 90% Tatarów krymskich (93,8) identyfikuje się z islamem, ale zdecydowanie mniej (39,2%) potwierdza spełnianie religijnych obrzędów”<sup>42</sup>. Przychodzi na myśl konstatacja, że w zateizowanym świecie postsowieckim o wiele większe znaczenie od faktycznej religijności ma deklaratywne przywiązanie do danego wyznania oraz określonych przez nie wzorców kulturowych. Jak w znanej pracy *Narody i nacjonalizm* napisał E. Gellner: „Bośniacki Muzułmanin nie musi wierzyć, że nie ma boga jak tylko Bóg, a Mahomet jest jego prorokiem, wystarczy jeśli tę wiarę utracił.”<sup>43</sup> Sytuację tę dobrze obrazuje Włodzimierz Pawluczuk, twierdząc, że „prawosławny niewierzący” to tylko pozornie pojęcie absurdatne. Absurdalność ta zanika, gdy prawosławie traktuje się nie jako wyznanie czy zbiór dogmatów, ale jako typ kultury zawarty w „zwyczajach, życiowych preferencjach i wartościach, w sposobie odczuwania sensu, w charakterze wspólnoty, w krajobrazie, w stosunku do przyrody, świata, do poezji, w sposobie bycia.”<sup>44</sup>

Opisany spór dotyczy w rzeczywistości wspomianej już kwestii przynależności Gagauzów do świata prawosławnego lub turkijskiego. Obserwacja życia w Autonomii oraz wzorców kulturowych, do których odnoszą się Gagauzi, pozwala autorowi przychylić się zdecydowanie do opinii o przynależności tego ludu do prawosławnego kręgu kulturowego.<sup>45</sup> Świadczyć może o tym choćby fakt, że Pierwszy Światowy Kongres Gagauzów otwierała liturgia odprawiana przez metropolitę kiszyniowskiego Władimira.<sup>46</sup> Przywiązanie do prawosławia przejawia się również w życiu politycznym Autonomii. W kampanii przed wyborami *baszkana* w 2006 r. głównym zarzutem przeciw

<sup>41</sup> А. Папцова, *К вопросу об эволюции*. Podobną opinię autor słyszał kilkakrotnie w Gagauzji.

<sup>42</sup> I. Borowik, *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Kraków 2000, s. 264.

<sup>43</sup> E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, przeł. Warszawa 1991, s. 91.

<sup>44</sup> Za: I. Borowik, *op. cit.*, s. 201.

<sup>45</sup> Kolorytu dodaje fakt, że zarzut ten był wysuwany przez Partię Komunistów Republiki Mołdawii.

<sup>46</sup> *Первый Всемирный Конгресс Гагаузов*, [red.] С. Булгар, Kiszyniów 2006.

Mihailowi Formuzalowi była plotka, że nie jest on wyznania prawosławnego, co miało zdyskredytować go w oczach wyborców. Dodatkowo Gagauzi są zapatrzeni w Rosję, a Moskwa jest dla nich centrum cywilizacyjnym i kulturowym. Stan ten dobrze obrazuje fraszka gagauskiego poety narodowego: „Ja autor wierszy, książek, broszurek / wielbiel kobiet, poliglota / ciut-ciut Rumun, trochę Turek / a w ogóle rosyjski patriota!”<sup>47</sup> W podobnym tonie wypowiadał się jeden z liderów ruchu *Jedinaja Gagauzija*<sup>48</sup> Fedor Gagauz: „W wielu wojnach występowaliśmy po stronie Imperium Rosyjskiego przeciw Turcji, w sile wspólnej wiary. Czujemy się poddanymi Rosyjskiego Imperium. I to poczucie pozostało w nas do dziś.”<sup>49</sup> Potwierdzają to również wyniki badań przeprowadzonych przez autora. Na pytanie „Kto Pana/Pani zdaniem jest największym przyjacielem Gagauzji i Gagauzów?” największa liczba respondentów (39%) wskazała na Rosję.<sup>50</sup> Na tym m.in. polega siła prawosławia jako elementu narodowej tożsamości: Gagauzom, poszukującym szerszej (ponadnarodowej) wspólnoty cywilizacyjnej łatwiej odwoływać się do zinstytucjonalizowanego świata prawosławnego, niż efemerycznego, pozostającego w sferze postulatu, świata turkijskiego (łączącego ludy turkijskie bez względu na wyznanie). Przynależności do prawosławnego kręgu kulturowego nie przeszkadzają ani wilcze święta, ani kolor niebieski w symbolice Gagauzji. Papcova słusznie podkreśla, że własny obraz Gagauzów opiera się właśnie na tym, że są „turkojęzycznymi chrześcijanami” i właśnie to połączenie stanowi o ich niepowtarzalności. Rację ma również Guboglo, gdy twierdzi, że obecnie Gagauzi muszą bardziej podkreślać przywiązanie do języka i kultury ludowej (co potwierdzają wyniki badania przeprowadzonego przez autora), by móc się odróżnić od otaczających ich narodów prawosławnych.<sup>51</sup> Jednak „wyrwanie”, któregoś z elementów tej układanki spowodowałoby poważny kryzys narodowej tożsamości. Samo zaś prawosławie jest (ważnym) elementem kulturowym, „składnikiem partykularnych syntagm

<sup>47</sup> „Ja awtor stichow, knig, broszurok / liubitiel ženszczin, poliglöt / czut-czut rumyn, niemnożka turok / a w obszcze — russkij patriot” — fraszka gagauskiego poety narodowego zasłyszana w Gagauzji przez autora.

<sup>48</sup> Ruch społeczny, którego założycielem jest obecny *baszkan* Gagauzji Mihail Formuzal.

<sup>49</sup> А. Дмитрев, *Гагаузьский взрыватель для Молдавии*, <http://www.apn.ru/opinions/article9629.htm>, 28.04.2006, Również J. Hatłas zauważa, że: „Orientowanie się Gagauzów na Rosję sprawia niekiedy wrażenie zaślepienia” (J. Hatłas, *Gagauzja i Gagauzi*, s. 168).

<sup>50</sup> Na drugim miejscu jako największy przyjaciel Gagauzji i Gagauzów znalazła się Turcja (30,5%), natomiast na trzecim Mołdawia (27%). W przywoływanej pracy magisterskiej autora prorosyjskość została określona jako jeden z najważniejszych elementów gagauskiej tożsamości narodowej, który w sposób bezpośredni przekłada się na życie polityczne Autonomii.

<sup>51</sup> Trudno jednak przyznać rację M. Guboglo, gdy stara się on tępić pogląd o znaczeniu prawosławia dla gagauskiej tożsamości narodowej, patrz: М. Губогло, *О религиозной (ли?)*.

narodowych”<sup>52</sup>, czyli częścią innej religii, jaką jest wiara w istnienie suwerennego narodu gagauskiego.

### **Orthodox Faith in Postsoviet National Identity. Case Study of the Moldovan Gagauz**

*by Piotr Oleksy*

#### A b s t r a c t

The purpose of the article is to present, the roles of religion in identity of contemporary, post soviet nations. The author uses the example of Orthodox faith and national identity of the Gagauz.

The Gagauz are the people that speaks language from Turkish group of languages and profess Orthodox Christianity. Nonetheless the role that religion plays in their national identity is not so clear. Firstly, the Gagauz are not very religious nowadays. Secondly, in the questionnaire made by author in Gagauzia the majority of the respondents pointed on the tradition and national language as the most important parts of their national identity. Moreover that was the most discussed problem in the science literature about the Gagauz. From one side we have scientists like Kvilnikova and Papcova who says that Orthodox faith is one of the most important part of Gagauzian national identity. From other side we have scientists wheach leads Guboglo who says that it is a true that religion was important for the Gagauz in the past, but nowadays it is meaningless for their national identity. Author of the article highlights the arguments of both sides.

In conclusion author says that Orthodox faith is still one of the most important components of the national identity of the Gagauz. He does not deny the facts of the atheizing of society or strong bounding to tradition. The first is caused by communist indoctrination, the second by need to separate from Bulgarians and other Orthodox nations. Most important is that the Gagauz perceive themselves as a „turkophone Christians”. This allows them to feel unique from one side, and to feel that they are a part of big orthodox family from other side.

---

<sup>52</sup> G. Babiński, *Etniczność i religia — formy, płaszczyzny i poziomy powiązań*, w: *Etniczność a religia*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań 2003.



Grzegorz Skrukwa  
Poznań

## **Krym — ukraiński punkt widzenia. Historia i współczesność**

**K**rym jest niewątpliwie najbardziej odrębnym i specyficznym regionem współczesnej Ukrainy, o szczególnym statusie administracyjnym — republiki autonomicznej (Autonomiczna Republika Krym, ARK), pozostającym obszarem konfliktogennym, z mniej lub bardziej nasilonymi tendencjami separatystycznymi.

Pierwsza próba wcielenia Krymu w skład państwowości ukraińskiej miała miejsce w roku 1918 — w tym samym czasie, kiedy powstał problem niepodległości Ukrainy, przynależności Krymu oraz granic między państwami po rewolucji i rozpadzie Imperium Rosyjskiego. Program Ukraińskiej Centralnej Rady z 1917 r. nie przewidywał włączenia Krymu do Ukraińskiej Republiki Ludowej (URL), gdyż jej granice projektowano na podstawie kryterium etnograficzno-językowego. W grudniu 1917 r. Tatarzy proklamowali Krymską Republikę Ludową, obaloną przez bolszewików i zastąpioną Radziecką Socjalistyczną Republiką Taurydy. W kwietniu 1918 r. na Krym wkroczyły wojska URL w celu opanowania Sewastopola i Floty Czarnomorskiej — była to tzw. wyprawa płk. Petra Bołboczana na Krym — lecz pod naciskiem Niemców wojska ukraińskie zostały wycofane. Pojawił się wtedy dylemat charakterystyczny także dla współczesnego spojrzenia Ukraińców na sprawy krymskie: jak traktować Krym i Tatarów? Oficerowie armii URL byli w większości socjalistami-narodnikami i nie uważali Krymu za „ukraińskie terytorium etnograficzne”. Z jednej strony starali się więc swym żołnierzom wytłumaczyć powody wyprawy na Krym koniecznością zapewnienia Ukrainie okrętów Floty Czarnomorskiej i nawiązaniem do wypraw kozaków zaporoskich, którzy uwalniali Ukraińców i Ukrainki z tatarskiego jasyru. Z drugiej strony, próbowali organizować jakieś formy współdziałania z Tatarami krymskimi

przeciw wspólnemu wrogowi — bolszewikom. Wyprawa krymska 1918 r., mimo niezrealizowania zasadniczego celu, zapisała się w ukraińskiej tradycji nacjonalistycznej jako jedno z nielicznych militarnych zwycięstw w całym dramatycznym okresie „zmagañ wyzwolenicznych”.<sup>1</sup>

Latem 1918 r. niemieccy okupanci przekazali władzę wewnętrzną na Krymie Rządowi Krajowemu pod kierunkiem gen. Macieja (Sulejmana) Sulkiwicza. Władza ta nie miała wyraźnego oblicza narodowościowego, niejasny był też jej status i suwerenność.<sup>2</sup> Ukraina — wówczas już jako konserwatywne i proniemieckie państwo ukraińskie hetmana Pawła Skoropadskiego — wysunęła wobec Niemiec oficjalne roszczenia do Krymu, argumentując to więziami ekonomicznymi oraz życiowymi interesami Ukrainy:

Przyłączenie do Ukrainy Krymu spowodowałoby, że Ukraina byłaby zabezpieczona produktami pierwszej potrzeby, jak sól, tytoń, wino i owoce. Władanie Krymem dałoby także Ukrainie zyski dzięki organizacji nowych i odbudowaniu starych kurortów. Władając południowym brzegiem Krymu, Ukraina zyskałaby naturalne porty, takie jak Sewastopol i Teodozja. Bez Krymu Ukraina jest odepchnięta od Morza Czarnego, gdyż dysponuje tylko jednym portem w Mikołajowie, jako że Odessa jest przeładowana. Ukraina bez Krymu nie może stać się silnym państwem. [...] Utworzenie na Krymie państwa tatarskiego jest nieuzasadnione z etnograficznego punktu widzenia, gdyż Tatarzy tworzą nie więcej niż 14% ludności Krymu.<sup>3</sup>

Faktycznie istotnym motywem działań ukraińskiego ministra spraw zagranicznych Dmytra Doroszenki była też chęć zapobieżenia utworzeniu się

<sup>1</sup> Na temat wyprawy krymskiej zob.: N. Avramenko, *Spomyny zaporozcja*, Kyiv 2007, s. 232-236; B. Halajčuk, *Chto uvilnyv v 1918 r. Krym vid bol'shevkyv*, „Litopys Červonoï Kalyny” 1938, nr 9, s. 11-13; B. Monkevyč, *Slidamy novitnych zaporozčiv*, L'viv 1928, s. 75-159; V. Petriv, *Spomyny z časiv ukraïns'koï revoljucii*, T. III, L'viv 1930, s. 55-133; R. Vynnyč'kyj, *Pochid na Krym*, „Istoryčnyj Kaljendar-Al'manach Červonoï Kalyny”, 1929, s. 21-29; P. Šandruk, *Syly doblesti. Memuary*, Kyiv 1999, s. 37-39; Z. Stefaniv, *Vijskovi sylyč asiv Central'noi Rady*, [w:] *Istorija ukraïns'koho vijs'ka*, Kyiv 1995, s. 151-154; O.I. Lupandin, *Pytannja pro kryms'ku avtonomiju u 1918 r.*, „Ukraïns'kyj Istoryčnyj Žurnal”, 1996, nr 1, s. 68-69; G. Skrukwa, *Formacje wojskowe ukraińskiej „rewolucji narodowej” 1914-1921*, Toruń 2008, s. 246-247.

<sup>2</sup> Pod władzą Rządu Krajowego obowiązywało ustawodawstwo rosyjskie sprzed listopada 1917 r. i język rosyjski jako urzędowy, flaga łącząca symbolikę rosyjską i tatarską (czarny dwugłowy orzeł z herbu byłej guberni taurydzkiej na jasnoblękitnym polu); kadry administracyjne tworzyli dawni urzędnicy rosyjscy. Gen. Sulkiwicz był z pochodzenia Tatarem litewskim (ur. w Lidzie). Niemcy nie uznawali Rządu Krajowego za władzę suwerennego państwa, a jedynie za samorząd krajowy. Szerzej zob.: A.G. Zarubin, V.G. Zarubin, *Bez pobeditelej. Iz istorii Graždanskoj vojny v Krymu*, Simferopol' 2008, s. 364-427.

<sup>3</sup> Nota hetmana Ukrainy Pawła Skoropadskiego do posła Cesarstwa Niemieckiego w Kijowie barona Alfonsa von Mumm, 10 V 1918; cyt. za: D. Dorošenko, *Istorija Ukraïny 1917-1923 rr.*, t. II, Kyiv 2002.



na Krymie ewentualnego „Piemontu Imperium Rosyjskiego”.<sup>4</sup> Zabiegi te jednak nie dały rezultatów — Niemcy nie zdążyli rozstrzygnąć kwestii ostatecznego statusu Krymu w swym programie *Mitteleuropy* przed klęską kaiserowskiej Rzeszy. Po ewakuacji Niemców władzę na Krymie przejęli biali Rosjanie, a następnie Rosja Radziecka, tworząc w 1921 r. Krymską Autonomiczną Socjalistyczną Republikę Radziecką w ramach Rosyjskiej Federacyjnej SRR. W 1945 r. została ona przekształcona w obwód krymski Rosyjskiej FSRR.

W granicach Ukrainy Krym znalazł się dopiero w 1954 r. — jest więc obszarem najkrócej wchodzącym w jej skład. W ramach obchodów trzechsetlecia ugody perejaśławskiej 1654 r., interpretowanej jako „zjednoczenie Ukrainy z Rosją”, obwód krymski został wyłączony z Rosyjskiej FSRR i włączony do Ukraińskiej SRR. Decyzję tę formalnie podjęło Prezydium Rady Najwyższej ZSRR na wniosek prezydiów rad najwyższych obu republik związkowych, a uzasadniono „wspólnotą gospodarki, bliskością terytorialną i ścisłymi gospodarczymi oraz kulturalnymi więziami między obwodem krymskim i Ukraińską SRR”.<sup>5</sup>

Jakkolwiek decyzje te nie miały nic wspólnego z rzeczywistą wolą społeczeństw radzieckiej Ukrainy, radzieckiej Rosji i samego Krymu, to warto zwrócić uwagę, że — jak podkreśla piszący z ukraińskich pozycji narodowych współczesny historyk — cesja Krymu była pierwszą cesją wewnątrzradziecką dokonaną przynajmniej w zgodzie z formalnym prawodawstwem ZSRR. Poprzednie cesje, także i te, w których Ukraińska SRR była cedentem (np. przekazanie wschodniej części Zagłębia Donieckiego z Szachtami i Taganrogiem w 1925 r. z Ukraińskiej SRR do Rosyjskiej FSRR albo przekazanie Naddniestrza z Ukraińskiej do Mołdawskiej SRR w 1940 r.), odbywały się wyłącznie na podstawie decyzji władz centralnych Związku.<sup>6</sup>

Oficjalne uzasadnienie cesji było w gruncie rzeczy nieodległe od rzeczywistych podstaw. Krym w powojennym dziesięcioleciu (1944–1954) był regionem wyludnionym, zrujnowanym, niedoinwestowanym i zubożałym.

<sup>4</sup> A.G. Zarubin, V.G. Zarubin, *op. cit.*, s. 368.

<sup>5</sup> *Nacjonalni vidnosyny v Ukraini u XX st. Zbirnyk dokumentiv i materijaliv*, red. M.I. Pančuk i in., Kyiv 1994, nr 147.

<sup>6</sup> V. Serhijčuk, *Ukrains'kyj Krym*, „Ukrains'ke Žyttja v Sevastopoli”, <http://ukrlife.org/main/prosvita/uakrim0.htm> (dostęp 22.01.2011) Dodać jeszcze należy za ukraińskimi historykami, że jakkolwiek cesja Krymu kojarzona jest powszechnie z nazwiskiem Nikity Chruszczowa (w obiegujowej rosyjskiej opinii „Chruszczow zabrał Krym Rosji i podarował Ukrainie”), to decyzji nie mógł podjąć ówczesny pierwszy sekretarz KPZR jednoosobowo, gdyż jego pozycja była wówczas jeszcze zbyt słaba — cesja musiała się odbyć za zgodą całego „kolektywnego kierownictwa”, tzn. razem z Georgijem Malenkowem, Wiaczesławem Mołotowem, Nikołajem Bułganinem i Łazarem Kaganowiczem.

W 1944 r. wysiedlono z niego Tatarów krymskich, Bułgarów, Greków i Ormian, zmniejszając liczbę ludności o kilkaset tysięcy. W okresie powojennych rządów Stalina, kiedy priorytetem był dla ZSRR przemysł ciężki i strategiczne zbrojenia, nie podjęto odbudowy zniszczonej wojną infrastruktury (w tym kurortowej) i tkanki mieszkaniowej Krymu. Winnice i sady leżały odłogiem, w miastach nadmorskich stały zdewastowane i puste budynki. Na Krym sprowadzano w tym okresie osadników z centralnej Rosji, którzy nie byli przygotowani do pracy w specjalistycznych gałęziach krymskiego rolnictwa, takich jak sadownictwo, winiarstwo czy uprawa tytoniu. Umieeli uprawiać jedynie ziemniaki i żyto. W tej sytuacji jedyną szansą na rozwój Krymu było zintegrowanie jego gospodarki z gospodarką regionów o podobnym profilu gospodarczym — czyli obwodów chersońskiego i mikołajowskiego Ukraińskiej SRR, tym bardziej że Krym był uzależniony od dostaw wody i energii elektrycznej stamtąd. Również surowce, maszyny i urządzenia do odbudowy miast, przemysłu i infrastruktury na Krymie przywożono z okręgów przemysłowych Ukrainy — z Dniepropietrowska, Kijowa, Charkowa, Mikołajowa i Donbasu. Cesja Krymu nieznacznie wyprzedziła wprowadzenie w życie w 1957 r. chruszczowowskiego programu Ludowych Rad Gospodarki (Sownarchozów), czyli podziału ZSRR na 105 regionów gospodarczych. Krym został wtedy podporządkowany chersońskiemu Sownarchozowi. Ewentualna ekonomiczna integracja Krymu z regionami Rosyjskiej FSRR była niemożliwa z powodów czysto geograficznych — Krym ma dwa bezpośrednie połączenia kolejowe z „kontynentalną” Ukrainą (Krasnoperekopsk–Chersoń i Dżankoj–Melitopol), zaś od Rosji oddzielony jest cieśniną morską, możliwe było i jest nadal tylko połączenie promowe.<sup>7</sup>

Pozaeconomiczne konsekwencje 1954 r. początkowo nie były wyraźnie zauważalne. Do składu Ukraińskiej SRR Krym został włączony już po deportacji Tatarów krymskich jako „ziemia słowiańska”<sup>8</sup>. Władze Ukraińskiej SRR oraz władze obwodowe podjęły akcję ukrainizacji nowego terytorium, tj. zachęcanie Ukraińców do osiedlania się na Krymie i organizowanie na Krymie instytucji kultury ukraińskiej.<sup>9</sup> O ile jednak na teren Krymu rzeczywiście przesiedlono kilkaset tysięcy mieszkańców „kontynentalnej” Ukrainy i ten ruch ludności trwał aż do lat 80., o tyle rozwój ukraińskich szkół, wydaw-

<sup>7</sup> Na temat przyczyn cesji 1954 r. z ukraińskiego punktu widzenia zob.: P. Vol’vač, *Ukrains’ka provesin’ Krymu*, Simferopol’ 2008, s. 236-258.; V. Serhijčuk, *op. cit.*; P. Harčev, *Krym na perechrestii miżnarodnych śljachiv, cyvilizacij, derżav*, „Ukrains’ke Žyttja v Sevastopoli” <http://ukrlife.org/main/tribuna/garчев.htm> (dostęp 22.01.2011)

<sup>8</sup> P.R. Magočij, *Istorija Ukraïny*, Kyïv 2007, s. 560.

<sup>9</sup> V.K. Baran, V. M. Danylenko, *Ukraïna v umovach systemnoï kryzy (1946–1980-i rr.)*, Kyïv 1999, s. 82; O. Bażan, *Sproby „ukraińizacii” Krymu v druhij polovyni 1950-ch rokov*, „Ukrains’ke Žyttja v Sevastopoli” [http://ukrlife.org/main/uacrim/conf\\_50x.htm](http://ukrlife.org/main/uacrim/conf_50x.htm) (dostęp 22.01.2011)

nictw, teatrów i ośrodków kultury na półwyspie w latach 1959–1960 ograniczono, po czym jego następstwa były likwidowane, tj. zmniejszono zakres nauczania w języku ukraińskim, ukraińską prasę zastępowano rosyjskojęzyczną itd.<sup>10</sup> Od początku lat 60. XX w. formalna przynależność Krymu do Ukraińskiej SRR miała niewielkie znaczenie praktyczne.

Owa przynależność przez długi czas nie znalazła też odzwierciedlenia w sferze świadomościowej. Ukraińska radziecka historiografia w odniesieniu do Krymu powtarzała po prostu główne idee rosyjskiej radzieckiej historiografii, tj.: wypuklenie konfliktu tatarsko-wschodniosłowiańskiego jako głównego wątku dziejów Krymu, negatywną ocenę chanatu krymskiego oraz przedstawianie ekspansji Imperium Rosyjskiego, w tym włączenia Krymu do Rosji, jako procesów „obiektywnie postępowych”. Samodzielne badania ukraińskiej radzieckiej nauki nad historią i kulturą Krymu się nie rozwijały, gdyż od początku lat 30. XX w. praktycznie nie istniała samodzielna ukraińska akademicka orientalistyka i turkologia.

Przynależność Krymu do Ukrainy stała się podłożem istotnych problemów i zaczęła przyciągać uwagę dopiero u schyłku ZSRR, a jeszcze bardziej po 1991 r. Po pierwsze, wśród rosyjskiej i rosyjskojęzycznej ludności półwyspu wystąpiły tendencje secesjonistyczne — dążenia do utworzenia suwerennej jednostki państwowej w luźnym związku z Ukrainą lub całkiem bez niego. Po drugie, problem suwerenności Ukrainy nad Krymem stał się częścią kompleksu kwestii spornych w stosunkach ukraińsko-rosyjskich, splatając się ze sporem o Flotę Czarnomorską i jej przebywanie w Sewastopolu. Po trzecie, Ukraina odziedziczyła problem repatriacji Tatarów krymskich z całym bagażem problemów socjalnych, ekonomicznych i politycznych wynikających z tego. W efekcie ukształtował się trójkąt wzajemnych relacji, w którym trzema wierzchołkami są: Ukraina (państwo) i Ukraińcy — Rosjanie krymscy i inna ludność rosyjskojęzyczna (oraz ewentualnie w tle Federacja Rosyjska) — Tatarzy krymscy. Według późniejszej oceny ówczesnego ministra spraw zagranicznych Ukrainy Hennadija Udowenki, na początku dekady scenariusz konfliktu zbrojnego podobnego do tego z Naddniestrza był na Krymie realny.<sup>11</sup> Centralne władze Ukrainy do II poł. lat 90. XX w. zdołały jednak uporać się z wyzwaniem separatyzmu krymskiego. Ostateczny status półwyspu jako Autonomicznej Republiki Krym (ARK) bez suwerenności, bez własnego

<sup>10</sup> Szerzej zob. P. Vol'vač, *Ukraińs'ka provesin' Krymu*, Simferopol' 2008, s. 104-116.

<sup>11</sup> *AR Krym s'ohodni i zavtra: terytorija ryzyku czy zona konfliktu?* „Nacional'na Bezpeka i Oborona” [dalej: „NBiO”], 2008, nr 10 (104), s. 74. Henadij Udowenko — ur. 1931, dyplomata, 1985–1991 ambasador Ukraińskiej SRR przy ONZ, 1992–1994 ambasador Ukrainy w Polsce, 1994–1998 minister spraw zagranicznych Ukrainy, od 1999 r. przewodniczący Ludowego Ruchu Ukrainy (NRU), deputowany Rady Najwyższej od 1998 do 2006 r. z ramienia NRU, a następnie „Naszej Ukrainy”.

prezydenta, ale z własnym rządem i parlamentem oraz językiem rosyjskim jako drugim (*de facto* pierwszym) językiem urzędowym, został ugruntowany w 1998 r. i od tego czasu nie uległ zmianie. Jak pisze T.A. Olszański, wprowadzenie autonomii Krymu do ram mieszczących się w praktyce światowej i zażegnanie potencjalnie groźnego konfliktu bez użycia siły było wielkim sukcesem państwa ukraińskiego.<sup>12</sup>

W odniesieniu do roku 1998 często używanym terminem jest „neutralizacja” (czynników konfliktogennych), co dobrze wyraża stan rzeczy — z ukraińskiego punktu widzenia Krym jest nadal potencjalnie źródłem problemów. Analiza sytuacji w ARK sporządzona przez Ukraińskie Centrum Badań Ekonomicznych i Politycznych im. Ołeksandra Razumkowa w 2001 r. wymieniała liczne wewnętrzne i zewnętrzne czynniki konfliktogenne, zagrożające stabilności wokół regionu. Wśród nich znalazły się: sprzeczności między konstytucją ARK a konstytucją Ukrainy, nieuregulowanie spraw stosunków budżetowych między ARK a centrum, konflikty polityczne wewnątrz elit krymskich, nikła obecność kultury ukraińskiej na Krymie oraz cały ogół problemów określanych jako „niespełnienie polityczno-prawnych żądań Tatarów krymskich i nierozwiązanie ich problemów socjalnych, ekonomicznych i kulturalnych”, czyli nieprzyznanie im statusu „rdzennej narodowości Ukrainy”, brak reprezentacji Tatarów w parlamencie ARK (wskutek niekorzystnej dla nich ordynacji wyborczej), nieprzyznanie Tatarom ziemi, problem dostaw wody i elektryczności do osiedli tatarskich itp.<sup>13</sup>

Mówiąc o współczesnym ukraińskim odniesieniu do kwestii Krymu, należy rozróżnić kilka płaszczyzn: spojrzenie na autonomię krymską i Rosjan krymskich, spojrzenie na Tatarów krymskich, wreszcie wyobrażenia na temat miejsca Krymu w historii i współczesności Ukrainy. W kwestii krymskiej, a zwłaszcza w sprawie autonomii i Rosjan, punkt widzenia Ukraińców bardzo różnych opcji jest generalnie dość zbliżony — podobne stanowisko prezentują opiniotwórcze środowiska narodowo-demokratyczno-liberalne, radykalni nacjonałiści i (choć słabiej) aparat biurokratyczny.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> T.A. Olszański, *Trud niepodległości. Ukraina na przełomie tysiącleci*, Kraków 2003, s. 164-165. Na temat uformowania się obecnego statusu ARK szerzej zob.: *ibidem*, s. 163-170 oraz: *Krym na politycznej karcie Ukrainy*, „NBiO”, 2001, nr 4 (16), s. 3-10.

<sup>13</sup> *Krym na politycznej karcie*, s. 14-24.

<sup>14</sup> Niestety, liczba publikacji prezentujących punkt widzenia ukraińskiej nauki lub publicystyki na sprawy krymskie jest niewielka. Za reprezentatywną może uchodzić publicystyczno-popularnonaukowa książka Petra Wolwacza — profesora agronomii, aktywnego działacza ukraińskiej kultury i oświaty na Krymie. Dobrze egzemplifikuje ona narodowy lub narodowo-demokratyczny punkt widzenia: P. Vol'vač, *Ukraińs'ka provesin' Krymu*, Simferopol' 2008. Odesłania do innych pozycji ukraińskich zob. *ibidem*, s. 238.

Względna polityczna stabilizacja sytuacji Krymu nie oznacza, że z ukraińskiego punktu widzenia obecny status ARK jest zjawiskiem pozytywnym. Kompromis między Kijowem a Symferopolem, polegający na uznaniu autonomii terytorialnej Krymu w ramach państwowości ukraińskiej, uznaniu głównej *de facto* roli języka rosyjskiego na Krymie i wyrzeczeniu się przez obie strony metod siłowych, bywa często odbierany jako porażka Ukrainy. Autorzy związani z ukraińskim resortem spraw wojskowych, w publikacji rosyjskojęzycznej i na wiele konfliktów regionalnych przyjmującej punkt widzenia zbieżny z polityką Rosji (np. na kwestię Naddniestrza), o Autonomicznej Republice Krym piszą następująco:

Obecność autonomicznego tworu terytorialnego w składzie państwa unitarnego o charakterze narodowym sama w sobie jest paradoksem. [...] Faktycznie w postaci ARK mamy rosyjskojęzyczny postsowiecki twór quasi-państwowy, utworzony w rezultacie nierównoprawnego dla Ukrainy kompromisu interesów politycznych elit Moskwy i Kijowa. Istnienia ARK nie da się uzasadnić obecnością tu dużej liczby Rosjan — w innych obwodach Ukrainy ich zamieszkuje znacznie więcej, a jednak nikt nie stawia serio wniosków o utworzenie nowych autonomii w Doniecku czy Łuzańsku.

Jedyną legitymacją dla autonomii krymskiej mógłby być czynnik krymsko-tatarski. Jednak ARK powstała nie jako narodowo-terytorialna autonomia i nie w interesie Tatarów krymskich. Raczej można stwierdzić, że została utworzona dla przeciwdziałania ich ruchowi migracyjnemu w sytuacji, gdy ani Moskwa, ani Kijów, zajęte innymi problemami, nie chciały zajmować się Tatarami krymskimi.<sup>15</sup>

W opinii ukraińskich radykalnych nacjonalistów ARK jest oceniana jeszcze bardziej negatywnie: „promoskiewsko-rewanżystowski rezerwat”, „twór antykonstytucyjny, antyukraiński i prowokacyjny”.<sup>16</sup>

Autonomia Krymu jest więc postrzegana jako stały element rzeczywistości politycznej Ukrainy, ale zarazem jako pewnego rodzaju zło konieczne i konsekwencja słabości państwa ukraińskiego w początkach okresu niepodległości. W roku 2001 według badań Centrum im. Razumkova 37,7% mieszkańców Ukrainy uważało, że Krym powinien zostać przekształcony w zwykły obwód. Prawie taka sama liczba (38,8%) poparła utrzymanie aktualnego statusu ARK, 3,8% opowiedziało się za przekształceniem Krymu w tatarską autonomię narodowościową, 3,0% za niepodległością Krymu, a 4,1% za wejściem Krymu w skład Federacji Rosyjskiej.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> V.Ju. Bogdanovič, A.Ja. Manačinskij, S.G. Butenko, *Konflikty i vojny poslje raspada SSSR*, Žitomir 2006, s. 114.

<sup>16</sup> V. Ivanyšin, *Kryms'kyj vuzol*, „Ukraïns'ke Žyttja v Sevastopoli”, [http://ukrlife.org/main/uacrim/vuzol\\_cr.html](http://ukrlife.org/main/uacrim/vuzol_cr.html) (dostęp 22.01.2011).

<sup>17</sup> *Krym na polityčnij karti*, s. 29-30.

Wśród oczach narodowo lub liberalnie-narodowo zorientowanych Ukraińców negatywny jest też obraz dominującej na Krymie grupy etnicznej Rosjan krymskich. Są oni postrzegani jako grupa etniczna, która kwestionuje integralność państwa ukraińskiego i która pozwala się wykorzystywać jako narzędzie działań destabilizujących Ukrainę z zewnątrz. Jest to grupa, która może bardzo zaszkodzić ukraińskiej polityce zagranicznej i psuć wizerunek Ukrainy, czego przykładem były demonstracje przeciw NATO w czerwcu 2006 r. Zauważa się, że tożsamość tej grupy określają dominująco rosyjskie idee imperialno-militarystyczne. Najważniejszymi wydarzeniami tworzącymi zbiorową pamięć Rosjan krymskich są bowiem: podbój Krymu przez Katarzynę II w końcu XVIII w.<sup>18</sup>, wojna krymska 1854–1855, „biały Krym” gen. Wrangla w 1920 r. (ostatni bastion antybolszewickiej Rosji), obrona Sewastopola w 1941 r. i wyzwolenie w 1944 r. Podkreśla się chętnie, że jest to grupa zdominowana przez niedemokratyczne i skorumpowane albo wręcz kryminalne elity polityczne. Wreszcie uważa się, że jest to grupa, która „niesłusznie” dominuje politycznie i kulturowo na Krymie, zawłaszcza sobie Krym dla własnej historii narodowej i buduje na nim swoistą „Ukrainę bez Ukraińców”. Spychając miejscowych Ukraińców do kulturowych nisz, chce uprawiać „jekaterynizację, potiomkinizację i suworowizację”.<sup>19</sup>

Charakterystycznym przykładem krytycznego spojrzenia na Rosjan krymskich jest satyryczny tekst pt. „Rozmówki krymsko-ukraińskie”, *notabene* napisany po rosyjsku na rosyjskojęzycznym blogu. Autorka półzartem przestrzega Ukraińców udających się na Krym przed podejmowaniem w rozmowie takich tematów, jak: język ukraiński, Tatarzy, własność ziemi, repertuar kin, sezon wakacyjny, OUN-UPA i rosyjskie osadnictwo na Krymie — gdyż Rosjanie na te wszystkie tematy są przeczuleni i reagują agresją lub propagandowymi frazesami. Doradza, by ewentualnie rozmawiać tylko o pogodzie, „a i to może być niebezpieczne, gdyż i tu Kijów może okazać się winny”.<sup>20</sup>

Bardziej złożony i niejednoznaczny jest obraz Tatarów krymskich. Wśród Ukraińców funkcjonują w zasadzie trzy różne sposoby postrzegania tej grupy etnicznej. W dużym uproszczeniu można je nazwać „wizją tradycyjno-narodową”, „romantyczno-antyimperialistyczną” i „huntingtonowską”.

W myśl wizji „tradycyjno-narodowej” państwo ukraińskie i współczesny naród ukraiński są kontynuatorami Kozaczyzny i Rusi Kijowskiej. Jednym z głównych wątków dziejów Kozaczyzny jest konflikt ze światem turecko-

<sup>18</sup> Sami rosyjskojęzyczni mieszkańcy Krymu nazywają to wydarzenie „wyzwoleniem” — tak np. brzmi napis na pomniku w centrum Symferopola.

<sup>19</sup> P. Vol'vač, *op. cit.*, s. 29.

<sup>20</sup> *Krymsko-ukraïns'kij razgovornik*, Ledi Di, 9.04.2008, <http://diana-ledi.livejournal.com/126471.html> (dostęp 22.01.2011) także w: Sevastopol's'kyj Forum, <http://ukrlife.org/forum/viewtopic.php?f=5&t=2&sid=d462daf788e4b31de0bfbfb09fd28e41> (dostęp 22.01.2011)

tatarskim, w tym z chanatem krymskim, rozbójniczym państwem opartym na handlu niewolnikami, będącym stałym zagrożeniem dla ludności ukraińskiej.<sup>21</sup> Znaczną część ludności Krymu od wieków stanowili Ukraińcy<sup>22</sup> i to oni właśnie mają największe moralne prawo do Krymu jako pracowici, spokojni oracze-rolnicy.<sup>23</sup> Prawo to jest lepsze niż prawo Rosjan — wojskowych, urzędników i milicyjno-kagebistowskich emerytów. Co do Tatarów krymskich, uważa się, że byli oni ofiarami rosyjsko-radzieckiego imperializmu, deportacja Tatarów w 1944 r. była niewątpliwą zbrodnią stalinowską, powrót Tatarów jest moralnie i politycznie uzasadniony, ale nie powinien dawać im żadnych szczególnych przywilejów. Historia i kultura Krymu pokazywana jest jako wieloetniczna i wielokulturowa, z dużym wkładem i udziałem Tatarów, ale nie dominującym.<sup>24</sup> Dużo uwagi poświęca się też, co oczywiste, wyjaśnieniu uwarunkowań cesji Krymu w 1954 r. i zwalczaniu rosyjskiego mitu o „podarku Chruszczowa”.

W popularnych w pewnych kręgach społeczeństwa ukraińskiego *protoprochronistycznych* (lub *hipertroficznych*) interpretacji historii<sup>25</sup> to właśnie Ukraińcy są ukazywani jako ludność autochtoniczna na

<sup>21</sup> Znaczna część ukraińskiej epiki ludowej, która w kanonicznej, akademicko-szkolnej wersji odgrywa nadal istotną rolę w tworzeniu ukraińskiej tożsamości, należy do cyklu opisującego porwania na Krym i ucieczki Kozaków z niewoli tatarskiej.

<sup>22</sup> P. Voľvač, *op. cit.*, s. 43-45.

<sup>23</sup> Przykłady tego rodzaju myślenia można znaleźć i w odniesieniu do XX w., np. w cytowanej pracy Wołodomyra Serhijczuka oraz innych publikacjach zamieszczanych na stronie internetowej „Ukraińskie Życie w Sewastopolu” (<http://ukrlife.org>). Podkreśla się tam, że to Ukraińcy odbudowali naprawdę Krym po 1945 i 1954 r., byli lepszymi gospodarzami i rolnikami niż Rosjanie itd.

<sup>24</sup> O. Halenko, *Bytva rosijś'koho flotu z Kryms'kym chanatom*, „Krytyka”, 2008, nr 9 (131), s. 4-7.

<sup>25</sup> Chodzi o pewien zespół skrajnie nacjonalistycznych koncepcji historiozoficznych, który na Ukrainie funkcjonuje na obrzeżach dyskursu naukowego lub poza nim, ale jest dość popularny. Jego główne cechy to: 1) postrzeganie wszystkich ludów zamieszkujących w przeszłości terytorium dzisiejszej Ukrainy jako genetycznych przodków Ukraińców, czy wręcz jako starożytnych Ukraińców — Ukraińcami są więc Sarmaci, Scytowie, Kimmerowie, „Trypilianie” (ludność archeologicznej kultury trypilskiej) itd.; 2) twierdzenie, że Ukraina jest kolebką cywilizacji światowej, tam bowiem powstała pracywilizacja, która została zniszczona przez zalew morski, gdy wody Morza Śródziemnego przelały się do Jeziora Pontyjskiego, podnosząc jego poziom i zamieniając je w Morze Czarne — świadectwem tego ma być zarówno biblijny opis potopu, jak i mit o Atlantydzie (hipoteza o powstaniu Morza Czarnego w ten właśnie sposób ok. VII-VI tysiąclecia p.n.e. jest poważnie traktowana przez część oceanografów, zob. C. King, *Dzieje Morza Czarnego*, Warszawa 2006, s. 26-29); po upadku owej pracywilizacji jej mieszkańcy mieli się rozproszyć w różnych kierunkach, zakładając cywilizację egipską, sumeryjską, helleńską, etruską itd.; 3) twierdzenie, że Aratta-Oriana-Ukraina jest prakolebką Oriów (Ariów, oraczy), czyli wszystkich ludów indoeuropejskich. Cały ów *hipertroficzny* dys-

Krymie od zarania dziejów, jako potomkowie ludów, które zamieszkiwały Krym od tysiącleci, na długo przed Tatarami: Scytów, Kimmerów i Taurów.<sup>26</sup>

Istnieje też wizja „romantyczno-antymperialistyczna”, będąca próbą stworzenia intelektualnego podkładu dla sojuszu politycznego Ukraińców i Tatarów przeciw dominującej grupie Rosjan i rosyjskojęzycznych. W myśl tej wizji chanat krymski był wysoce rozwiniętym państwem z dużymi osiągnięciami cywilizacyjnymi i kulturowymi. Dzieje stosunków kozacko-tatarskich to także historia sojuszy militarno-politycznych i wzajemnego wzbogacania się obu kultur — kwestię jasyru i tatarskiego handlu niewolnikami się tu przemilcza. Tatarzy krymscy są autochtoniczną ludnością Krymu i powinni stać się sojusznikami państwa ukraińskiego w walce z rosyjskim imperializmem.<sup>27</sup>

Swoistą próbą połączenia obu tradycji ukraińskiego spojrzenia na Tatarów jest film Olesia Sanina „Mamaj” z 2003 r., skądinąd jeden z pierwszych na Ukrainie przykładów kina z bardzo nowoczesnymi formami, imponujący wizualnie i artystycznie, ale adresowany do wąskiego grona koneserów. Film nawiązuje do kilku legend kozackich i tatarskich, opowiada o ucieczce kozaka z tatarskiej niewoli i o jego romansie z piękną Tatarką. Tatarzy są ukazani jako społeczność wroga, ale zarazem bliska i fascynująca.

Wizja „huntingtonowska” nie jest skądinąd sprzeczna z tradycyjną, może ją uzupełniać, gdyż abstrahuje od historii i koncentruje się na współczesności. W tym ujęciu przez Krym przebiega granica między „cywilizacją

---

kurs łączy, często w sposób wewnętrznie sprzeczny, teorię aryjską (która powstała w Europie w XIX w. na gruncie językoznawstwa porównawczego, a potem została przejęta przez ideologów niemieckiego rasizmu i narodowego socjalizmu), poszukiwanie starotestamentowego rodowodu współczesnych narodów (Ukraińcy są przodkami wszystkich „ludów jafetyckich”) oraz różne popularne pseudonaukowe koncepcje XIX i XX w., np. atlantologię. Powstanie i popularność tego rodzaju poglądów można najprawdopodobniej wytłumaczyć tym, że stanowią one swego rodzaju reakcję na koncepcje naukowe i polityczne, które przypisywały Ukrainie peryferyjność, nieoryginalność i przejściowość, np. wobec normańskiej teorii powstania Rusi Kijowskiej czy na poglądy traktujące Ukrainę wyłącznie jako peryferie Polski i Rosji. Jako najlepszą egzemplifikację hipertroficznych koncepcji etnogenezy Ukraińców zob.: Ju. Kanyhin, *Šljach Ariiv*, Kyiv 2002. Analizy tych koncepcji dokonał Andrew Wilson (zob. *idem*, *Ukraińcy*, Warszawa 2002, s. 21-39).

<sup>26</sup> Zob. np. P. Vol'vač, *op. cit.*, s. 85.

<sup>27</sup> O. Halenko, *op. cit.*, s. 8. Faktycznie wizja „tradycyjno-narodowa” i „romantyczno-antymperialistyczna” nie wykluczają się całkowicie nawzajem i w praktyce mogą funkcjonować jako synteza. Na przykład Petro Wolwacz przedstawia historię Krymu zgodnie z ukraińskim paradygmatem narodowym, ale jednocześnie ubolewa nad tym, że w przeszłości nie doszło do trwałego porozumienia elit kozackiej Ukrainy i chanatu krymskiego przeciw wspólnemu zagrożeniu ze strony Rosji i ukazuje Tatarów jako ofiary ludobójstwa ze strony Rosji — nie tylko w kontekście deportacji w 1944 r., ale ludobójstwem nazywa także wymuszone migracje do Turcji w XIX w. (mahadżirstwo). Zob. P. Vol'vač, *op. cit.*, s. 213-234.



europijską” reprezentowaną przez państwo ukraińskie (oraz, co logiczne ale niedopowiedziane, także przez Rosjan krymskich) a „cywilizacją islamską” reprezentowaną przez Tatarów. Twierdzi się, że ruch narodowy Tatarów krymskich i jego struktury (Medżlis) są finansowane i inspirowane przez Turcję i mają charakter irredentystyczny. Krym może się stać drugim Kosowem lub drugą Turecką Republiką Cypru Północnego — regionem rozwoju separatyzmu, tyle że nie rosyjskiego, a właśnie tatarskiego.<sup>28</sup> Skądinąd obawy przed „wpadnięciem Tatarów krymskich w objęcia islamskiego fundamentalizmu” mogą prowadzić do postulatu przekształcenia Krymu w tatarską autonomię narodową, gdyż taka opcja skonsolidowałaby naród krymsko-tatarski jako sojusznika narodowego państwa ukraińskiego przeciw Rosji.<sup>29</sup>

Diagnoza sformułowana w liberalno-narodowym opiniotwórczym czasopiśmie „Krytyka” ocenia negatywnie politykę władz Ukrainy wobec Krymu, a właściwie brak tejże polityki i ostrzega przed możliwymi napięciami:

Można z przykrością skonstatować brak aktywnej narodowej polityki państwa ukraińskiego na Krymie. [...] Pokojowa neutralizacja prób secesji Krymu w poprzednim dziesięcioleciu i brak na Krymie otwartych konfliktów narodowościowych na szerszą skalę nie powinny tworzyć iluzji istnienia mądrej polityki państwa. [...] Sukces kompromisu politycznego z krymskimi elitami władzy, który ucieleśnił się w konstytucji autonomii z 1998 roku, równoważy się zaostrzeniem napięć między grupami etnicznymi, przede wszystkim rosyjską i krymsko-tatarską, co grozi eskalacją przemocy i wzmocnieniem ruchu separatystycznego Rosjan półwyspu.<sup>30</sup>

Propozycje korzystnego dla Ukrainy rozwiązania problemów związanych z Krymem pojawiają się jednak od dawna, przedstawiane były zarówno podczas prezydentury Leonida Kuczmy, jak i Wiktora Juszczenki. W 2001 r. eksperci Centrum im. Razumkowa doradzali pozostawienie aktualnego statusu politycznego ARK bez zmian, lecz przy jednoczesnym podjęciu różnych działań politycznych mających „zharmonizować” stosunki między ARK a Kijowem, m.in. przez zwiększenie roli Stałego Przedstawiciela Prezydenta Ukrainy w ARK, uchwalenie przez Radę Najwyższą Ukrainy ustawy o Radzie Ministrów ARK, zintegrowanie krymskiej klasy biurokratycznej z biurokracją ukraińską (poprzez staże i studia), rozbudowę nauczania na Krymie ję-

<sup>28</sup> V. Ju. Bogdanovič, A. Ja. Manačinskij, S.G. Butenko, *op. cit.*, s. 115-120.

<sup>29</sup> V. Ivanyšin, *op. cit.* Autor postuluje utworzenie Krymskiej Tatarsko-Ukraińskiej Autonomii, z dwoma językami urzędowymi: ukraińskim i tatarskim. Jego tekst zawiera też zupełnie nierealistyczne postulaty derusyfikacji Krymu. Pierwotnie opublikowany na portalu Towarzystwa „Tryzub” im. S. Bandery — <http://banderivets.org.ua/index.php?page=pages/zmist9/tvory/zmist906> (dostęp 22.01.2011). Tekst zamieszczono także na stronie „Ukraińskie Życie w Sewastopolu” [http://ukrlife.org/main/uacrim/vuzol\\_cr.html](http://ukrlife.org/main/uacrim/vuzol_cr.html) (dostęp 22.01.2011)

<sup>30</sup> O. Halenko, *op. cit.*, s. 4.

zyka ukraińskiego, rekrutację młodzieży krymskiej na studia na uczelniach „właściwej” Ukrainy, wreszcie spełnienie większości postulatów ruchu Tatarów krymskich (choć np. przyznanie im kwot w parlamencie ARK uznano za niezgodne z konstytucją Ukrainy).<sup>31</sup>

W 2001 r. opublikowano wypowiedzi czterech ważnych polityków ukraińskich — uczestników „Zaocznego Okrągłego Stołu” na temat problemów krymskich. Byli to: Stały Przedstawiciel Prezydenta Ukrainy w ARK Anatolij Kornijczuk<sup>32</sup>, wiceszef Administracji Prezydenta Ukrainy Jurij Bohučkyj<sup>33</sup>, wicepremier Ukrainy Mykoła Żułyński<sup>34</sup> oraz przewodniczący parlamentarnej Komisji ds. Praw Człowieka i Mniejszości Narodowych Hennadij Udowenko.<sup>35</sup> Wszystkich zapytano o ocenę aktualnych stosunków między Kijowem a ARK, o propozycje rozwiązania problemów Tatarów oraz o prognozy dotyczące politycznych procesów na Krymie w strategicznej perspektywie. Wicepremier Żułyński odpowiedział jedynie na pytanie o problemy tatarskie, deklarując zamiar rozwiązania przez rząd kwestii ziemi i obiecując spełnienie innych oczekiwań Tatarów w kwestiach socjalnych.<sup>36</sup> Wypowiedzi Bohuckiego były dość ogólnikowe, zwrócił jednak uwagę na potrzebę faktycznej ukrajinizacji Krymu: realne wprowadzenie języka ukraińskiego jako pierwszego urzędowego i włączenia Krymu do ogólnoukraińskiej przestrzeni informacyjnej. Rozwiązanie problemów tatarskich widział przede wszystkim w ekonomicznym rozwoju Krymu i całej Ukrainy, co umożliwiłoby znalezienie środków na zaspokojenie potrzeb repatriantów. Nie wykluczył możliwości przekształcenia ARK w autonomię narodowo-kulturalną, pod warunkiem że „mieszkańcy wszystkich narodowości poczują się pełnowartościowymi obywatelami Ukrainy”.<sup>37</sup> Kornijczuk (sam związany z władzami ARK) widział harmonizację stosunków Kijów — Symferopol przede wszystkim w realizacji hasła „Mniej opieki ze strony Kijowa, więcej odpowiedzialności ze

---

<sup>31</sup> *Krym na polityčnij karti*, s. 35-39.

<sup>32</sup> Ur. w 1957 r., agronom, wicepremier ARK 1998–1999 i 2002–2005, w l. 1999–2002 Stały Przedstawiciel Prezydenta Ukrainy w ARK, działacz Partii Ludowej (Bloku Łytwyna).

<sup>33</sup> Ur. w 1952 r., działacz KPZR do 1991 r., potem urzędnik państwowy, minister kultury Ukrainy 1999, 2001–2005 i 2006–2007, wiceszef Administracji Prezydenta (Leonida Kuczmy) 1999–2001.

<sup>34</sup> Ur. w 1940 r., literaturoznawca, członek Narodowej Akademii Nauk Ukrainy, wicepremier Ukrainy 1992–1994 i 1999–2001, w l. 2002–2006 deputowany do Rady Najwyższej z ramienia bloku „Nasza Ukraina”.

<sup>35</sup> Zob. p. 11.

<sup>36</sup> *Polityčna sytuacija v ARK: aktual'ni problemy ta šljachy ich vyrišennja*, „NBiO”, 2001, nr 4 (16), s. 49.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 44-45.

strony Krymu”.<sup>38</sup> Szybką realizację wszystkich postulatów Tatarów uznał za nierealistyczną z powodu braku środków finansowych. Najmniej powściągliwa była wypowiedź Udowenki: winą za problemy obciążył Komunistyczną Partię Ukrainy i jej krymskiego lidera Leonida Gracza. Stwierdził, że Ukraina prowadzi od samego początku niepodległości konkretne działania w celu rozwiązania problemów narodu krymsko-tatarskiego, ale liczy też na pomoc społeczności międzynarodowej, zwłaszcza państw WNP z terytoriów, z których Tatarzy wracają.<sup>39</sup>

Kolejne lata nie przyniosły jednak istotnego postępu w rozwiązaniu problemów Tatarów, zaś kwestia pogłębienia integracji Krymu z Ukrainą pozostaje dyskusyjna. Jakkolwiek nie było już poważniejszych napięć między władzami autonomii a władzami centralnymi, to nie poprawiły się stosunki między ludnością rosyjskojęzyczną ARK a Tatarami, a spadł też, i tak niski, stopień identyfikacji mieszkańców ARK z Ukrainą. W znacznym stopniu przyczynił się do tego przełom polityczny na Ukrainie w 2005 r. (tzw. pomarańczowa rewolucja). Nowa władza w Kijowie była negatywnie postrzegana przez rosyjskojęzycznych mieszkańców Krymu. Ponadto w trakcie prezydentury Wiktora Juszczenki zaczęto realizować w całym państwie politykę podnoszenia rangi i zakresu używalności języka ukraińskiego, także w sferze kultury masowej, m.in. poprzez wprowadzony w 2008 r. nakaz przekładania filmów wyświetlanych w kinach na język ukraiński (wcześniej zarówno filmy rosyjskie, jak i zachodnie były wyświetlane na Ukrainie z rosyjskojęzycznym dubbingiem lub listą dialogową). Na Krymie owa „ukrainizacja” odbierana jest bardzo negatywnie.

Jak pisze współczesny komentator, Kijów może realizować dwie aktywne strategie wobec ludności Krymu w celu jej zintegrowania z państwem ukraińskim.<sup>40</sup> Pierwsza polega na rywalizacji z Rosjanami na gruncie dyskursu historycznego, czyli na propagowaniu poglądu, że historia Krymu jest przede wszystkim ukraińska, a w każdym razie bardziej ukraińska niż rosyjska.<sup>41</sup> Podstawowe tezy tego nurtu myślenia głoszą, że: Ukraińcy zawsze stanowili istotną część ludności Krymu, kozacy ukraińscy bronili całej Rusi (całego świata prawosławnego) przed najazdami Tatarów, zajęcie Krymu w XVIII w. było dziełem głównie Ukraińców w służbie Imperium Rosyjskiego, to Ukraińcy tworzyli zawsze większość żołnierzy Floty Czarnomorskiej i armii rosyjskiej oraz radzieckiej na Krymie, Ukraińcy walczyli o Krym zbrojnie w 1918 r. (wspomniana wyprawa Bołboczana), na Krymie przebywali i two-

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 50-51.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 52-53.

<sup>40</sup> O. Halenko, *op. cit.*, s. 7.

<sup>41</sup> Zob. P. Vol'vač, *op. cit.*, s. 81-103.

rzyli wybitni przedstawiciele kultury ukraińskiej, jak: poetka Łesia Ukrainka, poeta Mychajło Kociubynski, malarz Mykoła Samokysz i inni. Przykładem, zresztą zakończonym porażką, działań podejmowanych w tym duchu, jest dokonana w kwietniu 2008 r. próba umieszczenia w porcie sewastopolskim tablicy upamiętniającej fakt wywieszenia ukraińskich bander na okrętach Floty Czarnomorskiej 29 kwietnia 1918 r. Tablica po krótkim czasie została zniszczona przez miejscową ludność. Działania tego rodzaju mogą się więc wydawać mało perspektywiczne, jako swoisty nacjonalistyczny wyścig na symbole z nacjonalistami rosyjskimi.<sup>42</sup> Z drugiej strony jednak są zrozumiałe, gdyż tak wygląda „polityka historyczna” na całym obszarze byłego ZSRR i zaspokaja ona potrzeby Ukraińców myślących kategoriami narodowymi w skali całej Ukrainy.

Ze strony środowisk liberalnych pojawiają się propozycje strategii alternatywnej. Miałaby ona polegać na promocji wizerunku państwa ukraińskiego jako ponadetnicznej demokratycznej wspólnoty, identyfikującej się z wartościami europejskimi. Militarna historia Krymu, zamiast być rezerwuarem nacjonalistycznego hegemonistycznego dyskursu (rosyjskiego, ukraińskiego czy tatarskiego), powinna według nich się stać inspiracją dla dyskursu promującego humanitaryzm, dialog kultur i działania na rzecz pokoju — skutecznym motywem mogłaby być zwłaszcza wojna krymska 1854–1855, podczas której formowały się nowoczesne idee humanitarnego postępowania podczas konfliktów zbrojnych: działalność Florence Nightingale jako pionierki nowoczesnego pielęgniarstwa, osiągnięcia i humanitaryzm rosyjskiej medycyny wojskowej, bohaterstwo obu stron konfliktu, który dziś nie antagonizuje już żadnych narodów.<sup>43</sup> Szanse na zaistnienie takiego dyskursu w szerszej świadomości mieszkańców Krymu są jednak niewielkie.

W roku 2008 Centrum im. Razumkowa zorganizowało dyskusję ukraińskich polityków, socjologów i politologów na temat sytuacji społeczno-politycznej na Krymie, problemów Krymu i perspektyw rozwoju pod hasłem „AR Krym dziś i jutro — terytorium ryzyka czy strefa konfliktu” — sama alternatywa w tytule zawierająca wybór między ryzykiem a konfliktem (!) była już znacząca, na co zwróciła uwagę jedna z dyskutantek.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> O. Halenko, *op. cit.*, s. 7-8.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *AR Krym s'ohodni i zavra: terytorija ryzyku czy zona konfliktu?* „NBiO”, 2008, nr 10 (104), s. 73-88. Jedną z uczestniczek dyskusji — Julija Tyszczenko (Ukraińskie Niezależne Centrum Badań Politycznych) — stwierdziła, że takie hasło dyskusji samo w sobie jest przejawem mitologizacji problemów Krymu w Kijowie: „My nieustannie próbujemy asocjować Krym z kryzysem, konfliktem i ryzykiem. Sami reproduujemy negatywne treści i znaczenia” (*ibidem*, s. 84).

W odniesieniu do dyskusji wymienić należy m.in. stanowisko deputowanego Jurija Hnatkewycza.<sup>45</sup> Stwierdził on, że rusyfikacja Ukraińców krymskich postępuje i jeśli nie zostanie zatrzymana świadomym rozważnym działaniem państwa, to mogą tym problemem zająć się nacjonaliści ukraińscy. Choć społeczeństwo Ukrainy jest zasadniczo raczej pasywne w kwestiach narodowościowych, to otwarty konflikt może wybuchnąć w niespodziewanym momencie.<sup>46</sup>

Wiceminister rozwoju regionalnego i budownictwa Ukrainy (w rządzie Julii Tymoszenko) Anatolij Tkaczuk<sup>47</sup> ocenił, że na Krymie *de facto* powstał naród radziecki. Według Tkaczuka autonomia Krymu nie jest zachęcającym przykładem dla dalszej decentralizacji całej Ukrainy — wydatki na administrację w ARK są wyższe niż w obwodach, ale rozwój gospodarczy i społeczny wolniejszy. Państwo ukraińskie buduje na Krymie gazociągi, wodociągi, budynki szkół — ale to Rosja finansuje granty oświatowe i kulturalne oraz środki masowego przekazu. Aby utrzymać suwerenność nad Krymem, Ukraina też musi zaangażować się w sferę kształtowania świadomości: „Nie Krym ma przyjść do Ukrainy, a Ukraina do Krymu”.<sup>48</sup>

Ihor Żdanow z ośrodka analitycznego „Widkryta Polityka” („Otwarta Polityka”) oskarżył elity polityczne Ukrainy o brak jakiegokolwiek klarownej i konsekwentnej polityki wobec Krymu, skonstatował też słabość Ukrainy i języka ukraińskiego w krymskiej infosferze: mieszkańcy Krymu oglądają głównie rosyjską telewizję.<sup>49</sup>

Witalij Kułyk z Centrum Badań Problemów Społeczeństwa Obywatelskiego wyraził obawę, że na Krymie napięcia na tle socjalnym mogą się przekształcić w etniczne. Problemy socjalne, takie jak bezrobocie, marginalizacja socjalna czy nierówny dostęp do zysków z sektora turystycznego są wspólne dla wszystkich grup etnicznych, ale brak kanałów artykulacji tych problemów grozi skierowaniem ich na tory konfliktu etnicznego łącznie z aktami przemocy.<sup>50</sup>

---

<sup>45</sup> Ur. w 1940 r., filolog (germanista), dysydent i więzień polityczny w czasach ZSRR, działacz Towarzystwa Proswita, deputowany Rady Najwyższej Ukrainy 1990–1994 i od 2006 (z ramienia Bloku Julii Tymoszenko), przewodniczący podkomisji RN ds. praw człowieka i mniejszości narodowych.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 74–75.

<sup>47</sup> Ur. w 1958 r., inżynier-radiotechnik i prawnik, deputowany Rady Najwyższej Ukrainy 1990–1994, 2005–2008 doradca prezydenta Ukrainy, od 2008 r. wiceminister rozwoju regionalnego i budownictwa, bezpartyjny.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 78.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 79–80.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 80–81.

Jewhen Bystryckij, dyrektor wykonawczy Fundacji „Widrodzennja”<sup>51</sup>, ocenił, że pozycji Ukrainy i języka ukraińskiego na Krymie bardzo zaszkodziły hurrapatriotyczne akcje niektórych ukraińskich działaczy narodowych na początku okresu niepodległości. Według niego dla stabilności i rozwoju Krymu potrzebny jest przede wszystkim faktyczny (a nie deklaracyjny) rozwój społeczeństwa obywatelskiego — wsparcie budowy nieskorumpowanych władz lokalnych i społecznej partycypacji we władzy jest cenniejsze, niż organizowanie kolejnych konferencji i „okrągłych stołów”.<sup>52</sup>

Z kolei Wiktor Kotyhorenko z Instytutu Badań Politycznych i Etnicznych Narodowej Akademii Nauk Ukrainy wygłosił tezę, że niestabilność Krymu jest świadomie generowana — skorumpowana klasa polityczna całej Ukrainy i Krymu ma interes w pobudzaniu konfliktów między grupami etnicznymi, aby utrzymać na półwyspie system klientystyczno-korupcyjny. Ponadto na Krymie działają „destrukcyjne siły zewnętrzne” z Rosji, Arabii Saudyjskiej i innych krajów, a „służby specjalne wiedzą kto finansuje Hizb-ut-Tahrir i Tiahnyboka i wielu innych”.<sup>53</sup>

Serhij Danyłow, wicedyrektor Ośrodka Studiów Bliskowschodnich w Kijowie (AMES), wyraził pogląd, że na Krymie większą niż gdziekolwiek indziej na Ukrainie rolę w życiu społecznym odgrywa religia, symbole i utworzone wokół nich tożsamości grupowe. Zjawisko to samo w sobie nie jest konfliktogenne, zwłaszcza że mieszkańcy Krymu umieją współpracować w biznesie ponad podziałami etnokonfesyjnymi, jednak problemem jest brak dialogu społecznego o elementarnych problemach nawet na najniższym poziomie (wsi, osady), zwykli mieszkańcy Krymu czują się pozostawieni samym sobie ze swoimi problemami.<sup>54</sup>

Jak widać, mimo różnorodności zaprezentowanych stanowisk, można wyrazić ukraińską rację stanu wobec Krymu: więcej demokracji, więcej dialogu, świadoma polityka informacyjna. Jak jednak zauważyła Julija Tyszczenko, podstawowym niedomaganiem polityki Ukrainy wobec Krymu nie jest brak programu, ale jego niewykonywanie.<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> „Odrodzenie”, finansowana przez George’a Sorosa, należy do sieci Instytutu Społeczeństwa Otwartego, odpowiednik polskiej Fundacji Stefana Batorego.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 81-82.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 83. Hizb-ut-Tahrir — Islamska Partia Wyzwolenia, międzynarodowa partia islamska założona w 1953 r., dąży do budowy światowego kalifatu drogą pokojową. W wielu krajach b. ZSRR zwalczana policyjnie, na Ukrainie działa półjawnie bez większego przeciwdziałania ze strony państwa. Ołeh Tiahnybok — lider nacjonalistycznej ukraińskiej Partii Swoboda.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 86-87.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 84.

Oddzielna kwestia to stanowisko Ukraińców krymskich wobec politycznych i tożsamościowych problemów półwyspu. Zdecydowanie różni się ono od poglądów Ukraińców z „kontynentalnej” Ukrainy<sup>56</sup>. W roku 2008 25% mieszkańców Krymu zadeklarowało narodowość ukraińską. Jednak w większości są to „nominalni” Ukraińcy, którzy we wszystkich istotnych kwestiach zajmują stanowisko podobne jak Rosjanie krymscy. 76,7% Ukraińców krymskich według badań Centrum im. Razumkowa z 2008 r. uważa język rosyjski za swój ojczysty, a jeszcze więcej, bo 86,4% używa go najczęściej w domu (choć aż 43,9% deklaruje, że potrafi swobodnie posługiwać się językiem ukraińskim). Co więcej, aż 55,2% Ukraińców ARK poparłoby przyłączenie Krymu do Rosji (!), prawie tyle samo (54,7%) poparłoby również zwiększenie autonomii ARK w ramach Ukrainy, a tylko 13,9% oceniłoby pozytywnie przekształcenie ARK w zwykły obwód Ukrainy.<sup>57</sup> Większość Ukraińców krymskich nie zauważa dyskryminacji języka ukraińskiego w ARK, uważa natomiast, że centralne władze kijowskie prowadzą politykę „przymusowej ukrainizacji” i za napięcia narodowościowe na Krymie obwinia właśnie Kijów. Zapytywani o ewentualny konflikt etniczny na Krymie Ukraińcy krymscy sądzą, że najbardziej prawdopodobny jest konflikt między Tatarami z jednej strony a oboma grupami wschodniosłowiańskimi z drugiej. Ukraińcy krymscy odnoszą się negatywnie do aspiracji ruchu krymsko-tatarskiego, choć w nieco mniejszym stopniu niż Rosjanie krymscy. Wśród Ukraińców krymskich 60,9% jest przeciwne przyznania narodowi krymsko-tatarskiemu statusu „rdzennego narodu Ukrainy”, wśród Rosjan krymskich — aż 70,3%. Postulat nadania ziemi, mieszkań i miejsc pracy repatriantom tatarskim popiera 10,4% Ukraińców krymskich i 6,4% Rosjan krymskich.<sup>58</sup>

Oczywiście wśród ukraińskiej społeczności Krymu funkcjonują też grupy reprezentujące opcję typowo narodową, jest ona zresztą wyartykułowana przez ukraińskojęzyczne krymskie media (zwłaszcza gazetę „Krymska Switlycia”), podczas gdy opcja prorosyjska Ukraińców krymskich nie funkcjonuje jako samodzielny głos w debatach. Jej stanowisko wyrażają bowiem media rosyjskojęzyczne. Na Krymie można nawet znaleźć sympatyków tradycji OUN-UPA. Niemniej w skali Krymu ludzie określający się jako Ukraińcy to w większości w praktyce ludność rosyjskojęzyczna, a ukraińska autodefinicja

<sup>56</sup> Na temat poglądów mieszkańców Krymu, w tym Ukraińców, na kwestie polityczno-społeczne, narodowościowe oraz religijne szerzej zob. wyniki badań w: *AR Krym: ludy, problemy, perspektywy. Suspilno-polityčni, mińcional'ni ta miżkonfesijni vidnosyny v Avtonomnij Respublicy Krym*, „NBiO”, nr 10 (104), 2008, s. 3-28.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 19-21. Należy tu jednak zauważyć, że wyniki cytowanych badań pokazują znaczną dezorientację i ambiwalencję u przedstawicieli wszystkich grup narodowościowych Krymu, np. charakterystyczne jest jednocześnie udzielanie wykluczających się odpowiedzi.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 27.

wynika tylko z pochodzenia, np. przybycia samych respondentów lub ich rodziców na teren półwyspu z „właściwej” Ukrainy.

Tak wysoki stopień utożsamiania się nominalnych Ukraińców krymskich z kulturą rosyjską i politycznymi poglądami Rosjan krymskich spowodował, że w 2009 r. w analizie Centrum im. Razumkowa zaproponowano nową kategoryzację tożsamościową ludności Krymu. Zamiast trzech nominalnych grup etnicznych Rosjan, Ukraińców i Tatarów krymskich<sup>59</sup> wprowadzono trzy (względnie cztery) socjokulturowe grupy funkcjonalne: wspólnotę słowiańską (58,7%), wspólnotę Tatarów krymskich (9,1%) i heterogeniczną grupę innych (32,2%), wśród których wyróżnia się podgrupa „Ukraińców Krymu” (6,5% całości mieszkańców). „Wspólnota słowiańska” to ludzie należący deklaratywnie (nominalnie) do narodowości rosyjskiej, ukraińskiej lub innych, którzy używają języka rosyjskiego w domu i uważają go za język ojczysty, identyfikują się z rosyjską tradycją kulturową, ze wspólnotą geopolityczną „rosyjskiego świata” i prawosławiem jako podstawą tego świata oraz wyznają ideę wspólnoty wschodniosłowiańskiej pod egidą Rosji. Grupa „innych” jest także w większości rosyjskojęzyczna, identyfikuje się z kulturą rosyjską i wspólnotą wschodniosłowiańską, jednak nie spełniając wszystkich kryteriów „wspólnoty słowiańskiej”. „Ukraińcy Krymu” świadomie odrzucający wspólnotę rosyjsko-ukraińską (choć w części także rosyjskojęzyczni) to tylko około 1% nominalnych przedstawicieli narodowości ukraińskiej w Republice.<sup>60</sup>

Pod koniec pierwszej dekady XXI w. sprawa prestiżu i obecności państwa ukraińskiego na Krymie nie budzi optymizmu. Częste kryzysy polityczne w Kijowie, zmiany gabinetów, niezrozumiałe spory czołowych postaci byłego „obozu pomarańczowego” i dodatkowo jeszcze kryzys gospodarczy nie poprawiają wizerunku państwa. Z drugiej strony, mimo rozmaitych napięć wokół Krymu, zdecydowana większość Ukraińców (na całej Ukrainie) nie uważa, by w najbliższej przyszłości mógł wybuchnąć ostry konflikt z Rosją na tle Krymu.<sup>61</sup> Ilustrują to badania przeprowadzone w listopadzie 2008 r., a więc już po wojnie rosyjsko-gruzińskiej o Osetię Południową. Ten separatystyczny region Gruzji bywa porównywany z Krymem, a po wojnie 2008 r. pojawiło się w światowej publicystyce wiele spekulacji, jakoby „Krym miał być następnym”. Dla ukraińskich elit politycznych i dla ogółu Ukraińców Krym jest

<sup>59</sup> Według badań Centrum im. Razumkowa z 2008 r., 60,1% mieszkańców Krymu deklaruje narodowość rosyjską, 24,9% — ukraińską, 9,1% — krymsko-tatarską, zob.: *AR Krym: ludy, problemy, perspektywy*, s. 3.

<sup>60</sup> Szerzej zob. *Kryms'kyj socjum: liniï podilu ta perspektyvy konsolidacii*, „NBiO”, nr 5 (109), 2009, s. 2-28.

<sup>61</sup> V. Čalyj, *Vidkrytyj ukraiño-rosijs'kyj konflikt v Krymu malojmovirnyj*, Centr Razumkova, 10.11.2008, [http://www.uceps.org/expert.php?news\\_id=882](http://www.uceps.org/expert.php?news_id=882) (dostęp 22.01.2011)



niezbywalną częścią integralnego terytorium Ukrainy. Jest to także „ukraińska riwiera” — jedyny w zasadzie na Ukrainie region turystyki nadmorsko-plażowej. Podobnie jak dla Rosjan z Federacji Rosyjskiej, tak dla Ukraińców Południowy Brzeg Krymu utożsamia wyobrażenia o szczęśliwych wakacjach nad ciepłym morzem i wiąże się z osobistymi biografiami zwykłych ludzi. Nie jest to region dla nich obcy. Warto też zauważyć, że w świadomości współczesnych Ukraińców bardzo mocno ugruntowany jest obecny terytorialny kształt Ukrainy w granicach z 1954 r. — kontur Ukrainy z charakterystycznym półwyspem u dołu jest reprodukowany w atlasach i podręcznikach szkolnych, na mapach wiszących w niemal każdej sali szkolnej, w telewizyjnych prognozach pogody, w znakach graficznych partii politycznych i przedsiębiorstw, na pamiątkach (koszulkach, kubkach itd.). Państwo ukraińskie dysponuje też konkretnymi możliwościami wywierania presji na władze ARK — Krym jest uzależniony od dostaw wody i elektryczności z „kontynentu”.

Można przewidywać, że jeżeli nie nastąpi jakiś nadzwyczajny ponadregionalny kryzys w stosunkach międzynarodowych, ukraińska suwerenność nad Krymem nie będzie zagrożona. Jednak nie należy też spodziewać się, by nastroje większości ludności Krymu zmieniły się w wyraźnym stopniu na proukraińskie.

### **Crimea — the Ukrainian Point of View. History and the Present Time**

*by Grzegorz Skrukwa*

#### *Abstract*

Article examines the relationships between the Ukrainian statehood (national-revolutionary of 1917-1921, Soviet and post-Soviet) and the Crimean Peninsula. Crimea had been incorporated into Ukrainian Soviet Socialist Republic in 1954 because of economic reasons. After 1991, Crimea is a carrier of permanent troubles for Ukraine, however essentially, the conflict between Crimean Russians' separatist movement and Kiev had been "neutralised", thanks to the status of autonomy, stabilized in 1998. The Crimean Autonomy and its supporting Russian speaking population of Crimea is very disapprovingly viewed by national-oriented Ukrainians of the "continental" Ukraine. However, the local Crimean Ukrainians are mostly Russian-speaking and identify themselves with political aims of Crimean Russians. The attitude of Ukrainians toward the Crimean Tatars — third of three main

important ethnic groups in the Crimean triangle of conflict — is very complicated. The Ukrainian state has not developed any consistent policy of readaptation Crimean Tatars and policy of Crimea's integration with the rest of Ukraine. Whereas, it is a subject of a discussions among politicians, scientists and journalists.

**Key words :** Crimea, history, Crimean Autonomy, Ukraine.

Joanna Rękas  
Poznań

## **Magiczna podróż podmiotów serbskiego tradycyjnego obrzędu narodzin**

### **Założenia teoretyczne**

**W** obrzędowo-obyczajowym kompleksie serbskich tradycyjnych narodzin zarówno pojęcie podróży, jak i samych podmiotów obrzędu, można umieścić w dwóch perspektywach badawczych. Pierwsza z nich, skupiona na fazach obrzędu i poszukująca odpowiedzi na pytania o początek obrzędu narodzin oraz jego przebieg, lokuje podróż w świecie ziemskim i łączy z przekraczaniem określonych punktów w przestrzeni (w czasie do tego przewidzianym). Wyznacza jednocześnie fazę przedobrzędową serbskiego obrzędu narodzin w trakcie wesela, gdy za pomocą magicznych czynności określana jest płodność młodej pary.<sup>1</sup> Takie rozumienie podróży definiuje również podmioty obrzędu, którymi stają się wyłącznie matka i dziecko (ciążarna, rodząca, położnica, noworodek), tworzący obrzędową i rytualną jedność.<sup>2</sup>

Głównym założeniem drugiej perspektywy badawczej jest wyjaśnienie sposobu, w jaki czynności i słowa wpływają na rzeczywistość, czyli odpowiedź na pytanie o genezę ich obecności w obrzędzie narodzin. W przeciwieństwie do pierwszej, którą interesują wyznaczniki faz obrzędu przejścia, miejsca graniczne i rola figury drogi w procesie zmiany statusu, druga poszukuje źródeł działania, czynności i słów. Znajduje je przede wszystkim w teorii magii oraz silnie zakorzenionym w serbskiej kulturze ludowej kulcie przodków. W takim ujęciu, m a g i c z n e oznacza możliwe do osiągnięcia dzięki analo-

<sup>1</sup> J. Rękas, *Między weselem a narodzinami, czyli gdzie ma swój początek serbski tradycyjny obrzęd narodzin?*, w: *Człowiek w świecie*, red. M. Chołody, W. Hamerski, M. Telicki, Poznań 2006, s. 209-219.

<sup>2</sup> J. Rękas, *Serbskie tradycyjne narodziny jako wyraz obrzędowej jedności matki i dziecka*, w: *Wielkie tematy kultury w literaturach słowiańskich*, Wrocław 2007, s. 11-19.

gii między formą działania a oczekiwanym skutkiem<sup>3</sup> i jest semantycznie połączone z kultem przodków. Magiczna czynność jest więc aktem komunikacji człowieka z rzeczywistością chtoniczną. Otrzymuje miano podróży, którą rytualne podmioty odbywają przy użyciu ofiary oraz mownych zachowań magicznych. Ofiara składana duszom przodków umożliwia ustanowienie łączności z nimi i zagwarantowanie ich przychylności, podczas gdy mowne zachowania magiczne wyganiają złe duchy choroby, a matce i noworodkowi zapewniają określoną przyszłość. Jest to zatem p o d r ó ż m i ę d z y ś w i a t e m ż y w y c h a u m a r ł y c h, czyli światem dusz przodków, od którego oczekujemy wsparcia. „Między” bowiem w czasie całego obrzędu odbywa się ona nieprzerwanie. Tego połączenia obu rzeczywistości dokonują obrzędowe podmioty (magiczni sprawcy): ciężarna/rodząca, jej mąż i akuszerka.

## **Magiczny sprawca**

### **Ciężarna, rodząca**

Magiczne czynności ciężarnej można podzielić na trzy koncentryczne magiczne kręgi, zgodnie z kryterium i stopniem pośrednictwa między kobietą a światem zewnętrznym (rodzinnym i społecznym) i chtonicznym. W skład pierwszego, najbliższego, wchodzi pożywienie; drugi zawiera elementy znajdujące się w bezpośrednim kontakcie z kobietą, a trzeci te, z którymi nie ma ona bezpośredniej łączności.<sup>4</sup> Do jednych z najważniejszych działań obowiązujących brzemienną należy nakaz spożywania wyłącznie określonych pokarmów i napojów, wychodzenia oraz patrzenia na wyznaczone elementy przyrody ożywionej i nieożywionej, rozplątywania, wiązania i wszystkich innych aktów, które poprzez analogię formy magicznej czynności (lub obserwowanego zjawiska) w przekonaniu serbskiego tradycyjnego społeczeństwa pozytywnie wpływają na matkę i dziecko.

W odróżnieniu od ciężarnej, magiczne czynności, które wykonuje kobieta rodząca, ukierunkowane są na umożliwienie szybkiego i bezpiecznego wydania na świat potomka. Dlatego koncentruje się ona na zamknięciu swej przestrzeni, niedopuszczeniu do niej osób niepożądanych i istot nadprzyrodzonych, zasłania okna, zapala świece, zamyka drzwi, ukrywa się, magicznie izolując się od otoczenia. Każde jej działanie, przechodzenie pod określonym przedmiotem, przewlekanie, wylewanie, przeskakiwanie, rozrywanie, otwieranie oraz towarzyszące temu magiczne formuły, podporządkowane są

<sup>3</sup> J.G. Frazer, *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa 2002, s. 27.

<sup>4</sup> Б. Јовановић, *Магија српских обреда у животном циклусу појединца. Рођење, свадба и смрт као ритуали прелаза у традиционалној култури Срба*, Нови Сад 1995, s. 56.

nadrzędnemu celowi szybkiego i szczęśliwego zakończenia porodu. Poszczególным czynnościom towarzyszą akty stwarzające, które mają pozwolić na osiągnięcie zamierzonego celu na zasadzie analogii między zawartym w nich opisem a zaistniałą sytuacją.

### **Mąż**

Odmienne niż kobieta, przyszły ojciec dziecka włącza się w magiczne praktyki obrzędu narodzin bardzo rzadko i jego udział ogranicza się do skomplikowanych porodów. Wykonywane przez niego magiczne czynności koncentrują się na przechodzeniu pod określonym przedmiotem, dmuchaniu (mąż trzykrotnie dmucha rodzącej żonie w usta) oraz pluciu w dłoń.<sup>5</sup> Znany był także obyczaj kuwady (*muške babine*; mąż kładzie się obok rodzącej żony lub przez 7 dni leży w miejscu jej poporodowego odpoczynku), magicznie zmniejszający bóle i przyspieszający poród.<sup>6</sup> Tymczasem, jeśli wziąć pod uwagę związek religii ludowej Serbów z kultem przodków oraz powiązaną z nimi ofiarę jako sposób komunikacji ze światem umarłych, otrzymujemy inne tłumaczenie kuwady. Czynność kładzenia się na ziemi towarzyszy sytuacjom zmiany stanu lub zagrożenia zmianą stanu. W takiej chwili człowiek symbolicznie umiera, by narodzić się na nowo.<sup>7</sup> Kładzenie się na ziemi ojca jest więc magicznym aktem ofiarowania życia, w zamian za co duchy przodków pozwolą na jego kreację, na narodziny w nowym statusie. Człowiek oczekuje, że dzięki takiej ofierze zgodzą się one na ponowne przyjęcie go do rodziny, ale jako ojca, a nie tylko męża. Kuwada jest więc, w moim przekonaniu, magicznym aktem zapewnienia mężczyźnie przychylności dusz przodków i agregacji w starej rodzinie, ale w nowym statusie

### **Akuszerka, bajalica**

Rola akuszerki, skupiona pozornie na pomocy medycznej, ma także aspekt magiczny, który nie ustaje wraz z wydaniem dziecka na świat, lecz trwa czterdzieści dni oczyszczania i wprowadzania położnicy i dziecka do wspólnoty. Bierze ona udział w najważniejszych obrzędach tej fazy; zanoszi dziecko do świątyni, jest obecna w czasie jego pierwszej kąpieli, nadawania mu imienia

<sup>5</sup> Милићевић М.Ђ., *Живот Срба сељака*, „Српски Етнографски зборник”, књ. I, Београд 1894 [репринт: Београд 1984], s. 195.

<sup>6</sup> Т. Ђорђевић., *Кувата*, „Босанска вила”, 6, Сарајево 1908; Т. Вукановић, *Прежици у козовско-метохијској покрајини*, „Гласник Музеја Косова и Метохије”, VII-VIII, Приштина 1967; Ш. Кулишић, *Необични обичаји*, Београд 1968; Хасанбеговић Р., *Мађијски и емпиријски елементи у народним обичајима око рођења*, „Гласник Етнографског музеја”, 36, Београд 1973.

<sup>7</sup> L. Stomma, *Rytuał pokładzin w Polsce — analiza strukturalna*, „Etnografia Polska”, XIX, z. 1, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1975, s. 63.

ósmego dnia, obrzędów czterdziestego dnia i chrzcina, ale także to właśnie położna przygotowuje ucztę, która ma przekonać rodzanice do przeznaczenia dziecka szczęśliwego losu oraz śpi z kobietą i noworodkiem przez cały okres, w którym istnieje niebezpieczeństwo złego wpływu demonów zwanych *babicami*. Uważa się ją bowiem za niezwykle silnego obrońcę dziecka przed złymi siłami.<sup>8</sup> Co interesujące, w literaturze przedmiotu wymienia się ją przede wszystkim jako kobietę pomagającą, unikając nazwania jej magicznego zaangażowania. Jeśli jednak przytoczyć choćby kilka przykładów przypisanych jej rytualnych czynności, z którymi połączona jest ich werbalizacja pod postacią formuły magicznej, położna zmienia się w kobietę odczyniającą uroki, leczącą, wyganającą z człowieka demony choroby. Określa się ją wówczas mianem *bajalicy*. Wykonywanym przez nią magicznym czynnościom towarzyszą zatem formuły, które od aktu stwarzającego pod postacią: *Boda uz ciha, a mu hemuha*<sup>9</sup> przechodzą w typowe zamawiania mające na celu wygnanie demona choroby z ciała rodzącej, a dokładnie skutku rzuconego uroku: *Дим, смрад и мирис у собу, а чини из тебе!*<sup>10</sup>. *Роди', умеси', испеко', бабице претек*<sup>11</sup> werbalizowane jest bezpośrednio po porodzie i w założeniu ma przepędzić nieczyste siły. Obok formuły magicznej obecna jest tu ścisła zależność od rytuału, od konkretnej czynności, która jej towarzyszy. W pierwszym przypadku położna nakazuje rodzącej złapać się za drzwi podczas gdy z drugiej strony okadza ją żarem, do którego wrzuciła kilka włosów ciężarnej, a w drugim młoda matka pluje sobie w dłoń i z odrobiną mąki wyrabia kołacz, który akuszerka piecze i podaje położnicy do zjedzenia. Także to właśnie ona, obwieszczając światu fakt narodzin, automatycznie wymawia zamówienie: *Чуј, пуче и народе! роди вуцица вука, свему свијету на знање, а ђетету на здравље*<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> С. Зечевић, *Митска бића српских предања*, Београд 1981, s. 88.

<sup>9</sup> В.Ст. Караџић, *Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима*, Београд, Беч 1852 [репринт: Београд 1975, s. 652-653, hasło: *родити*].

<sup>10</sup> С. Милосављевић, *Из Среза Хомольског*, Српски Етнографски зборник", XIX, друго одељење, *Живот и обичаји народни*, 11, Београд 1913, s. 92.

<sup>11</sup> С.М. Грбић, *Српски народни обичаји*, „Српски Етнографски зборник”, XIV, Друго одељење, *Живот и обичаји народни*, 8, Београд 1909, s. 107; Љ. Рељић, *Обичаји и веровања везани за животни циклус. Рођење, брак и смрт*, „Гласник Етнографског института”, књ. 62, Београд 1998, s. 57.

<sup>12</sup> Караџић В.Ст., *Српске народне пословице и друге различне као оне у обичај изете ријечи*, Беч 1849 [репринт: Београд 1975], s. 350.

## Magiczne przedmioty i zachowania

Magiczną podróż, którą w obrzędzie narodzin odbywają jego podmioty, tworzą zatem akty, które mają na celu nawiązanie komunikacji ze złymi siłami (oraz ogólnie z duchami przodków) i przeniesienie im odpowiednich informacji. Dlatego ich charakter jest przede wszystkim znakowy, rytualny i można je tłumaczyć jako tekst niewerbalny. Składają się na nie akty złożone z jednej lub kilku czynności, które zawsze wykonywane są w określonym celu; mają więc przypisaną każdej z nich funkcję.<sup>13</sup>

### Woda — kąpanie

Woda posiada magiczną moc oczyszczania, wynikającą z jej czystości, oraz kontrolowania płodności dzięki zamieszkaniu jej przez duchy i demony.<sup>14</sup> Zgodny z życzeniem obrzędowego podmiotu wpływ na płodność może być z jednej strony wynikiem podziękowania za samo zainteresowanie nimi (wykonywania określonych czynności właśnie w miejscu ich przebywania), ale także z faktu, iż jest to miejsce, w którym mogą one ugasić swe pragnienie. Istnieją bowiem wierzenia, według których w cesarstwie umarłych władza wieczne pragnienie<sup>15</sup>, które można zmniejszyć poprzez wylewanie na ziemię wody.<sup>16</sup> Oprócz tego woda staje się w tym znaczeniu także ofiarą dla dusz zmarłych, która umożliwia im ugaszenie pragnienia i, co ważne dla człowieka, ich przychylność. Jeśli rodzanicom przygotowywano ucztę, by nakłonić je do dobrego określenia losu dziecka, to logiczne wydaje się jakże częste w zamawianiach wypędzanie demonów do wody, by potem mogły się odwdziżyć pomocą w kontroli płodności. W ludowym przekonaniu woda jest także sposobem komunikacji świata ludzkiego z pozaziemskim, tzn. ze światem duchów<sup>17</sup> — przedmioty wkładane do niej podczas kąpieli noworodka i położnicy mogą być tłumaczone jako ofiara dla dusz zmarłych przodków.<sup>18</sup>

### Ziemia — kładzenie

Analogicznie jak woda, ziemia to punkt spotkania obu znanych człowiekowi tradycyjnemu światów. Jej nacechowanie jest jednak odmienne, gdyż

<sup>13</sup> Љ. Раденковић, *Народна бајања код Лужних Словена*, Београд 1996, s. 77.

<sup>14</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian. Tom II. Kultura duchowa. Część 1*, Warszawa 1967, s. 278-279.

<sup>15</sup> В. Чајкановић, *Стара српска религија и митологија*, Сабрана дела из српске религије и митологије, књига пета, прир. В. Ђурић, Београд 1994, s. 82.

<sup>16</sup> Д. Бандић, *Народна религија Срба у 100 појмова*, Београд 2004, s. 66.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> K. Moszyński, *op. cit.*, s. 279.

stanowi ona ołtarz, na którym składana jest najważniejsza ofiara — noworodek. Pierwszym elementem nowej rzeczywistości, którego mógł dotknąć noworodek, była ziemia, dlatego też kobiety rodziły stojąc, kucając lub kłęcząc, ale nigdy nie siedząc czy leżąc.<sup>19</sup> Często, nawet pomimo zimy, poród odbywał się na dworze, by, po rozgarnięciu śniegu, dziecko mogło upaść prosto na ziemię<sup>20</sup>, a znany był także obyczaj wkładania noworodkowi do ust ziemi zebranej w miejscu, na które upadło<sup>21</sup>. Mircea Eliade podkreśla, że

[...] poczęcie i rozwiązanie to mikrokosmiczne wersje aktu, który w sposób wzorcowy spełnia Ziemia; matka ludzka jedynie powtarza pierwotny akt narodzin z ziemi. Dlatego każda matka musi być w bezpośrednim kontakcie z Wielką Rodzicielką, by w trakcie spełniania tego misterium — narodzin życia — dać się jej prowadzić i cieszyć się jej macierzyńską ochroną. [...] Gdy kładzie się na ziemi noworodka czy umierającego, oznacza to, że to właśnie ziemia ma orzec, czy narodziny lub śmierć są ważne, czy należy je przyjąć jako fakt dokonany.<sup>22</sup>

Jednak badacz ten zauważa także powiązanie czynności kładzenia na ziemi z faktem ponownych narodzin: „Obrzęd ten oznacza nowe narodziny. Symboliczne pogrzebanie — częściowe lub całkowite — ma to samo religijno-symboliczne znaczenie, co zanurzenie w wodzie, chrzest. Chory zostaje dzięki temu odnowiony, narodzony na nowo.”<sup>23</sup> Złożenie dziecka na ziemi jest wniesieniem z niego ofiary i ukierunkowaniem prośby do duchów przodków o przyjęcie go do rodziny. Ofiara jest tu rozumiana jako symboliczne zwracanie noworodka światu, do którego wciąż jeszcze należy i pokorne „czekanie” na zgodę przodków na jego przyjęcie do świata żywych. Dzięki złożeniu ofiary z noworodka, która ma przebłagać dusze przodków, następują więc ponowne narodziny. Po destrukcji — kreacji, po symbolicznej śmierci (oddaniu duszom przodków dziecka) — ponowne narodziny.

### Ogień, dym — palenie, kadzenie

Magiczne znaczenie ognia wynika przede wszystkim z jego cech oczyszczających z rytualnej nieczystości, miejsca, w którym przebywają dusze zmarłych

<sup>19</sup> С.М. Грбић, *op. cit.*, s. 107; В.М. Николић, *Етнологија грађа и расправе из Лужнице и Нишаве*, „Српски Етнографски зборник”, XVI, друго одељење, Живот и обичаји народни, 9, Београд 1910, s. 166.

<sup>20</sup> Н. Благојевић, *Обичаји у вези са рођењем, женидбом и смрћу у титовоужичком, пожешко и косјерићком крају*, ГЕМ, 48, Београд 1984, s. 218.

<sup>21</sup> С. Тројановић, *Главни српски жртвени обичаји*, „Српски Етнографски зборник”, Живот и обичаји народни, II, Београд 1896 [репринт: *Главни српски жртвени обичаји*, уред. С. Велмар-Јанковић, Београд 1983, s. 73.

<sup>22</sup> М. Eliade, *Sacrum i profanum*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1999, s. 117.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 118.



oraz środka służącego do wyganiania demonów.<sup>24</sup> Jeszcze w czasie trwania ciąży ogień przede wszystkim broni wspólnotę przed złym wpływem ciężarnej, podczas gdy ona sama winna go unikać, jeśli nie chce wywołać u dziecka uszkodzenia ciała. Tymczasem już w czasie porodu, w pomieszczeniu, w którym się on odbywa i gdzie następnie położnica przebywa z dzieckiem, dniem i nocą nie gaśnie płomień świecy. Obyczaj ten, choć tłumaczony także jako odganie złych duchów, w przypadku obrzędu narodzinowego może też mieć inną przyczynę, gdyż światło to nie jest widoczne lecz ukryte i strzeżone przed wzrokami obcych. Niegasnący ogień zamieszkały przez dusze przodków, w ciągłym kontakcie z położnicą i dzieckiem, umożliwia obrzędowym podmiotom zyskanie przychylności przodków i przyjęcie ich do wspólnoty rodzinnej. Z drugiej jednak strony, demony przychodzące pod osłoną nocy, nawet jeśli uda im się zlokalizować miejsce pobytu noworodka, nie atakują go przez wzgląd na obecność światła. Płomień świecy jest więc także środkiem apotropaicznym, w którego obecności demony nie mogą napaść na położnicę i dziecko.

Ogniovi przypisuje się własności odwracające z pewnością nie tylko dlatego, że parzy i spala, lecz również ponieważ rozpraszając mrok daje jasność, której złe potęgi na ogół unikają.<sup>25</sup>

Бабице се боје светлости. Зато да би породила и дете били заштићени од њих, „не смеју се никад остати без светлости”. На Косову, „ако би случајно, због неке велике нужде, породила морала после заласка сунца или после вечере да изађе из куће, сама или са дететом, она понесе видело (светлост) са собом због бабица.<sup>26</sup>

Tymczasem moc oczyszczającą, przede wszystkim z działania złych duchów, ale także odganiającą demony, ma dym i stale obecna w obrzędzie narodzinowym czynność okadzania. Pozostawione na podwórzu po zejściu słońca pieluchy muszą być wytrzepane nad ogniem z paleniska, by ten wygnał zebrane w nich złe duchy.<sup>27</sup> Właściwości dymu są potęgowane dodawaniem do spalania odpowiednich przedmiotów lub roślin. W ten sposób nadaje się mu magiczną moc wyganiania demony choroby oraz narodzinową nieczystość. Dym wypędza „z danego miejsca, z człowieka, ze zwierzęcia czy przedmiotu wszelkie zło, choroby itp. zupełnie w ten sam sposób, jak wykurza owady czy gady lub inne stworzenia z jaskiń, mieszkań etc. Ponieważ zaś zło i tzw. nieczystość w pojęciach ludu łączą się ze sobą jak najściślej, więc i wszystko,

<sup>24</sup> В. Чајкановић, *op. cit.*, s. 56, 64-66, 80, 120, 180.

<sup>25</sup> К. Мосзыński, *op. cit.*, s. 312.

<sup>26</sup> Т.Р. Ђорђевић, *Животни круг. Рођење, свадба и смрт у веровањима и обичајима нашег народа*, уред. Б. Јовановић, Београд 2002, s. 120.

<sup>27</sup> С.М. Грбић, *op. cit.*, s. 119.

cokolwiek jest „nieczyste”, oczyszcza się za pomocą dymu wykurzając zeń ową „nieczystość”<sup>28</sup>. Okadzanie w czasie porodu jest ponawiane także już po narodzinach i przyjmuje formę ofiary:

Оду [неко из породиљине куће] на ђубре, па нађу стари *опанак*, или какав *ђон*, па га *намажу катраном*, а узму и говеђе балеге па запале. Леуса устане и стане на тај опанак или *ђон*, а једна од жена говори: „Бежи, болести, од смрадости”! Тако је са дететом *каде* три јутра, а осталих враџбина држе се 40. дана.<sup>29</sup>

W tym wypadku jest ona ściśle powiązana z aktem odczyniającym, z zamówieniem, wygnaniem demona choroby. Jednak istnieje też narodzinowe okadzanie, które odstrasza demony bez formuły zamówienia:

Све до крштења кућа се сваког петка и недеље кади крпом од кошуље или залогом од опанка, а неке жене узимају за то и катран. [...] За четрдесет дана од порођаја око породиље и детета сваке вечери се посипљу божићне трице и кади се крпом, сумпором и катраном да не дођу бабице.<sup>30</sup>

### Węzeł — wiązanie, rozwiązywanie; zamykanie, otwieranie

Zgodnie z zasadami magii homeopatycznej wiązaniem, zamykaniem itp. krzyżuje się lub utrudnia swobodny bieg rzeczy, a uczynek taki musi utrudniać lub zatrzymać to, co się dzieje w pobliżu.<sup>31</sup> Dlatego też w czasie porodu kobieta nie może mieć na sobie niczego zawiązanego, rozpuszcza włosy<sup>32</sup>, drze koszulę... . Sima Trojanović podkreśla także:

Значај чвора, као чврсте обавезе, временом се претворило у магички чвор, зато се код Срба код породиље морају сви чворови на оделу зарзешити, да јој се крста »растворе«, што значи раздреше, и да се лакше растави са дететом.<sup>33</sup>

Magiczne czynności wiązania i rozwiązywania — jako ich odwrotna strona — są więc pokrewne (pod względem celu, do jakiego są wykorzysty-

<sup>28</sup> K. Moszyński, *op. cit.*, s. 313.

<sup>29</sup> С. Тројановић, *op. cit.*, s. 72-73.

<sup>30</sup> С.М. Грбић, *op. cit.*, s. 110-116.

<sup>31</sup> J.G. Frazer, *op. cit.*, s. 191-193.

<sup>32</sup> „Przepis nakazujący rozpuszczanie włosów [...] przy pewnych magicznych i religijnych ceremoniach wynika prawdopodobnie z tej samej obawy przed zahamowaniem lub utrudnieniem dokonywanej czynności na skutek obecności węzła czy czegoś kłępującego głowę lub nogi człowieka wykonującego tę czynność.” (*Ibidem*, s. 191-193.)

<sup>33</sup> С. Тројановић, *Психофизичко изражавање српског народна поглавито без речи*, „Српски Етнографски зборник”, књ. ЛП, Друго одељење, Живот и обичаји народни, књ. 22, Београд 1935 [репринт: Београд 1986], s. 139.

wane w obrzędzie narodzin) z zamykaniem i otwieraniem, ale także zaszyciem (wszyciem) i rozpruciem (wypruciem), z zaznaczeniem, że to ostatnie jest stosowane przede wszystkim w fazie przedobrzędowej lokowanej na weselu. Są one także sposobem magicznego eliminowania zła, którego dokonuje się również poprzez rozbijanie i w ogóle niszczenie.<sup>34</sup> Funkcję magicznego zamykania pełni w obrzędzie narodzinowym przede wszystkim sznur, który jednocześnie, połączony z czerwonym kolorem, jest jednym z najbardziej rozpowszechnionych środków apotropaicznych. Niezbędny w tym wypadku kolor jest określany jako najważniejszy w całej kulturze tradycyjnej<sup>35</sup>. Jest związany przede wszystkim z krwią i ogniem, co sprawia, że łączy się go z jednej strony z płodnością, a z drugiej z obroną przed nieczystymi duchami. Jednak jego najważniejsze znaczenie łączy się z właściwościami powstrzymywania uroków, złych spojrzeń i ochroną przed demonami. Dlatego ciężarna, jeśli wychodzi z domu po zmroku lub idzie zobaczyć zmarłego, związuje sobie wokół palca dłoni czerwony sznurek, pępowinę przewiązuje się także wyłącznie czerwonym nitką, a do kąpania wrzuca jakiś przedmiot czerwonego koloru.<sup>36</sup>

*Црвени конач* (алтернира се с црвеном траком) има вишеструке симболичке могућности: као нит којом се плете, настала увртањем вуне, памука, свиле, конопље итд., симболизује кретање и промену [...]; може да исказује осу и границу, може да буде мера реалија, може да буде веза и преносилац између два комуникатора. Црвена боја даје концу обележје хтонског елемента и присуства хтонске стране.<sup>37</sup>

Czerwony sznurek (nitka, pasek) przejmuje więc także znaczenie ochronne ze względu na obecne w nim dusze przodków.

### **Jajko — taczanie, spuszczenie**

Wśród magicznych czynności serbskiego tradycyjnego obrzędu narodzin, wykorzystujących jajko, które „w ludowej magii odgrywa [...] zupełnie pierwszorzędą, czy nawet wprost wyjątkową rolę”<sup>38</sup>, najczęściej powtarza się przetaczanie go między piersiami rodzącej (analogiczne działania mają już miejsce w czasie obrzędu weselnego) i spuszczenie na ziemię. Używanie go w celach magicznych wynika przede wszystkim z wiary, że w skorupce przebywają demony, a jedną z jego głównych funkcji jest ochrona przed uro-

<sup>34</sup> K. Moszyński, *op. cit.*, s. 290-291.

<sup>35</sup> Љ. Раденковић, *Симболика света у народној магији јужних Словена*, Ниш 1996, s. 291.

<sup>36</sup> *Српски митолошки речник*, Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н., Београд 1970, s. 40, hasło: *боја*.

<sup>37</sup> Љ. Раденковић, *Симболика света*, s. 298.

<sup>38</sup> K. Moszyński, *op. cit.*, s. 281.

kami<sup>39</sup>. Magicznie ułatwia ono poród ze względu na swą moc rozdzielania i przeprowadzania siły nieczystej z przestrzeni społecznej (zamieszkaanej przez ludzi) do niespołecznej (poza zasięgiem człowieka).<sup>40</sup> Moc ta zostaje uaktywniona za pomocą jednej z odmian magicznego dotknięcia, jakim jest taczanie, które zabiera z ciała rodzącej jej niemoc, transferując ją w jajko i w nim zamykając.<sup>41</sup>

Jajko miało od początku charakter środka wielostronnego, a to dzięki zamkniętemu w nim „życiu” [...], dzięki jego „pełności” [...], dzięki jego podobieństwu do wielkich ziaren zbożowych, dzięki temu, że przedstawia naturalne zamknięcie.<sup>42</sup>

Istnieje także inne tłumaczenie tego obyczaju, wynikające z jednej strony ze wspomnianego naturalnego zamknięcia jajka, a z drugiej z faktu jego rozbijania:

Инспирисан принципом имитативне магије, он има за циљ да посредством одговарајућих супститута, *кошуље* и *живог јажета* — који представљају породиљу и дете — магијски утиче на порођај и приуведе истоветно деловање.<sup>43</sup>

Rozbicie jajka ma więc za zadanie magicznie wywołać łatwe wyjście dziecka z łona kobiety, ale także zniszczyć zło, które to blokuje i zawczasu zabezpieczyć przed nim matkę i dziecko.

### **Sito, rzeszoto — przesypywanie i przelewanie**

Oba przedmioty mają takie samo znaczenie w magicznych czynnościach wykonywanych w czasie obrzędu narodzin; „имају подједнаку религијску вредност и значај, и у култу еквиваленти су и између њих не прави се разлика”<sup>44</sup>. Podczas porodu wykorzystuje się przede wszystkim ich funkcję rozdzielania, która powinna magicznie wpłynąć na oddzielenie matki od dziecka, na bezpieczne i szybkie narodziny.

Пошто су *округлог облика* и са великим бројем ситних отвора (чиме се исказује идеја *затварања/отварања*), и обављају радњу одвајања

<sup>39</sup> Српски митолошки речник, s. 155, hasło: *jaje*.

<sup>40</sup> Љ. Раденковић, *Народна бајања*, s. 128.

<sup>41</sup> К. Moszyński, *op. cit.*, s. 280.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 333.

<sup>43</sup> Б. Јовановић, *op. cit.*, s. 75-76.

<sup>44</sup> В. Чајкановић, *op. cit.*, s. 146.

чистог од нечистог, *сито и решето* су по тим обележјима погодни предмети за преузимање и неких функција у народној магији.<sup>45</sup>

Widać to zwłaszcza w obyczaju przelewania wody przez sito, picia jej i wypowiedania słów: *Као што лако пролази брашно кроз ситом тако лако и ја да родим!*<sup>46</sup>

Funkcja rozdzielania elementów określanych przez człowieka jako nieczyste i niebezpieczne od jemu bliskich i przyjaznych, wynikająca z roli sita jako przedmiotu, które w zależności od wielkości dziurek przepuszcza tylko to, co najlepsze<sup>47</sup>, znajduje swe magiczne wykorzystanie w wyganianiu demonów choroby z nowo narodzonego i ciągle płaczącego dziecka. Czynność poprzedzającą zamówienie i związaną z sitem wykonuje matka, a samą formułę wypowiada już akuszerka, podczas gdy magiczny wpływ sita jest wzmacniany odwróceniem go do góry nogami, co zabezpiecza przed wpływem sił nieczystych.<sup>48</sup>

Окрену наопако танур, столицу и сито. У сито мати детиња стави пепео па га, жмурећи, иза себе просеје. Чим ставе корито да купају дете ставе на сва четири угла његова по мало просејаног пепела. Кад баба узме дете да купа, она обори у воду детињом ногом прегршт просејаног пепела са једног угла корита и каже „куче”, кад обори други каже „маче”, на трећи „пиле”, затим „свиња”, или „крава”, „теле”, „ждебе” итд. Тамо се нађу длаке, „влакна” што су у детету биле. Оне су тамо доспеле још кад је мати била трудна на тај начин што је мати ногом ударила мачку, куче, пиле, свињу итд.<sup>49</sup>

Magiczny udział sita w leczeniu chorób noworodków oraz zabezpieczeniu ich przed działaniem sił nieczystych ma także swe odbicie w czynności trzymania go nad dzieckiem, zwłaszcza w trakcie pierwszego karmienia oraz wkładania do rzeszota nowo narodzonego członka rodziny.<sup>50</sup>

### **Dwa przedmioty, dziura — przewlekanie**

W serbskim tradycyjnym obrzędzie narodzinowym znaczenie przewlekania, dla którego przedmiot stanowi jedynie wzmocnienie jego magicznego

<sup>45</sup> Љ. Раденковић, *Народна бајања*, s. 145.

<sup>46</sup> С.М. Грбић, *op. cit.*, s. 105.

<sup>47</sup> *Rečnik simbola. Mitovi, snovi, običaji, postupci, oblici, likovi, boje, brojevi*, Gerbran A., Ševalije Ž., prev. P. Sekeruš, K. Koprivšek, I. Gordić, Novi Sad 2004, s. 833, hasło: *sito*.

<sup>48</sup> Љ. Раденковић, *Народна бајања*, s. 91.

<sup>49</sup> Д.М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗ, LXX, друго одељење *Живот и обичаји народни*, 31, Београд 1958, s. 431.

<sup>50</sup> В. Чајкановић, *op. cit.*, s. 146.

działania, można rozpatrywać na dwóch płaszczyznach. Pierwszą z nich jest symboliczne pozorne opuszczanie świata ludzi w celu wyzwolenia się z obecności i działania nieczystych sił. Drugą charakteryzujemy jako konieczność zlikwidowania przeciwstawienia człowiek — siły nieczyste.<sup>51</sup>

Да би се човек ослободио опасног утицаја демонске силе, он привидно мора да уђе у њен свет прелазећи неку границу која се прихвата као симболичка граница људског и нељудског света. Најраспрострањенији начин таквог „прелажења” је, по свој прилици, поступак *провлачења*.<sup>52</sup>

W ten sposób przewlekanie staje się niezwykle istotnym składnikiem zamawiania; czynnością, której wykonywanie, połączone z werbalizacją określonej formuły magicznej, umożliwia pozbycie się choroby. Jest więc niezbędne w trakcie porodu oraz całego okresu połogu, gdyż nie tylko chroni zdrowe noworodki, ale przede wszystkim leczy<sup>53</sup>. Stanowi także magiczną formę agregacji dziecka we wspólnocie rodzinnej; oddzielenia go od poprzedniego świata i przyjmuje do nowego:

Подиже се српски цар Степане  
из Призрена, места убавога,  
[...]  
нађе чедо у гори зеленој  
[...]  
однесе га у господске дворе,  
*прометну га кроз недра свилена,*  
*да б' се дете од срца назвало.*<sup>54</sup>

Granica, na której dochodzi do spotkania świata ludzkiego i pozaziemskiego, są przede wszystkim elementy przyrody ożywionej i nieożywionej, które serbskie wierzenia ludowe określają jako miejsca zamieszkania lub tymczasowego przebywania dusz oraz demonów. Konfrontacja obu wspomnianych rzeczywistości jest także możliwa dzięki przedmiotom, roślinom, zwierzętom oraz częściom ciała, których forma symbolizuje rozdzielenie.

У односу на сам порођај, ова врста магијске радње конституише неку врсту паралелне реалности из чије се перспективе успелом имитацијом настоји да произведе истоверно дејство на потоњи порођај.<sup>55</sup>

<sup>51</sup> Љ. Раденковић, *Народна бајања*, s. 77.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 78.

<sup>53</sup> *Српски митолошки речник*, s. 246, hasło: *провлачење*.

<sup>54</sup> В.Ст. Караџић, *Српске народне пјесме. Књига друга, у којој су пјесме јуначке најстарије*, Беч 1845 [репринт: Београд 1975], бр. 29.

<sup>55</sup> Б. Јовановић, *op. cit.*, s. 76.

Czynność przewlekania, wzmocniona magicznym działaniem drzewa czereśni jako przedmiotu pomocnego w osiągnięciu upragnionego celu, odgrywa ważną rolę już w trakcie leczenia niepłodności. Pragnące potomstwa kobiety przechodziły więc pod zawiniętą gałęzią dzikiej czereśni, drzewa, któremu serbski tradycyjny człowiek przydaje moc stwarzania<sup>56</sup>, zamieszkanego przez demony ołtarza, na którym składa się ofiary nieczystym siłom<sup>57</sup>, by w ten sposób zagwarantować sobie posiadanie dzieci:

„нађе дивљу трешњу у шуми, да јој савије једну грану, три пут да се провуче испод ње и сва три пута да рекне: „Како ти ниси јалова у свој род, тако и ја да не будем у свој род!”<sup>58</sup>

Kobiety w trakcie liminalnej fazy obrzędu narodzin były przeprowadzane między rozżarzonymi węglami wyznaczającymi, zgodnie z magicznym znaczeniem ognia i dymu, granicę, na której świat położnicy spotyka się ze światem sił nieczystych. Istotna jest także praktyka przejścia rodzącej między poidłami dla bydła, gdyż magiczne (wyznaczone przez przebywające w niej demony) znaczenie wody wzrasta wraz z opuszczeniem zamkniętej przestrzeni budynku mieszkalnego. Podstawowe znaczenie miało także przeprowadzenie ciężarnej między miotłą a siekierą. Pierwsza z nich jest przedmiotem szczególnie przyciągającym dusze zmarłych przodków i jednocześnie chroniącym przed demonami, choć zamieszkują ją także dusze niebezpieczne i nieprzychylnie do ludzi nastawione.<sup>59</sup> Tymczasem siekiera była traktowana jako narzędzie zabezpieczające przed złymi demonami. Dla ułatwienia porodu kobiety piły nawet wodę, w której była umyta.<sup>60</sup>

Aby ochronić dzieci przed demonami porodu, przewlekano je pod rączką kotła, co Ljubinko Radenković tłumaczy następująco:

„Котао може да представља „границу”, јер он преобраћа *сирово у кувано* (туђе-своје), а важна је и његова веза с *ватром*, односно *огњиштем*. Он виси на *веригама* чинећи тако саставни део *осе* небеско-земаљско.”<sup>61</sup>

<sup>56</sup> В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, рукопис приредило и допунио В. Ђурић, Сабрана дела из српске религије и миологије, књига четврта, Београд 1994, s. 199.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 124-126.

<sup>58</sup> С. Милосављевић, *Из Среза Хомовског*, s. 84.

<sup>59</sup> В. Чајкановић, *Стара српска религија*, s. 84, 226, 264.

<sup>60</sup> *Српски митолошки речник*, s. 202, hasło: *секира*.

<sup>61</sup> Љ. Раденковић, *Народна бајања*, s. 81.

Chore niemowlęta przeciągano przez skórę wilka<sup>62</sup>, zwierzęcia wyjątkowo demonicznego<sup>63</sup>, ściśle powiązanego z nieczystą siłą i posiadającego cechy istot „granicznych”<sup>64</sup> (między dwoma światami).

Овај поступак иде у круг широко распрострањених магијских поступака *провлачења*, као вида симболичког умирања и поновног рађања.<sup>65</sup>

## Podsumowanie

Świadomość wszechobecności oraz niezwyklej aktywności dusz przodków wyciska swe niezatarte piętno na formie przyjmowania do wspólnoty jej nowego członka oraz reagregacji starego. Wizerunek serbskiego, tradycyjnego świata narodzin jest ściśle zależny od przyjętych form komunikacji ze zmarłymi, a porozumiewanie się z nimi następuje przede wszystkim poprzez złożenie ofiary. Jako wynik świadomości potrzeby ich pomocy, bez której obrzęd narodzin nie mógłby się wypełnić, jest to także forma akcentowania przez ludzi pamięci o duszach antenatów i nieprzerwane szukanie ich akceptacji.

Magiczna podróż podmiotów serbskiego, tradycyjnego obrzędu narodzin, możliwa dzięki określone mu zbiorowi magicznych zachowań słownych i magicznych czynności rytualnych, jest więc podporządkowana rzeczywistości chtonicznej, z której nowo narodzone dziecko przychodzi. Jej obecność to wynik faktu, iż dziecko musi się z nią w określony sposób rozstać i uzyskać pozwolenie na przejście do świata, który nauczy go sposobów komunikacji ze „starą wspólnotą”.

## Magic Journey of Subjects of the Serbian Traditional Ceremony of the Birth

*by Joanna Rękas*

### Abstract

The awareness of ubiquity and unusual activity of ancestors' souls stamps its mark on the form of admission to a community a new member or reassociation of the old on to a community. The portrait of Serbian traditional world of birth is strictly

---

<sup>62</sup> Д.М. Ђорђевић, *Живот и обичаји*, s. 433.

<sup>63</sup> *Српски митолошки речник*, s. 82, hasło: *вук*.

<sup>64</sup> Љ. Раденковић, *Симболика света*, s. 81.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 93.



dependent on accepted forms of communication with the dead and the connection with them is mostly achieved by making a sacrifice. This form, as a consequence of recognition of the need of their help without which the rite of birth could not be fulfilled is also a method of accentuation by people the remembrance of their ancestors' souls and a constant search of their acceptance.

The magical journey of Serbian traditional birth rite participants (subjects), possible only due to a specified collection of magical verbal behavior and magical ritual actions, is therefore subordinated to chthonic reality from which a newborn child comes. Its presence of the chthonic reality is the result of the fact that a child must depart with it in a specified manner and obtain consent to pass onto the world, that will teach them the methods of communication with "the old community".

**Key words:** Serbian traditional ceremony of the birth, magical verbal behavior, magical ritual actions.





## **Sprawozdanie z posiedzenia odbytego w dniach 15–17 czerwca 2010 r. w Ciężeniu wraz z wystąpieniem Krzysztofa Pietkiewicza o książce Władimira V. Klimenko pt. *Klimat: nepročitannaja glava istorii***

W dniach 15-17 czerwca 2010 r. w Domu Pracy Twórczej w Ciężeniu odbyło się kolejne Interdyscyplinarne Seminarium Historyczne, kierowane przez prof. dr. hab. Wojciecha Wrzoska. Przedsięwzięcie zostało zorganizowane przez Zakład Metodologii Historii i Historii Historiografii UAM przy współpracy z Instytutem Wschodnim tegoż uniwersytetu. Obok liczego grona pracowników poznańskiej uczelni w spotkaniu uczestniczyli przedstawiciele jednostek naukowych z Bydgoszczy, Łodzi, Torunia, Krakowa i Lublina, podejmujący kwestie metodologiczne z pogranicza różnych dziedzin humanistycznych.

Merytoryczną część seminarium zainaugurowała seria wystąpień poświęconych opublikowanej w 2009 r. książce prof. dr. hab. Wojciecha Wrzoska *O myśleniu historycznym*. Komentarze dr. Macieja Bugajewskiego i prof. dr. hab. Wiktora Wernera, uzupełnione interesującą prezentacją multimedialną prof. dr. hab. Makarego Stasiaka, stanowiły przesłankę do dyskusji na temat prawidłowości organizowania się myślenia i badania historycznego, implikującego określone struktury narracyjne. Analiza dokonanej w ramach szkiców, deskrypcji i interpretacji praktyki badawczej historyków stała się doskonałą okazją do rozważań nad sposobem konceptualizacji dziejów, funkcjonującym w środowisku „bliźnich po profesji”, oraz formami jej artykulacji. Sprzyjała ona także refleksji o metaforycznym charakterze prawdy i fenomenie imputacji kulturowej, rozpatrywanym w kontekście hermeneutycznym.

Większość uczestników spotkania podkreślała przede wszystkim demaskatorski aspekt omawianej pracy. Zdaniem zgromadzonych osób, ujawnia ona bowiem iluzoryczność przekonań badaczy dziejów dotyczących własnej praktyki oraz kontestuje wykorzystywane w historiografii idee: totalności, antropomorfizacji i zbieżności opisu z faktycznymi realiami. Krytyka stosowanych przez historyków metod badawczych, a także ich stosunku do prawdy i przeszłości postawiła przed obradującymi problem nie tylko celowości pracy osób uprawia-

jących tę dziedzinę naukową, ale także czyniących z niej obiekt własnych rozważań. Przyczyniło się to do dyskusji nad kwestią pozytywnego aspektu koncepcji proponowanej w książce *O myśleniu historycznym*. Z aprobatą odnotowano fakt, że wykładnia pryncypiów historiograficznych autorstwa prof. Wojciecha Wrzowska przekracza kanony metodologii klasycznej, stając się przyczynkiem do przezwyciężenia dotychczasowego modelu myślenia i badania historycznego oraz wypracowania jego nowego wariantu.

Próbie wzbogacenia „nauki o przeszłości” o nowe komponenty podjęła również badaczka z Uniwersytetu im. Marii Curie-Skłodowskiej dr Anna Zalewska, która zaprezentowała słuchaczom seminarium innowacyjny projekt archeologii „drugiego stopnia”. W centrum jej zainteresowania znalazła się koncepcja tzw. drugiej rzeczywistości, będąca pewnego rodzaju konstrukcją kognitywną, opartą na świecie artefaktów oraz istniejących strukturach społecznych i służąca do rekonstrukcji procesu kształtowania się, narosłych wokół obiektu, „imaginacji wyobrażeniowych kolektywu”. Postrzeganie przez dr Zalewską rzeczy w perspektywie hermeneutyki materialnej powoduje, że podążanie za „namacalnymi” śladami przeszłości faktycznie okazuje się „tropieniem” zjawiska formowania się zbiorowej tożsamości wraz z całokształtem przekonań, stygmatów i znaczeń deponowanych w materialnej pamięci przedmiotu. Zgodnie z tym założeniem, domenę archeologii „drugiego obiegu” stanowią dociekania dotyczące recepcji społecznej danego przedmiotu, obecności i znaczenia materii w dziedzictwie kulturowym, a także przyczyn przypisywania jej konkretnych sensów oraz określonego usytuowania we współczesnym dyskursie naukowym. Konkludując, zadaniem archeologii „drugiego stopnia” jest poszerzenie własnej refleksji na temat terażniejszości poprzez uświadomienie sobie procesu powstawania oraz utrwalania się znaczeniowej struktury przedmiotu w kontekście historycznym i społecznym.

Wystąpienie dr Anny Zalewskiej spotkało się ze słowami uznania ze strony uczestników obrad, którzy dostrzegali szanse związane z realizacją podobnego projektu, ale wskazywali jednocześnie na zagrożenia, które ze sobą niesie. Sugerowano możliwość zakwestionowania przez archeologów proponowanych metod performatywnych, mogących budzić podejrzenia o pseudonaukowość danej koncepcji, posądzenia o zbędną komercjonalizację wyników badań i generowanie archeologii w wersji folkowej czy popularnej. Również postulowana chęć uczynienia z niej dyscypliny „inspirującej” historię, zdaniem wypowiadających się osób, wiąże się z ryzykiem braku akceptacji ze strony „kolegów po profesji”, przejawiających raczej tendencje emancypacyjne, niż dążących do tworzenia aliansów w ramach „nauk o przeszłości”.

Z ogromnym zainteresowaniem przyjęty został również referat dyrektora Instytutu Wschodniego UAM, prof. dr. hab. Krzysztofa Pietkiewicza, poświęcony zjawisku determinizmu klimatycznego w koncepcji Władimira Klimenki. Nakreślenie przez prelegenta tematyki poszczególnych rozdziałów pracy rosyj-

skiego naukowca *Klimat. Nieprzeczytana глава historii*, dopełnione rzetelną analizą prezentowanej treści, pozwoliło audytorium zaznajomić się z problematyką oddziaływań geosfery na ludzkie losy od czasów prehistorycznych po współczesność. Uwzględnione w wystąpieniu korelacje pomiędzy wahaniami klimatycznymi a aktywnością podmiotów historycznych — ich rozwojem intelektualnym, kulturowym i cywilizacyjnym — stanowiły dobry przykład formowania się konstrukcji historiograficznych opartych na czynnikach przyrodniczych. Były one równocześnie egzemplifikacją rosyjskiego nurtu klimatycznych badań nad dziejami, prezentowanego przez L.N. Gumilowa oraz E.S. Kulpina-Gubajdulina. Prof. Pietkiewicz odwołał się do poglądów wspomnianych naukowców, wykazując analogię pomiędzy propagowanym przez nich przyrodoznawczym modelem opisywania społeczeństw, zakładającym regulacyjną funkcję klimatu a dyrektywami badawczymi Władimira Klimenki.

Doceniając wartość tych badań na gruncie klimatologicznych, referent nie pozostał jednak bezkrytyczny wobec prób wyjaśniania procesu historycznego na podstawie analizy amplitud temperatur czy opadów. Niemożność precyzyjnego datowania źródeł sprzed dwóch tysięcy lat, jak również pozbawiona solidnych kryteriów metodologicznych selekcja materiału historycznego, zauważa prof. Pietkiewicz, podważają bowiem wiarygodność przedstawionej teorii (zob. auto-referat w niniejszym tomie).

W trakcie ostatniej sesji czerwcowego Interdyscyplinarnego Seminarium Historycznego zaprezentował swoją dysertację doktorską młody badacz z Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu — mgr Tomasz Falkowski. Tematyka jego wystąpienia dotyczyła kwestii wydarzenia historycznego i jego zmiennego statusu w historiografii francuskiej XX w. Osnową koncepcji były własne przemyślenia doktoranta, związane z figurą wydarzenia historycznego, jak i teoretyczne rozważania historyków oraz badaczy, lokujących się na pograniczu różnych dyscyplin naukowych — M. Foucaulta, R. Arona, P. Ricoeura. Posługując się kryterium teoretyczności, wieloskładnikowości, systematyczności i typowości, toruński badacz dokonał typologii — obecnych w praktyce historycznej — form konceptualnych, wyróżniając ich cztery rodzaje: zdarzenie strukturalne, obieg zdarzeniowy, mikrozdalenie, a także zdarzenie dyskursywne. W konkretny sposób konceptualizacji, w opinii Tomasza Falkowskiego, może wpasowywać się mnogość zjawisk, podobnie jak każde z nich daje się zorganizować w różnorodne formy. Zastosowanie w opisie zdarzenia jednej z form, dyktowane jest indywidualnym wyborem badacza, wyraża jego osobistą interpretację danego fenomenu dziejowego. Problem ten został naświetlony w empirycznej części wystąpienia, wykorzystującej konkretne przykłady opisów wydarzeń historycznych, zaczerpnięte z francuskiej historiografii XX w. Doskonały dobór materiału źródłowego, zastosowanego przez prelegenta przybliżył uczestnikom spotkania kwestię rekonstrukcji metod wyjaśniania i komentowania wydarzeń historycznych. Świadczył także o rzetelności badawczej i imponującej wiedzy młodego na-

ukowca. Niestety, ograniczenia czasowe pozwoliły jedynie na pobieżną analizę wybranych wątków historiografii francuskiej, pozostawiając pewien niedosyt i chęć zgłębienia interesującego zagadnienia. Pozostaje niecierpliwie oczekiwać na publikację pracy doktorskiej mgr. Tomasza Falkowskiego oraz na kolejne seminarium historyczne, podczas którego temat ten zapewne się jeszcze pojawi.

*Malwina Chuda-Granat*

### **Wystąpienie Krzysztofa Pietkiewicza na temat książki Władimira V. Klimenki pt. *Klimat: nepročitannaja glava istorii*<sup>1</sup>**

Zdaniem wydawcy, książka jest przeznaczona dla historyków, geografów, klimatologów, a także szerokiego kręgu czytelników zainteresowanych wpływem wahań klimatycznych na powszechny proces historyczny.

Autor książki, prof. Władimir Klimenko, jest geografem i klimatologiem, członkiem korespondentem Rosyjskiej Akademii Nauk, przewodniczącym Laboratorium Globalnych Problemów Energetyki Moskiewskiego Instytutu Energetyki.

Klimenko przeciwstawia się dość powszechnie nadal przyjmowanej w literaturze postawie historyków, nieuwzględniających zmian w środowisku przyrodniczym, a konkretnie klimatu, inaczej mówiąc, przyjmujących, że klimat epoki polodowcowej, holocenu rozpoczętego ok. 10 tys. lat temu, pozostaje stabilny. Z tej postawy wynikają współczesne obawy przed ociepleniem klimatu jako zjawiskiem nowym i niespotykanym, gdy — jego zdaniem — są one jedynie skutkiem faktu, że współczesna cywilizacja z ogromnym trudem znosi nieznaczne — do 0,5 °C — zmiany średniorocznej temperatury.

Prezentowana książka jest według W. Klimienki realizacją badań nowej dyscypliny naukowej „klimatologii historycznej” (s. 176). Jej zadaniem jest globalna rekonstrukcja klimatu (s. 178), możliwa dla ostatnich 2 tysiącleci, ze względu na dostatek źródeł historycznych w tradycyjnym znaczeniu, które autor nazywa „historycznymi świadectwami dokumentalnymi” (chodzi o przekazy zawierające obserwacje i spostrzeżenia o klimacie i pogodzie, umożliwiające dokładne datowanie, dalej chodzi również o dane archeologiczne wszelkiego rodzaju). Jest to możliwe od VI w p.n.e., gdy dane te można porównywać z badaniami przyrodniczymi: danymi kopalnych pyłków zarodnikowych, palinologicznymi — 83

<sup>1</sup> V.V. Klimenko, *Klimat: nepročitannaja glava istorii*, Moskwa 2009, s. 407.

przekrojami osadów jeziornych i bagiennych dla północnej Eurazji (innych kontynentów brak), zbadano dane z 200 źródeł i 292 punktów na półkuli północnej, dendrologicznymi. Za materiał porównawczy posłużyła średnia temperatura z lat 1901–1960. Do datowania zastosowano także metodę radiowęglową  $C^{14}$  i izotopową. Pozwalają one odtworzyć wysokości temperatury i ilości opadów na podstawie stanu różnych izotopów, np.  $O^{18}/O^{16}$  lub  $C^{14}/C^{12}$  w lodach, resztkach organicznych czy też warstwach osadów. Znaczną część swego wyводу Klimenko poświęcił rozmaitym błędom i uproszczeniom w stosowaniu metod radiologicznych do datowania.

Przeprowadzone badania doprowadziły autora do stworzenia hipotetycznego ogólnego mechanizmu związku między wahaniami ilości opadów a zmianami temperatury (s. 268). Postrzega on prosty schemat, że przy ociepleniu największe zmiany temperatur następują na najwyższych szerokościach geograficznych, czyli im dalej na północ, tym ocieplenie większe.

Przy względnie małych ociepleniach do  $2^{\circ}C$  (czyli takim, jakie przez niektórych badaczy przewidywane jest dla XXI w.) schemat zmian jest następujący:

- rośnie azorskie maksimum ciśnienia (wyż) i przesuwa się na północny wschód, a wraz z nim na północ przesuwa się strefa wewnątrztropikalnej konwergencji (granicy między dwoma monsunami albo północnym monsunem i południowym passatem), której położenie wyznacza granice monsunowych opadów w Afryce;
- równocześnie słabnie syberyjskie maksimum ciśnienia (wyż), które przechodzi na północny zachód (dane współczesne).

Przyjęcie takiego schematu wyjaśnia wzrost ilości opadów w strefie tropikalnej i ich spadek w okresie optimum na Saharze i znacznej części Azji Środkowej, bowiem z kolei minimum ciśnienia — niż islandzki słabnie, a aleucki wzrasta, co w rezultacie prowadzi do wzrostu niżów nad Pacyfikiem, a ich słabnięcia nad Atlantykiem, gdzie ich trasa przesuwa się o  $3-5^{\circ}$  na północ szerokości geograficznej. Dzięki temu spada ilość lodu w Oceanie Lodowatym, a w rezultacie wzrasta ilość opadów na wysokich szerokościach geograficznych.

Na tym fundamencie zbudowana jest zasadnicza teza pracy, kilkakrotnie powtórzona dla opracowywanych okresów.

W przeciągu wielu tysiącleci ludzkiej historii okresy pogorszenia klimatu, związane z lokalnymi ochłodzeniami i suszami, zbiegają się z epokami masowych migracji (wędrówek ludów), wielkich wojen, tworzeniem potężnych państw o silnej władzy i imperiów. W takich okresach wyostrza się ludzki intelekt, pojawiają się szczytowe osiągnięcia duchowe, myśli ludzkiej i kultury — w takich epokach powstała większość wielkich systemów religijnych. Z kolei polepszenie klimatu — to osłabienie wewnętrzne państw, epoki wojen wewnętrznych, rozpadu imperiów, słabnięcie władz centralnych, rozpad imperiów, spowolnienie rozwoju, regres intelektualny. (s. 274)

Hipoteza ta została szeroko wyłożona przy okazji podsumowania rozdziałów poświęconych starożytności. Autor podkreśla swój dystans do prostego determinizmu klimatycznego. Widzi bardzo skomplikowaną wyjątkową mozaikę zjawisk. Jego niepokój budzi masa sprzecznych spostrzeżeń, skoro w sąsiednich regionach te same zjawiska prowadzą do suszy lub powodzi w tym samym czasie, ociepleń i ochłodzeń, co daje wrażenie totalnego chaosu o braku reguł.

Jego zdaniem (s. 171), realna panorama wahań klimatu, o których pisze, jest jednak podporządkowana pewnym określonym twardym regułom, choć nieoczywistym i nieprostym („неочивисным и непростым, довольно строгим”).

Klimienko jest przekonany, że wahania klimatu mają zdecydowany wpływ na proces historyczny. Własne i inne badania nad starożytnością Egiptu, Arabią, Rosją potwierdzają istnienie związków przyczynowych między stanem „geosfer” planety — czego wskaźnikiem jest klimat — a społeczeństwem ludzkim. Prowadzi go to do stwierdzeń, że w epoce lokalnego pogorszenia klimatu (obniżenia średniej temperatury lub zmniejszenia ilości opadów, lub jednego i drugiego) zaczynają dominować tendencje do jednoczenia plemion i ludów, do masowych przemieszczeń ludności, tworzenia nowych państw. Zachodzi niezwykle rozwinięcie się ludzkiego intelektu, pojawiają się kulturowe i technologiczne przełomy.

Książka służy ilustracji tej zasadniczej tezy. Tak więc znakomitym wywodom będącym podsumowaniem światowych osiągnięć w dziedzinie dziejów klimatu epoki holocenu — w której to dziedzinie autor jest niekwestionowanym światowym autorytetem — towarzyszy analiza dziejów ludzkości budowana na podstawie syntez historycznych. Jak sam przyznaje, inspiracji dostarczyła mu lektura nowego niemieckiego atlasu historycznego, z którym zapoznał się w Kolonii kilka lat temu.

Na treść książki składają się analizy wyodrębnionych epok klimatycznych i historycznych:

1. Do początku czasu (historycznego) IV tys. p.n.e. (s. 14-69)  
Znakomity opis ciepłego okresu holocenu: w Afryce — sawanna zamiast pustyni, hipopotamy i krokodyle na Saharze; w Europie „lodowy człowiek” z Alp Szwajcarskich — posłaniec z przeszłej „rozkosznej epoki”; w Azji — tajga Arktyki, chińska Atlantyda i sumeryjski potop; Ameryka — wiekowe drzewa w kanadyjskiej tundrze i bezkresne pustynie Zachodu.
2. Epoka pierwszych wysokich kultur (3500–500 p.n.e.) (s. 70-105)  
Fragment ten pokazuje chronologię porównawczą wydarzeń klimatycznych i historycznych i wpływ klimatu na historię ludzkości.
3. Chłodny klimat wczesnego antyku (s. 106-167)  
Ta część książki przedstawia zagłada bogów, kiedy miało miejsce maksimum ochłodzenia. Autor przeprowadza rekonstrukcje rocznych i sezonowych temperatur (krymskie mrozy i śniegi Krety), śred-



niorocznych sum opadów (polowanie na tygrysa w uzbeckich lasach). Omawia przyczyny wczesnoatlantyckiego ochłodzenia (czy może ono powtórzyć się dziś?).

4. Od Konfucjusza do Mahometa (s. 168-219)

W tej części pracy autor zastanawia się, na ile pewna jest nasza wiedza o wahaniach klimatu i o czym mówią w tym względzie starożytne źródła? Dochodzi do przekonania, że klimat jest miarą epok historycznych.

5. Średniowieczna ciepła epoka (s. 220-271)

Rozdział ten przedstawia średniowieczne ocieplenie. Czy było ono mitem czy rzeczywistością? Kiedy miało miejsce maksimum ocieplenia? Autor rekonstruuje roczne i sezonowe temperatury (pszenica pod kołem polarnym i rozkwit angielskiego winiarstwa). Przeprowadza również rekonstrukcję średniorocznych sum opadów — o czym może opowiedzieć derbencka ściana i zatopione miasta na obszarze dzisiejszego Morza Kaspijskiego.

6. Wieki średnie (s. 272-337)

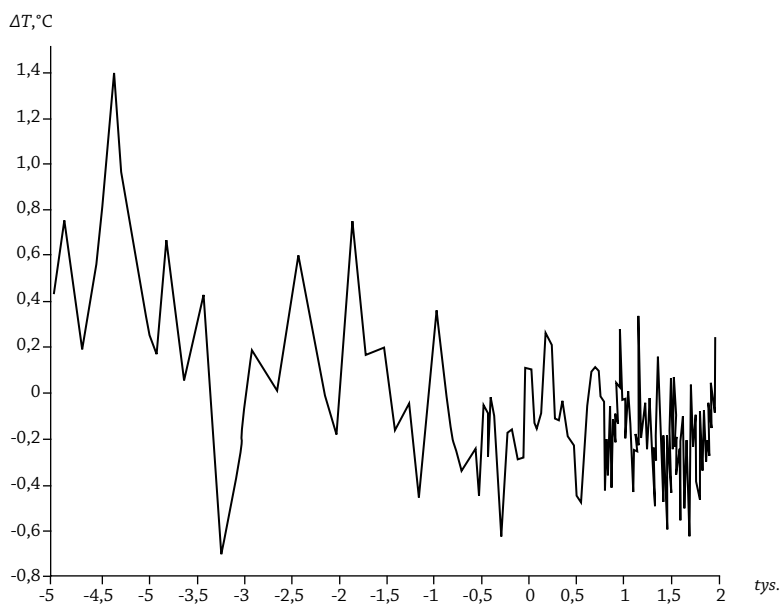
Rozdział ten przedstawia historię średniowiecznego klimatu. Klimenko traktuje klimat i historię jako nierozzerwalne ogniwa jednego łańcucha.

Zasadniczy wywód książki rozpoczyna się od optimum klimatycznego datowanego na IV tys. p.n.e., które wiąże autor omawianej książki z przełomem neolitycznym. Tzw. atlantyckie optimum holocenu, gdy maksymalna średnioroczna temperatura była wyższa od współczesnej o 1,5°C, wypadające ok. 6–5 tys. lat radiowęglowych i 4 900–3 800 lat p.n.e. Następne załamanie klimatu datowane jest na lata ok. 3 300–2 550 p.n.e. Ocieplenie zachodzi w latach 2 500–2 200 p.n.e. Następnie mamy zachodzące po sobie i przemiennie okresy ochłodzenia oraz ocieplenia: 2150–1950 p.n.e. — ochłodzenie, 1900–1750 p.n.e. — ocieplenie, 1700–1350 p.n.e. — ochłodzenie, 1350–1250 p.n.e. — ocieplenie, 1250–1100 p.n.e. — ochłodzenie, 1100–850 p.n.e. — ocieplenie, 800–500 p.n.e. — ochłodzenie. Ten ostatni okres, nazwany przez Karla Jaspersa osiowym, jest okresem zwrotnym w dziejach ludzkości. To zdaje się być klucz do rozmyślań autora.

Klimenko za zasadniczy więc uznaje okres ochłodzenia wczesnej epoki subatlantyckiej, na którą miały przypaść najważniejsze osiągnięcia duchowe starożytności. Jest to czas, gdy flota kartagińska dokonała wyprawy do wybrzeży Kamerunu, znajdując po drodze wielkie rzeki, zarośla i stada słońi, zaś anonimowa relacja z Afryki Zachodniej z 338 r. p.n.e. odnotowała, że mieszkańcy żywią się tam mlekiem i mięsem i produkują wino kupowane przez Fenicjan. Relacje te były kwestionowane przez historyków, bowiem dziś w opisywanym miejscu jest pustynia. W przeciwieństwie do Afryki, subkontynent indyjski był wówczas suchy. Autor zwraca uwagę na relacje z pochodzącego Aleksandra Wielkiego, którego armia korzystała z reliktowych lasów do budowy floty do

spływu do Oceanu Indyjskiego, ale potem ginęła w żarze pustyni Makramu, gdy dziś jest to kraj żyzny z licznymi rzekami. Na podstawie badań osadów, okazało się, że w czasach Aleksandra region Makramu dotknęły niespotykane susze.

Dla obszaru Europy autor wykazał, że w okresie wczesnej epoki subatlantycznej (Early Subatlantic Age — ESA) w porównaniu ze współczesnością średnia opadów była o 1,5% wyższa. To wskazuje, że związek temperatur i wilgotności nie ma charakteru liniowego, co jest dobrze zbadane, ale także bywa zróżnicowany (niemonotonny). Inaczej mówiąc, już przy niewielkim ochłodzeniu można spodziewać się znacznego wzrostu opadów. Zdaniem Klimienki, jest to związane z wzrostem intensywności przewagi zachodniej cyrkulacji w atmosferze z chwilą obniżenia jakości klimatu (s. 166).



Ryc. 1. Wykres średniej temperatury półkuli północnej w ostatnich 7 tys. lat w odniesieniu do średniej temperatury za lata 1951–1980

Jedno z ważniejszych klimatycznych wydarzeń późnego holocenu, ochłodzenie ESA (ok. 650–250 p.n.e.), nie może zostać przypisane wpływowi jednego tylko czynnika. Szybkie i silne ochłodzenie wczesnej epoki subatlantycznej było spowodowane unikatowym jednoczesnym wystąpieniem kilku czynników, działających w jednym kierunku: ostrym obniżeniem aktywności słońca na tle niskiego udziału zasadniczych gazów cieplarnianych w składzie atmosfery, obniżonym

znaczeniem zimowego nasłonecznienia i w końcu rzeczywistym odsoleniem północnego Atlantyku.

Co ciekawe, rozpoczynające się stulecie jakby zapowiadało niemniej rzadkie połączenie silnego obniżenia aktywności słonecznej i wzrostu aktywności wulkanicznej na tle najniższego w całym holocenie znaczenia letniej insolacji. Do tego należy dodać, że już dziś realnie postrzegane zwiększenie ilości opadów w wysokich szerokościach geograficznych i całkiem możliwe częściowe rozpuszczenie grenlandzkiej tarczy lodowej czynią perspektywę nowego odsolenia wód północnego Atlantyku wiarygodną. Przy pojawieniu się wszystkich wymienionych warunków czeka nas przynajmniej poważne spowolnienie tempa współczesnego ocieplenia.

Podstawowym problemem dla Klimenii pozostaje problem adekwatności i pewności świadectw o warunkach klimatu. Czy możliwe jest w ogóle rozwiązanie tak postawionego problemu o wpływie wahań klimatu na dzieje cywilizacji? Czy można z wystarczającą precyzją odtworzyć stan dawnego klimatu? W końcu, czy rzeczywiście w epoce historycznej zachodziły istotne zmiany klimatu?

Odpowiedź zderza się z dość powszechnym przekonaniem, że klimat w epoce historycznej, jak i przedhistorycznej zmieniał się tylko nieznacznie.

To błędne przekonanie budowano na danych meteorologicznych zaledwie z 20. stacji prowadzących od XVIII w. obserwacje. Porównywano je z danymi z XIX i I połowy XX w., skąd wnioskowano o stabilności klimatu. Jest to uzasadnione twierdzenie, bo klimat Europy jest rzeczywiście wyjątkowo stabilny.

Leonard Wooley, badacz starożytnego Wschodu, stwierdził, że już wówczas klimat i układ roślinności od czasu wczesnych cywilizacji „przybrały te formy, które odziedziczyliśmy” — co jest sprzeczne z szeroko dyskutowaną w XX w. kwestią biblijnego „potopu”.

Błędne przekonania o niezmienności klimatu holocenu, wywiedzione zostały z wyników badań rdzeni lodowców Grenlandii, a one są stabilne od ok. 4 mln lat i nic nie mówią o klimacie innych regionów.

Nadzieję na zmianę podejścia do problemu budzi rozwój badań w naukach o Ziemi:

1. Obawa przed ociepleniem globalnym (zdaniem Klimenki, pozbawiona podstaw) stymuluje badania nad dziejami klimatu i rekonstrukcją dawnego klimatu.
2. Udało się datować pośrednio dane klimatyczne dla ostatnich 30 tys. lat, metodami radiowęglowymi, resztek organicznych, choć kalibracja budzi nadal wątpliwości.
3. Klimatologia operuje już dość dokładnymi danymi, choć obserwacje meteorologiczne prowadzone są dopiero w Anglii od 1659 r. Na ich podstawie dokładnie odtworzono klimat od 1854 r.
4. Odnosząc się bezpośrednio do klimatów oddalonych historycznie epok można stwierdzić, że obecnie dysponujemy jedynie masą całkiem

nieusystematyzowanych i często sprzecznych danych, otrzymanych różnymi metodami, dającymi możliwość sprzecznych interpretacji, głównie przez stosowanie odmiennych skał chronologicznych i przenoszeniem ustalonych lokalnych prawideł na szersze regiony.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kazimierz Ilski

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Sławomir Józefiak*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

Traktowanie nauki jako społecznej (kulturowej) praktyki stało się ważną domeną społecznego konstruktywizmu. I tu, koncepcja W. Wrzoska, tak jak inne konstruktywistyczne podejścia, stawia ogromnie ważne pytanie, ciągle jeszcze pozostawione bez zadowalającej odpowiedzi. Jest to pytanie o sens uprawiania historii<sup>7</sup>. Pokazując kulturową (społeczną) konstrukcję naszej wiedzy, a także unaoczniając lingwistyczne i kognitywne mechanizmy świadomości historyka, jakie odpowiadają za tę konstrukcję, Wrzosek ukazuje dyskursywną naturę prawdy. Nie wykonuje wszelako

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 82.

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

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

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

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

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

*Wołodimir Skłokin*<sup>8</sup>  
(Przeł. Marta Studenna)

---

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



Osoby pragnące opublikować artykuł w „Sensus Historiae” proszone są o przesłanie tekstu w pliku Word na adres mailowy: [sensus222@gmail.com](mailto:sensus222@gmail.com) . Przesłany materiał oprócz artykułu o objętości do 1,5 ark. wyd. (60 tys. znaków ze spacjami), powinien zawierać streszczenie w języku polskim i angielskim (lub innym języku kongresowym) (do 2 tys. znaków ze spacjami) oraz notę o autorze (stopień i tytuł naukowy, miejsce pracy, informację o zainteresowaniach badawczych oraz najważniejsze publikacje) o obj. również do 2 tys. znaków ze spacjami i ewentualnie plik z odmienną czcionką zastosowaną w przesłanych tekstach. Wszystkie teksty prosimy zapisywać czcionką Times New Roman.

Nadesłane artykuły są recenzowane.