

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Nauk Społecznych

Instytut Kulturoznawstwa



UNIwersytet
IM. ADAMA MICKIEWICZA
W POZNANIU

Stanisław Kandulski

***Kulturowe funkcje historiografii romantycznej
na przykładzie twórczości Joachima Lelewela.***

Praca doktorska napisana
pod kierunkiem
prof. UAM dr hab. Krzysztofa Moraczewskiego

Poznań 2018

WSTĘP	4
1. SPOSOBY POJĘCIOWEGO UJMOWANIA MENTALNOŚCI	11
1.1. NARODZINY HISTORII MENTALNOŚCI.....	11
1.2. ETNOLOGIA, PSYCHOLOGIA, SOCJOLOGIA – POCHODZENIE TEORETYCZNE KONCEPCJI <i>MENTALITÉ</i>	16
1.3. RELACJE TWÓRCZOŚCI MARCA BŁOCHA Z KONCEPCJAMI FRANCUSKIEJ SZKOŁY SOCJOLOGICZNEJ.	23
1.3.1. REALNA MOC WYOBRAŻEŃ ZBIOROWYCH	28
1.4. HISTORIA MENTALNOŚCI W UJĘCIU PHILIPPA ARIÈS I MICHELA VOVELLE.....	31
1.5. ANTROPOLOGIA HISTORYCZNA	41
1.5.1. TWÓRCZOŚĆ ARONA GURIEWICZA.....	41
1.5.2. PROBLEMY BADAWCZE ROSYJSKIEJ ANTROPOLOGII HISTORYCZNEJ.....	47
1.6. HISTORIA MENTALNOŚCI WOBEC WYZWAŃ ANTROPOLOGII HISTORYCZNEJ NA PODSTAWIE DZIEŁ ROBERTA DARNTONA	53
1.7. PODSUMOWANIE ROZDZIAŁU. WIELCY NIEOBECNI.	61
2. MENTALITÉ A KULTURA.....	64
2.1. TEORIA KULTURY CZYLI BRAKUJĄCE OGNIWO	64
2.2. KILKA UWAG NA TEMAT SPOŁECZNO-REGULACYJNEJ TEORII KULTURY	67
2.3. IDEACYJNA KONCEPCJA KULTURY A <i>MENTALITÉ</i>	75
2.3.1. ZRÓŻNICOWANIE MATERIAŁU	76
2.3.2. AKCEPTACJA, TOLERANCJA, ZASIĘG	79
2.3.3. SĄDY UZASADNIAJĄCE NORMĘ	83
2.4. NOWA DEFINICJA HISTORII MENTALNOŚCI	91
2.5. PODSUMOWANIE	96
3. JOACHIM LELEWEL: NARZĘDZIA POJĘCIOWE JAKO ELEMENTY OBRAZU ŚWIATA HISTORYKA.	98
3.1. SPOŁECZNA FUNKCJA HISTORII	98
3.2. MIEJSCE KULTURY W BADANIACH HISTORYCZNYCH.	100
3.3. METODY PROWADZENIA ANALIZY ŹRÓDŁOWEJ	102
3.4. ETIOLOGIKA CZYLI USTALANIE ZWIĄZKÓW POMIĘDZY WYDARZENIAMI.	105
3.5. KULTURA–NARÓD–PAŃSTWO – ANALIZA APARATURY POJĘCIOWEJ NA BAZIE DZIEŁ LELEWELA.....	114
3.6. CZTERY GŁÓWNE PODOKRESY HISTORII POLSKI	123
3.6.1. 860 – 1139.....	125
3.6.2. MOŻNOWŁADZTWO 1139–1374.....	129
3.6.3. GMINOWŁADZTWO SZLACHTY 1374 – 1607	132
3.6.4. „GMINOWŁADZTWO” W ZAWICHROWANIACH 1607 – 1795.	140
3.7. PODSUMOWANIE	151

4. HISTORYK JAKO TWÓRCA I UCZESTNIK KULTURY: KULTUROWEE RAMY HISTORIOGRAFII JOACHIMA

LELEWELA.....	152
4.1. EPOKA SPORU STAROŻYTNIKÓW Z NOWOŻYTNIKAMI.....	152
4.2. MOTYWACJA BADANIA I PODMIOT DZIEJÓW	160
4.3. JĘZYK JAKO PRZEJAW DUCHA DZIEJÓW	170
4.4. ROMANTYCZNA DEFINICJA PRAWDY	180
4.5. JA, TY, ON, ONI, MY – SPOŁECZNE ROLE ROMANTYKÓW	184
4.6. PAŃSTWOWOTWÓRCZA ROLA NARODU	189
ZAKOŃCZENIE	202
BIBLIOGRAFIA	205

Wstęp

Podstawą mojej pracy, pt. *Kulturowe funkcje historiografii romantycznej na przykładzie twórczości Joachima Lelewela*, jest przekonanie o możliwości badania oprzyrządowania intelektualnego (w tym norm - kulturowych wartości - człowieka historycznego) w oparciu o odpowiednio przebudowane pojęcie mentalności wywiedzione z francuskiej historiografii. Terminem tym będę posługiwał się dalej dla określenia puli pojęć związanych z różnymi wizjami uprawiania historii, której celem jest odkrywanie ideacyjnego oprzyrządowania jednostki lub zbiorowości historycznej, zaś jego analizy i definicje opisuję w dalszych rozdziałach pracy. Do tego momentu „mentalność” może być roboczo rozumiana, jako sposób myślenia, budowania przekonań, ale również doświadczania rzeczywistości.

Odpowiednio zatem do tego założenia staram się osiągnąć następujące cele.

Po pierwsze, pragnę przeprowadzić naukowe badania nad pojęciem *mentalité*, które ukształtowane zostało w ramach dociekań historycznych. Efekt ten zamierzam osiągnąć poprzez przedstawienie historii pojęcia, zaprezentowanie sposobów jego funkcjonowania w ramach historii oraz poprzez próbę „skorygowania” go – w rozumieniu korespondencji istotnie korygującej - za pomocą ideacyjnie pojętej koncepcji kultury.

Po drugie, zanierzam dokonać źródłowej analizy dzieł polskiego reprezentanta formacji romantycznej w historiografii, Joachima Lelewela, mającej na celu rekonstrukcję jego świadomości metodologicznej w odniesieniu do pojęć „historia”, „naród”, „państwo”.

Po trzecie, powyższa analiza służyć ma stworzeniu możliwości potraktowania dzieł Joachima Lelewela jako źródeł do historii mentalności (już skorygowanej poprzez pojęcie kultury) społeczności wieku XIX. Cel ten polega na takim zbadaniu twórczości Lelewela, które umożliwiłoby odtworzenie reprezentatywnego dla części polskiej społeczności XIX wieku sposobu doświadczania i rozumienia historii (czyli elementu mentalności).

Realizacji powyższych celów służą cztery rozdziały.

Rozdział pierwszy poświęcam historii pojęcia *mentalité* i opisowi związanych z nim problemów poznawczo metodologicznych oraz tradycji intelektualnych, do których ono przynależy. Prezentuję w nim okoliczności wprowadzenia pojęcia mentalności, jego źródła w badaniach etnologicznych i socjologicznych, aby w końcu pokazać jak funkcjonując w naukach historycznych zaadaptowało ono elementy badań antropologicznych. Część ta ma za zadanie zaprezentowanie podstawowych dylematów, z jakimi muszą zmagać się i jakie muszą rozstrzygać badacze zajmujący się mentalnością. Kwestia jednoznacznej definicji pojęcia

mentalności wiąże się m.in. z brakiem wystarczającej i konsekwentnej nad nim refleksji, wielowątkowością podjętych badań (badacze doprecyzowują to pojęcie we własnych badaniach, najczęściej korygując je tylko częściowo, a nie kompleksowo, przez co powstaje wachlarz pojęć bliskoznacznych), wreszcie potocznym użyciem pojęcia. Z tych i wielu innych powodów traktuję początkowo pojęcie mentalności dość wąsko, jako nazwę dla cennej intuicji badawczej, nad którą wyczerpującą refleksję podejmuję w dalszych rozdziałach pracy.

W rozdziale drugim prezentuję ideacyjną koncepcję kultury Jerzego Kmity (tzw. społeczno-regulacyjną albo socjopragmatyczną koncepcję kultury), za pomocą której staram się rozstrzygnąć niektóre z omówionych w rozdziale pierwszym problemów metodologicznych związanych z ujmowaniem pojęcia mentalności.

W rozdziale trzecim przedstawiam dziewiętnastowieczną wizję dziejów, narodu i historii w oparciu o analizę źródłową dzieł historycznych Joachima Lelewela, czyli w skrócie sprawę ujmując, poświęcam ten rozdział analizie historycznej świadomości metodologicznej wileńskiego historyka.

W rozdziale czwartym dokonuję aplikacji skorygowanego pojęcia mentalności do badań mających na celu określić ramy myślowe, a więc pewną „mentalność”, wewnątrz której zakorzenione są rozważania Joachima Lelewela.

Sedno mojej przedsięwzięcia badawczego polega na zapytaniu o to, co o dziewiętnastowiecznej społeczności (o jej dyrektywach i normach kulturowych, zasadach poznawania i sposobach interpretacji dziejów) mówi nam myślowa forma dzieła historycznego? W odniesieniu do powyższego tematu, przykładowy problem badawczy brzmiałby np. tak: co spowodowało, że ludzie w określonym momencie historycznym, współczesnym autorowi badanego dzieła, skłonni byli przyjąć za prawdziwe mesjanistyczne wytłumaczenia zdarzeń historycznych? Co takiego powoduje, że choć dzisiaj uznane za niewiarygodne, wtedy, w XIX wieku, wyjaśnienia takie były akceptowalne i uzasadnione? A więc w sumie, co konstytuuje różnicę między „naszym” i „ich” sposobem doświadczania biegu dziejów?

Zaproponowane przeze mnie ujęcie różni się od współcześnie uprawianej historii historiografii, z którą przy niewystarczającej eksplikacji można by kojarzyć moją pracę. Historiografowie, pytając o określoną świadomość metodologiczną danego historyka, próbują scharakteryzować obraną przez tegoż historyka metodę, zbadać poziom jej nowatorstwa, określić jej wpływ na procesy badawcze podejmowane przez innych historyków. Przykładowym pytaniem wchodzącym w zakres tak zdefiniowanej problematyki byłoby np.

zapytanie: na ile jesteśmy skłonni uznać za wiarygodne – z naszej dzisiejszej perspektywy badawczej- wizje dziejów oparte np. na koncepcjach mesjanistycznych?

Efektom tak ujętych badań są krytyczno–genetyczne opracowania sposobów uprawiania historii lub ich interpretacja adaptacyjna, pozwalająca zbadać świadomość metodologiczną i zapytać o aktualność jej rozwiązań. Możemy powiedzieć, że dzieła te dotyczą współczesnej badaczowi diagnozy warunków poznawczych i wartości narzędzi badawczych, jakimi dysponowali niegdysiejsi dziejopisarze.

Z mojej natomiast perspektywy badanie takie to:

(...) poszukiwanie tego, co poprzedzało samo badanie i było respektowane w jego trakcie (a co wcale nie musiało być dokładnie uświadamiane przez danego historyka). Metodolog ma do czynienia z końcowym produktem pracy historyka z określoną narracją historyczną i musi wydedukować nie tylko sam przebieg badania, prowadzący do takiego finalnego produktu, ale i przekonania poprzedzające badanie, a implícite w nim tkwiące. Do najtrudniejszych, ale i najbardziej pociągających poszukiwań tego typu należą właśnie konstrukcje światoooglądu, właściwego dla danego paradygmatu historiograficznego. Badania te pozwalają przekroczyć próbę czystej metodologii w kierunku odkrywania istoty samej kultury poznającej.¹

Fakt, że mimo całej ich atrakcyjności poznawczej, problemem tego rodzaju badań historycznych, opartych na pojęciu mentalności, pozostaje słabość ich strony teoretyczno-metodologicznej (niejasność stosowanych pojęć i rozstrzygnięć) został oczywiście zauważony przez wielu autorów. Najpoważniejsze zmiany w podstawach badań mentalnością i chyba najlepszy ich ogólny ogląd daje się zauważyć w dziełach antropologów historycznych (z kręgu Clifforda Geertza, Arona Guriewicza, Roberta Darntona), którzy poprzez adaptację semiotycznej teorii kultury przebudowali zasadniczą koncepcję historii mentalności. Zgodnie z tymi propozycjami historia mentalności stałaby się próbą stworzenia ideacyjnie zorientowanej historii kultury, celującej w odkrywanie i badanie świadomości ludzi historycznych.

Czy w kontekście osiągnięć wymienionych powyżej badaczy proponowane przeze mnie rozwiązanie jest radykalnie nowe? Odpowiedź nie jest jednoznaczna. Sposób takiego pisanie historii, który pozwoliłby traktować konkretną działalność historyczną danego naukowca, jako „dziurkę od klucza”, przez jaką można by „podglądać” przeszłość współczesną autorowi dzieła proponowany był przez wielu badaczy.

¹ J. Pomorski, *Historiografia jako autorefleksja kultury poznającej* (w:) *Świat historii : prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin*, W. Wrzosek (red.), Instytut Historii UAM, Poznań 1998, s. 395.

Intuicję zbliżoną takiemu postrzeganiu historii przedstawił Hayden White. Amerykanina nie interesowała rzetelność zebranego przez historyków materiału źródłowego, czy metoda przedsięwziętej przez nich klasyfikacji danych, wynikająca *explicite* z deklaracji metodologicznych. White próbował zdefiniować pisarską stylistykę danego historyka, która wpływając z nieświadomości determinować miała semantyczną charakterystykę przekazu. White wychodził z założenia, że każdy człowiek ma „nieświadomie prefigurowane” tendencje językowe do ujmowania doświadczenia, które z racji samej swojej formy wpływają na jakość treściową i formę przekazu. Według niego, ludzie tłumaczą wydarzenia historyczne używając jednej z trzech strategii (ideologia, argument formalny, fabularyzacja) realizowanych za pomocą konkretnej artykulacji (np. romans, satyra, tragedia lub komedia). Oczywiście teza, jakoby twórczość historyczna była w pierwszej kolejności po prostu dziełem literackim nie sprowadzała analizy do znalezienia li tylko klasycznie rozumianych figur stylistycznych, ale tropów o nacechowaniu psychoanalitycznym, których listę z inspiracji Robina Colingwooda (oraz Northropa Frye’a), powtarzał White pisząc o synekdochach, metaforach, metonimiach i ironii.²

Innym badaczem, którego pisma w sposób istotny łączą się z tematyką historyczno-kulturową jest Wojciech Wrzosek, który pisze:

W rezultacie, czego by się uprzednio nie doświadczyło w trakcie kontaktu poznawczego z kulturą badaną, to i tak trzeba będzie dokonać translacji świata poznawanego na język kultury badającej. Inaczej mówiąc, trzeba przynajmniej minimalnie lub/i w trybie cudzysłowowym (metajęzykowym) imputować kulturze badanej logikę obecną w kulturze badającej.³

Nie da się badać historii w sposób nieukazujący naszego własnego sposobu jej oglądania. Ujmując świat czynimy to często według kategorii, o których Kmita zwykł pisać, że są one respektowane behawioralnie.⁴ Nie zastanawiamy się zwykle nad tym, w jaki sposób mówimy. Robimy to automatycznie, wkładając w naszą wypowiedź pewien ogląd świata. Dopóki ten ogląd jest społecznie komunikowalny i rozumiany (a skoro mówimy o Lelewelu, wykładowcy uniwersyteckim i aktywnym działaczu politycznym, to chyba możemy to bez ryzyka przyjąć),

² H.V. White, *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*, London: Johns Hopkins University Press, Baltimore 1975. Pozwalam sobie na przywołanie koncepcji metahistorii w jej okrojonym brzmieniu. Chodzi mi o wskazanie analogii z moją pracą, a nie posługiwanie się samą teorią.

³ W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2009, s. 21.

⁴ J. Kmita, *Kultura i poznanie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985.

wtedy ogląd proponowany przez jednostkę traktować można jako potencjalnie reprezentatywny lub przynajmniej komunikowalny dla chociaż części społeczności, w której jednostka ta żyje.⁵

O zupełnie innym podejściu mówić należy w wypadku słynnej analizy sprawy Menocchia, bohatera książki „Ser i robaki”, młynarza, któremu kontrowersyjność poglądów nie dość, że ściągnęła na głowę gromy Świętego Oficjum, to na dodatek zapewniła utrwalone w źródłach jednoznaczne przekonanie otoczenia, nawet sąsiadów, o dziwaczności jego zachowań. Pomijając faktyczny stan sprawy Menocchia, trudno mi wyrzec się porównania perspektyw badawczych. O ile bowiem ja chciałbym odczytywać sposób doświadczania historii wieku dziewiętnastego z perspektywy autora dzieł historycznych, o tyle autor książki o Menocchii, Carlo Ginsburg, próbował spojrzeć na kulturę ludową z perspektywy sprawy chłopca oskarżonego o herezję; próbuję odbudowywać perspektywę doświadczenia historycznego z punktu widzenia historyka, na podstawie jego dzieł dotyczących historii, zaś Carlo Ginzburg rekonstruuje w swym dziele kształt kultury ludowej, dla której wzorcem ma być postawa Menocchia, czyni to zaś na bazie źródeł z dwóch procesów inkwizycyjnych, w których młynarz był oskarżonym, a ostatecznie – spalonym. Mimo tych różnic propozycja Ginzburga będzie musiała stać się przedmiotem mojej uwagi w stopniu podobnym do propozycji wyżej wymienionych antropologów historycznych.

Cel mojej pracy pokrewny jest jednak przede wszystkim perspektywom badawczym otwieranym przez pisma Arona Guriewicza, którego poszukiwania „jednostkowych oglądów świata” doprowadziły do antropologicznie zorientowanej historii. Tak jak White badał tekst z perspektywy „stylistyki pisarstwa historycznego”, tak Guriewicz analizując „kategorie oglądu świata” (ludzkie sposoby rozumienia czasu, przestrzeni, natury, kosmosu etc.) starał się odtworzyć „obrazy świata”, jakimi mogła dysponować jednostka. Rosyjski historyk zdaje się pytać człowieka historycznego: powiedz mi „jak” i „co” widzisz (czujesz, myślisz...) a powiem ci kim jesteś.⁶ Odnoszę te pytania do doświadczania samych dziejów. Jak ujmuję to Jan Pomorski:

⁵ „Okoliczność, iż antropolog czy historyk sporządza narracje, która musi spełniać oczekiwania bliźnich mu wspólnoty naukowej, wymusza, aby świat opisywany był wzięty w cudzysłów, przestał być dla niego <<światem samym w sobie>>, <<takim jakim on jest>> (lub dla historyków <<takim jakim był>>) i stał się światem oglądanym przez nas tj. z dobrodziejstwem naszego kulturowego (myślowego) wyposażenia. Imputujemy mu wówczas co najmniej logikę naszego myślenia. Jest to bowiem produkt naszego poznawczego stosunku do innej kultury przeznaczony jest zasadniczo i przede wszystkim dla reprezentantów kultury badającej (nie dla kultury badanej przecież, jak powie większość historyków antropologów). Musi więc on spełnić minima stawiane przez nas narracjom o świecie.” (w: W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, op. cit., s. 20).

⁶ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976.

Praktykowanie historiografii oznacza również mniej lub bardziej świadome uczestniczenie w grze kulturowej, jaka rozgrywa się między kulturą badaną a badającą oraz tą ostatnią a kulturą publiczności literackiej, do której dana narracja historyczna trafia. Tu z kolei pojawia się problem imputacji kulturowej, dogłębnie analizowany na przykład przez Wojciecha Wrzosa w pracy »Historia – kultura – metafora«⁷. Każdy z nas zapewne, stykając się z tekstami historiograficznymi, miał poczucie, iż przygląda się w nich własna epoka, udratyzowana w kostium historyczny. Narracja służy historykowi do budowania obrazu przeszłości. Konceptualizuje on przeszłość, posługując się mitem, metaforą, stereotypem, ideologią, czasem teorią, a następnie wystawia ją publiczności historycznej. Seria tych wystawień odpowiada sekwencji dzieł historiograficznych, sukcesywnie inspirujących się wzajemnie. Ich kanwą jest zbiorowe i indywidualne świadczenie o tym, co przemija (...) a więc zapis określonego doświadczenia świata mijającego – opowiedziane na sposób właściwy tu i teraz, czyli odpowiadający kulturze badającej. Jest to narracja adresowana, świadomie zakładająca istnienie publiczności czytającej, wyposażonej w określoną kompetencję kulturową, niezbędną dla odbioru przekazu historiograficznego. Stąd staje się historiografia nie tyle źródłem do poznania kultur, o których intencjonalnie mówi (bada je), ale źródłem do poznania samej kultury poznającej."7

Intuicje stojące za wymienionymi przeze mnie stanowiskami, a drzemące w koncepcjach mentalności nie zostały jeszcze, jak sadzę, wyczerpane. Zbyt szybko – wydaje mi się – odsunięto na bok pojęcie mentalności oskarżając je o mglistość i niejednoznaczność. Myśląc o nim, widzę wciąż użyteczną ramę konceptualną, którą *implicite* ustanawiano w odkrywczych tekstach historycznych, nie podejmując jedynie nad nim zawsze wystarczająco uściślającej go refleksji teoretycznej, mogącej stworzyć z niego ostrzejsze narzędzie pojęciowe.

Zanim przejdę do właściwej części pracy muszę poczynić kilka uwag redakcyjnych. Niniejsza praca zawiera bardzo obszerne cytowania, szczególnie z dzieł Joachima Lelewela oraz – w mniejszym stopniu – innych badaczy. Z tego też względu tekst zaczął się w pewnym momencie stawać raczej uciążliwy dla czytelnika. Aby zwiększyć komfort lektury, tam, gdzie było to możliwe i gdzie nie wpływało to w sposób radykalny na odbiór analizowanych treści, cytowania zostały przeniesione do przypisów.

Owa duża ilość cytowań w poszczególnych rozdziałach, zwłaszcza pochodzących z tekstów źródłowych) ma za zadanie zobrazować w pełni charakter badanych źródeł: nie chodzi zatem tylko i wyłącznie o przekaz treści, ale również o językową formę samych źródeł i to, co na jej bazie można poddać interpretacji.

Zdecydowałem się na nie wstawiać oznaczeń redakcyjnych przy domniemanych błędach i odmiennościach językowych, istniejących w Lelewelowskich pismach. Dziewiętnastowieczna polszczyzna różniła się w tym zakresie od współczesnego języka

⁷ J. Pomorski, *Historiografia jako...*, op. cit., s. 378.

polskiego, a swoją wagę ma także oraz szczególna predyspozycja językowa samego dziejopisa. Próba wprowadzenia tego rodzaju oznaczeń redakcyjnych czyniła jedynie analizowany tekst nieprzejrzystym.

Podjęty przeze mnie temat wymaga wprowadzania i eksplikacji wielu pojęć i terminów, nieraz w bardzo specyficznym Lelewelskim ich rozumieniu. Aby ułatwić czytelnikowi rozeznanie się w tej wielości zdecydowałem się na wprowadzenie w tekście dużej ilości wytłuszczeń, które pozwalają, uporządkować tekst zarówno wizualnie, jak i pojęciowo.

1. Sposoby pojęciowego ujmowania mentalności

Jednym z kluczowych problemów związanych z badaniem mentalności jest złożona historia samego pojęcia, na którą składa się bogactwo rozstrzygnięć teoretycznych. Próba zakreślenia genezy koncepcji *mentalité* i jej związku z projektem historii mentalności, przy jednoczesnym uwzględnieniu antecedenencji, głównych kierunków rozwoju i konsekwencji, skończyć by się musiała odrębną i obszerną monografią. Wszystko to staje się powodem, dla którego w niniejszym rozdziale prezentuję refleksję nad wybranymi (tylko) sposobami ujmowania mentalności i związanymi z nią problemami.

Rozdział ten ma na celu zaprezentowanie Czytelnikowi autorów głównych dzieł, pochodzenie samej subdyscypliny, ale przede wszystkim kwestii badawczych, których definiowanie (lub jego brak) stało się podstawą krytyki koncepcji mentalności. Pozwala on również na wskazanie tych elementów pojęcia „mentalności”, dla których poszukiwać będę korespondencyjnych odpowiedników w ramach społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury.

W dalszej części niniejszego rozdziału zajmować się będę głównymi postaciami kojarzonymi z historią mentalności, m.in. Lucienem Febvre, Marciem Blochem, Philippem Ariés i Aronem Guriewiczem, ale również badaczami, których dzieła stały się jedną z inspiracji do zmian w sposobach pisania historii, tj. Luciena Lévy-Bruhla, Marcela Maussa i Émila Durkheima). Warto tu podkreślić, że narodziny kierunku „historia mentalności” kojarzone są głównie z badaczami z kręgu Luciena Febvra oraz Marca Blocha. Dlatego też, analizując historię subdyscypliny zakreślam najpierw ich sylwetki, a dopiero w drugiej kolejności zajmuję się etnologiczno-socjologicznym elementem zawartym w ich dziełach, wywiedzionym od Lévy-Bruhla i innych badaczy.

Pod koniec rozdziału zamieszczam część poświęconą „wielkim nieobecnym”, czyli tym badaczom, których obecność konstytuuje współcześnie uprawianą myśl historyczną, a których szczegółowych analiz nie udało się tutaj, z obiektywnych przyczyn, zamieścić.

1.1. Narodziny historii mentalności.

Historia mentalności, w ramach, której ukuto pojęcie *mentalité*, odnosi się do jednej z dyscyplin historycznych, mającej za zadanie badać ramy myślowe ludzi historycznych. Problem tego pojęcia i kierunku z nim związanego polega na jego wieloznaczności i fakcie, że

choć sama idea badań wydaje się być klarowna i komunikatywna, to w całej swojej rozciągłości ukazuje wiele luk i wątpliwości.

Historia mentalności (jako kierunek badawczy) wynikła z koncepcji tzw. „nowej historii” ukształtowanej dookoła tzw. szkoły Annales, za której początek uznaje się utworzenie francuskiego pisma pt *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, a którego pierwszy numer ukazał się 15 stycznia 1929. W komitecie periodyku znaleźni się m.in. Albert Damangeon, Maurice Halbwachs, André Siegfried, Carles Rist, André Piganiol, Georges Espinaz, Henri Hauser i Henri Pirenne. Dyrektorami pisma zostali Lucien Febvre oraz Marc Bloch, którzy po wielu trudach i problemach objęli posady w College de France, w ramach IV sekcji *Ecole Pratique des Hautes Etudes*.⁸

Dokonana przez nich rewolucja w myśleniu o historii sprowadzała ją do nauki o stałej zmienności i koniecznym, wciąż ponawianym przystosowywaniu się człowieka do synchronicznie powiązanych warunków egzystencji (zarówno politycznych i ekonomicznych, jak i religijnych oraz intelektualnych). Do „nowej historii” doprowadza francuskich badaczy myśl Henriego Berra (dotycząca wielopoziomowości myślenia o historii i jej zróżnicowanych rytmach zmienności) oraz dorobek naukowy badaczy takich jak Francois Simiand (postulujący antyindywidualistyczne podejście do historii oparte na analizach nomologicznych, przedstawiających zmiany społeczne na tle ekonomicznych cykli), Ernest Labrousse (widzący losy ludzkie jako wplecione w ruchy ekonomiczne o charakterze cyklicznym, o sezonowym i długim trwaniu, które miało być dla analiz najważniejsze), wreszcie Paul Valéry (występujący przeciwko moralizatorskim tendencjom w dziełach historycznych).

Mimo wielu podobieństw i zbliżonych tradycji intelektualnych, trudno zidentyfikować Annales jako szkołę w teoretycznym znaczeniu tego słowa. Pewnie dlatego Jacques Le Goff, wypowiadając się o swoich kolegach, zwykł określać Annales ruchem,⁹ a nie szkołą, bo przecież tak naprawdę Febvre, Bloch, Le Goff czy Ariès dzielali ze sobą dość ogólne stanowisko, jakie każdy z nich doprecyzowywał na własną rękę. Choć badacze ci nigdy nie stworzyli jednolitego programu metodologicznego, to wspomniane przeze mnie ogólniki wyeksplikowane zostały głównie w pismach Luciena Febvra i Marca Blocha – swoistych kamieni węgielnych „nowej historii”.

Pierwszym badaczem analizującym *mentalité* (a konkretnie jej pierwowzór określany mianem „oprządkowanie mentalne” - *outillage mental* lub „oprządkowanie intelektualne”

⁸ A.F. Grabski, *Dzieje historiografii*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 708–744.

⁹ *Pismo, książka, lektura: rozmowy: Le Goff, Chartier, Hébrard, Fabre, Lejeune*, P. Rodak (red.), seria „Communicare : historia i kultura”, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 31–39.

- *outillage intellectuelle*), jako kategorię poznawczą był Febvre, autor słynnych dzieł dotyczących Marcina Lutra i Franciszka Rabelais.¹⁰ W jego twórczości termin ten oznacza wspólne danej społeczności instrumentarium (często nieuświadomione), pozwalające na spójny, zbiorowy odbiór i interpretację rzeczywistości (w tym ujęciu byłby to sposób porządkowania świata oraz źródło światopoglądów). Perspektywa badawcza związana z takim kierunkiem celuje w

(...) odtworzenie obrazów świata właściwych dla różnych epok i tradycji kulturowych i przez to na rekonstrukcję podmiotowej realności, która stanowiła treść świadomości ludzi danej epoki i kultury oraz określała styl i treść tej ostatniej, charakter stosunku tych ludzi do życia, i ich samowiedzę.¹¹

Za punkt wyjścia Febvra uznaje się twórczość Paula Vidala de La Blanche oraz Charlesa Blondela, Marca Blocha, Émila Durkheima, Marcela Maussa i Luciena Lévy-Bruhla, których współpraca zaowocowała próbami odtwarzania oprzyrządowania mentalnego badanych przez nich epok.

Badania i analizy obwarowano kilkoma postulatami. Pierwszym z nich jest oczywista ucieczka od „filozofowania”, czyli od nadmiernego przeciążania badania dziejów dywagacjami filozoficznymi i historiozoficznymi¹², przy jednoczesnym odnoszeniu się do głównych trendów myślowych badanych epok, jako podstawowego budulca form świadomości. Na poziomie metodologii historii rozstrzygnięcia filozoficzne pozostają, zdaniem Febvra, płonne i powinny być zastąpione „geografią ludzką”, czyli analizą terytorialnych i naturalnych (przyrodniczych, środowiskowych) zależności zachodzących w społecznościach. Taka perspektywa pozwala zarówno na analizę strukturalnego charakteru społeczności, jak i na ukazywanie współzależności zjawisk, które w swojej genezie mają więcej, niż tylko jedną przyczynę.¹³ Efektem takiego sposobu myślenia stały się liczne ankiety problemowe, tworzone na prośbę „Annales” przez ówczesnych historyków. Pozwoliło to na zbudowanie obszernej bazy

¹⁰ “*The French Annales school made the first attempt to historicize the relationships between an author, his works, and his times. By introducing the concept of “mental equipment” (utillage mental), Lucien Febvre sought for a specific way to reconstruct the tools, mentalities and representations of a given civilization. He conceived of mental equipment as a collective entity that created the framework for individual thought and practices exemplified in his biographies of Martin Luter and Francois Rabelais.*” (w:) D. Cahan, *From Natural Philosophy to the Sciences: Writing the History of Nineteenth-Century Science*, University of Chicago Press, University of Chicago Press 2003, s. 79.

¹¹ A. Guriewicz, *Antropologia historyczna*, „Konteksty. Sztuka Ludowa.” 1997, nr 1-2, s. 12; Por. E. Domańska, *Mikrohistorie: spotkania w międzyświatach*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1999; C. Geertz, *Antropologia i historia*, „Konteksty. Sztuka Ludowa.” 1997, nr 1-2.

¹² Co wcale nie oznacza abstrahowania od ujęć teoretycznych.

¹³ Stąd również Marc Bloch zwykł raczej mawiać o „falach” lub „kompleksach przyczyn” albo też o „studium procesów”, a nie o pojedynczych przyczynach.

dotyczącej przeszłości i dostarczenia danych faktograficznych z rozmaitych dyscyplin naukowych, co miało się stać podstawą „nowej historii” – „historii integralnej”, łączącej w sobie osiągnięcia wielu, dotychczas oddzielonych od siebie, nauk społecznych, takich jak socjologia, ekonomia, geografia i demografia.

Wnikliwy czytelnik z pewnością zauważy, że choć praca obfituje w nazwiska postaci z kręgu Annales, to w tekście brakować może odniesień związanych z Braudelowskim ujęciem dziejów.

Sytuacja ta wiąże się z kilkoma aspektami. Po pierwsze, nie sposób mówić o współczesnej metodologii badań historycznych i nie wymienić, choćby nieświadomie, postulatów wskazanych przez Fernanda Braudela. Dość powiedzieć tu o koncepcji czasu wyróżniającej piętra wydarzeniowe, koniunkturalne i długie trwanie. Do tego, należałoby wspomnieć o czysto teoretycznym ujmowaniu dziejów, co wedle Braudela było największym z braków pozytywistycznych ujęć dziejów. Analizując procesy historyczne traktował on dzieje jako zestawy struktur dziejące się na wielu różnych płaszczyznach. Tłumaczenie i rozumienie historii z perspektywy przekrojowej (albo jak kto woli – pionowej, łączącej wszystkie piętra społeczeństwa) jest założeniem niemożliwym, ze względu na nieciągłości czasów, braki źródeł oraz poziom komplikacji struktur.¹⁴

Jego koncepcja określana jest często mianem historii globalnej (lub geohistorii), a za jej największe osiągnięcie uznaje się dzieło dotyczące losów morza Śródziemnego w dobie Filipa II,¹⁵ które to traktuje dzieje z punktu widzenia ruchów gospodarczych w makro i mikroskali. Jego analiza, jakkolwiek imponująca, nie znalazła naśladowców, co najlepiej skwitował chyba sam Braudel pisząc:

Moja koncepcja historii, ta, którą stosuję do historii Francji, jest koncepcja historii globalnej, to jest historii nabrzmiałej wszystkimi naukami o człowieku. Nie chodzi tylko o to, aby wybrać spośród nich jedną i z nią się ożenić, ale o życie w konkubinacie ze wszystkimi naukami o człowieku. Nie napisałem zapewne globalnej historii Francji, ale starałem się to uczynić. Moi spadkobiercy są bardziej ode mnie rozsądni: rozwijają przede wszystkim historię mentalności.¹⁶

Narastająca specjalizacja kolejnych pokoleń badaczy, stała się w oczach Braudela formą fetyszyzacji historii mentalności i wyborem, który atomizował integralną historię, rozdrabniając ją na szczegółowe, nieskomunikowane analizy dokonane z perspektywy pojedynczych nauk

¹⁴ Por. C. Lai, *Braudel's Historiography Reconsidered*, University Press of America, University Press of America 2004; F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.

¹⁵ F. Braudel, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, Wydaw. Morskie, Gdańsk 1976.

¹⁶ B. Fernand, tłum. A.F. Grabski *Une leçon d'histoire de Fernand Braudel*, s. 87.

społecznych. „Nowa historia” przyniosła ze sobą nowe problemy. O ile bowiem badacze przyznają duży potencjał synchronicznym analizom mentalności, o tyle diachroniczne ich ujęcie (czyli zagadnienia zmiany i metamorfoz świadomości itp.) stanowić miało wyzwanie dla wielu kolejnych pokoleń historyków. W tym znaczeniu, swoistym sukcesem pozostają propozycje psychohistoryczne, dla których jednak problem zmiany rozbijał się o rafy indywidualnego geniuszu jednostek, będących wyrazicielami tendencji epoki i jej przemian w postaci dzieł o charakterze „paradygmatycznym” (choć przyznać trzeba, że w ogniu krytyki rozwiązanie to jest dość trudne do utrzymania).¹⁷

Rozpoznając powyższe problemy Marc Bloch postanowił zaangażować do swoich badań rozwijane przez francuską szkołę socjologiczną i etnologiczną. Takie podejście pozwoliło wyjść od bazowego doświadczenia obcości, jakiego doznawali badacze w wyniku kontaktu ze społecznościami plemiennymi i wyabstrahować nowe założenia, możliwe do zaadaptowania do badań historycznych, których efektem są dwie prace Blocha, tj. „Królowie cudotwórcy” oraz „Społeczeństwo feudalne”.

Rozwijana w dialogu Febvre’a i Blocha „nowa historia” poszerzana była o kolejne założenia. Bloch wiedział, że niemożliwym jest obiektywne odbicie społecznych wyobrażeń, stąd podstawowym założeniem był possybilizm. Każdorazowo podjęty przez historyka opis jest tylko prawdopodobną interpretacją danego momentu historycznego (lub zjawiska), opartego na założeniu o racjonalności (w rozumieniu bardzo zbliżonym do teoriodecyzyjnego) przeszłych kultur. W tym sensie, zrozumienie przeszłości możliwe jest tylko na zasadzie odpowiedzi na pytanie „jak do czegoś doszło?” a nie „dlaczego do czegoś doszło?”, bowiem odpowiedź na drugie z tych pytań stawałaby się z konieczności rozwiązaniem metafizycznym. Rozwiązanie zaproponowane przez Blocha w postaci metody retrogresywnej opierało się na analizie zjawisk chronologicznie wcześniejszych w ścisłym powiązaniu z uprzednio danymi zjawiskami późniejszymi (metodę tę można by porównać do stopniowego cofania się po śladach, celem zrozumienia, dlaczego doszło do późniejszego stanu), przy jednoczesnym wyczuleniu na błąd anachronizmu, czyli przypisywania wartości chronologicznie nieadekwatnych, często własnych, członkom społeczności historycznych.

Do pełnego wyartykułowania pojęcia *mentalité*, w jego oryginalnym brzemieniu, dochodzi w dziełach Philippa Ariésa. Rekonstruowana przez niego „mentalność” miała na celu

¹⁷ D. Cahan, *From Natural Philosophy to the Sciences*, op. cit., s. 79.

odwzorowanie „nieświadomości zbiorowej”¹⁸ – czyli tego zestawu zachowań, który brany za powszechny i oczywisty staje się niejako automatyczną wykładnią naszego życia, podejmowaną w sposób bezwiedny i bezrefleksyjny. Miały się one uwidaczniać w autonomicznym rozwoju nie tyle umysłowym, co na poziomie społecznych rytuałów będących ekspresją strukturyzujących je świadomości.¹⁹

Hipoteza badawcza opierała się na założeniu, że społeczności z racji zanurzenia w swoim kontekście (tj. historii i światopoglądzie) nie byłyby w stanie dokonać analizy siebie, tak jak my nie jesteśmy w stanie jej dokonać widząc wielość zmian i odmienności naszego własnego świata.

Współcześnie możemy powiedzieć, że analizowane przez „Annalistów” treści radykalnie się zmieniły, przekuwając historię mentalności w antropologię historyczną. Nim jednak do tego doszło, powstały dzieła Michela Foucaulta, przekładającego perspektywę historyczną na perspektywę społecznych praktyk i ich regulacji za pomocą relacji władzy, rozwinęły się teorie tekstualności oraz refleksji skłaniającej się właśnie ku wspominanej wcześniej antropologii, szczególnie antropologii brytyjskiej.

Późniejsza antropologia historyczna stara się dokonywać rekonstrukcji społecznej rzeczywistości poprzez koncentrację na elementach etnicznych i ludowych niejednokrotnie pisząc swą opowieść w formie „historii oddolnej” (tzw. *history from below*), ukazującej wizję świata z perspektywy „niższych” warstw społecznych. Jednym z czołowych autorów takich badań pozostaje Aron Guriewicz, który w swoich dziełach *Historical Anthropology of the Middle Ages* oraz „Jednostka w średniowieczu”, a zwłaszcza w „Kategoriach kultury średniowiecznej” próbuje odtwarzać „kategorie” i „obrazy świata”, jakimi dysponowała jednostka w średniowieczu, adaptując do swoich badań pojęcie *mentalité*.

1.2. Etnologia, psychologia, socjologia – pochodzenie teoretyczne koncepcji *mentalité*.

W niniejszej części pracy zaprezentuję inspiracje leżące u podstaw historycznej koncepcji mentalności, jaka ukształtowała się w oparciu o badania tzw. francuskiej szkoły socjologicznej.

¹⁸ Należy podkreślić, iż pojęcie to nie ma nic wspólnego ani z teoriami Zygmunta Freuda, Carla Gustava Junga, ani jakkolwiek wersją czy adaptacją psychoanalityczną lub psychohistoryczną opartą na badaniach próbujących odkryć psychologiczne determinanty poszczególnych jednostek historycznych.

¹⁹ M. Vovelle, *Ideologies and mentalities*, University of Chicago Press, Chicago 1990, s. 48.

Pierwszym z badaczy, który położył fundamenty pod badania mentalności był francuski antropolog i historyk filozofii Lucien Lévy-Bruhl, którego szczyt działalności przypadął na pierwszą połowę XX wieku.

Punktem wyjścia francuskiego etnologa było przeświadczenie o biologicznej jedności człowieka, który jako przedstawiciel danego gatunku funkcjonuje wszędzie wedle tych samych mechanizmów somatycznych. Tym natomiast, co staje się przyczyną diametralnego zróżnicowania ludzkich postaw względem świata (i jednocześnie wielości mentalności w nim się przejawiających) jest społeczny bagaż w postaci „wyobrażeń zbiorowych”, przez które „ludzie pierwotni nie postrzegają nic na naszą modłę”²⁰.

Próbując dociec, w jaki sposób kształtowana jest mentalność pierwotna,²¹ badacz wychodził od podziału działań ludzkich na emocjonalne, motoryczne i intelektualne. Zauważa przy tym, że tak analityczne (dzielące działania na trzy aspekty) podejście przysługuje przedstawicielowi kultury zachodu, nie zaś badanemu „tubylcowi”. Pierwotny ogląd świata polega na nierozzerwalnym złączeniu w sobie wszystkich trzech czynników (emocjonalności, motoryki, intelektualności) i permanentnym ich współwystępowaniu w każdym działaniu. Cechę tego współwystępowania określa on konsekwentnie mianem „partycypacji mistycznej”.²² Jak powie autor:

Podobnie jak środowisko społeczne, w którym żyją jest odmienne od naszego i właśnie, dlatego, że jest ono odmienne, otaczający świat przez nich postrzegany różni się od tego, który my postrzegamy. Najprawdopodobniej zmysły ich są takie same jak nasze (...) i taka sama budowa mózgu. Ale musimy brać pod uwagę to, co wyobrażenia zbiorowe wprowadzają do każdego z ich postrzeżeń. Każdy obiekt, z którym się stykają, ma jakieś właściwości mistycznie dające się odeń oddzielić, a zatem umysł człowieka pierwotnego ich nie oddziela w trakcie postrzegania.²³

W tym sensie mistyczny staje się cały świat, którego poszczególne elementy przeniknięte są rozmaitymi mocami i właściwościami, charakterystycznymi dla świata duchów i magii. Można by wręcz rzec, że dochodzi tu do utożsamienia świata zewnętrznego ze światami duchów, albowiem każde wydarzenie, przedmiot czy sytuacja może być ich emanacją.

²⁰ *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, L. Lévy-Bruhl, seria „Biblioteka Klasyków Psychologii”, Polskie Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1992, s. 65.

²¹ „Mentalność pierwotna” lub „mentalność prymitywna” – określenia Lévy-Brühla.

²² „Mistyczne wyobrażenia właściwości przedmiotów i osób są integralną częścią wyobrażenia, które człowiek pierwotnie tworzy sobie na ich temat, i które jest w tej chwili niewidzialną całością” (w:) L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, op. cit., s. 65.

²³ *Ibidem*.

Mistyczny charakter działań narzuca się już w momencie percepcji. Kiedy mentalność prymitywna coś spostrzega, dane zjawisko wyjściowo ujmowane jest w spostrzeżenie przypisujące wydarzeniom ich mistyczny charakter, zaś związek przyczynowo-skutkowy zastępowany jest poczuciem symbiozy, pozwalającym myśleć o wydarzeniach dziejących się dookoła nas, jako o wydarzeniach, nie zewnętrznych (przypadek, koincydencja), ale immanentnych (powodowanych w ramach systemu przez górującą nad nim moc). Każdy spostrzeżony element świata, czy jego fenomen, w momencie przypisania mu przez mentalność prymitywną cech mistycznych, powoduje nie analizę postrzeganego podmiotu, co natychmiastowe działanie związane z egzekwowaniem przez niego porządku. Brak tutaj mowy o refleksji i krytyce, tylko o rozpoznaniu i natychmiastowym działaniu.²⁴

Mistyczny charakter spostrzeżeń i funkcjonowania tłumaczy również specyfikę instytucji społecznych. Choć brakuje definicji wprost podanej przez autora, to dokładne śledzenie toku jego wywodu pozawala na wyciągnięcie wniosku, że mianem „instytucji” określa on profesję albo rytuał pozwalający przyporządkować danej roli społecznej zawiadywanie i komunikację z przyrodą. Jeśli zatem spotyka nas nieszczęście (np. choroba) zadaniem instytucji (czarownik) jest odnalezienie związku mistycznego pomiędzy danym działaniem a przyrodą (co chory zrobił, że przyroda się na nim mści) i odnalezienie lekarstwa (które musi przywracać równowagę z siłami natury). Instytucja powołana jest w celu „profesjonalnego” odnajdywania wytłumaczeń angażujących mistyczny charakter świata. Mnogość zaś instytucji społecznych tłumaczona jest obecnością wielu dusz w jednym człowieku, co konsekwentnie sankcjonuje specjalizujące się w jej obsłudze instytucje i rozbieżności(!), co do jej istoty (co już w punkcie wejścia tłumaczy ewentualną pomyłkę instytucji).²⁵

Podstawową zasadą fundującą spójność plemiennej społeczności umożliwiającą korzystanie z tych samych kanałów komunikacyjnych oraz rozpoznawanie zachowań i działań innych członków społeczności jest zasada partycypacji. Bazuje ona na współuczestnictwie osób

²⁴ L. Lévy-Bruhl, *Primitive mentality*, Goerge Allen and Unwin Ltd, The Macmillan Company, London, New York 1923, s. 31.

²⁵ L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, op. cit., s. 313–314.

i przedmiotów powiązanych w ramach wyobrażenia zbiorowego, zawiadując związkami i przewiązkami²⁶ zachodzącymi między wyobrażeniami.²⁷

Na zasadę partycypacji składa się komplet reguł sterujących społecznym systemem i utrzymującym jego spójność. Pozwala ona na sprawne komunikowanie się, współuczestnictwo w czynnościach życia codziennego i samorealizację jednostek w ramach wspólnoty. Zasada partycypacji zakłada możliwość funkcjonowania grupy wedle charakterystycznych dla siebie zasad (inna logika, inna racjonalność, inna obyczajowość itp.), przy jednoczesnym założeniu spójności, świadomości i respektowania reguł.

Sytuacja ta staje się bardzo dobrze widoczna na przykładzie snów, które brane są przez wspólnoty plemienne za przyczynę przyszłych wydarzeń. Człowiek zachodu traktuje je jako powidok doświadczeń i fantazji wymanowiywanych przez umysł. W społecznościach plemiennych rzecz jest bardziej skomplikowana. Sen w ich rozumieniu staje się uprzywilejowaną formą poznania i komunikacji. Dostrzeżone przez umysł obrazy stają się wezwaniem do podjęcia roli (obwieszczają śniącemu jego misję, zwierzę totemiczne, ukazują przyszłość) którą śniący zacznie potem realizować, wierząc w nieuniknioność objawienia, traktowanego jako projekcja przyszłości i stającego się w ten sposób samospełniającą przepowiednią.²⁸

Odmienne zachowania widoczne są w czasie obrzędów religijnych, kiedy to wyznawcy ignorują słowa kapłana, bawiąc się w czasie rytuału. Częste obcowanie z bóstwem (zarówno w chwilach, którym przewodzi kapłan, jak i w codziennym, „mistycznym” życiu) powoduje odmienne jego traktowanie, będące efektem familiarnego współuczestniczenia w istnieniu świata zarówno ludzi, jak i duchów. Skoro bowiem świat jest zanurzony w świecie duchów i magii, wtedy dopóki nie spada na plemię żadne nieszczęście związane z bóstwami, dopóty należy się cieszyć, śmiać i bawić (dosłownie). Jedyną osobą, która w trakcie takiego rytuału zachowuje powagę, jest pełniący swoją funkcję kapłan. Kiedy jednak pojawia się problem (zaraza, susza, brak zwierzyny), wtedy dopiero skruszeni wyznawcy zanoszą do swych bogów błagania.²⁹

²⁶ Mianem „prewiązków” (w domyśle logicznych; autor używa też określenia „prelogiczny”) nazywa Lévy-Bruhl wszelkie połączenia o charakterze mistycznym. Badacz wychodzi z założenia, że mentalność prymitywna (lub ogólniej umysłowości, społeczeństwa pierwotne) nie osiągnęły jeszcze takiego poziomu rozwoju, który pozwoliłby na rozbicie poglądów mistycznych na części składowe (wyobrażenia: motoryczne, emocjonalne, intelektualne). Wiąże się to oczywiście z poglądem o wyższości kultury zachodnio europejskiej, jednak przy jednoczesnym założeniu, że badane plemiona wcale nie są irracjonalne, lecz po prostu działające w inny, acz bardziej prymitywny sposób.

²⁷ L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, op. cit., s. 102.

²⁸ L. Lévy-Bruhl, *Primitive mentality*, op. cit., s. 119.

²⁹ Ibid., s. 81.

Choć Lévy-Bruhl nie wypowiada wprost definicji „przedstawięń”, czy „wyobrażeń zbiorowych”, to na podstawie dość konsekwentnego ich użycia założyć można, że stanowią one zespoły komunikatywnych i racjonalnych (w ramach danej wspólnoty) przekonań i perspektyw fundujących funkcjonowanie świata, społeczeństwa oraz zasad ich interpretacji. Autor obrazowo ujmując to w następującym fragmencie:

Kiedy opisujemy doświadczenie mentalności prymitywnej jako odmienne od naszej własnej, to jest to kwestia różnicy wywołanej koncepcją świata. Z perspektywy działania poruszają się oni jak my, albo jak zwierzęta; osiągają swoje cele za pomocą środków lub narzędzi, których użycie wiąże skutek z przyczyną, i podobnie jak my (lub jak zwierzęta), - gdyby postąpili inaczej natychmiast by polegli. Każda indywidualny członek plemienia ma przedstawienie rzeczywistości, w którym żyje i działa absolutnie według konstytucji swojej grupy. Mimo iż ich umysły przykute są do nich przez instancje wyższe, niż obiektywne warunki praktycznej aktywności czy przemysłu.³⁰

Ponadto mentalność prymitywna wykazuje się szeregiem cech dodatkowych, odmiennych względem naszego światopoglądu. Cechy te to np. syntetyczność oraz homogeniczność. Nakazują one traktować wydarzenia zachodzące w świecie jako zespolone i całkowite. W tym znaczeniu świat prezentuje się jako jednolity organizm, któremu przypisać można postawę intencjonalną względem całkowicie zewnętrznego człowieka (perspektywa ta pozwala personifikować przyrodę, która może złościć się, gniewać, karać, nagradzać, objawiać).

Drugą cechą pozostaje prelogiczność – czyli pozostawanie w stadium racjonalności przed wyewoluowaniem logiki(!) rozumianej jako świadomość reguł, relacji i konsekwencji rządzących poszczególnymi związkami i wydarzeniami w świecie. Umysłowość prelogiczna swoje postrzeganie świata buduje na przekonaniach opartych o wiarę w czynniki ponadmysłowe i mistyczne.³¹ Konsekwencją tej kategorii stają się kolejne, wymienione poniżej, cechy.

Kolejną cechą pozostaje odmiennność procesu abstrakcji – Jak pisze autor:

Nasze abstrahowanie jest uwarunkowane logiczną homogenicznością (tu: zdefiniowaniem wedle zasad logiki) pojęć, która pozwala na ich kombinowanie. A przecież homogeniczność ta jest ściśle powiązana

³⁰ Ibid., s. 96.

³¹ „Jako mistyczna ze swej istoty, nie widzi ona żadnej trudności w jednoczesnym wyobrażeniu sobie i odczuwaniu tożsamości jedności z wielością, jednostki z gatunkiem, istot nawet najbardziej odmiennych, poprzez partycypację. I to jest jej zasada podstawowa; to poprzez nią wyjaśnia się właściwy tj. umysłowości sposób abstrahowania i uogólniania, i to do niej właśnie, w znacznym stopniu, powinniśmy odnosić formy aktywności typowe dla społeczeństw pierwotnych” (w:) Ibid., s. 171.

z wyobrażeniem przestrzeni jako homogenicznej. Jeśli umysłowość prelogiczna natomiast buduje wyobrażenia różnych rejonów przestrzeni jako jakościowo odmiennych, jako zdeterminowanych ich partycypacjami mistycznymi w takich czy innych zbiorach istot czy przedmiotów, abstrakcja – tak, jak my ją zwykle rozumiemy – staje się czymś bardzo trudnym dla tego typu umysłowości i powinniśmy odnaleźć na jej miejsce abstrakcję mistyczną, która powstaje w wyniku działania prawa partycypacji.³²

Następną cechą jest prawo tożsamości:

Można powiedzieć, że w wyobrażeniach zbiorowych umysłowości pierwotnej przedmioty, osoby, zjawiska mogą być (...) jednocześnie sobą samym i czymś innym niż one same. (...) wysyłają one i odbierają wpływy sił, moc, jakości i działań mistycznych, które dają się odczuć poza nimi – nie przestając być tam gdzie są.³³

Nie trzeba przy tym szanować zasady tożsamości, bo jej przełamanie jest niczym *compositia oppositorum*, jedynie potwierdzeniem wyższej interwencji lub sił o znacznie większych możliwościach (na przykład zakładanie przez lud Bororo, że jego przedstawiciele są czerwonymi ararami; nie że staną się nimi po śmierci, nie że papugi są pośmiertnymi ich formami, lecz że w momencie rozmowy z badaczem są owymi papugami). Ze względu na treść określić ich można mianem mistyków, zaś ze względu na formę relacji – prelogicznymi (myśl prelogiczna nie zabrania sobie samej popadać w sprzeczność).

Ostatnią cechą są specyficzne związki przyczynowo skutkowe – wnioskowanie o następstwach ograniczone jest tutaj do biernego odbioru rzeczywistości, i odczytywania genezy mistycznej zjawisk; Lévy-Bruhl sprowadza się do wymieniania i opisywania licznych przypadków, w których dochodzi do zburzenia przyczynowości zdarzeń.³⁴

Koncepcja Lévy-Bruhla, choć mocno etnocentryczna, inicjuje myślenie, jakie zainspiruje przyszłe pokolenia badaczy, stając się kanwą nowego spojrzenia. Elementem, jego

³² L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, op. cit., s. 154.

³³ Ibid., s. 103.

³⁴ "As we understand it, the connection between cause and effect necessarily unites phenomena in time, and conditions them in such a way that they are arranged in a series which cannot be reversed. Moreover the series of causes and effects are prolonged and intermingled to infinity. All the phenomena of the universe, as Kant says, have universally reciprocal influence; but however complex the system may be, the certainty we have that these phenomena are always arranged in causal series, is the very foundation, to our minds, of the order of the universe, and, in short, of experience. The primitive's mind views the matter very differently, however. All, or nearly all that happens, is referred by him, as we have just seen, to the influence of mystic or occult powers, such as wizards, ghost, spirits, etc. In acting this, his mind doubtless obeys the same mental instinct as that which guides us. But instead of both cause and effect being perceptible in time and nearly always in space, as in our case, primitive mentality admits only one of the two conditions to be perceptible at one time; the other belongs to the sum-total of those entities which are invisible and imperceptible to sense. It is true that to the primitive's mind the latter are no less real and no less directly perceptible than the former and this very fact is one of the characteristics peculiar to his mentality." (w:) L. Lévy-Bruhl, *Primitive mentality*, op. cit., s. 90.

koncepcji przechwyconym przez historyków, jest przekonanie o pluralizmie racjonalności fundujących różne systemy kulturowe. Jest to również jedna z pierwszych teorii uznających logikę za względną. Trudno nie uśmiechnąć się czytając o „dzikich” dorastających do logiki „zachodniej cywilizacji”, jednak nie pierwszeństwo jest tutaj istotne, ale raczej podważenie uniwersalności logiki, percypowania oraz klasyfikowania świata. Przekonania te przejęte zostaną z czasem przez badaczy kultur, dla których założenie odmienności myślenia i swoiste uczucie obcości tchnące z artefaktów zamierzchłych kultur, staje się kluczowym wyznacznikiem.

Z dzisiejszej perspektywy, kiedy badacze wielu wieków dzieląc się z nami swoim doświadczeniem za pośrednictwem ksiąg, przestają być dziwne najbardziej nawet zaskakujące rozwiązania ludzkiego umysłu. O ileż łatwiej jest nam dziś zrozumieć możliwość funkcjonowania takiego świata, jaki jawi się nam w opisach Lévy-Bruhla, kiedy mówi on o człowieku mistycznym, funkcjonującym integralnie z całym światem. Czy jest to bowiem wizja tak bardzo odmienna od tego, co prezentowało nam europejskie średniowiecze? I to także na poziomie kultury *docti*. W wieku XII Jan z Salisbury pisał o ciele ludzkim jako miniaturowej wersji społeczeństwa, w której głowę stanowił książę, serce – doradcy, oczy, uszy i język – sędziowie i zarządcy, ręce – urzędnicy i żołnierze, plecy – służba, wnętrznościami – urzędnicy, stopy – chłopci. Całość ożywiana była duszą.³⁵ Przyglądając się tak misternej konstrukcji nie sposób nie przypomnieć sobie słynnych dialogów Platońskich, których echa pobrzmiewają pomiędzy wersami Jana.

Koncepcja Lévy-Bruhla pozwala nie tylko na próbę analizy takiego zjawiska, ale również potraktowania go, jako formy ekspresji społecznie komunikatywnej, opartej na wspólnych i komunikatywnych założeniach mających swoje zakotwiczenie w wizji i rozumieniu świata, zawartych w wyobrażeniach zbiorowych spiętych zasadą partycypacji.³⁶

Autor każe nam mówić o zjawiskach zachodzących w ramach danej społeczności z punktu widzenia jej wartości, przy jednoczesnym zachowaniu neutralności aksjologicznej badacza (choć przecież nie do końca się to udaje samemu autorowi).³⁷

³⁵ *Policraticus albo O paplaninie dworaków i przekazach filozofów*, Ioannes Saresberiensis, Oficyna Wydawnicza „Verba”, Lublin 2008; por. J. Huizinga, *Homo ludens: zabawa jako źródło kultury*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007; *Człowiek średniowiecza*, J. Le Goff (red.), Oficyna Wydawnicza „Volumen”, Warszawa 2000.

³⁶ Trudno pozbyć się analogii pomiędzy graczem lub osobą bawiącą się w rozumieniu Rogera Callois, a osobą respektującą zasadę partycypacji. Obie one godzą się na pewną konwencję w ramach, której będą się zachowywać. O ile jednak w wypadku Callois kategoria popsuj-zabawy wiąże się z rozbiciem konwencji, „partycypant” będąc postawiony wobec braku wystarczalności swojego systemu po prostu dokonuje zaprzeczenia i niejako na siłę ratuje spójność systemu. Por. R. Cailliois, *Gry i ludzie*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1997.

³⁷ *“In other words, the mental life of primitives (and consequently their institutions), depend upon this essential primary fact that in their representations the world of sense and the other make but one. To them the things which are unseen cannot be distinguished from the things less directly present than those of the other; they are more cite*

Teoria Lévy-Bruhla stanie się kanwą refleksji podjętej przez dwóch kluczowych przedstawicieli francuskiej szkoły socjologicznej – Marcela Maussa i Émila Durkheima.

1.3. Relacje twórczości Marca Blocha z koncepcjami francuskiej szkoły socjologicznej.

Pierwsze istotne zmiany zachodzące w ramach badań nad mentalnością wiążą się z dziełami Marca Blocha, adaptującego do swoich analiz osiągnięcia francuskiej szkoły socjologicznej. Jak pisze Durkheim:

Spółeczność rodzi się z przyczyn moralnych. Tymczasem od momentu, kiedy ludzie tworzą najbardziej nawet pierwotne społeczeństwo, powstają z konieczności normy, które regulują ich stosunki i – w konsekwencji – pewna moralność, która chociaż nie przypomina naszej, jednak istnieje.³⁸

Cytat ten oddaje jedną z najważniejszych intuicji spotykanych w Durkheimowskich teoriach - społeczeństwo to twór moralny spajający tworzące je grupy poprzez powszechnie respektowane normy i wartości.

W miarę rozwoju demograficznego jednostki zaczynają wiązać się w grupy, których spójność i funkcjonalność dyktowana jest aksjologią, jaką zobowiązują się respektować. Jak informuje nas Durkheim, jednostka działająca w ramach takiego systemu składa się z dwóch warstw (*homo duplex*): cielesnej (zmysłowa powłoka istoty ludzkiej, na jaką składają się wrażenia zmysłowe, dyspozycje związane z fizycznymi potrzebami i instynktami człowieka) oraz myślenia pojęciowego (czyli domeny moralności oraz religijności, której zadaniem jest panowanie nad częścią zmysłową człowieka). Ponad tymi dwoma skonfliktowanymi sferami pojawia się element społeczny będący źródłem zasad moralnych, stanowiących społeczny ideał jednostki.

Pierwowzorem tego systemu norm jest religia, jako najbardziej pierwotna forma moralności, inicjująca procesy „społecznotwórcze” (o ile Szacki proponuje interpretację religii

and more formidable. Consequently their world occupies their minds more entirely than this one and it diverts their minds from reflecting, even to a slight extent, upon the data that we call objective. What is the good of fathoming these, since life, success, health, the order of Nature, everything in fact depends upon mystic forces at all times? If human effort can accomplish anything, must it not first of all endeavor to interpret, settle, and if possible, even induce the manifestations of the forces? That is in reality the course pursued by the primitive in attempting to develop his experience.” (w:) L. Lévy-Bruhl, *Primitive mentality*, op. cit., s. 62.

³⁸ *O podziale pracy społecznej*, É. Durkheim, seria „Biblioteka Socjologiczna”, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 237.

u Durkheima traktując ją jako „społeczeństwo swoiście odrębne od indywidualów”³⁹, o tyle w moim odczytaniu francuskiego socjologa, religia, traktowana jako początek społeczności, nie jest w stanie się obejść bez zwierzchności istoty boskiej; dopiero w późniejszych etapach rozwoju bóstwo zastąpione zostaje społecznym autorytetem.⁴⁰)

Przejawy takiego myślenia odnajdujemy w dziełach historycznych, jak np. w „Społeczeństwie feudalnym” Marca Blocha, gdzie historyk pisze m.in. o przerażeniu ludzi X wieku światem, którego wyobrażenie sprowadzono do wszechmocnej potęgi, kierowanej nadnaturalną siłą (taki pogląd najprawdopodobniej wynikał z braku wiedzy i poczucia bezsilności ludzkiej). W miarę rozwoju cywilizacyjnego owo poczucie udawało się zastępować wiarą w rozum i jego potęgę, na co z kolei wyraźnie wskazuje Michele Vovelle.⁴¹

Durkheim zwraca uwagę, że religia konstituuje nowy rodzaj człowieka, który przez posiadanie prawd życiowych jest w stanie funkcjonować w wysoce bardziej solidarny ze społecznością sposób, działając i rozwijając świat dookoła siebie.⁴² W tym sensie, siłą sprawczą i najwyższą instancją dla jednostki jest zawsze społeczność, dyktująca akceptowalne formy współżycia.

Konkludując rozważania nad kwestią religijności w ramach socjologii Durkehimowskiej, warto odnieść się do cytatu:

(...) podstawowe kategorie myślenia, a zatem i nauki wywodzą się z religii. Wiemy też, że dotyczy to również magii, a tym samym różnych pochodnych względem niej umiejętności. Skądinąd wiadomo od dawna, że aż do stosunkowo późnego stadium ewolucji nie można było odróżnić norm moralnych i prawnych od reguł obrzędowych. A zatem konkludując, można powiedzieć, że prawie wszystkie wielkie instytucje społeczne mają swe źródło w religii. Otóż główne formy życia zbiorowego mogły być początkowo różnymi formami życia religijnego tylko pod oczywistym warunkiem, że życie religijne było niejako najwyższą formą, wyrażającą jakby w zarysie całe życie zbiorowe. Skoro więc religia zrodziła to co jest istotą społeczeństwa, to znaczy, że idea społeczeństwa jest duszą religii.⁴³

³⁹ J. Szacki, *Durkheim*, Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1964, s. 20.

⁴⁰ „I im bardziej posuwa się naprzód historia, im bardziej ludzka cywilizacja staje się rzeczą wielką i złożoną, tym bardziej w rezultacie przesądza ona świadomości jednostkowe, tym bardziej jednostka odczuwa społeczeństwo jako coś transcendentnego wobec niej.” (w: *Ibid.*, s. 25).

⁴¹ M. Vovelle, *Ideologies and mentalities*, *op. cit.*

⁴² „Wierny, zespolony ze swym bogiem to nie tylko człowiek, który poznał nowe prawdy, ukryte przed tym, co nie wierzy. To człowiek, który może więcej. Czuje, że łatwiej mu znosić lub pokonywać trudności życiowe. Ma pociechę jakby się oderwał od ludzkich niedoli, gdyż się wzniosł ponad swój człowieczy stan. Jest przekonany, że się ustrzegł zła, bez względu zresztą, jak je pojmuje. Główny akt każdej wiary to ufność w zbawienie przez wiarę.” (w: É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2010, s. 397).

⁴³ *Ibid.*, s. 400.

Niezależnie zatem od momentu historycznego, tym co powodować ma ludźmi, jest zawsze siła ich relacji z grupą, której moc przekłada się na możliwości i samostanowienie jednostki, choć oczywiście ma to swoje przełożenie na całą strukturę społeczną.⁴⁴

Rodzące się na bazie religii społeczeństwo, będąc jeszcze na etapie solidarności mechanicznej, charakteryzuje się płaską strukturą hierarchiczną. Brak w nim zróżnicowania będącego wynikiem kwalifikacji i rozwoju pojedynczych przedstawicieli. Sytuacja zmienia się, kiedy w wyniku podziału pracy zostaje doceniona ludzka indywidualność. Pojawia się ona dzięki zróżnicowaniu jednostkowych form świadomości i staje się źródłem niejednorodności oraz elementem integrującym grupę (dopiero zróżnicowanie zawodowe, wynikające z podziału pracy, pozwala na regulację potrzeb rozwijającego się społeczeństwa; dotychczas każdy mógł zaspokajać potrzeby każdego). W momencie, kiedy rola jednostki w grupie sprowadza się do profesjonalizacji wymagana jest między nimi współpraca, dzięki której będą w stanie zaspokoić swoje wzajemne potrzeby.

Z drugiej strony, system moralny i społeczny, w ramach którego funkcjonują ludzie oraz sam podział pracy możliwy jest tylko dzięki podobieństwu świadomości (mentalności), jaka potrafi się odnaleźć w ramach systemu wartości reprezentowanego przez daną społeczność. Możemy zatem mówić tu o uspołecznieniu i wtopieniu się jednostki w pewien typ zbiorowy.⁴⁵

Świadomość zbiorowa istnieje jako rzeczywistość odrębna i niezależna od warunków szczególnych, jakie wpływają na życie jednostki i wynikają z jej indywidualności. Dzięki temu, stanowi ona bazę przekonań i norm, której ponadpokoleniowy charakter stanowi źródło łączności i komunikatywności społecznych warstw. W tym sensie świadomość zbiorowa to psychiczny typ społeczeństwa, który ze względu na właściwości, warunki istnienia, rozwój, odnaleźć możemy w każdym przedstawicielu, ale który jednocześnie funkcjonuje ponadjednostkowo.⁴⁶ Intuicja ta jest o tyle istotna, że wprowadzając rozróżnienie pomiędzy tym co jednostkowe, a tym co społeczne, pozwala Marcelowi Maussowi na postulowanie

⁴⁴ por. F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, op. cit.

⁴⁵ É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, op. cit., s. 288.

⁴⁶ „Czyn jest społecznie zły, ponieważ odrzuca go społeczeństwo, Ale, zapyta ktoś, czy nie ma uczuć zbiorowych – pochodnych przyjemności lub cierpienia, doświadczanych przez społeczeństwo w kontakcie z ich przedmiotem? Niewątpliwie, ale nie wszystkie mają takie pochodzenie. Wiele, jeśli nie większość, wynika z innych przyczyn. Wszystko, co sprawia, że działalność przybiera określoną formę, może dać początek przyzwyczajeniom, z których wynikają dążności, jakie należy odtąd zaspokajać. Nie dość na tym, te dążności są istotnie podstawowe. Inne stanowią jedynie ich specyficzne i lepiej określone formy aby bowiem znaleźć urok w takim czy innym przedmiocie, wrażliwość zbiorowa musi już być tak ukształtowana, aby była do tego zdolna. Jeżeli odpowiednie uczucia zostały zniszczone, czyn najbardziej zgubny dla społeczeństwa nie tylko będzie mógł być tolerowany, ale jeszcze szanowany i podawany jako przykład. Przyjemność nie potrafi wytarzać dążności ze wszystkich uczuć; może tylko powiązać te, które istnieją, z takim czy innym celem, pod warunkiem że cel ten nie będzie odpowiadał ich naturze.” (w: Ibid., s. 108).

granicy pomiędzy przedmiotem badań socjologii (jaką miały by być badania nad grupami i społecznościami) a psychologii (której rola miałaby ograniczyć się do badań jednostkowych),⁴⁷ choć w swoich badaniach Mauss podkreśla również konieczność brania pod uwagę sytuacji rzeczywistych, kiedy to jednostka oddziałuje również na społeczeństwo. Skoro bowiem jednostka może być wyrazicielem zbiorowości, to przecież poprzez swoje uczestnictwo w obyczajach może również je modyfikować.

Historycznym przykładem takiego oddziaływania jest dziejopisarstwo i związane z nim nadużycia, o jakich Bloch informuje nas w swoich badaniach, kiedy to natrafia na sfalszowane źródła biograficzne dotyczące osoby Pascala. Pół biedy, jeśli mówimy tu o pojedynczej księdze. Cóż jednak począć, kiedy powstające w przeszłości dzieła, mają swe oparcie wśród badaczy przekonanych o prawdziwości pozyskanych dokumentów, które to dokumenty stanowią w rzeczywistości jedynie odpowiedź fałszerza na naukowe zapotrzebowanie spragnionego źródeł badacza?⁴⁸

Kwestia fałszowania dokumentów na użytek publiczny, czy wręcz masowy jest sprawą starą jak świat. Dość wspomnieć tu rzekomo kompromitującą depeszę emską przesłaną 13 lipca 1870 r. z Ems, przez Wilhelma I do Ottona von Bismarcka, a której przeredagowanie przez kanclerza i publikacja w prasie, zapoczątkować miała wojnę prusko – francuską w 1870 r., czy analizy, jakich dokonał Marc Bloch nad plotką wojenną. Autor wyjawia w niej wielość skompromitowanych i sfabrykowanych wiadomości, które były albo wynikiem przejęzyczenia i swoistego nastroju chwili, którego atmosfera rozrastając się szybko stawała się pożywką dla głodnych informacji żołnierzy, czy też po prostu umiejętnie sfabrykowanych informacji mających odnieść skutek propagandowy.

Zindywidualizowane oddziaływanie na masy ma również miejsce w wypadku leczenia „choroby królewskiej” przez królów angielskich, którzy w ramach politycznej rywalizacji z władcami Francji zdecydowali się na wprowadzenie praktyk leczenia swoich podwładnych. Dodatkowo jeszcze, by przebić kontynentalny obyczaj poza gestem obmycia zdejmującym przekleństwo skrofulów, władcy poszerzali cudowny dar o możliwości leczenia padaczki poprzez pierścienie „skurczowe” (*cramp-rings*), jakie pobłogosławione przez panującego stanowić miały doskonałą ochronę przed chorobą opętanych (epilepsja). Henryk I aplikując nowe obyczaje, niespecjalnie martwił się tradycyjnym przekonaniem, że źródło praktyk jest

⁴⁷ M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Wydaw. KR, Warszawa 2001.

⁴⁸ M. Bloch, *Pochwała historii czyli o zawodzie historyka*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.

wynikiem cudu, przyporządkowanego konkretnemu, pojedynczemu rodowi, a nie nieodkrytym przywilejem urzędu królewskiego.⁴⁹

Zresztą, jak pisze Marc Bloch, odwołując się do źródła mocy leczniczych niegdysiejszych monarchów:

Istnieją dwa tradycyjne sposoby objaśniania każdego fenomenu religijnego. Pierwszy (...) widzi w badanym zjawisku świadome dzieło jednostkowej myśli, pewnej samej siebie. Inny sposób dopatruje się tu raczej działania głębokich i mało poznanych sił społecznych. (...) Po to, aby jakaś instytucja – mająca służyć określonym celom ustalonym wolą jednostki – mogła działać wśród szerszego grona ludzi, musi znaleźć swe odbicie w podskórnych prądach świadomości zbiorowej. Również, być może, na odwrót: po to, aby niezbyt określona wiara mogła przeobrazić się w konkretny, regularny rytuał, nie bez znaczenia może być pomoc kilku mądrych ludzi. Jeśli przyjąć za prawdziwe przedstawiane przeze mnie hipotezy, dzieje początków królewskiego rytuału dotykania zasługują na umieszczenie ich wśród przykładów takich właśnie, lucznych już zjawisk historycznych, które podlegają działaniu obydwu wspomnianych elementów.⁵⁰

Warto przy tym pamiętać, że:

>>Dusza zbiorowa<< [nazywana przez Durkheima również „świadomością społeczną” – S.K.] (...) to tylko nazwa pewnego zespołu elementów psychiki indywidualnej, wspólnego członkom zbiorowości, a >>przedstawienia zbiorowe<< to przedstawienia przeżywane przez poszczególne jednostki, a tylko posiadające społeczną genezę⁵¹

Rozróżnienie to informuje nas o twórczej roli jednostki w relacjach społecznych, przy jednoczesnym podporządkowywaniu jej społeczności. Zjawisko to doskonale tłumaczy również rozdzźwięk pomiędzy ideałem społecznego postępowania a zróżnicowaniem zachowań wynikających z indywidualności podmiotów owo zachowanie realizujących.

Moglibyśmy również przyrównać wyobrażenia zbiorowe do okularów lub pryzmatu, przez jaki społeczność patrzy na świat. Choć jej działalność i obserwacja jest świadoma, to nie zawsze owa świadomość jest w pełni przystająca do kształtu zdarzeń. Możemy zatem zdać się na wyobrażenie, że krwawienie i opuchlizna pachwin, jakich fala nawiedzała niegdyś Europę, stanowiły przejaw plag, zaś leczenie przez dotyk stanowić miało dowód królewskiego

⁴⁹ „Henryk I, książę o krwi w większej połowie francuskiej, musiał wiedzieć o uzdrowieniach dokonywanych przez Kapetynga, swego pana lennego i rywala. Musiał zazdrościć prestiżu, jaki spływał na uzdrowicieli. Czyż można wątpić, że chciał go w tym naśladować?” (w: M. Bloch, *Królowie cudotwórcy: studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, Volumen : Bellona, Warszawa 1998, s. 101).

⁵⁰ Ibid., s. 102.

⁵¹ J. Szacki, *Durkheim, op. cit.*, s. 71.

pochożenia panującego, a przez to traktowania go jako boskiego pomazańca. Jakkolwiek ludzie wierzyli w ten fakt i wielu zdrowiało, to jednak współcześni badacze przyglądający się źródłom i statystykom, skłonni są upatrywać w tychże wydarzeniach przejaw choroby, którą w większości przypadków zwalczać miały organizmy chorych, niezależnie od królewskiego dotyku. Oznaczałoby to, że w tym wypadku działania indywidualne stanowią jednak nic więcej, jak tylko efekt działań zbiorowych.⁵²

1.3.1. Realna moc wyobrażeń zbiorowych

Kolejną istotną koncepcję opracowującą problem świadomości zbiorowej i jej efektywności zawierają prace Marcela Maussa dotyczące skuteczności magii i problemu, jaki określił on mianem tanatomanii czyli śmierci przez autosugestię.⁵³

Mauss wyraźnie odróżnia samobójstwo od śmierci z przyczyn magicznych. Tanatomania jest objawem śmierci w wyniku wiary lub przekonania jednostki o nadchodzącym końcu, jaki wynika z przekonań zbiorowych. Jak pisze autor:

Cała omawiana tu mentalność jest przepojona wiarą w skuteczność słów w obliczu zagrożenia przez złowrogie czyny. Głęboko przenika je również swego rodzaju mistyka spokoju duszy. W taki oto sposób albo ostatecznie upada wiara owych nieszczęśników w życie, albo dzięki zabiegom lekarza, czarownika lub ducha opiekuńczego odzyskują oni równowagę. W obu przypadkach chodzi o siły natury społecznej.⁵⁴

Zjawisko to było szczególnie znane wśród społeczności maoryskich, gdzie wyobrażenia kształtowane przez wychowanie i socjalizację były znacznie intensywniej i brutalniej utrwalane w jednostce, niż w innych grupach. Widać to szczególnie dobrze w przypadku analiz struktur zdrowotnych w owych społecznościach. O ile autochtoni wykazują się niewiarygodną odpornością na ból, choroby i wysokim wskaźnikiem regeneracji ciała (stąd szczególnie poziom brutalności kar), o tyle najmniejsze i najdrobniejsze rany nie goiły się wcale, jeśli tylko

⁵² „Każda grupa społeczna ma pewną właściwą sobie skłonność zbiorową do tego czynu, z której wynikają skłonności indywidualne, a nie odwrotnie.” (w: É. Durkheim, *Samobójstwo: studium z socjologii*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 378).

⁵³ „Będziemy rozpatrywali jedynie te wypadki, w których umierający podmiot nie wie lub nie wierzy, że jest chory, wierzy natomiast w bliskość śmierci z określonych przyczyn zbiorowych. Stan taki zbiega się na ogół z utratą przezeń łączności z potęgami lub rzeczami świętymi, w jakich znajdował oparcie, zanim za sprawą magii czy grzechu doszło do owej utraty. Świadomość jest wówczas w całości ogarnięta przez myśli i uczucia o pochodzeniu zbiorowym i nie wskazuje na żadne zaburzenia fizyczne. (...) Wszystko sprowadza się do sugestii zbiorowej. Indywiduum takie umiera, ponieważ uważa się za winne lub poddane działaniu czarów.” (w: M. Mauss, *Idea śmierci wpajana przez zbiorowość i jej wpływ na ciało jednostki* [w:] *Socjologia i antropologia*, M. Król, J. Szacki, J. Pomian [tłum.], Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 342).

⁵⁴ Ibid., s. 349.

wierzono, że przyczyna jest wynikiem naruszenia zasad zbiorowości. Jak pisze Mauss „Idee podówczas powstałe utrzymują się i odtwarzają w jednostce pod stałą presją grupy, wychowania, itd. Przy najmniejszej okazji idee te niweczą lub zwielokrotniają siły jednostki”⁵⁵ Wtedy też powrót do zdrowia wiązał się z porozumieniem z naruszoną zasadą.

Traktowanie psychiki indywidualnej jako odbicia świadomości zbiorowej pociąga tu za sobą tezy o relatywizacji światopoglądu, jaki dany jest przez społeczeństwo zaś uwewnętrzniony przez jednostkę. Każdy czyn zatem staje się dobry bądź zły nie z obiektywnego punktu widzenia, lecz dlatego, że został on opatrzony taką oceną przez społeczność⁵⁶ To co społeczne wywołuje to, co jednostkowe.⁵⁷ Każde funkcjonujące indywiduum reprodukuje i powtarza zastany przez siebie poziom świadomości, kultury oraz cywilizacji (spojrzenie odwrotne byłoby braniem skutku za przyczynę), potwierdzając fakt, iż społeczeństwo składa się nie tylko z jednostek i ich wyobrażeń, ale również z warstwy cywilizacyjnej (tu: technologicznej).

Tak rozumiane wyobrażenia stanowią obraz dużo bardziej precyzyjny, albowiem nie odsyłają nas tylko i wyłącznie do rozbudowanej puli przykładów, lecz pozwalają na wytworzenie teorii, mówiącej o zależności systemu światopoglądowego posiadanego przez jednostkę od systemu społecznego.⁵⁸ Na przód wysuwa się postulat badawczy nakazujący badanie owych wyobrażeń, jakby ich źródłem mogło być tylko i wyłącznie społeczeństwo. Mówiąc obrazowo – całość określa tutaj część, zaś fakt społeczny zachodzący w danej grupie nie jest niczym innym jak przedłużeniem świadomości grupowej w ramach reprezentujących ją jednostek.

Francuscy socjologowie dochodząc do wyników swych badań przebrnęli przez obszerny materiał empiryczny, tworząc jednocześnie schemat rozwoju danej społeczności w oparciu o kolejne jej przemiany. Początkiem społeczeństwa staje się wedle nich potrzeba

⁵⁵ Ibid., s. 343.

⁵⁶ É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, op. cit., s. 107.

⁵⁷ „Kiedy pewnego dnia tubylec ten okazał się chory, wyjaśnił swemu panu, że zrobił coś czego nie powinien był uczynić. Ukradł samczkę oposa, chociaż nie wolno mu był jej jeść. Zostało to odkryte przez starszych. Wiedział, że już nie urośnie. Położył się, można powiedzieć, pod wpływem tej wiary i nie podniósł się już nigdy; umarł po trzech tygodniach.” (w: M. Mauss, *Idea śmierci wpajana przez zbiorowość i jej wpływ na ciało jednostki*, op. cit., s. 346).

⁵⁸ Aspekt ten staje się istotny wobec pytań o wielorakość tego czym miałyby być *mentalité*. Jeśli bowiem weźmiemy do ręki pisma Philipa Ariés dowiemy się, że badania zmierzają w kierunku określenia światopoglądu „przeciętnej” jednostki. Jest to zatem klucz otwierający wrota umysłów najniższych nawet warstw społecznych. Zupełnie inaczej sytuacja wygląda w momencie, kiedy w rękach trzymamy *Królów cudotwórców*, gdzie każdorazowe źródło traktowane jest jako specyficzny dialog do jakiego dochodziło pomiędzy dworską elitą, a społecznością powszednią waloryzującą światopoglądowo każdy królewski ruch.

moralnego uporządkowania relacji wewnątrz grupy, jaka rodzi się w wyniku wzrostu gęstości zaludnienia.

Kiedy zatem społeczność zaczyna się zawiązywać, tworzone wyobrażenia zaczynają odpowiadać wyodrębniającym się w ich ramach postawom, normom i wartościom, które ze względu na swą funkcjonalność zaczynają być co raz szerzej praktykowane, zaś warunki pierwotne, w jakich znajduje się grupa, mają w pierwszej kolejności odpowiedź z biologicznej (cielesnej) warstwy *homo duplex*. Dopiero po zawiązaniu się grupy w coraz większym stopniu pobudzenia natury biologicznej zastępowane są zachowaniami kulturowymi i społecznymi. W ten sposób, w przeciwieństwie do zwierząt, człowiek w miarę rozwoju przytępia swoją biologiczną naturę, zastępując instynktowne reakcje wyobrażeniami grupowymi, zaś tempo tego procesu jest wprost proporcjonalne do szybkości wzrostu gęstości zaludnienia.⁵⁹

Ten akt staje się konsekwencją rozbudowy społeczności i zmiany stopniowego rozwoju społecznej solidarności. Początkowo społeczność stanowi jedną nieodzowną grupę współpracującą na zasadzie bieżącej realizacji potrzeb. W miarę rozwoju grupy poszczególne indywidua zaczynają wykazywać się własnym temperamentem i odmiennością zachowań, nadając zbiorowości większą elastyczność światopoglądową, związaną z ilościowym rozwinięciem grupy. Relacje, które ją spajały pozostają takie same, z tym, że ulegają osłabieniu i zróżnicowaniu w obrębie jednostek, które zaczynają siebie potrzebować nie ze względu na powielanie własności, ale ze względu na unikatowość prezentowanych zachowań, profesji i zajęć.

Stopniowe różnicowanie się społeczności pociąga za sobą również sytuację, w której jednostki, chcąc swobodnie funkcjonować, napotykając się nawzajem i orientując się co do podobieństw oraz różnic w prezentowanych przez siebie wyobrażeniach. Zasadniczą cechą takiej sytuacji jest swoisty ferment wynikający z osłabienia bądź intensyfikacji doznań psychicznych w momencie spotkania przeciwników, bądź osób podzielających daną ideę czy światopogląd. Oznacza to, że odnajdywanie podobieństw i różnic staje się przyczyną bardzo żywych emocji i stanów, jakie przybrać mogą skalę społeczną, przyczyniając się do społecznej zmiany. Co jest ważne w tej sytuacji to fakt, że reakcja nie dotyczy w pierwszym rzędzie relacji prawda-falsz lub dobre-złe. Linia demarkacyjna konfliktu będącego wynikiem zetknięcia się zróżnicowanych idei jest granicą zbiorowego wyobrażenia i integralności danej grupy. Różnica jest w tym momencie nie tyle kwestią tolerancji, co potencjalnym niebezpieczeństwem.

⁵⁹ É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, op. cit., s. 437.

Spółeczeństwo funkcjonując, często mimowolnie, nabiera rozmaitych cech. I choć tendencja społeczności zwraca się ku jednolitości, to jednak parcie jednostek do zróżnicowania jest na tyle duże, że sąsiadujące ze sobą i przenikające się narody bardzo szybko zaczynają zatracać cechy charakterystyczne dla poszczególnych regionów, zaś model zachowań i cech, jakie orzekać można dla danej społeczności, zaczyna zamykać się w pewnych ogólnikach, orzekanych o wszystkich jego mieszkańcach. Jak pisze Durkheim:

Nie można zaprzeczyć, że cywilizacja zmierza do zrównania typów zbiorowych, ale wywnioskowano z tego niesłuszne, że wywiera ona taki sam wpływ na typy indywidualne i że podobieństwo staje się ogólne. Owe dwa rodzaje typów nie tylko nie zmieniają się w taki sam sposób, ale zobaczymy, że zanik jednych jest warunkiem koniecznym pojawienia się drugih. W ramach jednego społeczeństwa występuje zawsze tylko ograniczona liczba typów zbiorowych, składa się ono, bowiem tylko z niewielu ras i regionów na tyle różniących się od siebie, by wytworzyć te różnice. Natomiast jednostki mogą różnicować się w nieskończoność. Tak, więc różnorodność jest tym większa im bardziej rozwinięte są typy indywidualne.⁶⁰

Z powyższych rozważań wynika jeszcze jedna ważna rzecz. Wyobrażenia zbiorowe w miarę swojego rozwoju komplikują się, co na poziomie społecznym widoczne jest w formie coraz bardziej wyspecjalizowanego podziału pracy. Ów podział staje się główną linią rozwojową dla świadomości zbiorowej,⁶¹ zaś jego powodem jest wzrost gęstości zaludnienia i relacji zachodzących pomiędzy ludźmi, intensyfikacja kontaktów, ale też procesy cywilizowania, laicyzacji i zwiększona spontaniczność zachowań indywidualnych.

1.4. Historia mentalności w ujęciu Philippa Ariès i Michela Vovelle

Za pierwszego badacza mentalności intencjonalnie praktykującego określoną z nazwy *histoire des mentalités*, uważa się Philippa Ariès. Jednak ze względu na zbliżoną tematykę zainteresowań badawczych, pochodzenie intelektualne oraz polemikę, łączę opis jego badań z twórczością Michela Vovelle. Ariès termin „mentalność” (zastępowany czasem terminem „nieświadomość zbiorowa”) traktował jako historycznie rekonstruowaną sferę świadomości, która: „Rządzi (...) podstawowymi siłami psychicznymi, takimi jak świadomość własnego ja,

⁶⁰ Ibid., s. 173.

⁶¹ „Możemy więc być pewni, że im bardziej cofamy się w dziejach, tym większa jest jednorodność; z drugiej strony, im bardziej zbliżamy się do wyższych typów społecznych tym bardziej wzrasta podział pracy. Zobaczymy teraz, w jaki sposób zmieniają się na różnych szczeblach drabiny społecznej wyróżnione przez nas dwie formy prawa.” (w: Ibid., s. 175).

dążenie do mocy albo też poczucie zbiorowego przeznaczenia, skłonność do życia w grupie itp.”⁶², pozwalając na jednolity odbiór, partycypację i interpretację rzeczywistości. Oznacza ona charakterystyczną dla gatunku ludzkiego sferę determinującą działania za pomocą form symbolicznych. Jeśli tym, co napędza człowieka są lęki przed własną gwałtownością lub obawy przed śmiercią, wtedy jednym ze sposobów na ich zwalczenie staje się przesunięcie ich w sferę rytuałów czy obyczajów, jakie pomagają nam uzewnętrznić te obawy (przedmiot rytuału) i opanować je (rytuał). I tak w wypadku przemocy czy bezpieczeństwa ich wyrazem staje się porządek prawny, modlitwy o wstawiennictwo i ochronę, produkcje talizmanów, formy uzbrojenia itp.⁶³

Tak rozumiana nieświadomość (mentalność) jest powszechna i gatunkowa (przysługuje człowiekowi), zaś jej odbicie w postaci praktyk, przekazywane jest pokoleniowo. Takie rozumowanie czyni zadość postulatowi Durkheima, dotyczącemu stworzenia systemu społecznego w oparciu o powszechną moralność, regulującą instynktowne zachowania poprzez wyabstrahowanie ich w regulujący je system kulturowy.

Mentalność poddawana jest opisom synchronicznym (badającym formy myślenia i praktyk związanych np. ze śmiercią w danym momencie dziejowym) oraz diachronicznym (badającym sposoby przemiany mentalności). Jak pisze autor:

Zmiany postaw człowieka wobec śmierci następują bardzo powoli albo też przedzielają je długie okresy bezruchu. Współcześni nie są w stanie ich uchwycić, bo czas, który upływa między kolejnymi zmianami, obejmuje wiele pokoleń i przekracza zasięg pamięci zbiorowej. Dzisiejszy obserwator, który chciałby dostrzec coś, czego nie zauważono na bieżąco, powinien, zatem rozszerzyć pole widzenia, aby objęło okres dłuższy niż czas oddzielający dwie wielkie przemiany. Jeśli pozostanie przy zbyt krótkim przedziale czasowym – choćby nawet historykom stosującym klasyczne metody badań wydawał się on bardzo długi – może się zdarzyć, że zjawiska, które w istocie pojawiły się znacznie dawniej uzna za oryginalny wytwór epoki.⁶⁴

Fragment ten opisuje jedną z najistotniejszych cech mentalności: jej przemiany widoczne są dopiero, kiedy rozpatrujemy je w ramach tzw. „długiego trwania”.⁶⁵ Dopiero przy bardzo długich odstępach czasu będziemy w stanie wskazać, jak dochodziło do wielkich przemian i w jakim kierunku one zmierzały. Zebrane przez historyka materiały źródłowe bada

⁶² P. Ariès, *Rozważania o historii śmierci*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007, s. 334.

⁶³ Trudno nie zwrócić tu uwagi na uderzające podobieństwo z koncepcją etnologiczną Levy-Bruhla.

⁶⁴ P. Ariès, *Człowiek i śmierć*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2011, s. 55.

⁶⁵ F. Braudel, *Historia i nauki społeczne: długie trwanie* (w:) *Historia i długie trwanie*, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 21–35.

się za pomocą jednej z dwóch metod. Pierwszą jest przypisywana Vovellowi analiza ilościowa – jej opis prezentuję w dalszej części pracy.⁶⁶

Z kolei druga, jak pisze Aries:

(...) ma bardziej intuicyjny i subiektywny, ale być może i bardziej całościowy charakter. Przeglądając zbiór różnorodnych dokumentów (a nie jednorodny zespół), próbujemy uchwycić ponad świadomym przesłaniem artysty lub pisarza nieświadome przejawy zbiorowej uczuciowości. Metoda ta jest dziś traktowana z rezerwą, ponieważ odwołuje się również do dzieł sztuki; panuje przekonanie, że szlachetne wytwory elit nie zawsze odzwierciedlają powszechne odczucia całej (w tym i egalitarnej) społeczności.

W istocie jednak myśl teologiczna, motyw artystyczny lub literacki, słowem wszystko, co wydaje się produktem jednostkowej inspiracji może przybrać określoną postać i styl tylko wówczas, gdy jest zarazem bardzo bliskie i nieco odmienne od powszechnych pojęć epoki. Gdyby było bardziej odległe, nie mogłoby zostać wymyślone przez swego twórcę, nie byłoby też zrozumiałe ani dla elit, ani dla mas. Gdyby się niczym nie różniło od powszechnej normy, nie zostałoby dostrzeżone i nie przekroczyłoby progu Sztuki. Podobieństwa ukazują nam kanon, wspólny mianownik danej epoki. Różnice obejmują zarówno odosobnione i niemające żadnej kontynuacji wysoki, jak i zapowiedź przyszłych zmian. Historyk musi umieć uchwycić to, co bliskie, i to, co odmienne. Jeśli to potrafi – a trzeba przyznać, że to bardzo ryzykowne przedsięwzięcie wolno mu czerpać z dowolnych źródeł, wyłuskiwać przydatne mu materiały z obszernej, niejednorodnej masy, by móc porównywać dokumenty rozmaitej natury.

Tego rodzaju dialektyka bliskości i odmienności narzuca wielką ostrożność przy analizie dokumentów o charakterze religijnym, stanowiących ważne źródło w badaniach postaw wobec śmierci. Historyk śmierci patrzy na nie zupełnie inaczej niż historyk religii. Nie powinien zatrzymywać się na tym, czym były one w zamyśle autorów, patrzeć na nie jako na nauki duchowe lub moralne. Poprzez zewnętrzną warstwę języka Kościoła musi dotrzeć do całkiem pospolitego podłoża powszechnych wyobrażeń, tak oczywistych, że przesłanie byłoby dla wszystkich zrozumiałe. Jest to podłoże wspólne piśmiennemu duchowieństwu i wszystkim pozostałym, a ujawnia się z naiwną szczerością.⁶⁷

W powyższym fragmencie Ariès wskazuje na pewną zwodniczą oczywistość materiału historycznego, kryjącą się w jego dosłownej, tekstowej warstwie, którą historyk podważyć może dopiero przez nowatorskie pytanie badawcze. Intuicja ta, znana już od Luciena Febvre’a, każe nam „pytać martwych w imieniu żywych” nie koniecznie o coś, co mieli na myśli kiedy to wykonywali.⁶⁸ Któż bowiem na co dzień buduje swoje zachowania myśląc o śmierci i tym,

⁶⁶ “Shifts in world view normally occur at a glacial pace, unmarked by events and without visible turning points. The subject matter of this history cannot be treated in the same way as the battles, election victories, and stock market fluctuations that punctuate l’histoire événementielle with such precision.” (w: R. Darnton, *The history of mentalities* [w:] *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History*, W. W. Norton & Company, New York, s. 273).

⁶⁷ P. Ariès, *Rozważania o historii śmierci*, op. cit., s. 17–18.

⁶⁸ A. Guriewicz, *Antropologia historyczna*, op. cit.

co stanie się z nim po „drugiej stronie”? Jednak zapytane o to epoki poprzednie dostarczyły nam ogromnej wiedzy o swoich wyobrażeniach.

Zwartość światopoglądowa epoki historycznej pozwala nam myśleć o przeszłości, jako o posiadającej wspólny mianownik, charakterystyczny dla jej indywidualnego zróżnicowania podmiotowego. Oznacza to, że wartości i ideały charakterystyczne dla poszczególnych epok, ulegały zróżnicowaniu podczas ich jednostkowych realizacji. Około V wieku rodzi się np. pochówek *ad sanctos*, który jakkolwiek w swym założeniu nie ulega zmianie, to w formie (kształt nagrobka, inskrypcje) już tak. Budując taki obraz autor powinien tworzyć swoisty kolaż, opierający się na mnogości źródeł i ich nośników (poezje, legendy, pisma, traktaty filozoficzne, sztuka itp.). Rozległy pakiet źródeł pozwala określić zróżnicowanie realizujących idee epoki postaw indywidualnych oraz uchwytywać zachodzące w mentalności zmiany.

Trochę inaczej wygląda ta sama sytuacja z perspektywy badawczej prezentowanej przez Vovella. Po pierwsze jest to badacz świadomie utożsamiający się z kierunkiem historii mentalności, pozostający jej teoretykiem oraz badaczem. Po drugie, podejmuje to samo zagadnienie badawcze (historia śmierci) co Philippe Ariès, ale w zupełnie odmienny sposób je interpretuje, inaczej określając swój warsztat badawczy i prowadząc polemikę owocną w konkretne rozstrzygnięcia teoretyczne.

Pisząc o mentalności Vovelle konstatuje:

*(...) we have progressed from a history of mentalities, which, in its beginnings, essentially stuck to the level of culture, or of clear thought (...), to a history of attitudes, forms of behavior and unconscious collective representations. This is precisely what is registered in the trends of new research – childhood, the mother, the family, love, sexuality and death.*⁶⁹

i dalej:

*The history of mentalities can be defined as the study of the mediations and of the dialectical relationship between the objective conditions of human life and the ways in which people narrate it, and even live it. (...) The exploration of mentalities, far from being mystifying process, can ultimately lead to a essential widening of the fields of research, not as a venture into foreign, exotic territory, but as the natural extension and the cutting edge of all social history.*⁷⁰

⁶⁹ M. Vovelle, *Ideologies and mentalities*, op. cit., s. 52.

⁷⁰ Ibid., s. 12.

Mimo zawartego w pierwszym cytowaniu zaprzeczenia historia mentalności pozostaje taka jak u Ariès, lecz odchodząc od historii kultury zaczyna zanurzać się w warstwy, którym zdaniem autora, znacznie bliżej do problemów socjologicznych, niż historyczno-kulturowych.

Dodatkowo „mentalność” określa zakres działań społecznie świadomych. To nie ruchy podskórne, elementy nieświadome, mgliste, zakopane głęboko w człowieku, lecz jego praktyki: namacalne systemy światopoglądowe i regulatory społecznych praktyk, które pozostają akceptowane lub respektowane, lecz zawsze możliwe do odkrycia. To prawo, religia, zwyczaje, obyczaje, plastyka itp. Poprzez seryjne potraktowanie źródeł z danej dyscypliny, możliwym staje się wydedukowanie z nich obrazów świata charakterystycznych dla danej epoki. Trzeba jednak mieć na tyle szczęścia, by na taką serię trafić i na tyle uwagi, by wiedzieć, kiedy zmienia ona swój charakter.

Co ciekawe, w badaniach Vovella niedopracowane pojęcie mentalności zyskuje nieco klarowności, kiedy on postanawia zestawzić je z pojęciem ideologii, definiowanym jako wyobrażony stosunek jednostek do ich prawdziwej sytuacji społecznej.⁷¹

W takim ujęciu pojęcie mentalności jest znacznie szersze i pozwala na objęcie tych wymiarów rzeczywistości, które nie zostały jasno wyartykułowane, były uznawane za mało ważne i tych, które wywodzą się z działań nieuświadomionych. Przy czym „nieświadomość” należy rozumieć jako przejaw zachowań codziennych, wykonywanych przez człowieka bez namysłu i planowania, bardzo oczywistych, a nie w sensie psychoanalitycznym, czy pojęcia tchnącego jakimkolwiek ezoteryzmem. Ich odkrycie wiąże się z badaniami obejmującymi długie odstępy czasu, bowiem dopiero w ich ramach badacz jest w stanie dostrzec ich powolną przemianę. Warto tu zaznaczyć – zmiany te mają charakter ogólnokulturowy i dokonują się na poziomie przekonań podzielanych przez wspólnoty, a nie na poziomie zmian indywidualnych motywacji psychologicznych.

Po drugie, odnosząc się do długiego trwania, mentalność obejmuje wszelkie formy pamięci i formy oporu, jakie funkcjonowały w rozmaitych przejawach życia, ujmując i tłumacząc zagadnienia, określone etykietą „siły inercji struktur mentalnych” („*the force of inertia of mental structures*”). Zagadnienie to obejmuje wszelkie formy oporu, dominacji, pamięci i metod transmisji wiedzy oraz tradycji, jakie zostały wytworzone w ramach danej mentalności, by móc ją podtrzymać oraz wytworzyć wiele interesujących hipotez badawczych. Jedną z nich jest kwestia narodzin ideologii i jej wytwarzania oraz przetwarzania w ramach danej mentalności. Mówiąc o kwestiach ideologicznych, esencjalizmem byłoby traktowanie ich

⁷¹ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka* (w:) *Dziela*, Warszawa 1975, t.3, s. 35.

jako zwartej puli światopoglądowej, jaką można zebrać i wyrazić w postaci prostej definicji. Zamiast tego, pojęcie mentalności pozwala nam na zanalizowanie jej rozmaitych „strzępów” na poziomie społecznym i przebadanie form jej funkcjonowania zachodzących w ramach określonych grup społecznych.⁷²

Innym podejściem i odmienną interpretacją byłoby potraktowanie tego zagadnienia dokładnie na odwrót, badając, w jaki sposób stare i nieaktualne ideologie stają się bazą samoidentyfikacji jednostek, które wbrew postępowym zmianom, czują się ciągle zaangażowane w zagadnienia przeszłości, traktowane jako tradycje i źródło tożsamości. W tym sensie mentalność broni się przed redukcją do poziomu ekonomicznego i czysto społecznego (powszechnego).

Analizując problemy historii mentalności jako kierunku badawczego, Vovelle kieruje ostrze swojej krytyki przeciwko Ariésowi, stwierdzając, że postulowane przez niego podejście do problemu pozbawione zostało socjoekonomicznych podstaw analizy. Łatwo wtedy poddać się wrażeniu, jakoby sfera nieświadomości przypominała takie formy wyobrażeniowe, jakie bardzo charakterystyczne pozostać mogą dla filozofii fenomenologicznej – ponadczasowe, ponadspołeczne.⁷³

Osobnym zagadnieniem w dywagacjach Vovella pozostają źródła do historii mentalności oraz ich interpretacja. Po pierwsze, materiały powinny być zebrane w serie pozwalające na ich opis w ramach długiego trwania. Tylko taka perspektywa pozwala wytworzyć dystans poznawczy oraz stworzyć możliwość analitycznego podejścia i pozwolić na określanie diachronicznych zmian mentalności.⁷⁴ Musimy przy tym zdawać sobie sprawę, że zebrany materiał będzie bardzo jednorodny, a poszczególne elementy serii pozostaną względem siebie w zasadzie nierozróżnialne. Różnice, jakie mogą się pojawić pomiędzy poszczególnymi artefaktami przeszłości, będą domagać się od historyka wielkiej wnikliwości, pozwalającej na ujęcie najdrobniejszych gestów i różnic.

Drugą kwestią pozostaje umiejętne określenie wagi danego źródła. Ulubione testamenty Vovella są bezcennym źródłem informacji, ale – jak zauważa francuski historyk - tylko do wieku XVIII, kiedy praktyki śmierci zmieniają ich charakter z intymnego wyznania w dokument prawny. Analiza musi zatem celować nie tylko w historyczną istotność, ale również

⁷² Por. „*But mentalité is certainly not ideology, although the two are connected. The historian of mental structures is concerned with the intersection between social psychology and the history of culture, and this, in turn, entails a broad and extremely diverse range of questions, starting with biology and ending with history of art, linguistics and literature.*” (w: A. Guriewicz, *Historical Anthropology of the Middle Ages*, University of Chicago Press, 1992, s. 87).

⁷³ M. Vovelle, *Ideologies and mentalities*, op. cit., s. 9.

⁷⁴ Ibid., s. 16.

indywidualną odmienność, będącą świadectwem mentalności. Istotnym jest przecież, czy testament pisano za życia, czy na łożu śmierci, czy pisał go testator, czy notariusz itp.

Kolejnym zagadnieniem jest społeczne pochodzenie źródeł. Trzeba tu wyraźnie oddzielić źródła wytworzone w środowiskach elitarnych od egalitarnych. Najczęściej okazuje się, że to właśnie szczyt drabiny społecznej dyktuje obowiązujące w badaniach tendencje, wyrażając swe postawy w księgach i dziełach sztuki, które w przeciwieństwie do świadectw egalitarnych, potrafiły przetrwać próbę czasu.

Problematiczną staje się w tym momencie kwestia krytyki takich materiałów. Czy wszystko, co pojawiło się pośród elit było pierwowzorem zachowań i praktyk, czy też na odwrót – stanowiło tylko utrwalenie aktualnej już tendencji? Odpowiedź na to pytanie w sposób istotny wpłynie na datowanie danej praktyki. Za przykład niech posłuży datowanie narodzin czyśćca podane przez Vovella i przez Arièsa. Pierwszy z badaczy za sferę jego powstania uznawał wierzenia elit. To one, stwarzając sobie miejsce dla „niecałkiem dobrych i niecałkiem złych”, starały się wpłynąć na życie pozagrobowe cennikiem modlitw, których wykupienie w kościele miało odpowiednio skracać męki doznane w *purgatorium*. Dopiero potem (blisko jeden wiek później) tendencja ta słabym echem odbije się pośród znacznie szerszych, ale i biedniejszych mas. W wypadku Arièsa, interpretacja ta zmierza w zupełnie innym kierunku. Autor dzieła „Człowiek i śmierć” widzi w powstaniu czyśćca odpowiedź na zapotrzebowanie biedoty, tworzącej tradycję podchwyconą potem przez elity.

Problematyka zebranych źródeł z zakresu określonej serii pozwala na przeprowadzenie wnikliwej analizy odnoszącej się do konkretnego wycinka rzeczywistości. Jego przeciwieństwem pozostaje połączenie wielu rozmaitych źródeł, co w wykonaniu Arièsa daje efekt rozległego, ale poznawczo wątpliwego kolażu, w którym złączono nieprzystające i nie poparte wystarczającym materiałem źródłowym teorie, co zasługuje w oczach Vovella na określenie tej techniki badawczej mianem „eseistycznej” i „impresjonistycznej”.⁷⁵

Dodatkowo, dobrze zbadana seria daje jeszcze jedną możliwość – prześledzenia zmian kulturowych związanych z dyfuzją nowych poglądów. Jak pisze Vovelle:

Firstly, this is the case from the perspective of the history of mass behavior, attitudes and collective representations – what I prefer to call the diffusion of key ideas. The dialectic which links the emergence of new themes and ideas among the spiritual elites and their diffusion among the Christian people is a complex relationship, which developments and inertias alike can only be perceived by recourse to tests based on religious practice. Bremond located the great period of what he called >>the mystical invasion<<

⁷⁵ Ibid., s. 26.

between 1620 and 1640. I found the small change of this process occurring between 1660 and 1680 in the devotional clauses of Provencal wills. Such intervals, or periods of inertia, can be studied with precision in the convergent sources which we have at our disposal. If the upward trend in the production of the literature of the Last Things, which was such an important part of the post-Tridentine pastoral system, was >>broken<< from the beginning of the eighteenth century in the statistics of book production established by Daniel Roche, who showed that the eighteenth century was a period of reprints, rather than original production, this change is not registered in graphs of testamentary devotionalism before 1750, or 1730 at the earliest.⁷⁶

Opis ten zasadniczo nie czyni za dość precyzji teoretycznej, ale z drugiej strony – czy powinien? Czy możliwe jest „wejście w głowy” ludzi od dawien dawna nieżyjących by określać stan ich umysłowych przemian (i na dodatek czynić to z uwagi na kwestie, na jakie pewnie nie zwracali w swym życiu uwagi)? Można mówić o „duchu” i jego przejściach czy uciekać się do historycznych „substancji”, ale czy wystarczająco dużym uszczerbkiem dla definiowanych zjawisk nie jest fakt ich ciągłej i wiecznej interpretacji, która bez względu na teoretyczny poziom, pozostaje na łasce wiecznego uprawdopodobniania? Popularyzacja rozmaitych idei, ich rozwój oraz rosnąca popularność w różnych okresach historycznych wiąże się z masą dodatkowych czynników, których kontrola oparta na „zwykłej” interpretacji może stać się częścią zgadywanką. Dużo efektywniejszymi pozostają narzędzia źródłowe i ich analiza, która może nie tylko ukazać luki w naszej wiedzy, ale wskazać wygasanie idei w pewnych okresach i ich ponowne wznawianie w innych lub – jak ma to miejsce w powyższym cytowaniu – wskazać na pomyłki badawcze i przebudowywanie naszej wiedzy na temat danej epoki w oparciu o badania innych dyscyplin.

Wskazane powyżej zagadnienie wiąże się z jeszcze innym aspektem badawczym. Skoro badacz dysponujący pojedynczą serią źródłową jest w stanie odnieść się do zjawiska w ramach długiego trwania, to na wyniki jego badań niewątpliwie wpłynie pochodzenie źródeł,⁷⁷ które w zależności od warstwy społecznej z jakiej miałyby się wywodzić – egalitarnej lub elitarnej – owocować mogą rozmaitymi interpretacjami. W tym kontekście za najbardziej owocne i istotne uznaje się oczywiście źródła pochodzące z najniższych warstw, (choćby ze względu na swoją

⁷⁶ Ibid., s. 12.

⁷⁷ „To begin with, the history of death, as we wish to write it, is full of difficulties in that it can seem to be a history of silences. The significance of such silences can be understood on two levels. The first is the common lot of all those who are engaged in social history and in the field of mentalities and who try to understand the anonymous masses as well as the wealthy and powerful. Despite the emphasis in older artistic treatment of death and in the dances macabres on death as a leveler of distinction, there is nothing more unequal than the final passage. Among the evidence about the rich, but much less for the anonymous mass of the poor. This is what makes us turn to different, nontraditional sources. Besides documentary sources, iconographic and archaeological sources – the archaeology of cemeteries, the iconography of frescoes and the decoration of tombs – occupy a place which is often as important as that of formal discourse” (w: Ibid., s. 52).

rzadkość). Współcześnie panuje pogląd, że takie podejście, jakie zaprezentowali w swoich pracach Carlo Ginzburg czy Emanuel Le Roy Ladurie pozostaje nierealne, jeśli nie trafi się na skarbiec wiedzy źródłowej, dotyczący pojedynczego miejsca. Co więcej, czy są one wystarczająco reprezentatywne, by móc pozwolić sobie na mówienie o społeczeństwie z ich perspektywy? Oba te przypadki – wioski heretyków oraz pojedynczego młynarza – najprawdopodobniej pozostają kuriozalne nie tylko z punktu widzenia dzisiejszych badań, ale również z perspektywy swoich czasów. Tak powstającą kolosalną lukę w badaniach nad mentalnością (powodowaną brakiem materiału źródłowego) zasypać można tylko w jeden sposób – interpretując znacznie bogatsze źródła elitarne, wywodzące się nie tylko z wielkich dzieł, ale również z dobytku antropologicznego, etnologicznego, historii sztuki itp., choć jak pokazał to Pierre Chauny i tak nie zawsze da się w taki sposób przeanalizować daną część materiału. Oczywistym problemem pozostaną tu również zagadnienia ideologiczne, czy choćby „przemocy”, „hegemonii” (w rozumieniu Gramsciego),⁷⁸ jakie elita niejednokrotnie wywierała na warstwy od siebie uzależnione. W tym sensie o stwierdzenie rzetelności źródeł kusić się można chyba tylko w momencie, gdy moi nie mieli interesu w przekłamaniu komunikatu lub gdy badamy poszczególne media kultury (np. historia książek jako nośnika, a nie jako przekazu, formy rzemiosła malarskiego, a nie treść malunku), choć pewnie i tu intencje autorów nie są tak jednoznaczne, jak mogłoby się wydawać.

Warto tutaj zauważyć, że problemy podziału społecznego źródeł miały dość szerokie zastosowanie. Swoistym komentarzem dotyczącym tego, jak można wewnętrznie stratyfikować źródła historyczne ze względu na np. traktowanie religii, niech pozostanie rozwiązanie Roberta Mandrou.⁷⁹

Zaproponował on model religijnego podziału społeczeństwa, w którym wyróżniał trzy poziomy. Pierwszy to pobożne elity, zindywidualizowane i otwarte na nowe doświadczenia mistyczne. Drugi to najbardziej praktyczne i pragmatyczne grupy mieszczańskie, łączące wiarę z interesami, ale również pozostające pod największym wpływem dogmatyki kościelnej. Trzecim pozostaje najbardziej synkretyczna światopoglądowo grupa związana z rolnictwem, łącząca w swoich praktykach wyobrażenia mieszające ludowe, chrześcijańskiej i pogańskie wersje religijności, często w wersji przedchrześcijańskiej, ale również i antychrześcijańskiej.⁸⁰

⁷⁸ C. Barker, Uniwersytet Jagielloński, *Studia kulturowe: teoria i praktyka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 90.

⁷⁹ W. Frijhof, *Popular religion* (w:) *Cambridge history of christianity: Volume 7 Enlightenment, reawakening and revolution 1680-1815*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

⁸⁰ R. Mandrou, *Introduction to modern France, 1500-1640: an essay in historical psychology*, Holmes & Meier, New York 1976.

W tak skonstruowanym podziale źródło najpierw odpowiadałoby społecznej klasyfikacji, a dopiero w drugiej kolejności poddawane byłoby analizom dokonanym w “ramach” określonych grup, ale również ułatwiałoby analizy problemów społecznych, np. podczas analiz zarzutów o praktyki wiedźmiarskie.⁸¹

Vovelle analizując źródła zwraca uwagę jeszcze na jedną istotną rzecz: czasem brak źródła może być źródłem – świadomą postawą jaką społeczeństwo zajmuje wobec danego zjawiska. Czemu bowiem twórczość Delacroix ocieka krwawymi i orgiastycznymi wizjami, podczas gdy prace Jean-Auguste-Dominique Ingres’a⁸² pomijają obrazowanie śmierci? Może właśnie w tym miejscu przejawia się ten specyficzny rodzaj naumyślnego milczenia, nie tyle wynikającego z braku źródła, co stanowiącego świadomą strategię tabuizacji zjawiska, które będąc negatywnie nacechowane przez społeczność, zostaje strącone w mroki niepamięci. Wspólnota odsuwa je od siebie. Dobitnym tego przykładem staje się współczesna nam reakcja na śmierć. Społeczność, nie chcąc być świadkiem śmierci bliskich, zamiast oferować spokojne dokonanie żywota w domu, wśród rodziny i bliskich, woli niedoszłego nieboszczyka umieścić w placówce opiekuńczej lub szpitalu, gdzie pośród łóżek, w izolowanej i sterylnej przestrzeni, wyda swoje ostatnie tchnienie.

Wyraźna tendencja do tabuizacji i stopniowego oddalania się od śmierci zaczyna się w XIX wieku i choć można widzieć w niej wyraz strachu przed śmiercią, mogą również pobrzmiwać tu echa oświecenia. Trudno mówić, by wiek rozumu ze wszelkimi osiągnięciami nauki zakończył się osiągnięciem nieśmiertelności ale, jak powie autor:

*(...) we are arriving, not at immortality but at an amortality characterized by a long life which ended voluntarily and without grief. (...) This view should no more be dismissed than its predecessors. It testifies to a great spiritual project – the desacralization of death in the modern era.*⁸³

Tym jednak, co w tym punkcie należy zaznaczyć, jest fakt, że to właśnie z końcem oświecenia i początkiem XIX wieku dokonuje się przemiana w ramach długiego trwania – śmierć traci swój sakralny wymiar, stając się domeną lekarzy, przytułków i szpitalnych łóżek, izolowanych od zacisznego i nie-śmiertelnego domostwa.

⁸¹ M.A. Murray, *The Witch-cult in Western Europe*, Clarendon Press, Oxford 1998.

⁸² Warto zwrócić tu uwagę, że malarstwo Ingres’a doskonale wpisuje się w teorię Vovella. Niestety teza ta upada, kiedy spróbujemy zestawiać jego malarstwo z Edvardem Munchem.

⁸³ M. Vovelle, *Ideologies and mentalities*, op. cit., s. 73–74.

1.5. Antropologia historyczna

W poprzedzających częściach pracy opisywałem poglądy rozmaitych przedstawicieli ruchu Annales ukazując różnice i podobieństwa w ich stanowiskach. W dalszej części pracy chciałbym zaprezentować poglądy Arona Guriewicza (1924-2006 r.), pozostającego do dziś jednym z najbardziej oryginalnych i przenikliwych badaczy w dziejach kulturowo zorientowanej historii.

Jego prace stanowią formę „buntu” przeciw sowieckiej historiografii, jednocześnie ukierunkowując badania historyka na analizę subiektywnych form oglądu rzeczywistości prezentowanych przez człowieka historycznego. Wychodząc od odmiennych od Annales stanowisk, dociera do bardzo podobnych wniosków, w zasadzie zrównując i uzupełniając swoje analizy „obrazów świata” z pojęciem *mentalité*, dostarczając przy tym interesującej refleksji na temat związanej z nią metodologii.

W niniejszej części chciałbym szczegółowo omówić poszczególne założenia dwóch szkół antropologiczno-historycznych (Guriewiczowskiej i Geertzowsko-Darntonowskiej), kluczowych dla perspektywy badawczej, jaką prezentować będę w kolejnych rozdziałach, dotyczących postulowanego przeze mnie kształtu historii mentalności i jej aplikacji.

1.5.1. Twórczość Arona Guriewicza⁸⁴

Jak wspomniałem powyżej, chcąc zrozumieć badania rosyjskiego historyka, należy w pierwszej kolejności prześledzić czynniki pozanaukowe i polityczne, jakie miały wpływ na jego twórczość.

Pierwszym poważnym problemem było żydowskie pochodzenie badacza, które już w punkcie wyjścia utrudniało mu uzyskanie posady na uniwersytecie. Przełamanie uprzedzeń i objęcie etatu okazać się miało zaledwie połowicznym sukcesem. Posada Guriewicza znajdowała się na prowincjonalnym uniwersytecie, a jej objęcie możliwe było dopiero po licznych perturbacjach, będących efektem sprzeciwów „kolegów”, którzy dwukrotnie pozbawili go pracy, zanim ten osiadł na uniwersytecie w Kalininie, w Państwowym Instytucie Pedagogicznym. Budowany przez naukowców i cenzurę bojkot odbijał się na jego pozycji

⁸⁴ A. Guriewicz, *A. Gurevich's Attitudes toward Soviet Academic System: A Personal Memoir* (w:) *Saluting Aron Gurevich. Essays in History, Literature and Other Related Subjects.*, Y. Korros, A. S. Mazour-Matusevich (red.), Leiden-Boston 2010.

materialnej i badawczej, utrudniając dostęp zarówno do cenionych przez Guriewicza publikacji historycznych, tworzonych na zachodzie, oraz do spotkań naukowych poza granicami ZSRR.

Drugą istotną barierą pozostawał dominujący w ZSRR model badawczy. Guriewicz zwykł pisać o nim jako o marksizmie, samemu silnie się mu sprzeciwiając.⁸⁵ Rosyjski mediewista w wywiadach wypowiadał się o ekonomicznym redukcjonizmie cechującym ówczesne badania historyczne.⁸⁶ Społeczne procesy pozbawiano wytłumaczeń innych niż gospodarcze lub sprowadzono do walki klas. Badania nosiły również piętno tendencji pozytywistycznych, upatrujących w historii zbiór faktów, które zebrane i poddane przez historyka analizie, ukazywać miały prawa dziejowe, będące ich przyczyną. Guriewicz walczył z takim modelem nauki, ale z racji sytuacji politycznej, społecznej i silnych wpływów cenzury, jego głos długo nie był słyszalny. Przełom odbyć się miał dopiero w momencie politycznej odwilży, która zbiegła się z publikacją pracy Borysa Porszniewa, wysuwającego nowe (ale uznane za prawomysłne) postulaty.

Porszniew wskazywał na silne zakotwiczenie procesów społecznych nie tyle w ekonomicznej walce klas, co psychologicznych procesach owymi klasami powodujących. Dopiero powszechna akceptacja i przebicie się tych nowych tendencji pozwoliło Guriewiczowi na oficjalną polemikę i prezentację własnych, ale jakże odmiennych poglądów. O ile prekursor widział te badania w skali zawsze ponadjednostkowej, o tyle celem Guriewicza pozostała właśnie perspektywa pojedynczego człowieka i odkrywanie mentalności jednostki.

Aron Guriewicz, sprzeciwiając się leninowskiemu modelowi uprawiania historii – a potem również polemizując z Porszniewem – kładł nacisk na konieczność badania nie klas, czy ruchów ekonomicznych, nie zmagania grup, ale przede wszystkim ponownego dostrzeżenia w badaniach historycznych jednostki. Jak pisze Guriewicz: „(...) przez koncentrację na wielkich narracjach, wydarzeniach i faktach, historia została zdehumanizowana i pozbawiona swojego głównego twórcy i autora – człowieka.”⁸⁷

Nie chodzi tu oczywiście o idealizującą definicję, ale o odejście od przeświadczenia, że to ruchy i koniunktury, czyli świat wyalienowanych ludzkich praktyk zdominował los człowieka historycznego. To właśnie jednostka powodowała, że strumień chaotycznych danych

⁸⁵ Powyższą kwestię (zgadzając się z przypisaniem Guriewiczowi wpływu Marksa) rozwiązuję pisząc w odniesieniu do nieprzychylnego środowiska naukowego określenia leninowskiej interpretacji Marksa redukującej postawy społeczne do determinant ekonomicznych i masowych. W celach stylistycznych w dalszej części tekstu pisać będę w skrócie o marksizmie właśnie w tym znaczeniu. Charakterystyczne jest jednak to, że mimo sprzeciwu, w jakim pozostawał mediewista przeciwko autorowi *Kapitału*, sam przez badaczy zachodu pozostał niejednokrotnie utożsamiony z tendencjami marksistowskimi.

⁸⁶ Y. Mazour-Matusevich, A.S. Korros, *Writing medieval history: an interview with Aron Gurevich*, (w:) *Saluting Aron Gurevich. Essays in History, Literature and Other Related Subjects*, Brill, Leiden-Boston 2010, s. 327–363.

⁸⁷ A. Guriewicz, *A. Gurevich's Attitudes toward Soviet Academic System: A Personal Memoir*, op. cit., s. 11.

i wydarzeń docierających do niej ze świata, został skonceptualizowany i zracjonalizowany. W tym sensie, zadaniem historyka nie jest już badanie wielkich wpływów i tego jak one oddziałują na ludzkie losy, ale jak wizja świata tworzona przez człowieka pozwoliła na taki jego rozwój, że dał on początek nowym praktykom lub nowym formom realizacji starych praktyk. Zmiany cen, fluktuacje, nowoczesne sposoby gospodarowania, wojny, religie pozostają niezauważone nie tak długo, dopóki nie staną się obiektywnym faktem, ale tak długo, jak nie zostaną one uznane przez jednostkowy umysł ludzki za fakt. To czego człowiek nie uznaje, nie widzi, nie konceptualizuje, nie istnieje ani dla niego, ani dla historyka.⁸⁸

Odchodzimy tym samym od perspektyw, w których człowiek podlega duchom dziejowym, ekonomii, prawom i koniecznościom historycznym. Historia przestaje też być pochodem wielkich tego świata (królów, poetów, polityków, naukowców), stając się miejscem działania jednostki ograniczonej swoją wolnością, a nie relacjami rynkowymi, czy mechaniczną reprodukcją systemu kulturowego, determinującego określony stan rzeczy. W punkcie wyjścia znajdujemy raczej „domniemanie wolności” niż jej zaprzeczenie lub ograniczenie, dopuszczając tym samym myśl, że to ludzie i ich ogląd świata są przyczynami dziejowych zmian. W tym ujęciu konstrukty teoretyczne (kultura, gospodarka, sztuka, filozofia, literatura, struktury funkcjonalne i wielkie teorie dziejów), wykluczają woluntarystyczną chęć zmian, poszukiwań, wynalazczość, które są podstawą codziennego funkcjonowania. W ujęciu Arona Guriwicza człowiek jest podmiotem, a nie przedmiotem dziejów.

Jak powie autor:

*The interest of the historians of the new historiography in phenomena of the inner life could be called socio-cultural, for it aims to analyze the forces moving the actions of people and collectives. Once again this draws history close to ethnology which broadly applies that same approach to phenomena of the inner life, placing them within the framework of global, all-embracing social reality, all sides of which are interconnected and interact amongst themselves.*⁸⁹

Poszukując nowych rozwiązań Guriewicz zbliżył procedury badawcze historii do tych, które praktykowała antropologia i etnologia.⁹⁰ W jego oczach, dopiero nauki społeczne

⁸⁸ A. Guriewicz, *Historical Anthropology of the Middle Ages*, op. cit., s. 12.

⁸⁹ Ibid., s. 30.

⁹⁰ Wskazywany przez Guriewicza kierunek etnologiczny z czasem zakwalifikowany został jako antropologia. W zasadzie obie te perspektywy w momencie realizowania przez badacza konkretnych dzieł, są na tyle zbieżne, że roztrząsanie zawartych między nimi różnic pozostaje w tym przypadku truizmem, zwłaszcza, że mimo terminologicznej deklaracji elementy badawcze wskazują na wymieszane kierunków badań. Istotne w tym ujęciu pozostaje jednak to, że antropologia przestała być nauką opartą o empiryczną analizę społecznych warunków i kultur, a stała się nauką opartą na interpretacji tekstów historycznych, poszukiwaniu, identyfikowaniu i opisywaniu obcości. Trudno zresztą powiedzieć, żeby coś straciła, bo przecież Donald Davidson, Willard van Orman Quine

wprowadzają refleksję nad kulturą jako produktem typowo ludzkim i dają narzędzia do jej analizy. Pociąga to za sobą szereg zmian, zakładających między innymi wielość kultur, ich elitarność i ludowość, problemy wyznaczników uniwersalnych i specyficznych, perspektywy synchroniczne i diachroniczne, analizę logicznej organizacji kultury, aspekt jej społecznie nieuświadomionego (respektowanego) funkcjonowania itp.

Badane wydarzenia powinna cechować kulturowa obcość i dystans historyczny. Dopiero stykając się ze zjawiskami dziwnymi i nietypowymi dokonywać zaczynamy refleksji i badań. Możemy powiedzieć, że w takim ujęciu dystans czasowy, obcość, odmienność kulturowa stanowią zaczyna swoiste zwierciadło badawcze. Tylko spotykając zjawiska radykalnie odmienne od naszej własnej rzeczywistości społecznej jesteśmy w stanie je dostrzec i poddać analizie sprawdzając różnorodność sensów przypisywanych takim samym praktykom jak nasze własne.⁹¹ Guriewicz twierdził, że interesującą perspektywą było dla niego porównywanie starożytnej Skandynawii ze starożytną Rosją. Wszelkie narzucające się różnice, odkrywały nowe pola badawcze, punkty zaczepienia i pytania, jakie historyk próbował zadać sobie w kontekście swoich badań.⁹² Nie chodzi zatem o to, co wspólne miały ze sobą dwa kraje, ale o to, jak bardzo i w jakich momentach się różniły.⁹³

Najwyraźniejszym z przykładów jest problem wikingowskich skarbów, jakie po zrabowaniu Normanowie przywozili do swojej ojczyzny, by bezpowrotnie zakopać je w ziemi i o nich zapomnieć. Praktyka ta przez wiele lat pozostała niezrozumiana przez kolejnych badaczy. Wskazówkę na to, w jaki sposób wytłumaczyć to zachowanie odnajdujemy w sagach opisujących przekonania wikingów, traktujących ziemię, jako część własnego ciała. Im bardziej żyzna była gleba i dostatnie gospodarstwo, tym bardziej zdrowy i silny był jej właściciel. W starych społeczeństwach duńskich i normańskich relacja człowieka i natury pozostawała jedną z najintymniejszych i najbardziej osobistych, jakie mogły się wytworzyć w ramach danej społeczności. Zakopany w ziemi skarb pozostawał daniną, jaką poprzez oddanie ziemi wiking inwestował w samego siebie. Im więcej złota mogła pomieścić jego ziemia, tym bogatszym osobowo stawał się zakopujący. Jak swoiste i wręcz organiczne stają się przez to pojęcia

czy Peter Winch, dobitnie uświadomili nam, że bezpośredniość kontaktu wcale nie jest gwarantem prawomocnej wiedzy naukowej.

⁹¹ Zjawisko to znane jest również w filozofii hermeneutycznej i opisane przez Gadamera nosi nazwę „dystansu hermeneutycznego”.

⁹² Y. Mazour-Matusevich, A.S. Korros, *Writing medieval history: an interview with Aron Gurevich*, op. cit., s. 327–367.

⁹³ Na podstawie tego typu założeń jedna z uczennic dokonała porównań z zakresu literatury wikingów, wychodząc od porównań perspektyw literatury modernistycznej i premodernistycznej. (w: E. Österberg, *Individuals, Friends and Kinsmen in Medieval Iceland: The legacy of Aron Gurevich* (w:) *Saluting Aron Gurevich. Essays in History, Literature and Other Related Subjects*, Y. Mazour-Matusevich, A. S. Korros (red.), Brill, Leiden-Boston 1998).

własności, ziemi, osobowości, gospodarstwa, jednocześnie zmieniając społeczne funkcjonowanie tych fenomenów!

Jak powie Guriewicz:

The conceptions and feeling of people in a given society about life, their beliefs, ways of thinking, social and aesthetic values, attitude to nature, experience of time and space, ideas about death and the other world, their interpretation of ages in human life, etc., which in every epoch are interconnected, form a kind of a whole. This >>model of the world<< or >>world picture<<, which is conditioned into the objective relations of production and of society. >>Subjective reality<<, how people think of themselves and their world, is as integral part of their lives as is its material substance. The >>world picture<< determines the behaviour, individual and collective, of people.⁹⁴

Wedle Guriewicza sposób pojmowania i rozumienia doświadczenia opiera się na tzw. „obrazie świata”, czyli swoistej perspektywie, jaka tworząc jednolitą całość, stanowi pryzmat poznawczy i porządkujący doświadczenie człowieka. Każdy obraz składa się z kategorii, czyli wyznaczników i kryteriów pozwalających na rozumienie określonych rzeczy. Guriewicz podając ich przykłady mówi o relacjach mikro i makrokosmosu (np. wtedy, gdy wikingowie mówiąc o swoim świecie mieli na myśli swoje własne domostwa i ziemie), czasu (np. w zależności od tego czy jest on linearny, cykliczny, czy mityczny), przestrzeni (np. kiedy współczesny człowiek mówi o kierunkach geograficznych, wskazuje po prostu określony kierunek; dla ludzi średniowiecza określanie kierunków ściśle wiązało się z wizją eschatologiczną i aksjologiczną, nakazując na wschodzie widzieć przede wszystkim to, co święte, na północy zaś krainy piekielne) itp. Stworzenie zamkniętej listy kategorii pozostaje niemożliwe. Każda kultura posiada osobisty sposób organizacji świata i siłą rzeczy mówi wtedy o rozmaitych jej wyznacznikach, które przypisywać należy tylko i wyłącznie jej. Ich lista pozostaje otwarta i „negocjowalna” w zależności od sytuacji historycznej i kulturowej określonej społecznością. Można najwyżej zaznaczyć na wstępie wyznaczniki (każda z kultur w sposób naturalny określa przestrzeń, czas, wyobrażenie religijne itp.), jednak nie możliwym jest stworzenie jednej uniwersalnej i zamkniętej listy. Jak pisze Guriewicz:

Człowiek we wszystkich swoich poczynaniach, odwołuje się do >>modelu świata<< ukształtowanego w danym społeczeństwie; za pośrednictwem kategorii, które się na nie składają, odbiera impulsy i wrażenia z zewnątrz i przekształca je w wartość i zgodne z jego wewnętrznym doświadczeniem. Te elementarne kategorie są jak gdyby poprzedniczkami idei i światopoglądu kształtującego się u członków

⁹⁴ A. Guriewicz, *Historical Anthropology of the Middle Ages*, op. cit., s. 48.

społeczeństwa lub poszczególnych jego grup, dlatego też, niezależnie od różnic dzielących ideologie i przekonania tych jednostek i grup, u ich podłoża można znaleźć uniwersalne, obowiązujące całe społeczeństwo pojęcia i wyobrażenia, bez których tworzenie jakichkolwiek idei, teorii, koncepcji czy systemów filozoficznych, estetycznych, politycznych lub religijnych jest niemożliwe. Wspomniane kategorie tworzą podstawowy semantyczny »inwentarz« kultury. Stwierdzenie, że dane pojęcia są obowiązujące dla całego społeczeństwa, nie oznacza, oczywiście, że społeczeństwo świadomie narzuca je ludziom, nakazując im przestrzegać świat i myśleć właśnie w taki sposób: mówimy tu nie o nieświadomym narzucaniu przez członków społeczeństwa (choćby warstwy rządzące poddają kontroli niektóre kategorie i pojęcia kultury i tym samym utrudniają ich swobodną interpretację), widząc w osobach uchylających się od ich tradycyjnego, »ortodoksyjnego« rozumienia heretyków i odstępców (...). Kategorie te utrwalone są w języku podobnie jak i w innych systemach semiotycznych (w sztuce, nauce, religii), toteż myślenie o świecie bez posługiwania się tymi kategoriami jest równie niemożliwe, jak myślenie poza kategoriami języka.⁹⁵

Ważne jest to, że wszystkie te kategorie rozumiane są w pierwszej kolejności pojęciowo (czyli na bazie języka), do którego historyk dociera poprzez rozmaite teksty,⁹⁶ komentarze, dzieła sztuki, wszelkie źródła pozostałe po przeszłych przedstawicielach danej kultury. W tym sensie zadaniem historyka przestaje być ustalanie relacji pomiędzy faktami rozumianymi jako zespoły wydarzeń, a rekonstruowanie swoistej pojęciowej konstelacji, jaka stanowiła układ odniesienia⁹⁷ dla ludzkiej świadomości. Badając zatem rzeczywistość historyczną efektem końcowym pracy historyka–antropologa staje się wiedza dotycząca sposobu myślenia o świecie i przypisywania mu sensów, a nie tego kto, gdzie i jak się zachował.

„Błąd” dotychczasowych historyków staje się przez to wyraźny. Ich zadaniem było przecież rekonstruowanie i wiązanie w ciągu wydarzeń, które przemówić miały do nas dziejowymi prawami. Zatracono z oczu horyzont wyobrażeń wiązanych ze światem przez ludzi historycznych. W zasadzie nawet nie tyle zatracono, co pozostawał on całkowicie nieobecny. Antropologia nie tylko przywraca ludzki wymiar historii, ale również ukazuje nam historię widzianą oczyma ludzi przeszłości, zabraniając (oczywiście o ile to tylko możliwe na poziomie

⁹⁵ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, op. cit., s. 18.

⁹⁶ Zgodnie z myślą Marksa, klasa rządząca buduje kształt produkcji materialnej normowanej prawem prywatnym (wytwór klasy rządzącej utrwalającej jej dobrze pojęty interes, zaś w formie społecznej będący rzekomo rezultatem woli powszechnej). Pozwala to na pozostanie u władzy i utrzymanie pod kontrolą procesów rynkowych oraz ludzi z nimi związanych. Z drugiej strony, rodzi się zawód ideologa, czyli osoby kreującej myśli i idee swojej epoki (takimi ludźmi są filozofowie, myśliciele, teolodzy, politycy etc.). W tym znaczeniu to ludzie budują swoje systemy myślowe, odpowiednio do reprodukowanego przez siebie życia oraz kształtują jego język, będący zarazem nośnikiem świadomości oraz podstawowym narzędziem komunikacji, które zdobywa nowo urodzony człowiek. Tym samym procesy językowe są jednym z najważniejszych rezyduów świadomości ludzkiej zarówno tej wyzwolonej, jak i tej nieszczęśliwej (która nie zdaje sobie sprawy z determinujących jej zachowania procesów). Por. K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, op. cit.

⁹⁷ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, op. cit., s. 17.

świadomości badacza) waloryzować świat przeszłości według współczesnych badaczowi norm. Jak pisze Guriewicz:

Równocześnie wszelkie ruchy społeczne są ruchami ludzi, istot myślących, wrażliwych, dysponujących pewną kulturą, istot, których świadomość wchłonęła określone idee. Postępowanie ludzi było umotywowane tymi wartościami i ideałami, które obowiązywały w ich epoce, w ich środowisku. Tak więc nie uwzględniając w pełni sposobu wartościowania i kryteriów, jakim świadomie czy mimo woli kierowali się ludzie w społeczeństwie, feudalnym, nie możemy pretendować do zrozumienia ich zachowania i tym samym, do naukowego wyjaśnienia procesu historycznego.⁹⁸

Celem antropologii historycznej staje się więc rekonstrukcja obrazów świata istotnych i ważnych dla rekonstrukcji podmiotowej perspektywy, która potem rzutowana jest przez jednostkę na społeczeństwo i innych ludzi.⁹⁹

1.5.2. Problemy badawcze rosyjskiej antropologii historycznej

Zadaniem zdefiniowanej przez rosyjskiego historyka antropologii historycznej staje się rekonstrukcja społecznych wizji świata, rozumianego tu jako aparat pojęciowy kształtujący świadomość i odnoszenie się człowieka historycznego do świata. Warto przy tym pamiętać, że Guriewicz, składając tak ambitną propozycję badawczą, doprecyzowuje swoje stanowisko o kilka istotnych kwestii.

Aron Guriewicz pisząc o obrazach świata traktuje je jako kulturowo determinowane, ale subiektywne ramy jednostkowego odniesienia do doświadczenia. Zasadniczo więc, w tekstach metodologicznych jego autorstwa spotykamy się od momentu zelżenia cenzury z wymiennym wręcz stosowaniem pojęć takich jak „obraz świata” i „mentalność”, przy czym drugie z pojęć określał on w następujący sposób:

Mentalité implies the presence of a common and specific intellectual equipment, a psychological framework shared by people of a given society united by a single culture enabling them to perceive and become aware of their natural and social environment and themselves. A chaotic and heterogeneous stream of perceptions and impressions is converted by consciousness into a more or less ordered picture of the world which sets its seal on all human behaviour. The subjective side of the historical process, the

⁹⁸ Ibid., s. 8.

⁹⁹ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, op. cit., s. 4.

*manner of thinking and feeling particular to people of a given social and cultural community, thus becomes part of the objective process of history.*¹⁰⁰

Badanie „mentalności” czy też „obrazów świata” (dowolność terminologiczną pozwolę sobie powtórzyć za mediewistą) ma swoją wagę nie dlatego, że przewartościowuje historię na „historyzującą psychologię”, ale raczej ze względu na to, że czyniąc mentalność przedmiotem refleksji historyka, stwarza on sobie furtę do badania znaczenia wydarzeń i faktów.

W tym sensie mentalność dotyka nas tutaj dwojako. Kiedy staramy się dowiedzieć co myślał o wydarzeniu człowiek średniowiecza (czy też inaczej, jakie znaczenia z danym faktem wiązał przedstawiciel historycznej mentalności), jednocześnie badacz swoją analizą pozostawia ślad swojej własnej mentalności. Analizujący wydarzenia historyk jest podatny na dokładnie te same procesy psychologiczne co człowiek historyczny. Uprawianie antropologii historii (czy też historii mentalności) nie powoduje odkrycia obiektywnie rozumianej prawdy, ale pozwala na uchwycenie interesującej nas tematyki (można by rzec – wypełnienia tych naturalnych części naszego obrazu świata, jakie odpowiedzialne są za postrzeganie czasu, a konkretnie za nasze zainteresowanie przeszłością).

Co więcej, badanie mentalności, a w zasadzie jej uwzględnianie w analizie wydarzeń dziejowych, chroni w pewnym stopniu (poprzez zrozumienie podmiotowej motywacji bohaterów wydarzeń) historyka od narzucania na analizowaną przeszłość swojego własnego obrazu świata. Aby móc w pełni dostrzec te różnice, rosyjski mediewista wielokrotnie podkreślał konieczność zachowania elementarnego poczucia obcości względem analizowanego materiału, co również wiązało się z koniecznością przewartościowania koncepcji źródła historycznego.

Pozytywistyczna historiografia traktowała fakt w sposób nabożny i obiektywny. Oznacza to, że wydarzenie czy fakt mówi za siebie ukazując swe znaczenie w historii. Zebranie takowych w wystarczającej ilości stać się miało źródłem obiektywnej wiedzy, a nawet prawa dziejowego, na które składać się miały poszczególne dane. Badano informacje na temat produkcji i ekonomii, rekonstruowano narracje na bazie kronik, biorąc za dobrą monetę wszystko to, co dało się z nich bezpośrednio wyczytać.

Guriewicz sprzeciwiał się odczytywaniu źródła zakładającego jego pasywność i obiektywne odbijanie rzeczywistości. Wielokrotnie podkreślał, że źródło jest żywe i jego odczytanie w pierwszej kolejności najwięcej mówi o czytającym, a nie o tym, kto owo źródło stworzył czy też o tym, do czego ono się odnosiło. Powoduje to, że wszystko co odczytujemy

¹⁰⁰ A. Guriewicz, *Historical Anthropology of the Middle Ages*, op. cit., s. 4.

ze źródła jest bardziej projekcją naszej własnej mentalności, niż jakiegokolwiek obiektywnej prawdy. Ważne jest oczywiście, że mając tego świadomość historyk może próbować widzieć w źródle jakiegokolwiek inne znaczenia, ale uda mu się to tylko wtedy, kiedy swoimi badaniami ustali to jak funkcjonowała mentalność niegdysiejszych ludzi, bo dopiero ta wiedza może pomóc na zrozumieć „co autor miał na myśli”.¹⁰¹

Tym samym źródła pozostają w nieustannym dialogu z historykami. Jak powie Guriewicz:

*In contrast to this approach is the idea that historical knowledge is the cornerstone of society's self-awareness, the intellectual form in which civilization becomes aware of its past and consequently of itself. This definition, originating with Huizinga, unites the past, the subject of historical research, with the present, thus defining the fields of intellectual tension in which dialogue between past and present can develop. So that the sources, the creation of people from the epoch studied, may speak, they must be asked the questions posed to the historian by the pressing needs of his own time. Only then does history cease to be a dull necropolis peopled with disembodied spirits. (...) Ideas are essential to the historian.*¹⁰²

Źródła odkrywają przed nami odpowiedzi na pytania, jakie im zadajemy. Nie zawsze może to być pytanie oczywiste. Znajdując papirus w formie zwoju, możemy zastanawiać się nad wieloma rzeczami, nie tylko nad jego treścią. Mogą nas przecież interesować przejścia technologiczne w praktykach czerpania pergaminów, sposobach czytania, produkowania, stopniowego zastępowania ich książkami itp. Czytanie takiego papirusu wymagało najczęściej postawy stojącej (gdzie oba wałki trzymane w obu rękach), lub też położenia go na dużym stole. Wynalazek książki spowodował, że możliwa była nie tylko zmiana pozycji w czasie czytania, ale również tworzenie notatek w czasie lektur na marginesach ksiąg, lub czytanie dwóch książek na raz, jak miało to miejsce w hermeneutyce Starego i Nowego Testamentu. Bez względu jednak na to, jak wyglądały techniki piśmiennicze i sposoby czytania, pytania o ich przebieg są pytaniami stawianymi współcześnie, a nie historycznie.

Dokonując tego typu badań cywilizacje i kultury nie tylko budują naukę, ale zwiększają poziom swojej samowiedzy i autorefleksji. Tym samym zadawanie pytania o poprawność czy też prawdziwość postawionych tez, celów i skutków badań, staje się drugorzędne. Im więcej idei zawierają analizy, im więcej pytań stawiają, tym skuteczniejsza w swoim przesłaniu i bogatsza staje się historia.

¹⁰¹ Y. Mazour-Matusevich, A.S. Korros, *Writing medieval history: an interview with Aron Gurevich*, op. cit., s. 327–363.

¹⁰² A. Guriewicz, *Historical Anthropology of the Middle Ages*, op. cit., s. 5.

Antropologia historyczna w wykonaniu Guriewicza pośród całego zachwyty, jaki wzbudza, budzi również kontrowersje. Badacz bierze sobie za zadanie odtworzenie jednostkowych obrazów świata pojedynczego człowieka.

Pierwszą kwestią pozostaje rozstrzygnięcie tego, jakie treści i na jakiej zasadzie można przypisać przedstawicielom kultury elitarnej, a jakie członkom kultur ludowych? W wypadku elit odpowiedź wiąże się z intensywnym wzrostem samoświadomości, analizą osobistych dokumentów i dzieł sztuki. Dość łatwo jest zatem wnioskować na temat życia Abelarda, opata Sugera, Marcina Lutra, czy choćby Egila Skallagrímssona, których twórczość poetycka i pamiątkarska przyczyniły się do utrwalenia w historii „z nazwiska”, dając jednocześnie konkretne świadectwo ich rozumienia świata.

W wypadku twórczości ludowej, brak źródeł jest dużo bardziej uciążliwy, choćby ze względu na kolosalny odsetek analfabetyzmu. Paradoksalnie z pomocą przychodzi tu znów kultura elitarna. Guriewicz, kontynuując myśl Georga Duby'ego¹⁰³, podkreśla społeczne uwikłanie elity, która wytwarzając źródła, pośrednio stanowi również o relacjach z ludem. Przejście to staje się szczególnie dobrze widoczne w momencie, kiedy przyjrzymy się średniowiecznemu duchowieństwu, które na poziomie traktatów teologicznych pozostawało społecznie dość wyizolowane. Jednak Kościół to wspólnota wiernych, którzy o kościelnych rewelacjach i polityce papieskiej dowiadują się z treści kazań – a te trzeba przecież sformułować w sposób komunikatywny przede wszystkim dla odbiorców niepiśmiennych.

Odpowiedź, że komunikatem tym była *biblia pauperum* byłaby bagatelizacją problemu. Autorzy wielu kazań pozwalali sobie na zgłębianie w pierwszej kolejności nie ewangelii, lecz wiary i przesądów samego ludu, by odnosząc się do nich określić potrzebne w kazaniach intuicje. Dlatego tak istotnymi stają się wszelkie udokumentowane relacje ustne, zwłaszcza jeśli uda się znaleźć dokumentację wskazującą, iż dane wystąpienie miało miejsce kilkakrotnie, nosząc ślady zmian i poprawek w miejscach szczególnie problematycznych.

W takiej analizie celuje szczególnie Guriewicz, wskazując na problemy poznawcze zawarte w jednej z adaptacji *Przypowieści o Pięciu Talentach* Bertholda von Regensburg. Już na samym początku autor informuje nas, że rozważania dotyczyć będą różnych wersji homilii stworzonych przez Bertholda na ten sam temat. Ze starannie zakreślonego przez historyka tła, dowiadujemy się, że franciszkanin ten cieszył się zasłużoną sławą wielkiego mówcy, na którego kazania schodzić się miały fantastyczne wręcz ilości ludzi z niższych warstw społecznych. Berthold działał w okresie Wielkiego Bezkrólewia, w latach, w których trudno mówić o

¹⁰³ Ibid., s. 75.

porządku i ładzie. Jego aktywność przypada też na czas wzmożonej aktywności literackiej i artystycznej, kiedy to lud był szczególnie podatny na wszelkie wskazówki i komentarze, od których nie skłonił wspomniany tu franciszkanin. Berthold, komentując świat przez siebie obserwowany, przekazuje nam informacje, których próżno szukać w kronikach. Guriewicz komentuje wspomniane homilie następującymi słowy:

W jednym z kazań podaje klasyfikację grzechów, które ludzie popełniają najczęściej; rozróżnia przy tym rozmaite grupy społeczne i wiekowe: młodzi częściej oddają się rozwiązłości, starsi grzeszą chciwością, ludzie prostego stanu wpadają w »sieci fałszywości«, ponieważ są biedni i nierozumni, bogaci zaś ulegają zarozumiałstwu i próżności. Sprzeczną z abstrakcyjną uogólnioną typologią scholastyki skłonność kaznodziei do indywidualizacji, do konkretyzacji, przejawia się również w opisie społecznego ustroju ówczesnych Niemiec. Temat ten Bertold podejmuje w kazaniu »O dziesięciu chórach anielskich i chrześcijaństwie«. Wykształconemu mnichowi, jakim był Bertold, obcy jest wszelki ezoteryzm. Patrzy on na świat oczami człowieka, który dostrzega troski i problemy swego otoczenia, tkwi pośród nich; dialog uczonego i prostaczka odbywa się w jego własnej świadomości i właśnie ta cecha czyni kazanie niemieckiego franciszkanina wyjątkowo cennym świadectwem historycznym.¹⁰⁴

Lektura homilii przynosi nam dość nieoczekiwany efekt, bowiem Berthold tworzy w zasadzie cztery ich wersje, które pokazują nam hierarchie wartości i zmienność świata z jaką spotyka się (ale również jaką prezentuje) kaznodzieja. Homilia o Pięciu Talentach – hierarchia talentów w poszczególnych wersjach kazania Bertholda von Regensburg wygląda następująco:

l.p. / wersja	wersja łacińska*	wersja niemiecka 1**	wersja niemiecka 2a***	wersja niemiecka 2b***
1	<i>res temporales</i> (czas)	nasza własna osoba	my sami, nasze ciało i osoba	my sami
2	<i>ipse homo</i> (nasza własna osoba)	twoja służba	nasza służba, powołanie	nasza służba
3	<i>lempus</i> (własność)	twój czas	nasze mienie	nasz czas
4	<i>officium</i> (służba)	twoje doczesne dobra	nasz czas	ziemskie dobra
5	<i>homo proximus</i> (najbliżsi)	twoi bliźni	nasz bliźni, chrześcijanin	nasz bliźni

* Oryginalna, łacińska wersja kazania

** Pierwsze tłumaczenie na język niemiecki;

*** Druga wersja łacińskiego kazania w języku niemieckim; (2a) porządek postulowany na początku kazania (2b) realnie omawiany porządek

Powyższy przykład w interesujący sposób ukazuje jak perspektywa wybitnej jednostki łączy się z wizją popularną. Oczywiście, jakkolwiek temat ten jest niezmiernie ciekawy w swojej

¹⁰⁴ A. Guriewicz, *Jednostka w dziejach Europy*, Marabut : Volumen, Gdańsk : Warszawa 2002, ss. 165–167.

warstwie fabularnej, to jednak w niniejszej pracy interesuje mnie bardziej sam pomysł, aby przez niejako „tylne wejście” w postaci jednostkowej mentalności Bertholda von Regensburg, dotrzeć do wskazówek na temat mentalności odbiorców jego przemówień. Sytuacja ta jest tym istotniejsza, iż wprowadza nas na kolejny trop, wiążący się z zagadnieniem jednostka–zbiorowość, w postaci zmiany dziejowej.

Guriewicz bardzo mocno sprzeciwiał się marksistowskiemu rozumieniu kultury jako narzędzia reprodukcji stanu globalnego praktyki materialnej przez społeczeństwo. Kultura nie jest zatem sumą zależności, które utrzymują się siłą wydajności lub zmieniają w zetknięciu z innowacją o materialnym charakterze. Kultura to raczej rosnące serie odstępstw, stopniowo zmieniające praktykę społeczną. W obrębie społeczeństwa postulowanie kształtu praktyki jest niczym innym jak pewnym ideałem, od którego od początku pojawiają się odstępstwa. Prosta Reprodukacja wzorów kultury w zasadzie nigdy nie zachodzi. Guriewicz wskazuje na kulturę jako na kolosalny system komunikacyjny, w ramach którego od samego momentu zaistnienia jakiegokolwiek praktyki dochodzi do jednostkowych dewiacji, osobistych „skrzywień”, które kumulują się do momentu osiągnięcia pewnej sumy krytycznej, jaka z perspektywy historyka staje się po prostu zmianą dziejową.

Koncepcja ta w oczywisty sposób wpływa również na perspektywę badawczą samego historyka, który zmuszony jest do analiz synchronicznych. Dopiero w tym stanie społeczna dynamika staje się dla nas uchwytana. W działalności naukowej rosyjskiego historyka, studium diachronii odbywa się najczęściej w postaci komparatystycznego studium dwóch stanów synchronicznych (stąd zarzuty np. Michela Vovella dotyczące ograniczeń badań synchronicznych, w tym wypadku nie stosują się).

W sposób interesujący Guriewicz komentuje również koncepcję zmiany w kontekście antropologii historycznej oraz badań Bachtinowskich:

In Bakhtin's view cultural creation is not exclusively the preserve of the culture that produced it. Important works of the past, imbued with human intelligence, have a durable content which survives repeated encounters with new cultures. In uncovering their own meaning they acquire new life. In the same way, different cultures are mutually enriched in the course of history, and as a result of historical knowledge, without losing their inner unity and integrity. The integrity of cultures, visualized by Spengler as closed and impenetrable monads impervious to one another, was seen by Bakhtin as open to new interpretations.¹⁰⁵

¹⁰⁵ A. Guriewicz, *Historical Anthropology of the Middle Ages*, op. cit., s. 7–8.

Guriewicz komentując Bachtinowską koncepcję zmiany zwraca uwagę na jej biegunowość. Jak pisze Bachtin, kultura ma swoją statykę, „wytrzymałość”, która pozwala na wielokrotne zderzenie z nowością lub odmiennością. Stare systemy, które prezentują pewną siłę tradycji i przyzwyczajęń, nie będą łatwo podlegały zmianom.¹⁰⁶ Guriewicz odchodzi od stanowiska badawczego prezentowanego przez Bachtina (zmiana kulturowa nie jest zamianą jednego ruchu kulturowego z drugim na zasadzie siły), w kierunku zmian o charakterze holistycznym. Zmiana dotyczy rozmaitych sfer, zwłaszcza jeśli przewartościowaniu ulegają społeczne kategorie fundujące obraz świata.

Perspektywa badawcza antropologii historycznej dąży zatem do dwóch celów: do literalnego odczytania poszczególnych źródeł (tego co znaczyły, jakie wiązano z nimi sensy itp.) oraz do uchwycenia procesu społecznej transmisji idei, pomysłów i znaczeń (w jaki sposób dochodzi do narodzenia się nowych idei, np. narodziny chrześcijaństwa, jego połączenia z innymi religiami, fundowania w ramach dość ścisłych ram moralnych karnawału itp.).

1.6. Historia mentalności wobec wyzwań antropologii historycznej na podstawie dzieł Roberta Darntona

Mariaż „królika ze słoniem”, czyli połączenie antropologii z historią, w wersji Guriewiczowskiej wynikał z konieczności przywrócenia historycznych inklinacji do badań antropologicznych dla odczytywania „obrazów świata” czy też mentalności człowieka historycznego. W wykonaniu Roberta Darntona sprawa wygląda podobnie – tak jak i rosyjski uczony, wymagał on nowych narzędzi, jednak inspiracja do badań nie była podparta niezgodą na sowiecki marksizm, tylko spotkaniem z Cliffordem Geertzem, z którym przez kilka lat Darnton prowadził seminarium poświęcone zagadnieniom antropologii i historii. Owocem współpracy stały się powszechnie znane dzieła Darntona z *The Great Cat Massacre* oraz *The Kiss of L'amourette* na czele.

Swoje rozważania dotyczące kultury i sposobu jej badania oraz rozumienia Geertz przedstawia na znanym wszystkim przykładzie Gilberta Ryle'a dotyczącym mrugania. Jak pisze filozof, czynność ta może mieć dwa wymiary: intencjonalny (czyli doskonale wszystkim znane „puszczanie oka”) lub odruchowy (tik). Antropolog wykazuje przy tym konieczność rozróżnienia obu czynności na poziomie samego ich opisu, przez stworzenie opisu

¹⁰⁶ Stąd panująca wśród badaczy przemożna pokusa do tworzenia pewnych generalizacji poznawczych jak np. „człowiek średniowiecza”

rozrzedzonego (czyli fizyczny, lub jak kto woli – fenomenalistyczny, opis sytuacji; tu: zamknięcie i otwarcie jednego z oczu) oraz zagęszczonego.

Druga forma – zagęszczona – dotyczy symbolicznego poziomu sytuacji. Zadaniem badacza polega ona na wskazaniu społecznego uwikłania i kulturowej motywacji danego działania. Przykład mrugania odsyła nas zatem do dowcipu, towarzyskiego spisku, parodii i wielu innych ukrytych sensów, jakie znane są mrugającemu ze względu na społeczne umocowanie zmieniające działanie fizyczne (opisane w sposób rozrzedzony) w działanie symboliczne.

W tym znaczeniu kultura (i podjęte w jej ramach działania) staje się zestawem struktur psychologicznych warunkujących działanie ludzi, zaś antropolog interpretatorem starającym się odczytać i zrekonstruować siatkę pojęć, pozwalających odczytać ukryte w sytuacji znaczenie symboliczne. Jak pisze Geertz:

Celem semiotycznego podejścia do kultury jest (...) zdobycie klucza dostępu do konceptualnego świata, w którym żyją ludzie będący przedmiotem naszych badań, tak abyśmy mogli, w pewnym rozszerzonym znaczeniu tego słowa, prowadzić z nimi dialog.¹⁰⁷

Antropolog przestaje patrzeć na kulturę w sposób przedmiotowy czy podmiotowy. Istotne staje się konceptualne (lub inaczej ideacyjne) zaplecze uczestników danej kultury, a konkretnie siatka znaczeń i pojęć, jakie nakładają oni na rzeczywistość.

Przełom badawczy staje się tutaj niemal namacalny.¹⁰⁸ Antropologia (lub też etnologia¹⁰⁹) przestaje zajmować się badaniem o charakterze obserwacyjnym, zmieniając się na naukę porządkującą struktury znaczenia podlegające m.in. analizom historycznym.

Zrozumienie zawiłego kontekstu kulturowego wymaga nie tylko znajomości kultur, ale również historycznych powodów składających się na kontekst ich styku, zwłaszcza, że przytoczona historia jest prezentowana Geertzowi z drugiej (co najmniej) ręki, blisko pięćdziesiąt lat po tym jak miała ona rzeczywiście miejsce. Antropolog nie tyle opisuje świat, co interpretuje pozostałości danej sytuacji próbując zrozumieć cały dialog, jaki tworzy zastaną przez niego sytuację badawczą. Tym samym antropologia zyskuje nowy, dodatkowy wymiar interpretacyjny, oparty nie na obserwacji uczestniczącej czy innej formie bezpośredniego

¹⁰⁷ Ibid., s. 40.

¹⁰⁸ Warto przy tym pamiętać, że choć na polskim gruncie idee te rozpropagowane zostały za pośrednictwem tłumaczonych na język polski tekstów Geertza, to jednak prekursorem tego teorii wiedzy pozostaje Ward Goodenough.

¹⁰⁹ Rozróżnienie terminologiczne jest niejasne. Najczęściej przyjmuje się etnologię za stadium genetycznego rozwoju antropologii, która łączy w sobie zainteresowania i mechanizmy badawcze kilku dyscyplin, m.in. etnografii, antropologii kulturowej itp.

badania, ale na analizie źródła będącego tekstem kultury, którego sensy i znaczenie antropolog stara się rozszyfrować za pomocą badań teoretyczno-kulturowych.

Badacz w ramach swoich poczynąń nie odtwarza całego systemu kulturowego, tylko poszczególne fragmenty i sytuacje, mające głębsze znaczenie, niż mogłoby się nam wydawać. Szczególnie istotne jest tutaj poczucie odmienności kulturowej, pozwalające na wyławianie tych sytuacji. Nastawienie Geertza przypomina sławną sentencję Foucault, który zapytany o powody studiowania historii odpowiedzieć miał, że pozwala mu ona zrozumieć „jacy moglibyśmy być”. W perspektywie tej wypowiedzi, cel badania amerykańskiego antropologa jest jednoznaczny – dowiedzieć się jak najwięcej o sobie samym.

Analizując rolę symbolu i zdarzeń symbolicznych, Geertz pisze:

Chcąc dostarczać dodatkowych informacji niezbędnych nam do działania, byliśmy z kolei zmuszeni do polegania w coraz większej mierze na źródłach kulturowych, na ich akumulacji w swoistym funduszu znaczących symboli. Symbole te są więc nie tylko formami ekspresji, instrumentami czy korelatami naszej biologicznej, psychologicznej i społecznej egzystencji; są jej przesłankami. Z pewnością bez ludzkości nie byłoby kultury, ale też (co jest o wiele bardziej istotne) bez kultury nie mogłoby być ludzkości.¹¹⁰

W tym znaczeniu człowiek staje się interaktywnym zestawieniem procesów biologicznych i kulturowych, przez co istota ludzka, ewoluując jako organizm, wymaga kulturowej edukacji, warunkującej jej byt i określającej ją jako jednostkę i podmiot. Obiektywność poznawcza pozostaje z racji kulturowego pryzmatu nieosiągalnym ideałem – antropolog zawsze interpretuje (a nie odkrywa czy opisuje), a jego działanie jest o tyle dobre, o ile pozwala na rzetelne odtworzenie siatki pojęciowej tubylca niezbędnej do interpretacji jego praktyk.¹¹¹

Teoria kultury jest zatem tym lepsza, im bardziej pozwala uchwytywać badaczowi subtelności i niuanse sytuacji, stanowiąc realne narzędzie badawcze, a nie abstrakcyjny model, oparty na skomplikowanym aparacie formalnym. Poza tym stworzenie holistycznej teorii, pozwalającej na rzetelną interpretację zjawisk kulturowych jest niemożliwe, bo poszczególne

¹¹⁰ C. Geertz, *Wpływ koncepcji kultury na koncepcję człowieka* (w:) *Interpretacja kultur wybrane eseje*, M. Piechaczek M. (tłum.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 40.

¹¹¹ To połączenie, w rozumieniu Geertza, obfituje również w konieczność sprzeciwu skierowanego wobec koncepcji Goodenougha, określając ją mianem pomieszania subiektywizmu z formalizmem. Kultura nie może być „tylko” wiedzą, bo sytuacja kulturowa nigdy nie jest w pełni idealna. Do wykonania kwartetu smyczkowego Beethovena potrzeba czegoś więcej, niż wiedza na temat nut i sposobu ich zapisu na pięciolinii, tak jak do namalowania obrazu trzeba czegoś więcej, niż znajomości kolorów i rodzajów pędzli.

teorie użyte w danym badaniu, okazują się być aplikowalnymi tylko do danego przypadku.¹¹² Docelowo zostanie ona oczywiście zweryfikowana, ale nie przeszłym doświadczeniem lecz przyszłą aplikowalnością.¹¹³

Jak powie autor „Wiedzy lokalnej”:

Moim celem jest wyciąganie ważnych wniosków z drobnych, lecz splatających się w niezwykle gęstą tkankę faktów; poparcie ogólnych twierdzeń na temat roli kultury w konstruowaniu życia zbiorowego poprzez dokładne powiązanie ich ze złożonymi danymi szczegółowymi.¹¹⁴

W kontekście tak postawionych celów badawczych istotne staje się rozumienie ideologii i roli, jaką w ramach swojego przedsięwzięcia dostrzega dla niej autor.

Geertz, analizując ideologię, nie traktuje jej, jak większość badaczy, jako kształtowanej i imputowanej światu wiedzy, ale jako pewną sumę postulatów o charakterze społeczno–politycznym, w swoim wydźwięku zbliżoną do doktryn politycznych, choć oczywiście nie tak klarowną i dosłowną. Według Geertza:

Człowiek – to zwierzę, które potrafi robić narzędzia, śmiać się i kłamać – jest też zwierzęciem niepełnym, a raczej – mówiąc ściślej – samodopełniającym się. Będąc sprawcą własnej realizacji, człowiek, czerpiąc ze swej ogólnej zdolności konstruowania modeli symbolicznych, tworzy zdolności konkretne, które go definiują. Czy też (...) to właśnie poprzez konstruowanie ideologii, schematycznych obrazów społecznego ładu, człowiek czyni samego siebie zwierzęciem politycznym – z lepszym lub gorszym skutkiem.¹¹⁵

Ideologia w analizach Geertza jest nie tyle paranoicznym systemem wiedzy nie–obiektywnej (jak pisze Geertz, wyśmiewając Karla Mannheima), ale dźwignią zmian i kluczem do zrozumienia mentalności ludzi żyjących w danym społeczeństwie.¹¹⁶

W wypadku Geertza, podobnie jak w przypadku badaczy historii mentalności, ważne jest również to, że *gros* deklaracji składanych jest w formie eseistycznej, przypisów, a rzadko

¹¹² Ewentualna przechodniość teorii będącej efektem danego badania jest rzadko, kiedy możliwa ze względu na duże zróżnicowanie społeczne i raczej tylko fragmentaryczne poznanie, na jakie skazany jest badacz. Podejście to Geertz nazywa również „analizą kliniczną”

¹¹³ Jeśli zatem badacz zrozumie sens jakiegoś rytuału i wie jak się podczas niego zachowywać, wtedy jego wiedza stanie się przydatną przy jego kolejnych powtórzeniach.

¹¹⁴ C. Geertz, *Opis gesty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, op. cit., s. 40.

¹¹⁵ C. Geertz, M. Piechaczek M., *Ideologia jako system kulturowy* (w:) *Interpretacja kultur wybrane eseje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 40.

¹¹⁶ Tu pojawia się Geertzowskie rozumienie ideologii jako korzyści (czyli walki o władzę i przywileje jaka toczy się pomiędzy stronnictwami) lub też jako napięcie (czyli burzliwy dialog prowadzony pomiędzy stronnictwami, mający na celu poprawienie bieżącej sytuacji społecznej). Tym samym ideologia może być źródłem walk, ale również pozostaje symbolem wewnętrznego zróżnicowania.

kiedy w formie deklaracji o charakterze metodologicznym. Podobnie jest i w tym wypadku, kiedy analizując kogucie walki na Bali, amerykański antropolog podaje nam liczne sensy, społeczną otoczkę, a nie sposoby łączenia swojej teorii z praktyką.

I tak dowiadujemy się o wieloznaczności słowa „kogut”, tego co może ono znaczyć i jaką wartość mają dla Balińczyków ich walki. Jednak poza kilkoma oczywistymi poszlakami (tj. poszukiwanie historii walk, analiza językowa kluczowych słów, wywiad środowiskowy itp.) nie znajdujemy metody pozwalającej na jednoznaczne zrozumienie tego, w jaki sposób owo badanie przeprowadzić.

Semiotyczne podejście Geertza zjednało mu życzliwość istotnego historyka, Roberta Darntona, którego zainspirowana kulturową wizją zachowań historia stanie się nowym standardem nie tylko seminarium *History and Anthropology*, które prowadzić będzie raz z Geertzem, ale również współcześnie uprawianej antropologii historycznej. Niestety, podobnie jak jego poprzednik, metodologiczne deklaracje Darnton wykląda w formie *case studies*, a nie zwartej teorii.¹¹⁷

Czytając jego teksty, dowiadujemy się, że tym, co interesować powinno historyka, jest pewne bazowe poczucie obcości i inności analizowanego środowiska,¹¹⁸ ale również, że tym, co w wyjątkowo płodny sposób odkrywa przed nami arkana myślenia historycznego jest przede wszystkim język z jego ukrytymi znaczeniami i śladami praktyk (od cenzury począwszy na folklorze skończywszy), jakie historycy powinni odczytywać podążając za nieznanym. Analiza językowa pozwala bowiem nie tylko na uchwycenie dyskursu, który je ukuł, ale również na identyfikację wpływów ideologicznych i określanie wartości znaczeń zawartych w danym słowie.

Wagę kontekstualizacji i analizy językowej Darnton ukazuje w jednym ze swoich tekstów, dotyczących sposobów funkcjonowania sieci komunikacyjnych i wymiany informacji, ale nie w formie ukutego i obmyślanego na kształt poczty systemu, lecz obiegowego funkcjonowania plotek, wierszy i złośliwych komentarzy, które swoją dwuznacznością

¹¹⁷ Dość przypomnieć tu legendarną już R. Darnton, *Peasant Tell Tales: The Meaning of Mother Goose* [w:] *The great cat massacre and other episodes in French cultural history*, Basic Books, New York 1984, z jaką polski czytelnik zaznajomiony został dzięki Ewie Domańskiej. Por. R. Darnton, *The great cat massacre and other episodes in French cultural history*, Basic Books, New York 2009; R. Darnton, *Darnton and double entendre*, www.nybooks.com/articles/archives/1984/feb/16/darnton-and-double-entendre/.

¹¹⁸ Jeden z prostszych i ciekawszych przykładów to doza okrucieństwa i nieprzyzwoitości jaką epatuje bajka *O Czerwonym Kapturku*, który – jak zauważa Darnton – przed wejściem do łóżka Babci zdejmując całe odzienie. Trzeba przyznać, że scena ta zawiera pejoratywny ładunek emocjonalny tylko i wyłącznie we współczesnym kontekście, kiedy bowiem bajkę tworzyła Jeannete Hassenpflug z Cassel (a nie bracia Grimm, którzy będąc jej zaprzyjaźnionymi sąsiadami wykradli historię małej dziewczynki), praktyka nagiego leżenia w jednym łóżku miała dużo mniej gorszące konotacje (celem było utrzymanie ciepłoty ciała i niejednokrotnie – przeżycia niskich temperatur).

odkrywały nie tylko nastroje względem władcy, ale również stanowiły występki przeciwko cenzurze. Koronnym przykładem siły ludzkiej złośliwości był przypadek hrabiego Maurepas, który został zdymisjonowany przez króla, w momencie, kiedy stał się on bohaterem obiegowej przyspiewki ulicznej o dość dwuznacznych konotacjach. Oczywiście przesadą byłoby stwierdzenie, że rządy obalano złośliwymi słowami, jednak przy całym wsparciu politycznym przeciwników, przyspiewka taka stanowić mogła początek politycznego końca.¹¹⁹

Darnton wskazuje również na rozwiązania oferowane przez historię serialną, bogatym i przychylnym komentarzem opatrując dzieła Michela Vovella oraz François Fureta.¹²⁰ Badania ilościowe, prowadzone w ramach historii serialnej, stanowią doskonałą metodę uściślenia kontekstu oraz określenia obiektywnych wpływów historycznych.¹²¹ Po wstępnej analizie źródeł dużo łatwiej jest pozostawić maszynom przeliczanie tego, w jaki sposób klimat wpływał na dany teren, czy też w jaki sposób ewoluowały ceny w czasie danej koniunktury. Tu warto zaznaczyć, że ilościowe opracowania danych historycznych zawarte zostały w modelu historiograficznym noszącym miano historii serialnej. Dotyczy ona zbierania szeregu danych dotyczących danego zjawiska (np. cen określonych produktów, ilości zbiorów, opadów itp., czyli w skrócie danych bardzo wymiernych), a potem dokonywania na nich obliczeń matematycznych za pomocą komputerów. Zebrane w ten sposób wyniki stają się przesłanką uwzględnianą w badaniach jakościowych (wymagających już interpretacji wykonywanej przez naukowców).

Choć krytycznie, to jednak afirmatywnie Darnton odnosi się do historii wydarzeniowej, która we współczesnej historiografii wyparta została na rzecz analizy praktyk i dyskursów. Darnton podkreśla twórczą (a w zasadzie konstytutywną) rolę faktu, który sam w sobie stanowi jednak podstawowe tworzywo historyczne. Badania mentalności, kultur i praktyk odnosi do szerokiego spektrum politycznego, dokonując pewnego zderzenia „historii od dołu” z „historią od góry”, co szczególnie w przypadku rozlicznych analiz poszczególnych epizodów Rewolucji Francuskiej owocuje niewątpliwie pogłębionym ich rozumieniem.¹²²

¹¹⁹ R. Darnton, *An Early Information Society: News and the Media in Eighteenth-Century Paris*, <http://www.jstor.org/discover/10.2307/2652433?uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21103454294507> (15 lutego 2014 r.).

¹²⁰ F. Furet, *Quantitative methods in history* [w:] *Constructing the Past: Essays in Historical Methodology*, J. L. Goff, P. Nora (red.), D. Denby (tłum.), Cambridge University Press, Cambridge University Press 1985, s. 12–28.

¹²¹ Z danych statystycznych czy analiz środowiska da się stworzyć doskonałe tło pomagające tłumaczyć rozmaite fakty społeczne, ale nie wytłumaczyć jak ludzie myśleli i działali.

¹²² W tekście autor dokonuje porównania estymy jaką cieszyła się niegdyś rewolucja francuska i jak zapamiętana została dzisiaj. Zderzenie tych czterech perspektyw (polityczna i społeczna kiedyś i dziś) daje nam szokujące zestawienie wielkiego przewrotu znaczonego krwią i odciętymi głowami, z kartą praw człowieka i obywatela, jako symbolu najwyższej troski o pierwiastek ludzki w stosunkach i relacjach społecznych. (w:) R. Darnton, *The revolutionary character of French revolution*, <http://owl.iea.usp.br/english/texts/darntonfrenchrevolution.pdf>.

Darnton niejednokrotnie zarzuca współczesnej myśli humanistycznej zapomnienie podstawowych wydarzeń, niejako rozpląnięcie się ich pośród analiz dyskursów, ideologii, sił i władz, powodując swoiste odrealnienie nauki o człowieku i jego dziejach.¹²³ Kwestia ta staje się szczególnie istotna, kiedy zaczynamy rozmawiać o fałszowaniu historii, zamazywaniu wydarzeń przez cenzurę lub reżim. Wtedy historia wydarzeniowa, z punktu widzenia dyscypliny mocno przebrzmiała, ma zupełnie inną moc – nie tyle naukową, co społeczną.

Abstrahując już od kwestii poznawczych, Darnton zwraca uwagę, że bez znajomości faktografii historii po prostu uprawiać się nie da; konsekwentnie deklaracje dotyczące historii wydarzeniowej nie służą jej zaprzeczeniu czy przekręcaniu, ale raczej jej pogłębianiu i rozwijaniu o nowe perspektywy. Jak inaczej można by było dyskutować o zagadnieniach związanych z kulturą wysoką i popularną, myśleniem elit i ludu? Tak jak źródło pisane nie stanowi opozycji do źródła oralnego, tak źródła dotyczące elit nie są prostą przeciwnością myślenia ludu. Zarówno w jednym jak i w drugim przypadku mamy doczynienia z rozbudowanym dialogiem, którego badanie bardziej przypomina analizy hermeneutyczne, niż odkrywanie strukturalistycznych opozycji. Nie pozostając gołosłownym, swą tezę Darnton szybko wspiera nie tyle rozbudowaną teorią komunikacji czy społeczeństwa, co analizami przykładów historycznych.

Pierwszy, dotyczący historii piśmiennictwa, odsyła nas nie tylko do analiz nośników pisma, jak chcieliby tego Jack Goody czy też Roger Chartier, ale przede wszystkim do pism, których zadaniem było komunikowanie między elitą a ludem. Mowa tu o „Bibliothèque bleue” serii niebieskich książeczek dedykowanych ludowi. Ich treść, mająca za zadanie edukować masy, tworzona była przez wykształcone elity. Książeczki te cieszyły się wielką popularnością, zaś ich zniszczenie wiązać należało nie tyle z zapomnieniem, co – dosłownie - „sczytaniem” do ostatniej strony i z przechodzeniem z rąk do rąk. Darnton zwraca przy tym uwagę, że czytanie niebieskich publikacji było dosyć specyficzne. Wysoki współczynnik analfabetyzacji wymuszał głośną lekturę tekstu. Schematularyzacji szybko zaczyna przypominać się - z jednej strony mamy czytającego na głos, z drugiej wielu słuchających, którzy zapoznaną treść przekazywać będą dalej drogą ustną nie tylko w postaci plotek i wersji ukutej na swój własny użytek, ale również, jako dalsi „wykładowcy” przekazując nowiny innym, którzy nie mieli szczęścia słuchać odczytu na żywo.¹²⁴

¹²³ R. Darnton, *Danton and double entendre*, op. cit. W jednym ze swoich tekstów Darnton ze smutkiem wskazuje na poziom współcześnie przekazywanej faktografii konstatując: “Strong on discourse and weak on events, they cannot tell the difference between Robespierre and Danton.”

¹²⁴ R. Darnton, *The social history of ideas* (w:) *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History*, W. W. Norton & Company, W. W. Norton & Company 1996.

Pisząc o zdobywaniu informacji trudno jest sobie wyobrazić szerokość kontekstu jaki trzeba uchwycić, by choćby pobieżnie zaznaczyć ważne wydarzenia dziejące się dookoła zdobywanej wiedzy. Kiedy mówimy o obiegu literatury, Darnton zwraca uwagę na to, jaką władzę nad autorami mieli pośrednicy (dziś powiedzielibyśmy - handlowcy) rozprzestrzeniający rozmaite księgi w dobie oświecenia. Ich działalność była niebywale kosztowna. Nie tylko musieli oni trafić do odległych środowisk, ale również przetrwać podróż, znać kanały przerzutowe, przechytrzyć kontrole policyjne, wyznaczyć odpowiednią cenę i mieć wyczucie co do autora i jakości jego pism. Kiedy wydaje się, że to już wszystko, historyk przypomina nam jeszcze o piractwie, opartym na niezgodnym z umową z pośrednikiem rozprzestrzenianiu książek na własną rękę przez autora, który kopiował swe dzieło gdzie tylko mógł, dokonując na bieżąco niezbędnych uaktualnień i errat. Pisarz stawał się rywalem samego siebie, swojego pośrednika i siewcą niepokoju (trudno bowiem przy takiej działalności spotkać dwa takie same egzemplarze jednego tytułu, zwłaszcza, że dodatkowe karty sprzedawano jako oddzielny produkt, już po zakupie książki).¹²⁵

Tu z kolei warto przypomnieć losy plotki. Ludzie od dawien dawna ciekawi byli procedurów zarówno prawnych, jak i towarzyskich dziejących się na królewskim dworze. O ile jednak łatwo nam dziś zrozumieć królewską zazdrość o sekrety dworu, o tyle zdolność do utrzymywania całej społeczności w stanie nieświadomości politycznej na temat własnego kraju stanowi dla nas przykład doskonale zorganizowanej cenzury, którą rynek plotki skutecznie i usilnie infiltrował na wszelkie możliwe sposoby. Miejsc ekspozycji informacji było wiele. Słynęły zeń kramy, zaułki i rynki miasta, na których tajemnicą Poliszynela był fakt, że ostatnie, po co się na nie przychodzi, to zakupy. Ustawione w różnych miejscach grupki ludzi językiem bezpośrednim, ale również doskonałą ironią i metaforą, rozpropagowywały gorące informacje. Informatorzy posiadali rozliczne źródła. Niejednemu szlachcicowi czy arystokracie zależało na upublicznieniu sekretów dworu, stąd poszczególni możni, spotykając się u jednej z paryskich baronek, przekazywali informacje w formie własnoręcznie wytworzonych biuletynów.¹²⁶ Sytuacja ta działała w dwie strony, bowiem równie łatwo plotkę można było spreparować, czyniąc z niej źródło dezinformacji i manipulacji, w czym również przodowały społeczne wyżyny.¹²⁷

¹²⁵ R. Darnton, *The forgotten middle man of the literature* (w:) *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History*, W. W. Norton & Company, New York 1996.

¹²⁶ Moc prasy w czasach rewolucji francuskiej ukazuje m.in. Andrzej Wajda, w swoim *Dantonie*, w którym już w pierwszych scenach widzimy jak z polecenia Robespierre'a jakobini atakują drukarnię Dantona, uważając ją za zbyt silny środek społecznego oddziaływania.

¹²⁷ R. Darnton, *An Early Information Society*, op. cit.

1.7. Podsumowanie rozdziału. Wielcy nieobecni.

Tematyka związana z historią mentalności i próbami zrozumienia wpływów, jakie składają się na całą jej problematykę, stanowi nie lada wyzwanie, które zapełnić by musiało wiele stron. Dość powiedzieć, że pojedynczy badacze, dokonując tego typu analiz, każdorazowo swe badania prowadzą w sposób na tyle odmienny i unikatowy, że ustalenia terminologiczne dokonane w ramach jednej, dążącej do spójności teorii byłyby dość skomplikowane.

W zaproponowanej przeze mnie perspektywie postanowiłem skoncentrować się na najważniejszych postaciach związanych z historycznym rozwojem tej subdyscypliny historii. Pominięcia, których dokonałem są dość przemyślane. Po pierwsze, kluczowymi pozostawały dla mnie koncepcje związane z analizami empirycznymi, dlatego też brakuje tu dzieł konstytuujących filozoficzny wymiar pojęcia, które trzeba rozpocząć przynajmniej od przypomnienia nauk Kantowskich, odnieść się do twierdzeń Heglowskich, Husserlowskich, ale przede wszystkim do hermeneutyki z Paulem Ricourem, Martinem Heideggerem i Hansem-Georgiem Gadamerem na czele.

Być może w filozoficznych zapędach łatwiej niż wymieniać nazwiska, jest odnieść się do problemów, które dotyczyć musiałyby wspomnianych przeze mnie analiz. W zakres zainteresowań wchodzić przecież teorie związane z filozofią dziejów, zagadnieniami epistemologicznymi, powiązanymi z możliwościami rozważania dziejów i kultur. Osobnych dylematów przysporzyłaby w tej perspektywie analiza ontologiczna. Łatwo jest bowiem operować terminem „obrazu świata”. Dużo trudniej jest ten świat zdefiniować, podobnie jak kategorie, o których wiemy, że zawsze nierozpoznanym pozostanie ich pełen wachlarz. Może jednak łatwiej byłoby pokusić się o określenie ich minimalnej ilości, która pozwoliłaby na zdecydowanie, że mamy już doczynienia z wystarczającym obrazem dotyczącym człowieka historycznego, niż kusić się o tworzenie pełnej listy.

Jeżeli chodzi o analityków przeszłości celowo nie podejmuję analiz związanych z twórczością Le Goffa (którego antropologia historyczna nie odbiega w zakresie interesującym dla mojej pracy od założeń przedstawionych na przykładzie Blocha i Guriewicza), Rogera Chartiera, Paula Veyne'a, Jeana Delumeau, Goerga Dumezilla, Keitha Thomasa, Roberta Mandrou czy fenomenalnymi skądinąd analizami reformacji zaproponowanymi przez Pierre'a Chaunu. Każdorazowe przytaczanie choćby pojedynczych przykładów historycznych z współczesnych bądź zamierzchłych klasyków, przyczyniłoby się do jedynie ilościowego rozrostu pracy do przy jednoczesnym niebezpieczeństwie zagubienia właściwego celu. Dość bowiem mówić o procesach poznawczych związanych z mentalnością.

Dokonany przeze mnie wybór odsyłać ma zatem nie do kompletu ujęć mentalności, nie do kompleksowego zestawienia postaw historyków, ani też do prezentacji w całej rozciągłości możliwych do wykonania studiów przypadków. Niniejsze rozważania miały za zadanie ukazać przede wszystkim pewną dozę niespójności, jaka kryje się za wskazanym terminem, ale również unaocznić, z czym wiążą się i jak wyglądają zagadnienia metodologiczne, których dyskusyjne rozstrzygnięcia dokonane zostały przez różnych badaczy.

Z przyczyn metodologicznych pomijam problemy związane z tzw. psychohistorią (której kierunek reprezentowany jest w odmiennych odsłonach przez Wilhelma Reicha, Ericha Fromma czy Petera Loewenberga.). Kierunek ten, przez swoje psychologiczne nawiązania, wydawać się może zbliżony do psychologii historycznej, leżącej u podstaw podejścia typowego dla ruchu Annales, jednak zagadnienie to jest dużo bardziej skomplikowane. Przedstawiciele psychohistorii operują bardzo podobną terminologią, związaną z tłumaczeniem zjawisk (wyobrażenia zbiorowe, psychika, mentalność jednostki etc.), jednak same ramy myślowe traktują jako determinowane w pierwszej kolejności przez pobudki psychologiczne, w drugiej zaś przez nieracjonalne procesy mające zachodzić na poziomie nieświadomości (rozumianej w kategoriach psychicznych, a nie kulturowych). Efektem końcowym są wytłumaczenia wydarzeń historycznych odwołujące się do motywacji ludzkich jako wyniku działań emocjonalnych i patologicznych (zwłaszcza obsesyjnych, seksulanych, psychopatycznych), które być może są zasadne, ale z perspektywy badawczej skażone zbyt dużą dozą hipotetyzmu i jaskrawą dowolnością procesu badawczego.

Zadaniem niniejszej części mojej pracy jest dokonanie teoretycznej korekty pojęcia mentalności, która mogłaby uczynić z niego konkretne narzędzie badawcze, możliwe do empirycznej aplikacji (w tym przypadku do twórczości Lelewela, którego piśma stanowiąc mają dla mnie podstawę do określenia ram myślowych, określających obraz świata historyka i jemu współczesnych).

W tym kontekście treść rozdziału pierwszego miała za zadanie zapoznać Czytelnika zarówno z historią pojęcia mentalności oraz z zestawem problemów badawczych, z jakimi wiąże się jego używanie i o nim myślenie. Każdy z zaprezentowanych badaczy próbował definicję tę przekształcić lub w swoich empirycznych pracach wykazywał odmiennosc jego zastosowań. Najbardziej znana z definicji odsyła nas do badania świadomości przedstawicieli ludu:

It is a sort of intellectual history of nonintellectuals, an attempt to reconstruct the cosmology of a common man or, more modestly, to understand the attitudes, assumptions, and implicit ideologies of specific social

*groups (their utillage mental, according to Lucian Febvre, the great prophet and practitioner of this kind of history). Mentality is more a subject than a discipline.*¹²⁸

Jednak przy całym bogactwie i próbach definicji tego typu badań, najbliższą mi pozostaje wykładnia Vovellowska:

*The history of mentalities can be defined as the study of the mediations and of the dialectical relationship between the objective conditions of human life and the ways in which people narrate it, and even live it. (...) The exploration of mentalities, far from being mystifying process, can ultimately lead to a essential widening of the fields of research, not as a venture into foreign, exotic territory, but as the natural extension and the cutting edge of all social history.*¹²⁹

Wskazuje ona na człowieka i jego najbardziej podstawowe oprzyrządowanie związane z możliwościami poznawczymi, które sprowadzone są do formy dialektycznego styku z rzeczywistością. Nie ma w tym procesie nic tajemniczego, zaś takie jego ujęcie nakazuje przyjąć konsekwencje myśli Guriewicza, dotyczące tego, jak kategorie nakładane na nasze ciało i psychikę (sposoby odbioru czasu, koncepcje przestrzeni itd.) przyczyniają się do wytwarzania ram obrazu naszego świata.

¹²⁸ R. Darnton, *The history of mentalities*, op. cit., s. 269.

¹²⁹ M. Vovelle, *Ideologies and mentalities*, op. cit., s. 12.

2. *Mentalité* a kultura

Dotychczasowa część pracy może nasuwać Czytelnikowi pewne wątpliwości co do dalszego jej przebiegu, bowiem podjęty tu projekt splata ze sobą dwa zazwyczaj niewiązane ze sobą wątki. Jednym jest rekonstrukcja historyczna koncepcji Lelewelowskiej na podstawie materiału źródłowego, drugim pozostaje historia rozwoju kierunku o nazwie „historia mentalności”, a w zasadzie historia samego pojęcia mentalności. Pomost między tymi zagadnieniami zaczynam przerzucać w niniejszym rozdziale, w którym chciałbym podjąć próbę refleksji nad teoretycznym charakterem pojęcia *mentalité* oraz uściślenia go poprzez powiązanie z ideacyjnym pojęciem kultury. Powstaje zatem powoli narzędzie, które będzie mogło posłużyć do analizy spuścizny Lelewelowskiej. Takie zderzenie dwóch tradycji myślenia, historycznej i teoretyczno-kulturowej, zapoczątkowane już zresztą przez Darntona, zaowocować może pewnym teoretycznym uściśleniem koncepcji *mentalité* w kontekście badań kulturoznawczych i umożliwić podjęcie w kolejnym rozdziale próby użycia wypracowanego pojęcia jako narzędzia interpretacji.

2.1. Teoria kultury czyli brakujące ogniwo

We wcześniejszych częściach opisywałem, w jaki sposób traktowano pojęcie mentalności i jak aplikowano je do rozmaitych badań historycznych. W niniejszej części chciałbym pokrótce przedstawić podstawowe założenia społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, jaką chciałbym się posłużyć do skorygowania – w rozumieniu epistemologicznym - pojęcia mentalności.

Definiując kulturę w omawianej koncepcji stwierdza się, że jest nią zespół funkcjonalnie zdeterminowanych form świadomości społecznej, regulujących poszczególne typy praktyk społecznych, funkcjonujących w ramach danych warunków obiektywnych tejże praktyki.

Praktyka społeczna działa w oparciu o **warunki obiektywne**¹³⁰, które reprodukowane, przetwarzane i odtwarzane są w sposób prosty lub rozszerzony. Oznacza to, że praktyki w społeczeństwie o reprodukcji rozszerzonej nie dążą tylko i wyłącznie do odtworzenia zastanego stanu globalnego, ale że podmioty je przetwarzające nieustannie poszukują (zmieniają) różnorodność składających się na nie rozwiązań. Podmiotowe działania z czasem przyczyniają się

¹³⁰ Układ sił wytwórczych oraz klasowo różnicujących ją stosunków produkcji

do jej przemian lub rozwoju (rozumianego jako skuteczniejsza regulacja bieżących praktyk lub rozwój środków produkcji).¹³¹

Każda praktyka społeczna jest diachroniczną **strukturą funkcjonalną** w dwojakim znaczeniu tego słowa.¹³² Po pierwsze, praktyka społeczna zdeterminowana jest funkcjonalnie przez warunki obiektywne, których stan bezustannie przetwarza, ze względu na pewną własność globalną. Po drugie, składające się na praktykę społeczną formy świadomości społecznej regulują funkcjonalnie zachowania podmiotowe o charakterze subiektywno-racjonalnym, czyli działania jednostek ludzkich kierujących się kulturowo określonymi celami i środkami do ich realizacji (tzw. normy i dyrektywy), przy jednoczesnym fakcie, że te same działania podmiotowe determinują subiektywno-racjonalnie funkcjonowanie danej praktyki.

Warto zaznaczyć tutaj kilka spraw.

Po pierwsze, w skład norm nie wchodzi przesłanki jednostkowe owych norm. Niezależnie od tego co myśli dana osoba i tak realizując normę zachowuje się w sposób kulturowo akceptowalny. Przykładem takiej sytuacji może być ukłon powitalny. Nie zależnie od tego czy powoduje go szacunek kłaniającego, strach kłaniającego się przed osobą, której się kłania, czy też chęć podtrzymania pozoru uprzejmości i szacunku, to za każdym razem ukłon ten (będący z definicji wyrazem szacunku okazywanym podczas spotkania) wygląda i „przebiega” w ten sam sposób (poprzez skinienie głową).

Po drugie, o ile w skład **świadomości społecznej** wchodzi wszystkie sądy łącznie z tymi, które nie wpisują się w daną kulturę, o tyle w skład **form świadomości społecznej** wchodzi **tylko** sądy o charakterze kulturowym, które składają się na regulację określonej praktyki społecznej.

Po trzecie, liczba **form świadomości społecznej** jest **równoliczna ilości praktyk społecznych wynikających z podziału pracy**

Takie rozumienie kultury posiada kilka istotnych konsekwencji.

Kultura przestaje stanowić zestaw przedmiotów czy wymienialny w nieskończoność zbiór zachowań. Poprzez przesunięcie akcentu badawczego ze sfery czysto zachowaniowej na

¹³¹ Zwracam tu uwagę, na podejście i sprzeciw Arona Guriewicza, który w radzieckim marksizmie o prominencji leninowskiej, upatrywał jedynie bierne rekonstruowanie zastanego stanu globalnego.

¹³² „Struktura funkcjonalna – ze względu na daną jej własność globalną W – jest układem względnie izolowanym, systemem relacyjnym o następujących cechach: (1) przysługuje mu stale własność W, (2) utrzymywanie się w systemie własności W stanowi determinantę funkcjonalną niepustego zbioru stanów przysługujących poszczególnym elementom systemu lub determinantę funkcjonalną niepustego zbioru szeregów stanów przysługujących poszczególnym szeregom elementów systemu.” (w: J. Kmita, *Kultura i poznanie*, op. cit.).

sferę przekonaniową, kultura stanowi zestaw sądów, pozwalający różnicować świat społecznych działań i praktyk.¹³³

W tym sensie rekonstrukcja kultury nie rości sobie pretensji do zgodnego z rzeczywistością odtworzenia przedmiotowej sfery kultury. Poszczególne odkryte przez badacza normy i dyrektywy odtwarzane są w trybie idealizującym (jak chciał widzieć uprawianą humanistykę Max Weber¹³⁴) i mają za zadanie wytłumaczyć powszechną akceptację określonych poglądów.¹³⁵

Tak rozumiana kultura dzieli się na **kulturę techniczno użytkową** oraz na **kulturę symboliczną**. Pierwsza z nich oparta jest na praktyce produkcji, konsumpcji i wymiany. Jej wytwory mogą być konsumowane niezależnie od norm i dyrektyw kierujących ich wytworzeniem. Przykładem takiej sytuacji jest moment włączenia światła w pokoju, którą to czynność wykonać może każdy, niekoniecznie będąc elektrykiem.

Drugą sferą kultury pozostaje **kultura symboliczna**. Aby w niej uczestniczyć wymagane jest respektowanie norm, bez znajomości których, nie jesteśmy w stanie pojąć sensu poszczególnych działań (np. praktyki religijne) i sensów wiązanych z wytworami (np. obraz, który jako przedmiot w społecznej percepcji pozostaje czymś więcej niż kawałkiem pokolorowanego płótna rozciągniętego na drewnianej ramie).

Składa się na nią **kultura symboliczna w wąskim rozumieniu** (kultura symboliczna wartości uchwytnych praktycznie, w tym zakres praktyk komunikacyjnych nastawionych na demonstrację i interpretację, jak sztuka, język i obyczaj) oraz **rozumiana szeroko** (z włączeniem tzw. kultury wartości ostatecznych, opartej na tworzeniu, respektowaniu, rozpowszechnianiu i kontrolowaniu przekazów światopoglądowych, magicznych, religijnych i świeckich, czyli systemów norm ostatecznych wiążących wartości uchwytnie praktycznie z bezwzględnie nadrzędnymi). Charakterystyczny dla kultury symbolicznej rozumianej szeroko jest również fakt, że składają się na nią sądy wyznaczające wartości ostateczne, często

¹³³ „Kultura nie jest zjawiskiem materialnym ponieważ nie składa się z rzeczy, ludzi, zachowań lub uczuć. Kultura raczej organizuje te wszystkie składniki. Jest formą tego, co ludzie przechowują w swoim umyśle, ich modeli postrzegania, kojarzenia i interpretowania świata. (...) Składa się z tego wszystkiego, co jednostka powinna wiedzieć albo w co powinna wierzyć w celu działania w tym społeczeństwie w możliwy do akceptacji dla jego członków sposób; czyni tak w każdej roli, którą społeczeństwo przypisuje każdemu swojemu członkowi.” (w: W. Goodenough, *Cultural anthropology and linguistics* (w:) *Language in culture and society : a reader in linguistics and anthropology*, D. Hymes (red.), Harper & Row, New York 1964).

¹³⁴ M. Weber, *Obiektywność poznania w naukach społecznych* (w:) *Socjologia wiedzy: zarys historii i problematyki*, J. Niżnik (red.), Książka i Wiedza, Warszawa 1989.

¹³⁵ Zgodnie z definicjami Kmity, poszczególne przedteoretyczne formy humanistyki stanowiły w swoich efektach zbiór działań o charakterze dyrektywalnym. Teoria Kmity poszerzając wcześniejsze koncepcje, poszukuje również odpowiedzi na pytanie, jaką wartością kierował się podmiot robiąc daną czynność.

nieuchwytnie praktycznie (np. treści religijne i filozoficzno-metafizyczne; wraz z treściami magicznymi dostarczają one założeń semantyczne komunikacji symbolicznej).

2.2. Kilka uwag na temat społeczno-regulacyjnej teorii kultury

Tak rozumiana koncepcja kultury posiada kilka cech, jakie predestynują ją do użycia jako narzędzia korygującego względem pojęcia mentalności.¹³⁶

Pierwszą cechą jest retroduktywny charakter teorii Kmity. Polega on na analizowaniu określonej sytuacji społecznej poprzez dochodzenie jej przyczyn, a nie szukanie konsekwencji. Ten odwrócony kierunek badania (popularny wśród historyków) ma wychodzić od posiadanej bazy źródłowej dotyczącej danego wydarzenia i pytać o przekonania, których akceptacja złożyła się na przyczyny przemian, owocujących daną badaczowi sytuacją.

Takie podejście do badań zakłada zawsze konieczność historycznej kontekstualizacji, w czym pomagać ma wyjaśnianie funkcjonalno-genetyczne, ukazujące ciągłość i historyczne podłoże analizowanych wydarzeń historycznych.

Trudno jest zakładać, że kolejne stadium rozwoju „po prostu” zarzuca swe wcześniejsze osiągnięcia. Określenie determinacji genetycznej, czyli związku badanej formy kulturowej z jej wcześniejszymi (ew. późniejszymi) formami, umożliwia ustalenie ciągłości form i zależności w nich drzemiących oraz staje się istotnym elementem podmiotowego badania kultury.

Według Kmity, postulat retroduktywizmu wiąże się również z antyidiografizmem umiarkowanym, przymującym potencjalną możliwość tworzenia teorii i formułowania praw rozwoju społecznego. W ujęciu Kmity, prawidłowości takie są warunkiem tego, aby dana koncepcja w ogóle mogła posiadać status teoretyczny (a nie tylko przedteoretyczny w rozumieniu epistemologii historycznej).

Drugą istotną tutaj cechą jest fakt, że koncepcja ta jest właśnie teorią kultury. Dużo miejsca w swoich rozważaniach Kmita poświęca zagadnieniu rozwoju nauki, porównując jej stadia teoretyczne i przedteoretyczne. Takie podejście pozwala na diagnozę świadomości metodologicznej określonej koncepcji, pozwalając określić jej mocne i słabe strony (pozwalając określić np. rzetelność analizy materiału źródłowego). Jak dookreślam to w dalszych akapitach – teoria kultury Kmity jest także mocno powiązana z jego badaniami nad historią nauki.

Kmita o nauce przedteoretycznej pisze, iż ogranicza się ona do rejestrująco-akceptującego powtarzania potocznego doświadczenia społecznego. Na poziomie badania

¹³⁶ Którego historię pokazywałem w rozdziale 1.1 Sposoby pojęciowego ujmowania mentalności.

stwierdzenie to oznacza zależności przyczynowo-skutkowe i ich opis. Kiedy dochodzi do jakiegoś zachowania, badacz tworzący naukowy opis zmierza w kierunku ujęcia go w karby stwierdzenia „ilekroć zachodzi sytuacja x dzieje się y”.

Dochodzimy zatem do wniosku, że obiektywizujące, rejestrująco-akceptujące badanie kultury jest badaniem naukowym tylko w tym zakresie, w jakim dotyczy ono sądów dyrektywalnych kultury techniczno-użytkowej oraz kultury symbolicznej w węższym sensie(...).¹³⁷

Badanie kultur historycznych z racji niemożliwości wielokrotnego skonfrontowania się z daną sytuacją jest tutaj skazane na porażkę.

Zupełnie inaczej rzecz się ma w momencie, kiedy humanistyka zaczyna funkcjonować w sposób teoretyczny. Jak pisze Kmita:

»Istotę« mianowicie humanistyki teoretycznej (...) określa ta okoliczność, że ujmuje ona podmiotowo pewne przynajmniej stany rzeczy konstataowane obiektywizująco przez potoczne doświadczenie społeczne. Ujmuje ona je zatem ze współczynnikiem humanistycznym (...).¹³⁸

rozumianym przez Kmitę jako: „(...) ogół założeń semantyki przyporządkowującej owo zjawisko odpowiedniej jednostce komunikacyjnej jako jej odniesienie przedmiotowe.”¹³⁹ Humanistyka teoretyczna zajmuje się zatem nie tylko ujmowaniem warstwy dyrektywnej, ale również dociekaniem „(...) przesłanek wyjaśniających społeczną akceptację zrekonstruowanych przy użyciu pojęć podmiotowych – sądów potocznego doświadczenia kulturowego”¹⁴⁰ co daje możliwość całościowego badania kultur w ich społecznej czasoprzestrzeni i takiego się o nich wypowiadania, a nie tylko konstataowania o ich dyrektywnej sprawności.

Tak zarysowana teoria kultury zgodna z metodami badawczymi epistemologii historycznej stanowi doskonałe narzędzie do badania i analizowania świadomości i samoświadomości metodologicznej (a konkretnie badanie języka naukowego, porównywanie teorii, analiza metod eksplanacyjnych i opisowych etc.). Pomaga to w zdobywaniu wiedzy o skuteczności poznawczej badanych ujęć naukowych oraz możliwości ich korekty lub poszukiwania słabych stron.

¹³⁷ J. Kmita, *Kultura i poznanie*, op. cit., s. 50.

¹³⁸ Ibid., s. 52.

¹³⁹ Ibid., s. 44.

¹⁴⁰ Ibid., s. 55.

Przejście od humanistyki przedteoretycznej do teoretycznej ma jeszcze jedną charakterystyczną cechę. Tak pojęte badania pozwalają nie tylko unikać problemu logicznego, wynikającego z mieszania semantycznych pięter języka (tak jak widział to Alfred Tarski), ale również przez „logiczną samoświadomość” dają możliwość krytycznego spojrzenia na epistemologię i jej dzieje, nauka bowiem, podobnie jak każda inna dziedzina kultury, ma również swoją historię.

Badania naukowe, będąc częścią kultury, odzwierciedlają kulturowe zapotrzebowanie i perspektywy badawcze, a nie stopniową odkrywaną „prawdę”. Koncepcja Kmity, koncentrując się na analizach związanych z porównywaniem i odkrywaniem optyk badawczych, analizując ich metodologiczną samoświadomość i strukturę naukowych teorii, odsłania również kulturotwórczą rolę nauki.

Doskonale ilustruje to Wojciech Wrzosek, prezentując nam sytuację, w jakiej znajduje się człowiek historyczny (tu: kronikarz):

Zakres świata opisywanego/obserwowalnego przez np. kronikarza dworskiego, znacznie wykracza poza świat zjawisk obserwowalnych w prostym sensie, tj., przy których on świadczy. Jest on zarówno świadkiem rzeczywistości obserwowalnej, jak i tej jej części, która jest dla niego nieobserwowalna, lecz narratywizowana przez mu współczesnych - dzięki temu zresztą owym obserwacjom innych nadać może dyskursywny, historyczny sens. Wszystko to uwikłane jest w gatunkowy sposób artykułowania tego sensu, charakterystyczny dla danej epoki i ewentualnie skonkretyzowany w swej niepowtarzalności przez kompetencję kulturową bezpośredniego świadka.¹⁴¹

Pochylający się nad annałami badacz nie jest w stanie wypowiadać się w taki sam sposób o świecie historycznym, jak robił to kronikarz. Pozostawiona przez niego księga staje się swoistą „dziurką od klucza”, przez którą spogląda historyk obarczony dobrodziejstwem swojego inwentarza badawczego. Badacz może się wypowiadać tylko o tym, co widzi w księdze, zderzać z innymi poglądami na temat zamierzonych czasów i innych źródeł historycznych, jednak ciągle na zasadzie człowieka z zewnątrz. Jego hipotezy badawcze nie będą możliwe do zweryfikowania inaczej jak poprzez porównanie ze współczesnym stanem źródeł i wiedzy naukowej.

Powyższy cytat wskazuje na jeszcze jedną charakterystyczną prawidłowość. Jest to moment badawczy, w którym zderzają się wizje na temat przeszłości uczestników świata historycznego oraz oddalonych od nich w czasie naukowców. W tej sytuacji rodzi się wspomniane przeze mnie pytanie o piętra logiczne wypowiedzi. Bezpośredni ogląd świata

¹⁴¹ W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, op. cit., s. 12.

prezentowany przez kronikarza (lub choćby i badacza dziejów uczestniczącego w analizowanych wydarzeniach) jest określany przez Kmitę jako rejestrująco-akceptujący zapis doświadczeń, ten zaś, który posiadać będzie oddalony w czasie naukowiec – jako teoretyczny albo podmiotowy (historyk pisze próbując uwzględnić specyficzną sytuację historyczną kronikarza). Różnice pomiędzy poziomami prezentowanych przez historyka i kronikarza ujęć pozwala nam ustalić tzw. relacja korygująca.

Relacja korygująca stanowi narzędzie naukoznawcze, pozwalające porównywać poszczególne teorie i ich języki celem sprawdzenia ich wzajemnej na siebie przekładalności. Możliwe jest zarówno sprawdzenie efektywności teorii, określenia mocy eksplanacyjnej teorii „gorszych” i zobaczenia, w jakim zakresie teorie „lepsze” tłumaczą określone zjawiska efektywniej. Istotne jest tu porównanie poszczególnych elementów języka opisu i jego poziomu. Teorie naukowe często (jak ma to miejsce np. pomiędzy fizyką Newtonowską a fizyką Galileusza) operują określeniami, które tłumacząc daną pulę zjawisk, czynią to w sposób językowo do siebie niesprowadzalny lub też pozostając na tym samym poziomie logicznym, są lepsze ze względu na kryterium prostoty.¹⁴²

W niniejszej pracy sensowność wykorzystania tego narzędzia polega na porównywaniu świadomości metodologicznych różnorodnych modeli uprawiania historii. Sytuacja ta może się wydawać banalną, ale w kontekście Lelewela, polega na zapytaniu nie tylko o to, jak zmienił się model tworzenia historii, ale również jakie były społeczne pobudki tych zmian, na czym polegała rewolucyjność i atrakcyjność nowych rozwiązań, i co za tym idzie, jak musiała

¹⁴² Zjawisko to doskonale opisuje Kmita: „Relacja korespondencji istotnie korygującej między wcześniejszym systemem wiedzy naukowej (lub obszarem potocznego doświadczenia) W a systemem późniejszym W” wchodzi w rachubę wówczas w każdym razie, gdy założenia semantyki naukowej aparatury pojęciowej uległy zmianie na tyle radykalnej, że niemożliwa jest merytoryczna dyskusja z systemem W w ramach systemu W’; dyskurs występujący w kontekście W’ jest logicznie różny od dyskursu występującego w kontekście W. Toteż w ramach systemu W’ nie można ani stwierdzać poszczególnych ustaleń systemu W, ani też negować poszczególnych jego innych ustaleń. Jak to określa współczesna anglosaska filozofia nauki, obydwa systemy są >>nieporównywalne<< (logicznie) ze sobą. W tej sytuacji nie jest jednak niemożliwe (wbrew temu, co na ogół sądzi przywoływana przed chwilą filozofia nauki) pewne merytoryczne nawiązanie przez system W’ do systemu W. Ujmując mianowicie ze współczynnikiem humanistycznym pojęcia i twierdzenia W, a więc miast z niemożliwego tu obiektywizującego ujęcia dziedziny przez W opisywanej, można następnie postawić pytanie, dlaczego oraz w jakim zakresie i stopniu efektywne technologicznie są sądy dyrektywne, implikowane przez W, tzn., efektywne są tu ukierunkowane te dyrektywy działania (tak jak je >>widzi<< W) w określonych (przez W) okolicznościach. Na pytanie to odpowiadamy własną już, tj. dokonaną na gruncie W’, zobiektywizowaną charakterystyką owych działań, ich okoliczności i ich efektów oraz pokazując, że (zgodnie z W’) efekty te w odnośnych okolicznościach i przy podjęciu odnośnych działań >>muszą<< występować w określonym zakresie i stopniu, co właśnie tłumaczy częściową przybliżoną efektywność technologiczną odpowiednich sądów dyrektywalnych implikowanych przez W. Ta zaś efektywność, a (dalej) również i funkcjonalność technologiczna odpowiednich sądów dyrektywalnych implikowanych przez W, a ta zaś efektywność a (dalej) również i funkcjonalność technologiczna odnośnych sądów dyrektywalnych, pośrednia zaś efektywność (funkcjonalność) technologiczna samego systemu W – tłumaczy z kolei nawiasem mówiąc, społeczną akceptację owych sądów oraz systemu.” (w: J. Kmita, *Kultura i poznanie*, op. cit., s. 53).

zmieniać się mentalność odbiorców tejże historii (czyli czytelników Lelewela), że ten zmieniający się model trafiał na podatny grunt i stawał się zrozumiały. W tym sensie ustalenie relacji korygującej i działania o charakterze metodologicznym stanowią swoistą furtkę, przez którą zadajemy pytania o społeczny charakter zmiany modelu uprawiania historii i światopogląd czytelników dzieł wileńskiego historyka.

Kolejną cechą ideacyjnej koncepcji kultury, pozwalającą używać jej do analizy pojęcia mentalności, jest fakt, że autor „Kultury i poznania” nie traktuje badania kultury jako powtórzenia świata przedmiotowego, ale przenosząc analizę kultury w sferę ideacyjną (tu: w sferę sądów normatywno-dyrektywalnych) bada respektowanie poszczególnych norm, niejako ujmując je z metapoziomu. Dokonując tego przejścia Kmita istotnie koryguje treści koncepcji kulturowych, zachowując ciągłość rozwoju nauki (humanistyka przedteoretyczna jest jego zdaniem również pożyteczna o tyle, o ile dostarcza dobrze udokumentowanych sądów dyrektywalnych), przy jednoczesnym poszerzeniu jej możliwości eksplanacyjnych (nowa teoria mówi nie tylko o sposobach zachowania, ale również o ich motywacjach i respektowaniu w określonym miejscu i czasie)

Kmita, podążając tropem Marksa, zauważa, że dotychczasowe badania przedteoretyczne mają to do siebie, iż opisując świat w sposób rejestrująco-akceptujący, nie tylko nie dają teoretycznego oglądu świata, ale również nie dają możliwości skutecznego opisu świata przedmiotowego. Każde bowiem świadectwo czynione jest z perspektywy regulowanej kulturowo, czyli używając terminologii Marksa – nie tyle jest obrazem prawdziwego świata, co raczej świadectwem świadomości uwikłanej w procesy społeczne, a tym samym mającej okrojony wgląd w obiektywność świata.

Koncentrując się na materiałach konstruowanych w sposób przedteoretyczny, „dublujemy” świat i zjawiska w nim zachodzące, przenosząc na papier nasze obserwacje. Zdając sobie z tego sprawę, badacz ma możliwość wyboru innej metody. Nie mając bowiem dostępu do świata przedmiotowego, lecz do świadectw o nim, koncentruje swoją uwagę na samej świadomości, a nie prawdziwości lub fałszywości treści tej świadomości w odniesieniu do. Jeśli bowiem świadomość w funkcjonowaniu świata dostrzega zależności magiczne lub religijne, wtedy żyje w taki sposób, aby owych tajemnych sił nie rozsierdzać, wprowadzając ład, jakby rzeczywiście światem zarządzały tajemnicze moce lub bóstwa. Przekonania o świecie są dużo wartościowsze, bo definiują jego ogląd, tłumacząc zachodzące w nim zachowania i motywacje. Badacz ujmuje je w ramach sieci sądów normatywno-dyrektywalnych akceptowanych (podmiot zdając sobie sprawę z okoliczności świadomie

wprowadza je w życie) lub respektowanych (podmiot siłą „rozpędu” zachowuje się w określony sposób, nie do końca zdając sobie sprawę z zachodzącej prawidłowości) przez podmioty.

Tu również ujawnia się generatywny i teoretyczny charakter kultury. Sieć sądów stanowi bowiem twór, z którego dedukować i za pomocą którego tłumaczyć można w zasadzie nieskończoność zachowań, bez konieczności opisu kultury sprowadzającego się do spisania całego katalogu możliwych sytuacji i reakcji na nie. Taka kategoryzacja możliwa jest również dzięki założeniu o racjonalności¹⁴³ podmiotów, bowiem tylko zakładając, że zachowują się one zgodnie z własnymi przekonaniami, jesteśmy w stanie cokolwiek o nich powiedzieć. Trudno badaczowi stwierdzić, że tak jest, jednak bez tego założenia kultura jawić się będzie jako twór wysoce zatowizowany, a ludzkie działanie nie będzie mogło podlegać jakiegokolwiek interpretacji.

W ramach teorii Kmity zachowania jednostkowe da się dosyć łatwo zakorzenić w całokształcie społeczeństwa. Racjonalna (w rozumieniu wyłącznie teoriodecyzyjnym) jednostka funkcjonuje tutaj jako nośnik kulturowych idei, które reprodukuje w sposób rozszerzony, podtrzymując globalny stan kultury. Pozwala to traktować powtarzalne zachowania jednostek jako element społecznej praktyki i budować uprawnione generalizacje na poziomie sądów i dyrektyw. Oczywiście tworzone w ten sposób opisy stanowią typ idealny o tyle prawidłowy, o ile uda nam się źródłowo ustalić zależność pomiędzy daną praktyką, a jej powszechnością.

Wydarzenia kulturowe, będąc elementem wielopoziomowym, możliwe są do badania na różnych poziomach abstrakcji, dając się tłumaczyć przez określone determinacje np. zachowania podmiotowe tłumaczyć można z poziomu interpretacji humanistycznej; tłumaczenie faktów polegać będzie na ich wyjaśnianiu o charakterze funkcjonalno-genetycznym; waloryzacja poszczególnych przekonań z dzisiejszej perspektywy może odbywać się za pomocą interpretacji adaptacyjnej

¹⁴³ „Generalna zasada, umożliwiającą traktowanie odpowiednich czynności ludzkich jako czynności subiektywno-racjonalnych, jest założenie o racjonalności, które dokładniej, ale też bardziej >>nieporęcznie<<, można by nazwać założeniem o konsekwencji podmiotu czynności względem jego wiedzy i wartościowań. Założenie to zdaje sprawę z prawidłowości ogólnej polegającej na tym, że: (a.) Fakt, że dany podmiot rozpoznaje na gruncie swej wiedzy możliwość podjęcia M (co najmniej dwóch) różnych (wykluczających się i łącznie dopełniających na gruncie tej wiedzy) czynności (b.) Fakt, że ów podmiot na gruncie swej wiedzy rozpoznaje odpowiednio m możliwych efektów czynności ($m \leq n$, gdyż różne czynności może nas podmiot traktować jako środki realizacji tego samego celu (c.) Fakt, że rozpoznane przez podmiot możliwe efekty uporządkowane są wartościująco przez jego przekonania normatywne, od >>najlepszego<< do >>najgorszego<< Implikują łącznie, iż podmiot podejmie czynności (którąś z czynności) związaną (związanymi) - wedle jego wiedzy - z możliwym efektem cenionym przezeń najwyżej, najbardziej pożądanym (>>najlepszym<<)” (w: T. Kostyrko, J. Kmita, *Elementy teorii kultury: wykłady dla studentów kulturoznawstwa*, UAM, Poznań 1983, s. 34).

Poniższa praca bazuje na przekonaniu, iż możliwe jest potraktowanie źródła historycznego w taki sposób, aby poprzez analizę tekstu¹⁴⁴ określić kulturowe przekonania piszącego dotyczące historii. Każdy człowiek mimowolnie, nie zdając sobie z tego sprawy, w swoich czynnościach i dziełach daje świadectwo kulturowych przekonań. Dla badaczy informacja ta jest o tyle istotna, że mogą się zająć poszukiwaniem bardzo konkretnej wiedzy. Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury nie tylko zdaje z tego sprawę, ale, wskazując na zjawisko imputacji kulturowej, analizuje ją, ustalając poziom samoświadomości badacza.¹⁴⁵

Badaczom przestaje wystarczać stwierdzenie „że każdy z nas zanurzony jest w kulturze”. Wydają się pytać „jakie jest niezbędne minimum kulturowe, jakie sami musimy narzucić kulturze badanej, by możliwym w ogóle było samo przeprowadzenie analizy?”. W odpowiedzi Wrzosek wylicza następujące czynniki:

A więc po pierwsze, logika wewnętrzna kultury, w naszym przypadku prawdopodobnie i co najmniej: klasyczny rachunek logiczny jako fundament języka. Po drugie, zapewne temporalność i spacialność, jakie tkwią w obszarze sensów przypisywanych badanej rzeczywistości. Z kolei, i to ważne zwłaszcza dla nas, związane z nimi w tajemny sposób metafory historiograficzne, fundamentalne idee, kategorie, paradygmaty symboliczne, czy – jak kto woli – stereotypy historycznego myślenia.¹⁴⁶

Mamy tu ukryte dwie kategorie Guriewiczowskie, które wpływają na postrzeganie wydarzeń historycznych stanowiąc ich wewnętrzny szkielet. Dalej Wrzosek wymienia metafory, czyli takie zwroty i ujęcia, których semantyka wykracza poza standardowe znaczenie leksykalne, ale które nadają kształt samej nauce historii.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Oczywiście rozumianego, jako „tekst kultury”, czyli teoretyczną zdobycz tradycji tekstualnego odczytania źródła, widzącego w nim piętno dziedzictwa intelektualnego jego autorów. W moim przypadku „tekst” rozumieć można dosłownie, bowiem tym co badam są książki historyczne, albo inaczej praktyki pisarskie, używane przez Lelewela. W szerszym rozumieniu „tekstem” może być również obraz lub utwór muzyczny.

¹⁴⁵ „Idea imputacji kulturowej zdaje sprawę z tego, że fenomeny badane <<stygmetyzowane>> są przez nasze myślenie, co koryguje ich - ewentualną wewnątrz kulturową - istotowość w szczególnie stronniczy kulturowo sposób. Nie da się więc uchwycić sensu fenomenu kulturowego (historycznego) w jego historycznej (kulturowej) specyficzności (unikatowości), >>samego w sobie<<, jak chciałby romantyczny (naiwny) realista. Skupienie na zjawisku badanym naszych myśli zadomawia je w naszym świecie, przenosi je jakby do nas, do naszych czasów, zaopatruje je w nasz współczynnik humanistyczny jak powiedziałby Florian Znaniecki. Bezinteresownego >>pogotowia poznawczego<< - jak powiedziałby Ludwik Fleck - zaopatrzonego w selekcyjny sens wzięty wstępnie z naszej kultury nie mógłby być przedmiotem naszego namysłu badawczego. Świat badany „sam w sobie”, jest dla nas nieoznaczalny. Stosujemy wobec niego co najwyżej interpretację aktualizującą.” (w: W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, op. cit., s. 25).

¹⁴⁶ W. Wrzosek, *Historia - kultura - metafora: powstanie nieklasycznej historiografii*, Wydawnictwo Leopoldinum Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995, s. 20.

¹⁴⁷ „Fundamentalnymi archetypami historycznego myślenia są wedle mnie - podobnie jak i według G. Nisbeta - idee genezy i zmienności. Bez nich niemożliwy jest dyskurs historyczny. Gdy nie ma w myśleniu ujęcia genetycznego (genealogicznego) i nieobecna jest zmienność, to myślenie takie nie jest historyczne. Nie spełnia ono bowiem wtedy cechy diachroniczności wyobrażeń, jakiej oczekuje od niej odbiorca historycznego myślenia i czytelnicy prac historycznych. Kategorie genezy i ruchu/rozwoju są niezbywalnie imputowane przeszłości wtedy,

Pierwsze z imputowanych założeń – logiczne - znacznie dokładniej doprecyzowywane jest przez Jerzego Kmitę, który opisuje je jako niezbędny warunek uprawiania nauki,¹⁴⁸ sprowadzając imputację logiczną do:

(...) (1) istnienia określonej kategoryzacji syntaktycznej jednostek badanego języka, (2) istnienia możliwej tylko na tym (syntaktycznym) gruncie semantyki skategoryzowanych syntaktycznie jednostek językowych, (3) istnienia sądów stanowiących założenia owej semantyki. Tym samym zaimputowaliśmy ewentualnie badanej kulturze, iż nakazuje ona respektowanie logiki w zakresie klasycznego rachunku logicznego oraz elementarnej choćby porcji formalnej ontologii teoriomnogościowej. Innymi słowy, przesądziliśmy, że wśród pojęć budujących wizję świata związana z badaną kulturą występują pojęcia negacji i np. koniunkcji, pojęcie jednego z kwantyfikatorów, zapewne pojęci identyczności, pojęcie zbioru elementu zbioru.¹⁴⁹

Wskazane przez poznańskich badaczy elementy być może stanowią ową minimalną imputację, ale chyba tylko dla społeczeństw z tzw. zachodniego kręgu kulturowego. Konieczność określania następstw czasowych czy spacjalnych wydaje się być elementarna dla nas, a nie konieczna dla społeczeństw plemiennych, w których kategorie te mogą nie być dominującymi, (podobnie zresztą jak logika językowa). Biorąc pod uwagę fakt, że kulturę traktujemy jako twór społeczny, zaryzykowałbym stwierdzenie konieczności uznania za minimalne kategorii pozwalających na określanie podmiotowości i relacji pomiędzy podmiotami.¹⁵⁰

Niezależnie jednak od wyliczania elementów o charakterze epistemologicznym, pamiętać należy jeszcze o kulturowym charakterze kształtowania praktyki naukowej, czy choćby fackie narzucania własnych wartości (np. prawda, racjonalność, niesprzeczność, powszechna obowiązywalność), które niepostrzeżenie wkładają się do procesu badawczego, kładąc u swoich podstaw założenia metafizyczne. Nie da się jednoznacznie określić zasięgu i jakości imputacji kulturowej, ponieważ nie posiadamy twardego i obiektywnego kryterium,

gdy opowiada o niej historyk.” to oraz temporalność, spacjalności przesądzenie o istnieniu bądź nie określane są mianem metafor historiograficznych.” (w: W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, op. cit., s. 67).

¹⁴⁸ „(...) gdybyśmy rzekli się naszego ewentualnego imputowania jakiegoś rachunku logicznego i jakiejś teorii mnogości badanej kulturze, a ściślej – należącemu do niej językowi, stracilibyśmy możliwość podmiotowej rekonstrukcji tej kultury, więcej – możliwość badania jakiegokolwiek >>pojedynczego<< zjawiska podmiotowego w ustalonym w tym szkicu sensie. Czy byłaby to utrata owej możliwości na zawsze – trudno powiedzieć, bowiem przyszłego rozwoju nauki nie da się przewidzieć. Natomiast z punktu widzenia nauki współczesnej omawiana ty ewentualna imputacja jest konieczna.” (w: J. Kmita, *Kultura i poznanie*, op. cit., s. 78).

¹⁴⁹ Ibid., s. 77–78.

¹⁵⁰ Intuicje te zawdzięczam Krzysztofowi Moraczewskiemu. Przedmiotem naszych badań pozostają społeczne relacje oraz systemy kulturowe. Tym samym to co dla nas istotne zawiera się w społecznym wymiarze funkcjonowania podmiotów kultury. Nie ma zatem większego znaczenia spacjalność czy temporalność, które, jak pokazał Whorf, społeczność potrafi w swojej wizji świata pominąć i nadal doskonale funkcjonować (zob. B.L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002). To co jest istotne to społeczny wymiar funkcjonowania a tym samym człowiek (ja) oraz grupa, której jest częścią.

względem którego musielibyśmy się odnieść. Możemy zatem uważać, że np. magia pozostaje „naukowym bękartem”, snuć rozważania o „obiektywności nauki”, faktem jednak pozostaje (przynajmniej na dzień dzisiejszy), że bez arbitralnego umocowania metafizycznego, wszelkie kulturowe sposoby racjonalizacji doświadczenia pozostają względem siebie równorzędne, różniąc się między sobą zaledwie skutecznością technologiczną (choć i tu można doszukiwać się wyjątków). Podobnie resztą o nauce wypowiedział się Richard Rorty, kiedy skazywał ją na wieczne uprawdopodobnienie w ramach aktualnych paradygmatów badawczych. Nie mogąc w pełni dookreślić tego, co jest obiektywne, za prawdziwe zawsze będzie uznawane to, co jest danego dnia najlepiej dowiedzione i skonfrontowane z bieżącym stanem wiedzy, co znów stanowi rekurs do społecznego wymiaru prawdy i naukowych konstatacji.¹⁵¹

2.3. Ideacyjna koncepcja kultury a *mentalité*

Niniejszą część pracy poświęcam zagadnieniom związanym z integracją społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury z aparatem pojęciowym historii mentalności. Wychodzę z założenia, że skuteczne uprawianie tej subdyscypliny powinno odbywać się w ramach kulturowo zorientowanych badań historycznych. Do takiego przededefiniowania potrzebna jest koncepcja kultury, która korygując koncepcję *mentalité*, sama zostanie uzupełniona o kilka istotnych założeń.

Zdając sobie sprawę z komplikacji prowadzonego przeze mnie wywodu, pozwalam sobie na dwie uwagi. Pierwszą jest przypomnienie roboczej definicji „mentalności” rozumianej przeze mnie zgodnie z Guriewiczowsko-Vovellowskimi intuicjami. „Mentalność” to inaczej „model” lub „obraz świata” danego społeczeństwa, ukształtowany przez zestaw często nieuświadomianych kategorii, pozwalający na spójny odbiór bodźców (impulsów, wrażeń, spostrzeżeń, doświadczeń) i uzgodnienie ich ze społecznym wyobrażeniem świata. Kategorie te, to swoiste poprzedniczki idei i światopoglądu, pozwalające społeczności na komunikację i zbiorową wizję świata, bez względu na podzielane lub różniące je ideologie czy systemy polityczne.

Oczywiście takie rozumienie mentalności stanowi zaledwie wyjściową definicję, którą starać się będę doprecyzować w ramach niniejszej części pracy m.in. o kwestie i zagadnienia, które poruszyłem w rozdziale pierwszym, poświęconym historii mentalności. Tutaj też pojawia się druga z moich uwag, dotycząca jednego z celów pracy.

¹⁵¹ R. Rorty, *Nauka jako solidarność*, „Literatura na Świecie” 1991, nr 5(238).

W moim przekonaniu ideacyjna koncepcja kultury (odnosząca się do analizy porządku wartości i sposobów ich realizacji), jaka wiąże się ze zbiorowym oglądem i interpretacją rzeczywistości, stanowi tego rodzaju propozycję teoretyczną, która - zintegrowana z koncepcją mentalności - zaowocować może stworzeniem naprawdę użytecznego narzędzia badawczego. Co więcej, jestem przekonany, że połączenie to przyniosłoby korzyść zarówno teoretyczną (dla koncepcji kultury), jak i empiryczną (dla historii mentalności).

2.3.1. Zróżnicowanie materiału

Tym, co wwołuje nasz poznawczy zachwyt, kiedy czytamy prace poświęcone historii mentalności, jest urokliwość i różnorodność umysłowych światów, z jakimi przychodzi nam się spotkać. Za pośrednictwem autora dotykamy rzeczy niezwykłych, doświadczamy kultur i światów tak podobnych do naszego, a jednak tak odmiennych. Odkrywamy problemy śmierci i przygotowania do ostatniej spowiedzi, jakie niejednokrotnie zabierało ludziom całe życie. Poznajemy skuteczność plotki, która, poruszając się lotem błyskawicy, działa nie tylko, jako element propagandowy, przyczyniający się do wprowadzania defetystycznej atmosfery (II wojna światowa), ale również jako potężny środek informacyjno-manipulacyjny, za pomocą którego kształtowano opinię społeczną w dobie upadku *ancien régime*. W końcu obalamy nawet mity naszego własnego dzieciństwa, gdy historycy pisząc o bajkach, mówią o nich jako o materiałach plagiowanych, kradzionych i zmienianych na podstawie form, które dziś stanowić by mogły podstawę do zarzutów o pornografii.¹⁵²

Materiał, jakim dysponuje historia mentalności, rzuca czytelnika „na kolana”, a badacze nauk społecznych przyprawia o jedno z trudniejszych pytań: w jaki sposób okiełznać odnalezione źródła, by mogły uchylić nam rąbka tajemnicy sensów w sobie zawartych?

Kluczowym założeniem zawartym w historii mentalności jest przede wszystkim nastawienie na analizę praktyk szokująco odmiennych od tych reprezentowanych przez badacza lub innych sposobów racjonalizowania zachowań. To w pierwszej kolejności radykalna obcość każe nam rozpocząć poszukiwania przyczyn i motywacji, leżących u podstaw odmiennego porządku rzeczy. Czym innym są kwestie poruszane w „gęstym opisie”, tak chętnie przedsięwziętym przez Darntona? Na co innego wskazuje – a więc problem nie dotyczy tylko historii mentalności – Marcel Mauss, kiedy analizując życie Polinezyjczyków, mówi o dziwnych wierzeniach i problemach związanych z ich skutecznością w kontekście autosugestii? Dopiero w momencie, kiedy badacz napotyka odmienne od własnych działania, poczucie

¹⁵² R. Darnton, *Peasant Tell Tales: The Meaning of Mother Goose*, op. cit.

obcości każe rozpocząć badanie. Empirycznym punktem zaczepienia pozostaje zawsze zagadka historyczna (ewentualnie odmienna racjonalizacja tych samych praktyk), która wyciągnięta z danych źródłowych dostarcza konkretnego materiału do działania i jego wstępnej, źródłowej obróbki.¹⁵³

Historia mentalności dostarcza, mówiąc językiem Kmity, materiału obfitującego w duże zróżnicowanie normatywne i dyrektywne, każąc nam dowiadywać się, „jacy moglibyśmy być”, poznawać zagadki zachowań, działań i myślenia. Pod względem przedmiotu badań, historia taka przestaje zajmować się jedynie przeszłością, odchodząc od przesuniętej na dalszy plan polityki i gospodarki, a kierując swoje kroki w kierunku antropologicznego badania wizji świata, zachowań i działań ludzkich. Oczywiście, tak ujęta antropologia stanowi już tylko refleksję nad tekstami kultury, a nie bezpośrednią obserwację, czy uczestnictwo w analizowanych praktykach i rytuałach, co czasem powoduje nawet obiekcje co użycia samego terminu „antropologia” Antropologia historyczna staje się zupełnie nową dyscypliną, wynikłą z korzeni etnologiczno-antropologicznych, ale zmierzającą w kierunku adaptacji teorii i sposobów badań charakterystycznych dla tych dyscyplin do badań nad źródłami historycznymi. Przykład przewartościowania tego rodzaju pokazuje nam Jacques Le Goff, porównując pisanie historii królów z historią władzy – pytając, czy więcej nie dowiemy się analizując historię insygniów władzy, niż historię osób, które ją bezpośrednio sprawowały.¹⁵⁴

Moim ulubionym przykładem pozostaje tutaj wioska heretyków, opiewana przez Ladurie, który czytając inkwizycyjne dokumenty z przesłuchań, zdaje się nie tyle interesować heretycką winą katarów czy jej brakiem, co strukturą rodzinną i funkcjonowaniem reguł swoistej maskarady, która pozwalała różnym wyznaniom funkcjonować w ramach jednej wspólnoty. Autor opisuje romanse i sprzeniewierzenia małżeńskie, a zawód pasterza, który w Montaillou pełnił rolę swoistej jednostki wywiadowczej (pasterze pędząc owce odwiedzają inne zamieszkane wioski, dostarczając o nich cennych informacji, np. dotyczących postępów inkwizycji i podjętych przez nią działań poszukiwawczych) oraz stanowił sposób na ukrycie swojej tożsamości (część pasterzy szczyciła się zarówno wysokim urodzeniem, jak i popełnionymi przestępstwami, stąd zawód ten stanowił azyl, pozwalający za cenę statusu i

¹⁵³ Często takim właśnie materiałem pozostaje działanie, które choć powszednie i doskonale nam znane, wiąże się jednak z radykalnie odmienną motywacją. Możemy zatem nastawiać schorowane stawy, ale nasze zdziwienie i badanie tejże praktyki pojawia się wtedy, kiedy uzasadnieniem działania lekarskiego są mity, a nie wydawać by się mogło „oczywiste” poszanowanie dla więzadeł, stawów, ścięgien i kości. (por. G.E.R. Lloyd, *Demystifying mentalities*, Cambridge University Press, Cambridge; New York 1990).

¹⁵⁴ Le Goff, Jacques *Is politics still the backbone of history?* URL: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/20023988?uid=3738840&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21103277033537> (wejście 15 I 2014)

bogactwa zachować anonimowość przedstawicielom wybitnych rodów, którzy chroniąc swoją skórę przed wymiarem sprawiedliwości, podejmowali półnomadyczny tryb życia).

Połączenie płodności empirycznej historii mentalności z pojęciowym łaodem społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury jest zatem o tyle uzasadnione, że – chociaż zasadniczo zgodne – poznawczo spolaryzowane są one dokładnie odwrotnie. Historycy mentalności segregują zebrany materiał empiryczny w sposób różnorodny, co niejednokrotnie wiąże się z zarzutem eseistyczności. Co więcej, historia mentalności stanowi swobodne przedłużenie historii serialnej, co w efekcie powoduje, że historyk, posiadając kolosalną bazę źródłową, obejmującą liczne artefakty dotyczące danej dyscypliny (np. półtora tysiąca testamentów), dokumentację z rozmaitych roczników, przy całym „empirycznie namacalnym szczęściu”, potrafi z rozbrajającą szczerością stwierdzić, że nie wie co z nimi zrobić i w jaki sposób je badać.¹⁵⁵

Spółeczno-regulacyjna koncepcja kultury z kolei, przy całej swojej skrupulatności logicznej, nie pokazuje jak tworzyć podstawowy materiał badawczy, czyli rekonstrukcje norm i dyrektyw, które konstytuują samą kulturę. Nie posiada ona żadnego kryterium empirycznego, które niczym amalgamat pozwalałoby za pomocą siatki pojęciowej wskazać jak i czego szukać. Teoretyczność samej koncepcji wiąże się zatem z koniecznością dostarczania jej gotowego materiału, na którym mogła by ona operować. Kmita nie mówi nam, skąd wziąć normę lub dyrektywę, w jaki sposób je odnaleźć w rozmaitych działaniach. Jednak jako narzędzie naukowawcze, doskonale wskazuje co zrobić z przekonaniami, którym status norm i dyrektyw już udało się przypisać. Dopiero kiedy mamy już ustalone teorie i determinanty subiektywno-racjonalne, teoria Kmita może uporządkować je w logiczną strukturę.

Mocną stroną analityków mentalności pozostaje wielość stosowanych przez nich podejść, a przez to również obfitość wytłumaczeń, konkluzji i wniosków, jakie co do kształtu funkcjonowania społeczeństw pojawiają się na kartach ich dzieł. Niezależnie jednak od tego, którą metodą się posłużymy, fakt aplikowania antropologicznych analiz do badań przyczynia się do tworzenia dużej ilości hipotez określających nie tylko społeczne struktury, ale również, patrząc z punktu widzenia społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, zawarte w nich normy i dyrektywy.¹⁵⁶ Mariaż koncepcji kultury z badaniami nad *mentalité* jest tutaj o tyle uzasadniony,

¹⁵⁵ M. Vovelle, *Śmierć w cywilizacji Zachodu: od roku 1300 po współczesność*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2008.

¹⁵⁶ Padają zatem konkluzje dotyczące szerzenia się wzorów parenetycznych średniowiecza, jako efekt działalności bardów, którzy na zlecenie arystokracji i rycerzy tworzyli dzieła opiewające konkretne postaci zleceńodawców. Znajdujemy również wnioski dotyczące fenomenu królów leczących choroby. Jest to pod kątem wytłumaczenia zjawiska niezwykle interesująca książka. Autor poddaje zatem analizom leczone przez królów choroby, analizę ich objawów, metody narodzin kolejnych aktów i artefaktów cudowności (konstytucja kondycji cudotwórcy, jako pomazańca boskiego, namaszczenia dynastii, wprowadzania na „rynek” pierścieni chroniących przed padaczką, monet chroniących przed zarazą itp.), rozprzestrzenienia się fenomenu uzdrowicielskiej aktywności na inne

że jest on w stanie dość dobrze zhierarchizować formalnie analizę oraz zaaplikować konkretne rozwiązania problemów formalnych, przy jednoczesnym uszanowaniu podmiotowego charakteru pojęć.¹⁵⁷

2.3.2. Akceptacja, tolerancja, zasięg

Wiedząc już jak szeroką perspektywę obejmuje historia mentalności uprawnionym wydaje się stwierdzenie, iż traktując badanie kultury jako swoisty dialog poznającego-poznanego, historycy mogą zadawać pytania każdemu o wszystko, co przy próbie mariażu analiz *mentalité* z społeczno-regulacyjną koncepcją kultury rodzi poważny problem.

Jeżeli historyk jest w stanie „pytać” każdego, to rodzi się pytanie o reprezentatywność wyboru i odpowiedzi przez ten podmiot udzielanych.

Na ile wioska Montaillou czy Campanella¹⁵⁸ są w stanie stanowić reprezentatywną próbkę kultury swoich czasów? Czy można z właściwych im zachowań próbować wnioskować o czymś więcej niż ich konkretna, jednostkowa sytuacja? Czy zatem rozwiązania i hipotezy prezentowane nam przez Roberta Darntona w „Wielkiej masakrze kotów” w ogóle przekraczają swą formą analizę idiograficzną? Historia mentalności obejmuje wszystko, prowadząc badanie bardziej ze względu na posiadane źródła niż na uprzednio określony przedmiot badań. Montaillou uciekłoby naszej uwadze, gdyby nie znalezienie przez francuskiego historyka bazy źródłowej: to posiadane zapisy stanowiły warunek możliwości przeprowadzenia badania, tezy poznawcze pojawiły się dopiero na drugim miejscu. Powoduje to wejście w zakres badań zarówno „statystycznych” członków społeczeństwa, jak i tych nietypowych jednostek, które ze względu na swoją wielkość (Franciszek Rabelais, Marcin Luter) lub swoją odrębność (Menocchio) stanowiły wąski margines społecznej wyjątkowości lub nawet niepoczytalności.

Z perspektywy naukoznawczej (a koniecznym jest jej przyjęcie, jeśli chcemy spojrzeć na te zagadnienia z perspektywy kulturoznawczej), sytuacja ta rodzi zasadnicze pytanie: czy badania historyczno-kulturowe powinny opierać się na badaniu „podmiotów kultury” czy też empirycznych jednostek?

dynastie itp. Dowiadujemy się dzięki temu, że choroba niekoniecznie jest zapaleniem skrofulów, że niejednokrotnie podanie o cudowności królewskiego dotyku padało po prostu na ludzi, którzy skłonni byli do przypisywania cudowności wszelkim zjawiskom (racjonalność mityczna lub magiczna), a która to tendencja niejednokrotnie cynicznie wykorzystywana była przez panujących chcących lud wykorzystać, lub rywalizować z inną dynastią. (por. Królowie cudotwórcy)

¹⁵⁷ „Podmiotowego” w rozumieniu Kmity.

¹⁵⁸ J. Delumeau, *Campanella*, <http://www miesiecznik.znak.com.pl/3557/calosc/campanella> .

Chciałbym dokonać w tym miejscu ważnego rozróżnienia terminologicznego. Pisząc „podmiot” mam na myśli podmiot kulturowy w rozumieniu Kmity, tzn. typ idealny reprezentanta społeczeństwa, którego subiektywno-racjonalne działania da się umieścić w ramach poszczególnych praktyk. Pisząc „jednostka” lub „indywiduum” mieć będę na myśli rzeczywistego człowieka, wraz z jego sądami niekoniecznie podpadającymi pod ogół praktyk społecznych. Rozróżnienie dotyczy tu zasięgu obu pojęć. Kmita charakteryzuje podmiot w ramach działań mieszczących się w formach świadomości społecznej; dla mnie jednostka jest podmiotem, ale z uwzględnieniem psychologicznych pobudek oraz zachowań wchodzących w zakres świadomości społecznej, a nie tylko jej form.

W rozumieniu Kmity działanie jednostkowe jest o tyle istotne, o ile jednostkę traktuje się właśnie jako podmiot kultury.

Tak pojęta świadomość jest w każdym razie zbiorem przekonań akceptowalnych (ewentualnie w danym czasie) przez daną osobę. Inaczej mówiąc, jest to pewien podzbiór zbioru możliwych przekonań; te ostatnie dają się określić niezależnie od tego, czy ktokolwiek je akceptuje (bądź respektuje) - jako sądy w sensie logicznym. Ów podzbiór wyodrębniony jest przez pewien stosunek danej jednostki do możliwych przekonań. Jest to właśnie stosunek akceptacji, łączący daną jednostkę z odnośnymi przekonaniem i wydzielający te z przekonań możliwych, które powiązane są przez ów stosunek z odnośną jednostką.¹⁵⁹

Jednostka w rozumieniu Kmity jest w tym wypadku podmiotem, czyli swego rodzaju „minikulturą”. Stanowi ona jej wskaźnik tak długo, jak jej zachowania toną w pewnej powszechności, na którą składają się zachowania odpowiadające na określone zapotrzebowanie. W takim wymiarze psychologiczna motywacja jednostki, nie stanowi elementu kultury.

Warto przy tym pamiętać, że analizowane zachowania i praktyki rekonstruowane są w sposób typowy, a nie konkretny, a zarazem stanowią pewien wzorcowy model określonego zachowania. Jednostki zachowując się w określony sposób odpowiadają na pewne społeczne zapotrzebowanie, które narzucane jest przez stan globalny struktury. Oznacza to, że podmioty, zachowując się w określony sposób, stają się nieintencjonalnie elementem struktury funkcjonalnej.¹⁶⁰

Możemy powiedzieć więc, że zachowanie takiego np. Menocchia staje się z punktu widzenia społeczeństwa nie tylko niechciane i niezrozumiane, ale niezgodne z kulturą, co dość dobitnie tłumaczy mu sąsiedzka wspólnota, traktując go jak dziwaka, kiedy ten tworzy

¹⁵⁹ T. Kostyrko, J. Kmita, *Elementy teorii kultury*, op. cit., s. 41.

¹⁶⁰ Ibid., s. 22–23.

kosmogonię na barwnej metaforze sera i robaków. W tym sensie pozostaje on postacią nie tyle dziwną, co dziwaczną, którą społeczność stara się wyprzeć poza nawias. Jego zachowanie jest niezgodne z przyjętym kanonem, wszelkie dewiacje od którego określano mianem herezji. Nie oznacza to jednak, że jego poglądy nie dostarczają nam wiedzy o świecie, w którym Menocchio funkcjonuje. Analogiczną sytuację ukazuje nam Karl Rudolph, kiedy odtwarza mity gnostyckie, posiłkując się m.in. pismami i naukami św. Pawła z Tarsu, który zwalczając poglądy gnostyków, staje się jedynym do ich poglądów źródłem, ale nie poprzez pozytywną konstatację, lecz poprzez polemikę i sprzeciw.¹⁶¹

Stworzona przez Kmitę koncepcja przyczynia się do takiego ujmowania kultury, na który składa się ogół praktyk społecznych, które będąc zdeterminowane subiektywno-racjonalnie przez kulturę, dążą do reprodukcji obiektywnych warunków tychże praktyk. Takie ujęcie, choć schematyczne, powoduje możliwość logicznego kategoryzowania poszczególnych przekonań i porządkowania ich w społecznej strukturze. Nic, co nie jest z definicji społecznie zdeterminowane, ze względu na stan globalny samej praktyki społecznej, nie jest tutaj brane pod uwagę. Analizowana „próbka” badawcza, musi być reprezentatywna albo po prostu nie będzie składową przekonań społecznych (normy i dyrektywy stanowią zespół przekonań przynajmniej respektowanych). Kmita, pisząc o normach, traktuje je jako wyznaczające cel działania, którego przebieg określają dyrektywy. Składają się one na subiektywno-racjonalne determinanty działań, tworząc określone formy świadomości społecznej. Poza normami i dyrektywami znajdują się w świadomości społecznej rozmaite inne poglądy, sądy i treści, których kultura, wciąż w Kmitowym rozumieniu, nie obejmuje.

Poszerzenie sposobu wyjaśniania działania kulturowego i przekonań z nim związanych do zakresu świadomości społecznej, a nie tylko wąsko rozumianej „kultury” nie zmusza do traktowania samej teorii kultury w sposób radykalnie odmienny od dotychczasowego. Pozwala jednak na ujęcie tego stopnia kulturowej odmienności, który niewidoczny na poziomie respektowanych norm i dyrektyw jest jednak w danym społeczeństwie obecny, może powodować jego przemianę oraz pociąga za sobą wewnętrzną różnorodność, jakiej klasyczna postać społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury nie pozwala uchwycić, a w szczególności pozwala na ujawnianie kulturowego zróżnicowania nie na poziomie odmienności poszczególnych norm, lecz na poziomie przyjmowanego ich uzasadnienia. Kultura obejmuje formy świadomości społecznej, regulujące praktykę społeczną w trybie subiektywno-racjonalnym, wraz z tymi sądami z zakresu świadomości społecznej, które powiązane są

¹⁶¹ K. Rudolph, *Gnoza, Nomos*, Kraków 2003.

logicznie z zawartmi w tych formach świadomości normami i dyrektywami. Kultura wraz z praktyką społeczną tworzy diachroniczną strukturę funkcjonalną ze względu na konieczność reprodukcji własnych warunków obiektywnych. Wszystkie działania subiektywno-racjonalne opierają się na sądach dyrektywalnych i normatywnych wraz z sądami owe normy uzasadniającymi.

Kmita odnosi się do norm jako do obowiązujących i przynajmniej respektowanych wartości. Tylko one (oraz dyrektywy) bez swoich jednostkowych motywacji zaliczone zostają do samej kultury. Tutaj jednak sytuacja staje się bardziej zawiła niż może się to wydawać. Ludzie dzielą nie tylko to, co powszechne, oficjalne i być może nawet możliwe do zbadania, ale również to co indywidualne. Możemy dzielić jakąś normę (i pewnie najczęściej tak robimy) jednak, niekoniecznie z tych samych powodów. Zdaniem Kmity powody owe nie są zaliczane do kultury, mimo iż podejmując jakieś działanie o charakterze celowo-racjonalnym, tłumacząc je odmiennymi motywacjami – mamy doczynienia z dwoma odmiennymi czynnościami (np. Jan Kowalski chodzi do kościoła, bo wierzy w Boga; Maciej Nowak chodzi do kościoła, bo chce być postrzegany przez sąsiadów jako człowiek prawy i pobożny).¹⁶²

W tej sytuacji to właśnie owo uzasadnienie mówi nam dużo więcej o samej kulturze i społeczeństwie, niż podzielane przez nie normy. Prawdziwy powód działania nie kryje się w jego rzekomej zobiektywizowanej realizacji, ale w zgodności efektu działania z motywacją (choć trudno będzie ocenić tu sytuację Kowalskiego, to tak długo, jak Nowak utrzyma swój wizerunek wśród sąsiadów, domniemywać będzie można o skuteczności danego działania).

Takie przeformułowanie społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury,¹⁶³ powoduje zmianę skali samej teorii. Badanie jednostki (indywiduum) jako specyficznego przejawu podmiotu kulturowego, wzbogaconego o swoje indywidualne motywacje, znacznie poszerza poszczególne analizy historyczne, pozwalające wnioskować na temat kultury właśnie z perspektywy jednostki, co ma niebanalne znaczenie dla historyków mentalności. Wnioskowanie bowiem o społecznych poglądach i związek z nimi ustalany jest właśnie poprzez różnicujące działania uzasadnienia (w końcu zwykle każdy z nas wie, jak powinno się zachować, jednak często tego nie robi lub czyni to ze zgoła odmiennym uzasadnieniem).¹⁶⁴

¹⁶² K. Moraczewski, *Refleksje o teoretycznych podstawach historii kultury*, „Filo-sofija” 2012, nr 12/P65, s. 239–263.

¹⁶³ Rozważania nad sądami uzasadniającymi normę prowadzę w dalszej części pracy.

¹⁶⁴ Bez względu na epokę i społeczeństwo trudno jest przyznać wysoką estymę aktom matkobójstwa. Jednak w miarę lektury historii Piotra Rivierre (autorstwa Michela Foucault), w czytelniku rodzi się pewne zrozumienie, a w zasadzie usprawiedliwienie jego działań sytuacją, w jakiej się znalazł. (por. *Ja, Piotr Rivière, skorom już*

Połączenie dyscyplin historii i kulturoznawstwa staje się tutaj jeszcze bardziej wyraźnie, bowiem w sposób kulturoznawczy (tu: naukoznawczy) teoretycy porządkują to, co na poziomie języka przedmiotowego zostało uzyskane w badaniach historyków. Zastosowanie społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury nie tylko pozwala na lepsze ujęcie „mentalnego oprządkowania”, ale również na dokładniejszą jego definicję (sfera sądów normatywno-dyrektywalnych oraz ich logicznych powiązań) i poszerzyć samą społeczno-regulacyjną koncepcję kultury.

2.3.3. Sądy uzasadniające normę

Problematyka sądów uzasadniających normy kulturowe była szczegółowo rozpatrywana przez Krzysztofa Moraczewskiego w książce „Cultural Theory and History: Theoretical Issues”. Poniżej nawiązuję do tych rozważań.

Na sądy uzasadniające normy składają się jednostkowe motywacje wyrażane w formie społecznie komunikowalnych i rozpoznawalnych przekonań, przyczyniające się do usprawiedliwienia lub umotywowania określonej normy. Konsekwentnie zatem za normą stwierdzającą „nie zabijaj”, powinno pojawić się jej uzasadnienie (religijne, prawne czy nawet stwierdzające osobistą do tego niezdolność), abyśmy w ogóle mogli wiedzieć, o jakiej normie mówimy. Takie ujęcie jest szczególnie cenne w badaniach nad mentalnością, bo wyczula badacza na wielość wy tłumaczeń, wymykającą się z przyczyn historycznych współczesnej racjonalności.

Dobrym przykładem może być problem państwowo regulowanej religijności w starożytnym Rzymie. Każdy poddany zmuszony był do przestrzegania zasad religijnych w życiu społecznym, nie ze względu na faktyczne istnienie bogów, ale ze względu na rację stanu, która została na nich ufundowana. Bycie praktykującą osobą religijną oznaczało po prostu bycie mieszkańcem Rzymu, bo na religii oparte było całe prawo oraz państwowość, choć przyznać trzeba, że za zachowaniem niekoniecznie musiało iść osobiste przekonanie czy wiara w istnienie bogów.¹⁶⁵

Świadomość normatywnego zróżnicowania, jakie może pociągać za sobą to przekonanie, prowadzić może nas do bardzo wielu wy tłumaczeń tego, dlaczego wierzone niegdyś w bogów. Powodem gorliwego wyznawania religii może być osobiste przekonanie jednostki o tym, że istnieją bogowie, a tym samym wy tworzony przez nich porządek świata,

zaszlachtował moją matkę, moją siostrę i brata mojego...: przypadek matkobójcy z XIX wieku, M. Foucault [red.], seria „Przypadki Ciała”, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2002).

¹⁶⁵ M. Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.

który obliguje człowieka do oddawania czci; może być to również chęć identyfikacji z bogobojnym społeczeństwem – skoro bowiem religię wyznają prawie wszyscy sąsiedzi, wtedy bez względu na osobiste przekonania religijne traktują praktykę religijną jako element porządku świata społecznego, ale już nie koniecznie metafizycznego (trudno nie podsunąć tu analogii do współczesnych nam świąt Bożego Narodzenia, gdzie każdy nuci kolędy, przygotowuje wigilię, ale nie koniecznie praktykuje czysto religijny aspekt obchodzonego święta); może to też być przekonanie o charakterze państwowym, gdzie wiara ma być sprowadzona do praktyk dnia codziennego, skoro bowiem prawodawstwo zawiera w sobie elementy religii, wtedy podważanie bóstw staje się aktem podważania wiarygodności aparatu państwowego.

Przy całej świadomości powyższych możliwości, teoria kultury stosowana w praktyce badawczej pomaga nam wyłuskiwać te wytłumaczenia i w sposób logicznie poprawny poszukiwać ich związku z posiadaną na temat historycznego społeczeństwa wiedzą, dokonywać wyborów i preferencji co do ich słuszności i dookreślać ich prawdopodobieństwo.

Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury w oryginalnej wersji Kmity, nakierowana jest na odnalezienie nakazów i sposobów ich realizacji. Po proponowanym jej poszerzeniu jednak możliwym staje się wejście nie tyle na „rzymskie forum” co „do prywatnego *domus*”. To właśnie owo „dlatego że” motywuje jednostki, a nie sama norma. Od samego „zarania” praktyki społecznej, napędzające ją podmioty realizują określone normy przy pomocy dyrektyw, ale każdy trochę inaczej. Te drobne odmienności (przynajmniej w moim przekonaniu) są dużo łatwiejsze do wychwycenia na poziomie odmiennych sądów uzasadniających normę przyczyniających się do przesunięć na poziomie dyrektyw. Praktyka społeczna jest pakietem czynności, w które w coraz większym stopniu wkrada się zróżnicowanie, w pewnym momencie owocujące masą krytyczną, pozwalającą ową praktykę przewartościować i zmienić. Ten moment przejściowy może objawić się w nowo wykreowanym zjawisku, które ze względu na wielość zachowań w końcu konstytuuje się jako powszechna praktyka, lub po prostu zogniskować się w postaci dokonań wybitnej jednostki.

Czy tak przewartościowane działanie subiektywno-racjonalne jest determinowane kulturowo? Oczywiście, że tak.

Analiza kultury w ramach społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury nadal wygląda zasadniczo tak samo, jednak po poszerzeniu i integracji z koncepcją z *mentalité*, staje się narzędziem pozwalającym na wyławianie przekonań innego rzędu. To, co dotychczas pozostawało dla nas nieuchwytnie, przez analizę historyczną staje się osiągalne, pozwalając odkryć miejsce społecznych i jednostkowych obrazów świata oraz związek między nimi. Na

poziomie ontologicznym normy, dyrektywy i sądy uzasadniające normę pozostają tylko postulatami metodologicznymi traktowanymi jako przekonania o typie idealnym. Problem jednak polega na tym, że o ile standardowo rozumiane działanie subiektywno-racjonalne odzwierciedlało pewien całokształt działań charakterystycznych dla danej kultury, o tyle po poszerzeniu o sądy uzasadniające normę możliwe jest odtwarzanie struktur codzienności i prywatnych wersji przekonań kulturowych oraz umieszczenie ich w całokształcie kultury.

Tak rozumiane sądy uzasadniające normę stanowią jeden z ważniejszych elementów społecznego doświadczenia potocznego, czemu zawdzięczają swoją społeczną komunikowalność i kulturowy zasięg. Warto przy tym pamiętać, że poszczególne poglądy, niczym obrazy świata, przysługują prawie wszystkim członkom społeczeństwa, lub są tak szerokie, że czasem trudno jest spekulować o ich przynależności klasowej lub grupowej.

Oznacza to, że często nie jesteśmy w stanie dokładnie, „palcem” wskazać, że poglądy podobne do tych, jakie ma Jan Kowalski (człowiek wierzący) mają na przykład tylko i wyłącznie ludzie ze społeczności tradycyjnych lub nacechowanych racjonalnością religijną. Poglądy Jana podzielać mogą zarówno inni wierzący (racjonalizujący świat religijnie), jak i osoby, takie jak np. naukowiec Michał, który jednocześnie w swoim życiu godzi naukowo racjonalizowane podejście do ludzkiego ciała (będące niejednokrotnie sprzeczne z religią), które prezentuje jako chirurg, z jednoczesnym sankcjonowaniem nie tylko poglądów o życiu pozagrobowym, ale również interwencji boskich określanych mianem cudów.

Ten banalny przykład jest uproszczeniem dużo ciekawszej sytuacji prezentowanej przez Lloyda:

Already in Plato's recognition that logos is not all-sufficing, that mythos must sometimes be employed, we find the beginnings of an acceptance of the limitations of the former. Indeed as we shall see, not only does Plato make extensive use of mythos: there are occasions when he does so deliberately in order to insulate a viewpoint from a literalist-minded brand of criticism.

The metaphorical, the imagistic, the mythical could be and were invoked by some to express disapproval of a discourse, that used them. But those very same categories could also be cited explicitly, in an attempt to shield views from a certain type of challenge by directly disowning a commitment to their literal truth. However, unless the Aristotelian dichotomy itself was overhauled and criticized, to invoke the metaphorical in that way would hardly do, for it ran the risk of merely seeming evasive. What was needed, rather, was an alternative theory of meaning, or at least an alternative account of that dichotomy, one that did not treat the metaphor as deviant in the name of an insistence on ultimate literality.¹⁶⁶

¹⁶⁶ G.E.R. Lloyd, *Demystifying mentalities*, op. cit., s. 24–25.

Czasem poszczególne praktyki społeczne mają zupełnie inny poziom uzasadnień, których mnogość powoduje zatarcie się ciasnych granic ustalonych przez kryteria epistemologiczne, uniemożliwiając jednoznaczne kategoryzowanie. Do tego szczególnego rozszerzenia uzasadnień dochodzi np. w momencie, kiedy Grecy rozróżniający filozoficzny i mitologiczny sposób myślenia, ochoczo go ze sobą mieszają. Daje im to poczucie tożsamości i osadzenie w tradycji historycznej, staje się bazą komunikatywności, wiarygodności dla tych, dla których wiedza mityczna stanowi nadal źródłową bazę wiedzy o świecie pozwala bronić wiedzy racjonalnej w momencie, kiedy filozoficzne wytłumaczenia wydają się niepewne lub po prostu zagrożone obaleniem lub na odwrót. Mieszanie sposobów myślenia i uzasadniania, może być zatem celowo „nielogiczne”: „Syn Boży nie żyje: a skoro to absurd, trzeba w to wierzyć. Będąc pochowanym powstał z martwych: to pewne bo niemożliwe”¹⁶⁷ Pozwala to nie tylko na eksplikację wiedzy, ale również na jej ochronę w ramach wyżej wymienionych warunków lub jej unieważnianie w momencie kiedy zarzut o „nieracjonalność” lub „mityczność” oznaczać może bagatelizację danego stanowiska i po prostu wypchnięcie jej poza dyskurs.¹⁶⁸

Być może wśród poszczególnych grup znajdziemy więcej ludzi podzielających określone sądy uzasadniające normę, niż tylko je rozumiejących. Wiele takich samych sądów uzasadniających normę znajdziemy „rozsypanych” po innych grupach. Wydaje mi się, że niemożność ustalenia takiej stratyfikacji (opartej na zasadzie sąd uzasadniający normę nr 1 – grupa/klasa X; sąd uzasadniający normę nr 2 – grupa/klasa Y) ma swoją przyczynę w ludzkiej indywidualności wynikającej z psychologicznego zróżnicowania i losowości sytuacji obiektywnej jednostek, ale również z etologicznej zasady wariabilności behawioru.

Gdyby podejście to próbować adaptować retrospektywnie, biorąc za przykład wizję świata prezentowaną przez ludzi średniowiecznych, to wtedy możnaby zapytać, czy naprawdę wszyscy ludzie uważali czas za cykliczny? Czy nie było wśród nich ludzi działających wedle czasu liniowego? Czy jeżeli królowie uczestniczyli w rytuałach nałożenia rąk, to czy naprawdę dzielali wiarę ludu w swe uzdrowicielskie możliwości, czy też po prostu cynicznie wykorzystywali sytuację? Co więcej, możemy się zastanowić, czy wśród ludu nie znalazła się osoba, która dobrowolnie wierząc i uczestnicząc w królewskim przedsięwzięciu, zamiast cudu odkryła w nim fałsz i obłudę? Jak klasyfikować tego typu sytuację? Czy przewartościowują

¹⁶⁷ „(...) Tertulian had famously proclaimed: ‘The son of God is dead: this is to be believed since it is absurd. Having been buried he rose again: this is certain, since it is impossible.’ Nor was this rejection of normal logic a type of reaction confined just to Christianity, nor even to religion, nor just to late antiquity.” (w: Ibid., s. 24).

¹⁶⁸ Doskonałe przykłady takich właśnie zachowań pokazuje nam Michel Foucault w swojej *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*, kiedy to przytulki dla obłąkanych używano do społecznej ekstrakcji rywali i osób uznanych z przyczyn interesownych za niewygodne. (por. M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987).

one całe rozumienie kultury, czy stają się elementem składowym zmiany historycznej lub kulturowej? Czy jednostka taka jest podmiotem kultury w rozumieniu Kmity, czy też odmawiając tolerancji dla powszechnej praktyki i odrzucając ją, „usuwa się w cień” kultury?

Sądy uzasadniające normy, na poziomie empirycznym pozostają deklaracją typu „dlatego że”. Na poziomie metodologicznym stanowią kolejne kryterium porządkujące świat kultury za pomocą sądów, ale w wersji już poszerzonej, wchodzącej w obszar świadomości społecznej. W tym sensie sądy uzasadniające normy w ujęciu Kmity znajdowałyby się poza ścisłym obszarem kultury, ale w mojej perspektywie odwrotna decyzja ma więcej zalet. Sądy te mają zresztą jeszcze kilka istotnych cech, nad którymi warto się zastanowić.

Sądy uzasadniające normy, jakkolwiek nie muszą mieć takiej skali podzielalności, jak normy, które uzasadniają, pozostają zrozumiałe, przewidywalne i komunikowalne. Każdy zatem sąd, którym uzasadniamy nasze życiowe wartości pozostaje społecznie rozpoznawalny i waloryzowany. Co więcej, niejednokrotnie jego komunikatywność i popularność może być na tyle duża, że zacznie wpływać na same normy i dyrektywy.

Kiedy zatem dojdzie do momentu realizacji danej normy, wtedy zachowanie powinno być zgodne z modelowym zachowaniem dyrektywalnym. Na bazie społecznego doświadczenia wiemy, że nie zawsze taka realizacja jest możliwa i że za każdym razem zgodność zachowania z oczekiwaniem ma tylko przybliżony charakter (ktoś może w wyniku kontuzji nie ścisnąć dłoni, tylko ją podawać, co niekoniecznie oznaczać będzie lekceważenie; ktoś może w wyniku przemęczenia zasnąć w kościele, nawet jeśli tego nie planował). Owo przybliżenie w dyrektywnej realizacji normy wynika najczęściej właśnie z jednostkowych tendencji, które o ile są rozpoznawalne i nie stanowią zbyt dużej rozbieżności z powszechnym o nich wyobrażeniem, pozostają uznane za zgodne ze standardem, a odstępstwa za pozbawione znaczenia. Przykładem niech pozostanie podanie komuś dłoni na przywitanie. Na poziomie dyrektywy wiąże się to z uściskiem dłoni, na poziomie normy z okazaniem komuś szacunku. Jeśli jednak podajemy dłoń komuś, kogo nie lubimy, lub względem kogo żywimy wrogość, wtedy ten gest motywowany może być chęcią zakamuflowania swojej prawdziwej intencji (interesownością, odrazą etc.) Jest to w pewnym sensie odpowiedź na pytanie o społeczny zasięg sądów uzasadniających normę. Dużo łatwiejsze wydaje się wytyczenie norm niż sposobów ich motywowania. Problem zresztą wiąże się również z czymś, co Teresa Kostyrko określiła mianem prawartości semantycznej, która wiąże się z społecznym tworzeniem znaku.

Pytanie o prasemantyczną wartość znaku,¹⁶⁹ jest istotne w kontekście moich rozważań o tyle, o ile jednostkowe zachowania przyczyniają się do tworzenia nowych wartości, a w zasadzie wyznaczania nowych sposobów komunikowania owych wartości.

Aby mogło dojść do stworzenia nowego znaku, racjonalna jednostka (funkcjonująca w danej kulturze i znająca jej wartości), musi w pierwszej kolejności w danym działaniu lub przedmiocie widzieć oznakowo (naturalnie) komunikowaną wartość. Wtedy przy przedsięwzięciu danej czynności lub ekspozycji przedmiotu musiałoby zajść społeczne rozpoznanie w danym stanie rzeczy owej wartości. O momencie zmiany charakteru z naturalnego na kulturowy możemy mówić dopiero w momencie kiedy dojdzie do rozpowszechnienia danej praktyki, a tym samym do zmiany statusu przedmiotu i jego stopniowej autonomizacji.

Oczywiście do rozpropagowania nowego znaku przyczynia się jednostka o wysokiej charyzmie, ktoś kto jest poważany lub przynajmniej trafił stworzonym przez siebie znakiem w społeczne zapotrzebowanie.¹⁷⁰ Kultura jest strukturą funkcjonalną. Jeśli więc generuje jakieś zapotrzebowanie, wtedy najczęściej odpowiedź na nie pozostaje nieokreślona. W tym sensie jest to stan potrzeby, której „jakoś” trzeba zaradzić. Sposób tego radzenia sobie jest bliżej nieokreślony i wynika z ramowego charakteru uwarunkowań funkcjonalnych. W tym sensie społecznie okazjonalny, bowiem posiadający wiele „odpowiedzi” na dane zapotrzebowanie.

Przekonania jednostkowe z zakresu doświadczenia potocznego nie posiadają swoich indywidualnych autorów, zaś w ramach symbolicznej już tak. Te drugie bowiem wymagają artykulacji i skonkretyzowania by móc obowiązywać i się upowszechniać. Może to zachodzić na drodze werbalizacji praktycznej.¹⁷¹

Przykładem takiej sytuacji jest wspominana już wielka masakra kotów.¹⁷² Kot jako zwierzę pozostawał oznaką dwóch wartości – bezdomności (kojarzonej z ulicznym włóczęgostwem i śmietnikowym życiem) oraz luksusu (rozpieszczony ulubieniec arystokratycznych salonów). Co więcej, jak pisze Darnton, pozostawał również symbolem seksu (określenie kocicy było homonimem określającym m.in. damską intymność). Kiedy dwóch drukarzy zbuntowało się przeciw swojemu pracodawcy, najlepszym tego wyrazem

¹⁶⁹ T. Kostyrko, *Sztuka - przedmiot i źródło poznania: z metodologicznych problemów wyjaśniania zjawisk artystycznych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977, s. 97–110.

¹⁷⁰ „Nigdy nie jest tak, aby występowało zapotrzebowanie na taki a nie inny, konkretnie dany zespół przekonań; jest raczej tak, że zapotrzebowanie dotyczy dowolnego zespołu przekonań danego typu. Każdy z tych zespołów jest funkcjonalny, każdy z nich równie dobrze odpowiadałby na dane zapotrzebowanie” (w: T. Kostyrko, J. Kmita, *Elementy teorii kultury*, op. cit., s. 43).

¹⁷¹ Ibid., s. 77.

¹⁷² R. Darnton, *The great cat massacre and other episodes in French cultural history*, op. cit., s. 7–95.

mogło być śmiertelne znieważenie kocicy („kocicy”) żony właściciela drukarni. Dwuznaczność sytuacji okazała się tak duża, że drukarze przechodząc przez miasto (będąc przy tym rozpoznawani na ulicy) powtarzali akt mordy na każdym napotkanym kocie. Zgodnie z przekazem, jakkolwiek masakra była dziełem „pionierskim”, to zachowania z nią związane miały cieszyć się dużą komunikowalnością, ugruntowaną w wielowiekowych tradycjach kultury ludowej.

Niezależnie jednak od tego czy w grę wchodzi dyskusja nad normą krystalizującą się ze społecznego doświadczenia potocznego (które jest anonimowe), czy też mowa jest o wartościach przynależnych kulturze artystycznej (której to jednostkowego autora zwykle jesteśmy w stanie wskazać), czy też jakichkolwiek innych, pamiętać należy o fakcie, że narodziny nowych znaków (komunikatów, działań, praktyk) wiążą się z uprzednimi warunkami społecznej komunikowalności i rozpoznawalnością wartości, a dopiero w drugiej kolejności z rozpowszechnieniem, naśladownictwem.¹⁷³

Zastanawiając się nad historią mentalności oraz ujętymi w ramach zmodyfikowanej koncepcji sędziami uzasadniającymi normy, trzeba wydobyć dwie jeszcze rzeczy: rolę jednostkowych faktów psychicznych w kształtowaniu kultury oraz możliwość budowania uprawnionych generalizacji.

Pierwsze zagadnienie wiąże się z problemem indywidualizmu metodologicznego.¹⁷⁴ Na podstawie powyższych dociekań, wychodzę z założenia, iż opcją najbliższą historii mentalności, w tej konkretnej pracy, jest względnie radykalny antyindywidualizm metodologiczny, deklarujący, iż „wszystkie pozabiologiczne zjawiska indywidualne posiadają swe częściowe przynajmniej determinanty ostateczne w zjawiskach społecznych.”,¹⁷⁵ głównie

¹⁷³ „(...) (a) nikt indywidualnie nie akceptuje takich przekonań, które nie pozostają w określonym stosunku myślowym (logicznym) do dotychczas przezeń akceptowanych przekonań >>na dany temat<<, (b) do świadomości społecznej też nie wejdą nigdy takie przekonania, które nie pozostają w związku myślowym z przekonaniem >>na ten sam temat<< dotychczas do świadomości tej należącymi.” (w: T. Kostyrko, J. Kmita, *Elementy teorii kultury*, op. cit., s. 75).

¹⁷⁴ „Indywidualizm metodologiczny jest to stanowisko, według którego wszelkie zjawiska społeczne ostatecznie zdeterminowane są, mniej lub bardziej bezpośrednio, przez zjawiska indywidualne; każde zjawisko społeczne można wyjaśnić ostatecznie powołując się na odpowiednie zjawiska indywidualne. Przykładem takiego stanowiska jest między innymi psychologizm pozytywistyczny, który przyjmuje, że zjawiska społeczne zdeterminowane są ostatecznie przez zjawiska psychiczne, a zatem - przez zjawiska indywidualne.

Antyindywidualizm metodologiczny, z kolei jest nazwą kilki różnych stanowisk, które łączy to, iż są one niezgodne ze stanowiskiem indywidualizmu metodologicznego: wspólna im jest negacja tego stanowiska.

Wyróżniamy tutaj: 1. Umiarkowany antyindywidualizm metodologiczny - niektóre i tylko niektóre pozabiologiczne zjawiska indywidualne posiadają swe częściowe przynajmniej determinanty ostateczne w zjawiskach społecznych. 2. Względnie radykalny antyindywidualizm metodologiczny - wszystkie pozabiologiczne zjawiska indywidualne posiadają swe częściowe przynajmniej determinanty ostateczne w zjawiskach społecznych. Skrajny antyindywidualizm metodologiczny - wszystkie pozabiologiczne zjawiska indywidualne posiadają swe pełne determinanty ostateczne w zjawiskach społecznych.” (w: Ibid., s. 44).

¹⁷⁵ Kostyrko, T., Kmita, J. *Elementy teorii kultury : wykłady dla studentów kulturoznawstwa*, Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań 1983, s.44

z powodu tytułowej względności, pozostałe bowiem opcje, przez swoją skrajność, wydają się nosić znamiona decyzji metafizycznych.

Badanie jednostki w oczywisty sposób wiązać się musi z posiadaniem bogatego materiału źródłowego. Stany, w jakich się znajdowała, osoby z jakimi się stykała, wszystkie te zachowania i działania, posiadając określony poziom bezpośredniości, wymagają rozważań uwzględniających sądy uzasadniające normy, o docieranie do których, a nawet ich przypisywanie trzeba się pokusić zawsze, gdy mówimy o zachowaniu jednostki.

Jednak w momencie, kiedy rozmawiamy o wydarzeniach bądź działaniach szerszych (instytucjach, wojnach, gospodarce) wtedy sytuacja się nieco zmienia. Wkład jednostkowy, pozostający w obszarze sądów uzasadniających normy nabiera większego zasięgu i zbiorowej wagi. Komunikowalność tych sądów warunkuje wówczas uzyskanie społecznie rozpoznawalnej wartości. Siła sądu i jego rola w danym wytłumaczeniu jest tak duża, jak duża jest grupa go dzielająca. Kiedy np. mówimy o Mennochiu, niezbędne jest dla nas zbadanie jego osobistych motywacji. Poznajemy jednostkę, osobę prywatną, reakcje na nią itp. Kiedy jednak mówimy o zmieniających się inkwizytorach, katach, czy skrybach obecnych przy jego przesłuchaniach (czyli w skrócie o „personelu inkwizycyjnym”), wtedy okazać się może, że nie jesteśmy w stanie przypisać wszystkim przedstawicielom owej instytucji (lub jej oddziału) jednorakich intencji. A to oznacza nic więcej jak tylko to, że realizacja samych "oficjalnych" norm stanowić może jedynie przyczynek do badania kultury, która na swoim empirycznym poziomie pozostaje nie powtórzeniem, czy też reprodukcją zastanego porządku, ale swoistą inspiracją dla jednostek, które traktując warstwy norm i dyrektyw, zmieniając adaptują je do sytuacji. W tym sensie warstwa empiryczna kultury opartej o normy i dyrektywy, byłaby katalogiem społecznie komunikowalnych i akceptowalnych od nich odstępstw i wariacji.

Próba budowania prawidłowości, czy generalizowania na temat ludzkiego postępowania, musiałaby również zawierać się w specyficznej formule. Badając zachowania jednostkowe, traktowałbym je jako swoisty papierek lakmusowy społecznych nastrojów. Przywołując znane już przykłady kociego masakry i młynarza mamy w obydwu przypadkach doczynienia z wydarzeniami jednostkowymi, ale w tekście Darntona czytamy raczej o euforycznym przyjęciu zachowań i uczynków drukarzy. Dokładnie odwrotnie jest w przypadku Mennochia, którego zachowania budziły raczej sprzeciw i odrzucenie. W obu przykładach, chcąc wnioskować o prawidłowościach, ważniejsze byłoby dla mnie jako badacza to, jak udokumentowana jest społeczna reakcja na poczynania jednostki, niż to co zrobiła ona sama. W przypadku analizy sprawcy i jego sytuacji, wnioskujemy o pojedynczym przypadku, przy którym inne jak idiograficzne badanie byłoby moim zdaniem trudne (oczywiście, można

próbować dociekać na ile jednostka odbija społeczne tendencje i imputować jej cechy społeczne, ale chyba tylko w celu skonstruowania kulturowego podmiotu).¹⁷⁶

2.4. Nowa definicja historii mentalności

W dalszych częściach pracy pisząc o historii mentalności mieć będę na uwadze kulturowo zorientowaną analizę historyczną, mającą na celu zbadanie dookreślonego i skontekstualizowanego fragmentu ideacyjnej sfery funkcjonowania człowieka historycznego. W tak rozumianej dyscyplinie historycznej zadaniem badacza będzie w pierwszej kolejności jasne zadeklarowanie, jakim materiałem źródłowym dysponuje oraz jaki jest jego cel badawczy. Nie wierzę w możliwość odkrycia „mentalności w ogóle”. Uważam, że jest to raczej kwestia zbadania określonych sposobów racjonalizowania zachowań dotyczących konkretnych praktyk w danym przedziale czasowym, stąd konieczność wyraźnego i precyzyjnego określenia pytania badawczego (inne bowiem wnioski wyciągać można z zestawu dokumentów inkwizycyjnych, a inne ze statystycznych zestawień fluktuacji cen lub wielkiego zbioru testamentów). Teza ta może wydawać się banalna, ale powinna nakierowywać na istotny, choć oczywisty fakt. Mianowicie, że życie ludzkie jest w pierwszej kolejności wydarzeniem społecznym.

Zdefiniowanym fragmentem mentalności będzie sfera sądów, których stuprocentowa dowodliwość jest w zasadzie niemożliwa, zaś ich status będzie miał charakter hipotezy. W tym sensie konieczność zadeklarowania problemu badawczego i kontekstualizacja będzie tutaj o tyle istotna, że poza doprecyzowaniem tematu, wiązać się będzie również z określonymi problemami natury poznawczej.

Pierwszym z nich jest oznakowy, a nie tylko znakowy charakter źródeł.¹⁷⁷

Na podstawie źródła da się odczytać rozmaite informacje, niekoniecznie takie, które zostały w nim intencjonalnie zawarte. Każdy człowiek społecznie funkcjonując przyjmuje pewne kategorie myślenia i działania charakterystyczne dla jego społeczności. Fakt ich powszechności jest tak oczywisty, że w ramach danej grupy wiele z nich pozostaje niezauważonych i powtarzanych zachowaniowo, czyli w sposób nie do końca uświadomiony. Powoduje to, że poziom oczywistości poszczególnych działań uznawany jest za obiektywny porządek świata, którego względność ujawnia się dopiero w momencie kontaktu z radykalnie odmiennym sposobem zachowania.

¹⁷⁶ K. Moraczewski *Sztuka muzyczna jako dziedzina kultury. Próba analizy kulturowego funkcjonowania zachodnioeuropejskiej muzyki artystycznej.*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007

¹⁷⁷ J. Topolski, *Teoria wiedzy historycznej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1983.

Narzucanie, a w zasadzie używanie *implicite*, takich światopoglądowych „oczywistości” wiąże się również z narzucaniem założeń epistemologicznych. Oznacza to, że podczas opisywania rzeczywistości imputujemy zachowaniowo nie tylko elementy porządku społecznego, ale również optykę poznawczą, uznając niektóre formy myślenia za powszechnie obowiązujące (np. ustanawiając za kluczowe kryterium poznawcze logiczną strukturę wypowiedzi). Myślę, że w obu przypadkach (epistemologicznym i światopoglądowym) bezpiecznym jest przyjęcie ich kulturowej zależności i określenie wspólnym mianem imputacji kulturowej, która pojawia się zawsze i stanowi pewne minimum „bagażu kulturowego”, jaki badacz wnosi do swoich badań, chcąc uczynić je komunikatywnymi dla swojej społeczności.

Przyjęcie obu tych postulatów – imputacji kulturowej i wynikającego z niej oznakowego charakteru źródła¹⁷⁸ – powoduje, że analizujący sytuację historyczną interpretator jest w stanie czytając źródła zwracać uwagę na te „oczywistości”, które niegdyś powszechne z czasem uległy zmianie, stając się charakterystycznymi oznakami myślenia, o które interpretator może pytać.

Takie podejście podobne jest postulatowi Bachtinowskiej egzotopii.¹⁷⁹ Każdy człowiek będąc podobnym bardziej swoim czasom niżli rodzicom, zanurzony w społecznych kontekstach, nie jest w stanie wyabstrahować się poza nie i w sposób wiarygodny wypowiadać się o bieżących wydarzeniach, których sam jest uczestnikiem. Dopiero dystans historyczny jest w stanie zapewnić taką możliwość. Ta teza kryje w sobie postulat zrównujący poznanie z formą dialogiczną między teraźniejszością a przeszłością.

Dzisiejsze pytania i sposoby pracy, jakie jesteśmy w stanie nałożyć na historyczne teksty, stanowiąc mogą źródło dla wielu ważnych kwestii, które uwidaczniają się na „planie tekstu”, a nie na „planie komunikatu”. Takie podejście „charakteryzuje się stawianiem ludzkim tworum z przeszłości pytań, jakich sama tamta kultura nie stawiała i widocznie nie mogła stawiać. Dlatego na nasze pytania padają także nowe odpowiedzi, których wcześniej ta kultura nie była w stanie dostarczyć.”¹⁸⁰

Wiemy już z czego wynika materiał badawczy, ale pozostaje jeszcze kwestia społecznego zasięgu prowadzonych badań, czyli problem jednostki i zbiorowości.

¹⁷⁸ Skoro bowiem kulturowe naleciałości są w nas głęboko wdrukowane uniemożliwiają obiektywne, czy też czyste, pozakulturowe funkcjonowanie, wtedy każda nasza czynność będzie miała w sobie jakąś dozę kultury, która wyzierając z naszych działań, pozostaje dla nas elementem tak nieodzwonym, że wręcz somatycznym. Kiedy zatem piszę ten tekst, starając się jak najbardziej odciąć od źródeł, lub wręcz fenomenologicznie redukować swą kulturową determinację, to ostatecznie i tak, pewne minimum przedostanie się do mojego dzieła i będzie mu z mojej perspektywy *implicite*.

¹⁷⁹ M.M. Bahtin, *Słowo w powieści (w:) Problemy literatury i estetyki*, W. Grajewski (tłum.), Czytelnik, Warszawa 1982.

¹⁸⁰ A. Guriewicz, *Antropologia historyczna*, op. cit., s. 14.

Kiedy mówimy o jednostce, natykamy się zawsze na problem indywidualności i nietypowości jednostki - każda jednostka zachowuje się w sposób mniej lub bardziej charakterystyczny; czasem oryginalność zachowań jest na tyle duża, że odmiennosć zeń wynikająca staje się powodem odrzucenia przez otoczenie lub przynajmniej zdystansowania się społeczności względem jednostki. Uważam, że sensowny opis takiej sytuacji powinien wiązać dostępną badaczowi wiedzę na temat prawidłowości społecznych ze studium przypadku, jakim jest historyczna analiza jednostki.

Wobec tak zarysowanego zagadnienia należałoby zapytać o to, co będzie efektem takiego badania?

Odpowiedź nie jest jednoznaczna. Jeśli bowiem jednostka jest na tyle silna, że docelowo (w perspektywie lat) okaże się, że zapoczątkowana przez nią myśl stanowi początek nowego porządku, to wtedy możemy mówić o swoistym przełomie, jaki się dzięki niej dokonał w kulturze.¹⁸¹ Jeśli jednak dojdziemy do sytuacji, w której poglądy jednostki zostaną zapomniane przez społeczność lub odrzucone z taką siłą, że wręcz poddane zniszczeniu, wtedy ewentualne wnioski dotyczące jednostki powinny raczej dotyczyć reakcji na nią niż jej samej (oczywiście o tyle, o ile pozwala na to materiał źródłowy). Takie podejście pozwala na objęcie problemu nonkonformizmu jednostek nie zgadzających się na bieżące rozwiązania wymuszane przez kulturę. Jak wspomniałem wcześniej, ramowy charakter struktury funkcjonalnej daje możliwość wielu różnych odpowiedzi na to samo zapotrzebowanie.¹⁸²

Z kolei, kiedy mówimy o analizie tendencji o zasięgu społecznym, badacz powinien (idealnie) operować szeroką bazą źródłową, umożliwiającą analizę wielu przypadków określonego zachowania. W tym miejscu problem stanowi nie tylko konieczność „wejścia do cudzych głów”, ale również najczęściej sama potrzeba zebrania odpowiednio obszernego materiału empirycznego (najlepiej seryjnego). Dopiero na tej podstawie możliwe jest dalsze wnioskowanie funkcjonalno-genetyczne.

Kiedy mówimy o badaniu mentalności jednostki, możliwe jest wnioskowanie o charakterze indywidualistyczno-metodologicznym, jednak wtedy tylko, gdy dana jednostka jest jednostką wybitną (gdzie wybitność oznacza oczywiście fakt dokonywania się w poglądach jednostki przemiany społecznej lub zmiany mentalności, względnie jej odbicie; dobrze uwidacznia taką sytuację np. postać Marcina Lutra). Siła i nośność tego założenia jest dla mnie tak istotna, albowiem to właśnie w dziełach jednostki wybitnej, jaką był Lelewel, odnaleźć

¹⁸¹ Myśl tę zawdzięczam rozmowom i sugestiom dr hab. Krzysztofa Moraczewskiego.

¹⁸² Innym rozwiązaniem może być również koncentracja na określonej jednostce i swoiście biograficzne odtwarzanie jej perspektyw na świat.

możemy wyraz tego jak wyglądało społeczeństwo 19 wieku. To z jego dzieł na podstawie rozwiązań, postularów i sugestii wnioskować możemy o dylematach, pytaniach i wątpliwościach ludzi mu współczesnych. Dzieło literackie ma sens, o ile kiedykolwiek zostanie przeczytane (przynajmniej tak zakładam w wypadku dzieł historycznych). Jeśli zatem Lelewel adaptuje rozwiązania problemów historycznych, sugerując je jako rozwiązania problemów mu współczesnych, wtedy możliwym staje się analizowanie jego postaci w kontekście jego epoki.

Podobnie odrzucenie danej jednostki przez społeczeństwo przyczynia się do konstatacji faktów ponadindywidualnych – przecież to w imię społecznej tendencji grzebie się światopogląd jednostki. Czyż zatem nieuprawnionym ma być wnioskowanie o zbiorowości na podstawie wygłoszonych przez nią komentarzy polemicznych (jak na przykład miało to miejsce w „Gnozie” Kurta Rudolpha)? Doprecyzowując: w momencie dokonywania analizy mentalności jednostki możliwe jest podejście indywidualistyczne, wtedy gdy poglądy jednostki w perspektywie historycznej okażą się znaczące, przełomowe lub po prostu przeciętne; kiedy jednak badanie dotyczy zbiorowości lub jednostki odrzuconej, wtedy uprawnionym podejściem powinien być antyindywidualizm metodologiczny.¹⁸³

Definicja mentalności w nawiązaniu do wcześniejszych rozważań dotyczących sumy sądów normatywno dyrektywalnych wraz z ich uzasadnieniami, jakie niezbędne są do określenia i interpretacji zachowań danej grupy. Suma sądów dotyczących danego zjawiska lub praktyki społecznej składa się na kategorie (np. sposób rozumienia tego czym jest czas), których ilość i typ pozostają kulturowo zależne. Zestaw kategorii charakterystyczny dla danej społeczności w danym momencie historycznym, pozwalający na społeczny ogląd świata nazywać będę kulturowym obrazem świata. Wszystkie trzy rodzaje sądów składających się na kulturowy obraz świata pozostają postulatami o charakterze typowo-idealnym, których spójność zakładana jest na bazie założenia o racjonalności, a w zasadzie, rozumując za Winchem, założenia o komunikatywności.¹⁸⁴

Jak wykazali antropologowie, społeczności funkcjonujące w świecie na bazie religii czy magii pozostają całkowicie racjonalne, ale w ramach swojej wspólnoty. Racjonalność w tym sensie nie musi się wiązać z nauką zachodu i jej logiką. Winch, próbując rozwiązać zagadkę zrozumiałości zachowań w ramach badanych społeczności i ich wewnętrznej spójności,

¹⁸³ Dyskusja nad kształtem historii mentalności i umiejscowieniem w nim tendencji antyindywidualistycznych wiąże się ze specyfiką danego tematu. Oznacza to, że używałbym stanowiska antyindywidualistycznego bardziej jako narzędzia, które pozwala nam postawić bardziej wiarygodne hipotezy w zależności od danego tematu badań i jego specyfiki

¹⁸⁴ P. Winch, *Rozumienie i społeczeństwo pierwotne* (w:) *Racjonalność i styl myślenia*, E. Mokrzycki (red.), M. Grabowska (tłum.), seria „Panorama”, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN (Polskiej Akademii Nauk) : „Czytelnik”, Warszawa 1992.

stwierdza, że być może lepszym terminem jest komunikatywność z jednoczesnym założeniem społecznej zależności kryteriów ją warunkujących (np. jedno z kryteriów powinno dotyczyć możliwości rozbudowywania pojęcia zrozumiałości, nie musimy myśleć w sposób magiczny lub religijny, żeby w jakimś stopniu uczynić zrozumiałymi praktyki osób w taki sposób myślących).

W ramach mentalności wszystkie trzy rodzaje sądów będą komunikatywne kulturowo, przy czym uzasadnienia norm znajdować się będą w społecznym doświadczeniu potocznym, co powodować będzie zarazem komunikatywność owych uzasadnień, ich zrozumienie, ale również niedookreślone pochodzenie. Oznacza to, że poszczególne uzasadnienia są ludziom znane, ale ich geneza nie wiąże się z przynależnością tylko i wyłącznie klasową czy zawodową.

Fakt ten wiąże się z koniecznością rozstrzygnięcia (lub przynajmniej zaznaczenia) problemu elitarnego i popularnego charakteru źródeł. Najwięcej informacji na temat danej epoki posiadamy zawsze z „ręki” twórców literackich, historyków, artystów, słowem – osób o nieprzeciętnych zdolnościach intelektualnych, którzy będąc uprzywilejowani, mieli możliwość pozostawienia śladów, na których dzisiejsi badacze mogą się skoncentrować. Tu rodzi się oczywiste pytanie: skoro społeczna sytuacja (w tym pochodzenie), ma wpływ na jakość pozostawionego po autorze źródła, to na ile obrazy świata elity (lub ich elementy) są reprezentatywne dla całej społeczności?

Trudno jest odpowiedzieć na to pytanie. Częściowym jego ominięciem wydaje się podejście do potocznych uzasadnień norm, które ze względu na zakorzenienie w społecznym doświadczeniu stanowiłyby zbiór wspólny dla elity i ludu, jednak nie rozwiązuje to problemu wiarygodności poznawczej (wszystkie trzy rodzaje wspomnianych sądów pozostają ostatecznie postulatywnymi konstrukcjami badacza a nie rozstrzygnięciem o statusie realistycznym). Założenie o komunikatywności przesłań elitarnych, a zarazem konieczności dostosowywania komunikatów elitarnych nadawców do możliwości odbiorczych ludu wydaje się być także rozwiązaniem zaledwie częściowym. Nie inaczej rzecz się ma z podejściem biorącym za dobrą monetę każde przesłanie, które nie konfliktuje się z interesem powszechnym. Jakkolwiek powyższe stwierdzenia w pojedynczych przypadkach da się utrzymać i dostosować do pojedynczych sądów, to jednak gwarantem wiarygodności poznawczej wydaje się być poprostu szersza, historyczna perspektywa, w ramach której badanie danego zjawiska lepiej uwidaczniać będzie jego społeczny zasięg.

Zebrany przez historyka materiał powinien składać się w miarę możliwości z obszernego materiału źródłowego, którego odczytanie ukierunkowane będzie na rekonstrukcję sądów dotyczących funkcjonowania człowieka w świecie i wartości z tym funkcjonowaniem

związanych. Najprostszą metodą wydobyć go będzie koncentracja na kontrastach społecznych zarówno pomiędzy praktykami badanych społeczności a praktykami innych społeczności im współczesnych oraz społeczności współczesnych badaczowi. Badanie zmierzać będzie do uwidocznienia tych elementów, które pozostają dla badacza dostrzegalne, z drugiej zaś strony wiążą się z uzasadnianiem praktyk (ich racjonalizacją) w sposób odmienny od rodzimego badaczowi.

Niezależnie od zebranego materiału, efektem i tak będzie hipotetyczna rekonstrukcja sądów uzasadniająco–normatywno-dyrektywalnych, które złożą się na określone „mentalności”. Warto przy tym jednak pamiętać, że każde zachowanie czy też norma z nim związana, może posiadać szereg uzasadnień, niejednokrotnie wzajemnie się wykluczających. Jak wspominałem wcześniej, wybitnie życzeniowym myśleniem charakteryzowałoby się domniemanie, iż mentalność ludzi w danym okresie jest zawsze taka sama i stanowi koncepcję monolityczną. Nie trzeba z resztą uciekać się do historii, by stwierdzić możliwość funkcjonowania w ramach danego pakietu praktyk zachowań jednocześnie z nimi afirmatywnie związanych, a z drugiej strony pozostającymi względem siebie wzajemnie niejednokrotnie sprzecznymi.

2.5. Podsumowanie

Najważniejszą kwestią pojawiającą się w tym rozdziale, która powinna zapaść czytelnikowi w pamięć, jest przekonanie o tym, że metodologiczna i historyczno-kulturowa analiza pism histoiograficznych ma bardzo szerokie konsekwencje. Po pierwsze pozwala określać naukową prawomocność twierdzeń zawartych w tychże dziełach. Po drugie, na poziomie porównywania treści pism z różnych okresów czasu, daje nam możliwość badania kierunku zmian, jakie następowały w dziejopisarstwie. Po trzecie oba te czynniki są niczym innym jak świadectwem mentalnej kondycji swoich autorów. Dają nam one tym samym ogłęd warstwy normatywno-dyrektywnej uprawianej przez nich praktyki naukowej. Po czwarte, biorąc pod uwagę fakt, że autorzy dzieł są członkami społeczeństwa, wtedy respektowane przez nich w tekście wartości stają się oznaką, z której można retroduktywnie próbować wywnioskować społeczne pochodzenie tychże wartości, a tym samym potraktować autora jako swoistą synekdochę społeczeństwa.

Kwestie związane z naukowym funkcjonowaniem tak przetworzonych pojęć wiązać się muszą z wieloma jeszcze problemami odnoszącymi się np. do artefaktów kultury, które przecież (wbrew oryginalnej koncepcji Jerzego Kmity) powinny znaleźć swoje zakorzenienie

w tak stworzonej koncepcji. Sam pomysł jednak i projekt zarysowanej przeze mnie koncepcji dostarcza już pewnych przesłanek pozwalających na wstępne badanie, którego empiryczny wymiar wykazałby zarówno ewentualną skuteczność teorii, jak i jej aspekty wymagające skorygowania. Następny rozdział poświęcam więc analizie o kształcie historyczno-historiograficznym, mającej dostarczyć materiału, jaki poddany zostanie badaniu opartemu na aplikacji określonej przeze mnie koncepcji.

3. Joachim Lelewel: narzędzia pojęciowe jako elementy obrazu świata historyka.

Celem niniejszej części pracy jest dokonanie historiograficznej analizy źródłowej dzieł Joachima Lelewela, mającej zapoznać czytelnika z modelem metodologicznej świadomości wileńskiego historyka i dostarczyć materiału normatywno-dyrektywalnego do części aplikacyjnej znajdującej się w ostatnim rozdziale.

Niniejszy rozdział łączy w sobie trzy aspekty.

Pierwszy dotyczy analizy teoretycznych dzieł Lelewela, które na kształt traktatów metodologicznych dokonują społeczno-naukowego rozbioru historii, ukazując czym jest, na czym polega i z jakich elementów składa się *magistra vitae*.¹⁸⁵

W drugiej kolejności prowadzę analizę pojęć („kultura”, „naród”, „państwo”) stanowiących w mojej interpretacji główny element Lelewelowskiej wizji dziejów jako elementu obrazu świata oraz swoiste podsumowanie całej koncepcji, które świadczy o specyficznym charakterze świadomości Lelewela na tle innych współczesnych mu dziejopisarzy.¹⁸⁶

Ostatnia, trzecia część rozdziału jest analizą Lelewelowskiej wykładni pewnego fragmentu dziejów, zawartej w utworach empirycznych historyka. Obszerny ten fragment, ma za zadanie zapoznać Czytelnika z aplikacją teorii Lelewelowskich i zaprezentować zarówno to, na ile koncepcje metodologiczne znajdują swoje realne zastosowanie w konkretnych analizach, jak i sposób w jaki wybory teoretyczne Lelewela, jego *outillage mental*, predeterminują jego ogląd dziejów. Nie jest to zatem kompleksowe zestawienie wszelkich poglądów Lelewela na dzieje i historię, ale też nie to, jak widać, jest moim celem.¹⁸⁷

3.1. Społeczna funkcja historii

Analizując spojrzenie Joachima Lelewela na historię należy w pierwszej kolejności przyjrzeć się jego podstawowym poglądom na społeczne zaangażowanie twórczości naukowej. Wileński

¹⁸⁵ Elementy te zostały zebrane w podrozdziałach 3.1 Społeczna funkcja historii - 3.4 Etiologika czyli ustalanie związków pomiędzy wydarzeniami.

¹⁸⁶ Analiza ta znajduje się w części 3.5 Kultura–naród–państwo – analiza aparatury pojęciowej na bazie dzieł Lelewela.

¹⁸⁷ Fragmenty streszczenia znajdują się w części 3.6 Cztery główne podokresy historii Polski.

historyk, pozostając aktywnym działaczem społecznym (udzielał się jako wykładowca, publicysta oraz polityk), uznawał zawód historyka za obarczony szczególną odpowiedzialnością pedagogiczną i opiniotwórczą, co znajdowało przełożenie na postulaty, którymi opatrywał skuteczne i wiarygodne uprawianie profesji akademickiej. Pierwszym z nich była neutralność światopoglądowa, zgodnie z którą historia nie może być narzędziem służącym manipulacji¹⁸⁸ ani czczym dywagacjom. Zadaniem historyka jest tłumaczenie przeszłych zdarzeń, a nie wyrażanie na ich temat własnych opinii czy prognoz.

Po drugie, historia posiada istotny **wymiar moralny**. Oznacza to, że zgodna z prawdą historia¹⁸⁹ stanowi element pogłębiający rozum i świadomość czytelnika. Jej znajomość prowadzi do wnikliwego poznania moralności i tożsamości, stając się podstawą ludzkiego rozwoju. Historia, poprzez znajomość natury ludzkiej oraz umiejętne odniesienie się do filozofii, staje się wykładnią edukacji nie tylko na poziomie merytorycznym, ale również moralnym.

Po trzecie, historia **ma dostarczać historycznych wzorców zachowań** oraz ocen moralnych ludzi historycznych. Wiedza historyczna ma propagować nowoczesne elementy tożsamości, wykorzeniając stereotypy i archaiczne myślenie.

Po czwarte, **nauka historyczna posiada walory wychowawcze** i dlatego każdy (bez względu na przynależność zawodową) zobowiązany jest do jej znajomości. Wiedza historyczna dostarcza ogłady oraz rozeznania w postawach życiowych, które stanowią kanwę dobrego wychowania i dojrzałości intelektualnej.

Ostatnim elementem społecznej wagi historii są pełnione przez nią **funkcje agitacyjno – kommemoratywne**. Czas działalności Lelewela to epoka rozbiorów i wzmożonej aktywności narodu, który autor agitował do walki o niepodległość poprzez aktywność polityczną, społeczną i edukacyjną.¹⁹⁰

¹⁸⁸ „Historia w dostojnym swym znaczeniu nie ma potrzeby własnego historyka argumentowania, które się staje zbyt częste, a często o skryty cel podejrzone, ma o dosyć argumentacji opowiadanego czynu. Zbyt częste też jest narzucanie zdania własnego historyków co wiedzą, co trzeba było, co zrobić należało, zbyt częste ich domniemania jakby się co stało gdyby(...) bo hipotezy w duchu proroczym, przepowiednie nie zasługujące na zdarzeń i następstw nie są historią rzeczą.” (w: J. Lelewel, M.H. Serejski, *Wykład dziejów powszechnych* (w:) *Wykłady kursowe z historii powszechnej w Uniwersytecie Wileńskim: 1822 - 1824*, J. Adamus (red.), seria „Dzieła / Joachim Lelewel”, Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1959, t.3, s. 117–118).

¹⁸⁹ Wykładając rzeczy ludzkie to sprzed uwagi uchylić się nie może, że opowiadanie dziejów i opisy statystyczne są ściśle na swoim polu doświadczenia zamknięte, wolne od fantazji, od systematów lub jakich teorii. Jest to szkoła doświadczenia, która ma oświecać rozum, formować serce. Aby rozum i serce umiało godnie kierować w pracach doczesnego życia, aby się przyjęły miłością bliźniego, powolnością i posłuszeństwem dla władz, rządów i monarchów, aby nie schodziły z drogi, którą im Opatrzność wskazała.” (w: J. Lelewel, *Prospekt wykładów* (w:) *Wykłady kursowe z historii powszechnej w Uniwersytecie Wileńskim: 1822 - 1824*, M. H. Serejski, J. Adamus (red.), seria „Dzieła / Joachim Lelewel”, Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1959, t.3, s. 76).

¹⁹⁰ „Kładźmy zasady, żądajmy, miejmy nadzieję i działajmy; pobudźmy masę aby żądała, miała nadzieję i działała, a do odrodzenia przyjdzie” (w: J. Lelewel, *ANEKS A: rozważania filozoficzne a historyczne* (w:) *Pisma*

3.2. Miejsce kultury w badaniach historycznych.

Definiując **przedmiot historii** Lelewel stwierdza:

Przedmiotem historii jest w każdym razie stan ludzi i ich czynności, ludzkość, w ogóle albowi w szczegółach, w pojedynczości, w danym czasie i miejscu z okolicznościami i wypadkami, własnościami i czynnościami, z których stan wyniknął (który ten stan sprawiała) i które nań wpływały.¹⁹¹

oraz w innym miejscu –

Wykład ten nie ma się kończyć kolejnym wypadków ród ludzki dotykających wyliczeniu, ma się on zająć okazaniem między nimi stosunków i związków, jak jedno z drugiego wynika i w ciągłym łańcuchu przemijających w historii okoliczności każda ma swoje przyczyny i skutki.

W ten sposób autor buduje nam wizję nauki, której przedmiotem są dzieje ludzkie. Badane przez niego zdarzenia oraz źródła stają się istotne o tyle, o ile pozwalają naukowo oraz krytycznie wytłumaczyć zjawiska i doświadczenia ludzkie. Na tych słowach autor jednak nie poprzestaje i w dalszych rozdziałach przedstawia kompletny schemat dyscyplin i procesów składających się na to, czym miała być w jego oczach historia. **Dzieli się ona na dwie podstawowe subdyscypliny: historię opisującą i historię opowiadającą.**

Historia opisująca zajmuje się „rodem ludzkim” umieszczonym w konkretnym miejscu geograficznym. Nauka ta wymaga wsparcia geografii, a konkretnie: „**geografii matematycznej**” (która bada fizyczne cechy środowiska tj. wielkości lądów, powierzchnie, ilość ludności, klimat etc.) oraz „**geografii historycznej**” (tzw. „nomenklaturalnej”, traktującej o historycznych przemianach środowiska). Z tak wyprowadzonych perspektyw badawczych historia może dokonać rekonstrukcji badanego zjawiska z dwóch perspektyw. Pierwszą jest **perspektywa etnologiczna**, (zwana również „etnograficzną” lub „prostą geografią”), zajmująca się rekonstrukcją losów ludzkich przez pryzmat danego narodu i charakterystycznych dla niego struktur światopoglądowych (tj. język, obyczajowość, religia, stopień wykształcenia itp.), drugą zaś **perspektywa statystyczna**, obejmująca dyscypliny „geografii statystycznej”, „statystycznych opisów”, „geografii politycznej”, i „statystyki”, czyli

metodologiczne: historyki, artykuły, otwarcia kursów, rozbiory, dzieje historii, jej badań i sztuki, N. Assorodobraj-Kula, J. Adamus (red.), seria „Dzieła / Joachim Lelewel; kom red. J. Adamus”, Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1964, t.2 (II), s. 884).

¹⁹¹ J. Lelewel, N. Assorodobraj-Kula, *Notaty do historyki. Z rękopisu, 1815, Pisma metodologiczne. PWN, Warszawa 1964, s. 209* (w:) *Joachim Lelewel. Dzieła, Pisma metodologiczne.*, nr II (I), PWN, Warszawa 2 (I), s. 209.

przedstawiająca historię z perspektywy danego państwa. Skupia się ona na ekonomii, gospodarce, przemyśle, zamożności, składzie etnicznym, polityce, stosunkach narodu z władzą (konstytucja), administracji, sądownictwie, policji, skarbie i sile zbrojnej.

Nie ma możliwości podjęcia tylko jednej z wyżej wymienionej perspektyw. Każdorazowe przedstawianie historii, a wraz z nią zagadnień kulturowych, wiązać się musi z odpowiednim przemieszaniem wątków poświęconych zagadnieniom statystycznym oraz etnograficznym. Powyższe perspektywy powinny być zawsze rozważane **synchronicznie**, bowiem opowiadanie kolei losu danego miejsca i stanu doprowadzić by mogło do fałszywego przedstawienia treści.

Z kolei **historia opowiadająca** skupia się na chronologicznym (**diachronicznym**) przebiegu wydarzeń dotyczących człowieka. Zawiera ona takie dyscypliny jak „**chronologia matematyczna**” (badająca upływ czasu w oparciu o badania przyrodnicze) oraz „**chronologia historyczna**” (badająca sposób zapisu i liczenia czasu przez odmienne kultury oraz dokonująca badań komparatystycznych tychże sposobów). Tutaj również trafiamy na ważny trop dotyczący kultury, a konkretnie tego, jak należy rozumieć wchodzącą w tym miejscu w schemat historii „**historię kultury**” i jej odróżnienia od „**historii pragmatycznej**”:

Chronologia tedy jest posadą **historii opowiadającej**, która rozważając odmiany w rodzie ludzkim albo wystawia postęp w kulturze narodu przez się uważanego, albo pragmatycznie z warunków jego życia politycznego.

Historia kultury wykłada postęp i odmiany rodu ludzkiego w jego religijnym, moralnym i obyczajowym ukształceniu, w jego społecznym urządzeniu się, w jego działalności i zdolnościach, jaki estetycznie w sztukach ożywiany, a filozofią wsparty zostaje; w jego rozumowych, naukowych i piśmiennych płodach.

Historia pragmatyczna, czyli polityczna opowiada wyższe kształcenie się związków politycznych tak co do składu ich wewnętrznego, jako też i zewnętrznych stosunków między nimi; stąd prawodawstwo i rzeczy wojenne od niej są nieodłączne, tudzież wyjaśnienie na każdy raz, usposobień sprężystości, mocy państwa i narodu jego.¹⁹²

Z powyższych opisów wyłania się „kultura” jako jeden z podstawowych terminów tłumaczących procesy społeczne. W jej zakres zaliczyć można zjawiska takie jak religia, moralność, obyczaj, sztuka, filozofia, nauka, piśmiennictwo oraz szeroko pojęte „myślicielstwo”. Do tego dochodzi społeczeństwo w całym swoim kształcie i działaniu. Tak rozumianą kulturę historia opowiadająca bada **diachronicznie**, tłumacząc jej stany i przemiany.

¹⁹² J. Lelewel, J. Lelewel, *Historia. Jej rozgałęzienia, na czym się opiera* (w:) *Pisma metodologiczne: historyki, artykuły, otwarcia kursów, rozbiory, dzieje historii, jej badań i sztuki*, N. Assorodobraj-Kula, J. Adamus (red.), nr II (I), Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1964, s. 120; (wytluszczenia moje S.K.).

Oczywistym jest tu podjęcie problematyki zmiany dziejowej i metod jej uchwytowania, co z przyczyn porządkowych rozpatrywać będę w dalszej części wywodu.

Taki sposób myślenia pozostaje odmiennym od perspektywy historii pragmatycznej, odrywając od sfery historii kultury procesy polityczne, traktowane jako charakterystyka związków o charakterze zarówno wewnętrznarodowym, jak i międzynarodowym, oraz siły państwa, jego politycznej dynamiki oraz przyczynach i przebiegu wojen.

3.3. Metody prowadzenia analizy źródłowej

Chcąc badać historyczne zjawiska kulturowe, badacz powinien posiadać materiał źródłowy, odpowiedni warsztat merytoryczny do krytyki źródeł oraz styl pozwalający na odpowiednie jego opisanie. Proces odtwarzania dziejów, a wraz z nimi implicytnej im kultury, dokonuje się na podstawie badania materiałów źródłowych. Ich segregacja oraz interpretacja¹⁹³ w historii kultury (podobnie z resztą jak w pozostałych naukach historycznych) powinna przebiegać na bazie dwóch procedur: **krytyki i kombinatoryki**.¹⁹⁴

Krytyka opiera się na **trzech założeniach**, traktujących badane źródło jako pomagające w wyjaśnianiu zjawisk, jako dostarczające świadectw zwiększających wiedzę oraz jako pozwalające odnaleźć inne zjawiska lub źródła, potwierdzające autentyczność materiału poddanego badaniu.

W zgłębianiu materialnych świadectw działalności kulturowej ludzi pomocne mogą się okazać inne dyscypliny (tzw. **nauki pomocnicze historii**), jak numizmatyka, archeologia, dyplomatyka, znajomość pism o charakterze historycznym etc. Każdorazowo źródło historyczne jawi się badaczowi jako wieloaspektowe. Aby dobrze poznać źródło, należy wykazać się kompetencją charakterystyczną dla specjalistów w określonej dziedzinie.

Teoretyczny postulat używania nauk pomocniczych historii znajduje w działalności historycznej Lelewela zastosowanie uwzględniające w szczególności badania numizmatyczne, językoznawcze, religioznawcze, filologiczne, filozoficzne, heraldyczne, prawoznawcze oraz z zakresu dyplomatyki, geografii i statystyki.

Dalej, **analiza krytyczna dzieli źródła ze względu na ich prawdziwość**, wyróżniając: świadectwa (znalezisko bliskie badanym czasom i problemom; bardzo wiarygodne), przyświadczenia (różne formy spekulacji intelektualnej, mającej rozpracować źródła; mało

¹⁹³ Za źródła Lelewel uznaje **tradycje** – przekazy o charakterze ustnym, **monumenta niepisane** – wszystko co materialne, co wykonała ludzka ręka, co nie jest napisem, **monumenta pisane** – wszystko co zostało napisane (włączając w to spisane przekazy ustne, czy napisy na monumentach niepisanych).

¹⁹⁴ J. Lelewel, J. Lelewel, *Historia. Jej rozgałęzienia, na czym się opiera, op. cit.*, s. 124.

wiarygodne) oraz podania (posiadające tak kolosalną dynamikę odniesień, że tak naprawdę pozostają one zawsze do końca niezbadanymi).

Po weryfikacji źródeł pozostaje kwestia oceny ich prawdziwości, poprzez odpowiedź na pytania, mające ustalić, czy dane źródło stworzono z zamysłem przekazania prawdy. Jeżeli odpowiedź jest pozytywna, należy zastanowić się, czy dane źródło miało realną możliwość przekazania prawdy. Jeżeli odpowiedź jest nadal pozytywna, należy zastanowić się, czy autor technicznie był w stanie dokonać wiarygodnej relacji.

Po tak przeprowadzonym badaniu krytycznym źródła, należy wykonać jego **analizę kombinatoryczną**, która koncentruje się na okolicznościach otaczających ludzi (miejsce, czas, wypadki) oraz „okolicznościach zawartych w naturze” ludzkiej i społeczeństw.

Krótko ujmując powyższe zagadnienie, zadaniem krytyki jest po prostu weryfikacja źródła pod kątem jego wiarygodności, zaś kombinatoryki ułożenie sytuacji historycznej prezentowanej przez źródło w konkretnym kontekście społecznym, z próbą rekonstruowania ogólnej sytuacji epoki historycznej, jakiej ono dotyka. Dzięki temu krytyka dotyczyć będzie doświadczenia historycznego utrwalonego przez źródło, zaś kombinatoryka spekulacji na nim.

Taka dychotomia pozwala na analizę materiału źródłowego dotyczącego zarówno zdarzeń faktycznych, jak i tych, w których udział miały „siły nadprzyrodzone”¹⁹⁵ (te z kolei, nie mogąc być traktowane jako historycznie prawdziwe, wymagają wyłączenia, bowiem w przyszłości, w miarę postępu rozumu i doświadczenia, okazać się mogą istotnymi). Takie podejście podporządkowane jest roli historii, jaką upatrywał Lelewel w dociekaniu **prawdy historycznej**. Jak pisze:

W badaniach historycznych krytycznych, czyli w dochodzeniu prawdy historycznej, to jest prawdy doświadczenia w obwodzie zmysłowym, wszystkie prace badacza oczywiście opierają się na zebraniu i poznaniu źródeł, w których owej prawdy szukać wypada. Stąd wynika, że pierwszym badacza starunkiem być powinno zebranie wszystkich do jego badań potrzebnych źródeł, oznaczenie ich autentyczności a z autentycznych, wskazanie takich, które o dochodzonej prawdzie przyświadczyć mogą, które mogą być za świadectwa i w jaki sposób uważane, a rozbiór tych świadectw, poznanie ich zasad i ducha wyjaśni badaną prawdę.¹⁹⁶

Prawda przeszłych zdarzeń możliwa jest do odkrycia za pośrednictwem krytycznej i kombinatorycznej analizy materiału źródłowego. Dopiero na tej podstawie jasnym staje się

¹⁹⁵ Chodzi o czynniki providencjonalne.

¹⁹⁶ J. Lelewel, *Historyka. Druk, 1815* (w:) *Pisma metodologiczne: historyki, artykuły, otwarcia kursów, rozbiory, dzieje historii, jej badań i sztuki*, N. Assorodobraj-Kula, J. Adamus (red.), seria „Dzieła / Joachim Lelewel ; kom. red. J. Adamus”, nr t. 2, Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1964, t.II (I), s. 179–180.

postulat konieczności uwzględnienia nawet najmniej prawdopodobnych wydarzeń w analizie historycznej i odpowiednie się do nich ustosunkowanie. Za każdym razem kiedy historyk analizuje źródło, robi to wedle znanej sobie wiedzy i metody, które również podlegają rozwojowi w czasie. To, co dziś pozostaje absurdem lub wymyka się możliwości przyznania statusu prawdziwości, może w rzeczywistości wyprzedzać epokę i kryć w sobie wiedzę, jaka zostanie odkryta w świetle przyszłych wydarzeń lub procedur badawczych.

Warto podkreślić ucieczkę Lelewela od charakterystycznego dla polskiego oświecenia¹⁹⁷ modelu historii, jaki lubił określać mianem „antykwarycznego” lub „zbierackiego”, czyli opartego na gromadzeniu „staroci” i przyznawania źródłom wartości tylko ze względu na wiek. Odkrywana na bazie analiz przeszłości kultura ma być pomocna i wiarygodna, a zatem **powinna odnosić się do doświadczeń ludzkich**, tłumaczyć je, nie pozostawiać nic nieznaczącym antykiem zalegającym w zbiorach muzealnych. Konsekwentnie zatem, badane zjawiska kultury powinny również pomagać nam w zrozumieniu faktów innych niż wiek samych tych zjawisk.

Prezentowana przez historyka **wiedza powinna być oparta na intuicji** (nabytej poprzez erudycję i pozwalającej na trafniejsze diagnozowanie postaw ludzkich) oraz **wchodzić w relację ciągłości z teoriami i opisami dziejopisów, na których autor funduje swą wiedzę**. W ten sposób głoszone teorie będą przez cały czas pozostawać w ustawicznym dialogu z wiedzą już posiadaną oraz doprowadzą do jej rozwoju. Jak pisze Lelewel o badaczu:

Zasada się on na obszernej wiadomości wyjaśnionych prawd, czyli wypadków historycznych, wszakże na nich samych nie dość mu przestać: winien odnowić drogę, którą mu przodem badacz krytyk torował i choć z lekka tamtego pracę podzielać.¹⁹⁸

Kolejne komentarze autora doprecyzowują pojęcie prawdy o to, w jaki sposób **figury retoryczne** wpływać mogą na jakość przekazu:

Nie tylko zaś w obszernych dosztukowanych mowach, nie tylko w rozwiedzionych morałach wykracza się przeciw zasadom prawdy, ale nawet na wszelkim niezręcznym dorywczo jakich obcych historii uwag przyczepianiu prawda historyczna szwankować może.¹⁹⁹

¹⁹⁷ „Oświeceniowego” czyli związanego z Naruszewiczowskim sposobem rozumienia historii.

¹⁹⁸ J. Lelewel, N. Assorodobraj-Kula, *Notaty do historyki. Z rękopisu, 1815, Pisma metodologiczne. PWN, Warszawa 1964*, s. 209, *op. cit.*, s. 198.

¹⁹⁹ *Ibid.*, s. 227.

Przedstawiana zatem kultura, jako jeden z przedmiotów badań historycznych, winna być opisywana w sposób możliwie bezstronny, bezpośredni, przy zachowaniu maksymalnej powagi bez względu na to, jak zabawnym ze względu na swą odmienność czy kuriozalność mógłby się wydawać przedmiot badań. Co więcej, jak pokazują poszczególne dzieła Lelewela, na poziomie analizy obcych organizmów kulturowych i politycznych warto również poszukiwać analogii z kulturą własną. Tak dokonana komparatystyka przyczynia się nie tylko do lepszego rozumienia ludzkiej natury, ale również do uchwycenia różnorodności kultur. Jak bowiem wskazuje autor:

Z natury tych poszukiwań historycznych okazuje się, że dwa względy jedyną ich będą podporą i zasadą; najprzód świadomość jak najobszerniejsza i najdokładniejsza dziejów (...) po wtóre gruntowna znajomość ludzi. (...) Natura w tym każdemu najlepszą jest przewodniczką. Przyzwolicie jest jednak tej znajomości ludzi sztucznie nabywać, uczenie w tej mierze sił swoich doświadczać. Kiedy jednak natura ciągną rozwagą ćwiczącego się badacza nie uczyniła znawcą ludzi, tam często nadaremnie sił swoich doświadcza nauka.²⁰⁰

Postulat ten pojawia się w podobnej formie we wcześniejszym podrozdziale i odnosi się do głębszego poznania człowieka i jego natury poprzez dogłębną znajomość jego doświadczeń oraz pozwala na lepszą analizę źródłową (potwierdzanie poszczególnych twierdzeń i wydarzeń z perspektywy różnych dyscyplin).

Tak zebrany i oceniony pod kątem przydatności materiał źródłowy podlegać będzie dalszym badaniom, mającym za zadanie ustalenie powiązań pomiędzy wydarzeniami, którymi zajmuje się dział historii zwany przez Lelewela etiologiką.

3.4. Etiologika czyli ustalanie związków pomiędzy wydarzeniami.

Po dokonaniu analizy źródłowej i ustaleniu materiału historycznego, należy przejść do kolejnego etapu za opartego na **etiologicie**. **Za pomocą tej nauki** (zwanej również etiologią) historyk ma za zadanie ustalić problem następstw pomiędzy wydarzeniami oraz to, w jaki sposób je ujmować, rozumieć, na co należy zwracać uwagę w czasie procedury tłumaczenia badanych wydarzeń materiałami źródłowymi. Jak pisze Lelewel:

Wszakże, ledwie nie każde miejsce z czasem stan swój odmienia, różne wypadki nieraz tenże stan przeistaczają. Tym sposobem, okolice ziemskie jedne drugimi się bogacą, gdy jakie twory z jednych do

²⁰⁰ J. Lelewel, J. Lelewel, *Historia. Jej rozgałęzienia, na czym się opiera*, op. cit., s. 263.

drugich są przenaszane, zaprowadzane. Tak nieraz dogodnie siedlisko dla narodów prehistoczy się w pustynie, inne długie wieki nie użyteczne najprzyjemniejszym się staje. Ze swego stanu każde miejsce ma konieczny wpływ na rzeczy ludzkie, a cząstkowe odmiany jego, rak, względnie do czasu, jako i wypadków, pociągają za sobą i przemiany w tychże ludzkich rzeczach.²⁰¹

Dział ten pomaga historykowi ustalać strukturę społeczeństwa, jej stratyfikację oraz pozwala badać rozwój społeczeństw rozumianych jako zbiorowiska ludzkie kształtowane przez miejsce geograficzne.

Miejsce, w jakim przyszło zaistnieć pewnej ludności, jest pierwszym czynnikiem wchodzącym w reakcję z człowiekiem. Lelewel zauważa, że **relacja pomiędzy środowiskiem geograficznym a człowiekiem jest obustronna i rozłożona w czasie**. Pierwszy głos w tej dyskusji przysługuje środowisku, do którego dostosować się musi człowiek. Jednak z czasem, w miarę rozwoju i postępu, środowisko zmienia się, reagując na działania ludzkie. Ta dialektyczna odpowiedź przyrody może stać się przyczyną kolejnej zmiany, którą uwzględnić będzie musiał człowiek. Ten rodzaj interakcji określiłbym jako długofalowy, bowiem dopiero na przestrzeni kilku wieków widoczne są poszczególne punkty, które można by uznać za zwrotne.²⁰²

Znacznie szybciej widoczne są **zmiany o charakterze kulturowym, kształtowane przez klimat**. Jak tłumaczy Lelewel:

Jest pewno, że zbyt zimne kraje i zbyt gorące mocno na osłabienie działają, w umiarkowanych, a mianowicie gdzie w miejscu we wszystkim większa się ukazuje różnaitość, gdzie krótsze brzegi, gęstsze wyspy, liczniejsze w górach, w powietrzu częstsze odmiany, tam ród ludzki staje się swobodniejszym, sposobniejszym do podnoszenia swojej zacności, do postępowania w doskonałości. Stamtąd wieczyście działa na wszystkie pokolenia, rozciąga przemysł i przewagę na strony skądinąd przyjemniejsze, cieplejsze, w plody natury bogatsze, a w drogie kruszce zasobne.²⁰³

Uspodobienie, cechy osobowościowe oraz podejście do poszczególnych zagadnień, przedsiębrane problemy i zagadnienia mogą być tłumaczone w dużej mierze wpływem środowiska naturalnego, a konkretnie klimatu, wpływającego na sposób istnienia społeczeństw (np. klimat śródziemnomorski czynić miał ludzi subtelniejszymi, skorymi do refleksji,

²⁰¹ J. Lelewel, *Historyka. Druk, 1815, op. cit.*, s. 284.

²⁰² Warto zwrócić tutaj uwagę na wysoki poziom świadomości autora i na to jak bardzo wyprzedzał w swoim myśleniu epokę. Koncepcja Braudelowska traktująca o zróżnicowaniu czasu i konieczności analiz w perspektywie *longue duree* jest koncepcją dopiero XX wieczną.

²⁰³ J. Lelewel, *Historyka. Druk, 1815, op. cit.*, s. 184.

twórczymi, chłodniejsze rejony północy z kolei kształciły ludzi prostodusznych, oschłych, mało wynalazczych, choć szybkich w nauce etc.).²⁰⁴

Osobnym zjawiskiem kształtującym kultury ludzkie są **związki między czasem i wypadkami** (faktami). Czas łączący w sobie dwa podstawowe atrybuty, (tj. trwanie oraz kolejność/następstwo), ma dookreślać nam doniosłość danego zjawiska, charakteryzować jego wiek oraz pomagać umiejscawiać na osi czasu. Dodatkowo Lelewel dookreśla problem względności, rozumianego tutaj, jako odrębność w pojmowaniu zdarzeń (czyli *de facto* zróżnicowanie sposobu społecznego racjonalizowania doświadczenia), a przez to różnic w klasyfikacji ich wagi w dziejach poszczególnych narodów. Jak pisze autor:

Pod tym widokiem względnego czasu uważają się ciągle wojny, klęski, a mianowicie umysłowe wielu narodów usposobienia, ich mniemania, uprzedzenia, ile te w swoim ogromie, przekonanie i krokami wszystkich szczególnych osób mniej więcej kierują i stopień doskonałości wielkiego wydziału rodu ludzkiego, dający ruch działaniom jego.²⁰⁵

Czynnikami, których specyfikę czasową badamy są wypadki, czyli: (...) wszystkie fenomena spod ziemi i na ziemi ukazujące się, czy w powietrzu lub nad atmosferą ziemską. Poza tymiż zjawiskami dochodzą jeszcze dwa zakresy: biologiczne przemiany zachodzące w organizmach niezależne od ich woli oraz wszystkie czynności i reakcje, jakimi charakteryzowały się istoty posiadające instynkt, ze szczególnym uwzględnieniem człowieka." W zakres tych czynności i reakcji wchodzi zachowania o charakterze intencjonalnym, ale również reakcje spontaniczne (np. strach, panika, smutek, radość, cierpienie).

Kolejnym elementem analizy etiologicznej po wymienionych powyżej związkach pomiędzy czasem i wypadkami, jest **człowiek historyczny**, czyli podmiot Lelewelowskiej teorii dziejów, o którym historyk pisze:

Niesposobny, prawda, do rozwijania zarazem w równym stopniu wszystkich swych zdolności, ale pojedyncze doprowadza do wyższego stopnia, jak jakiegokolwiek natura w zwyczajnym biegu jakim stworzeniom wydzieliła. Naśladując, już rzeczy przeistacza, rozumie je kieruje, w tym zbiera zakład do dalszego postępu, do uzacnienia swego jestestwa. Wszędzie tu jest pastwą otaczających go i w nim zasiadłych okoliczności, stanowiących jego wyobrażenia, jego przekonania; przelewkiem, nie tylko krwi plemienia swego, ale i wszelkich zdolności jego wypadkiem na koniec skłonności rozmaitych, w zbiegu tak rozlicznym ukształconych, wszędzie nie odstępujących go. Jest człowiek historyczny uważany, jako

²⁰⁴ Kwestię tę dogłębniej poruszam w dalszych fragmentach pracy bazując na dziele J. Lelewel, *Polska dzieje i rzeczy jej rozpatrywane przez Joachima Lelewela*, nakł. Księgarni J. K. Żupańskiego, Poznań 1859.

²⁰⁵ J. Lelewel, *Historyka. Druk, 1815, op. cit.*, s. 185.

w stanie społecznym, w pewnym stopniu doskonalenia się, a namiętnościami, uprzedzeniami napojony. Z takimi w sobie okolicznościami, pojedynczo w społeczeństwie uważany, jednejże będąc natury, jednychże uczuć, ogólnie biorąc, jednostajnie zawsze przyjmuje otaczające go okoliczności; atoli z powodu w nim będących, szczególne jego skłonności i zdolności sprawia, tychże okoliczności otaczających go obojętne lub odporne, a niekiedy nawet wcale przeciwnie jego naturze przyjęcie.²⁰⁶

W ten sposób Lelewel kreśli w swoich badaniach wizję człowieka jako istoty występującej zawsze w związku społecznym, a przez to przesiąkniętej namiętnościami i tendencjami wyniesionymi z rodzimej społeczności. Człowieka należy pojmować, jako istotę biologiczną, regulowaną na poziomie gatunku tymi samymi mechanizmami. **Relatywizm** występuje tylko na poziomie rasy i kultury, czyli miejsca życia, sposobu myślenia, pojmowania i postępowania charakterystycznego dla poszczególnych nacji, dla których elementem względnym jest sposób rozwoju (postęp), ale również rozumienie tego, czym jest czas.

Postęp rozumiany jest zatem jako ustawiczne rozwijanie umiejętności, podnoszenie poziomu technologicznego, kulturalnego (ze szczególnym naciskiem na rozwój duchowy i moralny) i politycznego. Kiedy dany naród osiągnie już określony poziom, nie ma możliwości jego uwstecznienia, cofnięcia. Postęp należy rozumieć długofalowo, w perspektywie dłuższych okresów czasowych. Niektóre konflikty, z jakimi stykają się ludzie, prowadzić mogą do chwilowego upadku, lecz zawsze potem dochodzi do swego rodzaju odnowy rozumianej jako pokonanie przeciwności oraz do wejścia na wyższy poziom rozwoju. Wiedzieć kim się jest i jaka jest historia narodu, oznacza tu nic więcej, jak rozumieć powody zachowania i pojmowania kierunku rozwoju państwowości. Oznacza to, że jednostka jest nie tyle indywidualnością, która musi dopasowywać się do społeczeństwa, ale jest ona sobą tak długo, jak w ramach społeczności się realizuje.

Ludzie w swojej społeczności pozostają powiązani ze sobą niezliczoną ilością **związków**. Pozostają one w Lelewelowskiej koncepcji historii elementarną relacją, zachodzącą zarówno pomiędzy jednostkami, jak i grupami. Jak pisze Lelewel:

Będąc człowiek wszędzie jednakim, wszędzie społecznym, na całej kuli ziemskiej, składa ogólny jeden związek społeczny, którego nic rozerwać nie może. Rozstrzychnione to społeczeństwo po wszystkich częściach ziemi, podlegając w całym ogóle i we wszystkich częściach swoich nieudolnością i doskonałościom natury ludzkiej, dzieląc się między rozmaitość usposobień ludzkich, gdzie które w większej liczbie zasiadły, jest niejako rozerwany na nieprzeliczone związki społeczne jeszcze poddzielon

²⁰⁶ Ibid., s. 186.

na inne pomniejsze, tak że w ciągłych między nimi stosunkach i podziałach nieoznaczone ich mnóstwo okazuje się.²⁰⁷

Cechą charakterystyczną takiego przedstawiania rzeczy jest koncentracja na relacjach zachodzących pomiędzy grupami i jednostkami. Stąd większe skupiska ludzkie, czy to na poziomie etnicznym, czy instytucjonalnym pozostają tak naprawdę albo związkami rozumianymi jako sieć zależności ze względu na pokrewieństwo²⁰⁸ (tzw. **związki familijne**), albo ze względu na wspólnie obrany cel (tzw. **związki towarzyskie**).²⁰⁹

Problem ze związkami polega na ich wzmożonej dynamice. O ile związki familijne wytwarzają się samorzutnie (np. wspólnota języka, miejsce pochodzenia, związki krwi) o tyle związki towarzyskie powstają w zależności od celów i sposobów ich osiągania. Jak pisze Lelewel: „Widoki te im odleglejsze i bardziej publiczniejsze, tym są szlachetniejsze.”²¹⁰ Problem może pojawić się wtedy, gdy zbyt wąskie sformułowanie celów będzie bardziej związanych ze sobą ludzi ograniczać niż przynosić im korzyści. Wtedy też dochodzi do rozłamu lub przeformułowania związków. Oczywiście jest kwestia konkurencji z innymi związkami, z którymi rywalizacja przyczynić się może do odsłonięcia niechlubnych cech oponentów (np. chciwość, prywata).

Osobnym elementem w analizach Lelewelowskich pozostają uwagi warsztatowe związane z pisanem historii, które określa on mianem **historiografii**. Charakteryzując warsztat historyka Lelewel kładzie nacisk na kilka elementów.

Pierwszym jest **styl**. Jak powie wileński badacz „(...) powinien być porządnym i ciągłym, w jakowymś środku między nagłością a rozwlekłością”.²¹¹ Językowa konstrukcja pomaga czytelnikowi nie tylko dogłębniej zrozumieć treść, czy uniknąć przekłamań mogących być efektem zbyt krasomówczego wywodu, ale pomaga też w samej koncentracji na tekście. Nie oznacza to konieczności prowadzenia jałowego i nudnego wywodu, lecz takiego zbalansowania języka, który podtrzymując zainteresowanie czytelnika, nie stanowiłby popisu literackiego.

Po drugie, przedstawiane przez badacza dziejów wydarzenia powinny **być zgodne z prawdą** i obdarzone komentarzem moralnym. Autor pisze:

²⁰⁷ Ibid., s. 187.

²⁰⁸ Duch narodowy sedymentuje w człowieku właśnie dzięki tym czynnikom. Biologiczny charakter jest pierwszy, w drugiej kolejności pojawia się język, który, oczywiście, tworzony jest w oparciu o środowisko naturalne, ale który również jest formą ekspresji konkretnych cech danej grupy etnicznej.

²⁰⁹ Określenia okoliczności powstawania związków dookreślam w części pracy zestawiającej ze sobą pojęcia narodu, państwa i kultury.

²¹⁰ J. Lelewel, J. Lelewel, *Historia. Jej rozgałęzienia, na czym się opiera*, op. cit., s. 285.

²¹¹ J. Lelewel, N. Assorodobraj-Kula, *Notaty do historyki. Z rękopisu, 1815, Pisma metodologiczne. PWN, Warszawa 1964*, s. 209, op. cit., s. 230.

Wszystko zaś to ma opowiedzieć historia: w szczerzej prawdzie, która by nauczala i do serca przemawiała, w powieści poważnej, w związku jednej całości, a w zręcznym układzie szczególnych jej części.

I w innym miejscu:

Wszystko w historii ma być opisano w szczerzej prawdzie, bezstronnie; wiernie i dokładnie, z uniknieniem wszelkich pozorów, mogących tę prawdę naruszać, osłabiać, ale z użyciem jej takim, żeby nauczala i w duchu moralności przemawiała. Pochlebne więc pochwały ani szydercze przegryzki miejsca nie mają, żadne stronnictwo za jaką fakeją, żadne ku nim uczuć skłonienie, wszystko jest rozważane z zimną krwią, spokojnie, bez namietności. Wszystkie dodatki historyckie, w mowach lub czym podobnym, pod żadnym pozorem wciskać się nie mają.²¹²

Tak przedstawiona historia powinna odnosić się do wydarzeń prawdziwych, niezafałszowanych, poddanych moralnej ocenie. Nie oznacza to oczywiście wyśmiewania czy fałszowania zjawisk, zwłaszcza gdy opisywane kultury są dla nas niezrozumiałe. Chodzi tu raczej o moralny obowiązek ukazywania dobra i zła oraz ich roli w tworzeniu historii. Kiedy złe wydarzenia opisywane przez historyka pozostają bez jego komentarza, ów brak oznacza ich niemą aprobatę. Jak pisze Lelewel:

Przyjdą na myśl pisarzowi zdania lub postrzeżenia o naturze ludzkiej w powszechności, trafne, filozoficznie są to konieczne i pożyteczne nieraz powtórzenia, wszakże w tej mierze najszcześliwiej będzie, jeśli historyk tak ich użyje, że raczej czytelnika nie wprowadzi, albo je tak w o opis okoliczności wcieli, że nie narażając prawdy, rzecz tym ożywi, umocni. To najczęściej wydarzać się może w opisie charakterów ludzi, jednej z najtrudniejszych do wystawienia okoliczności bez narażenia jej na zawikłanie czystej prawdy.²¹³

Historia to długi ciąg wydarzeń i postępowań dobrych i złych. Niestety tych drugich jest znacznie więcej,²¹⁴ stąd konieczność moralizowania w historii i potępiania poszczególnych

²¹² J. Lelewel, *Historyka. Druk, 1815, op. cit.*, s. 199.

²¹³ Ibid., s. 200.

²¹⁴ „Z tym wszystkim, pamięć spraw ludzkich, że się w niej mocniej wraża, co jej dolega, że to w niej większą zbudza baczność, będzie zawsze przeciążona złymi i gorzącymi występami. Sprawiedliwie narzeka filozof i moralny historyk na wykroczenia społeczeństw, na wzajemne ich przestępstwa, wzdyga się i ohydnie wystawia szczególnych osób niecne, a mocno na stowarzyszenia ludzkie wpływające postępy, na ich zbrodnie. Wpółród tego utyskiwania wystawione przez nich cnoty jaśniej błysnym i rażącym światłem, wszakże częstokroć, dla serca z nieukształconym statkiem, dla obojętnych jeszcze i łąco na wszystkie strony przerzucających się rozumowań i przekonań, mianowicie młodocianych, nie są zdolne swym blaskiem rozpędzić przerażający pomrok złych wizerunków, które, jeśli nie pociągną niekiedy łatwych, na wszystko nie usposobionych skłonności, jeśli nie sprawią przychylności i nawyknięcia ku sobie, jeśli nie ukaza tysiącznych do złego przykładów i nie ułatwią zręczności do ich działania, zawsze osławiają z przestępstwami wagę, wprawiają do zbytniego nieraz przebaczenia, sprawują niebezpieczną obojętność, bliską w setnych okolicznościach samemu spełnieniu gorszących postępków.” (w: J. Lelewel, *O łatwym i pożytecznym nauczaniu historii. Druk, 1815.* (w:) *Pisma metodologiczne: historyki,*

zachowań jest niezbędna, aby historia przez ogrom zawartego w sobie zła, nie stała się nauką o wypaczeniach. Co więcej, skoro historia jest nauką przekazywaną niejednokrotnie młodym ludziom, skoro wpływa ona na przebudowywanie naszej świadomości, tedy musi budować ją w zgodzie z moralnością.

Po trzecie, przedstawiane na kartach historii **wydarzenia muszą stanowić fragment większej całości**. Historia w żadnym momencie nie może być przedstawiona tylko jako wyliczanie wypadków²¹⁵ bez niezbędnego do ich interpretacji komentarza. Co więcej, brana do ręki książka powinna być dostosowana do możliwości intelektualnych czytelnika, aby ten nie został wprowadzony w błąd, oszukany, lub po prostu nie wyciągnął z niej błędnych wniosków.

Po czwarte, **historia musi być wykładana i tłumaczona**. Jak pisze Lelewel:

Nie godzi się też, jakiej bądź historii bez przewodnika, czyli bez przyrządzenia się do tego, na lada czytanie puszczać, a w tej mierze nie wzbranianie, ale przygotowanie do tego czytelników, do tego urządzona edukacja od szkół najpierwszych jedynym będzie środkiem.²¹⁶

Inaczej trzeba pisać dla dziecka²¹⁷ (czytelnik, za którego trzeba wykonać pracę krytyczną, kombinatoryczną, dostosować język, przedstawić wydarzenia w uproszczeniu), a inaczej będziemy mówić do młodzieży akademickiej (ujęcie szerokie, wieloaspektowe, teoretyczne, erudycyjne). Materiał powinien w początkowych kursach być przedstawiany jako analiza generalna dziejów, w miarę zaś wzrostu wieku i stażu naukowego przybierać na szczegółowość.

Poza powyższymi wymaganiami stawianymi historii, Lelewel zaznacza, że podobne obostrzenia dotyczą postaci historyka ją spisującego. Pociąga to za sobą kolejne, piąte założenie.

artykuły, otwarcia kursów, rozbiory, dzieje historii, jej badań i sztuki, N. Assorodobraj-Kula, J. Adamus (red.), seria „Dzieła / Joachim Lelewel ; kom red. J. Adamus”, nr t. 2, Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1964, t.II (II), s. 514).

²¹⁵ „Nie godzi się w tym poprzestać na suchym wypadków wyliczaniu, które ani na ich prawość, ani na wpływ na rodzaj ludzki nie baczę. Właśnie tym obojętnym ich wystawieniem najdzielniej się do nieustalonego umysłu niepewnie przemawia, właśnie tą drogą ubliża się godności i powadze w porządnym wystawieniu prawd historycznych do serc ludzkich, interesownie przemawiać mających.” (w: *Ibid.*, s. 517).

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ Doskonałym przykładem takiego właśnie stopniowego wykładania dziejów jest książka *Dzieje Polski, które stryj synowcom swoim opowiedział*, J. Lelewel, S. Orgelbrand, Warszawa 1856 w której Joachim Lelewel na podstawie bardzo ogólnych zagadnień (niejednokrotnie anachronicznych, stereotypowych lub baśniowych) wchodząc z nimi w polemikę prostymi słowami zaczyna zarysowywać swoim synowcom historię polską „w pigułce”. Całość dzieła jest przedstawiona bardzo prosto, nieobfita w daty, za to bardzo barwnie opowiedziana, z uwzględnieniem kluczowych wydarzeń historycznych i zachowaniem kształtu epoki.

Po piąte zatem, opisujący dzieje **historyk**²¹⁸ **powinien pozostawać bezstronnym obserwatorem.**

Zbliżająca tożsamości filozofia wprawia niepomąłu do bezstronności, waży na jednej ważce ludzkie religijne uczucia, waży uczucia przywiązania do ojczyzny, w równowadze wreszcie utrzymuje sprawę stron wszelkich w zawód, lub do walki z sobą stających. Lecz niejednostajne wyobrażenia religijne w sercach ludzkich zagnieździły się, narody różnymi skłonnościami odznaczone, strony działające niejednostajnie znaczne czynności przedsiębiorą. Historyk wszystko to oddaje we właściwej barwie, a wystawując szczerze, nie zaniecha w słowach swoich podnosić to wszystko, co tylko uganiać i uszlachetniać czynności ludzkie może.²¹⁹

Historyk ma opisywać poszczególne wydarzenia, ale również je charakteryzować, waloryzować i przedstawiać we właściwym świetle, zwłaszcza, jeśli analizowane treści są w stanie stanowić wkład do rozwoju i postępu człowieka.

Po szóste, **historyk powinien być wzorowym obywatelem i człowiekiem odpowiedzialnym.**²²⁰ Tylko prawość człowieka i zrozumienie zasad rządzących społeczeństwem (takich jak uczciwość, poszanowanie godności osobistej, wolności myśli, wyznania i słowa) stanowić mogą o jakości historyka i jego pisarstwa. Rzecz można, że dopiero będąc patriotą, człowiekiem zaangażowanym w swoje państwo i kulturę jest w stanie człowiek badać historię, bo tylko wtedy kulturowe zaplecze nie będzie przeszkadzać mu w tworzeniu

²¹⁸ „W całym blasku swoim w dziejach mając jaśnieć, prawda pragnie widzieć w historykach wyznawców swoich, powołuje ich do wydawania głosu, w spokojności i łagodności, w najszczerzej bezstronności. Jest atoli człowiek igraszką zewnątrz nań działających okoliczności i historyk uległy im, kierowany swym położeniem, stanem, swymi uczuciami, usposobieniem, stąd zawołano niebacznie, że wyzuć z wzruszeń i ludzkiego uczucia. Ostre te wyrazy wymagają niezmiernego złagodzenia, obwarowania ich charakterem, który historia nosić powinna.” (w: J. Lelewel, *Jakim ma być historyk?* (w: *Pisma metodologiczne: historyki, artykuły, otwarcia kursów, rozbiory, dzieje historii, jej badań i sztuki*, seria „Dzieła / Joachim Lelewel ; kom red. J. Adamus”, nr t. 2, Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1964, t.II (I), s. 533).

²¹⁹ J. Lelewel, *Jakim ma być historyk?* (w: *Pisma metodologiczne: historyki, artykuły, otwarcia kursów, rozbiory, dzieje historii, jej badań i sztuki*, seria „Dzieła / Joachim Lelewel ; kom red. J. Adamus”, nr t. 2, Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1964, t.II (I), s. 532).

²²⁰ „Kiedy więc ten jest wielki obowiązek, ma on sam być przejęty duchem publicznym, od warunków ubocznych nie zawisłym, ma się napawać najwyżej uczuciami które określać mu wypada. Musi czuć dostojność własnej religii, unosić się miłością ojczyzny i narodowości, żeby był mocen oceniać uczucia, z którymi najwięcej jest w dziejach do czynienia. Nie idzie tu, ażeby on powabnie wystaw ująć rzeczy ludzkie rozlewał się w rozliczne sentencje, podniecać ludzkość do szlachetnych działań mające, bo jeśli innych sam skłonności będzie, te wśród wywoływać najpiękniejszych swe ślady rozproszą, jego prace skazą. Jest uległa krewkość człeczka natura, ale pilną bacznością własne skłonności przenikający winien jak najmocniej sam się przejąć tym wszystkim, co ludzkość umacnia, do tego wszelkie swe poruszenia, życzenia i usilności, wszelkie trudy zwracać, żeby z najwyższym przekonaniem czuł, że jest tworem dla społeczeństwa żyjącym, żeby złe skłonności w najlepszych czynnościach markotność sprawujące umilkły: wówczas spokojnie wyrażana prawda historyczna będzie napojoną i nasiąkniętą tą prawością i godnością, do której się historyk osobiście podniósł. Nie zachwieje nim lube mu czucie przywiązania do ojczyzny, do politycznego znaczenia, do religii, do tych najdostojniejszych w czynnym życiu rodu ludzkiego widokach. Nie zachwieje nim to unoszenie się we własnym duchu publicznym, bo tym sposobem obce tegoż rodzaju uczucia szanować może, a nie sprawią na nim wrażenia otaczające go okoliczności, które by ów duch publiczny i znaczny względem i warunkowym uczynić mogły.” (w: *Ibid.*, s. 554).

ksiąg i interpretowaniu dziejów. Nie może bowiem historyk opisywać państwa czy historii nie tworząc jej i nie zdając sobie z niej sprawy. Paradoksalnie stanowisko to łączyć się będzie z elementem opisywanym w kolejnym akapicie.

I ostatnie - **historyk nie może być uwikłany w związki towarzyskie (w rozumieniu Lelewela) mogące mieć interesowny wpływ na kształt podejmowanej przez niego pracy.** Tylko człowiek wolny zachowuje się zgodnie z własnym sumieniem i kształtem historii. Jego czystość zarówno pod względem interesów, jak i moralności jest kluczem do umysłu odbiorcy. Któż bowiem mógłby uwierzyć człowiekowi, który nie jest prawy i bezinteresowny? Mówiąc krótko, historia jest na tyle wiarygodna, na ile wiarygodny jest historyk. Jego moralna nieskazitelność i pracowitość są rękojmią wiarygodności jego pracy.²²¹ Jak bowiem inaczej mógłby autor odnajdywać ukryte w czynach historycznych uczucia i wartości (np. zło, dobro, litość, zdradę) skoro, sam nie potrafiłby się do nich konstruktywnie (moralnie) odnieść? Warto tu również zauważyć, że Lelewel zakłada znaczną samoświadomość historyka. Uwikłanie oznacza tu nie brak zaangażowania, lecz brak złych intencji badacza.

W oczach Lelewela oba te założenia łączą się i z perspektywy naszego wykształcenia – Twojego czy mojego – idą tym samym tropem, ale wyciągają dokładnie odwrotne konsekwencje. My dzisiaj powiemy, że nie jesteśmy w stanie być jednocześnie twórcą i twórczym. Lelewel powie, że imputacja kulturowa, czy też kulturowy bagaż (jakbyśmy go nie nazwali) nie będzie przeszkadzał w tworzeniu nauki wtedy i tylko wtedy, gdy go dogłębnie poznasz i z jego perspektywy wytwarzać będziesz dane swoje badania. Późniejsi badacze próbują się "pozawieszać" i poredukować swoje kulturowe zaplacecze wszędzie gdzie to tylko możliwe. Lelewel czyni dokładnie na odwrót – chce powiedzieć, że jesteś na tyle dobrym naukowcem, na ile potrafisz świadomie wykorzystać swoje kulturowe pochodzenia i wartości w badaniu naukowym i kompetentnie je zaprezentować. Co więcej. Jeżeli tego nie zrobisz, nie stworzysz nauki. Nauka jest normatywna – świadomie nacechowana aksjologicznie, a że wartości reprezentowane przez Ciebie mają charakter historyczno-kulturowy, to żeby ich nie wynaturzać, zmuszony jesteś do ich dogłębnego poznania i odpowiedzialnego reprezentowania.

²²¹ Lelewel zaznacza w J. Lelewel, *O potrzebie gruntownej znajomości historii i na czym ta gruntowność zależy* (w:) *Pisma metodologiczne: historyki, artykuły, otwarcia kursów, rozbiory, dzieje historii, jej badań i sztuki*, N. Assorodobraj-Kula, J. Adamus (red.), seria „Dzieła / Joachim Lelewel”; kom red. J. Adamus”, nr t. 2, Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1964, t.II (II) że historyk może się dopuścić błędów i powierzchowności w swych analizach, jednak w samym piśmie powinna znaleźć się notatka jednoznacznie określająca stanowisko autora i sposób jego pracy. Pozwala to na jakościowe określenie dzieła i odpowiednią jego klasyfikację.

3.5. Kultura–naród–państwo – analiza aparatury pojęciowej na bazie dzieł Lelewela

W swoich badaniach historycznych Lelewel stara się wdrożyć zaproponowany system teoretyczny, choć przyznać trzeba, że zachodzą w nim pewne odchylenia. Z racji faktu, że: pojęcia te są istotne dla całej koncepcji (warunkują znaczenia i sensy zawarte w prowadzonej przez historyka narracji), a nie zawsze są używane w pełnej zgodności z prezentowanymi wcześniej definicjami, zdecydowałem się na zaprezentowanie mojej ich interpretacji w części pracy poprzedzającej streszczenie fragmentu historii Polski. Mam nadzieję, że ich prezentacja pozwoli na kompleksowe ujęcie refleksji nad Lelewelowską koncepcją historii i wyraźne oddzielenie jej od elementu empirycznego, czyli uprawianej przez Lelewela refleksji historycznej, co dodatkowo powinno ułatwić lekturę mojego wywodu.

Charakteryzując specyfikę swych badań Lelewel pisze:

Spomiędzy związków społecznych najznamienszym dla dziejjarza widokiem są narody i państwa. Złożone z pojedynczych ludzi, z mnogich społeczeństw, stowarzyszeń z płątaniny rozlicznych żywiołów, rozwijają do rozważania życie ludzkie na obszernym polu, na wyższym stanowisku, powołują do rozpatrywania, jak są same w sobie, jak są względem innych, w społeczeństwie innych, w społeczeństwie kuli ziemskiej.²²²

Centralnym zagadnieniem badawczym autor uczynił nie tyle formalne czy instytucjonalne funkcjonowanie społeczeństwa, ale przede wszystkim naród, z całą zawilnością relacji w nim zachodzących.

W oczach Lelewela tym, co powoduje wiązanie się ludzi w narody i większe zbiorowości jest w pierwszej kolejności bezpieczeństwo.²²³ Subiektywnie rozumiane ambicje ujawniają się w dalszej kolejności, doprowadzając do powstania mniejszych związków (w postaci stanów, frakcji politycznych, stowarzyszeń etc.), mających realizować cele partykularne w kontekście narodu.

Takie wewnątrznarodowe relacje powstają w trzech rodzajach okoliczności: **antropologicznych** wywodzących się z „kształtu i składu fizycznego” (tj. języków, religii, tradycji, postępu oraz zaawansowania w rozwoju, ze szczególnym naciskiem na kulturę z

²²² J. Lelewel, M.H. Serejski, *Wykład dziejów powszechnych*, op. cit., s. 115.

²²³ „Powszechnym celem i zasadą związków w narodzie jest ocalenie swego bezpieczeństwa i niepodległości.” (w: J. Lelewel, N. Assorodobraj-Kula, *Notaty do historyki. Z rękopisu, 1815, Pisma metodologiczne*. PWN, Warszawa 1964, s. 209, op. cit., s. 192).

dyktowanym przez nią usposobieniem i moralnością), **statystycznych** (ze względu na zróżnicowanie przemysłowe, gospodarcze, ekonomiczne, problemy administracyjne, prawodawstwo, stratyfikację władzy itp.) oraz **politycznych** – gdyż, jak mówi autor, są one:

(...) najmocniej działające na byt, całość i bezpieczeństwo narodów. Żadne tyle i tak widomie nie wpływają na usposobienia, na skłonność, na charakter ludów, żadne tyle w politycznej uwadze nawzajem zewnątrz na się nie działają bo na nich (najwięcej) się opierają związki społeczne ludów.²²⁴

Tak rozumiany naród posiada szereg cech charakterystycznych, będących wypadkową specyfiki ludności, wpływu środowiska geograficznego oraz kultury, a zarazem podstawą komunikacji między ludźmi oraz instytucją państwa. Konsekwencją tego jest ludnościowo–narodowa determinacja systemów politycznych (aby naród mógł poprawnie funkcjonować, musi on realizować się politycznie wedle określonego ustroju; próby uzurpacji lub narzucenia „nieodpowiedniego” ustroju wywołają dysonans pomiędzy rządzącymi a rządzonymi, powodując niestabilność polityczną).

Oczywiście, im duch narodu bardziej zróżnicowany i im więcej okoliczności składa się na jego strukturę, tym bardziej skomplikowanym będzie charakter samego narodu. Widać to doskonale w problemach państw z wysokim poziomem pluralizmu politycznego, krajach wielonarodowych, w republikach. Konsekwentnie zatem duże zróżnicowanie kultur w ramach państwa powoduje wyraźny problem nie tylko w charakteryzowaniu „ducha narodowego”, ale również trudności wynikające z narodowo zróżnicowanej rozbieżności celów.

Poza wolnością, głównymi celami narodu są postęp oraz szczęście. Możliwe są one tylko wtedy, kiedy tworzący go ludzie zachowają swoją niezależność umysłową i możliwość samorealizacji poprzez spontaniczne i oddolne działania. Nie chodzi tu o anarchię, lecz o obywatelską inicjatywę i działalność społeczną ze strony tworzących naród związków. Jak pisze Lelewel:

Jest to doświadczeniem wieków, że nic bardziej nie podnosi ludzi, jak sposobność zajmowania się własnymi losami. Jest tam konieczna miłość własnego i wspólnego interesu, a nic bardziej nie poniża jak wyłączenie od tego, stanowiące przez to stan ludzkości pod władzą, pod jaką zostaje niewolniczym. Ale ów skład narodów republikańskich, jak doświadczenie wieków uczy, ulega niedoskonałościom ludzkim, nie zawsze są jednostajnie mu sprzyjające okoliczności, a gdy punkt, w którym działa, sprzed niego się uchyla tracąc swój cel i spójnię, ruiną społeczeństwu zagraża. Najczęściej w tych okolicznościach bywają

²²⁴ Ibid., s. 210.

zagrożone niepodległości – najnaturalniejszy oddziaływacz narodowego celu wolności, a skoro ten się usunie, jak tylko zniknie obawa, zamiary narodu różnić się poczną.²²⁵

Naród jest w stanie rozwijać się tylko w momencie, gdy jest wolny. Można powiedzieć, że najwyższymi wartościami narodu są postęp i towarzyszące mu szczęście, natomiast warunkiem pozwalającym na ich realizację pozostaje wolność. Innymi słowy, naród jest w stanie się realizować i rozwijać, w momencie, gdy zostanie pozostawiony samemu sobie. Raz dana mu wolność stanie się podstawą integracji społeczeństwa, poprzez samorządnie organizowaną pracę, rozwój związków towarzyskich i samorealizację. Z kolei naród, w którego działalność zacznie się mocno ingerować, kontrolować lub robić coś wbrew jego „istocie”, zacznie wykazywać swoje najgorsze cechy.

Najlepszą zatem formą politycznego funkcjonowania jest republikanizm oferujący wachlarz swobód i przywilejów. Jeżeli władzę obejmie wąska grupa osób (albo despota lub tyran), wtedy naturalna aktywność obywateli zostanie stłumiona, co staje się przyczyną gnuśnienia narodu i popadania w niewolnictwo; ze strony państwa zaś dumy, pychy i nikczemności.

Należy tu zaznaczyć jeszcze jedną, ważną rzecz. Pozytywna waloryzacja ustrojów demokratycznych i republikańskich oznacza w wypadku Lelewela dwie rzeczy: uznanie republikanizmu za system politycznie najlepszy oraz charakterystyczny dla Słowian, a szczególnie dla Polaków. Ta ocena i dobór wygląda odmiennie w przypadku refleksji nad istotą polityczną państw indyjskich, greckich i dalekowschodnich, w których przypadku za charakterystyczne uznawane są m. in. despotyzmy.

Jedną z konsekwencji funkcjonowania społeczeństwa jest wewnątrznarodowe zróżnicowanie światopoglądowe:

Chcę tu mówić o konstytucyjnych rodu ludzkiego zawodach, w których ucierają się bracia z braćmi, toczą walki podlegli z władzącymi. W zawichrzach poróżnionych życzeń broczą się własną krwią narody, nieukozone strony burzą naddziadowskie znoje, wysilają się wzajem lub do upadku ojczyznę strącają.²²⁶

Wewnątrznarodowe zmagania stają się podstawą społecznej stratyfikacji dlatego, że różnice interesów klas, stanów oraz stosunek ich sił stają się siłą napędową historii. Dzięki nim dzieje jawią się jako walka i zmaganie, w których w danym momencie historycznym dochodzi do dominacji jednej ze stron. Koniunkturę związków i charakter dziejów można podzielić ze

²²⁵ Ibid., s. 214.

²²⁶ J. Lelewel, *O potrzebie gruntownej znajomości historii i na czym ta gruntowność zależy*, op. cit., s. 533.

względem na rozkwit lub schyłek poszczególnych z nich.²²⁷ W tym miejscu jednak istotnym dla mnie staje się fakt, że każdorazowo związki te postrzegane są znów, jako grupy ludzi, stąd to nie duch dziejowy, nie stan państwa, ale stan ludzi i relacje wewnątrz tworzonego przez nich narodu staje się podstawą aktywności politycznej oraz motorem zmian dziejowych.

W całości rozważań nad kształtem społeczeństw najbardziej osobliwe i uprzywilejowane miejsce przyszło zająć narodowi polskiemu. W pierwszej kolejności autor opisuje Słowian:

Plemię Słowiańskie, od początków swoich, obejmowało zbyt rozległy kuli ziemskiej przestwór, by nie miało w upływie wieków, mocnych wytoczyć rozmaitości na względ dziejarzy zasługujących. Z tym wszystkim duch tego plemienia, od czasu do czasu pojawia się, we wszystkich stronach gdzie się zasiedlili i odzyskuje swą dzielność, dzieje też, świadectwa ludów i pisarzy, wszystkich wieków jednoznacznie jich usposobienia wymieniają.

Miłość narodowości i wolności, mówią oni, szczególniej Sławian odznaczał gościnność i słodycz obyczajów jim właściwa; wyobrażenia smętne, nie unosi jich do fanatizmu, ale dając szczególną śpiewom barwę, roznieca polot, męstwo i dzielność. Wady jakie jim nieprzyjaciel wytykał, wynikają po części z jich zalet, a powiedziećby można, z jich cnoty. Zwodzeni i oszukiwani nieraz z powodu otwartości i prostoty usposobienia. Mniej zdolni do wymyślenia, naśladowają, łatwo, zręcznie, wybornie. Opóźnieni w tej materialnej civilizacji o jaką zachodnie strony gonią, w urzędzeniu towarzyskim i obywatelskim jich szczęście zapewniającym prześcignęli mnogą narodów liczę. Mierność zdolności jich pozorna jest, dla tego że jich zwyczaje i pojęcia niosą zgodne z tym co jim obca narzuca civilizacji.

Z powodu słodyczy i powolności jich usposobień, jich plemię tu i owdzie uklękło pod naciskiem obcego: niemożna przecie powiedzieć aby się to stało nieudolnością. Patrząc na rozwój sławiańskiego plemienia tak dawny, jak dzisiejszy, siła jego dostatecznie się wydaje. Nie tylko wzięło górę stanowczo nad stem ludów mniej civilizowanych, których umysłowe zdolności mniej rozwinięte były; nie tylko Bułgary, Ugry stli się Sławianami, a plemię asiackie i amerykańskie wymiera w jich napływie; ale przytępiło narodowości łacińskie i greckie w okolicach Dunaju i Adrii odpierając je do Włoch i Olympu, gdzie, w porze swej sprężystości, zwane z wyrodzoną hellenską, pod wątpliwą poddało, czyjim będzie Hellas a czyim Pelopones.

(...) Polacy pośrodku tej mnogiej rodziny posadzeni, zajęli nadwiślańskie płaszczyny, a w ciągu wieków rozlewając się po rozleglejszych jiniego rodzaju płaszczynach, spełnili swe posłannictwo w którym swe ukazali usposobienia.²²⁸

Z kolei samych Polaków i ich usposobienie autor charakteryzuje w sposób następujący:

²²⁷ Na przykład gmin najlepiej rozwijał się w okresie samowładztwa. W okresie możnowładztwa dominowała szlachta, itd.

²²⁸ J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej* (w:) *Polska dzieje i rzeczy jej rozpatrywane przez Joachima Lelewela*, J.K. Żupański, Poznań 1888, s. 275.

(...) pisarze do głównych zalet Polaków, liczą rozrzną gošcinnošć, wspaniałošć, otwartošć, zamiłowanie wolności. Jinni podnosili jich męstwo, postrzegając że wyższošć męstwa i dzielności nad jinnych Europy mieszkańców, wynikają z tego, jż się gromadzą, wspólnie radzą i obradują. Krajina, niepodległošć, wysoka towarzyska zażyłošć, życie polityczne wykształciły jich przymioty i od jurnych Sławian odróżniły. Pod ostrzejszym klimatem na swych płaszczyznach niezdają się w równym posiadać stopniu żartkošć, zwinności, uniesienia i wyobraźni jak jich południowsi bracia. Z tym wszystkim mrozu nieostudziły w nich umysłu: długi byt polityczny, ożywiał i utrzymywał ducha wolności który dźwigał i urządził narodowy gmach. Szukając rzeczywistošć w pollitice, jich działania prozaiczne, jasne; a męstwo wsparte szczerošcią i otwartošcią, których nic do skrytošć nienaginało, silniej i šwietniej występuje. Zaspokojeni w swych żądzach jak żaden z bratnich ludów, byli rozmowniejsi, pogodniejsi, weselsi, lubiący zabawy; smętna jednak skłonnošć przebija się w najrozkoszniejszych rozrywkach. W postępie wygod i civilizacji materialnej, gošcinnošć przeobrażała się we wspaniałošć, w której niebrakło chętki do wystawy i rozrzutności co ujmę wstrzemięźliwości czyniąc, powodowało jich do rozwolnienia surowošć starodawnych obyczajów.

Do życia politycznego, nie tyle powodowały jich chęć sławy albo próżnošć, co przywiązanie do narodowošć i miłošć wolności i niepodległošć; nietyle jich unosiła buta lub pycha, co duma syta tym czym byli co posiadali. W położeniu trudnym i wielkiego niebezpieczeństwa, raczej niepewnošć i niedostatek obrania środków nimi chwieje, a niżej obawa lub trwoga, od panicznego popłochu całe wolni. W nieszczęściu poniżeni, zdają się na swój los nierozpaczając, a jeśli stają się powolni nie uniżają się do służebności.

Zdolni do wszystkiego, do nauk, sztuk, rzemioł, łatwo dochodzą do znajomości dojrzałej rzadko górującej; języków obcych z równą nabywają łatwošcią; obdarzeni giętkošcią i zręcznošcią do pojęcia i naśladowania. Wymawiano jim lenistwo i mały pociąg a wstręt do rzemioł i przemysłu; małą dbałošć o siebie, niestatek, nieprzezornošć, płochošć; kto jednak zważy jak byli całkiem obywatelstwem i rolnictwem zaprzątłieni wyznać musi że ma przed sobą ludzi powołania statecznych co pracowali nieprzerzucając się w jinne.

Nieznając łakomstwa równie sprawni w oszczędności jak w rozrzutności. Bezinteresowni bez chciwošć niepożądali cudzego, a mocno chybili mniemając, że w jinnych swę zaletę najdą, gdy mało na jich pożądlivošć baczyli. Odważni bez zuchwalstwa; unoszący się bez namiętności; do nieograniczonego poświęcenia skłonni.

Dobrze jest postrzegać jich łatwe, niewymuszone bez przysady ruchy owoc niepodległošć i swobód; prostotę z powagą, uprzejmošć z republikańską rubaszošcią. Przejmując stron zachodnich etykiety przyodzielili ą wyrazem godności; jeśli co sobie przyswoili z pompy lub uniżonošć wschodu, uszlachetnili to i zatarli pochodzenie.²²⁹

²²⁹ Ibid., s. 278–279.

Autor wyróżnia Polaków wśród narodów świata. Taki sposób pisania przyczyniał się do jednostronnej interpretacji zdarzeń, w jakie Polacy byli uwikłani, powodując wybielenie ich udziału.²³⁰

Charakteryzując ustroj polityczny narodu polskiego autor pisze:

Utworzyło się było fałszywe mniemanie, jakoby nasze starodawne republikańskie instytucje miały się stać przyczyną upadku narodu polskiego. (...) Podobnie było w Polsce: nie instytucje Rzeczypospolitej (które nie bez wad były, które bez wątpienia od czasu do czasu odmian i popraw wymagały), ale ich zła egzekucja, ich nadużycie w części na upadek narodu wpływały. Wreszcie nadużycie ich i sam upadek wyniknął z tego, że naród drzemiąc postradał był wzniosłość umysłu swego i dużo stępiały uczucia jego.²³¹

Państwo to drugie ważne pojęcie funkcjonujące nie tylko w kontekście twórczości Lelewela, ale i innych historyków romantycznych.

W kontekście Lelewelowskiej refleksji historycznej, autor pozostaje państwu nieprzychylny i traktuje je jak bezduszną instytucję. Jest to ważne pojęcie, ponieważ ze względu na takie właśnie funkcjonowanie pozostaje ono przeciwstawne względem pojęcia narodu.

Państwo to instytucja i władza zwierzchnia nad narodem. Może ono podlegać pozytywnej waloryzacji tylko wtedy, gdy zaczniemy występować jako instrument reprezentacji woli narodowej. Stąd wszelkie formy monarchii i jedynowładztwa mogą być pożyteczne tak długo, jak długo przyczyniają się do realizacji *vox populi*. Jeżeli dojdzie jednak do sytuacji, kiedy rządzący państwem zaczną działać ze względu na swoją prywatę, wtedy stan narodu ulega pogorszeniu, podobnie jak musi się zmienić waloryzacja samej instytucji, jaka się do tego przyczyniła.²³²

²³⁰ Dość powiedzieć, że inne narody nie przeszły weryfikacji w sposób równie pozytywny jak Polacy, zaś ewentualne ich szczęście wiązać się raczej miało nie z zgodnością ich ducha narodowego z działaniem, lecz raczej z szczęśliwego spotkania na swej drodze Polaków, z którymi funkcjonowanie przyczyniło się do ich osobowościowego rozwoju.

²³¹ J. Lelewel, *Trzy konstytucje polskie 1791, 1807, 1815*, Księgarnia Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1861, s. 457.

²³² „85. Ale w Rzeczypospolitej król będąc pierwszym w niej obywatelem, jej naczelnikiem, przewodnicząc władzom narodowym, był częścią tego narodu i częścią jego władz, zachowywał ścisłą jedność i w żadnej z nim kolizji nie mógł się znaleźć: w Księstwie i w Królestwie przeciwnie, król wyosobniony od narodu, równie jak urzęda i władze, stał na czele wyosobnionych od narodu władz, łatwo się częstokroć w nieodzwonnej znajdował z narodem kolizji. A lubo w Rzeczypospolitej nie było widocznej mocy, którą by król miał być obdarzony, oddano jednak w Europie słuszne uwielbienie konstytucji 3 maja, że królewską władzę i majestat jego w Rzeczypospolitej Polskiej przyzwoicie podniesiono i godność jego z przyzwoitą powagą i stosownym znaczeniem opisano. 86. Z tym wszystkim naród polski oddając cześć dostojności królewskiej i poruczając się jej władzy, okrutnie się na niej zawiódł. Trzem ościennym mocarzom podobało się uczynić potwarcze zarzuty jakobinizmu i cały kraj rozszarpać; królowi Stanisławowi Augustowi podobało się opuścić i zdradzić sprawę narodową; elektorowi zdawało się, że

Autor, badając problem, dochodzi do wniosku, że czas oświecenia i wzrostu siły państwowej, powinien być budowany na społecznym porozumieniu, na umowach i realizowaniu wspólnych idei, a nie na przemocy i wymuszaniu posłuszeństwa. Aby do takiej realizacji mogło dojść naród, powinien ciężko pracować i aktywować się społecznie i politycznie, podejmować odpowiedzialność za swój los.

Należy przy tym wystrzegać się nadmiernego formalizmu prawnego. Oferowane przez nowoczesne prawodawstwa skomplikowane sieci paragrafów bardziej krępują ludzi i duszą ich, niż dają możliwości rozwoju. Z wykorzystywaniem „kruczków” prawnych, niewiedzy, z tępotą i krótkowzrocznością trzeba walczyć w każdym miejscu, począwszy od trybuny, a skończywszy na ambonie. Wszelkie wewnętrzne spory i zmagania pomiędzy związkami powinny łączyć się z rozwiązywaniem problemów, a nie z wywieraniem przymusu i dominacją.²³³

Przykładu ciemnienia ludności przez państwo niech dostarczy cytat z dzieła porównującego propagowaną przez Lelewela konstytucję 3 maja z tworam stworzonymi w roku 1807 i 1815:

Prawa i konstytucje 1807 i 1815 były mimowolnie narodowi nałożone. Przez nie naród miał sobie odjętą moc i prawo do nadania sobie konstytucji. Obie te konstytucje przypuściły naród do prawodawstwa, ustanowiły urzęda od narodu wyosobnione, będące służbą władzy wykonawczej, tak iż reprezentacyjne urzęda były tylko kontrolą rozpoznawającą i oceniającą służbę władzy wykonawczej; naród w małej licznie czynny, czyli narzekający w masie ulegał, albo cierpiał. W obu konstytucjach naród jest podrzędnym przedmiotem, władza jest istotą przeważającą.²³⁴

Widać tu wyraźnie, że tłamszony naród staje się przyczyną upadku państwa.

Jak pokazuje Lelewel, w czasach, kiedy Polska jest najszcześniejsza i najlepiej rozwinięta na tronie siedzi władca, który niczym sędzia wybiera najlepszą z opcji oferowaną mu przez naród. Żadna z jego decyzji nie zapada w oparciu o własny interes. Za każdym razem, kiedy dochodziło do ustaleń i aktów nie mających związku z duchem narodu, wtedy Polska

nie może przyjąć szczerze i z wylaniem serca ofiarowanej sobie kogoby, bez warunków i zastrzeżeń Rzeczypospolitej ubliżających, bo z nich się okazywało, że konstytucja 3 maja była mu niedogodna” (w: J. Lelewel, *Lelewel, J. Trzy konstytucje polskie 1791, 1807, 1815. Porównał i różnice ich rozważył Joachim Lelewel w roku 1831* (w: *Dzieła t. VIII*, J. Dutkiewicz, M. H. Serejski, H. Więckowska (red.), seria „Historia polski nowożytnej.”, PWN, Warszawa, t.VIII, s. 521).

²³³ J. Lelewel, *Jakim ma być historyk?*, op. cit., s. 179–180.

²³⁴ J. Lelewel, *Lelewel, J. Trzy konstytucje polskie 1791, 1807, 1815. Porównał i różnice ich rozważył Joachim Lelewel w roku 1831*, op. cit., s. 519–520.

podupadała, a władca, okrywając się niesławą, strącany był z tronu przez naród lub przez okoliczności. Być dobrym władcą, znaczy słuchać głosu ludu, bo inaczej

(...) odsuniony naród od burzliwej swobody, nie wiedząc, co go czeka, ciągłą niespokojnością i trwogą dręczony, w ciągłych dolegliwościach ogranicza się w sobie, przestaje myśleć, w beczynnym zadumaniu i ociążałości pomiędzy swe życie z przyjemnych uczuć wyzute. A jak dalece przykłady stawiają despotyzmy, nie tylko osób władających, ale wszelkiego innego panowania podobnego, kasty jakiej lub jednego ludu nad drugim; równie może być ciężki despotyzm pojedynczy, jak ludu nad ludem. W takim miejscu wszystko się psuje, słabnie i gorszeje.²³⁵

Ostatnim istotnym pojęciem pozostaje „kultura” bowiem, jak pisze historyk:

W sobie samym rozpatrywany naród jawi się w pewnym stopniu kultury, w żywotnych jego siłach ukazują się usposobienia, pewna myśl, ma wyroby umysłowe lub ręczne, narodowe lub pewnych klas ludzi, towarzyskość jego jak dalece spojona lub rozprężona, stosunki zażyłości między klasami, stanami, gminami, organizacja, prawa przepisu porządkowe, władza, stosunek narodu i mieszkańców z władzą, polityka zewnętrzną.²³⁶

Tak rozumiana kultura posiada kilka istotnych cech.

Po pierwsze, **„kultura” w ujęciu Lelewela stanowi pojęcie bliskoznaczne dla „ ducha narodowego”, „pojęcia narodowego”, czy też „obyczaju narodowego”** (choć autor używa ich naprzemiennie, to jednak częściej występuje drugie określenie). Ich znaczenia są dość szerokie i płynne. Dookreślenia mają miejsce wyłącznie względem konkretnego kontekstu. I tak „duch” lub „pojęcie narodowe” oznaczać może nie tylko społeczne aspekty funkcjonowania narodu (charakter, wyznanie, obyczajowość), ale również odnosić się do utożsamiania ducha narodu z duchowością rozumianą wręcz metafizycznie. Rozstrzygnięcie to jest istotne, stąd pozwolę sobie na wprowadzenie dodatkowych określeń mających te kwestie terminologicznieporządkować.

Pierwszym z tych terminów jest „kultura” (w ujęciu powszechnym).

Kultura posiada szereg z cech, z których pierwszą jest **wieloznaczność**. Kultura stanowi obszerne pojęcie, skupiające w elementy takie jak religijność, obyczajowość, życie intelektualne, usposobienie etc. Takie indukcyjne ujęcie ogranicza się do wymieniania poszczególnych elementów wchodzących w zakres samego pojęcia. Chociaż nie posiada ono

²³⁵ J. Lelewel, N. Assorodobraj-Kula, *Notaty do historyki. Z rękopisu, 1815, Pisma metodologiczne. PWN, Warszawa 1964, s. 209, op. cit., s. 214.*

²³⁶ J. Lelewel, M.H. Serejski, *Wykład dziejów powszechnych, op. cit., s. 115.*

charakteru konstruktu teoretycznego, co znacznie ogranicza jego moc eksplanacyjną, to jednak dość szeroko funkcjonuje w pisarstwie Lelewela, zwłaszcza w dziełach podпадаących pod gałąź historii opowiadającej, jaką jest historia kultury.

Drugą z nich jest fakt, że **stanowi ona o charakterze narodu**. Każdy naród swoją specyfikę kulturową przejawia w cechach charakteru, osobowości, zachowaniu, religijności, obyczajowości i światopoglądzie. To właśnie te elementy stanowią dla autora główne narzędzie dotyczące tłumaczenia zjawisk i procesów historycznych. Ważne jest również to, że to właśnie wyżej wymienione cechy staną się bazą społecznego systemu oraz religii, jakie są charakterystyczne dla danej narodowości i jakie pozwalają realizować się jej w swoim zakresie (np. plemiona azjatyckie najlepiej realizują się w despotyzmie, to właśnie wtedy są najsilniejsze, Polska rozwija się najszybciej będąc gminnowładną i parlamentarną etc.).

Takie ujęcie zagadnienia pozwala również na myślenie o kulturze jako o wspólnocie odczuć zachowań i poglądów, pozwalających na społeczny odbiór świata, jego interpretację. Kultura stanowi przez to doskonały środek integrująco–różnicujący, stając się podstawą społecznego porozumienia, komunikatywności i jedności światopoglądowej oraz wyraźnego zaznaczenia wspólnotowości grupy przez określenie konkretnych kryteriów i granic.

Kolejną cechą jest to, że **historia kultury razem z pragmatyką stanowi ona klucz do tłumaczenia przemian dziejowych i procesów historycznych**. Bezpośrednio, w samym Lelewelowskim tekście, pojęcie kultury występuje rzadko. Dużo częściej autor, tłumacząc wydarzenia i procesy, odnosi się do jej poszczególnych elementów (tłumacząc zachowanie narodu jego cechami osobowościowymi, relacjami religijnymi, obyczajem etc), niż do samego pojęcia jako teorii.

Następną cechą jest fakt, że kultura **jest oddzielna od polityki, choć na nią wpływa**. Lelewel na poziomie metodologicznym oddziela elementy związane z historią kultury od historii pragmatycznej, koncentrującej się na cechach politycznych i ekonomicznych. Możemy powiedzieć, że tak długo, jak możemy mówić o działaniach czysto ludzkich, ich motywacji i wartościowaniu, tak długo mówimy o kulturze. Problemy polityczne (pragmatyczne) pojawiają się dopiero w momencie rozważania konsekwencji poszczególnych działań i materialnych aspektów funkcjonowania państwa (pojawia się tu statystyka ze swymi wyliczeniami, prawodawstwo, traktaty narodowe i międzynarodowe, problemy związków politycznych)

Z kolei „**kultura polska**” rozumiana jest przez Lelewela jako pojęcie charakteryzujące się następującymi wyznacznikami.

Pierwszym jest to, że jest to **grupa cech przysługująca narodowi polskiemu**, z wyraźnym zaznaczeniem jego wyższości nad pozostałymi. Ma tu miejsce wyraźna, waloryzacja

cech narodowych. Skoro autor za dobrego historyka uznaje naukowca-patriotę, tedy cechy gloryfikacji związanej z jego światopoglądem znajdują odzwierciedlenie w jego pisarstwie. Nieuniknionym jest tu skojarzenie takiej perspektywy z zarzutem stronnictwa, czyli arbitralnego wartościowania ze względu na własne sympatie. W wypadku Lelewela, wartościowanie takie powiązane jest z patriotyzmem historyka, jego utożsamieniem się z własnym narodem i skutkuje takim opisem tegoż narodu, jaki wynika z tego rodzaju postawy. Moralne nacechowanie historii wiąże się bowiem, zdaniem Lelewela, z rzetelnym uprawianiem nauki historycznej.

Drugim wyznacznikiem kultury polskiej jest to, że **stanowi ona metafizyczny i ponadczasowy wzór**. „Kultura polska” stanowi wskazówkę, jakim Polak być powinien. W poszczególnych momentach historycznych, zwłaszcza gdy państwowość polska była zagrożona, autor porównuje zachowanie narodu polskiego i wchodzących w jego zakres związków, z tym jak powinien zachować się Polak zgodnie z „duchem narodowym”. Trudno tu mówić o providencjalności, czy jakiejś sile opiekuńczej, która bezpośrednio interweniowałaby w losy narodu. Ewentualne stwierdzenia tego typu, padające skądinąd w tekście, stanowią raczej pewną figurę retoryczną niż dowód na przeświadczenie o opatrnościowej interwencji jakichkolwiek sił nadprzyrodzonych. Kulturę polską w ujęciu Lelewela traktowałbym za pewien rodzaj duchowości idealnego Polaka.

3.6. Cztery główne podokresy historii Polski

Joachim Lelewel tworzy swoje dzieła empiryczne w oparciu o określoną teorię. Na granicy styku tych dwóch poziomów refleksji (teorii i dzieła historiograficznego) pojawiają się dodatkowe problemy, uwagami na temat których chciałbym poprzedzić relację z Lelewelowskiego opisu fragmentu historii Polski.

Sam ów fragmentaryczny opis dziejów Polski omawiam tutaj dla zilustrowania Lelewelowskich założeń w praktyce, nie zaś dla niego samego.²³⁷ Widać w nim, w jaki sposób Lelewel wdrażał swoje pomysły w konkretne realizacje; pozwoli on również uzmysłowić Czytelnikowi charakterystyczny sposób obrazowania i tłumaczenia zdarzeń, jaki odnaleźć można na kartach Lelewelowskich dzieł.

²³⁷ Prezentowany w niniejszej pracy opis historii Lelewela nie uwzględnia wszystkich okresów z historii polski oraz poszczególnych ksiąg historii Europy i świata. Brak opisu spowodowany jest przede wszystkim koniecznością ograniczenia rozmiarów doktoratu, ale również potraktowania fragmentu jako próbki twórczości, mającej ukazać sposób pisania, a nie krytyczną analizę treści. Praca z konieczności ma charakter kulturoznawczy i jako taka, nie rości sobie pretensji do komplementarnego i monograficznego opisu całości twórczości Lelewela.

Joachim Lelewel, pisząc historię, nie zgadza się na standardową periodyzację dziejów, opartą na wyliczaniu lat lub wieków. Zamiast tego proponuje by, historię periodyzować wewnątrznie ze względu na długotrwałe wydarzenia, pozwalające nam zrozumieć przeszłość i nadać jej sens. Jak powie autor:

Niegodne to zapewne wspomnienia, owe podziały na wieki, czyli stulatki, które do liczb przywiązując wyobrażenia, w gromady tylko stuletnie wypadki skupiają, a rozerwaniem niejednego ciągu do rozsypania się przyczyniają, kiedy prawdziwy pożytek i pomoc przynoszą dobierane okoliczności: upadku ogromnych mocarstw, wzruszające porządek społeczeństw wojny lub podbicia, jakowe odkrycia lub wynalazki, odmiana mniemań i tym podobne, choć je często, niezręcznym ich życiem oderwanie wstawiane, jedynie jako tęższej działalności zdarzenia inne pomniejsze rzadko do siebie wiążą, tylko je jak owe wspomnione dopiero lata między sobą mieszczą. Z tym wszystkim i tym sposobem uwaga przywiązana do znamienitszych, łączniej w przypomnieniu niedostateczność pamięci zasila.²³⁸

Tak rozumiana historia powinna stanowić podstawę dla konkretnego wątku, elementu stanowiącego treść dla większych przedziałów czasowych. Użycie krótszych okresów czasu przyczynić się może do przekłamania historii poprzez włączanie ustanawianie cezur, które nie tyle wyznaczałyby wydarzenia, co raczej sztucznie rozbiłyby je na części.

Użycie większych przedziałów czasowych pozwala nie tylko na narracyjną ciągłość, ale również na skrupulatniejsze badanie. Dobrany wątek stanowi podstawę również dla pomniejszych zjawisk, które same byłyby zbyt małe, aby traktować je jako oddzielne wydarzenia i które nabierają znaczenia dopiero w kontekście większej całości. Autor zauważa również, że większe krajobrazy pozwalają na porządkowanie historii i wypracowywanie struktur o znaczeniu komparatystycznym (np. zestawianie różnych form sprawowania rządów, porównywanie monarchii etc.).

Takie większe całości Joachim Lelewel nazywa **krajobrazami** lub **periodami**. W jego własnej twórczości pozwalają mu one zarysowywać wydarzenia jako struktury o większym zakresie i dłuższym trwaniu. Ze względu na ich cechy charakterystyczne można traktować je na kilka sposobów.

Jako okresy historyczne, periody lub krajobrazy pozwalają traktować sumę przedstawionych wydarzeń jako całość narracyjną. Są to okresy wyznaczone przez konkretne cezury historyczne, wewnątrz których wydarzenia można rozumieć jako pewną większą całość (np. panowanie Jagiellonów, rozbiory, średniowiecze).

²³⁸ J. Lelewel, *O łatwym i pożytecznym nauczaniu historii. Druk, 1815., op. cit., s. 509.*

Można je rozumieć również jako **stosunek władzy zawartej w relacjach państwo–naród**. Koncepcja dziejów Lelewela oparta jest na przeświadczeniu o nieustannej walce oraz ciągłym dialogu pomiędzy ludźmi tworzącymi państwo (naród) oraz podmiotem nimi władającym (państwo). W każdym okresie znajdziemy kwestie oparte o rywalizację pomiędzy narodem a państwem i w każdym z badanych okresów dochodzić będzie do różnorakiego rozłożenia pomiędzy nimi akcentów.

Powyższe cechy uznaję za kluczowe i charakterystyczne dla Lelewelowskiej koncepcji dziejów Polski. Stały się one osią poniższych rekonstrukcji poszczególnych struktur, w ramach których funkcjonować miała, wedle Lelewela, polska kultura.

Podsumowując zatem:

W ogólnych bowiem czy poszczególnych przedsięwzięciach historii czy statystyki, zawsze musi być jej przedmiotem kultura ludzka w powszechności. Podziela się wprawdzie historia na historię kultury i historię pragmatyczną, czyli historię politycznej kultury; oddziela się etnografia od statystyki. Lecz pomimo tego oddziały przedmiotów politycznych od powszechnej nagina różne rodzaje kultury historia, statystyka tyle temu podziałowi ulegają, ulec z tych oddziałów za główniejszy przedmiot przedsięwzięć. Chcąc albowiem jeden należycie oddać, przybrania drugiego nie należy unikać. Niepodobna jest nawet jednego widoku bez drugiego z gruntu traktować i statycznie opisy martwe będą, skoro się dla ciała politycznego człowieka zapomni. Historia powszechna i statystyka dają niejakię pierwszeństwo politycznemu przedmiotowi, ale na równi baczą powszechną kulturę. A gdy to jest najgłówniejszy charakter historii powszechnej, że się zajmuje zarówno wszystkimi stosunkami, jakie w towarzyskim ludzi poźyciu i stanie zachodzić mogą, oraz wszystkimi okolicznościami, jakie na stan ludzi wpływać zdolne i z ludzkimi rzeczami związek mają. Gdy to jest statystyki obowiązkiem obecny stan człowieka ze wszelkich względów i moralne życie i siły jego badać, gdy w tej mierze granic innych nie ma, tylko zapas dań historycznych. Otwiera się koniecznie niezmierna wszystkich rzeczy różnaitość.²³⁹

3.6.1. 860 – 1139

Historycznie okres ten można podzielić na trzy części. Lata 986–1025 – czas powstawania państwowości polskiej, zrębów jej władzy oraz samowładztwa, kierowanego przez dominujących Lechitów; lata 1025–1080, czyli stopniowe przejmowanie władzy przez możnych, upadek i obyczajowe uciskanie gminu; lata 1080–1139, kiedy to „Można szlachta”

²³⁹ J. Lelewel, *Zagajenie kursu we wrześniu 1822. Rękopis i druk*. (w:) *Pisma metodologiczne: historyki, artykuły, otwarcia kursów, rozbiory, dzieje historii, jej badań i sztuki*, N. Assorodobraj-Kula, J. Adamus (red.), seria „Dzieła / Joachim Lelewel ; kom red. J. Adamus”, nr t. 2, Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1964, t.II (I), s. Przypis nr 1 str 558 oraz fragment z 561.

nowym obyczajem bierze rozbrat z upokorzonym gminem i toruje sobie drogę do następującego ustroju możnowładztwa.²⁴⁰

Politycznie czas możnowładztwa wiąże się ze stworzeniem przez Lechitów państwa przez podbój. Do jego wykształcenia dochodzi na drodze rywalizacji pomiędzy Polanami oraz Lechitami. Jak zauważa Lelewel, nawet w momencie ustabilizowania się konfliktów, powstająca państwowość zawierała w sobie punkty sporne, jak choćby ilościowa dominacja Lechitów nad Polanami w ramach kasty wojowników, która wsparta decyzją Kazimierza Odnowiciela w 1040 o nagrodzeniu wojów ziemią, spowodowała wykształcenie się lechickiej szlachty.²⁴¹ Dodatkowo proces różnicujący wsparty został poprzez stworzenie lechickich chorągwi oraz herbarza.

Podbój nie zakończył się jednak stworzeniem homogenicznego organizmu. Nowe terytorium podzielone było na blok okołodnieprzański (z panującą na jego terenie strukturą powiatową, zarządzaną poprzez wiece) oraz okołowiślański (struktura grodowa – obręb grodu stanowił granicę jednostki administracyjnej). Taki podział władzy zmienił się dopiero za czasów Władysława Hermana w roku 1080, kiedy to w wyniku podziału dynastii piastowskiej powstaje stolica w Krakowie, która to stanowić będzie centrum władzy.

Istotnym czynnikiem państwowotwórczym były migracje ludności, zarówno te dobrowolne (przesiedlanie się ludności na Mazowsze w roku 1040 po zgonie Mieczysława, powodowane chęcią wzbogacenia się), jak i te, do których doszło w wyniku politycznych przesiedleń (Bolesław Chrobry przesadzając ludność z nad Łaby włąb Polski w 1004 lub w 1007 roku, kiedy to „uprowadził ludność grodu Cirvisti, i krainy Morczin z pod Magdeburga i wyludnił gród Lieska i całą okolicę w pustkę zamienił”²⁴²).

Mamy tu doczynienia z szybkim i zdecydowanym budowaniem przez Chrobrego własnego państwa jako organizmu politycznego funkcjonującego na bazie podatków składanych przez ludność oraz jej uczestnictwa w życiu kraju. Polityka króla celuje w szybki przyrost ludności - im więcej poddanych, tym większy skarb, im więcej wojów, tym silniejsze państwo. Z drugiej strony, przymusowe przesiedlenia tworzą kulturową mozaikę w nie zawsze jasnych odcieniach. Inaczej funkcjonują migrujący za bogactwem, inaczej ci, których, dosłownie, wykorzeniono. Jeżeli to wszystko połączymy z różnicami kultowymi i

²⁴⁰ J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej*, op. cit., s. 74.

²⁴¹ Problematyczność królewskiego stanowiska polegała na zróżnicowaniu etnicznym panującym w drużynie króla. Większość wojowników była Lechitami, stąd nagradzanie wojów ziemią przechylało szalę zwycięstwa w sporze Lechitów z Polanami. Dzięki temu rozporządzeniu doszło do wykształcenia szlachty, wywodzącej swą nazwę właśnie od dominującego etosu.

²⁴² Lelewel, J. *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej* (w tegoż:) *Polska dzieje i rzeczy jej rozpatrywane przez Joachima Lelewela*, t. III., wyd. J. K. Żupańskiego, Poznań 1855, s. 54

światopoglądowymi, wynikłymi z rozmaitej struktury inkorporowanych plemion, wtedy łatwo zrozumiemy przyczyny prześladowań chrześcijan na terenie Polski.

Rozpatrzeć też należy działania legislacyjne, regulujące posiadanie i dziedziczenie ziemi. Rozdawnictwo ziemi wiązać należy z rozwojem państwa i nagradzaniem ludności. Ziemię dostawano tedy okresowo lub dziedzicznie w zamian za służbę lub zasługi. Taki system to efekt wejścia w polską sferę prawną elementów obcych, z których władza zaczynała czerpać wzorce swego funkcjonowania. Dziedziczenie było możliwe w momencie, kiedy dany właściciel posiadał synów (zostawiał im wtedy tzw. „ojczyznę”). W przeciwnym razie teren pozostawał *de iuris* pusty i przejąć mógł go każdy, kto chciał (stawał się tzw. „puścizną”).

Szczególnym przypadkiem pozostają niewolnicy, którzy na terenie klasztorów i dworów wykorzystywani byli jako służba, w terenie wiejskim zaś jako karczownicy. Po wykarczowaniu polcia ziemi tego rodzaju niewolnik (*adscriptus*) nie tylko odzyskiwał wolność, ale również przejmował wykarczowaną ziemię, która, gdy uprawiana, stać się mogła normalną „ojczyzną”. Dzieci „spolonizowanych” niewolników otrzymywały tytuł *originarii* czyli „wzrosli na ziemi narodowej”. Taki zasłużony *adscriptus* lub nowy *originarius* wchodził na ten czas w stan kmiecy i otrzymywał obowiązek stawienia się w razie potrzeby na służbę wojenną. Ten stan rzeczy utrzymywał się dopóki liczba niewolników była stosunkowo niska. W miarę wzrostu wojowniczości kraju i przyrostu nowej ludności niewolnej, a tym samym przy wzrastającym jej niezadowoleniu, sytuacja uległa pogorszeniu, czego efektem było powstanie w 1042 roku i wojna domowa między Masławem a Kazimierzem, która wyludniła Mazowsze.

Na początku okresu samowładztwa władza monarsza jest niepotrzebna, bowiem wszelkie obowiązki naród wykonywał samorzutnie, bez względu na to, czy były to ośrodki zachodnie (gdzie władza była sprawowana w ramach grodu jako jednostki centralnej), czy też, jak miało to mieć miejsce w częściach wschodnich, stanowiła element struktury powiatowej.

W swej powszechności lud był wolnym, spokojnym i utrzymywał kraj na zasadzie obowiązków powszechnych. Lelewel taki stan rzeczy tłumaczy tym, że napotykanne trudności wymagały powszechnego zaangażowania, bowiem dotyczyły one wszystkich (opłaty, zsyпки w ziarnie, utrzymanie miejsc warownych, dbanie o mosty, naprawianie dróg, walka z złoczyńcami, powodzie, wojny etc.). Jak pisze historyk:

Z tego powodu własności niebyło; posiadacze ziem, włości, rolę dzierżyli rzecz powszechną, a posiadanie (właścicielstwo) było warunkowe, wynikało z własności powszechnej, wspólnej. Gdzie ręka ludzka praca uprawiała, i plód pozyskała, tam się tworzyła osobista posiadłość: wszędzie zaś płody natury były wspólne, ryby w rzekach i jeziorach, miód i inne leśne przedmioty, zwierzyna, ziemie nieuprawne, posiadacza pozbawione, bory i lasy w których polowano, cięto, paszono; a gdy w nich karczunek

odkrywał rolę: uprawa powierzała ją posiadaczowi, bo uprawienie i praca zapewniały dzierżącego w posiadaniu.²⁴³

Dopiero gdy dobrowolność zastąpiona zostaje przymusem, Lelewel każe nam jednoznacznie interpretować zaistniałą sytuację jako tłamszenie gminu, którego stan będzie się pogarszać. Słusznym w oczach autora wydaje się ład samorzutnie wytwarzany przez zbiorowość, a nie centralnie zarządzany organizm polityczny. Jednostkowa wola nie powinna stawać się jedynym wyznacznikiem. Z jednej strony mieliśmy wielkie społeczeństwo, z drugiej władzę, uciekającą się do przemocy. Jak pisze Lelewel: „W boju nie Mazowsza, tylko gminu sprawa była pokonana.” Gdy konflikt ucichł, Kazimierz Krzywousty, niejako na wszelki wypadek, zapewnił większe swobody i poszanowanie okolicznych obyczajów, która stanowić miała rezyduum wolności.

O ile czas Chrobrego (czyli początek samowładztwa) był „czasem złotym” (jego przejazdy i stania były wspaniałe, a gmin się przed nimi nie krył), to z czasem doszło do zepsucia możnych, wykorzystujących swą pozycję do rabunku i prywaty. Za czasów Kazimierza proceder ten był tak rozpowszechniony, że jakiegokolwiek przejazdu książęce stawały się okazją do napaści i kradzieży, zaś dodatkowe ograniczenie stanowiły powracające obostrzenia obyczajowe, będące przyczyną niepokojów latach 1078–1081 (związanych z kwestią mezaliansu etnicznego).

Końcówka okresu samowładztwa to czas zakazu budowy własnych zamków (który jako pierwszy wprowadza Sieciech w 1110 r.), ale również niepokojów i konfliktów z uciskanym przez władzę gminem, które to konflikty stały się zarzewiem zamieszek w latach 1080, 1096, 1103 i 1120. Upadek gminu staje się widoczny szczególnie w traktowaniu jego pracy jako służby, a nie jak niegdyś – aktywności obywatelskiej. Przyczyną tego stają się pogłębiające się różnice pomiędzy szlachtą a gminem, który zaczyna być traktowany jak w całości niewolny, co znacznie oddala od siebie obie te warstwy społeczne, powodując jednocześnie upadek gminnowładztwa.

Wiąże się to ściśle z koncepcją Lelewela, traktującą samowładztwo jako naturalny stan Polaków, którzy największego rozwoju doznają pozostawieni „sami sobie”. Wtedy to uruchamiają pokłady swojej pomysłowości i pracowitości, realizując swego ducha narodowego i związane z nim postulaty narodowe. W momencie gdy gwałtowna ekspansja szlachty przyczynia się do zniesienia systemu opartego oddolnej aktywności Polaków, wtedy dochodzi

²⁴³ J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej*, op. cit., s. 53.

do upadku. Samowola zamienia się w przymus, a stłamszona spontaniczność staje się również powodem upadku samego ducha narodowego.

3.6.2. Moźnowładztwo 1139–1374

Okres panowania moźnowładztwa Lelewel dzieli na trzy części: pierwszą (1139–1180), gdy panowanie synów Bolesława Krzywoustego „w rozbracie z gminem nie odmawia mu opieki i wspólnego prawa.”²⁴⁴, drugą (1180–1319), kiedy to podział dzielnicowy szarpie i niszczy Polskę i trzecią (1319–1374), czyli panowanie Łokietka i zbliżenie polityczne do Litwy, owocujące uspokojeniem sytuacji społeczno-politycznej.

Charakterystyczną cechą tego okresu jest wykrystalizowanie się i rozwój elit rządzących, szybko zwiększających władzę, stan posiadania oraz politycznie uzależniających od siebie stan kmiecy. Proces ten wiąże się z dominacją jednej klasy społecznej oraz dziedziczeniem ziemi. Jak pisze Lelewel: „Towarzyski tedy stan w narodzie zmienił się mocno, gmin cierpiał, położenie jego stawało się niewyraźne i zależne”²⁴⁵ Zmiany uwsteczniły Polskę. Rozwój Polski został zdominowany przez pojedynczą klasę moźnowładztwa, co w połączeniu z ograniczeniem gminu, spowodowało pogorszenie się sytuacji Polski i jej uwstecznienie. Dobry stan ducha narodowego Polski pierwotnie oparty był na zasadzie samowładztwa sprawowanego przez gmin. U końca tego okresu tendencja zaczynała się odwracać, by w okresie moźnowładztwa sięgnąć zenitu i uzależnić rozwój Polski od pojedynczej warstwy społecznej.

Drugim problemem stało się dziedziczenie ziemi, a konkretnie rozdrobnienie jej przez wielokrotny podział, do jakiego dochodziło poprzez rozwój dynastii i rodów. Kwestii tej nie dało się rozwiązać poprzez intronizację młodszej gałęzi Piastów, ani nawet przez utrwalenie przez Kazimierza Sprawiedliwego senatu, zasiadającego w Krakowie pospołu z radą biskupią.

Osobną pozostawała kwestia wpływu moźnowładztwa na prawo polskie. Raz przekazane na rzecz możnego grunty stawały się państwem w państwie, którym właściciel zarządzał nie troszcząc się o wspólnotę, lecz o własny zysk. Podatki i zobowiązania przedtem egzekwowane przez państwo, z czasem zaczynają być ściągane przez możnych.

Problemów nie rozwiązał zjazd w Łęczycy 1180, na którym ustalono, że zabór ziemi gminnej traktowany będzie jako świętokradztwo i obłożony klątwą, podobnie z resztą jak

²⁴⁴ Ibid., s. 131.

²⁴⁵ Ibid., s. 74.

każdorazowy wyzysk ludności gminnej i kmiecej oraz "ujazdy" ich kosztem. W oczach Lelewela „jedynym węzłem co byt jego [kraju] utrzymywał była hierarchja biskupia”²⁴⁶

Kościół angażował się wówczas w sytuacje konfliktowe: od rozsądzania sporów świeckich (pomiędzy ludźmi w sądach, pomiędzy ludźmi i Kościołem), przez tworzenie uchwał chroniących lud, aż po nakładanie ekskomuniki (chodzi o spory wrocławskiego biskupa z królem). Jak podsumowuje Lelewel:

Węzeł ten nie był dość silny i pewnie nie miał dostatecznych środków do utrzymania spójni, mógł się zużyć, mógł się w coś zbyt powszechnego przedzierzgnąć i zubożyć: to atoli widna że on w jednocie religijnej, utrzymał kościół narodów do czasu, w którym duch narodowy odżył i sprężystości nabył: do tego naród swym przykładem powoływał.²⁴⁷

Z czasem myśl i dynamika Kościoła znacznie osłabła. Nim jednak do tego doszło, duchowieństwo stanowiło podstawowe rezyduum tożsamości polskiej, budowanej w oparciu o Kościół. Stało się duchowieństwo również jednym z podstawowych filarów sejmu, jaki odbył się w roku 1331 w Chęcinach, mając być spotkaniem możliwych wszystkich warstw, poddanych i ludzi Kościoła, chcących ratować kraj, co wedle słów Lelewela rozradować miało ducha narodowego, wspierającego ochoczo całe przedsięwzięcie.²⁴⁸

Z czasem doszło do ugruntowania władzy państwowej. Mowa tu o Łokietku, ukracającym samowolę prawa teutońskiego poprzez swoją intronizację i przejęcie władzy prawodawczej.²⁴⁹ Przyczyniło się to do ponownej centralizacji władzy i wysunięcia królewskich rozporządzeń ponad lokalne prawa i przywileje.²⁵⁰ Miało to tym większe znaczenie, że podupadający kraj wymagał inwestycji i mocnych przesunięć finansowych, jeżeli miał zachować stabilność. Scentralizowanie prawa przez Łokietka i podporządkowanie mu lokalnych przywilejów miało na celu jeszcze jedną rzecz: ukrócenie samowoli. Od tego

²⁴⁶ Lelewel, J. *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej* (w tegoż:) *Polska dzieje i rzeczy jej rozpatrywane przez Joachima Lelewela, t. III.*, wyd. J. K. Żupańskiego, Poznań 1855, s. 94

²⁴⁷ J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej*, op. cit., s. 95.

²⁴⁸ Ibid., s. 96.

²⁴⁹ Zdaniem Lelewela polityka lokowania miast na obcych prawach (np. prawo magdeburskie) przyczyniać się miała do osłabiania ducha narodowego i stabilności kraju poprzez wprowadzanie mechanizmów prawa obcego. Jego zdaniem powodowało to decentralizację władzy. Jeśli bowiem miasto lokowane w Polsce miało jakieś problemy natury organizacyjnej wynikające z przyjętego niemieckiego modelu funkcjonowania, wtedy nawiązywano kontakt z miastem, z którego pobrano plany osiedleńcze i brano od niego gotowe rozwiązania.

²⁵⁰ Wedle Lelewela, okres ten należy kojarzyć przede wszystkim z kłopotami, jakie rodziły się na terenie kraju w związku z licznymi nadaniami praw miejskich na tzw. prawie niemieckim, a tym samym tworzeniu się ośrodków samorządowych, niepodlegających bezpośrednio pod jurysdykcję królewską. Łokietek był gorącym przeciwnikiem rodzenia się takich ośrodków, wykazując niejednokrotnie swój sprzeciw, z konfliktami zbrojnymi włącznie.

momentu szlachta zaczyna funkcjonować na zasadzie historycznie i heraldycznie dowiedzonego szlachectwa oraz na podstawie jednolitego prawa, traktującego szlachtę i rycerstwo jako pojedynczą klasę, podporządkowaną prawu o charakterze generalnym, a nie partykularnym.

Prawodawstwo poddało również regulacjom stan kmiecy. Ziemia przyznana gminowi podlegała dziedziczeniu, ale nie podziałom. Własność danego kmiecia mogła być obiektem długu tylko za jego życia. Po śmierci pożyczkobiorcy zobowiązanie nie przechodziło na rodzinę, zaś wyrównawcze napaści pośmiertne zostały uznane za bezprawne. Ruchomości dzielono pomiędzy rodzinę. Jej nie dziedzicząca ziemi część mogła odejść lub pozostać wedle woli i ustaleń z nowym gospodarzem (dziedzicem). Warto też pamiętać, że dziedzicząc, spadkobierca brał na siebie obowiązki uprawy, jakie przypadały danemu łanowi lub półwłókwowi z racji wieczystej dzierżawy ze strony państwa. Gdy dany obywatel rezygnował z uprawy, wtedy ziemia przechodziła na własność gminy.

Inna sytuacja miała miejsce, gdy chodziło o stany niewolne lub dzierżawców (*adscripti* i *subditi*). Wtedy ziemia przyznawana nazywana była „wola” (*libertas*) i była oddawana komuś w użycie czasowo. Po upływie terminu, jeżeli biorca był *adscriptus*, mógł odzyskać wolność i odejść, „wola” zaś przechodziła wracała do pana lub, jeśli biorcą był *subditus*, umowa mogła ulec przedłużeniu lub rozwiązaniu. Należy przy tym pamiętać, że ziemia danego pana (beneficjum), była jego własnością tak długo, jak pozostawała uprawiana. Raz nadane dziedzictwo mogło ustać tylko w momencie wygaśnięcia rodu dziedziców lub odrzuceniu spadku. Prawodawstwo pozwalało gminowi na przemieszczanie się oraz opuszczenie ziemi w przypadku gwałtu ze strony pana, obłożenia go ekskomuniką lub ze względu na jego długi.

Powyższe wolności funkcjonowały bardzo krótko. Zwierzchność pana nad stanem kmiecym powodowała nadużycia, wymuszenia, ustawiczny wyzysk i łamanie praw ludu. Wolność i możliwość odejścia istniały tylko formalnie. Liczne podatki, jakie gmin musiał płacić, mocno nadwyrężały jego możliwości (dziesięcina, poradlne, pańszczyzna, podymne etc.). Ukazywanie zatem Polski jako kraju samowładztwa i nie–feudalizmu (co Lelewel zarzuca Gabrielowi Mobbotowi de Mabły’emu czy Jeanowi-Jacquesowi Rousseau), jako miejsca rozwoju sił obywatelskich, fundowanych na nowatorskim prawie niemieckim, jest zasadniczym błędem i dezinterpretacją, opartą na generalizacji wyciągniętej z czasów samowładztwa. W oczach Lelewela feudalizm to wieczne zależności gminu od panów, brak wolności i gminnej własności ziemi, a tak być nie powinno, ponieważ „W powszechności w Polsce posiadanie

ziemi jest bezwarunkowe, niema ani investitur ani homagiów.”.²⁵¹ Kończąc opis wydarzeń tego okresu, Lelewel przedstawia spory międzynarodowe, jakie rodzą się za czasów Łokietka i Kazimierza Wielkiego, których panowanie upłynęło na próbach układów z Litwą oraz walce z Krzyżakami. Jest to też dla Lelewela smutny czas zdrady i dwuznaczności dynastii piastowskiej, która pod osobą Konrada Mazowieckiego przyczyniła się do pogorszenia sytuacji politycznej Polski.

3.6.3. Gminowładztwo szlachty 1374 – 1607

Jak pisze Lelewel:

Trzeci okres 233 lat, roztacza okazały obraz gminnowładztwa szlacheckiego którego duch obywatelski w przestrzeniach niepomiarowych podnosi Rzeczpospolitą, krusząc przeciwności zawady w postępie pojęcie swe rozwija, żywioły spreczne poniża, a górując, niebacznie lud ujarzmia. Bieg rzeczy dopełniał się bez krwawych wydarzeń, bez wstrząszeń, bez zawichrzeń, pod zasłoną pełnej zgiełku pogody. Jagellonowie kierują statkiem do steru oborem powołani, a Litwa zwolna zwabiona, zlewa się z Polską.²⁵²

Okres ten obejmuje lata od 1374 – 1607. Pierwsza jego część, trwająca do 1454 r., charakteryzuje się zjednoczeniem szlachty z rycerstwem oraz ich umocnieniem zarówno w Polsce, jak i na Litwie. W momencie połączenia obu krajów siłą rządzącą państwem polsko-litewskim staje się szlachta. To ona przewodzi sejmom, zaś zenit jej siły oraz represjonowania przez nią gminu, przypada na drugą część omawianego okresu, czyli lata ok. 1506–1562. Ostatni etap tego okresu przypada na lata 1562 – 1607 i obejmuje czas, kiedy wszechwładztwo szlacheckie ostatecznie ustanawia kształt Rzeczypospolitej. Jak pisze Lelewel:

Lud pomyślnością dwu wieków unoszony, z zawierzeniem pędzi za swym przewodnikiem, który rej wodząc, dziwnym w polityce zbłąkaniem, czy przekorną sprzecznością, miłuje najwznieślijsze Rzeczypospolitej pojęcia, a monarchicznej zasadzie dając otuchę, walczy jej niesworność, budzi możnowładczy żywioł.²⁵³

Opis „gminnowładztwa” szlachty, Lelewel rozpoczyna bardzo obrazowo:

Od czasu jak duch obywatelski, bacząc na przerażające kraju położenie, odzyskał dzielność, na wstrzymaniu złego poprzestać niemógł, wypadało mu sięgać do zrzędła aby go osuszyć i zupełnie

²⁵¹ J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej*, op. cit., s. 123.

²⁵² Ibid., s. 272.

²⁵³ Ibid., s. 273.

zatomować wylew zgubny dla kraju. Widział że ćwiertowanie i rozrywanie ziem, straty i umniejszenia kraju, szarpanina dóbr i włości, wynikały ze szczególnego interesu dynastii, z jej praw i władzy. Należało więc uchylić działy, wydzielani, feudalne powiernictwa; usunąć dziedziczenie i następstwo dynastyczne. (...) Polska stała głównym początkowania polem a pierwszym zwycięstwem.²⁵⁴

Tak doszło do podniesienia znaczenia ojczyzny i wzrostu jej mocy politycznej. Odbył się to niejako bezosobowo, przy udziale ducha narodowego czuwającego nad Polską polityką i kierującego ją ku zbrataniu z Litwą. Unia z Jagiellonami miała za zadanie uśmierzyć problemy z dziedziczeniem ziem oraz tendencjami decentralizującymi pośród polskich możnowładców i litewskich kniaziów. Cały ten proces wiedziony był, zdaniem Lelewela przez ducha narodowego, który wstępującej na tron dynastii Giedyminowiczów każe się „opamiętać” już w roku 1482, kiedy to wraz z polskim narodem, dbając o rzecz powszechną, wzbrania księciu „(...) obciążać, zbywać, sprzedawać, rozdawniczyć (...)”²⁵⁵.

Kolejną wielką przemianą, podążającą za głosem ducha narodowego, była przemiana urzędów i służb w godności narodowe. Podróżujący król nadal mógł być goszczony, ale opiekowały się nim konkretne urzędy, zawiadujące państwowymi pieniędzmi, a nie lokalna ludność. Jak wskazuje Lelewel, dochodziło przez to nieraz do sporów pomiędzy urzędnikami a dworem, który zmuszono do skrupulatnego rozliczania „ujazdów”.

Problemem tego czasu staje się zróżnicowanie społeczne. Upadek prawodawstwa Kazimierza Wielkiego powodował prawną i obyczajową atomizację kraju. Rodziło się wiele sztucznych granic, kraj pozostając pod wpływem obcych narodów przez cały czas rozdzierany był sięmiędzy tendencje kosmopolityczne i polskie.

Wiek XIV i XV to również moment kolosalnych sporów ducha narodowego z Czechami i Niemcami. Walka odbywa się na polu kulturowym (np. w heraldyce), gospodarczym i religijnym. Jest to również czas, kiedy Polska zwiększyła ilość swoich ziem, a przez to zintensyfikowała procesy administracyjne. Tym razem kasztelanie okazały się za mało wydolne, stąd doszło do rezygnacji z nich na rzecz województw i powiatów. Pozwoliło to na zwiększenie samorządności oraz zrównanie regionów w przywilejach i obowiązkach.²⁵⁶

Siła Polski była wówczas ogromna. Mimo problemów i zatargów, w jakie uwikłany był kraj, udało się jej przetrwać. Co było przyczyną takiego stanu rzeczy?

²⁵⁴ Ibid., s. 133.

²⁵⁵ Ibid., s. 135.

²⁵⁶ Warto tutaj zauważyć, że Lelewel waloryzuje poszczególne zjawiska ze względu na czas historyczny. Stąd poszczególne wydarzenia w jednym okresie mogą być traktowane przez niego jako pozytywne, jednak w innej już nie. W tym wypadku jest to szczególnie widoczne ze względu na pozytywną waloryzację wzrostu miast. Dwa wieki wcześniej, powstawanie tych samych ośrodków na terenie Polski świadczyć miało raczej o deintegracji niż o progresie.

Nic jinnego tylko braterstwo, na rozwiązanie pytania tego wskażę. Braterstwo głęboko w umysł i uczucia narodowe wrażone, kierowało duchem obywatelskim urokiem swym powodowało wyrozumieniem i zgodnym przyzwoleniem. W niezmordowanej czynności swej doprowadziło ostateczne urządzenie reprezentacji narodowej w sejmie.²⁵⁷

Siła narodu wynikała z wielkiego poczucia wspólnoty i współodpowiedzialności podmiotów go tworzących. Tym samym argumentem autor tłumaczył postawy określane powiedzeniem „szlachcic na zagrodzie równy wojewodzie” lub gloryfikację rycerstwa. Wedle Lelewela siła tej warstwy, wywodząca się z jej przedsiębiorczości, zaowocowała wzmocnieniem państwa, którego losy leżały w rękach ludzi (narodu), a nie samej instytucji (państwo). Wiązało się to ze specjalnymi posiedzeniami i konwentami, na jakich zabierano głos i radzono jak kierować krajem.

Pojawiła się też potrzeba stworzenia reformy prawodawstwa, którego zręby oparto na nowym podziale administracyjnym kraju. Spośród każdej jego części dobierano reprezentantów mających tworzyć nowe reformy. Tylko w ten sposób można było mieć gwarancje spójności prawa i jego zgodności z wolą powszechną. To właśnie dzięki strukturze administracyjno-sądowej udało się wykorzystać wojnę pruską 1454 roku do wzmocnienia kraju na bazie nowopowstających uchwał.

Wart podkreślenia jest sposób, w jaki Lelewel przedstawia postacie zaangażowane w ówczesne sprawy polityczne kraju. Są to ludzie natchnieni, pełni mądrości, wiedzy i zmysłu pozwalającego na podejmowanie decyzji budujących polską narodowość. W tym wszystkim duch obywatelski zaczyna funkcjonować bardziej jak Duch Święty, zsyłający myśli, wskazujący rozwiązania, a jednocześnie czuwający nad właściwym i (być może) teleologicznym rozwojem rzeczy. Teza ta jest dość daleko posunięta, ale tak Lelewelowski sposób prowadzenia opisu mocno oddziałuje na wyobraźnię” „Duch obywatelski był kłopotony i niepokojony jedynie arystokrackimi pretensjami.”²⁵⁸, albo:

Dostrzec też można, że duch obywatelski przeobrażając wszystkie urzędy, w służbę i dostojęstwa narodowe reprezentacyjne, dziwnie natchnął usposobienia kanclerzy, którzy w wysokim położeniu swym mogli zawadzać lub sprzyjać postępowi. W długim tych dostojników szeregu, ani jeden na zażalenie jakie niezasłużył. Jich wziętość rosła z władzą obywatelską której stawali się pierwszymi strażnikami, a

²⁵⁷ J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej*, op. cit., s. 151.

²⁵⁸ Ibid., s. 155.

sprawienie się niezachwiane tych czci godnych ochroniło królewską Jagellonów godność od niejednego chybu w jaki popaść mogła; kierując jej sumieniem zapewnił nie zachmurzoną pogodę.²⁵⁹

Tak też dochodzi do wydania zestawu statutów, mających stanowić o polityce wewnętrznej kraju. Ustalenie modeli prawnych dla poszczególnych regionów i ich kodyfikacja ma miejsce w roku 1506. Sprawa dotyczyła szczególnie prowincji pruskich. Przemiany statutowe objęły również stosunki polsko–litewskie, przekazując równocześnie kwestie związane z reprezentacją władzy w ręce szlachty. Król polski, jako zarazem litewski Wielki Książę, zrzeka się bowiem w latach 1529–30 praw dających mu tradycyjne przywileje Wielkiego Księcia na terenie Litwy. Wyrzeka się ich twierdząc, że Polsce taki stan rzeczy nie służy, a Litwinom szkodzi i że koniec końców lepiej jest budować kraj jednonarodowy.

Lelewel, charakteryzując władzę królewską tego okresu, zwraca nam uwagę na fakt, że król ów nie funkcjonuje jako „pan i władca”, lecz raczej jako reprezentant i poręczyciel woli narodowej, w pełni podporządkowany woli narodu, wyrażanej głosem szlachty, nie będąc w stanie przekraczać swoich uprawnień. Sytuacja całkowitego podporządkowania władzy królewskiej możliwa była nie ze względu na własną siłę, lecz na zbieżność z wolą narodu reprezentowanego przez szlachtę.

Jak pisze autor, ostatecznym testem dla ducha narodowego „gminnowładnej” Polski staje się zgon Zygmunta Starego, po którym przejmująca władzę szlachta zarządza krajem. W okresie tym brakuje niebezpiecznych „zawichrzeń”, bowiem kraj, choć złożony z wielu mniejszości, w skomplikowanej sytuacji politycznej zarządzany był dzielnie i mądrze. Z tej perspektywy rola samego króla była niewielka, w przeciwieństwie do wagi szlachty na zjazdach sejmowych w Piotrkowie.

Autor charakteryzuje swe podejście do sprawy polskiej okresu „gminnowładztwa” następującymi słowy:

Rzeczpospolita okazując skłonność do utrzymania pokoju, do zdobyczy miała wstręt. Piędzy ziemi niema, coby zdobyczą do jej ogromu przybyła. Potraciła owszem ziemie i prowincje zasługując na wyrzut niedbalstwa w odzyskiwaniu onych. Dzieje Polski tego okresu nie głoszą sprawy wojennej, ni dziwnych zdarzeń, ni powiastek; ani mężów coby przed jinny rej wodzili nad jinnych się wynieśli; opowiadają tylko postęp towarzyskości, wzrostu, urządzenia się i ustalenia Rzeczypospolitej; postęp zrzadzony

²⁵⁹ Ibid., s. 155–156.

braterstwem, dzielnością sejmów i kilku prowincji, sprawnością znacznej części ludu w narodzie, części zowiącej się szlachtą.²⁶⁰

Z fragmentu tego przebija nie tylko duma z własnego narodu, ale również przekonanie o jego pokojowej i zbawiennej działalności.

Okres panowania jagiellońskiego to czas pokojowej ekspansji, pozwalającej Polsce bez wojen zwiększyć swą objętość dziesięciokrotnie. To czas doskonałej polityki, przyczyniającej się do zabiegania Czechów o jagiellońskiego władcę (wedle relacji Lelewelowskiej sytuacja taka miała miejsce pięciokrotnie). To również czas pozwalający Jagiellonom sięgnąć po koronę węgierską.

Nowe zachowania zaczęło praktykować w wieku 15. duchowieństwo, unikając uiszczania należnych opłat i podatków. Tendencja ta szybko została podchwycona przez możnowładztwo, przenoszące swe zobowiązania fiskalne na podległy mu gmin. Lelewel dopatruje się przyczyn takiego obrotu rzeczy w dążeniu do uzyskania swobód podatkowych na wzór przywilejów mieszczańskich. Powiedzenie „powietrze miejskie czyni wolnym” należy rozumieć jako opisujące sposób na wydostanie się spod królewskiej jurysdykcji. Ludzie, stając się mieszczanami i zaczynając funkcjonować w ramach nowych ośrodków, zaczęli podlegać zwierzchnictwu samorządnej rady miejskiej. Miasta zmuszone były przekazywać część swych dochodów do skarbu państwa, jednak ostatecznie liczba przywilejów i zwolnień finansowych w miastach była i tak wielokrotnie większa niż w na wsi. Tego typu wyjątkowe traktowanie mieszczan szybko znalazło swój oddźwięk również w postawie duchowieństwa, które, choć samo traktowane wyjątkowo, mimo wszystko, zazdroszcząc sytuacji mieszczan, również domagało się kolejnych zwolnień od opłat.

Wiek 16. to z kolei czas, kiedy dochodzi do poskromienia władzy duchownej. Lelewel dzieli historię Kościoła w tym okresie na dwa etapy: pierwszy, wcześniejszy, kiedy to polityka duchowna ściśle związana była z działalnością państwowotwórczą oraz drugi, późniejszy, związany ze wzrostem znaczenia papieża oraz podporządkowaniem mu soborów, kiedy to polityka kościelna stała się bardziej restrykcyjna i swe centrum miała nie we wspólnej państwowości polskiej, lecz w odległym Rzymie, próbującym wywierać wpływy na obcą politykę. Na szczęście stojący na straży polski duch narodowy nie pozwolił panoszyć się duchownym i powodując ukrócenie ich władzy, zezwolił jedynie na stosowny udział w sejmach, gdzie duchowieństwo stało się jednym ze strażników wolności, ograniczając tym samym znacznie swoje wpływy.

²⁶⁰ Ibid., s. 166.

Charakterystyczna jest wspomniana już rola mieszczaństwa, którego przywileje, zdobyte jeszcze w 14. wieku, prowadzą do nierówności między stanami i przyczyniają się do rozwoju konfliktów mieszczan ze szlachtą. Rozwiązaniem sporów ma być administracyjna interwencja władzy w ziemiańskie interesy, spowodowanej licznymi nadużyciami oraz pasywnością, jaką wykazywali się ziemianie w sprawach politycznych nie dotyczących miast. Wszystkie te czynniki zaważyły na reformach, z których najważniejsze dotyczyły ograniczenia wpływu miast na wsie służebne (w tym ograniczenia wysokich podatków nakładanych przez miasta), ustalenia stałych cen dla produktów pierwszej potrzeby, ułatwienie lokowania wewnątrz miast domostw szlacheckich (poprzez tzw. jurydyki) oraz likwidacji miejskich bractw zawodowych, przyczyniających się do monopolizacji rynku.

Momentem krytycznym, dotyczącym rozwoju miast i miejskiego prawodawstwa niemieckiego, stały się konflikty dotyczące Gdańska i Inflant. Spory ten przyczyniły się do zintegrowania polityki polskiej, ukrócenia „władztwa teutońskiego” i osłabienia niewygasłych wpływów niemieckich na politykę poszczególnych miast, a szczególnie portu Hanzy – Gdańska. Rozwiązanie tego konfliktu dokonało się przez zbrojne uderzenie na Gdańsk w 1577 roku, pod dowództwem Batorego, skuteczne dzięki mądrości króla (Lelewel podkreśla, że po odniesionym zwycięstwie król nie zniszczył Gdańska, nie ukarał miasta, lecz uporządkował z nim stosunki, nie pozbawiając go przywilejów). Swoją rolę odegrały w tym sporze również duch narodowy i braterstwo, dzięki któremu Gdańsk oddał ostatecznie pokłon królowi, umożliwiając ponowne zjednoczenie. Wiodąca rola Gdańska i przechwycenie monopolu elbląskiego (transport i handel suknem zdominowany przez Anglię) prowadzą Lelewela do refleksji nad partykularyzmem polityki miast polskich.

Jakkolwiek rozwój miast i ich prawodawstwa jest traktowany przez Lelewela jako zjawisko jednoznacznie pozytywne, to jednocześnie problemy upatruje on w braku wspólnego podłoża dla dialogu pomiędzy miastami i ośrodkami wiejskimi. Rozwiązaniem stać się miało równouprawnienie sądowe chłopstwa ze szlachtą. Niestety szlachta, dążąc do oczyszczenia swego stanu, wyparła się chłopów, traktując ich jak mieszczan, czyli jak ludzi obcych i rywali. Chłopi stracili zatem szansę na zrównanie ich w sądzie ze szlachtą, stając się ponownie ludnością uciskaną i wyzyskiwaną.

Ostatecznie chłop został przywiązany do ziemi, zaś jego osoba, pod względem prawnym, spadła do rangi co najwyżej przedmiotu sporu między szlachcicami, tracąc status niezależnego podmiotu. Dodatkowo, sytuacja pogorszyła się jeszcze poprzez policyjny dozór nad próbami zdobywania przez chłopów wykształcenia. Jak wskazuje historyk, przedstawiciele ludu wielokrotnie podejmowali próby wybicia się na wyższą pozycję społeczną poprzez

edukację oraz podróże. Wiązało się to oczywiście z wydatkami i zmianą postaw światopoglądowych, nad którymi czuwali pan (ewentualne zubożenie chłopą przez tego rodzaju wydatki uderzało w kieszeń pana, będącego przecież tegoż chłopą właścicielem) i policja, hamując odpowiednie zapędy. Działania prewencyjne tego rodzaju miały rzekomo bronić stanu kmiecego przed nazbyt wygórowanymi wydatkami. Dążenia te trudne były jednak do powstrzymania i stopniowo powodowały zrównywanie różnych grup ludności w prawach.

Także inne problemy społeczne pojawiły się za czasów Jagiellonów i trzeba było podjąć z nimi walkę. Zaczęto dokładnie rozliczać przychody z tytułu użytkowania ziemi. Początkowo rozlicznia te objęły królewszczyzny, a zaraz potem majątki szlacheckie, zaś szlachta, wobec nowej polityki, sama rozpoczęła podobne działania względem gminu. Wyłączone spod ucisku prawa i obowiązku dokładnych rozliczeń duchowieństwo pozostawało samowładne. Na pozostałą część społeczeństwa spadły „darmocha” (czyli nakładanie dodatkowych, niepłatnych obciążeń roboczną) oraz koszt utrzymania dworu.

Skrupulatność w egzekwowaniu podatków i nakładanych na ludność prac wiązała się z uwikłaniem Polski w działania wojenne i miała za zadanie podreperować państwowy budżet. Z tej perspektywy działania dążące do sumiennego przeliczania ziemi i rozliczania jej jawią się jako jak najbardziej chlubne. Zaostrzenie procesów prawodawczych wydobyło również problem nierówności grup ludności względem prawa karnego, a konkretnie różnic w karach za to samo przewinienie. Sytuacja ta jest na tyle uderzająca, że doczekała się komentarzy w dziełach Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Józefa Ignacego Kraszewskiego, Jakuba Przyłuskiego. Stan ten dotyczył głównie Wielkopolski oraz Małopolski. W najmniejszym stopniu skażone nadużyciami pozostawało Mazowsze. Sytuacja ta wynikała z pogwałcenia traktatów wiślickich, teoretycznie wznowionych i odświeżonych w 1496 roku, w praktyce jednak niewdrożonych. Jak pisze Lelewel, gdy ktoś powoływał się na statuty wiślickie, temu odpowiadano:

Albo że następne ustawy jinać wyrekły, albo zwyczaj ziemskie są inne albo że zwyczaj nabywszy moc prawa, chce jinać, albo na koniec że ustawy wiślickie przestarzałe, długim czasu przeciągiem wyszły z użycia i wcale się niezgadają z porządkiem rzeczy cał odmiennym. A zwyczaj odmięniał się w skutek swawoli, a swawola wyrekła o losie i bycie kmieci.²⁶¹

Taki *status quo* został potwierdzony konfederacją, jaka miała miejsce w 1573 roku, po śmierci Zygmunta Augusta.

²⁶¹ Ibid., s. 251.

Po śmierci króla doszło do ustanowienia przez senat i szlachtę praw fundamentalnych. Tak podtrzymana Rzeczpospolita Obojga Narodów w swej części litewskiej zarządzana była centralistycznie, zaś od strony polskiej uzależniona była, zdaniem Lelewela, od stanu ducha narodowego (z braku monarchy reprezentantem idei narodu polskiego stała się szlachta). Wszechwładztwo ludu po prostu „objawiło się” w odpowiednim momencie, dzięki czemu stanął on na straży swego dobytku, przyczyniając się do zachowania państwa. Jak twierdzi autor, nie udało się nikomu ustalić, jak to było możliwe z punktu widzenia prawa, jednak stało się.

W 1536 r. na agorze narodowej pojawia się Jan Zamoyski, erudyta o klasycznym, wykształceniu, który na bazie swojej wiedzy (a konkretnie bogatego materiału przyrównującego Polskę do struktur politycznych i sytuacji historycznej starożytnego Rzymu) zaczyna działalność polityczną. Pierwsze zmiany za jego władania dotknęły szlachtę. Musiała ona identyfikować się sygnetem na wzór ekwitów oraz umieć dokonać historycznej legitymizacji swojego rodu, w zasadzie sięgając nierealnego jednego i wspólnego narodowi herbu. Szlachta obejmuje odtąd ziemie na trzy sposoby: dziedzicząc je, otrzymując za zasługi, przejmując puścizny. Wszelkim zgromadzeniom ludowym przewodniczyć mieli kapłani, niczym augurowie. Głowa rodziny oznaczona zostaje jako *pater familias*. Jak niektóre nadużycia pokażą, niektórzy uznawać będą władzę *pater familias* za nieograniczoną. Czuwał on nad obyczajami rodziny i jej przestępstwami oraz karał za nie. W zasadzie całe otoczenie od rodziny po służbę, *familia* w dawnym, rzymskim rozumieniu, skazane było na jego wyroki i słowo. Bogacze otaczali się mnogimi *clientes*, których protegowali. Młodzież z kolei starała się dostać na służbę do biedniejszej szlachty, by po pracy „na braterskiej uczciwej usłudze” wyruszyć w świat. To dość kuriozalne zestawienie nie przetrwało próby czasu.

Duch obywatelski szlachty miał wstręt do wszystkiego co imperatorskim było, odpierał wszelkie z justyniańskimi naukami współnictwo powtarzając że cudzoziemskie prawa nie mogły krajowych nastarczać.²⁶²

Końcówka tego okresu wiąże się z zatargami pomiędzy rodami szlacheckimi. Główna część konfliktu, na poziomie rodowym, wynika z chęci dominacji, zaś na poziomie królewskim dotyczy kwestii jedynowładztwa. Momentem kulminacyjnym staje się krwawo stłumiony pod Guzowem rokosz Zebrzydowskiego.

²⁶² Ibid., s. 260.

Zebrzydowski i Radziwiłł zniesieni; król zwycięzca, a z nim austriacka fakcja i jezuici, katolickie stronnictwo odnoszą stanowcze zwycięstwo i zupełną górę; możnowładztwo na swą rękę nieobliczone korzyści pozyskuje. Jeśli zważymy że od czasu jak osobiste naczelników i przywódcy są dissidenci heretiki lub schismatiki: Firlej, Zborowski, Górka, Jan Radziwiłł, Ostrogów i wielu jinnych wyznać trzeba, że ostatecznie, naczelnicy byli tylko ukorzeni, a dissidenci i lud rzeczywiście zmożeni. Jedynie tylko konfederacji zasada, legalnej rebelji ustaliła się i stała się potrzebną, bo zwycięzca niemość był mocny by Rzeczpospolitą ujarzmił; wspaniale przeciwnikom swym przebaczył, pokrył się płaszczem Rzeczypospolitej a czepiając się żywiołów sprzecznych jej duchowi, zagrażał ciągle wolności.²⁶³

3.6.4., „Gminnowładztwo” w zawichrowaniach 1607 – 1795.

Czwarty okres jaki rozpatrzeć mamy w rozwazde upadania Rzeczypospolitej, nieprzerwanym to ciągiem poświadcza. Nadwerężenie poczyną się nie zysku ponętą albo pieniężnym przekupstwem. W chwili kiedy w politycznym ruchu naród zawodu doznaje odmętym znajduje się położeniu, baczność jego w jinną stronę odwróconą zostaje, jinnymi jest sprawami zaprzątniony, uwodzony. Przemawiają go podchwytne ułudy, uczą go, wiodą w błędy, a on chwycony nastawionemi siłkami, bieży za danym przykładem. Mimowoli pojęcia swe koszlawi, drażni się, fanatizuje, a skutkiem tego są nieład w jego myśli, nieład kraju. Rozdziera się ze swą bracią bo się szarpie w błędzie. A to dolegliwe położenie przeciąga się długo, bo jego usposobienie do nagłych przeobrażeń niezdolne. Długi czas upłynął nim rodzime jego skłonności siłę odzyskać mogły, nim zdrowy rozsądek zdobył się pomyśleć i rzec mądry po szkodzie.²⁶⁴

Czwarty okres zatem to czas odwrócenia uwagi narodu od rzeczy ważnych i istotnych. Myśli Polaków nie są zaprzątnięte sprawami lokalnymi, lecz „pojęciami obcymi”, elementami kosmopolitycznymi, które stały się wabikiem odwracającym uwagę Polaków od owych rzeczy istotnych.

Ta część Lelewelowskiej wizji historii jest interesująca z dodatkowego powodu. Mianowicie przedstawiona zostaje tu dość szczegółowa wizja własnych dziejów poszczególnych ludów i stanów, wchodzących w skład Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Stąd można się tu spotkać z osobnymi opisami poszczególnych stanów, ale również mniejszości narodowych oraz społeczności przygranicznych, stanowiących swoisty konglomerat narodowości.

I tak:

Mieszczaństwo (nie osobliwego nieprzynosi, jeśli wyłączymy miasta pruskie i niektóre z Wielkiej polski, gdzie plemię niemieckie przymieszane biorąc przewagę obyczajem i skłonnościami swym, natchnęło je

²⁶³ Ibid., s. 271.

²⁶⁴ Ibid., s. 276.

życiem więcej flegmacyjnym, rozmyślającym, rachunkowym, studiującym, udzieliło nieco styczości, ozięblejszej postawy. W stolicach prowincji łącniej się zlewało z usposobieniem miejscowym i unarodowiło się. Prócz obyczajów niektórych powołań lub mocno wyosobniających się bractw, mieszczce stolic nie różnili się od szlachty.²⁶⁵

Powyższy opis stanowi swoiste podsumowanie tendencji, jaka przejawiała się od dłuższego czasu w historii pisanej przez Lelewela. Niemcy, konsekwentnie zasiedlając lokacje miejskie, tworzyli organizmy coraz odleglejsze w swojej specyfice od polskich wsi. Ostatecznie zaowocowało to wytworzeniem się stanu funkcjonującego na osobnych zasadach. Mamy tu zatem mieszanekę narodowości i języków, temperamentu, który nieco osłabł, jak pisze autor: „nabrał chłodu”, który wyodrębnił się z polskiego społeczeństwa, stanowiąc osobną kategorię prawną (miasto to opozycja wsi, niejednokrotnie jej zwierzchnik, zaś mieszczanie to najwięksi rywale szlachty) i rozwojową (zainteresowania handlowe, nieprodukcyjne).

Inaczej wyglądała sytuacja miast rolniczych:

W małych mieścinach rolnikami po większej części zaludnionych, lud podobny do wieśniactwa. Lud rodzimy, lud pracowitych wieśniaków, wyjąwszy plemie lettońskie między Niemnem a Dźwiną rozsiadłe, są tego co szlachta szczepu, słowiańskiego pnia. Jich postawa, wejrzenie, usposobienie, mowa są też same. Lettońskie plemie własny duchowy język, całe polskie wieśniactwo szczepi się nieco na dwie mowy ruską i polską. Ruska ma odłamy nieco więcej różne wszakże bez trudności wzajem się rozumieją; polska mniej ma miejscowych odcieni, mimo rażących niektórych tu i owdzie sposobów mówienia jest też sama. Wyrodnych okolicznych wyszczerbów, niema wcale ni w polskiej ni w ruskiej lud mowie. Wszędzie ten sam język, język polski, jedyny dla wszystkich rodzimych ludności szlachty czy nieszlachty są tegoż samego rodu. Jich też przymioty i skłonności są też same.²⁶⁶

Ten opis odsyła nas z kolei do stanu kmiecego (gminu), którego specyfika opiera się na żmudnej pracy oraz przywiązaniu do pewnych wartości narodowych, czego podstawą był język wspólny dla całego narodu bez względu na stan.

Na terenach określanych jako „prowincje” dochodziło do dość specyficznego przemieszczania się ludności. Mowa tu o kresach wschodnich, gdzie Polacy wymieszali się z Rusinami, ludem smutnym i zahartowanym w niedoli. Lud ten nawykł również, przez uprawę kiepskiej ziemi, do żmudnej i trudnej pracy. Połączenie Rusinów z ludem polskim przydało im więcej radości i znacznie podniosło ich charakter, stopniowo wyzuwając go z melancholii i nieufności.²⁶⁷

²⁶⁵ Ibid., s. 281.

²⁶⁶ Ibid., s. 282.

²⁶⁷ Ibid., s. 283.

Jednym z elementów historycznie istotnych dla badanego okresu jest także, za panowania Zygmunta Augusta, podnoszona przez historyków kwestia wyznawanej przez króla religii. Jak twierdzi Lelewel, trudno przypuszczać, by wyznawana przez króla religia stała się bezpośrednią przyczyną problemów jego panowania. Kwestia ta pozostanie na zawsze nierozstrzygniętą, choć na pewno najgorsza rzecz, jaką mógł król uczynić, to pozostać niezdecydowanym w swoim wyborze.

Powszechna wtedy wolność wyznania przyczyniła się do przybycia do Polski prześladowanych na zachodzie innowierców. W miarę wzrostu ich liczby, innowiercy zaczęli tworzyć osobne stronnictwo oraz rozpoczęli zbrojenia.

Duch narodowy od tronu i z sejmu, wzywał dwór rzymski do obmyślenia naprawy katolicyzmu, co by rozzbrojiło strony i zerwaniu zapobiegło. Dwór rzymski przerażony, usiłował w 1564 narzucić uchwały soboru trydenckiego aby walkę na pełnej posadzie toczyć. Trwoga między różnowiercami wzmagająca się, tak już synod w Sandomierzu ogłosił 1570 polityczny consensus, polityczną zgodę, aby się obwarować jednością przeciw socinjanom i katolikom.²⁶⁸

Rosnące napięcie polityczne spowodowało oddolną reakcję ludu w 1606 roku, kiedy to to „zawrzał ruch gminny ożywiony niekatolickimi nowowiercami i wybuchnął w rokosz (...) a rozprawa pod Guzowem, dla Polski, wyłącznie katolicką ogłoszonej, nową otwiera erę.”²⁶⁹ W walce z „dissidentami” skutecznością odznaczyli się biskupi, którzy choć poczuli impuls do aktywnej pracy, zaostrenia zasad panujących w zakonach oraz odnowienia katolicyzmu w Polsce, to skuteczni okazali się tylko na poziomie politycznej aktywności skierowanej przeciw innowiercom, bowiem pozostałe aspekty reformy zrealizowane zostały przez jezuitów.

Towarzystwo Jezusowe i jego filie szybko rozprzestrzeniły się na terenie Rzeczypospolitej, zyskując na znaczeniu i liczebności w głównych miastach kraju. Wdarcie się nowego zakonu do Polski było, twierdzi Lelewel, efektem konszachtów i krętaństw, z których słynął zakon, a które wielokrotnie udało mu się zastosować w innych krajach. Płomienne przemówienia szybko przyswajały jezuitom nowych zwolenników, nawet wśród ludzi wyznania reformowanego. Doszło przez to do kuriozalnych zjawisk, kiedy to protestanci przekazywali swe dzieci na nauki do kolegów jezuickich. Sytuacja ta miała zasięg ogólnokrajowy. Pomimo takich praktyk rodząca się nienawiść i nietolerancja religijna doprowadziły się do jawnych aktów przemocy oraz kolejnych emigracji innowierców. Przeciagającą się wojna o Inflanty, gdzie Szwedzi po

²⁶⁸ Ibid., s. 280.

²⁶⁹ Ibid., s. 298.

zwycięstwach dokonywali aktów „zemsty” na katolikach, tylko pogłębiała tę tendencję. W ciągu piętnastu lat np. dwie trzecie kościołów braci czeskich obrócone zostało w niwecz.

Całość tej sytuacji Lelewel podsumowuje następującym opisem:

Duch narodowy pragnął utrzymać niepodległość kościoła narodowego, domagał się popraw w karności: polityka dworu rzymskiego, przynosi mu uchwały soboru trydenckiego i bierną uległość. Skłonność narodowa do tolerancji usiłuje pokój, między dissidentami utrzymać: polityka dworu rzymskiego wywołuje protestacje. Rozognia prześladowanie. Usposobienie narodowe chce przynajmniej politycznie między dissidentami zawiązać braterstwo: opiera się temu niemiecki luteranizm. Wolność szlachecka osłania wszystkie nauki i mniemania: cudzoziemski jezuitizm jątrzy ku nim zawziętą nienawiść. Porządek Rzeczypospolitej uchylił rzecz wyznań z obywatelstwa: wpływ cudzoziemski płacze i na ten sam kłębek wikła.

Wszystko to wynikało z góry. To król z obcych krajów wzięty, to prałaci, to przemożne pany poruszają i powodują te sprzeczne żywioły. Co duch narodowy ze wstrętem odpiera, czego nienawidzi, w tym się lubuje król z swymi zausznikami i dworakami, za tym goni, temu otuchę daje, to podnosi. System dynastyczny, który omal Lechji nieroztrącił i niezgubił, którego się naród wyrzekł, i potępił go wszechwładztwem swym, przyzwany cudzoziemskimi pojęciami, utrzymuje rzeczpospolitą w ciągłym niepokoju i snuje w niej zwykłe następstwa.²⁷⁰

Wobec nowo powstających problemów, magnateria i szlachta ponownie wykazały świadomość swoich obowiązków, angażując się w działalność na rzecz kraju po myśli ducha narodowego.

Jak wygląda dokonana przez Lelewela ocena całości działań królewskich na terenie Polski opisuje chyba najlepiej fraza „Monarchizm szarpie Rzeczypospolitej zasady”. Część ta stanowi podsumowanie panowania Zygmunta Augusta, Zygmunta III Wazy i Władysława IV, a więc okresu opisywanego jako czas „szarpania” ducha narodowego i sprowadzania do Polski pojęć obcych, „panoszących się” i doprowadzających do stopniowego upadku. Sytuacja była zła nie tylko ze względu na monarchię, ale również środowisko i najbliższe otoczenie królewskie: bigoci, egzorcyści, Niemcy, świętoszkowie²⁷¹.

Był to również czas stopniowego podnoszenia się magnaterii. Wprawdzie podlegała ona obcym wpływom, jednak nietypowa sytuacja pozwalała królowi kupować jej przychyłność w zamian za urzędy, pieniądze, majątki, przywrócenie wolnizny (dobrowolne obejmowanie bezpańskich ziem, co docelowo miało zaowocować podźwignięciem materialnej sytuacji Polski). Taki obrót spraw przyczynia się do destabilizacji Polski, która przez wchłanianie

²⁷⁰ Ibid., s. 308–309.

²⁷¹ Ibid., s. 310.

nowych ziem, zaczyna mieć problemy z ustaleniem jednorodnego ośrodka władzy i organizacją administracji, co uwidacznia się również w coraz silniejszym, w wyniku braku nadzoru administracyjnego, represjonowaniu gminu przez szlachtę, chociażby przez ograniczenie możliwości społecznego awansu.

Tutaj pojawia się kwestia naturalizowania się „czyli wnaradawiania dla cudzoziemców”²⁷² oraz indygenatu, czyli uszlachcenia gminu oraz obcego rycerstwa²⁷³. Indygenat przyznawał tylko sejm (ewentualnie wódz jako wyróżnienie wojenne) i tylko tym, którzy posiadali nieruchomość i ziemię. Każdorazowy awans musiał być uwieczniony na piśmie oraz opatrzony herbem. Uszlachcenie obejmujące komplet przywilejów i praw otrzymywał dopiero wnuk tego, kto dostał do ręki dokument.

Ciekawą była również sytuacja przyznawania polskiej szlachcie orderów i odznaczeń obcych państw. Ich posiadanie uprawniało do dysponowania tytułaturą zgodnie z polityką państwa przyznającego dane odznaczenie. Szybko wytworzył się podział na równą w prawach, aczkolwiek coraz bardziej się faktycznie różnicującą szlachtę i przenikających w jej szeregi „noworyszki”.

Rosnąca siła szlachty w kraju nie podobała się Władysławowi IV, który postanawia uspokoić stan poprzez zorganizowanie przeciwko niemu powstania gminu. Na szczęście całość tychże działań zostaje powstrzymana przez szlachtę i rycerstwo.

W tym miejscu, historyk komentuje też działanie *liberum veto*, próbując przekonać czytelnika o prawidłowości tego zapisu, który choć kilkakrotnie niestosownie użyty, to jednak całościowo winien być uznany go za stojący na straży polskiego interesu. Innym przejawem walki o własne prawa stały się rokosze i konfederacje, ale również wystąpienia wojskowe.

Tutaj również rozmyśla Lelewel nad kształtem działalności społecznej szlachty oraz wojska. Kategoryzuje je jako rokosze, czyli zebrania niezadowolonej szlachty oraz konfederacje - jak wyżej, z tym, że wystąpienie ma charakter zbrojny. Jako osobną formę aktywności klasyfikuje Lelewel wystąpienia wojska przeciwko swemu państwu w celu windykowania zaległego żołdu. Bez względu jednak na kształt tych działań i powody ich występowania, warto zaznaczyć, że ich całość ma zdaniem Lelewela charakter oddolny – narodowy.

²⁷² Lelewel, J. *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej* (w tegoż:) *Polska dzieje i rzeczy jej rozpatrywane przez Joachima Lelewela*, t. III., wyd. J. K. Żupańskiego, Poznań 1855, s. 318

²⁷³ W tekście zaczyna się pojawiać określenie rycerz dla ludzi, nieposiadających herbu, czy stanu szlacheckiego, ale jednocześnie będących na tyle zamożnymi, by móc uczestniczyć w wojnach na własnych koszt. Współcześnie wiemy, że takie rozumienie rycerza funkcjonowało już za czasów statutu wiślickiego. Warto też pamiętać, że jakkolwiek indygenat oznacza nadanie tytułu szlacheckiego, szlachcicowi obcego państwa, to w tym wypadku zjawisko dotyczy całokształtu procesów uszlachcających.

Szlachta jako stan pozostawała wówczas skonfliktowana zarówno z mieszczaństwem, jak i ze stanem kmiecym:

Mieszczanie miast znamienitszych, mają niejaki prerogatywy jakich wieśniacy nie mają, tworzą coś pośredniego między szlachtą a ludem. Albowiem to co posiadają całkowicie do nich należy, i przesiedlać się mogą, przywilej jakiego wieśniacy nie mają, niemogąc się ruszyć bez pańskiego pozwolenia, by w jaką inną wejść służbę, tak już są jakby do skiby przywiązani i są też poczytywani za część uprawnej ziemi. Ogrodnicy, wiejska czeladź jeszcze więcej są niewolni, więcej niewolnicy niż wieśniactwo; życie jich równie jak to co posiadają należą do kaprisu pańskiego. On samowolnym jest panem jich chudoby, a dom jego nieszczęsnym więzieniem jich położenia, z którym nierozstają się chyba z duszą. Najniewinniejszy jest występny, a jeśli zechce go dręczarnią dobić, to utrapienie jinnego grzechu pierwotnego jakiego prawo krajowe dopuszcza. W mowie krajowej (mówi cudzoziemiec jakiego słowa przekładamy) nazywani są chłopami, równie jak lud rolniczy, co sprawia tę nazwę tak obelżywą, że gdyby nim szlachcicowi zniewagę uczyniono, nieupooiłby się chyba zgładzeniem nieprzyjaciela, Z tego rodzaju ludzi dobierają hajduków i sług domowych, którzy pana opuścić nie mogą, bez narażenia życia jeśliby z kraju umknąć niezdolali bo pan ma nad nimi prawo niezwłoczne. Wykroczenia w Polszcze nieuchodzą bezkarnie, wyjąwszy w jednym razie (mówi dalej podróżny cudzoziemiec), to jest że wolno szlachcicowi lichego człowieka zabić, a uchylić i przydusić sprawę wieśniaka małą pieniężną opłatą. Należy jednak wyznaczyć tego rzadko się dopuszczają, a jeśli to jim wyraźnie niewzbroniono, to z politycznych powodów, dla zachowania zwierzchności mieli zawsze nad dobrym ludem, który w uległości i obawie trzymać się obowiązani.²⁷⁴

Gmin, mimo postępu cywilizacyjnego (technologicznego), stawał się coraz bardziej niewolny. Wynikało to z faktu wprowadzenia na ziemie polskie feudalizmu, który dławił i miażdżył polską niepodległość. Szlachta tłumaczyła konieczność skromności życia wieśniaczego przymusem kontroli nad ludnością, która uniosłaby się pychą w momencie, gdyby doszło do podniesienia poziomu jej egzystencji. Stąd mogła powstać paradoksalna sytuacja ulepszania technologicznych metod gospodarzenia ziemią, przy jednoczesnym upadku duchowym narodu i jego uciemnieniu. Jak wynika z opisu, efekty systemu feudalnego stawały się również bazą dla bezkarnego używania przemocy celem sprawowania kontroli nad gminem, przykuwania go do ziemi oraz sprowadzania jego społecznej roli wyłącznie do funkcji służebnych.

Konflikty obejmowały również relację szlachty z mieszczaństwem. Mowa tu o podnoszeniu cen produktów, by sprostać wymogom cenowym towarów z najwyższych półek.

²⁷⁴ J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej*, op. cit., s. 341.

Tak pojawia się szereg postanowień z lat 1613, 1620, 1655 uchwalonych przez szlachtę, które zakazują mieszczanom noszenia

Jedwabnej odzieży, oraz podbicia jedwabiem lub kosztownym futrem; lisy tylko i niższe futra służyć jim mogą zabroniono też przystrajania się kamieniami drogiemi i jinnyimi świecidłami pod karą ciężkich opłat.²⁷⁵

Coraz wyraźniejszą stawała się dysproporcja pomiędzy mieszczanami z wielkich ośrodków, żyjących w przepychu, a pomniejszymi, z ośrodków, o których Lelewel pisze, że bliżej im byłoby do miana wsi niż miasta.

17. wiek to również czas, kiedy szlachta przyczyniała się do swego rodzaju handlowego sabotażu gospodarki: skoro szlachta posiadała faktyczny monopol na sprzedaż towarów rolnych, czyniła to po cenach zaporowych. Kiedy jednak sprzedawcą był gmin (dodajmy, że rzadko stan kmiecy stać było na podołanie kosztom produkcji na rynek), wtedy ceny ustalano poniżej kosztów produkcji.

Tak doszło do wykształcenia się nowej warstwy: kozaków, czyli ludzi, którzy decydowali się na ucieczkę i rezygnację z dotychczasowego kształtu życia. Znajdowali się wśród nich uciekający spod władzy szlacheckiej chłopci oraz wyjęci z pod prawa. Stapiając się w z ludnością Zaporozża uciekinierzy ci przyczyniali się do stworzenia grupy składającej się z ludzi niechcianych i wykluczonych.

Kozacy byli agresywni i utrzymywali się z łupieżczych wypadów na przyległe tereny. Jak pisze Lelewel:

(...) chciwość tylko łupu i ubijatyki, uzbrajały jich jak przeciw łacinnikom i unitom, tak przeciw nieunitom co jich własnego byli obrządku; przeciw wolności ludów w którychby obronie stawać powinni przeciw narodom tego co oni szczepu z którymi jim bratać się należało: służyli magnatom na Moskwę jidącym, mocnym despotom co się uwzięli plemie sławiańskie jeśli niewytępić, to z niepodległości i swobód wyzuć wszystkie wyprawy jakie kozacy w Czechach, w Niemczech, Węgrzech, nawet te co na Turcyą podjęli noszą to ohydne znamie. Sława męstwem i dzielnością powiedzieć trzeba, przyćmiona jest plamą tych pobudek i szarpaniną niezgodną z duchem Rzeczypospolitej.²⁷⁶

Współpraca Polski z Kozakami, początkowo udana, rozpoczęła się około 1510 roku. Sytuacja uległa zmianie po roku 1630, kiedy z protektora granic Rzeczypospolitej Kozacy przerodzili się w jej wroga. Wzrost liczby Kozaków z jednej strony świadczy o sile rodzącej

²⁷⁵ Ibid., s. 329.

²⁷⁶ Ibid., s. 357.

się społeczności, ale z drugiej przekonują o konieczności utrzymywania całej tej masy bitnych ludzi w pewnej politycznie korzystnej dynamice. Rzucano zatem Kozaków z jednej bitwy w drugą, bo to zapewniało im mienie z grabieży, a Polsce tymczasowe rozwiązanie problemu. Jednak rosnąca liczba ludzi powodowała wreszcie konieczność ustalenia zasad funkcjonowania tak kolosalnej społeczności wojskowej, która zaczęła się już ubiegać o nowe przywileje, w tym o nadanie im statusu prawnego równego szlachcie i przydzielenie własnego hetmana zaporoskiego.

Aby ukrócić te tendencje uciekano się do różnych metod, min. administracyjnego ich stłamszenia:

W owe czasy, w stronach tamtych mało jeszcze pomniejszych majątności, wszystko dzieliło się pomiędzy ogromne królewskie lub magnatów włości. Magnaci tedy i starostowie, współ z jezuitami i Żydami kuli więzy na kozaki. Panowie i dóbr królewskich zawiadowcy przywykli obchodzić się z wieśniakami jak w niewolnictwie, między panem a niewolnikiem nieznając pośredniej kondycji, usiłowali kozaków w służebność podciągać, podobnymi jakie wieśniak polski znosił daninami ciążyć, podobną robocizną. Żydzi co każdego czasu szlachty dobra cenić umieli, żarliwie nadszkodzili dostatki pańskie pomnażać, podchwytyjąc ludzi wydierać kozakom handel, zarobki i zyski, napoje w wywarze i wyszynku, wymyślając sobie monopola.

Zabierano też kozakom cerkwie, cmentarze; ciągnano jich do trybunałów postawionych pod kierunek jezuickiego sumienia; wygrzebywano z ziemi i znieważano schismatickie kości. Podstępny podmuchem, gwałtownością lub zniewagą, wyzywano dociskanych do niepowolności, do tłumnych poruszeń, do oporu i buntu, aby mieć powód karać, srożyć się i ciężarne ustalać jarzmo. Ta żarłoczna chciwość pomożenia dochodów, te nieczne nadużycia magnatów i starostów nieobliczone dla Rzeczypospolitej nieszczęścia i klęski przyrządzały. W owe lata pokoju jaka rzeczpospolita zewnątrz miała, targania, ucisk i gwałty wzmagaly się bezkarnie; a w senacie i przed królem wykrzykiwano że czas powściągnąć niesworność i swawolę kozacką: aby zawierusze zapowiedz uchwalano wznieść warowną twierdzę.²⁷⁷

W roku 1637 stanęła twierdza Kudak, mająca strzec Polaków przed napaściami Zaporozan. Pierwsze bitwy zostały rozstrzygnięte na korzyść Polski, której hetmani polowi podstępem doprowadzili do ścięcia przywódców kozackich. Kozakom odmówiono dochodzenia sprawiedliwości. Traktowano ich coraz gorzej, co stało się przyczyną kolejnych nieudanych zrywów pod Ostrazinem i Skielanowiczami. Wielu Kozaków zabito w wyniku samowoli żołnierzy, wielu uciekło. Ci, co pozostali, zdecydowali się służyć Polsce.

W 1648 doszło do powstania Bohdana Chmielnickiego:

²⁷⁷ Ibid., s. 366.

Chmielnicki i kozacy 1648 z Ukrainy postępują przez ziemie ruskie aż pod Lwów i Zamość a tysiące wieśniactwa ruskiego z nimi pod broń staje. Oddziały kozackie wkroczyły do Litwy a tam współwyznawcy jich, i lud podobnej ruskiej mowy, wieśniacy i mieszczenie wstają, wsi i znamienitsze miasta Przybyłom wydają. Kozacy trzecią część Litwy posiadli bo współczucie w niej znaleźli w jej części ruskiej.²⁷⁸

Rok później, w wyniku zawarcia pokoju między Turcją a Polską, Chmielnicki postanawia walczyć dalej o przywileje. Problem polegał niezaspokojeniu podstawowych potrzeb zdrowego funkcjonowania narodu (nie rozwiązano problemów związanych z budową nowych gospodarstw, prowadzeniem folwarków, nie zapewniono legislasji i nie regulowano spraw chłopskich)

Gdy liczba starć i konfliktów zbrojnych Kozaków zaczęła maleć, Chmielnicki utworzył z byłych województw kijowskiego i czernichowskiego Małą Rosję i na mocy umowy w Perejasławiu z 1654 r. połączył ją z Wielką Rosją, czyli Moskwą, strzegąc jej granic przed zakusami zachodniego i południowego sąsiada. Kozacy stają się w tym okresie „gminnowładni”: działają na zasadzie wieców, zaś carat zapewnia im przywileje, swobody oraz samorządność. Żaden bojar nie ma prawa wtrącać się w sprawy kozackie. Niestety, szybko okazało się, że naród kozacki, a właściwie już ukraiński, nie ma szans na znalezienie wspólnego podłoża z rosyjskim i że wszystko, poczynawszy od ustroju, przez język, aż po religię staje się podstawą nieporozumień i zawikłań.

Tak doszło do podpisania przez Wyhowskiego, następcę Chmielnickiego, ugody hadziackiej z Polską, czyli przywrócenia Kozaczyzny Polsce i utworzenia nowego państwa z narodów Polski, Litwy oraz Kozaczyzny. Umówiono nawet parytet urzędników (ich wyznań i narodowości), mających zarządzać włościami Rzeczypospolitej Trojga Narodów. Lelewel opisując stan kozacki uświadamia czytelnikowi zasadniczą różnicę pomiędzy Polakami a Rosjanami: Rosja rządy swe sprawowała na bazie despotyzmu, który stopniowo tłamsił rzekomo samowładczy naród. Dopiero zbratanie się z Polakami dawało Kozakom szansę na pokój, ład i porządek.

Niestety, ugoda zawarta z Polakami rozdzierała naród kozacki. Nie mogąc być w całości uszlachceni, zmuszeni zostali co znakomitszych swoich obywateli niejako oddelegowywać do innego stanu społecznego czyli szlachty, odrywając ich od rodzimej społeczności. Przyczyniło się to do wewnętrznych sporów i podziałów na proruckie i propolskie stronnictwa. Nie brakło tych, co uciekali do dońskich Kozaków.

²⁷⁸ Ibid., s. 372.

W roku 1667 Mała Rosja została oddana carowi w ramach umowy andruszowskiej. Jest to czas, kiedy Kozaczyzna cierpi najbardziej, jako terytorium osadzone pomiędzy dwoma potęgami. Raz jest po stronie Rzeczypospolitej, raz po stronie carskiej. Ludowi wówczas żyło się trudno, czego powodem były wzrastające obowiązki, pańszczyzna oraz podatki kościelne. Płacono łanowe, podymne, odprawiano darmochę, która z czasem urosła do sześciu dni w tygodniu. Sytuacja ta była tym trudniejsza, że ludzie biedniejsi po licznych wojnach i gwałtach, jakie na nich spadły, dobrowolnie zaciągali się w niemalże niewolniczą służbę u panów. Jeśli do podobnego stanu sprowadzono szlachcica, próbował swych sił na własnej roli, bo służyć u kogoś było mu wstyd.

Sytuacja była trudna, a mimo licznych gróźb i obietnic ze strony ludu nie doszło do powstania. W 1702 sytuacja uległa zmianie, kiedy przywódca kozacki, Palej, zbuntował się i napadł na twierdze polskie. Poparcie ludności spowodowało wzrost jego wojsk aż do 30 000 szabel, a wojsko to wraz z rodzinami żołnierzy stworzyć miało nową sicz. Ostatecznie powstanie kozackie udało się zgasić dopiero w 1712 roku.

Późniejsze epizody dotyczą działań, jakie miały miejsce w Medwedówce w latach 1750-tych, kiedy to Maksym Żeleźniak rozpoczął kolejne powstanie, obiecując przyłączenie się do carycy Katarzyny i jej wsparcie, jeśli tylko lud powstanie i polską część Ukrainy obsadzi policją kozacką. Głównym kryterium ustalania przynależności narodowej było wyznanie prawosławne, wszystkich poza ortodoksami mordowano.

Sytuacja na Ukrainie podlegała ciągłej destabilizacji. Podobne sytuacje powtarzały się i powodowały, że raz polska, raz zaś carska polityka zmuszona była do ich nieustannego rozwiązywania.

14 sierpnia 1775 Katarzyna II "Zawiadomiła Europę o zupełnym zniesieniu i zagładzie kozaków zaporozskich"²⁷⁹ Wydarzenie to nastąpiło po okresie długotrwałego gwałcenia umów i ustaleń andruszowskich, jakie zawarto niegdyś pomiędzy caratem a Kozakami. Bardzo szybko anulowano zwolnienia z podatków oraz żołąd. Dokonywano masowych uwięzień, wprowadzano dodatkowe podatki, dokonywano grabieży i parcelacji gruntów oraz ich dystrybucji pomiędzy bojarów. Proces pacyfikacji wedle relacji carycy odbył się pokojowo i bez użycia przemocy. Kwestie sporne wynikające z uznania kozactwa jako sposobu życia za proceder nielegalny, zostały rozstrzygnięte, zgodnie z prawem, na korzyść państwa rosyjskiego.

Okres panowania Katarzyny Wielkiej był również czasem stopniowego wyrzucania się z odrętwienia Polaków. Zwłaszcza szlachta skłaniała się wreszcie do rozstrzygnięcia spraw

²⁷⁹ Ibid., s. 423.

chłopskich i własnych. Spośród rozlicznych aktywnych działaczy zwłaszcza Brzostowski, Chreptowicz i Zamojski starali się podnieść stan państwa przez uwłaszczanie chłopów i ich wojskowe szkolenie, mające zapewnić spokój w niepewnych czasach. Te inicjatywy społeczne miały na celu wyrwanie chłopstwa ze stanu odrętwienia, w którym samo z siebie nie było ono w stanie wykrzesać jakiegokolwiek inicjatywy czy zaangażowania.

Kolejnym problemem stał się kryzys demograficzny, związany z wyludnieniem Polski raz wyniszczeniem warstwy szlacheckiej. Ci, którzy potracili swe włości, zmuszeni zostali do własnoręcznej pracy na roli i z czasem do przejścia do stanu chłopskiego. Nierzadko okazywało się, że popadły w biedę szlachcic nie był w stanie własną pracą odzyskać dawnego majątku, co w końcu prowadziło nawet do zaniku pamięci o chlubnym niegdyś pochodzeniu. Sytuacji nie poprawiał fakt indygenowania lub naturalizowania rycerzy, bowiem sejmy, na których to czyniono, niejednokrotnie bywały zrywane.

Brak wojska próbowano leczyć konfederacjami. Wytworzyła się sytuacja, kiedy wojsko polskie miało więcej oficerów niż ludzi, którymi mogliby oni dowodzić. Co raz większy procent wojska stanowiły prywatne zaciągi, dokonywane na potrzeby arystokracji. Konfederacje zaczęły przypominać swoim kształtem bardziej bijatki niż siłę polityczną. Dochodziło też do sytuacji, kiedy przeciw konfederacji tworzone drugą, opozycyjną, która nie tyle zgłaszała kontrpostulaty, co – jako celowo utworzone stronnictwo zaciężne – dążyła wprost do siłowego rozwiązania sytuacji.

Reformy, jakich próbowano dokonać z koncem 18. w., miały objąć również formy sprawowania rządów i charakter władzy królewskiej:

Osoba jego święta miała być niechybną a przeto nieodpowiedzialną wedle nauki niektórych monarchistów co rząd polski zwali mieszany, *gouvernement mixte*. Ale dopytki Zamojskiego na sejmie inkwizycyjnym, warunek zaprzysięgany przez królów, że uwalnia od wszelkiej podległości naród skoro prawo przekroczy, groźby naostatek detronizowania, i po kilkakroć ogłaszane tron osierocenie, dostatecznie udowodnia, że stan rycerski niepomagał niechybności i cale nieprzypuszczał nieodpowiedzialności. Owóż, królewska dostojność na silnych (jak w monarchjach) postawiona posadach, była tylko najwyższą magistraturą. Ale majestat jej, okazałość, tytuł, potrzebowały stolicy, dworu, kliki i zwykłych wymagań.²⁸⁰

Doszło również do centralizacji władzy w stolicy. Z jednej strony ułatwiło to zarządzanie, z drugiej jednak zabiło tradycję sejmów gromadzących szlachtę w jednym miejscu

²⁸⁰ Ibid., s. 465.

w czasie obrad, oraz tworzyło wygodny punkt zborny dla działalności obcych dyplomatów, sprzecznej nieraz z polskim interesem.

Byt narodu zwolna się chyli a stolica rośnie, król w niej świeci ze swym dworem, dworakami, szambelanami, ze swymi intrygami, klikami, królowymi (z których w ostatnich czasach ostatnia w Petersburgu rozwiązała pędziła życie). Małżeństwa królewskie ożywiały stosunki zagraniczne, wszystkie królestwa, cała dyplomacja z najjaśniejszym umawiają się królem, Rzeczpospolita zostaje na boku. Wyjawszy dobrego a nieudolnego Michała, wszyscy królowie i królowe, jeśli niemyślni o dziedzictwie trony, zamierzały następcę mianować. Do tych zamachów czepiały się wszystkie nieprzyjazne żywioły: intolerancja, arystokracja, wpływ cudzoziemski, chciwość wynoszenia się, łakomstwo, nieprawe nadużycia, przewrotne nauki, co tworzyło nie rząd mieszany, ale zaraźliwą mieszaninę wyradzającą nieład i nieład, trudzącą naród w ciągu kilku pokoleń, wycieńczając siły jego i jarzmo przyrządzając.²⁸¹

3.7. Podsumowanie

Prezentowanie wszystkich ksiąg wileńskiego historyka byłoby zadaniem cokolwiek karkołomnym i służyć by musiało celom innym niż tutaj zamierzone. Dlatego też dokonałem rekonstrukcji źródłowej koncepcji Lelewela, wybranych pojęć, funkcjonujących w ramach jego myśli oraz prezentacji przykładowego wywodu na temat historii Polski. Powinno to wystarczyć dla zobrazowania Lelewelowskiego sposobu pisanie, specyfiki jego rozumowań i przybliżyć Czytelnikowi pewien styl dziewiętnastowiecznego konceptualizowania problemów historycznych, właściwy naszemu głównemu bohaterowi, którego dorobek stanowi jeden z kamieni milowych polskiej myśli historycznej.

Zebrany w ten sposób materiał stanowił będzie dla mnie teraz przedmiot właściwej analizy kulturoznawczej. Lelewelowski model historii jako dyscypliny, a także mówienia i pisanie o historii oraz kształcenia historycznego stale zyskujący na popularności w polskim 19. wieku, miał licznych odbiorców i doskonale wpisywał się w kontekst ówczesnie kształtującej się profesji akademickiej. Tym samym stanowi również doskonały dokument epoki, świadczący także o jej samowiedzy i samoświadomości. Jego znaczenie nie ogranicza się zatem do indywidualności Joachima Lelewela.

²⁸¹ Ibid., s. 466.

4. Historyk jako twórca i uczestnik kultury: kulturowe ramy historiografii Joachima Lelewela

Celem niniejszego rozdziału jest rekonstrukcja ram myślowych (mentalności – czyli zestawu norm i ich uzasadnień, które kształtują wizję świata) zawartych *implicite* w twórczości historycznej Joachima Lelewela. W rozdziale tym zaprezentuję postać wileńskiego historyka, jako reprezentanta epoki 19. wieku, kontekstualizując jego postać względem ówczesnej mu epoki.

Połączenie dwóch elementów (badania mentalności i kontekstualizacji historycznej) traktuję jako dwie wzajemnie uzupełniające się perspektywy, pozwalające na wzajemne tłumaczenie, stawianie i uzasadnianie hipotez. Dodatkowo pomagają one w ustaleniu miejsca dzieł historycznych Joachima Lelewela w ramach polskiej nauki historycznej.

4.1. Epoka sporu starożytników z nowożytnikami

Aby móc dobrze zrozumieć, jak wyglądać mogła mentalność ludzi doby romantyzmu, należy określić podstawową periodyzację oraz wpływy społeczne, które kształtowały życie intelektualne tego czasu. Określenie tychże wpływów pozwoli nam zrozumieć motywacje twórców, określić nurty oraz wskazać na to, co komunikowalne było dla ludzi tej epoki poprzez współuczestniczenie we wspólnym doświadczeniu potocznym.

Uwaga ta jest bardzo istotna, albowiem (zgodnie z moimi deklaracjami zawartymi we wcześniejszych rozdziałach), moim podstawowym narzędziem w analizie mentalności pozostaje w pierwszej kolejności zrozumienie sądów uzasadniających przyjmowaną przez podmiot normę kulturową, a następnie analiza samych sądów normatywnych i dyrektywalnych. Uwaga ta jest ważna z perspektywy samej stylistyki pracy, która powoduje rozbudowanie wyводу i takie jego prowadzenie, które obfituje w stwierdzenia i słownictwo charakterystyczne dla danej epoki oraz całego jej kolorytu. W tym sensie tekst może wydawać się dość odległy od tematu pracy, jednak niezbędnym jest zarysowanie licznych kwestii okołotematycznych, albowiem dopiero na ich tle lepiej można zrozumieć zagadnienia mentalności związane z historiografią Joachima Lelewela.

Zgodnie z popularną w Polsce periodyzacją literaturoznawczą, postać Joachima Lelewela i współczesnych mu twórców umieszcza się w ramach epoki literackiej określanej mianem romantyzmu. Przyglądając się postawie historyka i zakotwicząc ją w kontekście europejskich wpływów kulturowych, literackie cezury okazują się zbyt wąskie, stąd proste rozgraniczenie pomiędzy „oświeceniem” a „romantyzmem” uznaję w tym wypadku za stereotyp. W dalszej części pracy stosując komunikatywną, mimo wszystko, kalkę pojęciową, „romantyzmu” traktować go będę jako formację kulturową ukształtowaną na przełomie 18. i 19. w., powstałą w wyniku twórczej polemiki z wartościami oświecenia i starożytności. Takie instrumentalne uproszczenie pozwoli traktować epokę Lelewela jako pewną historyczno-kulturową całość oraz uniknąć często powielanego błędu traktowania „romantyków” jako przeciwników „oświeconych”.

Chcąc znaleźć punkt historycznego zaczepienia moich analiz, rozważania rozpocznę od umieszczenia analizowanego historyka w ramach tzw. „sporu starożytników z nowożytnikami”, za którego symboliczny początek upatruje się publikację Charlesa Perraulta pt. *Paralleles des anciens et des modernes*. Wydana 27 stycznia 1687 r., stanowi przysłowiową iskrę rzuconą na beczkę prochu, którą podłożono pod wyobrażenie ukształtowane przez Bernarda z Chartres w XII wieku. Średniowieczny teolog, dając wyraz poglądom na temat *media tempora* i ich poziomemu cywilizacyjno-kulturowego, wyobrażał swoją epokę za pomocą metafory „karłów stojących na ramionach olbrzymów”. Wedle tego poglądu, współczesne Bernardowi czasy miały swoją doniosłość zawdzięczać dziedzictwu starożytności, a nie własnemu geniuszowi, czy odkrywczości.

Myśliciele XVI i XVII wieku podjęli się rozprawy z tym stwierdzeniem.²⁸² Przejawy nowych poglądów widoczne były m.in. w postawie Petrarke, którego nowy podział czasu historycznego i jego rozumienia okazał się dużo bardziej miłosierny dla rówieśników włoskiego myśliciela. Petrarca oraz jego apologety oceniali sobie współczesnych przez pryzmat doświadczenia, jakim górować mieli nowożytni (m.in. Juan Luis Vives) oraz całkowicie

²⁸² Wskazana tu przeze mnie teza, jakoby tekst Perraulta stanowił tak wyraźną granicę w rozumieniu temporalności zjawisk, jest oczywiście pewnym instrumentalnym uproszczeniem mającym stanowić swoisty amalgamat dla romantycznych idei. Tytułem sprostowania chciałbym zaznaczyć, że traktowanie o dominujących modelach czasu w wypadku Europy jest bardzo skomplikowane i niejednorodne. Wielki zbieracz historii i opowieści ludów, Hezjod, pojmował przecież wskazywał nam na degradacyjną koncepcję dziejów wspominając poprzednie pokolenia jako znacznie lepiej rozwinięte. Inne spojrzenie na czas charakteryzował renesans karoliński, który nie tylko wskrzeszał idee rzymskie, ale robił to w sposób lepszy i bardziej twórczy (ideał ma o tyle sens, o ile chcemy go przerosnąć, a nie mu dorównać). Jeszcze inną wizję oferuje chrześcijaństwo, które rozwiązanie dziejów upatruje w paruzji. Jeszcze innego rozwinięcia doczekamy się w oświeceniu, gdzie wkraczająca idea postępu, nałoży obowiązek większej doskonałości kolejnych antenatów nad protoplastami.

zrównywać w osiągnięciach starożytników z nowożytnikami (np. Pierre Gassendi). Mimo że poglądy te rozwijały się i dojrzewały przez długi czas, to właśnie postawa Perraulta stanowić miała symboliczną kroplę przelewającą czarę i dopełnić zmiany w jednym z jego pism porównujących starożytnych z nowożytnymi. W swoim dziele Perrault przełamał pogląd o degradacji kulturowej czasów postantycznych, ale nie przez niwelację lecz odwrócenie. To już nie starożytni uznawani byli za kulminację kultury na powielanie której skazane były kolejne pokolenia.; to epoka Ludwika XIV i jego dworu stanowić miała ukoronowanie historii i przełamanie monumentalnego klasycyzmu.

Tezy Perraulta pozwoliły docenić wagę współczesnych osiągnięć kulturowych i cywilizacyjnych, które dotychczas uznawano za wtórne względem antycznych kanonów (co przejawia się choćby w nazewnictwie stosowanym względem poprzedzających epok). „Renesans” oznaczał przecież nic innego jak odnowienie idei historyczno-kulturowych cesarstwa rzymskiego, zwłaszcza zaś cycerońskiej łaciny; „średniowiecze” stanowiło epokę „ciemnoty”, graniczącą cezurami z końcem cywilizacji antycznej i wzmiankowanym wyżej odrodzeniem. Istota czasów zawierała się zatem w relacji względem najwyższej z tradycji, niezależnie czy było to określenie gloryfikujące czy upadające. Perraultowskie odwrócenie zmieniło rozumienie dziejów, niwelując perspektywę degradacji i pozwalając m.in. na poważne badania historyczne nad „wiekami ciemnymi” oraz poszukiwanie inspiracji średniowieczną ludowością. Nowa perspektywa pozwalała na stworzenie nowoczesnej historii oraz uwolnić nowatorskie idee artystyczne renesansu, których kształt wymykał się klasycznym okowom. Trudno mówić tu o totalnym odwróceniu od tzw. klasyki, jednak fakt dopuszczenia do miana geniuszu twórczości Williama Szekspira stanowił wyraźny sygnał jakościowej zmiany kulturowej, dopuszczającej afirmację nowożytnego dorobku kulturalnego.

Nowe poglądy na periodyzację dziejów pozwoliły romantykom głosić konieczność zwrotu ku naturze i bardziej niż hołdowaniu rzeczywistości, podkreślać niepowtarzalność ludzkiego geniuszu, zwłaszcza poetyckiego, który w nadbudowach nad tym, co realne, uwidaczniał swoją wielkość i potencjał. Twórczość literacka²⁸³ nie miała kopiować rzeczywistości, ale stanowić podstawę rozumienia świata, zaś zawarte w niej wydarzenia być niczym innym jak bazą do rozwinięcia i interpretacji teraźniejszości. Nowe podejście zaowocowało zmianami, z których najwyraźniejszą stało się zakorzenienie doświadczeń w

²⁸³ Pod tym hasłem i jemu bliskoznacznymi rozumiem będę aktywność zarówno poetów jak i historyków. O szczegółach relacji obu form pisarstwa i ich konsekwencjach traktuję w dalszej części pracy.

afirmacji tradycji narodowych przeciwstawionych klasycyzmowi.²⁸⁴ Wiązało się to ze zmianą koncepcji estetycznych, których dotychczasową uniwersalizującą bazę stanowiły kanony artystyczne i edukacyjne wypracowane przez starożytnych.

Poza regulacją działalności artystycznej, kanony te wyznaczały normatywną paletę standardów niezbędnych do zrealizowania przez artystę, o ile odbiór jego twórczości miał pozostać pozytywnym. Oznacza to, że podstawowym kryterium oceny aktywności artystycznej było spełnianie (bądź nie) założeń wynikających z estetyk starożytnych. Zniesienie ponadczasowego wpływu jednej formacji kulturowej przyczyniło się do powstania historyzmu, czyli dyrektywy badawczej zakładającej zmienność dziejów i ich relatywno-kulturowego charakteru. Konsekwentnie zatem, poszczególne epoki i wydarzenia historyczne traktować należy jako niepowtarzalne i niesprowadzalne do siebie komponenty. Każda epoka kształtuje swoje życie kulturowe i cywilizacyjne, według konkretnych i danych sobie warunków, do jakich musi umieć się odnieść i dostosować. Jeżeli chcemy ją zrozumieć musimy podjąć się analizowania jej wytworów i ich oceny nie według uniwersalnego kryterium, ale według partykularnych norm danego momentu historycznego, których śladami pozostaje aktywność kulturowa.

Na kolejne zmiany estetyczne i polityczne nie trzeba było długo czekać. Pierwsza sfera, za swój niedościgniony wzór obrała postać wspomnianego już Szekspira. Na poziomie politycznym rzecz była bardziej skomplikowana.²⁸⁵

Po pierwsze romantycy odnosili się bardzo krytycznie względem rewolucji francuskiej. Sama zmiana i nobilitowanie stanu trzeciego było oczywistym osiągnięciem, jednak sposób w jaki dokonano przewrotu i ilość ofiar jaką pochłonęła rewolucja, przyczyniły się do jej ambiwalentnego przyjęcia. Rewolucja francuska zamiast rodzić dzieci, pożarła je. Budowa nowego społeczeństwa i przemiana były oczywistym punktem łączącym program romantyków z rewolucjonistami; różnica leżała oczywiście w sposobie ich przeprowadzenia.

Celem romantyków nie była zmiana społeczna oparta na rozlewie krwi, ale przez transformację tożsamości obywateli. Jeśli zatem uwielbienie dla klasyki prowadziło przez wrota Weimaru na szafot gilotyny, a potem do przesiąkniętego krwią terroru jakobinów, to może lepiej, żeby starożytni nigdy się nie narodzili. Postulaty rozumu, zeświecczenia, dotarcia do ludu, dialog z ludem, edukacja – to oczywiste wartości, którym hołdują romantycy, a wśród

²⁸⁴ T. Namowicz, *Wstęp* (w:) *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, J. S. Buras (tłum.), seria „Biblioteka Narodowa. Seria 2”, nr nr 246, Zakład Narodowy im. Ossolińskich - Wydaw, Wrocław 2000, s. XVII.

²⁸⁵ Kwestie dotyczące wpływu nowych koncepcji artystycznych na mentalność, analizować będę w kolejnych częściach pracy.

nich Lelewel. Zmiana jakiej mieli dokonywać nowocześni poeci, z Johannem Gottfriedem Herderem na czele, wiązała się nie tyle z tworzeniem nowoczesnej tożsamości przez przebudowę społeczeństwa za pomocą przewrotu, ale na odwrót - przewrotu w społeczeństwie, poprzez działalność artystyczną. Perspektywa nie była więc odgórna, ale oddolna – to nie politycy mieli zmieniać naród, ale naród miał zmieniać siebie poprzez poznanie swojego ducha, dziś znanego znacznie lepiej pod nazwą kultury.²⁸⁶

Kolejny problem leżał w utożsamieniu tendencji klasycystycznych z królewską restauracją i legitymizacją porządku absolutnego. Jego istota, choć z pozoru nie związana z tematem pracy, szybko zysuje na znaczeniu, kiedy uświadomimy sobie perspektywę badawczą Lelewela. Wileński historyk odchodzi od spojrzenia wielkich władców i ich dworów, zastępując dotychczasową historię jedynowładców, historią przemian „związków towarzyskich” lub inaczej – dziełopisarstwem ludu.

W dobie romantyzmu tendencje te kumulowały się we wszelkich protestach i rewolucjach nakłaniających do demokratyzacji polityki i społeczeństwa.

Tak jak starożytni rządzili niepodzielnie w sztuce, tak na tronie zasiadał główny zawiadowca kraju homogenizujący i hegemonizujący społeczeństwo, zaś widzialne przejawy fundowanego przez jedynowładcę porządku znajdowały swój wyraz w konkretnych rozwiązaniach estetycznych.

Elementy klasycystyczne odpowiednionastrajały społeczeństwa, wskazując na polityczne sympatie i antypatie oraz traktując naród jako spadkobiercę i kontynuatora tradycji antycznych. Określenie, które z państw było prawowitym kontynuatorem cesarstwa wskazywało na jego wiodącą rolę kulturalną na arenie międzynarodowej i etniczną przynależność do Europy. W sporach tych celowali szczególnie Francuzi i Niemcy. Być może wątpliwości Polaków co do możliwości wyprowadzenia swoich przodków z *forum romanum* spowodowały konieczność odwołania się do pośrednich tradycji starożytności w postaci plemion sarmackich. Bez względu jednak na motywację, bez żadnej wątpliwości zmierzająca ku państwom narodowym Europa poszukiwała zakorzenienia historycznego, które dostarczali co raz bardziej profesjonalizujący się historycy, których zawód zaczyna pojawiać się na uczelniach i w państwowych urzędach. Konieczność wyprowadzenia swojej genealogii zaowocować miała nie tylko rzeczywistymi historiami, ale również ich mityczną nadbudową, której sprzyjały nastroje XIX wiecznych badaczy.

²⁸⁶ Szczegółowo o tym, czym jest duch piszę w dalszej części pracy.

Spór, który początkowo wiązał się z porównaniem nowożytności ze starożytnikami, z czasem zmienił się w porównanie, ale już Francji z Włochami, zaś sama tradycja klasycystyczna, najbardziej żywotna na terenie Francji stanowiła linię demarkacyjną pomiędzy konfliktami niemiecko - francuskimi.

Zapoczątkowane przez Perraulta przemiany dotarły również do Polski, zmieniając charakter badań artystów i historyków. Lelewel stanowił jednego z propagatorów myślenia prezentowanego przez badaczy zachodnich, zaś jego przesłanie zakorzenione było w dziełach Johanna Gottfrieda Herdera, Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga, Davida Hume'a, Francois Guizota, Carla Grodecka (których sposób oglądu świata szybko nabierał na znaczeniu dzięki historyzującemu podejściu do przeszłości). Lelewel definiując metodologiczny kształt historii pisze o niej, jako o nauce opisującej prawdziwy obraz przemian społecznych na przestrzeni dziejów, a nie opis królewskich dworów. Przedstawiający zdarzenia historyk ukazywać ma je w sposób obiektywny, apolityczny i przede wszystkim zgodnie z klasyczną definicją prawdy; tak ujęte dzieje opatrzone zostają przez uczonego komentarzem i wytłumaczeniem o nacechowaniu moralnym.

Kiedy wileński historyk rozpoczynał swoją pracę trafił w szczególnie moment historyczny. W swoich koncepcjach – podobnie jak inni polscy „dziejopisowie” – postulował konieczność przebudowy tożsamości narodowej za pośrednictwem nauki historii. Różnica polegała na tym, że Lelewel nie próbował dokonać zmian akonto obozów politycznych, zaś zawarty w nich element demokratyzacji wizji dziejów stanowił konsekwencję założeń metodologicznych i moralnych, a nie politycznych. Lelewel w punkcie wyjścia doskonale wpisywał się w społecznie postulowaną rolę historyka-reformatora i popyt na nowy zawód, a w zasadzie rolę społeczną. W jego osobie spotkała się kompetencja badacza oraz zapotrzebowanie polityczne na nauczanie historii, jakie popularyzowano zarówno pośród narodów Polski jak i całej Europy (dodajmy – nauczanie historii gdzie podmiotem byli obywatele w swoim całokształcie a nie królewskie dwory przekłamujące i manipulujące historię).

Lelewelowska historia, wychodząc od modelu erudycyjnego, wykraczała poza granicę dotychczasowych zainteresowań polskich badaczy dziejów, którzy niejednokrotnie (na wzór Tomasza Hussarzewskiego, mentora Lelewela) uznawali zachodnie pisma za pozbawione wartości. Możliwym stało się nie tylko odświeżenie sposobu myślenia o historii, jego unowocześnienie przez kontakt z zachodnimi intelektualistami, ale również znalezienie

odpowiedzi na wytłumaczenie sytuacji społeczno-kulturowej Polski w kontekście dziejów europejskich.²⁸⁷

Lelewel pojawił się w czasie specyficznych rozłamów szarpiących Polakami. Jest on tym historykiem, który wygłaszając swój sprzeciw wobec dotychczasowych kształtów dziejopisarstwa (zarzuty o „zbieractwo”, monarchizm, bezkrytyczną recepcję źródeł), w miejsce dotychczasowego „zbioru staroci” postuluje naukę podporządkowaną zasadom rozumu. Dobra historia uczy naród myślenia opartego na dociekaniach rozumowych i edukacyjnych. Porządek wydarzeń historycznych składających się na sytuację polityczno-społeczną funduje przesłanki, które na drodze eksplanacji stanowią wykładnię rozumienia dnia współczesnego. To nie model francusko - niemiecki, gdzie w rozlicznych dziełach literackich, czy historycznych toczy się bój między narodami; nie jest to też sposób na legitymizację dążeń władzy monarchicznej. Nowa historia zmienia optykę pojmowania rzeczywistości, a skoro optykę, to również odbiorcę i podmiot dziejów wysuwając na pierwszy plan lud.

W tym sensie – historyzującym oraz demokratyzującym – koncepcja Lelewelowska stanowiła źródło westernizacji polskiej myśli społecznej, mającej za zadanie budowanie świadomości historycznej, jako *modi* własnego istnienia.²⁸⁸ To jak rozumiemy i kategoryzujemy doświadczenia przeszłości stanowi model racjonalizacji doświadczeń dnia powszedniego. Jeśli przez całe życie lud mamiony był historią o swoim poddaństwie, jego kolejne pokolenia i sposób życia jest niczym innym jak konsekwencją takich nauk. Jeśli zatem nowa historia odchodzi od guseł, legend i wiernopoddaństwa w stronę modelu naukowego opartego na prawdzie, wolności, samostanowieniu i cnotach republikańskich, wtedy utożsamiający się z nią adresat dzieła (będący jednocześnie podmiotem dziejów historycznych), zmienia sposób myślenia o swoim życiu.

Przełom wieków XVIII i XIX to epoka mieszczan i ziemian, których świat życia codziennego chwieje się w posadach. To czas wielkich wydarzeń historycznych zmieniających sposób rozumienia roli klas społecznych, funkcji i urzędów. Rozgoryczenie, bólaczki i wahania szybko przyczyniły się do fal ucieczek, emigracji oraz samobójstw, których ilość świadczyła o nieumiejętności samodzielnego funkcjonowania i przystosowania do zmieniającego się w oczach świata. Dość powiedzieć, że w Polsce, sejm czteroletni, konstytucja 3 maja, dwa

²⁸⁷ Przejście to było możliwe i realne, ponieważ mimo oddalenia i „nie przynależenia” Polski do Europy, jej losy i sytuacja była mocno dyskutowana na salonach dyplomatycznych oraz w środowiskach naukowych.

²⁸⁸ Tu warto dodać, że ta westernizacja następowała w oczach Polaków. Z punktu widzenia Francji czy Wielkiej Brytanii, które trzęsły wtedy Europą, krainy niemieckie często definiowano właśnie jako już wschodnie rubieże Europy.

rozbiory, insurekcja to okres około jednej dekady, której konsekwencje trwać miały wiele pokoleń.

Mimo słabej komunikacji społecznej, wydarzenia te miały duże znaczenie dla opinii publicznej państw europejskich. Losy kontynentu żywo zajmowały literatów i działaczy społecznych poszukujących porównań, inspiracji, ale również nadziei na zmiany, a wiodącą, pod tym kątem rolę, miało piarstwo (czyli: publicystyka, literatura, poezja, historia), które powstawało w czasie wielkiej emigracji i na skutek inspiracji dziełami zachodnimi.

W tym kontekście nowatorstwo historii Lelewela oparte było na prowadzeniu narracji opartej na wyjaśnianiu, pomagającemu Polakom zrozumieć zachodzące dookoła nich zmiany, ukazując przy tym wspólnotę losów, dziejów oraz genezę wszystkich warstw społecznych w ludzie, bowiem jak mówił badacz:

Z każdym stanem można łączyć idealny charakter temu ludowi właściwy, na rzeczy wyższe nastrojony w stanach wyższych, głębiej zmaterializowany, ale wciąż jeszcze doskonały w ludzie. Zdrowie fizyczne jest również w sobie doskonałe i godne szacunku jak wewnętrzna harmonia ducha jedno też zależy wzajemnie od drugiego.²⁸⁹

Tak pojmowany lud stanowił „źródło”, dla pozostałych stanów. Nie można zatem traktować o wydarzeniach, w jakie zaangażowana była szlachta, czy król i nie definiować ich przez pryzmat grupy, która stanowiła element rudymenarny i większościowy. Historyk, chcący podobać wydarzeniom tak wielkim i tak szerokim jak te, które działy się w owym czasie, musiał zmienić perspektywę badawczą i ujrzeć przyczyny zdarzeń w działaniu ludu.

Kiedy Lelewel pisze swoje dzieła ich rewolucyjność jest oczywista. Jego książki historyczne powstają w momencie, kiedy kończy się epoka *ancien regime*, a dogorywające monarchie walczą o utrzymanie władzy, której wszelkie przejawy kojarzone są z rozlewem krwi i ludzką krzywdą. Ukazanie pragnienia wolności i samostanowienia, to jawne opowiadanie się po jednej ze stron konfliktu „starego z nowym”. Co więcej, swoją postawą samouka („autodydakty”, jak piszą o nim biografowie) Lelewel pokazuje, że siłą człowieka nie jest odziedziczony majątek, lecz jego praca, co w środowiskach sympatyków jedyńowładztwa nie przysparza mu zwolenników. Dodatkowo, Lelewel nie koncentruje się na przełomach i rewolucjach mu współczesnych, których pęd ku polepszeniu ludzkiego życia przyczynił się do masowego rozlewu krwi (rewolucja francuska, wojny napoleońskie), lecz cofa się do

²⁸⁹ A. von Armin, *O pieśniach ludowych* (w:) *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, T. Namowicz (red.), J. S. Buras (tłum.), seria „Biblioteka Narodowa. Seria 2”, nr nr 246, Zakład Narodowy im. Ossolińskich - Wydaw, Wrocław 2000, s. 447.

znienawidzonego przez oświecenie mrocznego średniowiecza, by pokazać ludziom, historię odległą i niezaangażowaną. Jego opowieść wydaje się mówić, „ta wolność która narodziła się na gruzach Rzymu, jest w nas i na nowo rodzi się w Europie, a na Polsce rozerwanej zaborami skupiają się teraz oczy innych krajów Europy.”

4.2. Motywacja badania i podmiot dziejów

Dotychczas podmiotem dziejów pozostawali „wielcy historii”, czyli władcy i politycy, którzy wedle własnych poglądów osądzali historię, wygłaszając o niej swoje zdanie i życzenia co do jej kształtu. Lelewel natomiast jest jednym z pierwszych badaczy, który wytwarzać zaczyna model naukowy historii

Podjęcie do pisania historii zmienia się w chwili, kiedy romantycy przyjmując historyzującą optykę dziejów, zaczynają kierować się nowymi inspiracjami poznawczymi wywodzącymi się z dwóch ośrodków niemieckich. Pierwszym z nich była Jena, której ideowe zaplecze zrównywało sztukę z odkrywaniem odmienności i obcości narodów i ludów obcych; drugim pozostaje Heidelberg, kierujący swe praktyki poznawcze na poznanie rodzimych wątków twórczości ludowej.

Zapoczątkowane „ukąszeniem Perraulta” historyzowanie badań, nakierowało badaczy na przebudowę świadomości, jednak nie za pomocą krwawej rewolucji, a literatury, poezji i sztuki spełniających nowoczesne wymogi. Trzeba przy tym zaznaczyć, że tradycje starożytne nadal pozostawały nośne i inspirujące, jednak nie patrzono już na nie jak na wykładnie, którą należy realizować, ale raczej jako narzędzie, mogące służyć realizacji twórczego impulsu; względnie jako standard, który nawet jeśli przywołany, to powinien zaistnieć w lepszym, niż pierwotne wykonaniu.

Ruch ten był bardzo szeroki i obejmował rozmaite pola aktywności, zarówno artystycznej jak i naukowej. Lelewel ukazuje przemiany dziejów w oparciu o aktywność ludu, warstwy szerokiej, wpływowej, ale nieświadomej swojej siły.

Trudno odmówić to sobie pewnej paraleli o charakterze dygresji. Podobnym pionierem odkrywania romantycznych form był Fryderyk Chopin. Kiedy podróżując po Europie koncertował mając w swym repertuarze doskonale znanych klasyków, zaangażowanie słuchaczy sprowadzało się do niechęci lub znużenia, bowiem pianista grał wprowadzić po mistrzowsku, ale utwory doskonale znane, a przez to mało interesujące. Tylko przypadek sprawił, że szukając natchnienia, zdecydował się zagrać mazurki. Jego wystąpienia okazały się czymś szokującym, czymś bulwersująco-intrygującym. Wrażenie egzotyki i nowych jakości

zaskakiwało, nurtowało i frapowało słuchaczy. Podejrzewam, że w samej tej sytuacji więcej było przypadku, niż premedytacji, jednak prawdą pozostaje, że pierwsza fala romantyków, eksperymentując z różnorodnością form folklorystycznych, przyjmowana była co najmniej entuzjastycznie.²⁹⁰

Podobna sytuacja miała miejsce w Rosji, która w latach 1240-1480 znajdowała się pod panowaniem Mongołów, skutecznie odcinających ją od wpływów europejskich. Po odzyskaniu niezależności Rosja (po upadku Bizancjum, które ją schryścianizowało), stała się m. in. swoistym rezydum sakralnej tradycji śpiewu *acapella*. Tworzone przez Dymitra Bortniańskiego utwory, były niczym innym, jak właśnie powtórным odczytaniem własnych tradycji śpiewu kościelnego i ludowego, w kontekście praktyk i mechanizmów interpretacyjnych Europy. Tym samym muzyk ten cofając się do własnych tradycji wynalazł „na powrót” rosyjską tożsamość.²⁹¹

Ten swoisty współudział w fascynacji ludem nie był przecież obcy Lelewelowi, który choć w nieco inny sposób, ale również podkreślał jego istotność. U niego nie była to jednak inspiracja artystyczna, ale naukowa i społeczna, gdzie w aktywności ludu upatrywał on głównego motoru zmian dziejowych. Warto tu zauważyć kongenialność poszukiwań artystycznych i naukowych, uczestnictwo Lelewela w pewnym szerszym kontekście. Myśl związana z fascynacją ludem czy obcością miała również swoje znaczenie dla wileńskiego uczonego.

Ta swoista fascynacja obcością graniczyła wręcz z ksenofilią²⁹² i miała zasięg ponadnarodowy. Badacze tacy jak Armin von Achim mówili o niej jako o poszukiwaniu tego, co szczególne w tym, co powszechne. Fascynacja odmiennością, jak powie Joseph Görres, oparta była na stronienu od filisterskich mieszczań i kościoła na rzecz propagowania idei humanizmu. Poszukiwania te można próbować zrównać z chęcią nasiąkania odmiennymi tradycjami i takim nobilitowaniem narodowych skarbów artystycznych, jakie wypowiedziane mogą być tylko przez jednego z jego przedstawicieli. Nikt inny nie poczuje tchnienia muzyki

²⁹⁰ R. Taruskin, *Music in the Nineteenth Century: The Oxford History of Western Music*, http://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CDwQFjAB&url=http%3A%2F%2Fbooks.google.com%2Fbooks%2Fabout%2FMusic_in_the_Nineteenth_Century_The_Oxfo.html%3Fid%3DD-0VX3ASxm4C&ei=X20AU8uaL5SVhQeOIYCoAw&usg=AFQjCNG_8A93CSsZK5Tf2BxLhuErcMDphQ&sig2=ocFCjgXN3o1hM1aplKwKIg&bvm=bv.61535280,d.ZG4&cad=rja.

²⁹¹ Trudno mi występować w roli znawcy muzyki. Przytoczone przeze mnie fragmenty dzieła Turuskina mają za zadanie ukazać wielkość i wszechobecność tendencji do odkrywania i inspirowania się twórczością folklorystyczną. Wyraźne wpływy widoczne były nie tylko na poziomie historii i literatury, ale również w innych dziedzinach sztuki.

²⁹² Trudno nie wspomnieć tutaj działalności translatorskiej Mickiewicza, który dokonał własnoręcznie bardzo wiele tłumaczeń z języka perskiego.

ludu i tego jak wyglądać może życie na wsi, nikt nie poczuje owej specyfiki lepiej, niż jeden z reprezentantów danego narodu.

Studentom próbuje się przekazywać mądrość przede wszystkim z kraju i z góry zmusza do pozostania w nim, podczas gry właśnie najwyższą zasługą swobodnych lat było wchłanianie całą duszą tego, co obce, i wyrównywanie przez to rodzimych braków.²⁹³

Richard Turuskin określił 19. wiek jako swoisty koniec uniwersalistycznego modelu świata opartego na przekonaniu, że to co najbardziej ludzkie jest możliwe do przedstawienia i zredukowania do pewnego *sensus communis*. Paradoksalnie tym, co łączy narody, co jest człowiekowi najbardziej wspólne, to zróżnicowanie; nie powielanie i wspólnota, lecz wręcz przeciwnie – naznaczanie indywidualnością i lokalnością tradycji narodowych, których źródło znajduje się w twórczości ludowej. Człowiek jest interesujący, kiedy różnice między „ja” a „ty” zmuszają do badania i zgłębiania istoty samej różnicy. W tym kontekście, rozpoznanie przez zachód wymiaru folklorystycznego aktywności muzyków rosyjskich nałożyło się na zjawisko popularne wśród rosyjskich elit, które proces profesjonalnej asymilacji tradycji ludowych uznały za jeden z ważniejszych wyznaczników sukcesu i wymyślania (!) własnej tożsamości.

Efekty „ksenofilii” najczytelniejsze pozostają w literaturze.²⁹⁴ Nie trzeba szukać daleko, by w dziełach literackich odnaleźć wpływy obcych mitologii i wierzeń pogańskich, których przetworzone przez pisarzy opowieści docierały do polskiego czytelnika. Widać to w twórczości Mickiewicza i jego tezach zawartych w „Romantyczności”, ale przecież i samych „Dziadach”. „Obce” wpływy obecne są również w „Giaurze” oraz całej twórczości i biografii Georga Gordona Byrona. Nie inne wynurzenia znajdziemy u Lelewela, który dokonuje komparatystyki mitologii słowiańskich z nordyckimi, starając się znaleźć ich „umocowanie” we właściwym duchu narodu.

Przełom dokonywany przez romantyków każe poszukiwać zmian niekoniecznie w rozlewie krwi, czy realizacji politycznej. To raczej poszukiwanie odmienności, która zainspirować ma do budowania nowych jakości życia. Związana z taką postawą tolerancja i ciekawość odmienności stanowiły miernik poziomu intelektualnego i moralnego badacza. Jak powiedział Achim von Armin

Tylko bardzo wielcy muzycy mogą kochać inne, obce dzieła sztuki, tłum zaś okazuje niechęć wobec muzyki obco brzmiącej. Jak byłoby mi miło, gdyby dobry duch czasu zechciał zająć się przywróceniem

²⁹³ A. von Armin, *O pieśniach ludowych*, op. cit., s. 397.

²⁹⁴ E. Fubini, *Historia estetyki muzycznej*, Musica Iagellonica, Kraków 2002, s. 318.

muzyce pieśni ludowych, tak jest mi smutno, że przez nieznajomość nie mogę przekazać wielu spośród najlepszych ludowych melodii, bo zapewne przecież tylko jedna wielka wewnętrzna melodia istnieje dla każdej; czy wpadnie ona wcześniej, czy później komuś w ucho, tego nikt nie wie, ale każdy może wytężyć słuch.²⁹⁵

Zainteresowanie obcością widoczne jest również w koncepcji Lelewelowskiej, w której zewnętrzne zjawiska (sytuacja gospodarcza kraju, aktywność innego historyka, modele pisania historii, obce wydarzenia, czasy antyku, dzieje Indii) służą jako analogia lub zewnętrzny punkt odniesienia, który razem z analizowanym zjawiskiem wzajemnie się oświecla. Świadomość obcości i jej wszechobecność, nakazywała historykowi zrationalizowanie jej udziału w życiu społecznym. Wszak zagadnienia te odnoszą się do funkcjonowania mniejszości etnicznych, tłumaczenia ich motywacji w działaniach, relatywizowania poglądów. Czas funkcjonowania Lelewela, to czas, kiedy obcość drzemała w każdym z poddanych, zaś poczucie tożsamości narodowej miało wiele poziomów i zależało nie tylko od miejsca zamieszkania, ale również od wyznania i języka, jakim operował dany człowiek.²⁹⁶

Zapoczątkowana w Jenie fascynacja obcością z czasem ustąpiła miejsca nowej tendencji – badaniom historycznym opartym na patriotycznym zainteresowaniu własną tradycją i związanym z nią ludem. Tendencja ta, po fali „uwielbienia obcości” wydawać się (może w kontekście naszej wiedzy) pewnym krokiem w tył, bowiem w swoich korzeniach odnoszącym się do 18-wiecznych sporów o pochodzenie narodu, przy czym poszukiwania nie odnosiły się tylko do rzymskich protoplastów, ale do badania średniowiecznej genezy procesów państwowotwórczych.

W tym dość banalnym wydawać by się mogło przedstawieniu, kryje się kilka ważnych dla romantyków intuicji. Po pierwsze – wspomniane już przeze mnie odcięcie się od tematyki klasycyzmu, Rzymu i jego uniwersalizującego dotychczas wpływu. Po drugie – odejście od tradycyjnego (tu znów: klasycystycznego) pojmowania wieków średnich jako okresu upadłego, mrocznego, barbarzyńskiego. Po trzecie – ukazania wyklętej epoki jako momentu powstania wszystkich narodów, które swoje początki mają w klasie najniższej, najbardziej wręcz atawistycznej (ale nie prymitywnej) – w ludzie. Na początku nie było przecież podziałów tak wyrafinowanych, jak te, którymi żyły społeczeństwa 19. wieku. Co więcej, plemienne początki ludu wiązały się w ścisły sposób z umiejętnym potraktowaniem i odnajdywaniem się człowieka

²⁹⁵ A. von Armin, *O pieśniach ludowych*, op. cit., s. 411.

²⁹⁶ A. Chwalba, Wydawnictwo Literackie, *Historia Polski, 1795-1918*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000.

w przyrodzie. Po czwarte – jest to okres wyraźnie wskazujący na współczesne trendy społeczne, poszukując możliwości intelektualnej nobilitacji tego, czym jest lud.

Jednak tu pojawia się pytanie – jaki jest ten lud? Czym on żyje, jakie są jego problemy, marzenia, jaka jest jego twórczość, tak doskonale odcięta od wielkich dworów? W jaki sposób go poznać?

Na to, jak przebyć kręte ścieżki salonów i pałaców, by wskazać twórcom i społecznikom wejście do chłopskich chat, naprowadzają romantyków zbieracze pieśni ludowych: Johann Wolfgang von Goethe, Wilhelm Karl i Jacob Ludwik Karl Grimmowie, Oskar Kolberg, Joseph Haydn czy Johann Gottfried Herder, których etnograficzna pasja zmieniła zasób wiedzy na temat społeczeństwa. Tak rozpoznana twórczość ludu stanowi źródło historyczne będące przejawem kultury danego narodu, a dokładniej - parafrazując stanowisko badaczy, możemy tak powiedzieć - pieśń to nie poezja do badania, ale przejaw ducha. Rozróżnia się poezję naturalną, będącą najbardziej atawistyczną i pierwotną odpowiedzią człowieka na kontakt i pracę z naturą oraz sztukę poezji, której poetykę buduje się w oparciu o wyrafinowane słownictwo i kanony wersyfikacyjne. Pierwsza jest prosta i surowa, druga wymuskana i poddana nieomalże jubilerskiej obróbce.

Artystyczne zainteresowanie gminem zaowocowało odkryciem świata baśni, legend, podań i motywów obficie czerpanych z kultury ludowej, których pojawianie się w rozmaitych formach i wątkach twórczości romantycznej stało się wyznacznikiem estetycznym epoki. Co jednak istotne, wątki ludowe zaczynają gościć również na kartach innych, nie tylko poetyckich dzieł. To właśnie Lelewel jest jednym z prekursorów wprowadzenia ludu jako jednego z głównych punktów odniesienia w przemianach dziejowych, a w zasadzie stworzenia z niego podmiotu zbiorowego, biorącego czynny udział w kształtowaniu dziejów. Jak pisze autor:

Chcę tu mówić o konstytucyjnych rodu ludzkiego zawodach, w których ucierają się bracia z braćmi, toczą walki podlegli z władzącymi. W zawichrzach poróżnionych życzeń broczą się własną krwią narody, nieukozone strony burzą naddziadowskie znoje, wysilają się wzajem lub do upadku ojczyznę strącają.²⁹⁷

lub w innym miejscu:

Postępując wśród wieków zapadłych po gruzach skruszonych mocarstw, po łomach burzonych grodów, tych krwawej pracy ludzkiej znikomych pomnikach, po kościach zawziętością człowieczą okrutnie najeżonych, liczy historia toczono walki, losy ludów rozstrzygające, wzajemne narodów zniszczenia, zapasy między podległością i władzą, częstokroć nie umiających sobie oznaczyć ostatecznych zakresów;

²⁹⁷ J. Lelewel, *O potrzebie gruntownej znajomości historii i na czym ta gruntowność zależy*, op. cit., s. 533.

liczy walki przewagi możniejszych stanów z poniżanymi, posiadających wielkich mocarzy, chwiejące się trony, ustawne bitwy, a wdzierając się w skrytości pojedynczych osób, wyprowadza na jaw niezliczone szeregi cnót, przestępstw i zbrodni.²⁹⁸

Spory i zmagania narodów oraz ludów to kluczowy element rozwoju dziejów. Dzięki perspektywie podmiotów zbiorowych zmagających się i przemijających na arenie politycznej, Lelewel nawiązuje do aktualnej sytuacji kraju (nie jest to więc „kara za grzechy”, tylko normalny bieg spraw) oraz tłumaczy, co robić i jak działać.

W wypadku Lelewela trudno znaleźć jednoznaczną definicję pojęć „klasa”, „stan”, czy nawet „zbiorowość”. Czytając dzieła współczesne orientujemy się, że pojęcia te mają swoje teoretyczne wykładnie i same w sobie stanowią niebanalny problem poznawczy. W wypadku Lelewela widoczna jest pewna dowolność w ich używaniu, stąd uważam, że pewne ich rozumienie należy Lelewelowi „narzucić”, a dokładniej uznać za użyte *implicite*. Określenia te używane są naprzemiennie z określeniami dotyczącymi ludności, znajdują swą wykładnię w określeniach stronnictw, formacji politycznych czy *stricte* stanowych. Nie wychodząc poza definicje Lelewelowskie, pojęcia te określiłbym mianem opisanych już w rozdziale drugim niniejszej pracy związków towarzyskich, będących efektem zjednoczenia się grup ludności w obliczu określonych celów.²⁹⁹ Próbuąc osiągnąć swe zamierzenia, związki rywalizują ze sobą nieustannie aż do momentu uzyskania przewagi przez jeden z nich. Moment kiedy do tego dochodzi jest chwilą, kiedy związek – dominując – kształtuje okres dziejowy, w jakim przyszło mu funkcjonować. Sytuacja trwa aż inny związek zyska wystarczająco dużą siłę przebicia, by móc zdominować ten pierwszy, albo (co wynika z charakterystyki funkcjonowania związków towarzyskich) dochodzi do jego rozpadu, w wyniku rodzących się w jego wnętrzu rozbieżności co do celów i metod ich osiągnięcia.³⁰⁰

Element spierania się, walki, ale również relacje dominacji i podległości, z perspektywy badań historycznych powodują waloryzację poszczególnych periodów lub – mówiąc bardziej

²⁹⁸ J. Lelewel, *O łatwym i pożytecznym nauczaniu historii. Druk, 1815.*, op. cit., s. 507–508.

²⁹⁹ „Społeczności i stowarzyszenia jako z ludzi złożone, w bycie swym usposobienia i zdolności ludzkie objawiając rodzą się, trwają i obumierają lub giną jak pojedynczy człowiek, są obrazem człowieka miejscu i czasie i wśród wydarzeń działającego. Doświadczają powodzenia lub niedoli, dogodne są innym lub zawadzają swymi nałogami, przesadami, wyłączeniem się (o egoizm, esprit de corps), wycieńczaniem drugich (eksploatowaniem chciwym i niewyrozumiałym), niedopuszczaniem do swych zabiegów innych, wtedy, kiedy się rozwiną w innych zdolności i potrzeba lub żądza przedsiębiorstwa (wyradzające się w uzurpacje i monopolia).” (w: J. Lelewel, *Wykład dziejów powszechnych* (w:) *Wykłady kursowe z historii powszechnej w Uniwersytecie Wileńskim: 1822 - 1824*, M. H. Serejski, J. Adamus (red.), seria „Dzieła / Joachim Lelewel ; kom. red. J. Adamus (et al.)”, nr t. 3, Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1959, t.3, s. 115).

³⁰⁰ W wypadku Polski, różnica owa polegać mogła lna rozbieżności partykularnych celów klasy z celami, jakie funkcjonowały w ramach ducha narodowego.

współcześnie – nastrojają daną epokę określonymi wartościami i tą szczególną atmosferą, pochodzącą od sumy zarówno działań zarówno celowych, jak i koincydencji.

Warto również zauważyć, jak przebiega ów dziejowy spór. Nie jest to przecież krwawa walka kończąca się masakrą jednej ze stron, ale raczej kwestia politycznej i społecznej dominacji, co oznacza konieczność uwzględnienia wartości obu zmagających się stron i ich wkładu w całą sytuację. Dobrym przykładem jest opis sporu szlachty z gminem, przedstawiony przez Lelewela w następujący sposób:

Ludzkość rozpada się na dwa działy: jeden czynny ze szkodą drugiego, którego używa i nadużywa dowoli, skwapliwy i przedsiębiorczy, chyżo się rzuca w drogi postępu, dostarcza mnogich a rozmaitych zdarzeń, których następstwo zajmuje i wzrusza czytelników: wszelkie tedy opowiadania nim się zajmują; drugi cichy, nieruchawy i bierny. Leniwie się ciągnie na drodze postępu, nagle przez innych przebieganego; wejrzenie jego wierne przeszłości długo trwa niezmiennie; trud mozolny jaki podejmuje zawsze ten sam dostarcza przedmiot do ogólnych wspomnień w wyrażeniach płowych, żywości pozbawionych. A jeśli niekiedy zrywa się ze swej na biedę nieczułości, jego wzruszenia, jego wybuch może świat wstrząsnąć, zachwycić wzrok dziejarza, ale to chwilowo, bo wnet schodzi z widowni tonąc w ciszę nieprzemiennej jednostajności.³⁰¹

Autor, wskazując naturę sporów, koncentruje się również na ich przyczynach, wskazując na wartości narodowe jako na podstawową wykładnię zachowań gminu, który wznieca bunt w odpowiedzi na doznawaną ze strony szlachty moralną krzywdę.³⁰² Jego reakcja, tak doskonale widoczna na przestrzeni dziejów, stanowi swoistą granicę wytrzymałości na nieprawość i pogwałcenie obywatelskich swobód, których chłopci stają się wyznacznikiem.

Jakkolwiek „masy ludności” i „zbiorowość”, byłyby w swej strukturze złożone, to jednak „sprężyną nakręcającą dzieje” zawsze pozostają dwie charakterystyczne grupy – szlachta i gmin.

Lelewel uważał, że stan kmiecy, choć najniżej położony i najmniej wpływowy, podczas powstań i do budowy niepodległości był najbardziej potrzebny. Jego liczebność autor szacuje

³⁰¹ J. Lelewel, *Historia narodu, historia ludu. Z Uwag nad dziejami Polski i ludu jej, 1844.* (w:) *Pisma metodologiczne: historyki, artykuły, otwarcia kursów, rozbiory, dzieje historii, jej badań i sztuki*, N. Assorodobraj-Kula, J. Adamus (red.), seria „Dzieła / Joachim Lelewel ; kom red. J. Adamus”, nr t. 2, Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1964, t.II (II), s. 878–879.

³⁰² „Nie pójde do początku tego dziwoląga, ale mimochodem tę godzi mi się uczynić uwagę, iż ta różnica między mieszkańcami jednego kraju, utrzymując większość w poniżeniu i podległości mniejszej ich liczny, obojętnia ją dla dobra i całości kraju; wstrzymywała rozwijanie się zdolności i postępu, co niemało przyczyniało się do osłabienia Rzeczypospolitej.” (w: J. Lelewel, *Historyczna paralela Hiszpanii z Polską w XVI, XVII, XVIII wieku rozważył ją i skreślił w roku 1820 Joachim Lelewel w roku 1831 raz pierwszy wydał.* (w:) *Dzieła. Historia polski nowożytnej.*, M. H. Serejski, J. Dutkiewicz, H. Więckowska (red.), PWN, Warszawa 1959, t.VIII, s. 473).

na połowę stanu narodowego(!)³⁰³ Ta niebagatelna część popukacji pozostawała w jego ujęciu całkowicie nieświadoma prawnie, latami utwierdzana w marazmie, pasywna ideologicznie i społecznie, nie nawykła do samodzielności i inicjatywy. Jak pisze Lelewel, przyczyny nierówności leżały w upadku moralności i dominacji jednej z klas:

„Obywatelstwo polskie nie cierpiało żadnej różnicy, bogaty czy ubogi jednostajnego używali prawa, byli zarówno oborcami jak obieralnymi. Najzupełniejsza równość między nimi nie cierpiała żadnych oznak honorowych, żadnych tytułów, żadnych mundurów, nic, co by nawet pozornie jednego nad drugiego wynosić mogło.”³⁰⁴

Brak poszanowania prawa i wolności ze strony dominującej szlachty przyczynia się do upadku moralnego i konsekwentnie ducha narodowego. Gmin jest swoistą granicą żywej materii kulturowej narodu, a jego naruszanie lub ciemnienie, jest równoznaczne z atakiem na tkankę najbliższą narodowi i państwowości. W optyce dziejów Lelewelowskich, można również odnieść wrażenie, że choć najbliższym tradycji pozostaje stan kmiecy, to najbardziej aktywną pozostaje szlachta.

To ona jest pierwszą formacją społeczną, która wyłania się ze stanu gminnowładczego na drodze zwycięskiego sporu z Wiślanami. Z czasem stała się ośrodkiem decyzyjnym i poprzez demokratyczne i „republikanckie” urządzenie kraju przyczyniła się do jego rozwoju. To jej wola była wyrażana ustami króla i przeciw niej występowali chłopci, gdy panowie osiągalni ich kosztem swoje cele.

Dopóki król i szlachta funkcjonowali zgodnie z duchem narodowym, tak długo państwo mogło się spokojnie rozwijać, koncentrując się na swoich potrzebach. Kiedy dochodziło do rozdźwięku pomiędzy potrzebami narodu, a celami szlachty lub pomiędzy wolą szlachty, a podejściem króla (np. z zafascynowania cudzoziemszczyzną, z prywaty, przekupstwa, albo w momencie, gdy na polskim tronie siedział cudzoziemiec), wtedy dochodziło do osłabienia i stopniowego upadku.

To ze szlachtą Lelewel utożsamia wolność kraju i sprawowanie władzy. To „złota wolność szlachecka” miała stanowić podstawę realizującą potrzeby narodu. To wiece, spotkania i sejmy panów braci stanowiły o jakości kraju. Jednym z istotnych jej wyróżników stała się równość wobec prawa polskiego:

³⁰³ Statystyka podana za Lelewelem.

³⁰⁴ *Ibidem*.

„Nie należy mieszać i za jedno brać szlachty polskiej, z noblessą dawnej Francji, której nobilitacja wynikła z feudalności i utworzyła żywioł towarzyskości w całej Europie zachodniej, która nie przeszła Odry i nie była plemieniu słowiańskiemu właściwa noblessa szaty i szpady (*de robe et d'épée*) nie znana była w kraju naszym”.³⁰⁵

Postanowienie to traktowało przede wszystkim o niemożliwości wynoszenia się któregośkolwiek z szlachciców ponad innego z powodu zagranicznych nominacji. Jeśli więc w wyniku bohaterskich lub politycznych działań polski szlachcic otrzymałby tytuł we Francji, tedy przywileje jakie z owej nominacji wynikają za granicą nie przełożyłyby się na realia polskie. Szlachta bowiem musiała być względem siebie równa i wolna, co składało się między innymi na narzędzia politycznej ekspresji jak *liberum veto*, konfederacje czy rokosze. Autor waloryzuje je pozytywnie, traktując jako działanie obywatelskie, stanowiące zorganizowany przejaw wolności i formę protestu narodowego względem wyrządzanej wolności przemocy. Z kolei fakt historyczny, potwierdzający użycie owych przywilejów ze szkodą dla kraju, nie stanowi argumentu za ich zniesieniem. Złe wykorzystywanie wolności nie może być powodem jej limitowania.

Również w kontekście powyższej aktywności politycznej zastanawiający jest fakt „autoregulacji” szlachty, obwarowującej swój status odpowiednimi zastrzeżeniami (jak np. cenzusy majątkowe, konieczność dowodzenia swojego szlachectwa historycznie, wywodzenie szlachty od starożytnych Sarmatów jako swego rodzaju praplemienia), jak i agitowania i werbowania nowych szlachciców, gdy konieczna była ich większa liczba (miało to miejsce w ramach późniejszego indygenatu i naturalizacji, gdy wycieńczony wojnami i waśniami kraj potrzebował dużej ilości aktywnej społecznie szlachty).

Istotne w Lelewelskim pojmowaniu dziejów jest to, że choć stan gospodarczy państwa jest istotny, to jednak prawdziwym wyznacznikiem kondycji państwa jest ciągle duch narodowy, którego stan – bez względu na sukcesy gospodarcze – pozwala waloryzować dzieje. Oznacza to, że choć państwo odnosić może sukcesy (polityczne, ekonomiczne, gospodarcze, militarne etc.), to o ile czyni to wbrew swojej naturze i moralności, zmierza do upadku.

Przykładem dwóch odmiennych polityk i sposobów prowadzenia kraju dostarcza dzieło Lelewela przedstawiające porównanie (paralelę) Hiszpanii z Polską, w którym opisuje dzieje obu państw od ich zarania do zmierzchu. Jak zauważa Lelewel początek obu krajów oparty był na lokalnym obyczaju regulującym społeczne praktyki. Z czasem dopiero rozwój społecznej struktury i wykształcenie się stanów znacznie skomplikowało sytuację, którą autor opisuje

³⁰⁵ Ibid., s. 472.

następująco - „Między władzą i narodem bez końca przyrzeczeń, bez końca wykroczeń. Władza i naród uzbrojone naprzeciw siebie stany, zbrojne wzajem przyrzeczeń zaręczanie.”³⁰⁶

O ile jednak w Hiszpanii zmiany zmierzały od niewolnictwa w kierunku feudalizmu oraz przyznawania przywilejów i wolności, o tyle w Polsce ze stanu powszechnej równości (gminnowładztwa) wyłania się stratyfikacja, wprowadzająca relacje zależności i władzy. Na tym przykładzie widać, jak jeden i ten sam mechanizm został zrealizowany na dwa różne sposoby w dwóch różnych państwach: w Hiszpanii niosąc wolność, w Polsce narzucając gminowi niewolę.

Jak uważa Lelewel, zmiany przynoszą dopiero wydarzenia wieku 15.,³⁰⁷ kiedy problemem Hiszpanii staje się zbyt gwałtowny rozwój. Rosnące bogactwo, wpływy, podbite ziemie, odkrycia geograficzne stopniowo destabilizują państwo. Moźni stają się silniejsi i poprzez intrygi starają się wpływać na dwór aby obejmować panowanie na nowo podbitych terenach. Żywotną staje się kwestia łupiestwa, awanturnictwa oraz piractwa, zwłaszcza na terenie nowo nabytych terytoriów. Próbujący walczyć z plagą awanturnictwa i piractwa król umacnia swoje panowanie za pomocą wojska, przymusowego werbunku, i pozbawiania majątku dezertersów. Dodatkową bolączką stają się problemy rozwarstwienia społecznego i konfliktu mieszczaństwa ze szlachtą. Z kolei Polska 15. wieku rozwijała się bez gwałtownych zmian, spokojnie i stabilnie dokonując pod berłem Jagiellonów ekspansji na Mazowsze i Prusy Gdańskie. Jak pisze Lelewel, Jagiełło opierał swoje rządy na dyplomacji - „Nic nie podbijał, zrzekał się dziedzictwa Litwy. Był węzłem tylu narodów, ale spajał je wszystkie naród polski i Rzeczpospolita Polska.”³⁰⁸ Władca cieszył się hołdem i uznaniem, nie musiał walczyć z ludnością, ani zmagać się z nią „w zapasach” (jak widać rozsądek władcy i trzeźwa ocena sytuacji kazały mu nawet w imię dobrego i stabilnego rozwoju wyrzec się tronu ojczyźnianego kraju)

Podsumowując ten czas, historyk stwierdza, iż przyczynami upadku moralnego Hiszpanii były gwałtownie rozwijające się chciwość i despotyzm, przez które Hiszpania została pchnięta ku swojej zgubie. Poprzez swą powolność i stabilność Polsce nie groziło żadne ze wspomnianych tutaj niebezpieczeństw.

³⁰⁶ Ibid., s. 222.

³⁰⁷ Wiek XV to moment istotny dla obu państw. Hiszpania i Polska rozwijają się wtedy najmocniej i wedle myśli Lelewela, krążąc dookoła tych samych problemów rozwiązują je w różny sposób.

³⁰⁸ J. Lelewel, *Historyczna paralela Hiszpanii z Polską w XVI, XVII, XVIII wieku rozważył ją i skreślił w roku 1820 Joachim Lelewel w roku 1831 raz pierwszy wydał.*, op. cit., s. 222.

Próbując reasumować niniejszą część pracy, chciałbym, żeby czytelnik zapamiętał przede wszystkim to, że Lelewel był twórcą doskonale wpisującym się w tendencje swojej nowoczesności, stając się ich oryginalnym piewcą. Jego zainteresowania i sposób myślenia inspirowane były w bardzo szeroki sposób skłonnościami epoki, jej nurtami i intelektualnymi modami, z których bezpośrednio czerpał i którymi się inspirował. Potrafił przy tym dokonać dwóch rzeczy, jakie w jego epoce były bardzo pożądane i bynajmniej nie łatwe: zarazem wprowadzić na salony intelektualne lud (czyniąc go podmiotem dziejów i promując nowoczesną edukację historyczną i polityczną) oraz zachować, a w polskim przypadku na nowo nawiązać kontakt z międzynarodowym światem myśli (w tym wypadku są to inspiracje intelektualne i wprowadzane nowe modele historyczne).

4.3. Język jako przejaw ducha dziejów

Nie jest nowością fakt, że wszystkie epoki historyczne operują charakterystycznym dla siebie aparatem pojęciowym i tym rozumieniem poszczególnych terminów, które nadaje im specyfikę i koloryt. W przypadku romantyzmu, warto pamiętać o tym, że owe różnice są wynikiem nie tylko definicyjnego przewartościowania słów, ale również samej koncepcji języka, którą czasy Lelewela w dużej mierze zawdzięczają Herderowskim inspiracjom, a które stanowią ramę nie tylko lingwistyczną, ale również konceptualną rozumienia dziejów.

Kiedy Herder rozprawia o języku, traktuje go jako przyrodzoną zdolność ekspresji każdego człowieka, będącą naturalną konsekwencją rozwoju opartego na rozumie. Stanowi on również społeczne medium komunikacyjne pozwalające na wypowiedanie odczuć duszy, które pojawiają się w wyniku konfrontacji ze światem zewnętrznym. Jak powie Herder:

1. Ponieważ wszystkie zmysły są niczym innym jak rodzajem wyobrażeń duszy, ma więc jedynie ona wyraźne wyobrażenie, zatem cechę; wraz z cechą posiada wewnętrzny język.
2. Ponieważ wszystkie zmysły (...) są niczym innym jak rodzajami uczuć jednej duszy, każde uczucie zaś według prawa natury zwierzęcej ma bezpośrednio swój głos – tak więc to uczucie wyróżnia się tylko dla wyodrębnienia cechy, słowo jest więc językiem zewnętrznym.³⁰⁹

³⁰⁹ J.G. Herder, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, *Esej o powstaniu języka* (w:) *Wybór pism*, T. Namowicz (red.), J. Gałęcki (tłum.), seria „Biblioteka Narodowa. Seria 2”, nr nr 222, Zakład im. Ossolińskich - Wydaw, Wrocław 1988, s. 111.

Oznacza to, że ludzkie zmysły stanowią sposób odbioru rzeczywistości przez duszę, zaś język stanowi sposób ekspresji owych cech. Oznacza to także, że język jest najbardziej atawistyczną, ale i najbardziej zgodną z naturą ludzką formą uzewnętrzniania wrażeń, opartą na spontaniczności i autentyczności. To miejsce realizowania się naszej własnej natury w sposób impulsywny (np. kiedy krzyczymy z bólu, bądź śmiejemy się czynimy to instynktownie i mimowolnie), ale przede wszystkim społeczny (reakcje językowe od okrzyku bólu po przemyślaną wypowiedź są o tyle sensowne, o ile posiadają odbiorcę, bez którego – jak twierdzi Herder - reakcja językowa byłaby tylko marnowaniem energii).³¹⁰

„Esej o powstaniu języka” jest rozbudowaną polemiką z badaczami upatrującymi genezy języka w sferach boskich. Herder forsuje pogląd, zgodnie z którym język jest zarazem tworem człowieka, jak i świadectwem jego przyrodniczo determinowanej natury, na którą jest reakcją, ale której jest również twórcą (wszak to językowe definicje dają nam wyobrażenie o naturze).³¹¹ Kiedy autor rozprawia o funkcji języka mówi nam, że jego współczesna wersja została spreparowana, a w zasadzie oczyszczona z najbardziej emocjonalnych komponentów. Możemy zatem powiedzieć, że języki nowożytne są suche i pozbawione żywiołowości, zaś języki naturalne, będące blisko natury, posiadają cechy takie jak surowość, szorstkość, jednoznaczność, prawdziwość, naturalność oraz inne jakości.

Po pierwsze, wiążą zmysły. Wszelkie reakcje i opisy językowe przesiąknięte są emocjami determinującymi wypowiedź, co uwidacznia się w odniesieniu przedmiotowym, np. kiedy mówimy, że „widać” na czyjejś twarzy gniew lub gdy ktoś umierając „wydaje ostatnie tchnienie”. Określenia te mają dużą dozę dosłowności i wskazują na jeszcze jedną, istotną rzecz.

Bazują na uczuciach, których źródłem jest dusza, język zaś stanowi medium ich wypowiedzenia (druga cecha). Jak powie Herder, otoczenie i wyzwania, z jakimi musi się człowiek zmagać, mają bezpośrednie przełożenie na jego słownictwo. Arabowie więcej powiedzą o pustyni, żeglarze o morzu, zaś biedak znać będzie „czterysta definicji biedy”, co wcale nie oznacza, że inny język nie znajdzie „czterysta pierwszej” lub dokładnie na odwrót – nie ograniczy się tylko do dwóch. Konsekwencją, jak powie Herder, tego założenia jest częsta bliskoznaczność i nieskładność logiczna, będąca efektem różnorodności, co mimo braku zrozumienia osoby z innego kręgu kulturowego, wcale nie oznacza braku racjonalności w ramach wspólnoty nadawcy. Teza ta traktuje o konieczności badania języka w jego własnych terminach. Skoro więc elementem wiążącym człowieka jest środowisko i społeczna na nie

³¹⁰ Ibid., s. 59.

³¹¹ Ibid., s. 93.

reakcja, wtedy pełne zrozumienie pobudzeń duszy leżących u podstaw języka, jest efektem wspólnotowych przeżyć. To w języku realizuje się idea wspólnoty, nie zaś poza nią, lub nie poprzez przyuczenie (np. las, który Niemiec utożsamia ze spokojem, u Sengalezów jest obiektem strachu; jest to rzecz zakorzeniona społecznie i jakkolwiek Niemiec żyjąc wśród Sengalezów zrozumie z czasem źródło ich strachu, to przecież sam nie zacznie z powodu owego zrozumienia odczuwać tego, co obca mu wspólnota).

Kolejną cechą jest dosłowność języka, będąca efektem częstego kontaktu człowieka z przyrodą. W pierwszej kolejności słabo rozwinięte społeczeństwo musi ustalić swój słownik, na który składać się będą określenia dosłowne i najbliższe. W tym sensie języki naturalne są mniej abstrakcyjne (dużo więcej w nich naśladownictwa i mimetyzmu), ale – i to ostatnia cecha – są też prostsze gramatycznie. Współcześnie (tzn. w 18 i 19 w.) kultura mieszczańska „wysuszyła” żywiołowość ludzkiej natury poprzez ujednolicenie i sztuczną pracę wykonaną na języku (np. wyszukane formy, zapożyczenia, środki stylistyczne – które choć piękne, to jednak emanują chłodem). Jej pozostałością jest już tylko lokalny akcent lub drobne różnice językowe zachodzące w obszarze danego języka. Gatunkowo język upodabnia ludzi, ale też różni, bo forma ekspresji jest zawsze lokalna i środowiskowa.³¹²

Ugruntowanie tez zawartych w Herderowskiej koncepcji i ich społeczne funkcjonowanie nie wiązało się tylko i wyłącznie z samym podejściem uczestnika „burzy i naporu”. Stanowiły one podsumowanie, zebranie w jednym tekście tez, przekonań i opinii, które charakteryzowały ówczesną epokę i były dla niej oczywiste i komunikatywne. Różne definicje tego, czym miałyby być powiązany z językiem duch narodowy odnajdujemy w tekstach François-Marie Arouet Woltera, Julesa Micheleta, Jana Jakuba Rousseau, później również w tekstach Hegla (i choć definicje te nigdy się ze sobą w pełni nie pokrywają, intuicja leżąca u ich podstaw jest jasna i jednoznaczna). Skoro więc język stanowi społeczno-kulturowy sposób ekspresji istoty określonych narodów, tedy sumę pochodzących z ludzkiej duszy cech badacze określać będą mianem „ducha narodu”. O duchu narodowym mówić więc będą:

Wszystkie te przyczyny, które zdawały się tak bardzo niezależne od siebie, w momencie oddziaływania na formę rządu i określania pewnych istotnych praw łączą się bowiem w jeden wspólny moment: w obyczaje, sposoby życia, odczuwania i działania, który nadają ludziom żyjącym pod ich władzą.³¹³

³¹² Ibid., s. 67.

³¹³ Andrzej Feliks Grabski za Louisem Althusserem (w: A.F. Grabski, *Dzieje historiografii*, op. cit., s. 332).

I choć w jasny sposób definicję tę można sprowadzić do terminu „kultura”, to pamiętać przy tym należy, że popularne wtedy określenie „duch narodowy” wywoływało skojarzenia nadające temu zwrotowi wartość ontologiczną. Myślę, że podobna dwuznaczność wkrada się również do badań Lelewela, który w swoim użyciu owego terminu niejednokrotnie nadaje mu tendencje nie praktyk społecznych, a raczej istoty wewnętrznej determinującej określoną (tu: polską) nację. Oponując względem takiego myślenia, lub raczej szukając jego epistemologicznego zakorzenienia, warto przypomnieć tezy Wojciecha Wrzosa o „jednostkowym podmiocie sprawczym”, czyli metaforze, której rażące uproszczenie ukierunkowane jest na społeczną komunikatywność, a nie dosłowność. Widoczne jest to szczególnie w zwrotach określających sprawczość jakiegoś podmiotu zbiorowego na przestrzeni dziejów, co uwidacznia się w wypowiedziach takich, jak. „Polska podniosła się”, „Polska przegrała”, „unia Polski z Litwą”, „Jagiello wygrał bitwę” itp. Oczywiście jest tutaj odniesienie do powszechności procesów, a nie jednostkowej sprawczości, choć – oczywiście – użycie tych słów zdaje również relację z wizji rzeczywistości.³¹⁴ Taki jednak sposób wypowiedzania się jest oznaką konceptualizacji doświadczenia historycznego i daje nam pogląd na kategorie pozwalające dociekać kulturowych uwarunkowań.

Powtarzając za Friedrichem Schleglem, traktującym „sztukę słowa jako medium wciągające w swą orbitę całość sił duchowych człowieka”³¹⁵: możemy dowiadywać się o tym, jaki jest stan kulturowy narodu, za pośrednictwem jego językowych artefaktów. Problemem jednak jest to, że język stanowi pewną uniwersalność tylko jako nośnik przekazu, zaś przynależne mu jakości i forma pozostają obcymi, co najlepiej ukazuje cytat z dzieł Herdera:

Jakie pieśni zawarł np. Percy w swoich Reliques? Nie odważyłbym się ich pokazać naszym wykształconym Niemcom! Dla nas byłyby one nie do wytrzymania, dla nich nie są takimi. Są to po pierwsze dawne narodowe pieśni, które lud śpiewa i śpiewał, a więc dzięki nim można poznać sposób myślenia ludu, jego język uczuć. Tę pioseneczkę znał może Szekspir, kilka linijek z niej zapożyczył itd. Z łagodną wyrozumiałością można się przenieść więc w dane czasy, zagłębić w sposób myślenia ludu, czytać, słuchać, może uśmiechać się razem się radując albo dowiadując i ucząc. Jednakże wszędzie widać,

Andrzej Feliks Grabski za Lousiem Althusserem (w: A.F. Grabski, *Dzieje historiografii*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s. 332).

³¹⁴ W końcu to właśnie Lelewel jest tym, który przewartościowuje perspektywę przestając pisać o królach, a zaczynając pisać gminie, szlachcie etc.

³¹⁵ T. Namowicz, *Wstęp*, op. cit., s. LXXII.

z jak surowych małych, pogardzanych nasion wyrósł wspaniały las ich poezji narodowej, z jakiego rdzenia narodu wyrosli Spenser i Szekspir.³¹⁶

Niezależnie od języka, każda forma literacka swoje ugruntowanie znajduje w kulturowej zależności. Pieśń ma inny wydźwięk niż opowiadanie lub baśń, które korzystając z tego samego języka.

Dzieła literackie jako media językowe posiadają również wymiar pozaestetyczny, pozwalający je traktować jako produkt zbiorowej nieświadomości (jak pisałby Ariés), ale również charakterystyczną i świadomą formę, pozwalającą modelować przekaz i treść poprzez formę literacką, sposób rozumienia prawdy, roli emocji w tekście itp. Jednak bez względu na to, jak język nie miałby wyglądać w swoim kształcie, jakich teorii za sobą nie pociągać, to jednak zawsze jego kluczową cechą pozostawać musiała komunikatywność.

Tak dochodzimy do momentu, w którym przychodzi spotkać się dwóm wielkim światom: romantycznych koncepcji intelektualistów i ich potencjalnego odbiorcy, czyli ludu, którego rozumienie i traktowanie romantycy przebudowują „od fundamentów”.

Czy sposób postrzegania ludu i chłopów nie był ze strony intelektualistów nazbyt wyrafinowany i co miało stać się punktem styku obu perspektyw, który zaowocowałby zrozumieniem?

Odpowiedzią na tę sytuację wydaje się być wypowiedź Kazimierza Brodzińskiego:

Wszystko, co z przeszłości niewinność, swobodę, zapal złotych, patriarchalnych, rycerskich wieków przypomina, gdzie zapal, nie rachuba w czynach, prostota, nie sztuka w piękności się maluje, sprawia na nas romantyczne wrażenie, którego cechą jest miły smutek jak mgła towarzysząca jesieni, to tylko uczucie wspomnień i tęsknoty obudzać może. Piękności romantyczne są wyłącznie dla serc tkliwych i dla umysłu naturę i ducha wieków badającego. Kto, nie śledząc ducha narodu, chciał sądzić o jego poezji według gustu z wychowania przejętego, według sztuki poezji klasycznej, nie znajdzie nigdy klucza do jej tajemnic, wszystkie piękności będą mu obce, prostota płaskością, obrazy dzikie, porównania - niesforne a myśli - niezrozumiałe. (...) Do klasyczności potrzeba mieć więcej udoskonalony gust, do romantyczności więcej udoskonalone czucie.³¹⁷

Jako element poznania zostaje wskazany komponent emocjonalny, swoista tkliwość, wzruszenie będące podstawą komunikacji językowej. To właśnie wspólny sposób przeżywania

³¹⁶ *Wybór pism*, J.G. Herder, seria „Biblioteka Narodowa. Seria 2”, nr nr 222, Zakład im. Ossolińskich - Wydaw, Wrocław 1988, s. 278.

³¹⁷ K. Brodziński, *O klasyczności i romantyczności* (w:) *Idee programowe romantyków polskich: antologia*, A. Kowalczykowska (red.), seria „Biblioteka Narodowa. Seria 1”, nr nr 261, Zakład Narodowy im. Ossolińskich - Wydawnictwo, Wrocław 1991, s. 18.

i odczuwania treści wiąże w sobie wszystkie wielkie elementy poznania, o których pisali romantycy. Co więcej, jest to według nich podstawowy element życia i twórczości gminu. Stan kmiecy, pracując ciężko na roli doświadcza w pierwszej kolejności relacji z naturą, co warunkowane jest otaczającym środowiskiem, miejscem pracy i jej cyklicznością. Stąd biorą się nie tylko podstawowe tematy dzieł ludowych (praca, przyśpiewki, życie na wsi), ale również związane z nimi troski (susze, wojny, konflikty) oraz zdziwienia (gusła i legendy mówiące o tym co kryje w sobie ciemność, zaświaty itp.). Tym, co stanowi podstawę komunikatywności, jest właśnie pewne uczucie głębi i konsolidacji płynącej z empatii, ale rozumianej nie jako współczucie, ale współodczuwanie warunkowane wspólnotą językową. Jeśli przyśpiewki czy opowieści ludowe mają siłę, to nie przez nowatorstwo, ale właśnie przez wspólnotowość, przez wspólne i zbiorowe odczuwanie tych samych emocji, w tych samych, komunikatywnych – rzecz by można kongenialnych - sytuacjach (zmęczenie pracą, strach przed niezrozumiałym, niechęć do pana).

Warto zwrócić uwagę na wymienione przez Brodzińskiego elementy poświęcone rozumieniu czasu i historii, pełniące tu ambiwalentną rolę. Pojawia się niechęć dla stagnacji i zamkniętych systemów. Kto spocznie na laurach za pewnik przyjmując nauki przekazane mu współcześnie, ten wpadnie w pułapkę uniwersalizmu. Dopiero kiedy zaczniemy badać historię (a nie ją czcić) zrozumiemy, jak dynamicznym jest ona tworem, co pozwoli zarazem dookreślić naszą własną tożsamość (kim byli i jak żyli nasi przodkowie – wielcy królowie i rycerze) oraz uwolnić się od niej.³¹⁸

Powstające na powyższych założeniach przeżycie ma jeszcze jedną cechę: niezmanipulowaną politycznie obiektywność, wynikającą właśnie z emocjonalnego odczucia. Romantycy wydają się mówić – nikt i nic nie podpowie Ci lepiej niż Twój własny rozum. Odczucie emocjonalne jest również przeżyciem najgłębszym, dopełniającym racjonalność przekazu i ukazującym autentyczną komunikowalność z tymi, których owa tkliwość i uczucie pchają ku zrozumieniu. Nie wystarczy posiadać „szkiełko i oko”, by dociekać prawdy. Aby ją objąć w całości potrzebne jest jeszcze „czucie i wiara”, których obecność pozwala oprzeć poznanie o najgłębsze, wymykające się scjentystycznym modelom poznawczym, rejony ludzkiego serca.

Kiedy więc w Lelewelowskich analizach dziejów pojawiają się pewne wyolbrzymienia czy moralne dywagacje, to mają one za zadanie dopełnić rozumu, który właśnie przez obecność norm, wartości, ocen i komentarzy staje się ludzki. Myślę, że to właśnie tu kryje się

³¹⁸ O tych elementach oraz o koncepcji czasu piszę w dalszej części pracy.

podstawowa różnica zachodząca pomiędzy myśleniem romantyka a pozytywistycznym modelem rozumienia nauki. Skoro nauka napisana jest przez ludzi dla ludzi, tedy aksjologiczna neutralność w pozytywistycznym rozumieniu powoduje, że dzieło staje się niewiarygodne, dosłownie nieludzkie. Autor musi rozpoznawać miejsca kłopotliwe i dwuznaczne, występować przeciwko złu, ponieważ nauka ponosi odpowiedzialność nie tylko za rzetelność i zgodność z faktami, ale również poprzez etyczne następstwa swojego opisu. Nie można więc tylko opisywać wydarzeń. Trzeba również umieć je zwaloryzować i uzasadnić swój przekaz.

Być może właśnie te doprecyzowania chroniły Lelewela przed tym zamięszaniem faktów, a w zasadzie niewolniczym do nich przywiązaniem, jakie zwiodło na manowce uproszczony pozytywizm (sprowadzający źródło do poziomu literalnego odczytania, zaś historię do zbioru chronologicznie zestawionych faktów odkrywających dziejowe prawa). Co więcej, być może również umiejętność odczytu pewnych stanów ducha i związanych z nimi emocji stały się swoistą antycypacją propozycji teoretycznych Wilhelma Diltheya i wczesnej, „romantycznej” hermeneutyki. Wszak koncepcje ducha były w Europie popularne, a ich swoistym ukoronowaniem stał się system Georga Wilhelma Friedricha Hegla.

Co więcej, wskazany przeze mnie cytat z Brodzińskiego wskazuje na jeszcze jedną rzecz. Przypomnijmy: „Piękności romantyczne są wyłącznie dla serc tkliwych i dla umysłu naturę i ducha wieków badającego.”³¹⁹ Romantycy kładą w swoim literackim przewrocie nacisk na dwie sfery piśmiennictwa – sztukę, ale również historię, która pełniąc wiele funkcji, sama w sobie stanowi artefakt językowy, którego kształt gatunkowy informuje nas o jej specyfice.³²⁰

Pod kątem literackim, romantyczny przełom wiązał się nie tyle z przewyższeniem tendencji klasycystycznych, co po prostu ze sprowadzeniem starożytnych sposobów pracy nad tekstem do poziomu warsztatowego, a nie dogmatycznego. Starożytność została więc zdetronizowana z poziomu „paradygmatu” i sprowadzona do roli artystycznej inspiracji, co najlepiej przejawia się w poszczególnych utworach romantyków zarówno w tematyce (jak np. „Grób Agamemnona”, „Oda do młodości”), jak i w formie („Pan Tadeusz” itp.). Pieśni, dramaty, poezja, historia stanowią więc rozwinięcie starych form i wykorzystują wypracowany materiał artystyczny i źródłowy do tworzenia nowych jakości; w tym sensie romantyzm twórczo reinterpretuje zastane praktyki, czego dowodem pozostaje twórczość balladowa lub epicka, bazująca na dotychczasowej spuściźnie.

³¹⁹ K. Brodziński, *O klasyczności i romantyczności*, op. cit., s. 18.

³²⁰ Proszę zwrócić uwagę jak uderzające jest podobieństwo niniejszej koncepcji z propozycją Haydena White’a. Kłopot w tym, że o blisko 150 lat wcześniej.

Lelewel o swojej historii pisał jako o „powieści historycznej”, czyli dziele łączącym formy pisarstwa historycznego razem ze sztuką i retoryką.

Przeglądając się Lelewelowskiemu piśmiennictwu w oczy rzuca się specyficzny tytuł jego głównego dzieła – historyki. Najprawdopodobniej termin ten zapożyczył on z dzieła Gerrita Janszooona Vosiusza, który posługując się pojęciem *ars historica* łączył ze sobą „sztukę” i „historię”. Termin ten przeszedł do nomenklatury wileńskiego autora, by od publikacji „Historia. Jej rozgałęzienie, na czym się opiera” (1822-24) traktować o *ars* i *historica* oddzielnie.³²¹

Jak wskazuje Violetta Julkowska, historyk uczynił to prawdopodobnie z dwóch przyczyn:

Po pierwsze: pojęcie >>szuka<< na początku XIX wieku zmieniło swój zakres znaczeniowy, w stosunku do tego, w jakim funkcjonowało jeszcze w XVII i XVIII wieku, a więc w okresie, gdy pojęciem >>ars historica<< posługiwali się zarówno Voss, jak i historycy niemieccy. Po drugie: rezygnując z pojęcia sztuki historycznej (*ars historica*) Lelewel wprowadził określenie >>szuka w powieści<<, co oznaczało świadome zastosowanie środków artystycznych, w tym także środków retorycznych, w tworzeniu narracji historycznej.³²²

Jak wskazuje Julkowska, dylematy dotyczące istoty definicji sztuki wynikały z niejasności podziału dziedzin wiedzy, które naprzemiennie określano mianem sztuki lub nauki. Konflikt zażegnać miał Charles Batteaux wprowadzając w 18. pojęcie sztuk pięknych (malarstwo, rzeźna, muzyka, poezja, taniec, architektura, retoryka), by dalej oznaczać tym terminem wytwarzanie piękna w ramach działalności artystycznej. Pisząc zatem o *ars historica* Vossiusz traktował o technikach pozwalających w ramach pisarstwa historycznego oddzielać fałsz od prawdy.³²³

Koncepcja Lelewelowska z czasem oddziela od siebie obie części, przynosząc dzieła na bazie historyki (poświęconej analizom metodologicznym) i komponentów sztuki (aplikowanych do warstwy stylistycznej narracji). Oba czynniki tworzyły z historycznego dzieła połączenie kompetencji ze stylistycznym pięknem. Analizując historię i retorykę Lelewel doskonale zdawał sobie sprawę jak silnym narzędziem potrafi być sprawnie prowadzone pióro; wiedział również jak słabą potrafi być księga, jeśli poświęci się ją tylko faktualnym

³²¹ V. Julkowska, *Retoryka w narracji historycznej Joachima Lelewela*, Instytut Historii UAM, Poznań 1998.

³²² V. Julkowska, „*Sztuka w powieści*” czyli *retoryka w lelewelowskich historykach*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Poznań 1997, s. 47.

³²³ W praktyce oznaczało to i tak bardzo duży podział poszczególnych myśli, z których na czoło wysuwały się heurystyka, krytyka, historiografia, sofika (itp.) w zależności od określonego badacza.

wydarzeniom, nie dbając o formę. Talent pisarski był jednym z istotniejszych elementów wypowiedzi, zwłaszcza jeśli spojrzymy na niego w kontekście medium wypowiadającego ducha narodowego.³²⁴ Forma mówiła równie wiele, co treść – zauważa Lelewel, podając przykład modeli historiograficznych bazujących na Piśmie Świętym, które tłumaczyły wydarzenia skutecznością poprzedzających je prorocत्व i przepowiedni.

W ramach Lelewelowskiej twórczości dochodzi również do wykreowania swoistego gatunku historycznego, jakim są paralele. Stanowiły one narzędzie wywiedzione z historycznych praktyk zachodniego oświecenia. Jak pisze o nich Julkowska „Paralela potraktowana (była) jako retoryczna figura kompozycyjna a zarazem sposób analizy tekstu”³²⁵.

Ta strategia badawcza ułatwiała poszukiwanie prawideł, konfrontację hipotez, ale również rozumienie świata. Znany z historiografii Monteskiusza i Woltera sposób został przez Lelewela mocno rozwinięty, zarówno na polach dydaktycznych, jak i badawczych. Pozwalał porównywać państwa, tłumaczyć oraz przenosić analogie traktowane, jako źródło wytłumaczeń dla innych stanów historycznych. Przykładem jest dokonana przez historyka paralela polityk Hiszpanii i Polski, w ramach której Lelewel pisał o upadku Hiszpanii jako o efekcie zbyt szybkiego rozwoju, w porównaniu z wolno rozwijającą się, ale stabilną Polską. Takie pisarstwo dawało czytelnikowi nie tylko sposób na zrozumienie procesu historycznego *per analogiam*, ale zwiększając jego wiedzę i ukazując mechanizm, stawało się sposobem myślenia, rozumienia oraz zwiększenia samoświadomości.

Nie tylko jeden historyk zmieniał sposób oglądu dziejów, jaki rzutowany był za pośrednictwem celowo zmienionej formy. Na czoło wysuwa się tutaj Maurycy Mochnacki, który szczególnym zainteresowaniem darzył wszelkie sagi. Specyficzne opowieści rodowe wiązały w sobie wątki tak interesujące historyków i poetów. Wskazywały na pochodzenie wielkich rodów i ich losów, odsyłały swoich czytelników w daleką przeszłość, aż do średniowiecza, wiązały w sobie zarówno prawdę o zdarzeniach historycznych, jak i traktowały o ich mitycznej otoczce, która oplatać miała dzieje i dodawać im lokalnego kolorytu. Zasadną jest więc hipoteza łącząca pisarstwo historyczne i mityczne z podaniami ludowymi, które uwidaczniało się w tym jednym utworze.³²⁶

Historycznym przejawem nobilitacji narodowego folkloru jest społeczny awans ksiąg ludowych (tzw. *Volksbuch*) czyli zbiorów fikcyjnych opowieści ludowych, których ranga urosła do poziomu moralnego wzorca i skarbnicy narodowych cech. Sztuka słowa pozostawała

³²⁴ V. Julkowska, „Sztuka w powieści” czyli retoryka w lelewelowskich historykach, op. cit.

³²⁵ Krasicki do Naruszewicza, s. 91, „Napis” 2002, nr VIII, s. 91.

³²⁶ M. Janion, *Romantyzm i historia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, s. 29.

tym medium, które wciągało i angażowało siły duchowe człowieka, zaś każdy kolejny traktat poetologiczny czy historyczny w coraz mniejszym stopniu dotykał abstrakcyjnych zagadnień pisarstwa, zaś w co raz większym życia codziennego ludu i jego opowieści wypowiedzianych twardym i surowym językiem.³²⁷ Dla romantyków obecność wyszukanych figur stylistycznych stawała się całkowicie wtórna. Pozytywnie waloryzowany prymitywizm języka stawał się świadectwem prawdy, której suwerenem był właśnie lud i stan kmiecy. Jeżeli zatem gdzieś w sposób komunikatywny i intersubiektywny mogła pojawić się wyemanowana przez niego prawda, to właśnie w języku i stworzonych w nim pieśniach, za których kolekcjonowanie i analizowanie ochoczo zabrało się całe pokolenie badaczy, co ciekawe na równi poetów i historyków, którzy swoją powinność traktowali podobnie.

O tej specyficznej sytuacji kulturowej można mówić w kontekście „neobarbaryzacji” społeczeństwa, gdzie pozorne cofnięcie się w rozwoju związane jest z postawą sentymentu względem autentycznej sytuacji społecznej, będącej efektem interakcji człowieka naturalnego z przyrodą. To pewna tęsknota za prawdą i hołd oddany ludzkiej naturze, a nie prymitywności, to powrót do tych koncepcji, które prawomocną postawę człowieka wiązały z jego powrotem do stanu naturalnego, który w wypadku Lelewela wiązał się nie tyle z nieskrępowaną kulturą postawą ludzką, ale właśnie samorzutnie wytwarzanym przez społeczność, duchowo i narodowo zależnym, łaodem.

Dlatego też hołubione przez romantyków mitologie, zarówno w Polsce, jak i Niemczech, stanowiły swoisty wzór i zestaw dyrektyw życiowych, zaś sama historia dostarczała konkretnych jej realizacji. Prawda dziejów w oczach wielu odbiorców i nadawców leżała w sposobie rozumienia i odczuwania. Opowieści o dawnych czasach i początkach narodu stanowiły, podobnie jak Lelewelowska historia, swego rodzaju *exemplum* lub „alegorię”, z tym jednak zastrzeżeniem, że wileński historyk swojego czytelnika odsyłał do autentycznych źródeł historycznych, a nie wymyślonych opowieści.³²⁸

Warto zwrócić uwagę, na zróżnicowany poziom trudności dzieł literackich, również uzależniony od sytuacji społeczno historycznej. Zupełnie inne są dzieła początkowe romantyków, zupełnie inne w fazie schyłkowej. Ta dysproporcja wynikała między innymi z niskiego poziomu edukacji chłopów. Jeśli bowiem pisma romantyków nawoływały do powstania, w którym lud ostatecznie nie wziął udziału, to być może należałoby zmienić formę komunikatu. Po powstaniu poszukiwano historii prostych, zamkniętych, ale heroicznych.

³²⁷ Trudno nie widzieć w tych działaniach antenatów popularnej w tzw. młodej Polsce „chłopomanii”

³²⁸ M. Janion, *Romantyzm i historia*, op. cit., s. 45.

Zmiana ta stała się jeszcze bardziej widoczna w czasach pozytywistycznych – bo jeśli nie wzniosłość, nie heroizm, to może praca jest odpowiedzią na palące naród polski problemy.³²⁹

Uwolnione z okowów klasycyzmu dzieło romantyczne stało się językową drogą poznania prawdy, zaś stylistyczne zróżnicowanie nakierowane było na odkrycie jej w określonym narodzie. We wcześniejszych stadiach romantyzmu (myślę tu o okresie jenajskim), prawda stanowić miała prawdę ludzką, zaś jej narodowe formy stanowić o odmiennych sposobach do niej docierania; czas późniejszy, zwłaszcza w wizjach polskich pisarzy, rozróżniał narodowe wersje prawd, „ucieleśnione” w duchu narodowym. Sytuację tę oddaje następujący cytat:

Jak kłos do kłosa na polu pnie się w górę, jak trawy tłoczą się ku trawom, jak pod ziemią korzeń spleta się z korzeniem, i przyroda monosylabami, ale niezmordowanie mówi wciąż to samo, a jednak zawsze coś innego, tak duch też działa w tych dziełach. Czyż nie widzimy, że w wyższej literaturze każdy rok pochłania to, co się właśnie rodzi, jak Saturn swoje dzieci, te książki wszakże żyją życiem nieśmiertelnym i niezniszczalnym; przez wiele stuleci zajmowały stutysięczną, niezmierzoną publiczność nie starzeją się nigdy, wracając po tysięczne razy, zawsze mile witane; niezmordowanie pulsując przez wszystkie stany i przyjmowane oraz przyswajane przez niezliczone umysły, są nadal jednakowo pouczające i pokrzepiające, jednakowo uciężne dla wielu, wielu umysłów, które tak nieskrępowanie otwierały się dla zamieszkującego je ducha.³³⁰

4.4. Romantyczna definicja prawdy

Zmiana sposobu rozumienia sztuki wiązała się również ze sposobem rozumienia tego, czym jest prawda. W ujęciu będącym wersją koncepcji klasycznej a propagowanym przez Lelewela, to oczywiście oddanie sprawiedliwości faktom w zgodności z ich doświadczeniem zmysłowym. Element moralnego skomentowania określonych zdarzeń wprowadza komponent emocjonalny będący efektem normatywnego nacechowania zdarzeń, i stanowi niezbywalny komponent o charakterze poznawczym. Czynniki dodatkowe wpływające z retoryki oraz stylistycznego opracowania tekstu naprowadzają czytelnika na właściwe sposoby rozumienia i myślenia o historii.

W wypadku poezji romantycznej wydarzenia historyczne mają bardziej za zadanie wychować człowieka na wzór idei horacjańskiej „bawiać uczyć”, stąd pojawiające się

³²⁹ Ibid., s. 48.

³³⁰ J.J. von Gorres, *Niemieckie księgi ludowe* (w:) *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, T. Namowicz (red.), J. S. Buras (tłum.), seria „Biblioteka Narodowa. Seria 2”, nr nr 246, Zakład Narodowy im. Ossolińskich - Wydaw, Wrocław 2000, s. 443.

wydarzenia wcale nie muszą być prawdziwe. Ani wydarzenia z „Lilii”, ani z „Grażyny” nie musiały się wydarzyć. O ich prawdziwości decyduje podany w utworze morał i wyczuwalna „tkliwość”, której odczucie świadczy o właściwym odbiorze dzieła. Świat jest bowiem takim jakim go czujemy i choć komponent ten przez niektórych historyków (Henryk Schmitt) miał być traktowany podobnie w historii, jak i w poezji. Wbrew jednak takim postawom Lelewel deklarował – pozostaje pytaniem, czy tylko deklarował - „niewolnicze” przywiązanie komentarza do rzeczywistości.

Zawarta w dziełach poetyckich (i opisana przeze mnie powyżej) emocja jest elementem związanym z koncepcją sztuki i rozumienia. Jak pisze Namowicz:

Polemika z klasycyzmem oznaczała przede wszystkim odwrót od poetyki normatywnej. Ta zakładała, że dzieło sztuki jest produktem wiedzy i umiejętności, które można sobie przyswoić mając pewien talent literacki. Proces tworzenia to nie *creatio*, lecz *inventio*. Ponieważ celem sztuki jest naśladowanie (*mimesis*) natury, oznaczało to w praktyce posługiwanie się skonwencjonalizowanymi wzorcami, zaczerpniętymi z tradycji antycznej i renesansowej. Zadanie literatury upatrywano z jednej strony w Horacjańskiej formule *prodesse et delectare* (uczyć i bawić), z drugiej w tradycji retoryki, której celem była umiejętność przekonywania (*persuasio*). Takie ujęcie pociągało za sobą tworzenie obowiązujących wzorów i formułowanie przepisów dla poety. (...) Istotnym wyznacznikiem takiego rozumienia literatury był swoisty uniwersalizm, to znaczy ahistoryczna kanonizacja reguł stworzonych w oparciu o pisma teoretyczne autorów antycznych i analizy utworów literackich starożytnej Grecji i Rzymu.³³¹

Jeśli akt twórczy potraktujemy jako *inventio*, wtedy sztuka nie musi być rozumiana jako efekt zdublowania rzeczywistości, czego najlepszym dowodem może być sławna „Reduta Ordon”, której publikację tytułowy bohater przeżył o blisko pół wieku. Czy zatem poezja, która wydarzenia historyczne bierze za punkt wyjścia, za czystą inspirację, którą potem przekuwa w porywający twór, jest zwykłym fałszem i nadużyciem? Niekoniecznie.

Kiedy wydarzenia historyczne ubierano w nową otoczkę wydarzeń, robiono to celem wydobywania prawdy zawartej w emocjach i przesłaniu jakie niesie ze sobą utwór. Jeśli jego celem jest przypomnienie rycerskich cnót, siły, upor, honoru, walki do końca, wzoru życia i śmierci, wtedy klęska Ordon jest nieunikniona, zaś fałszem i kłamstwem byłoby przeżycie przez niego bitwy z „moskalami”. Elementy realistyczne, wydarzenia historyczne, elementy źródeł to tylko punkt wyjścia wiążący nas z wyższą, duchową formą funkcjonowania narodu, do którego dojść możemy poprzez przekaz intelektualny, ale uzupełniony przez emocje.

³³¹ T. Namowicz, *Wstęp*, op. cit., s. XXX.

Ciekawym tego przykładem niech pozostanie twórczość pamiętnikarska Konstantego Gaszyńskiego (1809-1866), który swoje dzieło tworzy w formie odnalezionego pamiętnika. Nie byłoby w tym nic złego, gdyby nie fakt, że domniemany autor to nikt inny jak legendarny Rogowski, który pełnił funkcję adiutanta Kazimierza Puławskiego. To właśnie z jego relacji dowiedzieć się mieliśmy o bohaterskiej śmierci dowódcy, ale to również jego relacja (a w zasadzie „relacja”) stanowiła fundament do polsko-amerykańsko narodowego mitu.

Co ciekawe Gaszyński nawet się z tym specjalnie nie krył (miał on powiedzieć Krasińskiemu iż dzieło stworzył "pastiszem ułożonym stylem kontuszowym z epoki stanisławowskiej"³³², zaś siła jego oddziaływania przyczyniła mu cytowań nawet w dziełach Tadeusza Korzona ceniącego go za stylistyczny koloryt, za który Wacław Kubacki ogłosił pamiętniki „doskonałą imitację staropolskiego raptularza”).

Czy był on prawdziwy? Nie ma znaczenia, bo stał się mityczny. Stworzone przez Gaszyńskiego dzieło idealnie wpisało się w oczekiwania polonii amerykańskiej na wielkiego herosa, który nie tylko zaznaczyłby wielkość i wkład Polaków w historię Stanów Zjednoczonych, ale stanowił swoisty pomost łączący dwa narody. Nikt poza piewcami mitu nie odwołuje się do postaci rzekomego adiutanta, z którego ust znamy ostatnie chwile Kazimierza Pułaskiego, zaś ich barwność (podobno swą genezą sięgająca mistrza gatunku, Jana Chryzostoma Paska) przyczyniła się do wielu wiernych cytowań i braku konieczności tworzenia czegokolwiek zastępczego. Skoro bowiem pamiętnik był idealny, to przecież dobrego nikt poprawiać nie będzie

Prawda zawarta w dziełach była prawdą o charakterze moralnym, ludzkim, narodowym. O jej zrozumieniu świadczyć miała między innymi emocja, jaką odczuwał czytelnik. Jeśli więc analizujemy „Redutę Ordona”, zrozumienie jej wiąże się przede wszystkim z pojmowaniem bohaterskiej postawy dowódcy, który powierzone mu szanse broni do ostatniej chwili, a gdy już nie może stawiać oporu – sam poświęca swoje życie. Nie ma znaczenia to czy taka bitwa miała miejsce czy nie. Liczy się moralna postawa patrioty oddającego bohatersko życie w obronie ojczyzny, wobec przeważających sił wroga.³³³

Rolę poety i historyków doskonale ilustruje cytat:

Jeśli świętych poetów nazwiesz jasnowidzami, a poezję widzeniem wyższego rodzaju, to można będzie porównać historię do kryształowej kuli w oku, która sama nie widzi, ale jest konieczna, aby oko mogło

³³² Z. Krasiński, K. Gaszyński (w:) *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*, Z. Sudolski (red.), seria „Biblioteka Poezji i Prozy”, Państw. Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971, s. 472.

³³³ Trudno nie wspomnieć tu legendarnej śmierci Zawiszy Czarnego, którego postawa (średniowieczna, rycerska, tradycyjna, religijna) mogła przecież przy tendencjach poetów romantycznych stanowić prawdziwy punkt wyjścia.

zbierać i łączyć działanie światła. Jej istotą jest jasność czystość i bezbarwność. Kto się im sprzeniewierzy w historii, ten niszczy również poezję, która ma z niej się począć, kto oczyszcza historię dla prawdy, stwarza również poezji możliwość obcowania ze światem. Dlatego to nasze własne, mało ważne przeżycia stają się często pobudką do tworzenia poezji, ponieważ dostrzegaliśmy w nich więcej prawdy, niż zazwyczaj dane jest nam dostrzegać w większych wydarzeniach światowych. (...) Namiętność pozwala tylko usłyszeć pierwotne, prawdziwe, ludzkie serce, niejako dziki śpiew człowieka i dlatego nie było nigdy poety, i nikt chyba nie stworzył niczego trwałego pod wpływem jej najwyższego oddziaływania, a dopiero kiedy się ono dopełniło, może każdy we własnym lub obcym imieniu i wydarzeniu odzwierciedlać swoje uczucie.³³⁴

Pisarstwo Lelewela, bez względu na jego deklaracje, nie jest bynajmniej niewrażliwe na tego rodzaju sposób myślenia o prawdzie. To, o czym pisze Lelewel, oczywiście musiało się rzeczywiście wydarzyć i trzeba to zrozumieć, by *wiedzieć*, kim jesteśmy dziś. W odczuciu poetów, to co wydarzyło się kiedyś, jest inspiracją do tego by *poczuć* to, kim jesteśmy dziś. Różnica jest tak wielka, że tam, gdzie Lelewel w poszczególnych momentach analiz historycznych zmuszony jest na dedukowanie i z braku źródeł hipotetyzowanie na temat dziejów, Mickiewicz, nie będąc obciążony tak silną deklaracją nie czyni wcale „źle”, wymyślając na własny użytek nowe źródła historyczne. Podejście Lelewela różni się istotnie tym jednym elementem. Historyk pragnie, aby dzieje stanowiły bazę pedagogiczną; słowem nie tworzy nowego buntownika, człowieka „przebudzonego” do działania, lecz wychowuje zaangażowanego obywatela (a w zasadzie wtedy – wciąż jeszcze poddanego).

Badacz wskazuje, jakie mechanizmy napędzają dzieje i najlepszym tego przykładem jest sprawne posługiwanie się przez niego porównaniami. Jego paralela historyczno-kulturowa rozwoju i upadku Polski i Hiszpanii stała się nie tylko doskonałą analizą, ale również sprytnym posunięciem człowieka, który zdawał sobie sprawę z faktu, że elementy łączące kultury polską i hiszpańską były rzeczywiście dostrzegane przez społeczeństwo, które zarówno w warstwie politycznej jak i ludowej inspirowało się wątkami iberyjskimi.³³⁵

Dzięki temu faktyczna rzetelność badań historycznych pozwala potraktować je jako materiał przejawiania się ducha narodowego i odsłaniania mechanizmów dziejowych. Duch narodowy jest esencją narodu, zbiorem cech konstytuującego narodową charakterystykę. Wszelkie społeczne odstępstwa od jego treści wiązały się nie tyle z przewartościowaniem, co raczej stopniowym upadaniem narodu i państwa. Fałszowanie czy koloryzowanie wydarzeń nie

³³⁴ A. von Armin, *O pieśniach ludowych*, op. cit., s. 428–429.

³³⁵ J. Tazbir, *Sarmaci a konkwistadorzy. Polsko-hiszpańskie stosunki kulturalne* (w:) *Spotkania z historią*, Iskry, Warszawa 1979.

nie da, bowiem to o czym Lelewel pisze, to właśnie dzieje ludu. Przekłamywanie ich byłoby tylko utwierdzaniem ludu w błędzie i okłamywaniem tych, dla których pisze.

W zupełnie innej sytuacji znajdują się ubarwiający opowieść poeci. Ich celem jest pewna emocja rozumiana tu jako autentyczna i zgodna z narodowym duchem reakcja. Poeta modeluje określoną sytuację poznawczą (tu: dzieło artystyczne), ze względu na efekt. Twórca jest kimś, kto dezawuuje fałsz rzeczywistości i przywraca tożsamość narodowi. To człowiek, który w gmatwaniu zaborów, przypomina nam kim jesteśmy, pozwalając to, dosłownie, odczuć.

Lelewel nie może pozwolić sobie na taki „komfort”. Wileński pisarz tworząc historię narodu, nie może przekłamywać przeszłych wydarzeń tych ludzi, dla których tworzy. Badacz powinien raczej analizując źródła, pomóc zrozumieć, jak doszło do poszczególnych wydarzeń i potraktować je jako alegorię myślenia o teraźniejszości, uświadamiając jak naród oraz przejawy jego ducha, wplatają się w logikę dziejów i jak powinny kwitnąć w sytuacji bieżącej.

4.5. Ja, ty, on, oni, my – społeczne role romantyków

Dokonane w zakresie estetyki i recepcji społecznej zmiany przyczyniły się również do zmiany oglądu i rozumienia tego kim jest jednostka i jaka jest jej relacja względem zbiorowości. Zastanawiając się nad definicją indywidualizmu i zbiorowości, szybko zrozumiemy, że myślenie romantyków o tym jakie jest ich miejsce w społeczeństwie, wiąże się z takim rozumieniem jednostki, czy indywiduum, które traktuje ją zawsze jako swoiste *pars pro toto* zbiorowości, co stoi w opozycji z intuicją każącą o indywidualistach myśleć jako o ekscentrykach przełamujących społeczną konwencję.

W wypadku poetów romantycznych pewnie w jakimś stopniu wydaje się to uzasadnione, jednak dużo więcej tłumaczy nam potraktowanie ich jako najbardziej „zbiorowych spośród jednostek”, to znaczy tych specyficznych ludzi, w których zogniskowały się społeczne dążenia, i którzy zostali „naznaczeni” przez historię na tych, którzy wygłoszą narodowe dążenia. Nietrudno odnieść wrażenie, że romantyczne dywagacje „(...) opierają się na przesłance, że w dziejach ludzkości każdy naród (...) ma do spełnienia ważne, tylko jemu wyznaczone zadanie. Ale z aktu tego nie wynika jakiegokolwiek uprzywilejowanie” i dalej - naród to "(...) konglomerat dobra i zła, i jako taki winien być przedmiotem analizy uwzględniającej wszystkie aspekty."³³⁶

³³⁶ T. Namowicz, *Wstęp*, op. cit., s. LXXII.

Geniusz nie jest osobą niewolniczo i służalczo przywiązaną do reguł, lecz raczej piewą nastrojów i atmosfery epoki. To człowiek wyrażający narodowe dążenia, to osoba, przez którą przemawia historia; to swoiste wycucie i narodowe zakorzenienie twórcy czyni z niego węzłowy podmiot historii. To właśnie przez poetów miała się ona wypowiadać, bo to przecież ich specyficzna emocjonalność i talent miały być przyczyną przydzielenia im „rządu dusz”.

Trzeba mocnych płuc i nie lada umysłu, aby wygłosić taką mowę, która dotarłaby do wszystkich warstw społecznych. Czasy romantyzmu podkreślały konieczność zwrotu ku naturze i bardziej niż hołdowaniu rzeczywistości, głosić niepowtarzalność ludzkiego geniuszu, zwłaszcza poetyckiego, który w nadbudowach nad tym, co realne uwidacznia swoje możliwości i wyższość. Mochnacki traktował poetę jako znajdującego się poza ludzką masą geniusza. Historia nie musi kopiować rzeczywistości, ale powinna stanowić podstawę rozumienia świata, zaś zawarte w niej wydarzenia bazę do rozwinięcia i interpretacji doświadczenia, poprzez zakorzenienie w danym narodzie. Czy można więc lepiej ujmować postawę polskich literatów, niż w słowa tak dobrze nam znane nam z filareckiego motta „mierz siły na zamiary” lub z wersów:

Dzieckiem w kolebce kto łeb urwał Hydrze,
Ten młody zdusi Centaury,
Piekłu ofiarę wydrze,
Do nieba pójdzie po laury.
Tam sięgaj, gdzie wzrok nie sięga,
Łam, czego rozum nie złamie! (...) ³³⁷

Czy jednak takie rozumienie dziejów i ludu mogło w jakikolwiek sposób przystawać do rzeczywistości? Czy świadectwo literackie Stefana Żeromskiego z naturalistycznego opisu śmierci Szymona Winrycha nie jest dowodem porażki romantycznego programu? ³³⁸

Romantycy o zmianie mentalności ludu i zwiększaniu jego zaangażowania w losy państwa myśleli jako o podnoszeniu poziomu ludu do możliwości wspólnego uczestnictwa w wyższych formach rozumienia dziejów i losu. Ich celem miało być demokratyczne wyrównanie możliwości duchowych i intelektualnych poprzez współuczestnictwo w geniuszu. W oczach romantyków to właśnie lud jest nośnikiem tradycji i ducha narodowego, co wynika również ze sposobu jego wyrażania się i twórczości. Odbudowa polski niepodległej możliwa jest tylko i wyłącznie przez podniesienie stanu kmiecego, jego uwłaszczenie, oddanie mu wolności i jego

³³⁷ A. Mickiewicz, *Oda do młodości*, <http://literat.ug.edu.pl/amwiersz/0004.htm> .

³³⁸ S. Żeromski, *Rozdziobią nas kruki, wrony*, <http://literat.ug.edu.pl/zeromski/wrony.htm> .

aktywne uczestnictwo w tworzeniu kraju. Naród powinien działać solidarnie, jeżeli nie jest to możliwe, to właśnie dlatego, że chłopci wymagają awansu, do którego punktem wyjścia ma być tradycja. Poczucie zrównania, jakie postulują poeci, nie jest więc uproszczeniem, ale nobilitacją, świadectwem wywyższenia, a nie znizenia, które dokonywać się miało rękoma inteligencji, której epoka włożyła w ręce nowe podejście i narzędzia.

Aktywizacji ulegać mogą nie tylko przedstawiciele stanu kmiecego, ale również kobiety (zwłaszcza mieszczańki i ziemianki), które aktywizując się i walcząc o swoje prawa, zmieniają pozycję w społeczeństwie oraz przeddefiniują rozumienie rodziny.

Kobieta co raz otwarciej ponosi odpowiedzialność za dom, finanse rodzinne, co raz częściej stając się głównym żywicielem rodziny, w momencie wcale nierzadkiej niewydolności zawodowej męża.³³⁹ Paradoksalnie, dociąża to ich sytuację bowiem z punktu widzenia mężczyzny, może on w swojej żonie znaleźć oficjalną podporę w obowiązkach oraz dzielić z nią odpowiedzialność (nie jest przecież tajemnicą i niespodzianką fakt, że kobiety bardzo często zarządzały domostwem, czy pracowały na utrzymanie domu). Wizja zaktywizowanych kobiet przenosi się również na dzieci, które dopuszczane są do głosu, opinii, pozwala im się na realizację własnych inicjatyw, podejmowanie decyzji w swoich sprawach (wybór szkół, praca zawodowa, małżeństwo). Widoczna staje się również rosnąca świadomość dotycząca sposobów ich wychowania, na które składać się zaczyna celowo poświęcany im czas, rosnąca rola higieny w życiu społecznym, angażowanie ojca w proces wychowawczy, docenienie procesu wychowawczego kobiety, jako ciężkiej pracy itp. Dziecko przestaje już być „darmowym” pracownikiem w domostwie, dziedzicem pierwotnym lub wychowywanym „na zapas”, lecz staje się istotnym spoiwem angażującym emocjonalnie rodziców.

Nowe spojrzenie na przywileje i obowiązki kobiet rodzi się oczywiście w pierwszej kolejności wśród inteligencji, z czasem dopiero przenosząc się do ludu, któremu elita przyświeca przykładem. Nowe podejście szybko przemycają literaci, którzy opisują historie zamążpójścia z miłości, ale również wskazują na narodowe i patriotyczne akcenty.³⁴⁰ W przyszłości aktywne kobiety dotrą do szklanego sufitu społecznej tolerancji, co w efekcie rodzić zacznie ruchy emancypacyjne.

³³⁹ A. Żarnowska, K. Sierakowska, *Stare i nowe wzorce i obyczaje rodziny inteligenckiej w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej*. Rodzina inteligentna, http://jazon.hist.uj.edu.pl/zjazd/materialy/zarnowska_sierakowska.pdf (wejście 22 II 2014) .

³⁴⁰ Mąż to nie tylko lokata emocjonalna, to człowiek, który kobietę powinien szanować, reprezentant pożądanych cech mieszczańskich, tj. pracowitość, sumienność, odpowiedzialność, patriotyzm. Por. M. Rodziewiczówna, *Miedzy ustami a brzegiem pucharu*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1974.

Tutaj też pojawia się istotna różnica pomiędzy tym, jak spoglądał na siebie „narodowy wieszcz”, a jak pokorny „sługa narodu”, który pozostając w cieniu katedry uniwersyteckiej uparcie wykonywał ciężką rzemieślniczą pracę historyka przegrzebującego archiwa. Twórczość Lelewelowska to ciężko opracowany zestaw ksiąg, w których z mozołem podejmowano wyzwanie rzucone naukowcowi przez źródła. W jego rękach historia staje się profesjonalnie uprawianą nauką, której zadaniem jest ukazanie jak formacje społeczne (stany, klasy, związki, państwa, czyli ogólnie – naród) aktywizując się na przestrzeni wieków przebudowywały państwo rozumiane jako konsekwencja działań wielkich zbiorowości, a nie jednostkowych decyzji.

Warto zapytać, jak to jest możliwe, że postulując zgodny z rzeczywistością opis świata Lelewel jednocześnie każe go etycznie waloryzować, a nawet mimo deklarowanej apolityczności – demokratyzować. Wydaje mi się, że w oczach Lelewela brak moralnej waloryzacji, zwłaszcza przy założeniu edukacyjnej roli historii, byłby kłamstwem wynikającym z niedomówienia. Historia mając tłumaczyć rzeczywistość i dostarczać metod jej racjonalizowania, z konieczności musiała posiadać kryteria pozwalające na „rachunek zysków i strat”. To właśnie kamuflowanie wartości lub aksjologicznie neutralne podejście maskuje zarówno prawdziwy wymiar dziejów, jak i intencji autora, przyczyniając się do upadku. Dość wspominać, że każda dziejowa burza, której gromy spadały na Polskę, była efektem rozmaitych niegodziwości. Co więcej, związane z jego historią postulaty parlamentyzacji narodu wiązały się nie z polityczną agitacją, a właśnie z angażowaniem narodu. Lelewel chcąc go zaktywizować z konieczności nadać musiał swoim dziełom szlif demokratyczny, którego efektem była deklaracja światopoglądowa, a nie polityczna.

Historyk przestaje rozliczać przeszłość. Nauka historyczna to nie propagandowa ankieta składająca się z nakazów, lecz zachęta do odkrywania prawdy i rozumnego (a więc racjonalnego i moralnego) samodoskonalenia. Czytelnik z biernego odbiorcy, staje się wymagającym uczniem, którego oczekiwaniom historyk musi sprostać, jeżeli jego dzieło ma okazać się owocne. Co więcej, całość historycznego wnioskowania musi być czytelnikowi przedstawiona, fakty muszą być poparte wyjaśnieniem, zebrane problemowo i opatrzone stosownym komentarzem.³⁴¹

O poetach romantycznych mówi się jak o profetach, czy o wieszczach, którzy programowo zacierają granicę pomiędzy doświadczeniem artystycznym a życiem. W tym

³⁴¹ L. Zaszkliniak, J. Pisulińska, P. Sierżęga, J. Maternicki (red.), *Historyk sługą narodu (w:) Historia, mentalność, tożsamość: miejsce i rola historii oraz historyków w życiu narodu polskiego i ukraińskiego w XIX i XX wieku: praca zbiorowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2008.

sensie „poety” nie da się oddzielić od pojęcia „człowieka”, zaś malarskość i teatralność uprzywilejowywała wielkie gesty przez nich dokonywane. W tym kontekście Leleweł bardziej pasuje na postać mnicha lub pielgrzyma, który skromnie wykonuje mozolną pracę stanowiąc swoją osobą wzór wytrwałości, samokształcenia, uporu i niezłomności. To pokorny sługa narodu, a nie efektowny artysta, to autodydakta, a nie ulubieniec Apolla, raczej bywalec bibliotek, niż salonowy lew.³⁴² W końcu to człowiek, który swego spełnienia dokonuje poprzez ciężką pracę. Niezależnie jednak, który z tych modeli weźmiemy za punkt wyjścia faktem pozostaje, iż jednostka nie chce atomizować społeczności, ale raczej być rozpoznaną jako jej reprezentatywny element, parenetyczny wzór, społeczne *exemplum*. Zawarte w człowieku emocje przekładają się na jego samopoznanie i samorozpoznanie, jako istoty nie tylko doświadczającej historii, ale ją tworzącej. Jednostka to postać aktywna, odpowiedzialna i świadoma swojej roli, która bez względu na przynależność stanową, czy klasową, sama jest aktywnym i twórczym podmiotem dziejów zarówno w sensie wykonawczym (aktywny obywatel), jak i edukacyjnym (poeta, historyk).

Pamiętać trzeba, że sytuacja ta w dość swoisty sposób współgrała z traktowaniem ludu, a konkretnie wielokrotnie już przywoływanego tu stanu kmiecego. Jego sposób myślenia i działania kształtowany był w dużej mierze przez intelektualistów (czyli zgodnie z założeniem), jednak intelektualiści byli to najczęściej przedstawiciele szlachty i duchowieństwa, którzy w starali się naprostowywać chłopską mentalność. Rola wymienionych tu „szlachetnych przyjacieli ludu” zakładała w pierwszej kolejności pośrednictwo w przekazywaniu idei dobrego i godnego życia, które docierało do odbiorców z ksiąg i poradników drogą ustną. Nie były to jednak pisma tworzone przez „Mickiewiczów” i „Słowackich”, wielkie poezje i poematy, lecz poradniki o gospodarowaniu, posłuszeństwie i traktujące o ziemi, której trzeba oddać życie - nie narodowej ojczyźnie, ale uprawianej roli. Propagowano cechy stateczne (solidność, pracowitość, posłuszeństwo, skromność) oraz brak ciekawości świata, która przedstawiano jako źródło problemów. Z pośród dylematów, jakie mógłby napotkać „krnąbrny i niewychowany chłop” najczęściej wymieniano długi (związane z kredytami i własną działalnością handlową), zazdrość (związaną z ambicją przerośnięcia swego pana) czy bluźnierstwo (kiedy chłop porzucał nadane przez Boga powołanie związane ze sprawowaniem pieczy nad rolą). Pan miał pozostać hołubionym i niedoścignionym ideałem, gwarantem spokoju i porządku, dlatego też w licznych „toastnikach” zdarzały się następujące wzniesienia adresowane do ziemian: „Oni to przez skrzętną, zapobiegliwą pracę i prze umięjtny obrót

³⁴² M. Janion, *Romantyzm i historia*, op. cit., s. 6.

kapitałem starają się o dobrobyt kraju; wyzwają nas z niewoli obcokrajowców, budują materialną potęgę, na której naród oprzeć może tęczę swych ideałów.” Bardzo często wskazywano również na konieczność posiadania żony. Kobieta w gospodarstwie rolnym była sprawnym kierownikiem i umiejętnym ekonomem, ale również gwarantem ciężkiej pracy męża, który pracował, aby łożyć na jej utrzymanie.³⁴³

Oznaczało to tym samym, że wszelka przedsiębiorczość, aktywność lub – nie daj Boże – majątek, świadczyć mógł o niczym innym jak zepsuciu. Ktoś kto w czasach biedy, narodowego i państwowego upadku posiadał możliwości finansowe, kłócił się z bieżącą wizją czasu i rzeczywistością. Jeśli ktoś w czasach biedy posiada pieniądze, musi być albo łajdakiem, albo złodziejem, albo oportunistą. Dobry patriota każdy zarobiony pieniądz ma za zadanie oszczędzić lub poświęcić dla dobra ojczyzny, co wiązać się mogło albo z działalnością filantropijną albo inwestycyjną.³⁴⁴ Na pewno jednak nie konsumpcyjną, czego najlepszym dowodem niech pozostanie twórczość analizowanego w pracy historyka. Lelewel bardzo chętnie dopłacał do swoich ksiąg, i mimo licznych rabatów i ulg, jakich udzielał Żupański na jego publikacje, ewentualne koszty historyk pokrywał z własnej kieszeni. Dość powiedzieć, że nawet choroba i skrajna nędza nie zmieniły ani jego sposobu życia, ani pracy. Umarł w Belgii, w małej izbie, pozbawiony środków do życia, pracując nad swoimi dziełami historycznymi. Przysłane przez przyjaciół pieniądze wydał... na cele społeczne.

4.6. Państwowotwórcza rola narodu

Lelewel zmienia w narracji historycznej ogniskową, przenosząc dziejową sprawczość z królewskiego dworu na kulturowe oprządkowanie człowieka historycznego i jego rolę w wydarzeniach. Narodziny narodu to konsekwencja zwania się plemion; przewroty w kraju to rokosze, konfederacje; czas rozkwitu to przede wszystkim dobrostan narodu (rozwój handlu, gospodarki itp.). Historia wymykając się królewskiej kancelarii, zaczyna wchodzić do kmięcych chat, ukazując jak mieszkańcy wsi próbowali sprostać podatkom i jak wpływy innych państw składały się na polityczną sytuację narodu itp.

³⁴³ J. Hoff, *Wzorce i poradniki dobrego gospodarowania adresowane do elit społecznych oraz mieszczan i chłopów w XIX wieku*, http://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCwQFjAA&url=http%3A%2F%2Fjazon.hist.uj.edu.pl%2Fzjazd%2Fmaterialy%2Fhoff.pdf&ei=LWQKU4_aM9L07AagkYGIBQ&usg=AFQjCNHwerkimcojxcdOCMw2eTQICEUOPg&sig2=BWPJyOU4fKXG-GvyuhqGA&bvm=bv.61725948,d.ZGU&cad=rja (wejście 10 lutego 2014).

³⁴⁴ J. Tazbir, *Wzorce osobowe szlachty polskiej w XVII wieku*, „Kwartalnik historyczny” 1976, t. R. 18, nr 4.

Niezależnie jednak jak intuicyjnie brzmi słowo „naród” i „lud”, to wymaga ono głębszej refleksji.

Najważniejszą cechą tego pojęcia jest jego zasięg pozwalający uwzględniać wszystkie warstwy społeczne oraz grupy etniczne działające na terenie kraju. 19. wiek to moment, kiedy pojęcie tożsamości narodowej dopiero zaczyna się kształtować, a trudność jego zdefiniowania wynika z zniesienia przez zaborców Polski z areny międzynarodowej oraz zróżnicowania etnicznego. Z dzisiejszego punktu widzenia, zróżnicowanie takie przyczynia się do urozmaicenia krajobrazu społecznego i pewnego sentymentu dla tradycji romantyzmu jenajskiego. Dla Polski, i w oczach wielu historyków, zróżnicowanie takie było kolejnym czynnikiem wpływającym na destabilizację społeczeństwa, które miesząc się, zatracaloby swoje oryginalne cechy. W końcu – czym innym miała być germanizacja i *kulturkampf*³⁴⁵ jeśli nie takim wymieszaniem i zaprzeczeniem języka, które zakończyć się miało „rozpuszczeniem” narodowej substancji. W tym kontekście utożsamienie obywateli z ludźmi aktywnymi politycznie czyniłoby zadość warstwom szlacheckim i wyższym, a przecież naród, w swojej przeważającej liczbie składał się głównie z chłopów.

Tutaj znów trudno w sposób jednoznaczny mówić o kaście, klasie czy stanach, bo Lelewel wielokrotnie zmienia terminologię doprecyzowującą to, czym są dane „związki”, dobierając stosowne terminy do tłumaczenia konkretnych wydarzeń historycznych. Możemy więc przypuszczać, że używane w konkretnych przykładach określenia, (np. stan kmiecy, szlachta, duchowieństwo, jezuici, Żydzi itp.), stanowią raczej instrumentalnie doprecyzowania, potrzebne do przeprowadzenia wnioskowania i historycznej eksplanacji. Tym jednak, co spaja wszystkie te pojęcia, tworząc kategorię nadrzędną, jest naród (ewentualnie zbiorowość – jak lubił pisać Lelewel).

Pojęcie narodu ma tym samym charakter inkluzyjny, obejmujący wszystkie te grupy o których dotychczasowa polityka oraz historia zapominały, które przemilczały bądź wypchnęły poza nawias społecznej dyskusji (np. problem ukraińskiej i kozackiej mniejszości w ramach Rzeczypospolitej Obojga Narodów). Uwrażliwiony na te doświadczenia odbiorca, powinien czuć się odpowiedzialny i zobowiązany do tego, aby samemu szukać i „nakręcać sprężyny” napędzające dzieje bez względu na przynależność do warstwy społecznej. W ten sposób „Czas

³⁴⁵ Tu warto podkreślić, że choć polityka *kulturkampfu* utożsamiana jest przez poszczególnych uczonych z działaniami typowo antypolskimi, to przecież w swoich pobudkach traktowana była jako akcja o charakterze religijnym, ukierunkowana przeciwko wyznaniu katolickiemu. Warto o tym pamiętać, bo w tym szerszym rozumieniu, problem dotyczył nie tylko Polaków, ale również Bawarczyków.

albo był, albo będzie. Nigdy nie jest. Zawsze się rozwija.”³⁴⁶, zaś teraźniejszość stanowi po prostu punkt wyboru, furtę prowadzącą od opcji proponowanej przez historycznie rozpoznaną sytuację (w moich rozumieniu – uzależnioną rolą jednostki w większej zbiorowości), ku przyszłości.

Naród, stając się podmiotem dziejów, pozwala je tłumaczyć nie jako fluktuacje koniunktur rynkowych i ekonomicznych, ale jako wpływ działań ludzkich i ich relacji na przestrzeni wieków. To jak działa i funkcjonuje kraj oraz rzeczywistość społeczna jest wypadkową edukacji, patriotyzmu, obyczajowości, a nie sumami złota czy chorągwi wyniesionych z pól bitewnych. Perspektywa ta jest znamieną dla analiz każdej z epok historycznych, nawet starożytności, przy której badaniach autor gloryfikuje rozwój kulturalny za czasów Peryklesa. Lelewelowski wstręt do ekonomii widoczny jest również w opisach upadku moralnego będącego efektem gwałtownego rozwoju gospodarczego i rządu władzy prowadzącej do upadku cnót republikańskich.³⁴⁷

Taki model prowadzenia narracji wywodzi się z inspiracji zachodnią historiografią, której prace miały podobnie jak Lelewelowskie, nakłaniać do odkrywania „sprężyn dziejowych”. I choć wiele dzieł powstawało w myśl „dociekań przyczyn wielkości i upadku państw”, Lelewel celował raczej w zrozumienie dziejów potraktowanych jako zestaw doświadczeń, pozwalający zyskiwać historyczną świadomość własnej tradycji i narodowości. Zmiana jest radykalna, bowiem pozwala patrzeć na politykę jako na sumę nierównych ruchów i posunięć, a nie jako prosty łańcuch przyczyn i skutków decyzji rządowych.³⁴⁸

Przyjęcie takiej perspektywy owocuje rozplenieniem przyczyn i skutków, których fale wzajemnie na siebie oddziałują. Polityka to efekt działań ludzkich, które napędzane są nie tylko koniunkturą ekonomiczną, ale również gęstością czasu, dialektyką środowiska, ludzkim duchem i kulturą, które na wszystkie te czynniki reagują i które współtworzą. Zasięg historii obejmował naród i aktywność ludzi na terenie określonego państwa. Lelewel włączał do historii badania geograficzne rozbudowując wyobraźnię czytelnika o dalekie krainy. Każdy lud ma swoją geograficzną genezę lub ojczyznę. Jego przywiązanie do ziemi jest niepodważalnym prawem i elementem samostanowienia i trwania. Funkcjonowanie każdego z narodów jest

³⁴⁶ M. Mochnecki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, w Drukarni Józefa Węckiego, Warszawa 1830, s. 7.

³⁴⁷ F. Bronowski, *Idea gminowładztwa w polskiej historiografii: (geneza i formowanie się syntezy republikańskiej J. Lelewela)*, ŁTN, Łódź 1969.

³⁴⁸ Zastanawiające jest jak postępową wydaje się teoria Lelewela, jeśli porównamy ją z charakterystyczną dla Foucaultiańskiej teorii nieciągłości. Badane dzieje jawią się badaczowi we fragmentach i urywkach, z których próbuje on złożyć większą narrację. Czasem się to nie udaje i wtedy charakterystyczna wyrwa rzeka albo na wydedukowanie hipotez ją uzupełniających albo na odkrycie brakującego materiału źródłowego.

bezustannym dialogiem ze środowiskiem, który nadaje narodowości charakter, emocje, ale również definiując jego cechy osobowościowe.³⁴⁹ Ewentualne wysiedlenia lub naturalizacja obcych, jakościowo wpływa na ludzkie zachowanie i funkcjonowanie, których konsekwencją pozostają systemy polityczne.

Przezwyćżona zostaje tu perspektywa monokauzalizmu oraz liniowości postępu. Problemy społeczne mają zbyt wiele piętér, by móc omawiać je na pojedynczym poziomie faktualnym. Konsekwentnie, pojęcie kultury czy też ducha odrobinę się uteoretycznia (piszę „odrobinę”, bo przecież Lelewel pojęć tych używa raczej *implicite*), pozwalając widzieć w dziejach wielki wpływ ludzkich praktyk, wartości i zwyczajów. Nie ekonomia i nie król stanowią o historii, ale również nie jedna nauka historyczna badająca źródła, lecz wiele dyscyplin, których efektem kolektywnej współpracy staje się określone dzieło.

Jak prostą musiała być dotychczasowa wizja świata, skoro walka z monokauzalizmem, stała się jedną z cech charakteryzujących ówczesną nowoczesną historiografię romantyczną? Być może wiązało się to z faktem zmiany perspektywy badawczej, której charakter państwowy powodował złudzenie ścierania się sił „wielkich”, państwowych? Dopiero rozbitcie tej perspektywy powodowało walkę z iluzją sprawczości złożonej w rękach możnych, zrzucając odpowiedzialność za dzieje na barki społeczeństwa.

Zakładana przez Lelewela zmiana w sposobie myślenia miała się dokonywać przede wszystkim w warstwach najniższych. Historyk wpisuje się tutaj w myśl niemiecką:

Opacznym nazywam to, by w szkołach historię własnego kraju, która narodowi jest najbliższa, wzorować na starożytnych, którzy przecież są znakomici tylko z racji swego ducha narodowego. Dotychczas tylko nasze kroniki są naszymi jedynymi historykami, wszyscy inni pogrążali się w konwencjonalnych poglądach i upiększeniach, tych zaś kronik nie ma w naszych szkołach, tak jak nie ma narodowych poematów epickich; większości nauczycieli wydałoby się to zapewne bardzo dziwne gdybym im pieśni ludowe zalecał do deklamacji jako bardziej pouczające niż wszystkie poematy Hallera.³⁵⁰

Nowa wizja dziejów ma uświadamiać ludowi, że jest elementem jednego organizmu, stanowiącym ponad 70% narodu.³⁵¹ Impas trwać będzie zatem tak długo, jak długo chłopci widzieć będą siebie jako pojedyncze gospodarstwa zdane na łaskę arystokracji, a nie jako stan, czy klasę, mogącą stanowić siłę sprawczą. Współczesny Lelewelowi lud, przy zaangażowaniu

³⁴⁹ Przykładem takiego definiowania są zestawienia cech: dla Francji – spokój, dobroduszość, lekkość, pogoda, obontość, wzruszenie; Nalia – siła, energia, dzielność, duma, zwycięskość, dzikość; Hiszpania – duma, szlachetność, powściągliwość, Niemcy – prostota, spokój, cichość, zamkniętość, uczciwość.

³⁵⁰ A. von Armin, *O pieśniach ludowych*, op. cit., s. 397.

³⁵¹ A. Chwalba, Wydawnictwo Literackie, *Historia Polski, 1795-1918*, op. cit. Dla porównania kalkulacje Lelewela były o 20% niższe.

w krótki historycznie proceder (np. powstanie), mógł dokonać zmian o wielkim znaczeniu (np. odzyskanie niepodległości, uwłaszczenie itp.).³⁵² Nowa wizja czasu, nowy sposób oglądu wydarzeń przeszłych, owocować miał zmianą sposobu myślenia i funkcjonowania w codziennej perspektywie.

Zastanawiając się nad narodowym charakterem twórczości Lelewela warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną istotną rzecz. W poprzednich częściach tekstu wspominałem, że twórczość romantyków miała u swoich podstaw inspirację obcością, później zaś fascynację narodową tradycją. W wypadku Lelewela obie te tendencje wydają się nie tylko przeplatać, ale również doprecyzowywać z poziomu językowego. To właśnie koncepcja języka stanowiła jeden z podstawowych i pierwotnych wyznaczników rodzącej się tożsamości narodowej.

Tak rozumiany język, przywiązany do narodu, jest tworem siłą rzeczy odzwierciedlającym istotę całego społeczeństwa. Jest on nie tylko źródłowy dla tradycji, ale również stanowi podstawowe medium pozwalające na przejście cech narodowych ze sfery odczuć do sfery społecznej. Język powstaje jako efekt reakcji ludzi na zastane warunki środowiska. W takim otoczeniu, w jakim rodzi się społeczeństwo, takie posiadać będzie cechy oraz charakter. Środowisko determinuje w największym stopniu, lecz zaraz po nim pojawia się zestaw praktyk będących ludzką odpowiedzią na warunki przyrodnicze.

Pomysł ten doskonale wiąże się ze wspomnianą już ideą języka w ujęciu Herdera, przy czym Lelewel przeciąga konsekwencje, upatrując w języku również kryterium etniczne. Skoro bowiem język pozwala nam wypowiedzieć naszą istotę, tedy języki obce (oraz wszelkie inne narodowości, które go ze sobą przyniosą) stanowią zagrożenie dla rodzimej kultury i jej jakościowe rozcieńczenie. Tak jak można kolonizować podbite tereny nawożąc nową ludność, tak ekspansji narodowej można dokonywać za pomocą języka i obyczajów.

Pamiętać należy, że przedstawiciele narodu traktując o swoim pochodzeniu mówili np. *Genthe Rutheni, nationi Poloni*³⁵³ („z rodu Rusin narodowości polskiej”). Ta wypowiedź doskonale ukazuje spektrum problemów, z jakim musiał się zmierzyć historyk poszukujący wspólnych dla Polaków odniesień. Bo choć miejsce, w którym Polska istniała w sposób istotny determinowała zachowania kulturowe tworząc wspólne środowisko działania, to przecież nie wiele więcej można wspólnotowego było w tym fakcie znaleźć. Pojawiająca się konieczność

³⁵² Chwalba, Jedna z największych bolączek związanych z funkcjonowaniem powstań narodowych, to oczywiście sposób na zaktywizowanie warstw, które nie czuły w ogóle związku z resztą narodu. Znamienne są zatem odpowiedzi, kiedy chłopcy pytani o tożsamość odpowiadać mieli nie „Polak”, ale „tutejszy”. Poczucie wspólnoty narodowej, jakie inteligencja próbowała wytworzyć, w oczach Lelewela miała być konsekwencją w pierwszej kolejności zmiany sposobu myślenia jaki przyniesie edukacja, a nie społeczne rewolucje.

³⁵³ A. Chwalba, Wydawnictwo Literackie, *Historia Polski, 1795-1918*, op. cit.

polityczna (brak własnego państwa, utrata terytoriów, polityczna zależność) wymuszała stworzenie tożsamości, którą można by pielęgnować i traktować jako wzór dla kolejnych pokoleń, wszak rozbiory niebezpiecznie się przedłużały, a kolejne powstania i zrywy nie przynosiły efektów. W rozumieniu Lelewela tym, co łączyło Polaków były oczywiście dzieje, będące nośnikiem tradycji i doświadczeń narodowych, ale również owocujące postulatami konstytucyjnymi – „wojną z ciemżycielami polski, wolnością i jej rozszerzeniem na wszystkie klasy narodu” oraz wspólnota językowa (jako jedno z nielicznych stałych i stabilnych kryteriów ujmujące doświadczenie dnia codziennego w ramach pojęć kulturowych).

Analizując Lelewelowski model uprawiania historii nieodmiennie zastanawiam się na ile spór „naród czy państwo”, w ramach, którego odczytuje się dzieła Lelewela, nie jest efektem dezinterpretacji. W momencie kiedy wileński historyk tworzy swe dzieła, postawa jedynowładcza stanowiła już fazę schyłkową. Poszczególni myśliciele stopniowo się z niej wycofywali, wskazując na jej przegraną w ramach refleksji politycznej oraz kompromitację merytoryczną (jako sposób analiz przyczyn i skutków rozwoju dziejów). Przyglądając się tym oczywistym dziś postulatom, (a miało to miejsce w wypadu Justusa Mosera) być może postawa formalisty, widzącego w zagadnieniach państwowych istotę dziejów, konsekwentnie prowadzić musiała do rozwinięcia się w perspektywę narodową? Wspomniany przeze mnie dziejopis, koncentrując się na zagadnieniach administracyjnych, wskazuje na konieczność wysunięcia na przód refleksji tematu własności ziemskiej i jej funkcjonowania w ramach określonego państwa. Podejście znane to również z dzieł Lelewela, który badając zmiany dziejowe wskazuje na kolejne przejścia pomiędzy sposobami posiadania ziemi, przy czym nie jest w stanie ich w pełni ukazać nie badając losów narodowych.

Konieczność tego przejścia jest hipotezą poszlakową. Rozwijające się na terenie Europy modele historyczne w swoim punkcie wyjścia traktowały o podmiotowej roli państwa, a nie narodu.³⁵⁴ Stopniowe zmiany, to również efekt wydarzeń politycznych i konieczności nabycia nowych narzędzi poznawczych do tłumaczenia sytuacji wymagających nowego klucza interpretacyjnego. Co więcej, w poszczególnych analizach wileńskiego historyka władza stanowi ukoronowanie suwerena państwa, jakim jest naród. Korona i jej wyborcy muszą zatem mówić jednym głosem. Jak powie Achim von Armin:

Ponieważ wszystko (...) jawiło się jako żalosne i ułomne, rządy straciły wszelki szacunek i zaufanie do jednostki. Co nie było potępione jako wyraz powszechnego sprzeciwu i buntu, wydawało się niegodne

³⁵⁴ Wyjątkiem pozostaje ideologia francuskiej rewolucji, gdzie porządek ten obrócono czyniąc państwo funkcją atkowności narodu.

uwagi, objawów zaś tego powszechnego sprzeciwu za pomocą uciskających zakazów póty nie dopuszczano do nawet najlepiej usposobionego władcy, póki jego wściekłość, a nie lepsza wola nie przekrzyczała wszystkiego. Komu przypadek pomógł w zajęciu lepszej pozycji, temu przypisywano posiadanie całej rozumności ludu i sądzono, że cały lud się przez niego wypowiada. Oczywiście, jeśli mówić może tylko jeden, to mówi on zawsze najmądrzej.³⁵⁵

Czy zatem spór „państwo czy naród” jest historiograficzną fikcją? Nie sędzę. Wydaje mi się, że poszukując rozwiązania ciężar refleksji należy przesunąć, na „spór” pomiędzy formacjami kulturowymi pozytywizmu i romantyzmu. To właśnie późniejsze pokolenia, następujące po powstaniach i wiośnie ludów, po tych wielkich czasach starć i rebelii, wskazały na opcję narodową, jako na tę, która poniosła klęskę. Dla pozytywistów spór narodu i państwa, jako kluczowych kategorii historycznych, jest nie tyle pytaniem epistemologicznym, nie tyle problemem doświadczania świata w nowej optyce czy budowania nowej estetyki lub sposobu myślenia, ale właśnie rozważania pomiędzy dwoma opcjami politycznymi, z których jedna poniosła porażkę, a druga nie.

Moje przekonanie w tej kwestii funduję również na przeświadczeniu, że odczarowano drugą z ważnych instytucji (poza koroną). Mowa tu o Kościele, którego providencjalny wpływ na Polską historię został podważony, a jego wkład w wielu momentach sprowadzony do roli funkcji politycznej.³⁵⁶ Kościół traktowany był jako jedno ze źródeł obcego wpływu, której uczestnictwo w polskiej administracji stanowiło ingerencję obcej polityki oraz jako czynnik wspomagający procesy feudalizacyjne i spowalniający społeczne reformy. Co więcej, nie trzeba szukać daleko, aby podobną wizję odnaleźć w literaturze. Dość przywołać „Kordiana”, w którym to papież wypowiada znamienne słowa:

Niech się Polaki modlą, czczą cara i wierzą...

(...)

Na pobitych Polaków pierwszy klątwę rzucę.

Niechaj wiara jak drzewo oliwkowe buja,

A lud pod jego cieniem żyje.³⁵⁷

Kiedy zatem próbowano dokonać uwłaszczenia chłopów, to księża uznawani byli za tych, którzy przeciwko temu procesowi najbardziej ochoczo występują, umacniając stary ład.

³⁵⁵ A. von Armin, *O pieśniach ludowych*, op. cit., s. 392.

³⁵⁶ Sławne są pod tym względem wszelkie opinie dotyczące laickiego podejścia Lelewela, które wychwalali nawet tak zagorzali jego przeciwnicy jak Krasicki.

³⁵⁷ J. Słowacki, *Kordian*, <http://literat.ug.edu.pl/~literat/kordian/korakt2.htm>.

Niejednokrotnie dochodziło do sytuacji, kiedy uwłaszczani chłopci nie wiedząc, co począć z przywróconą wolnością, zwracali się właśnie do duchowieństwa lub do byłych szlachciców po kolejne rozkazy lub opiekę.

Omawiając sposób rozumienia i definiowania narodu nie sposób nie wziąć pod uwagę inspiracji polskich romantyków tezą Herdera, jakoby każdy naród miał do wypełnienia pewną misję, zadanie lub cel. Niemoc Polaków i upadek państwowości miały wynikać z niezrealizowanej idei "człowieczeństwa opartego na etosie mieszczańskim", która stanowić miała polskie powołanie (a nie jak chcieli tego nasi wieszczowie - „przedmurza chrześcijaństwa” czy „mesjasza narodów”).

Czyż jednak możliwym było „pozytywne” spojrzenie Polaków na rolę miasta i mieszczan, skoro osoby tak oświecone jak Lelewel, zwykły raczej traktować je jako źródło wszelkiego zła? Podczas lektury dzieł wileńskiego historyka, łatwo zauważyć regularność poruszanych wątków, z których jednym pozostaje refleksja na temat miast, ich roli oraz rozwoju.

Doskonałym tego komentarzem pozostaje cytat:

Bardzo wczesno pojedyncze osoby niemieckiego rodu, albo jich osiadłe rodziny, korporacje, otrzymywały wyłącznie dla siebie swego prawa zachowanie. Jich prawo rozciągało się z czasem do wszystkich jinnego rodu w jich osadzie tubylców. Przeniesienie krajowców pod niemiecki, i poddanie jich pod to obce prawo nastąpiło właściwie w XIII wieku. W połowie dopiero tego wieku (...) miasto, prawem teutońskim obdarzało, a prawo narodowe polskie precz wymiatano. Nazywano to nadaniem wolności, jakby prawo polskie wolności niezastrzegało: wolnością to było zrzec się prawa swego narodowego. Niemcy pod pieczę swego własnego prawa, przynosili przemysłną pracę swoją i wpływ cudzoziemczy; zwyczaje i postępowanie nieznane, jinną sprawiedliwość, jinne sądownictwo, pojedynki, ordalia; narodowość swoją i swe osobne obywatelstwo, mieszczaństwo; czułą dla swej matki ojczyzny przychylność, co jich powodowało do utrzymywania z nią rozmaitych stosunków i zachowania zależności od niej, odwoływaniem się do najwyższych wyroków Magdeburga, Halle, Lubeki. Prawo cesarskie i rzymskie, zasady feudalnego, rozwijały się z nimi by ich użyć i bezpieczeństwo kraju narażać.³⁵⁸

Fragment ten zdaje sprawę z opinii autora widzącego w rozwoju miast na prawie niemieckim przekleństwo i deprecjację zarówno polskich struktur prawnych, jak i aspiracji narodowych. Pojawia się tutaj kilka kwestii.

³⁵⁸ J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej*, op. cit., s. 89–90.

Pierwszą z nich jest relacja zachodząca w miastach między narodowościami obcymi (Niemcy i Żydzi) a polską.³⁵⁹ W momencie lokowania ośrodków na prawie niemieckim brakowało mieszkańców, którzy mogliby sprostać nowemu rodzajowi usług kupieckich, odmiennemu podejściu do produkcji, łaadowi prawnemu i podatkowemu, jaki w nich panował. Zasadźcy doskonale wiedzieli, że chcąc zaludnić ośrodki miejskie zmuszeni będą do rozesłania zaproszeń oraz zagwarantowania ulg i wolnizn dla nowoprzybyłych mieszkańców. Zaproszenia takie kierowano najczęściej do przedstawicieli stanu kupieckiego, a konkretnie Niemców lub Żydów, którzy posiadali wystarczający majątek, aby podjąć się takiego wyzwania, jak i prawne rozeznanie w zakresie funkcjonowania organizmu miejskiego. Owocowało to zarówno szybkim odnalezieniem się nowych osadników w rodzącym się pejzażu miejskich praw i obowiązków, jak i sprawną rozbudową i rozwojem miast.

Jak podkreśla Lelewel, sytuacja lokowania *ius teutonicum* miała wielki wpływ na kształt społeczeństwa:

W takim stanie rzeczy, panowie i szlachta, czyli możnowładztwo, chyliło swe skłonności, to do starodawnych rodu słowiańskiego ustaw, to do Imperii, cesarstwa niemieckiego; a często tracili majątki, zastawiając one lichwą w żydowskie ręce. Książęta w podobną wpadali niepewność; już to wierni byli dla żywiołu narodowego, już sprzyjali wyrodzonym panom i zniemczalym mieszczanom; wyrzuci z dochodów, przywodzili swój byt do ostatka, zastawiając ziemie i powiaty lichwiarzom niemieckim, a mianowicie krzyżakom i margrabiom brandenburskim, albo składali homagium i stawali się wasalami królów czeskich liczących się do rzeszy niemieckiej.³⁶⁰

Z przybywaniem do polskich miast zagranicznych kolonistów zmianie ulegała zarówno struktura narodowościowo–kulturowa oraz – co w wypadku romantycznej wizji dziejów istotne – językowa. Konsekwencją tego stanu rzeczy była narastająca zmiana obyczajowa, dyktowana formalnym i funkcjonalnym działaniem miasta. Chcący mieszkać w „niemieckich” miastach Polacy musieli zaadoptować się do nowego porządku, co potęgowało tylko kulturową ekspansję niemieckich osadników.³⁶¹ Nie dość bowiem, że zostali oni zaproszeni do „ich własnych” miast, to jeszcze każdy kto chciał się w nich zaklimatyzować, zmuszony był do podporządkowania się „niemieckiemu prawodawstwu”. Owocowało to ilościowym zwiększeniem obcych czynników narodowych na terenie kraju oraz narastającym kosmopolityzmem Polaków.

³⁵⁹ Ibid., s. 89.

³⁶⁰ Ibid., s. 92–93.

³⁶¹ Z. Górczak, *Najstarsze lokacje miejskie w Wielkopolsce (do 1314 r.)*, Wydaw. WBP, Poznań 2002.

Sedno całego procesu i jego negatywnej w oczach Lelewela waloryzacji wiąże się z przekonaniem o konieczności pobudzania rodzimych pojęć narodowych, których zastąpienie obcymi, owocuje nieszczęściem Polaków i „rozrzedzaniem” ducha narodowego. Owo rozrzedzenie wiąże się z przekonaniem o całościowym charakterze zmian kulturowych. Jeśli zatem przyjmujemy obce wzorce zachowań, nie zajdzie zjawisko dyfuzji, ale substytucji. Nie ma tu mowy o pojmowaniu kultury w sposób pozwalający na stworzenie nowych wartości - można być nosicielem tylko jednego pierwiastka narodowego. Sytuacja hybrydyzacji i związanej z nim kombinacji traktowana jest jako stan patologiczny. Tylko realizując swoje pojęcia narodowe, swojego ducha, naród realizuje sam siebie, niejako wypełnia swoją naturę i cel.

Zakreślona powyżej sytuacja społeczno-kulturowa dotycząca rewolucji urbanistycznej w średniowiecznej Polsce pozwala lepiej zrozumieć problemy związane z jej politycznym funkcjonowaniem. Kiedy bowiem w tekstach Lelewela czytamy o miastach budowanych „na prawie niemieckim”, wtedy pamiętać musimy, że autor traktuje o nim jako o „prawie Niemców” (w sensie narodowym). Jeśli zatem powstaje miasto *ius teutonicum*, wtedy oczywistym dla wileńskiego historyka jest fakt, że dobrze czuć się w nim mogą tylko Niemcy, zaś chcący się odnaleźć w nim Polacy pobudzać będą musieli niemieckie, a nie polskie pojęcia narodowe, a tym samym zaprzeczać swojej naturze.

Współczesne spojrzenie na tę problematykę jest nieco odmienne. Niemieckie prawo lokacyjne zwane tak było ze względu na miejsce swojego pochodzenia³⁶² i regulowało sposób funkcjonowania miasta rozumianego jako organizm urbanistyczny, a nie polityczny. Trzeba jednak przyznać, że wewnętrzne ustalenia miasta miały swe odbicie w sferze ekonomicznej i kulturowej, co pozwalało na szybką aklimatyzację Niemców, którzy znając schemat funkcjonowania miast poprzez swe rodzime doświadczenia, doskonale potrafili się odnaleźć i zorganizować w nowym miejscu.

Co więcej, miasto lokowane na prawie niemieckim (np. magdeburskim) pozostawało dość wierną kopią miasta-matki (tu: Magdeburg). Do rozwiązywania problemów nowo lokowanego miasta używano rozporządzeń dysponowanych przez miasto-matkę (tzw. ortyle) lub wymyślonych przez włodarzy danego miasta-córki (tzw. wilkierze). Ostatecznie Kazimierz Wielki zakazał wykorzystywania ortyli bojąc się nadmiernego wpływu obcych krajów na własną politykę i decyzyjność scentralizował w ówczesnej stolicy – Krakowie. Niestety Lelewel nie dostrzegał rozróżnienia w tych kwestiach (nie wspominał również o regulacji

³⁶² Choć i tu zdania są podzielone, bowiem Niemcy pomysł ten rzekomo mieli przywieźć z Flandrii.

królewskiej), co przyczyniło się do spłylenia problematyki i przedstawienia jej w schematyczny sposób, traktujący niemieckich osadników jako element wyłącznie decentralizujący i antypolski.

Kolejną sprawą pozostaje wyrzeczenie się polskości związane z wyborem prawa teutońskiego zamiast *ius polonicum*. Takie stanowisko Lelewela mogło mieć tylko i wyłącznie znaczenie nacjonalistyczno-propagandowe. Polskie prawo lokacyjne pozostawiało mieszczan w zależności względem władcy i w zasadzie poza wolnizną podatkową przeznaczoną dla nowych zasadźców (nowych obywateli) nie dysponowało żadnymi interesującymi przywilejami. Zbudowane na prawie polskim ośrodki były słabsze i mniej kuszące gospodarczo, w przeciwieństwie do niemieckich, których plan założycielski kojarzony był z obronnością ośrodka i prosperującym handlem.

Dla Lelewela argumenty efektywności i ekonomicznej pragmatyczności organizmów miejskich były wysoce niewystarczające. Poprawne działanie narodu nie polega na skutecznym gospodarowaniu i ekonomicznie pojętym zysku. Narody mają za zadanie żyć zgodnie z moralnością, jaka jest w nie wpisana, a jakiegokolwiek mody i upodobania zewnętrzne nie mają tu racji bytu.³⁶³ Pisząc o polskim gminie oraz sprawach miast, Lelewel tłumaczy jego zachowanie nie tyle nieporadnością czy brakiem otwartości, co wiernością i przywiązaniem do tradycji narodowej. Widać to doskonale w porównaniu tego, co polskie, rodzime, wspaniałe i tradycyjne (obudowany palisadą gród), z odizolowanym od świata murem miastem, będącym nie jak niegdyś wspaniałą, oddychającą przestrzenią konstrukcją o charakterze społecznym, lecz zamkniętym, ciasnym i zabudowanym załącznikiem atomizacji państwa.

Polska adaptacja Herderowskiej idei narodowego celu zaowocowała zatem w zupełnie inny sposób. W rozumieniu Polaków mesjanizm to koncepcja powielenia męki Chrystusa w wykonaniu narodu i państwa polskiego. Tym co dominuje w takim myśleniu to wątki antyhistoryczne, związane z poszukiwaniem usprawiedliwienia upadku Polski oraz oczekiwania kresu czasu. Możemy zatem powiedzieć, że jest to jedna z opcji pesymistycznych, upatrujących w sytuacji naszego kraju kary za grzechy, zaniedbania, zrównująca klęski narodu z pokutą nałożoną przez Pana. Pesymizm³⁶⁴ tej opcji związany jest z przedmiotowym ujęciem sytuacji narodowej. Polacy zatem muszą cierpieć za swoje błędy, a spotykane przez nich klęski

³⁶³ „(...) okazuje się przychylnym i przywiązanym do swej okrzyczanej i znieważanej narodowości. Być może już wolał znosić niedolę miłując niepodległość kraju; a być może że niezyskiwał tyle co miasta i mieszczanie” (w: J. Lelewel, *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej*, op. cit., s. 398); Jak stwierdza Lelewel, znaczących zmian dokona dopiero Łokietek łącząc prawo teutońskie z prawem narodowym, na powrót centralizując władzę w rękę króla.

³⁶⁴ Mianem teorii optymistycznych/pesymistycznych określano te koncepcje działania, które kładąc nacisk na wytłumaczenia sytuacji dziejowej optowały albo za aktywnością (dzieje to efekt działań podmiotu, możliwość zmian tkwi już w jednostce itp.) albo za pasywnością (jednostka ani naród nie mają wpływu na sytuację, której

to kara za wcześniejsze przewinienia, nałożona przez siły zewnętrzne (czynniki providencjalne), które rękoma zaborców zysują pokutę. W takim ujęciu historia to *gesta Dei per homines* - czyny Boga przez ludzi. Historia jest emanacją boskiego porządku i działań celowych, które uwidaczniają się w świecie za pośrednictwem działań ludzkich. Dzieje przestawały być chaotyczne i zostały uświęcone działaniami człowieka.

Nowe myślenie o historii to również nowe myślenie o religii, która dotychczas funkcjonowała jako dwuetapowa, teraz wprowadza etap trzeci, ducha świeżo będącego kompromisem pomiędzy towiańczykami a klerykalnie pojmowanym chrześcijaństwem. Tu przejawia się nie tyle bóg jako patron historii, ale kult boga wcielonego w historię, która stała się bazą dla towiańczyków. Historia to również domena działania opatrności, w której przejawiają się rzeczy wielkie i święte, jakie powinniśmy kontynuować.³⁶⁵

Warto tu zaznaczyć, że koncepcje proponowane przez mesjanistów, romantycznych satanistów czy towiańczyków określane są przez badaczy historii mianem pesymistycznych. Określenie to odnosiło się do tych teorii, których kształt uprzedmiotawiał aktywność ludzką, widząc w narodach i społecznościach przedmiot dziejów, efekt przeznaczenia lub działań sił zewnętrznych (czynniki providencjalne). Oznaczało to swoisty marazm oraz użalenie nad losem, którego koleje przypominały fatum. Jeśli zatem niemożliwe jest pokonanie trudności, wtedy opcją staje się pasywność, rezygnacja, pokora.

Zupełnie inaczej sytuacja wyglądała w pojęciu Lelewela, którego koncepcje określa się mianem optymistycznej.³⁶⁶ Słowianie mieli stanowić nowoczesną syntezę cech narodów, na jaką składało się połączenie idealizmu z racjonalizmem, przejawiających się w polskich cechach narodowych. Narody słowiańskie stanowić miały o nowoczesnym barbarzyństwie, początku nowej epoki. Analogia do barbarzyństwa wskazywać miała na aktywność Słowian, którzy na gruzach starej państwowości są w stanie dokonać wielkich zmian i tworzyć nowe jakości. Barbarzyństwo w takim rozumieniu nie jest synonimem prymitywizmu, ale nawiązań do starych tradycji, świeżości i siły, która podobnie jak niegdyś, na gruzach zniszczonego państwa zaczynała budowę nowego porządku.³⁶⁷

Kończąc moje rozważania w tej kwestii chciałbym zauważyć, że choć Lelewelowska wizja narodu, jako wynik nowoczesności i postępowości, złożyła się na przesunięcie uwagi historyków oraz wspomogła powstawanie nowej koncepcji ludu, na który składała się już nie

³⁶⁵ M. Janion, *Romantyzm i historia*, op. cit.

³⁶⁶ *Varia historyczne*, J. Topolski, seria „Klasyki Nauki Poznańskiej”, nr t. 52, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań 2010.

³⁶⁷ A. Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*, Wydaw. FUNNA, Wrocław 1999, s. 151.

tylko szlachta, to jednak jej etniczno-tradycjonalistyczny charakter pozostał tu w pełni odrzucony. Polski lud wiedział, że nie jest ani Niemcem, ani Żydem, jednak na pewno nie chciał być Polakiem (rozumianym politycznie). Polska kojarzyła mu się z niewolą, szlachtą, interesantwem panów, pańszczyzną, wyzyskiem, ze strony inteligencji zaś niejednokrotnie z szalonymi wybrykami i upadkiem, jakim zaowocowały powstania. Powodowało to, że przez wiele jeszcze lat to co polskie utożsamiane było z wyzyskiem, zbrodnią, szaleństwem, zaś sam lud z bogobojną czcią spoglądał na władców zaborowych, których reformy wkraczały szybko i skutecznie. Austria czy Prusy były synonimem porządku; Polska – bałaganu i upadku, który w połączeniu z autarkicznym podejściem ludu nie miał szans na zwycięstwo.

Zakończenie

Niniejsza praca zainspirowana została tezami zwartymi w artykule Jerzego Pomorskiego, aby historię historiografii potraktować jako formę źródłową ram myślowych autora i jemu współczesnych. Zarysowaną przez historyka tezę zaadaptowałem do analizy nad tekstami Joachima Lelewela.

Konstrukcyjnie, pracę otwierają rozdziały poświęcone mentalności. Pierwszy z nich dotyczy historii samego pojęcia, gdzie poprzez ukazanie sposobów jego historycznego badania, staram się wskazać na jego główne definicje, zagadnienia, osiągnięcia, ale również teoretyczne niedomagania. W drugim rozdziale prezentuję zarys społeczno-regulacyjnej koncepcji Kmity oraz sposób jej połączenia z pojęciem „mentalności”. Kolejne części pracy poświęciłem analizom historycznym. Pierwsza z nich źródłowa – dotyczy koncepcji historii Joachima Lelewela, podczas gdy druga z nich stanowi przykład aplikacji nowego, skorygowanego koncepcją kultury pojęcia mentalności, do badań historyczno-kulturowych nad twórczością Joachima Lelewela.

Praca ta nie rości sobie pretensji do całościowych analiz problemów związanych z ideacją, mentalnością, czy też do globalnych ujęć historycznych. Jej celem jest wskazanie pojęcia „mentalności” jako teorii nośnej w intuicje poznawcze i możliwej do wykorzystania jako konkretne narzędzie teoretyczne. Aby wykazać efektywność tej tezy, starałem się je uteoretycznić poprzez połączenie go z ideacyjnym pojęciem kultury oraz zaaplikować w konkretnym badaniu historyczno-kulturowym.

Wykorzystany przeze mnie materiał źródłowy wybrałem na podstawie analiz przeprowadzonych przez Jerzego Topolskiego, który wskazywał na różnorodność form historiograficznych przejawiających się w Polsce w wiekach 18. i 19.. W swoich opisach licznych form uprawiania historii, autor „Metodologii historii”, zwrócił uwagę na rosnący poziom uteoretycznienia sposobów badania historii. W centrum tego problemu postawiona została postać wileńskiego historyka, którego dzieła wskazują na znaczny wzrost samoświadomości metodologicznej oraz dużą aktywność społeczną. Stworzona przez niego refleksja oraz recepcja na tle badaczy całej epoki, wiązała się z dużą dozą emocji (zarówno pozytywnych, jak i negatywnych). Twórczość Lelewela bezsprzecznie zachowuje status wyjątkowej i w zasadzie kanonicznej, bowiem nawet w wypadku podejścia krytycznego do jego dzieł, każdy sumienny badacz poddaje jego poglądy dyskusji i komentarzom. W tym sensie Lelewel traktowany jest zarówno jako kamień probierczy historii, jak i historyków. Moje

kulturoznawcze zainteresowanie jego postacią, wiąże się również z faktem, że jako jeden z pierwszych rozpoczyna refleksję nad kulturowym wymiarem badań historycznych, tworząc tym samym dość oryginalnie, z drugiej, jakże typowej w tym czasie refleksji, przewartościowującej całość praktyk badawczych.

Moje zainteresowanie tematem wiąże się z jeszcze jedną opinią, jakoby kulturoznawstwo było dyscypliną bez dyscypliny. Podejmując się rozmaitych refleksji badawczych założyciele poznańskiej szkoły kulturoznawczej (podobnie jak większość dzisiejszych badaczy) dysponowali w pierwszej kolejności zasobami wiedzy związanymi z rozmaitymi dyscyplinami nauki i wiedzy. Byli tu etnologowie, socjologowie, poloniści, filozofowie, psychologowie, którzy swoje zainteresowania tymi dyscyplinami poszerzyli o kontekst naukoznawczy, związany z badaniem procesów komunikacji i poznania. Współcześni absolwenci kulturoznawstwa nie posiadają szczegółowej wiedzy z żadnej z tych dyscyplin. Zdobywane przez nich wykształcenie opiera się o wiedzę teoretyczną, wspartą zaledwie szczątkowymi osiągnięciami innych dyscyplin. Ewentualna kompetencja czy też posiadanie konkretnej wiedzy, wiąże się najczęściej z drugim kierunkiem studiów lub też osobistym (a nie dyscyplinarnie uzgodnionym) zainteresowaniem. Niezależnie od sytuacji edukacyjno-kompetencyjnej doktoranta rozpoczynającego swoją dysertację, młodzi badacze najczęściej podejmują ostateczną decyzję, w którą stronę zaczną rozwijać swoje zainteresowania i z jaką dyscypliną przyjdzie im wiązać kulturoznawcze sposoby badania.

W moim przypadku rzecz dotyczy historii oraz procesów historiograficznych, zwłaszcza w modelach zorientowanych kulturowo. Dlatego też, powstałe w mojej pracy narzędzie teoretyczne złączyło w sobie elementy badań historycznych z refleksją kulturoznawczą, a konkretnie z jej rozwiązaniami z zakresu epistemologii historycznej. Sytuacja ta wydaje się o tyle korzystna, że poprzez bogatą historię obu tych pojęć, możliwym było wzajemne ich porównanie i uzupełnienie niedomagań z nimi związanych, ale również wytworzenia konstruktów możliwych do empirycznej aplikacji.

Poza pozytywnymi rozwiązaniami, w tekście starałem się wskazać wątki, które budząc kontrowersje, stanowić mogą zestaw dodatkowych celów badawczych, związanych z naukoznawstwem, kulturoznawstwem, ale również z zakresu samej subdyscypliny historycznej. Nie jest zatem tak, że niniejsza praca czyni zadość wymogom każdej perspektywy. Zdaję sobie sprawę, że zakreślone tu badania stanowią zaledwie zarys możliwości, jakie otwiera sobą tak postawiony problem, tym niemniej mam również przekonanie, że zaproponowane przeze mnie rozwiązania są nośne w intuicję, które część z

nich rozstrzygają oraz wskazują na adekwatność zagadnień teoretycznych do badań praktycznych.

Bibliografia

- Ariès P., *Człowiek i śmierć*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2011.
- Ariès P., *Rozważania o historii śmierci*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007.
- Armin A. von, *O pieśniach ludowych* [w:] *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, T. Namowicz (red.), J. S. Buras (tłum.), seria „Biblioteka Narodowa. Seria 2”, nr nr 246, Zakład Narodowy im. Ossolińskich - Wydaw, Wrocław 2000.
- Bahtin M.M., *Słowo w powieści* [w:] *Problemy literatury i estetyki*, W. Grajewski (tłum.), Czytelnik, Warszawa 1982.
- Barker C., Uniwersytet Jagielloński, *Studia kulturowe: teoria i praktyka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Bloch M., *Królowie cudotwórcy: studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, Volumen: Bellona, Warszawa 1998.
- Bloch M., *Pochwała historii czyli o zawodzie historyka*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.
- Braudel F., *Gramatyka cywilizacji*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- Braudel F., *Historia i nauki społeczne: długie trwanie* [w:] *Historia i długie trwanie*, Czytelnik, Warszawa 1999.
- Braudel F., *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, Wydaw. Morskie, Gdańsk 1976.
- Brodziński K., *O klasyczności i romantyczności* [w:] *Idee programowe romantyków polskich: antologia*, A. Kowalczykowa (red.), seria „Biblioteka Narodowa. Seria 1”, nr nr 261, Zakład Narodowy im. Ossolińskich - Wydawnictwo, Wrocław 1991.
- Bronowski F., *Idea gminowładztwa w polskiej historiografii: (geneza i formowanie się syntezy republikańskiej J. Lelewela)*, ŁTN, Łódź 1969.
- Cahan D., *From Natural Philosophy to the Sciences: Writing the History of Nineteenth-Century Science*, University of Chicago Press, University of Chicago Press 2003.
- Caillois R., *Gry i ludzie*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1997.
- Chwalba A., Wydawnictwo Literackie, *Historia Polski, 1795-1918*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000.
- Darnton R., *An Early Information Society: News and the Media in Eighteenth-Century Paris*, <http://www.jstor.org/discover/10.2307/2652433?uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&uid=21103454294507> [15 luty 2014 r.].
- Darnton R., *Danton and double entendre*, www.nybooks.com/articles/archives/1984/feb/16/danton-and-double-entendre/.
- Darnton R., *Peasant Tell Tales: The Meaning of Mother Goose* [w:] *The great cat massacre and other episodes in French cultural history*, Basic Books, New York 1984.
- Darnton R., *The forgotten middle man of the literature* [w:] *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History*, W. W. Norton & Company, New York 1996.
- Darnton R., *The great cat massacre and other episodes in French cultural history*, Basic Books, New York 2009.
- Darnton R., *The history of mentalities* [w:] *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History*, W. W. Norton & Company, New York.
- Darnton R., *The revolutionary character of French revolution*, <http://owl.iea.usp.br/english/texts/darntonfrenchrevolution.pdf>.
- Darnton R., *The social history of ideas* [w:] *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History*, W. W. Norton & Company, W. W. Norton & Company 1996.

- Delumeau J., *Campanella*, <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/3557/calosc/campanella>.
- Domańska E., *Mikrohistorie: spotkania w międzyświatach*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1999.
- Durkheim É., *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2010.
- O podziale pracy społecznej, É. Durkheim, seria „Biblioteka Socjologiczna”, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Durkheim É., *Samobójstwo: studium z socjologii*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- Fernand B., *Une leçon d'histoire de Fernand Braudel*, [w:] Chateaufallon, *Journee Fernand Braudel*, A. F. Grabski (tłum.), t.1986.
- Foucault M., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.
- Ja, Piotr Rivière, *skorom już zaszlachtował moją matkę, moją siostrę i brata mojego...: przypadek matkobójcy z XIX wieku*, M. Foucault (red.), seria „Przygody Ciała”, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2002.
- Frijhof W., *Popular religion* [w:] *Cambridge history of christianity: Volume 7 Enlightenment, reawakening and revolution 1680-1815*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Fubini E., *Historia estetyki muzycznej*, Musica Iagellonica, Kraków 2002.
- Furet F., *Quantitative methods in history* [w:] *Constructing the Past: Essays in Historical Methodology*, J. L. Goff, P. Nora (red.), D. Denby (tłum.), Cambridge University Press, Cambridge University Press 1985.
- Geertz C., *Antropologia i historia*, „Konteksty. Sztuka Ludowa.” 1997, nr 1-2.
- Geertz C., *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury* [w:] *Interpretacja kultur wybrane eseje*, M. Piechaczek M. (tłum.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Geertz C., *Wpływ koncepcji kultury na koncepcję człowieka* [w:] *Interpretacja kultur wybrane eseje*, M. Piechaczek M. (tłum.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Geertz C., Piechaczek M. M., *Ideologia jako system kulturowy* [w:] *Interpretacja kultur wybrane eseje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Człowiek średniowiecza*, J. Le Goff (red.), Oficyna Wydawnicza „Volumen”, Warszawa 2000.
- Goodenough W., *Cultural anthropology and linguistics* [w:] *Language in culture and society: a reader in linguistics and anthropology*, D. Hymes (red.), Harper & Row, New York 1964.
- Gorres J.J. von, *Niemieckie księgi ludowe* [w:] *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, T. Namowicz (red.), J. S. Buras (tłum.), seria „Biblioteka Narodowa. Seria 2”, nr nr 246, Zakład Narodowy im. Ossolińskich - Wydaw, Wrocław 2000.
- Górczak Z., *Najstarsze lokacje miejskie w Wielkopolsce (do 1314 r.)*, Wydaw. WBP, Poznań 2002.
- Grabski A.F., *Dzieje historiografii*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.
- Guriewicz A., *A. Gurevich's Attitudes toward Soviet Academic System: A Personal Memoir* [w:] *Saluting Aron Gurevich. Essays in History, Literature and Other Related Subjects.*, Y. Korros, A. S. Mazour-Matusevich (red.), Leiden-Boston 2010.
- Guriewicz A., *Antropologia historyczna*, „Konteksty. Sztuka Ludowa.” 1997, nr 1-2.
- Guriewicz A., *Historical Anthropology of the Middle Ages*, University of Chicago Press, University of Chicago Press 1992.
- Guriewicz A., *Jednostka w dziejach Europy*, Marabut : Volumen, Gdańsk : Warszawa 2002.
- Guriewicz A., *Kategorie kultury średniowiecznej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976.

- Wybór pism*, J.G. Herder, seria „Biblioteka Narodowa. Seria 2”, nr nr 222, Zakład im. Ossolińskich - Wydaw, Wrocław 1988.
- Herder J.G., Zakład Narodowy im. Ossolińskich, *Esej o powstaniu języka* [w:] *Wybór pism*, T. Namowicz (red.), J. Gałęcki (tłum.), seria „Biblioteka Narodowa. Seria 2”, nr nr 222, Zakład im. Ossolińskich - Wydaw, Wrocław 1988.
- Hoff J., *Wzorce i poradniki dobrego gospodarowania adresowane do elit społecznych oraz mieszczan i chłopów w XIX wieku*, http://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCwQFjAA&url=http%3A%2F%2Fjazon.hist.uj.edu.pl%2Fzjazd%2Fmaterialy%2Fhoff.pdf&ei=LWQKU4_aM9L07AagkYGIBQ&usg=AFQjCNHwerkimcojxcdOCMw2eTQIC EUOPg&sig2=BWPJyOU4fKXG-GvyuhqGA&bvm=bv.61725948,d.ZGU&cad=rja (wejście 10 lutego 2014).
- Huizinga J., *Homo ludens: zabawa jako źródło kultury*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007.
- Policraticus albo O paplaninie dworaków i przekazach filozofów*, Ioannes Saresberiensis, Oficyna Wydawnicza „Verba”, Lublin 2008.
- Jaczynowska M., *Historia starożytnego Rzymu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- Janion M., *Romantyzm i historia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978.
- Julkowska V., *Retoryka w narracji historycznej Joachima Lelewela*, Instytut Historii UAM, Poznań 1998.
- Julkowska V., *„Sztuka w powieści” czyli retoryka w lelewelowskich historykach*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Poznań 1997.
- Kmita J., *Kultura i poznanie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985.
- Kostyrko T., *Sztuka - przedmiot i źródło poznania: z metodologicznych problemów wyjaśniania zjawisk artystycznych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977.
- Kostyrko T., Kmita J., *Elementy teorii kultury: wykłady dla studentów kulturoznawstwa*, UAM, Poznań 1983.
- Krasicki do Naruszewicza, s. 91, „Napis” 2002, nr VIII.
- Kraśński Z., Gaszyński K., *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971.
- Lai C., *Braudel's Historiography Reconsidered*, University Press of America, University Press of America 2004.
- Lelewel J., *ANEKS A: rozważania filozoficzne a historyczne* [w:] *Pisma metodologiczne: historyki, artykuły, otwarcia kursów, rozbiory, dzieje historii, jej badań i sztuki*, N. Assorodobraj-Kula, J. Adamus (red.), seria „Dzieła / Joachim Lelewel ; kom red. J. Adamus”, Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1964, t.2 (II).
- Dzieje Polski, które stryj synowcom swoim opowiedział*, J. Lelewel, S. Orgelbrand, Warszawa 1856.
- Lelewel J., *Historia ma być pragmatyczna, ale coś więcej niż pragmatyczna? Z rękopisu. 1822/24* [w:] *Pisma metodologiczne: historyki, artykuły, otwarcia kursów, rozbiory, dzieje historii, jej badań i sztuki*, N. Assorodobraj-Kula, J. Adamus (red.), nr II (II), Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1964.
- Lelewel J., *Historia narodu, historia ludu. Z Uwag nad dziejami Polski i ludu jej, 1844.* [w:] *Pisma metodologiczne: historyki, artykuły, otwarcia kursów, rozbiory, dzieje historii, jej badań i sztuki*, N. Assorodobraj-Kula, J. Adamus (red.), seria „Dzieła / Joachim Lelewel ; kom red. J. Adamus”, nr t. 2, Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1964, t.II (II).
- Lelewel J., *Historyczna paralela Hiszpanii z Polską w XVI, XVII, XVIII wieku rozważył ją i skreślił w roku 1820 Joachim Lelewel w roku 1831 raz pierwszy wydał.* [w:] *Dzieła.*

- Historia polski nowożytnej.*, M. H. Serejski, J. Dutkiewicz, H. Więckowska (red.), PWN, Warszawa 1959, t.VIII.
- Lelewel J., *Historyka. Druk, 1815* [w:] *Pisma metodologiczne: historyki, artykuły, otwarcia kursów, rozbiory, dzieje historii, jej badań i sztuki*, N. Assorodobraj-Kula, J. Adamus (red.), seria „Dzieła / Joachim Lelewel ; kom red. J. Adamus”, nr t. 2, Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1964, t.II (I).
- Lelewel J., *Jakim ma być historyk?* [w:] *Pisma metodologiczne: historyki, artykuły, otwarcia kursów, rozbiory, dzieje historii, jej badań i sztuki*, seria „Dzieła / Joachim Lelewel ; kom red. J. Adamus”, nr t. 2, Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1964, t.II (I).
- Lelewel J., *Lelewel, J. Trzy konstytucje polskie 1791, 1807, 1815. Porównał i różnice ich rozważył Joachim Lelewel w roku 1831* [w:] *Dzieła t. VIII.*, J. Dutkiewicz, M. H. Serejski, H. Więckowska (red.), seria „Historia polski nowożytnej.”, PWN, Warszawa, t.VIII.
- Lelewel J., *O łatwym i pożytecznym nauczaniu historii. Druk, 1815.* [w:] *Pisma metodologiczne: historyki, artykuły, otwarcia kursów, rozbiory, dzieje historii, jej badań i sztuki*, N. Assorodobraj-Kula, J. Adamus (red.), seria „Dzieła / Joachim Lelewel ; kom red. J. Adamus”, nr t. 2, Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1964, t.II (II).
- Lelewel J., *O potrzebie gruntownej znajomości historii i na czym ta gruntowność zależy* [w:] *Pisma metodologiczne: historyki, artykuły, otwarcia kursów, rozbiory, dzieje historii, jej badań i sztuki*, N. Assorodobraj-Kula, J. Adamus (red.), seria „Dzieła / Joachim Lelewel ; kom red. J. Adamus”, nr t. 2, Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1964, t.II (II).
- Lelewel J., *Polska dzieje i rzeczy jej rozpatrywane przez Joachima Lelewela*, nakł. Księgarni J. K. Żupańskiego, Poznań 1859.
- Lelewel J., *Prospekt wykładów* [w:] *Wykłady kursowe z historii powszechnej w Uniwersytecie Wileńskim: 1822 - 1824*, M. H. Serejski, J. Adamus (red.), seria „Dzieła / Joachim Lelewel”, Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1959, t.3.
- Lelewel J., *Trzy konstytucje polskie 1791, 1807, 1815*, Księgarnia Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1861.
- Lelewel J., *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej* [w:] *Polska dzieje i rzeczy jej rozpatrywane przez Joachima Lelewela*, J.K. Żupański, Poznań 1888.
- Lelewel J., *Wykład dziejów powszechnych* [w:] *Wykłady kursowe z historii powszechnej w Uniwersytecie Wileńskim: 1822 - 1824*, M. H. Serejski, J. Adamus (red.), seria „Dzieła / Joachim Lelewel ; kom. red. J. Adamus [et al.]”, nr t. 3, Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1959, t.3.
- Lelewel J., *Zagajenie kursu we wrześniu 1822. Rękopis i druk.* [w:] *Pisma metodologiczne: historyki, artykuły, otwarcia kursów, rozbiory, dzieje historii, jej badań i sztuki*, N. Assorodobraj-Kula, J. Adamus (red.), seria „Dzieła / Joachim Lelewel ; kom red. J. Adamus”, nr t. 2, Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1964, t.II (I).
- Lelewel J., Assorodobraj-Kula N., *Notaty do historyki. Z rękopisu, 1815, Pisma metodologiczne.* PWN, Warszawa 1964, s. 209 [w:] *Joachim Lelewel. Dzieła, Pisma metodologiczne.*, nr II (I), PWN, Warszawa 2 (I).
- Lelewel J., Lelewel J., *Historia. Jej rozgałęzienia, na czym się opiera* [w:] *Pisma metodologiczne: historyki, artykuły, otwarcia kursów, rozbiory, dzieje historii, jej badań i sztuki*, N. Assorodobraj-Kula, J. Adamus (red.), nr II (I), Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1964.
- Lelewel J., Serejski M.H., *Wykład dziejów powszechnych* [w:] *Wykłady kursowe z historii powszechnej w Uniwersytecie Wileńskim: 1822 - 1824*, J. Adamus (red.), seria „Dzieła / Joachim Lelewel”, Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1959, t.3.

- Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, L. Lévy-Bruhl, seria „Biblioteka Klasyków Psychologii”, Polskie Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1992.
- Lévy-Bruhl L., *Primitive mentality*, George Allen and Unwin Ltd, The Macmillan Company, London, New York 1923.
- Lloyd G.E.R., *Demystifying mentalities*, Cambridge University Press, Cambridge; New York 1990.
- Mandrou R., *Introduction to modern France, 1500-1640: an essay in historical psychology*, Holmes & Meier, New York 1976.
- Marks K., Engels F., *Ideologia niemiecka* [w:] *Dzieła*, Warszawa 1975, t.3.
- Mauss M., *Idea śmierci wpajana przez zbiorowość i jej wpływ na ciało jednostki* [w:] *Socjologia i antropologia*, M. Król, J. Szacki, J. Pomian (tłum.), Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- Mauss M., *Socjologia i antropologia*, Wydaw. KR, Warszawa 2001.
- Mazour-Matusevich Y., Korros A.S., *Writing medieval history: an interview with Aron Gurevich*, [w:] *Saluting Aron Gurevich. Essays in History, Literature and Other Related Subjects*, Brill, Leiden-Boston 2010.
- Mickiewicz A., *Oda do młodości*, <http://literat.ug.edu.pl/amwiersz/0004.htm>.
- Mochnacki M., *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, w Drukarni Józefa Węckiego, Warszawa 1830.
- Moraczewski K., *Refleksje o teoretycznych podstawach historii kultury*, „Filo-sofija” 2012, nr 12/P65.
- Moraczewski K., *Cultural Theory and History: Theoretical Issues*, Wydawnictwo Naukowe WNS, Poznań 2014
- Moraczewski K., *Sztuka muzyczna jako dziedzina kultury. Próba analizy kulturowego funkcjonowania zachodnioeuropejskiej muzyki artystycznej*, Wydawnictwo naukowe UAM, Poznań 2007
- Murray M.A., *The Witch-cult in Western Europe*, Clarendon Press, Oxford 1998.
- Namowicz T., *Wstęp* [w:] *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, J. S. Buras (tłum.), seria „Biblioteka Narodowa. Seria 2”, nr nr 246, Zakład Narodowy im. Ossolińskich - Wydaw, Wrocław 2000.
- Österberg E., *Individuals, Friends and Kinsmen in Medieval Iceland: The legacy of Aron Gurevich* [w:] *Saluting Aron Gurevich. Essays in History, Literature and Other Related Subjects*, Y. Mazour-Matusevich, A. S. Korros (red.), Brill, Leiden-Boston 1998.
- Pomorski J., *Historiografia jako autorefleksja kultury poznającej* [w:] *Świat historii : prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin*, W. Wrzosek (red.), Instytut Historii UAM, Poznań 1998.
- Pismo, książka, lektura: rozmowy: Le Goff, Chartier, Hébrard, Fabre, Lejeune*, P. Rodak (red.), seria „Communicare : historia i kultura”, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009.
- Rodziewiczówna M., *Między ustami a brzegiem pucharu*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1974.
- Rorty R., *Nauka jako solidarność*, „Literatura na Świecie” 1991, nr 5(238).
- Rudolph K., *Gnoza, Nomos*, Kraków 2003.
- Słowacki J., *Kordian*, <http://literat.ug.edu.pl/~literat/kordian/korakt2.htm>.
- Szacki J., *Durkheim*, Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1964.
- Taruskin R., *Music in the Nineteenth Century: The Oxford History of Western Music*, http://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CDwQFjAB&url=http%3A%2F%2Fbooks.google.com%2Fbooks%2Fabout%2FMusic_in_the_Nineteenth_Century_The_Oxfo.html%3Fid%3DD-0VX3ASxm4C&ei=X20AU8uaL5SVhQeOlyCoAw&usg=AFQjCNG_8A93CSsZK5

Tf2BxLhuErcMDphQ&sig2=ocFCjgXN3o1hM1aplKwKIg&bvm=bv.61535280,d.ZG4&cad=rja .

- Tazbir J., *Sarmaci a konkwistadorzy. Polsko-hiszpańskie stosunki kulturalne* [w:] *Spotkania z historią*, Iskry, Warszawa 1979.
- Tazbir J., *Wzorce osobowe szlachty polskiej w XVII wieku*, „Kwartalnik historyczny” 1976, t. R. 18, nr 4.
- Topolski J., *Teoria wiedzy historycznej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1983.
- Varia historyczne*, J. Topolski, seria „Klasyki Nauki Poznańskiej”, nr t. 52, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań 2010.
- Vovelle M., *Ideologies and mentalities*, University of Chicago Press, Chicago 1990.
- Vovelle M., *Śmierć w cywilizacji Zachodu: od roku 1300 po współczesność*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2008.
- Weber M., *Obiektywność poznania w naukach społecznych* [w:] *Socjologia wiedzy: zarys historii i problematyki*, J. Niżnik (red.), Książka i Wiedza, Warszawa 1989.
- White H.V., *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*, London : Johns Hopkins University Press, Baltimore 1975.
- Whorf B.L., *Język, myśl i rzeczywistość*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002.
- Wierzbicki A., *Historiografia polska doby romantyzmu*, Wydaw. FUNNA, Wrocław 1999.
- Winch P., *Rozumienie i społeczeństwo pierwotne* [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, E. Mokrzycki (red.), M. Grabowska (tłum.), seria „Panorama”, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN : „Czytelnik”, Warszawa 1992.
- Wrzosek W., *O myśleniu historycznym*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2009.
- Zaszkliniak L., Pisulińska J., Sierżęga P., Maternicki J. (red.), *Historyk służą narodu* [w:] *Historia, mentalność, tożsamość: miejsce i rola historii oraz historyków w życiu narodu polskiego i ukraińskiego w XIX i XX wieku: praca zbiorowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2008.
- Żarnowska A., Sierakowska K., *Stare i nowe wzorce i obyczaje rodziny inteligentkiej w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej. Rodzina inteligentka*, http://jazon.hist.uj.edu.pl/zjazd/materialy/zarnowska_sierakowska.pdf (wejście 22 II 2014) .
- Żeromski S., *Rozdziobią nas kruki, wrony*, <http://literat.ug.edu.pl/zeromski/wrony.htm> .